

קובץ

העדרות

וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא חורנו
ובעניני גאולה ומושיח, פשי"ש"מ, דמו"ב"ם, נגלה והסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת ארבעים וארבע

גליון ה' [א'רבו]

יום הבחיר י"ד בסלו

ש"פ וישלח

יצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ושלש לבריאה - שנת תקח"ל

מאה ועשרים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ מקץ, ל' כסלו ה'תשפ"ג
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום רביעי, כ"ז כסלו ה'תשפ"ג

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די
קובצים און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"

(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)



למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: Haoros@Haoros.com

כתובת:

639 Eastern Parkway, Apt 3F

Brooklyn, New York, 11213, USA

להקדשות נא להתקשר: 203-609-3623

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

יום הבהיר י"ד כסלו – ש"פ וישלח
גליון ה [א'רכו]

תוכן הענינים

עניני גאולה ומשיח

- 5 כדברי הרמב"ם בהפיכת הצומות לששון ושמחה
הרב דוד פלדמן
- 7 משיח בכל דור (גליון).....
הרב שלום צירקינד
- 12 ראוי להיות משיח בכל דור (גליון).....
הרב יהודה הכהן שורפין
- 14 מלחמת גוג ומגוג וביאת אלי' כתופעה ניסית לפי הרמב"ם (גליון).....
הרב נחום שטראקס

תורת רבינו

- 20 כל תוסוף בברכת כהנים רק כשאפשר לקיים בזה המצוה.....
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 24 בענין שמחת חתן וכלה דלמעלה.....
הרב שלום יהודה אלענסקי
- 25 נר בדתו קודם נר חנוכה (גליון).....
הרב ישכר דוד קלוזינר

נגלה

- 28 פירוש וכתב לזה דקרא.....
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 33 בענין גבורות משרע"ה.....
הרב בערל פאליטיקא

חסידות

- 44 במשמעות דברי אדה"ז במעלתן של 'לבושי הנפש' על 'נר'נ עצמן'.....
הרב ישראל גוטמן
- 47 ביאור בתניא פרק כ"ו ובאגה"ק סימן כ"ב (גליון).....
הרב שניאור זלמן בריכטא

הלכה ומנהג

- 49.....תחום שבת בין ברקלין למנהטן
הרב שלום דובער לוי
- 51.....דברי אדה"ז בקונט"א ד"ה הגה לא טובה השמועה
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 53.....תמצית וסיכום סימן כט מהלכות עדות
הרב נחמן ווילהעלם
- 56.....נשיקת ילד בעזרת נשים
הרב יעקב אהרן סקוצילס
- 60.....כיצד מסריכין על יין קפוא
הרב יוחנן מרזוב
- 68.....אכילה ושתייה לפני הליכה לאוהל
הנ"ל
- 76.....גרמא בשבת קודש במקום הפסד וצורך גדול
הרב מאיר צירקין
- 78.....צירוף העומד בתפילה למנין
הרב יהושע אברהם הכהן דובינסקי
- 80.....אמירת שש זכירות בראש חודש והמסתעף
הרב מרדכי מינצברג
- 86.....מקום אכילה קובע דירה לחייב במזוזה
הרב לוי יצחק ראסקין

פשוטו של מקרא

- 88.....הרגשת "ארמה וצבויים" בנכראת הושע
הרב מנחם מענדל רייצס

שונות

- 90.....זהות "הרב המאור הגדול המפורסם כבוד מוהר"ר אליעזר כ"ץ"
הרב מרדכי ישראל הכהן דינערמאן
- 92.....תמונת אדמור הזקן
הרב חיים לוי גאלדשטיין

עניני גאולה ומשיח

כדברי הרמב"ם בהפיכת הצומות לששון ושמחה

הרב דוד פלדמן

עורך ראשי – 'ועד הנחות בלה"ק'

א. בלקו"ש חט"ו ע' 414, מבאר מ"ש הרמב"ם בסוף הלכות תעניות "כל הצומות האלו עתידים ליבטל לימות המשיח, ולא עוד אלא שהם עתידים להיות ימים טובים וימי ששון ושמחה, שנאמר כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהי' לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים", שכדי להבהיר שהצומות יהיו ימים טובים לכל בני"י (אף שבפסוק נאמר רק "לבית יהודה"), מביא גם סיום הפסוק "והאמת והשלום אהבו", שלכן תהי' השמחה ד"בית יהודה" באופן שתומשך גם לכל בני"י (גם אצל עשרת השבטים).

וממשיך שעדיין אינו מובן: למה הרמב"ם רק מרמז זאת בהעתקת התיבות "והאמת והשלום אהבו", ולא אומר בפירוש - כמו בתוספתא - שעתידיים להיות ימים טובים לישראל?

ושאלה נוספת: מדוע מביא הרמב"ם הפסוק "יהי' לבית יהודה לששון ולשמחה", שקאי בפשטות אודות זמן בית שני - בה בשעה שהי' יכול להביא הפסוק שמביא הטור: "והפכתי אבלם לששון", שקאי בפשטות אודות הזמן דלעתיד לבוא; ולכאורה הכוונה שהיתרון בפסוק "והפכתי גו'" הוא גם בזה שמדבר אודות כל בני"י, ולא רק אודות "בית יהודה" (שלכן צורך להבהיר שאעפ"כ יש לזה שייכות גם לכל בני"י)?

ולאחרי שמבאר בארוכה העילוי ד"והפכתי . . לששון" לגבי "יהי' . . לששון", שלא זו בלבד שימי הצומות יתבטלו ויהיו ימי שמחה, אלא שהצום גופא יתהפך לשמחה (ע"י עבודת התשובה באופן דזדונות נעשו לו כזכיות) - מסיים (בס"י), שע"פ כהנ"ל י"ל, שאע"פ שהרמב"ם מביא הפסוק "יהי' . . לששון", ולא הפסוק "והפכתי גו'", מ"מ, כוונתו גם לעילוי דהפיכת הצום גופא, שזוהי ההוספה בבבא הב', "ולא עוד אלא שהם עתידים להיות ימים טובים וימי ששון ושמחה".

ושמעתי שואלים, היכן ואיך תורצו השאלות שבשיחה - הן השאלה למה הרמב"ם לא אומר בפירוש שעתידיים להיות ימים טובים לישראל (כבתוספתא); והן השאלה למה לא מביא הפסוק "והפכתי", דלכאורה, גם לאחר הביאור שכוונת הרמב"ם בבבא הב' לעילוי דהפיכת הצום גופא, עדיין אינו מחוור, שהרי מוטב לפרש הפסוק "והפכתי

גו" מאשר לרמז זאת ע"י הוספת הבבא "ולא עוד אלא כו"?!

אך כנראה לא הבחינו שמיד בשאלה מדוע לא הביא הרמב"ם הפסוק "והפכתי גו", מבהיר בהערה 24: "אלא שבזה י"ל: הרמב"ם קאי על ד' הצומות, ולכן מביא כתוב שבו נזכרו ד' צומות אלו". ומזה מובן, שכיון שלא הי' יכול להביא הפסוק "והפכתי גו", שבו לא נזכרו ד' צומות אלו, לכן הוצרך לרמז תוכן הענין דהפיכת הצום גופא ע"י הוספת הבבא "ולא עוד אלא כו".

ואולי נכלל בזה שעפ"ז י"ל גם בנוגע לשאלה הא': כיון שבפסוק שבו נזכרו ד' צומות אלו נאמר "הי' לבית יהודה", לא יכול הרמב"ם לכתוב "לישראל"; ולכן הוצרך לרמז זאת ע"י הבאת סיום הכתוב "והאמת והשלום אהבו".

ב. עוד יש לעיין בהמבואר שם (ס"ז-ז) שיש בזה ג' ענינים: (א) ביטול הצומות, שלא יהיו ימי צום, (ב) שיהיו ימי שמחה, (ג) שהצום גופא יתהפך לששון ולשמחה. ודוגמתם בתשובה: (א) ביטול העווונות, (ב) הוספה יתירה במעשים טובים, (ג) זדונות נעשו לו כזכיות - דלכאורה, ההתאמה עם דברי הרמב"ם שמחלק הענין לב' בבות, עולה יפה יותר אם נאמר שיש כאן ב' ענינים: (א) ביטול הצומות, (ב) הפיכתם לשמחה, ומהו ההכרח וההשתדלות כ"כ לחדש שבבבא הב' ("ולא עוד אלא כו") גופא יש ב' ענינים: (א) שימי הצום יהיו ימים טובים (שזוהי תוצאה בדרך ממילא מביטול הצומות), (ב) שהצום גופא יתהפך לשמחה?

ולכאורה יש מקום לומר בפשטות, שההכרח לזה הוא מכפל הדברים בלשון הרמב"ם (בבבא הב') "שהם עתידים להיות ימים טובים וימי ששון ושמחה", שמשמעותו שיש כאן ב' ענינים: (א) "ימים טובים" - שלא זו בלבד שיהיו ימים רגילים שאין מתענים בהם, אלא שיהפכו ל"ימים טובים", (ב) "ימי ששון ושמחה" - לא סתם ימים טובים, שההדגשה בזה היא על שלילת הצום, שהוא דבר שאינו טוב, אלא ענין של ששון ושמחה, שמדגיש הפיכת ענין הצום גופא לשמחה.

אבל כד דייקת שפיר, אי אפשר לומר כן, כי, עפ"ז הי' הרמב"ם צריך לומר "ימים טובים וששון ושמחה" (ולא "ימי ששון ושמחה"), כמו בלשון הפסוק: "לששון ושמחה", כיון שההדגשה צריכה להיות (לא על הימים, שזה נכלל כבר ב"ימים טובים", אלא) על הפיכת ענין הצום גופא.



משיח בכל דור (גליון)

הרב שלום צירקינד

Moshiachlinks.com

בגליון הקודם, העיר א' הקוראים החשובים שי' על מה שכתבתי בגליון שלפניו. ובתוך הדברים כותב "שעצם העניין שנמצא בדור אדם הראוי להיות משיח, הרי זה משפיע על אנשי הדור ועבודת השם שלהם. אך יש להעיר עוד, שמתוך הדברים למדנו, שכל המקורות שהביאו עניין זה שבכל דור נולד אדם הראוי להיות משיח, בודאי לא סבירא להו שיש אפשרות שמשיח "מן מתיא" (כפשוטו), דאם אפשר שמשיח הוא אדם בדור קודם שיקום לתחי', לשם מה יש בדור זה עוד אדם הראוי להיות משיח? חזינן מהא, דפשיטא שאינם מקבלים דיעה זו". עכ"ל.

ואע"פ שלכאור' כן יוצא מצד הסברא בהשקפה ראשונה, אמנם באמת אין זה נכון כלל. כי כבר מצינו כמה מקורות שהביאו ענין זה שמשיח בכל דור, וביחד עם זה מביאים האפשרות של משיח מן המתים, וכדלקמן.

מקורות שמביאים שניהם ביחד

הרב ארי' לייב ליפקין¹ בספר שדי חמד² כותב "ולפי שאמרו בגמרא דסנהדרין (ל"ח) [צ"ח] ע"א שיש אופן א' שיהי' צדיק ונושע עני ורוכב על החמור³, וגם אמרו שם היום אם בקולי תשמעו, ובאופן הנ"ל ראוי להיות רק א' מצדיקי הדור (היינו אם יזכו רק מעט), וצריך להיות בכל דור הא' הראוי אם יזכו הוא יהי' השליח ע"י אלי', ואם לא יזכו יהי' כשאר הצדיקים בלא הפרש, ובמת ר"ל אחד צ"ל אחר בדור במקומו שיהי' ראוי, ע"ד דאמרו בקידושין ע"ב וזרח השמש ובא השמש כו' יעו"ש, ובדרך הזה הי' משוער אצלם בכל דור מי הוא, ולכן אחר החורבן בית שני הי' מנחם עובדא הנ"ל⁴, ואחר אחרית ימיו הי' רבינו הקדוש, ולכן בדורו אמרו וידעו שהוא המוכן, ואחרי מות רבי הי' מי שדיבר עם ריב"ל בסנהדרין⁵, ואחריו בימי רב נחמן הי' ר"נ, וכן הוא בכל דור ודור צ"ל אחד מוכשר שמא יזכו, (ועפ"י כתבו ג"כ תלמידי האר"י ז"ל שבימיו הי' "

(1) הי' אב"ד בעיירות פאפעלאן, קראטינגא ווקשנה, ומחבר כמה ספרים בנגלה ובנסתר, ("אור היום", "כללי התחלת החכמה" ועוד), בן אחיו של ר' ישראל סאלאנטער, וידידו של בעל ה"לשם". וראה קובץ ישורון כרך כג ע' קל ואילך, שהביא תולדותיו וכמה מחידושו.

(2) פאת השדה מערכת האל"ף כלל ע'.

(3) זכר' ט, ט.

(4) היינו העובדא באיכה רבה א, נא, אודות מנחם בן חזקי'.

(5) צח, א.

האר"י ז"ל) וכ"ז הוא פשוט, ובוה כל דברי חז"ל קיימים.

ולפי שיש עוד אופן בזכות גדול, דעם ענני שמיא כבר אינש אתא וכמ"ש בסנהדרין צ"ח ע"א שם, לכן אמרו על אופן זה בסנהדרין שם צ"ז [צ"ח] ע"ב אם מן מיתה הוא דניאל איש חמודות יעו"ש".

דהיינו שמפרש דברי הגמרא⁶ "אי מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש אי מן מתיא הוא כגון דניאל איש חמודות", שמלכתחילה קבע הקב"ה ב' אפשרויות לגאולה, משיח מן החיים (שכל דור) ומן המתים, התלויים בזכו או לא זכו. (דהיינו, שאין הכוונה בדברי הגמרא שיש ספק האם משיח יכול להיות מן המתים, אלא שיש כאן מלכתחילה ב' אפשרויות הקיימים בבת אחת, וכמו שהארכתי בזה במק"א).

(ב) בס' יוסף באור⁷ ע' עא מבאר באופן אחר "דאיתא (בנסהדרין צ"ח ע"ב) א"ר נחמן אי מן חייא הוא כגון אנא או אמר אב אי מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש אי מן מתיא הוא כגון דניאל, והוא תמוה מאד דהרי באותו הדף בע"א שם מביא הש"ס עובדא דריב"ל ואליהו דשאל לו על משיחא היכן הוא, א"ל יתיב אפיתחא דקרתא וייתיב ביני ענני סובלי חלאים, כולן שרי ואסרי בחד זימנא, והוא שרי ואסיר חד חד, דלמא מבעינא לא איעכב. והוא מאמר סותר את חברו. ועוד דאיך יתכן שיהי' מן מתיא דלמא באמת מתבעי ואין. אמנם נראה לפי ענ"ד פשוט דהדבר תלוי אם יהי' קץ של בעתה או קץ אחישנה. שוודאי הא דמבואר שם דשרי חד ואסיר חד דלמא מתבענא לא איעכב, הוא אולי יזכו ישראל ויהי' אחישנה ואז באמת אין פנאי לעכב אפילו רגע, דאדמוקיד יקיד זיל צלי וטווי⁸ ודלמא לשעה לא יהי' שוב בגדר זכו⁹, כי כל אחד בעל בחירה חפשית. והראי' דשאל לי' אימת אתי מר אמר לי' היום כו' היום אם בקולו תשמעו, והוא ממש זכו אחישנה. אבל לגאולת בעתה יוכל להיות באמת שהמשיח יהי' מן המתים שכבר מתו ולא מן החיים שחיים עודנה. וכשיהי' עת קץ יקום מערמות העפר ויחי' ויבוא ויגאלינו".

למה יש שני אנשים הראויים להיות משיח

ולגבי הקושיא "דאם אפשר שמשיח הוא אדם בדור קודם שיקום לתחי', לשם מה יש בדור זה עוד אדם הראוי להיות משיח?"

הנה לכל לראש הכותב החשוב שי' כבר תירץ זה במקצת בעצמו, במה שכתב מיד

(6) סנהדרין צח, ב.

(7) לר' יוסף בן משה מסלנט. משומעי לקחו של ר' ישראל סלנטער.

(8) ראה סנהדרין לג, ב.

(9) ראה גם בס' לחם לפי הטף מערכת אל"ף אות כח.

לפני זה "שעצם העניין שנמצא בדור אדם הראוי להיות משיח, הרי זה משפיע על אנשי הדור ועבודת השם שלהם".

ועוד, כבר ביארתי בהגליון הנ"ל יתירה מזו, שמבואר בספרים ששייך שבאותו דור עצמו יהיו כמה צדיקים הראויים להיות משיח. כי יש כמה אופנים באופן ביאת המשיח, התלוי בזכויות בני ישראל ואופן הזכות שלהם וכו', ולכן יש צדיק א' המוכן להיות משיח באם יבוא משיח באופן כך, וצדיק שני המוכן לביאת המשיח באופן אחר וכו'.

(וכמו שמשמע קצת בהספרים הנ"ל, הביאור לשיטתם הוא שיש צדיק גדול וצדיק במדרי' יותר קטנה. וצדיק המוכן בכל דור הוא לאו דוקא צדיק הכי גדול¹⁰, אלא הוא צדיק לפי דורו¹¹, אמנם הוא תמיד מוכן. ולאידך גיסא, באם יש לבנ"י זכות גדול¹², יהי' זה צדיק גדול מדורות הקודמים וכו"ב. וכמובן שיש לפלפל בכ"ז וכו', אמנם די בזה להבין שאי אפשר להחליט שאין שייך שיהי' שני צדיקים בבת אחת הראויים להיות משיח).

ובכלל, כל המעיין בדברי חז"ל אודות אופן הופעת המשיח, וזמן ביאתו, יראה מיד שיש חילוקים רבים וסתירות בזה מן הקצה ועד הקצה. וכבר כתב הרמב"ם¹³ "וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא יידע אדם היאך יהיו עד שיהיו, שדברים סתומים הן אצל הנביאים. גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו, אלא לפי הכרע הפסוקים, ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו¹⁴".

וא' הביאורים בזה הוא שמלכתחילה קבע הקב"ה כמה אופנים ואפשרויות בביאת

(10) ולהעיר מס' ישראל קדושים לר' צדוק הכהן, מהדורת הר ברכה, ע' 77 (אות סד).

(11) כי לפי המבואר בכמה ספרים, דרגת הצדיק שבדור תלוי באנשי הדור. ראה ערכין יז, א "חד אמר דור לפי פרנס, וחד אמר פרנס לפי דורו". ע"ש (ובחדושי אגדות מהר"ל שם). ירושלמי סנהדרין סוף ב' (ועד"ז בבראשית רבה פ, א) "כדור כן הנשיא כנשיא כן הדור". וראה עבודה זרה ה, א "דור דור ודורשיו וכו'". וכן מבואר בכמה ספרים (ראה בעל שם טוב על התורה סוף פרשת ויקרא ובהנסמן שם. ליקוטי מאמרים לר' צדוק הכהן (מהדורת הר ברכה) ע' 16 ואילך), שכל דור יש לו מנהיג המתאים לאנשי הדור ההוא. אמנם במקומות אחרים מבואר באופן הפכי, שבדור ירוד יש להצדיק כוחות נעלים יותר. ואכ"מ. (12) לשיטת השדי חמד שם, ולשיטת ס' יוסף באור, הצדיק הזה הוא תמיד מוכן לזמן דאחישה, אמנם לזמן דבעתה יחי' הקב"ה צדיק יותר גדול מדורות הקודמים.

(13) הלכות מלכים פ"ב ה"ב.

(14) במרומי שדה עירובין מג, ב בתחילתו "ואפשר שיהיה באופן אחר מהמקובל אצלנו, כמוש"כ הרמב"ם בסוף הל' מלכים שאין מוכרח להיות באיזה אופן שתהיה ביאת המשיח עפ"י מאמרי חז"ל". ויש לעיין טובא בדבריו. ועכ"פ בדברי חז"ל עצמם מבואר שדבריהם לא נאמרו לקבוע בדיוק האופן ההחלטי שבו יבוא משיח, כי הם עצמם ביארו שכמה אופנים ישנם.

המשיח התלוי בזכות הדור. וכמו ענין הקיצים, שמלכתחילה קבע הקב"ה כמה זמנים לזה¹⁵, ועד שבכל דור יש קץ¹⁶ וכו' - וכל האופנים אפשריים המה. ועד"ו בענין משיח מן החיים או מן המתים, ששייך להיות בזה כמה אופנים שונים וכולם אפשריים המה.

ועפ"ז, נראה, שגם אלו הסברו שיש משיח בכל דור, ולא הזכירו אפשרות אחרת, מעולם לא התכוונו להחליט שזהו האופן היחיד לביאת המשיח. ובאמת, בדבר שהוא אגדה, אי אפשר לנו להחליט בוודאות מה ההלכה בזה¹⁷, ובוודאי אי אפשר להחליט מה יעשה הקב"ה, ובפרט בעניני משיח שמלכתחילה הם סתומים וחתומים ויש בזה מלכתחילה כמה אפשרויות וכנ"ל.

ולדוגמא: החתם סופר, שהוא א' מהמקורות על הענין של משיח בכל דור, כותב בעצמו בא' מספריו¹⁸, שפשטות משמעות הש"ס בעירובין מג, ב מדבר על ביאת המשיח מן גן עדן¹⁹ על ענני שמיא, ולא שמשיח נמצא עמנו במקומנו. (שלכן מובן מה שהגמ' נקט בפשיטות שביאת משיח קשור עם תחומין למעלה מעשרה). אלא שכותב שבמקומות אחרים בש"ס וברמב"ם לא משמע כן. ע"ש. הרי ראית שגם החתם סופר מסביר שבעצם יש חילוקי דיעות בזה בין חז"ל, ודבריו (בענין משיח בכל דור) נכתבים לפי שיטה מסויימת.

(15) ראה ס' הגאולה להרמב"ן שער ד' "שהרבה קצים נגזרו מתחלה לגאולתינו העתידה", וגם בהזמן דבעתה גופא יש כמה זמנים, כמבואר שם. וראה אמונות ודעות לרס"ג מאמר השמיני פרק ג ואילך. רבינו בחיי על פ' בא יב, מ. ועוד.

(16) ראה תיקוני זוהר חדש זה, ב [קץ] אית בכל דרא ודרא כפום זכוון דילהון", וראה ס' אור יקר להרמ"ק על התיקונים ח"א ע' ס ואילך בביאור דברי זוהר שם.

(17) ראה פירוש המשניות להרמב"ם סנהדרין פרק י' משנה ג. שם שבועות פ"א מ"ד. שם סוטה פ"ג מ"ד. ספר המצות שלו לא תעשה קלג. אגרת תחיית המתים (בדיון אם המתים שהחי' יחזקאל משל הי') מהדורת קאפח פ"ד "וכל דבר שיש בו מחלוקת שאינה מביאה לידי מעשה, אי אפשר להכריע בה אחת משתי הסברות על חברתה". אלימה רבתי (להרמ"ק) פ"א (הובא בקיצור בס' חסד לאברהם מעין ב' נהר א' "הבחירה ביד האדם לתפוס כדעת אחד מדעות הללו", עיי"ש). כללי התלמוד לר"ש הנגיד בסופו "כל מחלוקת שלא חייב המחלוקת במעשה אלא בדעת לבד, לא נגזר בו הלכה כפלוגי". וע"ע מה שנתבאר בענין זה בס' מכתב מאליהו ח"ג ע' 353. ואכ"מ.

(18) חידושי חת"ס השלם, מועד ח"ב ע' צח. אמנם בשו"ת שלו ח"ו סי' צ"ח לומד באופן אחר. ואכ"מ. (19) וכמבואר בכ"מ שמנחם בן חזקי' שנוולד בעת החורבן הוא עדיין חי בג"ע והוא יהי' המשיח. ראה דרך ארץ זוטא סופ"א. פרקי היכלות סו"פ לב. אור יקר להרמ"ק על פ' וישב ע' צט, ועל פ' ויקהל ע' עז, וראה גם אור יקר על פ' לך ע' קלח ואילך, ועל התיקוני זוהר ח"ב ע' מה, ח"ד ע' רסה. ארבע מאות שקל כסף להרח"ו ע' רמב. רש"י ומהרש"א (ועץ יוסף על עין יעקב), על סנהדרין צח, א, ד"ה אפתחא דרומי. זוהר הרקיע (להאריז"ל) על זוהר פ' שמות ז, ב. ארבע מאות שקל כסף ע' רמב. שבט יהודה (לרבי שלמה וירגא) סי' מ'. יפה ענף על איכה רבה א, נא, ועד"ו בספרו יפה מראה על ירושלמי ברכות פ"ב ה"ד. אמנם כמה מפרשים סוברים שמנחם בן חקי' כבר נפטר. ואכ"מ.

ובהגהות מהרש"ם²⁰ הקשה על שיטת החת"ס שכתב בפשיטות שמישיח הוא א' מצדיקי הדור, מהגמ' בסנהדרין הנ"ל "אי מן חייא . . אי מן מתייא". הרי ברור למעיין שאין כל הדיעות מסכימות לענין אחת. ויש להאריך בזה ואכ"מ.

כמה הבנות בענין משיח בכל דור

ובאמת כבר רמזתי קצת לחכימא באותו גליון, שכל המעיין ומשווה המושג "משיח בכל דור" כפי שהוא במקורות, יראה מיד שיש בזה כמה הבנות שונות ולא ראי זה כראי זה.

דהנה יש הענין כפי שהוא בפשטות, שהכוונה הוא בעיקר שבכל דור צריך להיות הכנה גשמית, היינו צדיק מוכן בגוף גשמי לגאול את ישראל. וזהו שיטת החת"ס. ולכן מדגיש שאין אנו יודעין מיהו כו', כי לפי שיטתו אין ענינו של הצדיק הזה להשפיע אורו של משיח על אנשי דורו, ועיקרו הוא רק הכנת "גוף" של צדיק הראוי לנשמת המשיח.

אבל בדברי האריז"ל (שהעתקתי שם²¹) כבר מדגיש יתירה מזה, שהוא "ניצוץ משיח", שהכוונה הוא שהצדיק הזה יש לו ניצוץ מנשמת משיח, ומדגיש גם שענינו הוא ללמד תורה ולהשפיע על אנשי דורו. כי להאריז"ל ענינו של המשיח שבדור הוא לא רק הכנת ה"גוף", אלא גם גילוי הנשמה וענין ההשפעה וכו'.

וניתוסף ע"ז ביאור ענין "משיח בכל דור" כפי שהוא ע"פ תורת החסידות, שענינו הארת נשמתו של משיח כפי שהוא מאיר בנשמת צדיקי הדור, אשר עי"ז משפיע הצדיק מבחינת אורו של משיח על אנשי הדור, שמזה מסתעף שהוא הראוי ומוכן לגאול את ישראל בגופו, באם יהי' הדור זכאי. וכמו שמוסבר ענין זה בכמה ספרי חסידות שהארת משיח מאיר בנשמת צדיקי הדור, וצדיק הדור הוא בחי' המשיח שבדור²².

יתירה מזו מודגש בשיחות הרבי²³ שנשיא הדור הוא היחידה כללית שבדור, וזהו בחי' משיח שבדור.

(20) עירובין מג, א, ד"ה מותר לשתות. (נדפס בסוף הגמרא מהדורת וגשל).

(21) וראה גם בס' טוב הארץ להרב נתן שפירא (מהדורה החדשה ע' קיב ואילך) שמעתיק דברי האריז"ל בשינויים קטנים.

(22) שארית ישראל להרה"צ מוילעדיניק מהדורה החדשה ע' רכג. ליקוטי מוהר"ן תורה קיח, שכל צדיק הדור הוא בחינת משיח. וראה גם בס' לקוטי הלכות לתלמידו ר' נתן, או"ח שבת ה, ט, ועוד.

(23) לקו"ש חכ"ט ע' 360 ואילך. ספר השיחות תשנ"ב ע' 95, 470 ובהערות שם.

וע"פ המבואר בשיחות הרבי²⁴ שגם לאחר פטירת הצדיק שייך לומר שהוא הנשיא שבדור, מובן שכן הוא גם בנוגע הענין של משיח שבדור.

ולכן מובן שאי אפשר להשוות כל הדיעות ולהחליט שמה שפשוט לפי הבנה אחת הוא פשוט גם לפי הבנה שני' וכו'²⁵.

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



ראוי להיות משיח בכל דור (גליון)

הרב יהודה הכהן שורפין

מיניאפוליס, מינסוטה

בגליון הקודם (גליון א' רכה) העיר הרב מ.מ. וז"ל "...שכל המקורות שהביאו עניין זה שבכל דור נולד אדם הראוי להיות משיח, בודאי לא סבירא להו שיש אפשרות שמשיח "מן מתיא" (כפשוטו), דאם אפשר שמשיח הוא אדם בדור קודם שיקום לתחי', לשם מה יש בדור זה עוד אדם הראוי להיות משיח? חזינן מהא, דפשיטא שאינם מקבלים דיעה זו". עכ"ל.

אך יש להעיר מהשדי חמד (פאת השדה, מערכת הא' אות ע' [והוא ממכתב אליו מר' ארי' ליב ליפקין אבד"ק קארטינגא]) וז"ל "...ולפי שאמרו בגמרא דסנהדרין ל"ח ע"א שיש אופן א' שיהי' צדיק ונושע עני ורוכב על החמור וגם אמרו שם היום אם בקולי תשמעו ובאופן הנ' ראוי להיות רק א' מצדיקי הדור (היינו אם יזכו רק מעט) וצריך להיות בכל דור הא' הראוי אם יזכו הוא יהי' השליח ע"י אלי' ואם לא יזכו יהי' כשאר הצדיקים בלא הפרש ובמת ר"ל אחד צ"ל אחר בדור במקומו שיהי' ראוי ע"ד דאמרו בקידושין ע"ב וזרח השמש ובא השמש כו' יעו"ש ובדרך הזה הי' משוער אצלם בכל דור מי הוא ולכן אחר החורבן בית שני הי' מנחם עובדא הנ"ל ואחר אחרית ימיו הי' רבינו הקדוש ולכן בדורו אמרו וידעו שהוא המוכן ואחרי מות רבי הי' מי שדיבר עם ריב"ל בסנהדרין ואחריו בימי רב נתמן הי' ר"נ וכן הוא בכל דור ודור צ"ל אחד מוכשר שמא יזכו (ועפי"ז כתבו ג"כ תלמידי האר"י ז"ל שבימיו הי' האר"י ז"ל) וכ"ז הוא פשוט ובוזה כל דברי חז"ל קיימים ולפי שיש עוד אופן בזכות גדול דעם ענני שמיא כבר אינש אתא וכמ"ש בסנהדרין צ"ח ע"א שם לכן אמרו על אופן זה בסנהדרין שם

(24) לקו"ש חט"ו ע' 505. ובכ"מ.

(25) וראה בס' השיחות תשנ"ב ע' 111 שבאותו עמוד שמדבר על הענין של משיח בכל דור, כותב "עס ווערט די תחי' אלס נשמתו דכ"ק מו"ח אדמו"ר..." ע"ש.

צ"ז ע"ב אם מן מיתה הוא דניאל איש תמודות יעו"ש, עכ"ל.

דהיינו שלפי דעתו (לכאורה) מלבד שני האופנים הכללים בביאת המשיח בעיתה (לא זכו) ואחישנה (זכו)¹, יש בזכו גופא שני אפשריים, יש "זכו קצת" ויש "זכות גדול". אם יזכו רק מעט יהי' המשיח "המשיח שבדור", ואם יהי' זכות גדול יתכן שיהי' מן מתיא'. ואע"כ (עכ"פ לדעת השד"ח) אפילו אם סוברים שיתכן שמשח יהי' מן מתיא עדיין צריכים משיח בכל דור.

אלא שלפי זה יש לשאול מהו הפירוש דזכו "קצת"?

וי"ל דזהו ע"ד מה שממשיך ומבאר דזה שמצינו בחז"ל מחלוקת בשמו של משיח "אלו ואלו דא"ח" והוא ע"ד יתרו שהיה לו שבעה שמות וכמו המלאכים שנקראו על שם פעולתם וז"ל "...והכל לפי האופן שתהי' זכות הדור ובאיזה סבה תהי' הגאולה בד"מ אם לא יזכו כ"כ רק תהי' מתנת חנם בחמלח ה' אליהם אז נקרא חנינא. ואם יהיה בזכות המתאבלים על ירושלים שהובטחו שיזכו לראות בנחמתה כמ"ש חז"ל כל המתאבל על ירושלים כו' בזה יהיה נקרא מנחם (ובסבלי עוונו הדור נקרא חיוורא דבי רבי כמ"ש בסנהדרין שם ל"ח ב') וכשתהיה הגאולה למען שמו ית' וכמ"ש ביחזקאל ל"ו ואחמול על שם קדשי וכו' וכמ"ש למעני למעני אעשה ישעי' מ"ח. אז נקרא על שם הקדוש ברוך הוא שעושה צדקה עם ישראל וזהו ה' צדקיננו כמ"ש במדרש רבה שם ובבא בתרא ע"ה ב' ויעוי' סנהדרין ל"ח א' וינון שמו. פי' המפרשים והגאון מלבי"ם לשון נין ונכד היינו כשיהיה בזכות אבות וברית אבות שלא תמה לכן נקרא ינון (ויש לומר ג"כ שכשיהי' הדור צדיקים גמורים שהם נקראו על שם הקב"ה אז יהי' נקרא ה' צדקיננו כמ"ש במדרש איכה שם אצל עובדא הנ"ל ויעוי' עוד בב"ב ע"ה ב') וכשיבא גם משה רבינו אתו נקרא שילה כמ"ש הגר"א ז"ל ששילה הוא גימטריא משה והוא יבא עם משיח וכגואל הראשון כן גואל האחרון יעוי' בס' אבן שלמה וכן יתפרשו יתר הדברים ובוה נבין אנחנו ג"כ כי דברי חז"ל צדקו יחדיו... עכ"ל.

ולכאורה צ"ל שלפי דעה זו שיש אפשריות שהגאולה תהי' "בקצת זכות" נמצא שיפרש מימרא הידועה של רבי יוחנן (סנהדרין צח, א) "אין בן-דוד בא אלא בדור שכולו זכאי או כולו חייב" שה"כולו זכאי" יכול להתקיים אפילו ע"י זכות קטן שיש להם, ויש לע"ע בזה.



מלחמת גוג ומגוג וביאת אלי' כתופעה ניסית לפי הרמב"ם (גליון)

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

א. בגליון א'רכ"ה כתב הר. ש.ז. שי', שמלחמת גוג ומגוג וביאת אלי' (המובאים ברמב"ם הל' מלכים פי"ב ה"ב), יתקיימו לפי שיטת הרמב"ם, בדרך נס. וכתב לבאר, שאין זה סתירה לשיטת הרמב"ם דבימוה"מ עולם כמנהגו נוהג, כי קיומן של ב' דברים אלו בדרך נס, יהי' מקרה פרטי וחריג, שלא יפגע בהנהגת הכללית של העולם באופן דעולם כמנהגו נוהג. וכתב להוכיח את דבריו מפשטות הפסוקים ביחזקאל וזכרי' שמפורש בהם שמלחמת גוג ומגוג תתנהל בדרך נס, ועפ"ז גמר והסיק, ש"אין שום סברה לומר שהרמב"ם חידש פירוש אחר בכל הפסוקים האלו. ע"כ. ובדומה לדברים אלו כתב גם בנוגע לביאת אלי'.

ולפענ"ד הדברים תמוהים וא"א לקבלם. ואקדים במ"ש להוכיח את דבריו מפשטות הכתובים ביחזקאל וזכרי':

א) בהקדים: בתחילת דבריו מביא את מ"ש ברמב"ם על עצמו באגרת תחה"מ (פ"ו במהדורת רמב"ם לעם), שאע"פ שכתב במשנה תורה שבימוה"מ יהי' עולם כמנהגו נוהג, אעפ"כ, יתכן שהיעוד ד'גר זאב עם כבש' יתקיים כפשוטו, אך היינו רק ב'הר קדשי' (דהיינו בהר הבית או כיו"ב) ולא בשאר מקומות בעולם. ע"כ.

עפ"ז, אפילו אם נקבל את דבריו בגליון שם, שהיות שנס ד'גר זאב עם כבש' יתקיים רק בהר קדשי ולא בשאר מקומות בעולם ממילא זה ייחשב כנס פרטי וחורג (אשר צע"ג בזה¹), אעפ"כ, מזה גופא שהרמב"ם כותב באגרת תחה"מ ובהדגשה, שאפשר שנס זה יתקיים כפשוטו, ואינו כותב שמוחלט הדבר אצלו שהוא יתקיים כפשוטו (ומה גם שאינו מביא דבריו אלה במשנה תורה), מוכח, שאע"פ, שע"פ פשטות הפסוקים בישעי' - ודאי הוא שיעוד זה יתקיים כפשוטו (כי על פשטות

1) בגליון שם דן בזה עפמ"ש בלקו"ש חכ"ז בחוקותי א' הע' 31. אבל עי' בשיחה שם, שמפרש דברי הרמב"ם האלו באגרת תחה"מ - בב' אופנים: א) על תקופה הב' (שם אות ט"ז); ב) גם על תקופה הא' - אבל רק במצב ד'זכו' (שם בסוף השיחה, וכ"ה בהדרן על הרמב"ם תשמ"ז אות ט'), שהוא לא כמ"ש בגליון שם שדברי הרמב"ם האלו באגרת תחה"מ יכולים להתקיים גם לפי דברי הרמב"ם במשנה התורה, כי דברי הרמב"ם במשנה תורה הרי מדברים על מצב ד'לא זכו'.

דא"ג: בשוה"ג להע' 31 בלקו"ש שם, מיישב את "התמי' על הרמב"ם ממש"נ (מיכה ז, טו): כימי צאתך מארמ"צ אראנו נפלאות", עי"ש. אך לפי שיטת הגליון שם, אי"מ כ"כ מהי התמי' על הרמב"ם, הרי יש מלחמת גוג ומגוג וביאת אלי' כו' שיתקיימו בדרך נס.

הכתובים ודאי שיתקיימו הכתובים (כפשוטם), אעפ"כ שיטת הרמב"ם היא – שלא-דוקא שיעוד זה יתקיים כפשוטו². א"כ כך הוא גם בפשטות הכתובים דיחזקאל וזכרי' על מלחמת גו"מ, שלפי שיטת שהרמב"ם, יתכן שלא יתקיימו כפשוטם.

(ב) בלקו"ש חל"ד שופטים ג' הע' 41, כותב הרבי, ש"צ"ע (ובפרט לדעת הרמב"ם) אם הכלל ד'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' אמור גם בהבטחות התורה". הרי אף שמדובר על הבטחת התורה שע"פ פשטות הכתובים, אעפ"כ לפי שיטת הרמב"ם צ"ע אם הוא מתפרש דוקא כפשוטו.

יתירה מזו, הצ"ע בשיחה שם, הוא בנוגע להבטחות התורה, אבל לא בנוגע לסיפורי התורה (כי בנוגע לסיפורי התורה מפורש בשיחה שם, ששיטת הרמב"ם היא שלא-דוקא שמתפרשים הכתובים כפשוטם), אשר לפ"ז מובן בנוגע לדברי הנביאים שעל ימיהם אשר עליהם כותב הרמב"ם בפירוש שהם דרך משל, שודאי הוא שלא-דוקא שמתפרשים כפשוטם.

(ג) במו"נ מאמר א' סוף פע"א, כותב הרמב"ם, שהוא לא כתב בספר משנה תורה שיש חיוב להאמין בחידוש העולם בשימ"ב – אף שהוא מפורש בפשטות הכתובים בתחילת ספר בראשית, והיינו, כי הוא לא מעיקרי האמונה שמחויבים להאמין בו³.

עפ"ז בעניננו: היות שהרמב"ם מבאר בב' פרקים אלו את יסוד ועיקר האמונה במשיח, הרי אפילו את"ל שהרמב"ם סובר שהפסוקים ביחזקאל וזכרי' מתפרשים כפשוטם, אעפ"כ, לאו-דוקא שהוא כלל את זה בהלכות אלו שבב' פרקים אלו, כי הוא לא מעיקר האמונה במשיח.

ב. עד"ז יש להעיר בנוגע לעצם הפירוש בזה בדברי הרמב"ם:

(ד) ובהקדים: דברי הרמב"ם (הל' מלכים פי"א ה"ב) הם, ש"כל אלו הדברים (מלחמת גוג ומגוג וביאת אלי') וכיוצא בהן, לא ידע אדם היאך יהיו עד שיהיו", וכותב לבאר בגיליון שם⁴, שהכוונה בדברי הרמב"ם היא, שלא נדע אם יתקיימו מלחמת גו"מ וביאת אלי' מתוך הנהגה נסית או לא.

(2) דברים אלו הם באמת הדברים עצמם שכתב בגיליון שם בהע' 4 בנקודה הא' והב' בטעם שלא כתב הרמב"ם הענין ד'גר זאב עם כבש' בהר קדשי' במשנה תורה, והיינו, כי מטעם זה גופא שכתב הוא בנקודה הא' והב', הרי בפועל – לאו-דוקא שיעוד זה יתקיים כפשוטו אפילו בהר קדשי'.

(3) כך הוא שיטת הרמב"ם. אך יש רבים החולקים עליו.

(4) עיי' סוף הע' הבאה.

והנה אפילו אם נקבל את דבריו שכך היא פירוש דברי הרמב"ם (וצע"ג), הרי השאלה היא (ע"ד הנ"ל בשאלה שלעיל), מזה גופא שהרמב"ם כותב שלא יידע האדם היאך יהיו, מובן, שלא מוחלט הדבר אם דברים אלו יתקיימו בדרך נס או לא, וא"כ איך קבע בגיליון שם שהם יתקיימו ודאי בדרך נס?⁶

ה) כך מבואר בשיחות הרבי: בלקו"ש חכ"ז בחוקותי א' מבאר בפשטות, שדברי הרמב"ם בב' פרקים אלו, מדברים הכל ע"פ הנהגה דעולם כמנהגו נוהג (וכך מבואר בפשטות בשיחות בריבוי מקומות); ובהדרן על הרמב"ם תנש"א אות ו' וט' - מוסיף לחדש, שבהלכה האחרונה ('באותו הזמן כו') אכן מרומז גם על הנהגה נסית, ברם מדגיש, שהיינו רק בהלכה האחרונה ורק 'בקיצור וברמז'.

עפכ"ז, קשה מאוד לומר לפי שיטת הרבי, שהרמב"ם הכניס בדבריו במפורש, גם

5) דברי הרמב"ם הם כך: מביא תחילה הענין דמלחמת גוג ומגוג וביאת אלי', וכותב מיד אח"ז: "כל אלו הדברים וכיוצא בהן, לא ידע אדם היאך יהיו עד שיהיו . . . ועל כל פנים אין סדור הויית דברים אלו ולא דקדוקן עיקר בדת". מזה מובן, שכונת דברי הרמב"ם לכל לראש הם, שלא יידע האדם את סדר ודקדוקי הדברים בביאת אלי' ומלחמת גוג"מ, ולא שלא יידע אם מלחמות גוג"מ וביאת אלי' תתנהלו מתוך הנהגה הנסית או לא, כי בהלכה זו לא הוזכר כלל על הנהגה נסית, אלא רק על 'סדר' ו'דקדוקי' הדברים שיכול להתפרש גם על סדר ודקדוקי הדברים שע"פ טבע.

ברם בגיליון שם הע' 9 ציין לכ"מ בדברי הרבי (תו"מ תשמ"ה ח"ג ע' 1822, תשמ"ו ח"ב ע' 860 וח"ג ע' 189, ותשמ"ב ח"ב ע' 623) שאומר, שדברי הרמב"ם האלו מכוונים גם על הנהגה נסית, שלא יידע אם תהי' הנהגה נסית או לא.

ברם צע"ג אם זוהי כוונת הרבי שברמב"ם כאן מדובר בפירוש גם על הנהגה נסית, כי לכאורה דברי הרבי הם באופן דכ"ש וק"ו, שאם בנוגע לסדר ודקדוקי הדברים כותב הרמב"ם שלא יידע כו', ודאי שכ"ה בנוגע להנהגה נסית. ועכ"ל כן, כי הרי בתשמ"ו שם בח"ב ו' ח"ג מדובר בפירוש על תקופה הב', והרי דברי הרמב"ם הם על מלחמת גוג"מ וביאת אלי' שיתקיימו בתקופה הא'.

שו"ר שכותב בגיליון שם בהע' 13, שאין דברי הרמב"ם האלו מכוונים על הנהגה נסית. ולא הבנתי איך מתאמים דבריו אלו עם דבריו שלעיל מהע' 9. בכל אופן, השאלה בפנים במקומה עומדת, שמאחר שדברי הרמב"ם האלו מדברים לכל לראש על מלחמות גוג"מ וביאת אלי', א"כ, אם לא ידע האדם סדר ודקדוקי הדברים בהם, ודאי שלא ידע אם יהיו מתוך הנהגה נסית או לא.

6) ע' בגיליון שם שדן לפי שיטת הרמב"ם במיתת אלי' ע"י עלי' בסערה השמימה. ברם בענינו כאן, לא נוגע אופן מיתתו, אלא אופן ביאתו בחזרה בימיו"מ, וע"ז הרי כותב הרמב"ם שלא יידע כו', וא"כ, אין לקבוע שיתקיים דוקא בדרך נס. ולהעיר משיחת ז' תשרי, תנש"א (סה"ש ע' 37): "יש לומר, דכיון שמש"ח יכול לבוא בכל יום, "אחכה לו בכל יום שיבוא", ואלי' הנביא צריך לבשר יום קודם על ביאת המשיח - מגיע אלי' הנביא לטבריא בפועל ממש כל יום ומבשר על ביאת המשיח (במיוחד) לאלו שעומדים במעמד ומצב ד"אחכה לו בכל יום שיבוא", ובתו"מ, בראשית תנש"א, התוועדות א', השלמות אות ב "ויש לומר, שמספיקה העובדה שיכול וראוי לבוא לטבריא, ואינו מוכרח לבוא בפועל ממש".

ענינים של נסים (שיהיו אפי' באופן דנס פרטי וחורג).

ג. ברם העיקר בכ"ז, הוא מ"ש בגיליון שם בענין השלימות דימוה"מ שע"י פעולה שעל האומות.

כי הנה כתב לבאר בזה, שהמלחמות דמלכות בית דוד ובית החשמונאים אז בדורות ההם, התקיימו כולם מתוך נסים ונפלאות, א"כ מובן שכך יהי' גם בימוה"מ "שזה שכל האומות יעבדו את ה' בימוה"מ - חידוש שלא הי' כמוהו מעולם - יהי' (כמובן מפשטות הכתובים ביחזקאל וזכרי') תוצאה מהכרתם את ה', ע"י הנסים והנפלאות שיקרו אז במלחמת גו"מ. ע"כ.

ויש להעיר בזה - ראשית הכול: זה שכותב, שזה כל האומות יעבדו את ה' הוא חידוש שלא הי' כמוהו מעולם, כ"ה בלקו"ש חל"ה ויגש ג' אות ה'. ברם זה שכתב, שחידוש זה יהי' תוצאה מנסים ונפלאות דמלחמת גו"מ - הוא לפענ"ד, באי-התאמה גמורה עם שיטת הרמב"ם שהשלימות דימוה"מ תהי' תהי' דוקא ע"י שלימות בקיום התומ"צ.

ובהקדים: זה פשוט, שהפעולה על האומות, הוא משלימות המצב דימוה"מ (ואינו ענין פרטי וחורג), וכמפורש ברמב"ם (פי"ב הל' ד' וה'), שהשלימות ד'אותו הזמן' כאשר עסק כל העולם יהי' לדעת את ה' - יהי' תוצאה מזה שלא יהי' לישראל 'נוגש ומבטל' מהאומות.

עפ"ז עכצ"ל, שהפעולה על האומות תהי' דוקא בכוח התומ"צ (כי הרי כנ"ל, עיקר מציאותם דימוה"מ לפי הרמב"ם הוא שלימות קיום התומ"צ, והפעולה שעל האומות הוא משלימות דימוה"מ), והרי כנ"ל, לפי שיטת הרמב"ם, השלימות דתומ"צ היא דוקא בעולם כמנהגו נוהג, א"כ על כורחך, שהפעולה על האומות - תהי' דוקא בדרך הטבע דעולם כמנהגו נוהג, ולא בכוח הפעולה דאיזה נס.

ואע"פ שלפי שיטת הרמב"ם יתכן שיהי' נסים פרטיים וחורגים בימוה"מ (גם

7) בגיליון שם בסוף דבריו, מסתייע מדברי הרבי שאומר שהגאולה בימינו תהי' מתוך הנהגה נסית 'ארו עם ענני שמי'. ולא הבנתי כוונתו בזה, כי דברי הרבי בזה הם ע"פ שיטת החסידות שבימוה"מ תהי' הנהגה נסית ולא ע"פ שיטת הרמב"ם (אלא שהרבי מתווך שיטת החסידות עם שיטת הרמב"ם, כדלהלן בפנים).

[ועי' שכתב שעליית כל ישראל לאה"ק 'ארו עם ענני שמי' תתקיים גם ע"פ טבע (וציין לגיליון א'י"ט, ולא מצאתי הדברים שם). ויש להעיר שכך מבואר בכוכ"מ, והוא כמ"ש להלן בפנים שהרבי התאים את שיטת החסידות עם שיטת הרמב"ם, או בסגנון אחר, ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ז שמיני א' ובכ"מ, שהדירה בתחתונים תתקיים גם מצד ענינו של התחתון. ואכ"מ].

בתקופה הא', וכמ"ש לבאר בגיליון שם ומפורש גם בלקו"ש חכ"ו תרומה ג' הע' 328), הרי ענינם דנסים אלו, יהי' (כמבואר בלקו"ש חכ"ו בחקותי ב אות י"ז בנוגע לנסים בתקופה הב' דימוה"מ) - מהנהגת החסד דהקב"ה עם בני", ולא כדי לפעול על ידם את שלימות המצב דימוה"מ, כי שלימות המצב דימוה"מ יהי' דוקא בכוח התומ"צ, דהיינו דוקא ע"פ הטבע .

ד. ויש להוסיף הבהרה בדברים, ובהקדים: לכאורה יש לחלק בין נס המלוּבש בטבע (כמו נסים דמלחמות בית דוד והחשמונאים), לנס שלמעלה מהטבע (כמו תחא"מ), ולומר, שלפי שיטת הרמב"ם, רק נסים שלמעלה מהטבע לא יהיו בימוה"מ, משא"כ נסים המלוּבשים בטבע.

אבל לכאורה אין לומר כן. כי זיל בתר טעמי', ששיטת הרמב"ם היא שהנהגה נסית היא סתירה⁹ לשלימות קיום התומ"צ¹⁰, וא"כ מה משנה אם נס זה מלוּבש בטבע או אינו מלוּבש בטבע, הרי בפועל זה נס (או שיהי' אפילו רק חלק מנס), וא"כ, זה לא מהשלימות דימוה"מ - שבהם יתקיים הכול כתוצאה מקיום התומ"צ, דהיינו בדרך הטבע דוקא.

ואע"פ שזה גופא שכל האומות יעבדו ה' הוא חידוש שלא הי' כמוה מעולם, הרי

(8) ויש להעיר: אע"פ שבלקו"ש שם מופיעים הדברים כדבר הפשוט, אע"כ ניתוסף המלה שם 'לכאורה', והוא (לכאורה) בשיטה, כי היות שלא מצאנו הדברים מפורש ברמב"ם, אין לקבוע החלטות בזה.

(9) עי' לקו"ש ח"ח ע' 280 (הדגשות בפנים השיחה), "כיון שגדרי וענינו של משיח הוא שלימות בקיום הלכות ומצוות התורה, על כן אם עולה על הדעת "שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם" כדי לפעול שינוי בעולם, הרי זה בסתירה לכך אשר "התורה הזאת חוקי' ומשפטי' לעולם".

וכ"ה בלקו"ש חכ"ו בחוקתי (א) ע' 201: "בפרק י"א מבאר הרמב"ם מהו ענינו של מלך המשיח . . . (ועיקר) שקיום המצוות והלכות התורה יהיו בעולם שכמנהגו נוהג (הדגשת המעתיק)", וכן שם בע' 204 (ההדגשה בפני השיחה): "הרי מוכרח לפרש שהיעודים השייכים למשיח וביאתו, אינם ביטול דבר ממנהגו של עולם - כי הגדר דמשיח הוא לפעול ב'עולם כמנהגו נוהג דוקא", ובע' 205 בענין הנהגה הנסית בתקופה הב', כותב כמ"פ ובהדגשה, שהיא תהי' דוקא בהוספה על הנהגה הטבע של העולם, ומובן שהיינו כי משלימות קיום התומ"צ (וימוה"מ) לשיטת הרמב"ם היא, שתהי' הנהגה דטבע דוקא. (10) עפ"י א"מ גם מ"ש שם בסוף דבריו שעיקר שיטת הרמב"ם בעולם כמנהגו נוהג, היינו "שצריך להיות אפשריות [הדגשת המעתיק] שזה יתקיים ע"פ דרך הטבע, אע"פ שיתכן שזה יתקיים בפועל באופן נסי, וכמבואר בלקו"ש בחוקות א' אות י"ח שיתכן שיהי' נסים ושביהמ"ק ירד מהשמים אלא שזה דבר נוסף וכו'". ולא הבנתי דבריו, כי כוונת השיחה שם ברורה, שבהכרח שייבנה הביהמ"ק ע"פ טבע דוקא (ולא רק שתהי' אפשרות שייבנה ע"פ טבע), וממילא ביהמ"ק שיגלה מלמעלה, יהי' רק הוספה על הביהמ"ק שייבנה בפועל ע"פ טבע. [וכך הוא בכל התיווכים של הרבי בענין זה, אלא שבאופן ה'הוספה' גופא יש כמה אופנים, עד לאופן ד'הוספה מרובה על העיקר' שרק השערים ייבנו בידי-אדם].

זהו כל ועיקר שיטת הרמב"ם, שדוקא מתוך קיום התומ"צ (בהנהגה דטבע), יגיעו למצב שלא יכלו להגיע אליו ע"י כל הנסים והנפלאות שבכל הדורות שעברו.

ה. ויש להוסיף: דברים אלו יש להם משמעות מיוחדת בימינו, כאשר צו-השעה היא 'לחיות עם ימוה"מ' ו'להביא ימוה"מ' כו', אשר כ"ז שייך דוקא מתוך הנהגה נסית (כדברי הרבי בענין 'שנת נסים' 'שנת נפלאות אראנו' כו'), דהיינו דוקא ע"פ שיטת החסידות, ואעפ"כ, כל העבודה והפעולות שלנו בזה, צריכים להיעשות דוקא מתוך קיום התומ"צ שע"פ דרכי הטבע - בהתאם לשיטת הרמב"ם (כתיווה הרבי בזה בין שיטת החסידות לשיטת הרמב"ם, עי' שיחת אחש"פ תשמ"ח הע' 76, ועוד).

וכך הם הדברים בבשיחת קרח תנש"א אות י"ב, וז"ל (הדגשות מהמעתיק): "העולם כבר מוכן מושלם! כאשר יהודי יעשה את עבודתו כדבעי - באופן שלמעלה ממדידה והגבלה, וביחד עם זה כפי שזה מלוּבש בכלים דלבושי הטבע - הוא יראה איך שהעולם, טבע העולם ואומות העולם מסייעים לו בעבודתו . . הגם שצריך להיות ענין שלמעלה ממדידה והגבלה - נסים ונפלאות, עד לנסים ונפלאות דגאולה האמיתית והשלימה - ה"ז חודר גם בטבע העולם, שהעולם עצמו מסייע לצמיחת הגאולה".

כתבתי הדברים לפי מיטב הבנתי בדבריו. ואת והב בסופה.



תורת רבינו

בל תוסיף בברכת כהנים רק כשאפשר לקיים בזה המצוה¹

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

ברשימות חוברת נ"ח כותב הרבי וזלה"ק: הערת כת"ר בר"ה (כח,ב) מניין לכהן וכו' כגון ה' אלקי וגו'. ב' דיוקים בזה א. ל"ל כגון כלל. ב מפני מה תפס פסוק דוקא. ישובם לפענ"ד: שיעבור הכהן בלא תוסיפו צריך שיוסיף פסוקים אחרים. ולא הכפלת ברכ"ה גופא (תוד"ה ומנא במקומו). כן אפ"ל - דצריך שתהי' בשם המיוחד, כיון שזהו בדוקא בברכ"ה (סוטה לח,א ושם) וע"ד סברת תוד"ה הואיל בסוכה לא,ב, לענין בל תוסיף דד"מ דעובר אם לקחן דרך גדילתן דוקא, כמצותן. ואם הי' אומר סתם הייתי טועה בזה. ולכן גם ב"ד תפלה (נ"כ) יד' יב' הובא גם ה"כגון", דג"י נוגע לדינא [ובזה נדחה פי' התו"ת בדברים שפי' שרצה הש"ס למצוא דוגמא שברכת בני"א יהי' לה מקום בברכת השם]. (בשו"ע לא הובא הכגון. ואפ"ל דאיסורא בכל גוני איכא). עכלה"ק.

ויש להעיר גם במ"ש בחי' הריטב"א ר"ה כח,ב, ד"ה ת"ל ובסוכה לא,ב, ד"ה והאי שאין הכהן עובר בבל תוסיף אלא א"כ בירך בנשיאות כפים עיי"ש, וזהו כנ"ל דבכדי שיעבור על בל תוסיף צריך לברך דוקא באופן שאפשר לקיים בו המצוה.

אלא שיש להקשות ע"ז ממ"ש הרמב"ם שם וז"ל: אין הכהנים רשאים בכל מקום להוסיף ברכה על שלשת הפסוקים כו' לא בקול רם ולא בלחש כו' עכ"ל. והרי קול רם בברכת כהנים מעכב כמ"ש אדה"ז בהדיא בסי' קכ"ח סעי' כ"ג, (ועי' גם בשו"ת נוב"י מהדו"ק סי' ה' שהביא מ"ש הרמב"ם שם בהי"א: "כך למדו מפי השמועה ממושה רבינו ע"ה כה תברכו בעמידה, כה תברכו בנשיאות כפים, כה תברכו בלשון הקודש, כה תברכו פנים כנגד פנים, כה תברכו בקול רם" והוכיח הנוב"י שכשם שלענין עמידה ה"ז מעכב כן הוא לגבי נשיאת כפים שהוא מעכב שהרי כחדא כללינהו הרמב"ם עיי"ש, אבל מזה שאדה"ז קאמר במוקף דפנים כנגד פנים אינו מעכב כמבואר בהרשימה, משמע שלא כהנוב"י, ששייך לחלק ביניהם שיש שאינו מעכב, אבל משם גופא מוכח שקול רם מעכב, כיון דאדה"ז הזכיר במוקף רק בנוגע לפנים אל פנים). וראה בס' חפץ

1) לעילוי נשמת אמי מורתי הרבנית חנה עטקא ב"ר נטע זאב ע"ה בקשר להיארציט ביום י"ז כסלו, ויה"ר שיקויים היעוד ד"הקיצו ורגנו שוכני עפר" בקרוב ממש והיא בתוכם.

חיים על הרמב"ם שם שהביא מביאור הלכה סי' קכ"ח סכ"ז ד"ה ואם הוסיף שהקשה כן, וכן בס' רשימות שיעורים מהגרי"ד סולובייצ'יק סוכה לא, ב, הקשה כן ועוד.

ובס' עמק ברכה ערך נשיאת כפים (ע' י"ז) אות ה' הביא חידושו הידוע של בית הלוי בסוף חומש בראשית דברכת כהנים אין כהן יכול לצאת יד"ח ע"י שמיעה מכהן אחר מצד שומע כעונה כיון דבברכת כהנים בעינן בקול רם, והקשו עליו דכיון דדין שומע כעונה אין הפי' שיוצא ע"י שמיעה דשמיעה הוה כדיבור, אלא שהדיבור של האחר מתייחס כאילו השומע הוא מדבר (וראה שו"ע אדה"ז סי' רי"ג סעי' ו' ולקו"ש חכ"ד ע' 96) וא"כ ה"ז כאילו מדבר בקול רם? ותירץ בעמק ברכה דהא דבעינן בברכת כהנים קול רם, לאו דהוא תנאי בהדיבור שיהא בקול רם, אלא עיקר הדין שיהא כל הקהל שומעין את דיבורו, וזהו דדרשינן בסוטה לח, ב, אמר להם כאדם שאומר לחבירו וכו' וא"כ נהי דמתיחס הדיבור אל השומע והוה כמדבר בקול רם, מ"מ הרי אינם שומעים את דיבורו של השומע, ולזה לא מהני כאן שומע עונה וזהו כוונת בית הלוי. ועי' גם בס' הליכות הגר"ח ע' כ"ג שהביא תירוץ זה בשם הגר"ח כנ"ל דאף דלגבי הכהן השומע נחשב כאילו ענה והוה כמדבר בקול רם, מ"מ סוף סוף הרי הציבור אין שומעין את דיבורו, ובברכת כהנים צריך שהעם ישמעו את דיבורו.

ולפי"ז ממשיך בעמק ברכה שם לתרץ קושיית הביאור הלכה ברמב"ם דלמה עובר בבל תוסיף כשמברך בלחש? דלהנ"ל ניחא דנהי דכל הדברים שנאמרו בברכת כהנים הם מעכבים, היינו דוקא דברים שהם תנאים בגוף הנשיאות כפים, כגון עמידה, לשון קודש וכו' אבל קול רם הרי נתבאר שאינו תנאי בגוף הדיבור, אלא דבעינן שיהא כל הקהל שומעין ואין זה אלא מצוה לכתחילה אבל אינו מעכב בדיעבד, וראי' לזה דהא ביהכנ"ס שכולה כהנים כולם עולים לדוכן ומברכים לאחיהם שבצפון ודרום, אף שאין שום איש ששומע להם, הרי להדיא דזה אינו מעכב עיי"ש.

אבל הרי נתבאר לעיל דמאדה"ז משמע שמעכב שהרי הזכיר שם רק דפנים אל פנים אינו מעכב, ועוד דאי נימא שלא כדבריו אלא שהוא דין בגוף הדיבור שצריך להיות בקול רם ולא שהוא דין שהציבור יוכל לשמוע, הרי בעיר שכולה כהנים מברכים בקול רם, ושפיר י"ל דקול רם מעכב.

ומה שהוכיח העמק ברכה דקול רם אינו מעכב מדין ביהכ"ג שכולם כהנים שמברכים לעם שבשדות יש לדחות דבאמת באופן זה ברכת הכהנים אינה אלא מדרבנן וכ"כ הפמ"ג במשב"ז סקכ"ב (והביאו הביה"ל סעי' כ"ה ד"ה יותר מעשרה), אלא שהפמ"ג אתי עלה מצד שאין שם ישראל האומר לכהנים לברך אמור להם כה תברכו, ויש להוסיף דהוא גם משום שאין הציבור שומע הברכה וזה מעכב.

וי"ל גם דבאמת ברכה זו מה"ת היא, וכדשמע ממ"ש אדה"ז שם "אבל בדיעבד אין

זה מעכב שהרי עיר שכולה כהנים כולם עולים לדוכן אף על פי שאין מברכין כאדם האומר לחברו פנים כנגד פנים כמו שיתבאר" ואם הוא רק מדרבנן מהו ההוכחה מכאן.

כי אף אי נימא דשמיעת הציבור מעכבת והיינו טעמא דהרי דין זה דבעינן קול רם בין אם הוא דין בדיבור הכהנים ובין אם הוא דין שהציבור ישמע הן ילפינן ליה מאמור להם כאדם האומר לחבירו, וממילא י"ל דכאשר הכהנים אומרים הברכה בלחש שאין קולם נשמע הרי זה מעכב דאין זה דרך דיבור בין אדם לחבירו וכן כאשר הציבור כאן והוא קצת רחוק מהכהנים והכהנים אומרים הברכה בקול שאינו נשמע לציבור וכל הציבור אינו שומע גם אז אין יוצאין כה"ג אף שאם היו עומדים קרוב כן היו שומעים דהרי הציבור כאן ואפשר להשמיע לו הברכה ואם אין משמיעין לו הברכה אין זה כאדם האומר לחבירו דכל כה"ג הדרך להרים הקול מעט כדי שישמע חבירו המרוחק ממנו, אבל כאשר מברכים לעם שבשדות שלא שייך להשמיע להם ממש סגי באומרים הכהנים הברכה בקול שהיה נשמע.

אלא דלפי"ז לכאו' אפ"ל סברא זו גם בהדין בפנים אל פנים שזהו רק כאשר ישנם אנשים השומעין משא"כ בדליכא ומהו ראיית אדה"ז ויש לחלק וילע"ע.

וברשימות שיעורים שם ביאר חידושו של בית הלוי בשם הגר"מ באופן אחר, דדין דקול רם בברכת כהנים אינו דין בחפצא של הקריאה, אלא במעשה המצוה כמו פנים אל פנים ונשיאות כפים, דעל זה לא שייך שומע כעונה כשם דבודאי אם השומע אינו נושא כפיו כו' אינו יוצא יד"ח עיי"ש, אבל מסיים דבין אי נימא דקול רם הוא דין בחפצא של הקריאה או במעשה המצוה אכתי קשה דברי הרמב"ם דלמה עובר בל תוסיף כשהוסיף לברך בלחש? וכתב בשו"ג שם דאולי י"ל דדין קול רם אעפ"י שהוא דין במצות ברכת כהנים ובקיומה מ"מ אין זה שייך לאיסור בל תוסיף, דלגבי איסור דבל תוסיף אם הברכה היא ברכה בכל התורה כולה חשובה לעבור בבל תוסיף, ובכל התורה כולה יש חלות שם ברכה בלחש כמו בברכות התפלה, וא"כ הוה הוספה שלא במינו דברכה בלחש הוה ברכה אלא דהוה שלא כמין הברכה בקול רם, ומכיון דהוי ברכה עובר בבל תוסיף ואעפ"י שאינו ממין הברכות דברכת כהנים עיי"ש, אבל לפי"ז לכאורה צריך לומר כן גם לגבי שאר התנאים דכיון דלגבי שאר הברכות אי"צ להם במילא יעבור הכא בבל תוסיף, וראה בכל זה גם בהערות חגה"פ תשפ"א וגליון חגה"ש תשע"ב מ"ש ידידנו הגה"ח רח"י ז"ל אייזנבך, וגליון ג' תמוז תשס"ד

אמירת פסוק השקיפה וגו' אחר ברכת כהנים

(ב) במ"ש בהרשימה שם לבאר מ"ש אדה"ז בסעי' מ' במוקף דלכן אומרים השקיפה כו' מפני שכבר פשטו כפיהם והחזירו פניהם, ופירשו בהפענוח דספיקת אדה"ז אם החזרת פנים מהני שלא יהי' בזה משום תוספת תלוי בספיקתו בסעי' כ"ג אם פנים אל

פנים מעכב, דאם מעכב אינו עובר כאן בבל תוסיף משא"כ אם אינו מעכב עיי"ש.

לכאורה אינו מובן שהרי בסעי' מ' הזכיר אדה"ז ג"כ "מפני שכבר פשטו כפיהם" וזה הרי ודאי מעכב כנ"ל שכן משמע מאדה"ז שכתב רק בנוגע לפנים אלא פנים שאינו מעכב, וא"כ ודאי בהשקיפה אינו עובר בבל תוסיף כיון שאינו בנשיאות כפים?

וכבר הובא לעיל מהנוב"י דנקט בפשיטות דנשיאות כפים מעכב, וראה גם בס' מנחת קנאות סוטה לח,א, שהוכיח כן מהדין דכהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו מפני שהרגו בידו ואין קטיגור נעשה סניגור, ואי נימא דנשיאת כפים במדינה אינו מעכב יברך בלי נשיאות כפים, ועי' גם פמ"ג שם בא"א ס"ק כ"א שכ"כ, אף דבש"ת הרדב"ז ח"ה ב' אלפים תי"ז, ובש"ת שבות יעקב ח"ב סי' א' סב"ל דנשיאות כפים במדינה אינה מעכב.

ועי' בש"ת הר צבי או"ח ח"א סי' ס"ב שכתב שחכ"א העיר לו דמדברי אדה"ז בשו"ע מוכח דאפילו דברים שאינם מעכבים בדיעבד, מ"מ כיון שצריכים אותם לכתחילה, אם מוסיף בלעדם אינו עובר בבל תוסיף, שהרי בסעי' כ"ג כתב אדה"ז דפנים אל פנים אינו מעכב, ובסעי' מ' לגבי ברכת השקיפה כתב דכיון שכבר פשטו כפיהם והחזירו פניהם אינו עובר על בל תוסיף עכ"ד, וראה גם בס' משנה הלכה או"ח שם, (וסברא זו הוזכר גם בהרשימה כאן), ובזה יש לומר דמדהזכיר אדה"ז לגבי ברכת השקיפה גם הענין ד"החזירו פניהם", אף שזה אינו מעכב, מוכח דגם זה לבד מספיק שלא יעבור על בל תוסיף, אבל לפי המבואר בהרשימה דאפ"ל דזה קאי לפי צד הספק דפנים אל פנים מעכב שוב יש לדחות ראי' זו, ואכתי יל"ע בהנ"ל דאיך אפ"ל דהספק לגבי השקיפה תלוי בסעי' כ"ג אם פנים אל פנים מעכב, הרי נשיאת כפים ודאי מעכב.

ברכת כהנים בשם המיוחד דוקא

ג) במ"ש בהרשימה בדכדי שיעבור על בל תוסיף צריך להוסיף ברכה בשם המיוחד דוקא כיון שזהו בדוקא בברכת כהנים, ושלכן נקט פסוק זה ד"ה"א יוסף עליכם וגו'", ראה גם בס' אמרי דוד הלכות תפלה סי' כ"ז שתירץ כן, דכיון דכתיב "ושמו את שמי וגו'" הנה הזכרת שם המיוחד בברכת כהנים הוה מעצם הברכה, ולכן רק באופן זה שייך שעובר על בל תוסיף עיי"ש עוד מ"ש בענין זה.

והנה בהגרי"ז על הרמב"ם (הל' ע"ז פ"ב ה"ז) ביאר שהרמב"ם סב"ל בהא דאמרינן בקידושין עא,א, כתיב זה שמי וכתיב זה זכרי כו' לא כשאני נכתב אני נקרא, נכתב אני וכו' ונקרא בא-ד, נאמר בזה דינא, דהקריאה של אדנות היא גם קריאה של שם הוי', וא"כ אף דעצם השם של אדנות לאו שם המיוחד הוא, אבל עכ"פ בזה שפירש להשם דאדנות מקרי שפירש גם להשם המיוחד, שזו היא קריאתו, ולהכי חייב בו במגדף, דהרי זה בכלל ונוקב שם ה', דכך היא נקיבתו של שם זה לענין הקריאה, ולכן סב"ל

להרמב"ם דעל שניהם הוא נסקל, דבין כך ובין כך הרי פירש להשם המיוחד שהוא שם הוי', וממשיך שם שגם החולקים על הרמב"ם וסב"ל דאינו נסקל על שם אדנות סב"ל כהנ"ל, דקריאתו של שם אדנות הוא שם המיוחד, אלא דסבירא להו דמתי יש בהקריאה קריאה של שם המיוחד, רק כשקורא מה שכתוב בשם הוי' כמו בברכת כהנים שכתוב שם הוי', דבוז יש הדין דהוה כקורא שם המיוחד, אבל לענין מגדף שמוזכר שם אדנות מדילי', לא חל בזה קריאה דשם הוי' עיי"ש. יוצא מדבריו שלהרמב"ם אף כשהוא קורא מדיליה בשם אדנות ה"ז כאילו מזכיר שם המיוחד, והחולקים על הרמב"ם סב"ל דרק כשקורא שם אדנות ממ"ש בקרא ה"ז כאילו מזכיר שם המיוחד אבל כשקורא שם אדנות מדילי' לא חל ע"ז שם המיוחד.

ולפי מ"ש בהרשימה כנ"ל, דבכדי שיעבור על כל תוסיף צריך להזכיר שם המיוחד דוקא, י"ל דיוצא נפק"מ כאן לדינא בנוגע לבל תוסיף, באם הכהן הוסיף ברכה מדיליה שאינה כתובה בתורה והזכיר שם אדנות, דלפי הרמב"ם יוצא שעובר על כל תוסיף דהוה כאילו בירך בשם המיוחד משא"כ להחולקים לא.

וראה בס' בית מרדכי (מחקרים בהלכה) סי' י"ט שהקשה ג"כ קושיא זו דלמה הוסיף כגון ה"א יוסף עליכם וגו', ומתרץ דברכה זו בירך משה ביום שהוקם המשכן כדאיתא בתו"כ פ' שמיני בסמיכות לברכת אהרן יברך וגו', ולכן הו"א דברכה זו מותר להוסיף בסמיכות לברכת כהנים קמ"ל דגם זה אסור עיי"ש בארוכה בכל ענין זה.



בענין שמחת חתן וכלה דלמעלה

הרב שלום יהודה אלענסקי

נאדט מיאמי ביטש, פלורידה

תלמיד הישיבה בעבר

בד"ה אשר ברא ה'תשל"ט שואל כ"ק אדמו"ר דמאחר והששון והשמחה באים בשביל החו"כ למה בברכה הז' לא נזכר חו"כ תחלה כי אם לאחר ה'ב' מיני שמחה הראשונים ששון ושמחה. וכנר' אין התשובה ברורה בפנים המאמר.

ומהמשך דרושי חתונה תרפ"ט לכאורה נראה שהתירוץ, דמאחר וצריכים לשמח חתן וכלה (והם צריכים לשמחה זו) על כן בא הששון ושמחה בתחילה. ואוי"ל דכן הוא התירוץ במאמר זה.

ואוי"ל דע"פ המבואר במאמר זה יומתק התירוץ הנ"ל. דמבואר בהמאמר שבחו"כ דלמעלה, שהחתן הוא ענין ירידת (וצמצום כללות) החסד דלמעלה להיות בבחינת

חפץ חסד, קדם לזה כללות החסד דלמעלה והוא ענין הגילוי, עצמות אוא"ס.
ועפ"ז יומתק, דגילוי צריך להיות קודם הצמצום (חתן - חות דרגא) דוקא ולא להיפך. והרי שמחה הו"ע הגילוי.
ובפרט עצמות אוא"ס שהחז"כ צריכים לו, קדום לכל הקדומים.



נר ביתו קודם נר חנוכה (גליון)

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון האחרון (א'רכה ע' 25 ואילך) דן הרב דוד פלדמן שיח' בענין נר ביתו קודם נר חנוכה משום שלום ביתו - דאיתא ב'לקוטי שיחות' חלק טו (ע' 372 ואילך) שמבאר כ"ק אדמו"ר דברי הרמב"ם בסוף הל' חנוכה: "נר ביתו ונר חנוכה. . . נר ביתו קודם משום שלום ביתו, שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו, גדול השלום וכו'", ומקשה על הראי' "שהרי השם נמחק כו'", שלכאורה אין הנדון דומה לראי', שהרי מחיקת השם היא בשביל שלום שנוגע לקיום חיי המשפחה, ושכינה שרוי' ביניהם, ושליטת הענין דמזבח מוריד דמעות וכו', ומאי ראי' לענין השלום דנר ביתו, שאינו אלא כדי לשלול שלא יכשל בעץ או באבן, או ששלילת צער בני הבית לישוב בחושך, שידחה הפרסומי ניסא דנר חנוכה. ע"ש הביאור.

ומקשה: "ויש לעיין, איך תורצה בזה השאלה על הראי' ממחיקת השם, שלכאורה אין הנדון דומה לראי': גם לאחר הביאור שבענין שתוכנו עשיית שלום אין זה גדר של דחיית מצוה דנר חנוכה או איסור דמחיקת השם, אלא שע"ז גופא מקיימים גם המצוה האחרת שגם ענינה הו"ע השלום, עדיין נשארת בתקפה השאלה שלכאורה אין הנדון דומה לראי' – בנוגע להעדפת מצות נר שבת שעל ידה יתקיים גם תוכנה של מצות נר חנוכה, ולא להיפך, שע"י נר חנוכה יתקיים גם תוכן מצות נר שבת. כלומר: איך למדים שתוכן מצות נר חנוכה מתקיים ע"י נר שבת, בגלל שפועל שלום ביתו, מזה שמצות כתיבת השם בקדושתו ותוקפו פועל ונתגלה ע"י מחיקתו, בגלל שמביא שלום בין איש לאשתו – הרי אין להשוות שלום ביתו שאינו אלא שלילת הכשלון בעץ או באבן בלבד לשלום בין לאשת מצות נר חנוכה, ולא להיפך, שע"י נר חנוכה יתקיים גם תוכן מצות נר שבת. ע"ש עוד מה שמקשה בארוכה". ונשאר בקושיות.

והנראה בזה בדעת הרמב"ם, בהקדים מ"ש אאזמו"ר הי"ד בשו"ת משנה שכיר או"ח ח'ב (סי' שטז) בהוצאת 'קרן רא"ם' - ובהוצאה הקודמת או"ח סי' קצב אות ב):

"וע"ד שהביא לפני דברי המאירי בשבת [כג, ב. ד"ה מי שאין] שכתב בטעם דנר ביתו ונר חנוכה דנר ביתו קודם משום שלום ביתו, מצד אשתו שהמצוה מסורה לה, עכ"ד. ואני לא אבין דבריו, מה מהני האי טעמא להעדיף לנר ביתו מנר חנוכה, הלא גם היא בעצמה מחויבת בנר חנוכה? ובשלמא כמו שהבינו שאר הפוסקים בזה, משום שהוא להם לצער לישב בחושך ונחסר העונג שבת, שפיר מובן שמפני כבוד השבת דחו לנר חנוכה, וכמו שכתב המרדכי [שבת אות רעג] שהבאתי במכתבי הקודם, אבל לטעם המאירי שכיון דהיא מצוה המסורה לה, אינו מובן כלל, מה בכך דהיא מצוה דילה, כיון דהיא בעצמה מחויבת בנר חנוכה, וצ"ע, עכ"ל.

ונראה לתרץ ולבאר בדברי המאירי, דאכן שהיא נמי חייבת בנר חנוכה, אבל אם היו מעדיפים את נר חנוכה על פני נר ביתו, הפגיעה בה היתה קשה יותר, כיון דגבי נר ביתו ש'המצוה מסורה לה', ההרגשה שלה היתה כאילו לוקחים ממנה את המצוה האישית שלה, משא"כ נר חנוכה דאכן שניהם חייבים בהן, הרי דנשים אינן מדליקות בפני עצמן כיון שיוצאות יד"ח ע"י הדלקת הבעל [ולפי מה שכתבו בתשו' מהרש"ל (סי' פה) ובאליה רבה (סי' תרעה סק"ד) אמרינן בזה דאשתו כגופו דמיא, ע"ש], והשתא ברגע שמעדיפים את נר ביתו על פני נר חנוכה הפגיעה בה באין ערוך פחות כמובן. ולפי האמת אין כאן פגיעה כלל, כי רק המצוה של נר ביתו מסורה לה אישית. וזהו י"ל בכוונת המאירי שמצד שלום ביתו עדיף נר ביתו 'מצד שהמצוה מסורה לה', מסורה דייקא, משא"כ נר חנוכה שהמצוה מסורה להבעל ואין האשה מדליקה בפועל, וא"כ א"ש. ועי' בחידושי חתם סופר על שבת (כא, ב. ד"ה והמהדרין) דמטעם צניעות אין הנשים מדליקות נר חנוכה בפ"ע בחוץ, ע"ש. ועי' גם במשמרת שלום (סי' מח סק"ב) טעמים נוספים מדוע אינן מדליקות בפ"ע, וא"כ לק"מ וא"ש.

והנה לפי"ז נראה לבאר במ"ש הרמב"ם בסוף הל' חנוכה (פ"ד הי"ד): "היה לפניו נר ביתו ונר חנוכה או נר ביתו וקדוש היום, נר ביתו קודם משום שלום ביתו, שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו", עכ"ל. וכתב אאזמו"ר הי"ד במשנה שכיר או"ח (סי' רטז): "הבנתי מדברי הרמב"ם שהוא אינו מפרש הך שלום ביתו הנזכר בש"ס [שבת כג, ב] כדברי כל המפרשים הראשונים דקאי על האדם לחוד מפני שצער לו לישב בחושך, וכמו שכתב רש"י [שם] כה, ב. בד"ה הדלקת נר בשבת, שלא היה לו ממה להדליק ובמקום שאין נר אין שלום שהולך ונכשל באפילה, עכ"ל. וכן כתב לעיל (כג, ב) בד"ה שלום ביתו. . . וכן נפסק בשו"ע (סי' רסג ס"ג. וסי' תרעח ס"א) . . . אבל ברמב"ם נראה דהוא מפרש שלום ביתו זו אשתו, וכדברי ר' יוסי (בדף ק"ח, ב) שהרי הביא הטעם לזה שהשם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו, וכנראה שהבין דאם יהיה חושך ואפילה בדירתם לא יהיה שמחה ושלום ביניהם, ע"כ למען גדול השלום של איש ואשתו נדחית מצות חנוכה מפניהם, כן יוצא מפשטות לשונו.

"ואם כנים דברי בהבנתו, יצטרך להיות הך דין דנר חנוכה ונר ביתו נר ביתו קודם אף בימות החול, וגדול השלום בין איש לאשתו תמיד נאמר בכל עת ובכל שעה, ואינו תלוי דוקא בשבת, וכיון שכן, נמצא לדברי הרמב"ם קאי הך דינא על כל ימות החנוכה, ושלא כדברי כל הראשונים, וחידוש שלא הרגיש בזה שום א' מנושאי כליו ולא כל הבאים אחריהם בהגהותיהם החדשות על הרמב"ם, וזה דבר חדש מאד". [ראה בהערה שם שמביא מהגר"י ענגל זצ"ל שציין לשו"ת הלכות קטנות ח"ב (סי' קפא) שנסתפק אי נר ביתו עדיף היינו דוקא של שבת או של כל לילה].

שוב כתב אאזמו"ר הי"ד שם: "הן אמת כי יכולני להסב דעת הרמב"ם בטעמו דקאי ג"כ רק על שבת, ועפי"ד הרש"ש בשבת (כג, ב) על מה שפירש"י שלום ביתו, שבני ביתו מצטערים לישיב בחשך, דלמה לא אמר שהוא עצמו מצטער? ופירש דקאי על אשתו, ומשום דתנן (שבת פ"ב מ"ו) על ג' עבירות נשים מתות בשעת לידתן על שאינן זהירות וכו', ובהדלקת הנר, ע"כ אתי לאנצויי עמו, עכ"ל. ואם כי בדברי רש"י קשה להעמיס דבריו, דא"כ הול"ל דנוהרין בהדלקת הנר טפי ממנו, אלא ודאי דפשוט לשונו מוכח דעיקר הצער הוא הישיבה בחשך ולא מה שאין מדליקין, אבל ברמב"ם שפיר היינו יכולים לפרש דבריו כמו שכתב הרש"ש דאתי לאנצויי עמו, משום שרצונה להיות זהירה בהדלקת נר דשבת, ע"כ שפיר שייך האי טעמא דוקא לשבת".

אבל אאזמו"ר דוחה זאת: "אבל באמת קשה להעמיס כן בדעת הרמב"ם, כי הוא פשוט נאה ולא אמת, כי למה תתקוטט עמו ע"ז, הלא גם היא בעצמה חייבת להדליק נר חנוכה, נמצא כי אם הדין מחייבה להקדים נר חנוכה לזכרון הנס, אינה נופלת בכשלון העבירה להיות נקרא שאינה נזהרת בהדלקת נר דשבת, שהדין מחייבה כן". עכ"ל אאזמו"ר, וע"ש מה שכתב לכאור בדעת הרמב"ם באופן אחר.

ונראה דיש לומר דהפשט ברמב"ם עפי"ד הרש"ש הנ"ל אינו רק נאה אלא גם אמת, דבעצם דברי הרש"ש הם ע"ד דברי המאירי הנ"ל 'דמצד שהמצוה [דנר ביתו] מסורה לה', לפיכך נר ביתו קודם משום שלום ביתו, והיינו דאף אם הדין היה מחייב אותה להקדים נר חנוכה לזכרון הנס אמנם לא היתה נופלת בכשלון העבירה להיות נקרא שאינה נזהרת בהדלקת נר שבת, כיון שהדין מחייבה כן, מכל מקום, אם היה מקדימין נר חנוכה לפני נר ביתו, היה זה פוגע בשלום ביתו, כיון דנר חנוכה מסורה להבעל, ונשים אינן מדליקות נר חנוכה בעצמן כנ"ל, וא"כ אם היה נר חנוכה קודם, הפגיעה בה היתה קשה יותר, כיון דנר ביתו היא 'המצוה שמסורה לה', וההרגשה שלה היתה כאילו לוקחים ממנה את המצוה האישית שלה, ונדחית בפני מצות נר חנוכה שבעצם מסורה לבעלה ולא לה. [בשלמא אם גם נר חנוכה היתה מדליקה בעצמה, לא היתה כאן פגיעה כלל בהקדמת נר החנוכה, כיון שאם אינה מדליקה נר ביתו, הרי היא מדליקה נר חנוכה, אבל אין הדבר כך, כנ"ל].

ולפי"ז א"ש מאד בכוונת הרמב"ם שאומר: "נר ביתו קודם משום שלום ביתו, שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו", וזה קאי באמת רק על שבת כנ"ל, ועפי"ד המאירי הנ"ל, ולא מטעמו של הרש"ש, כיון דסוף סוף אם הדין היה מחייב להקדים נר חנוכה, לא היתה נקראת שאינה נזהרת בהדלקת נר שבת כנ"ל, אלא כמ"ש לעיל.

והנה אאזמו"ר הי"ד מסיק שם בדעת הרמב"ם: "וכמו כן נוכל לומר בדעת הרמב"ם גם על ימות החול, עכ"פ ברור בדעת הרמב"ם דהאי דינא דנ"ח ונר ביתו נר ביתו קודם, על כל ימי חנוכה נאמר ולא דוקא על שבת, ושלא כדברי שאר מפרשים, וחידוש שלא הרגיש בזה אף א' מן הגדולים ודו"ק", עכ"ל - אולם לפי הנ"ל עפי"ד המאירי, אין הכרח לומר שהרמב"ם מיייר גם בימות החול, אלא די"ל שקאי על שבת בלבד, כנ"ל.



נגלה

פירוש וכתב לה דקרא

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. גרסינן בגמרא (ג, א - ד, א) "ולרבה דאמר לפי שאין בקיארין לשמה, מאן האי תנא דבעי כתיבה לשמה ובעי חתימה לשמה. אי רבי מאיר, חתימה בעי כתיבה לא בעי, דתנן אין כותבין במחובר לקרקע, כתבו על המחובר לקרקע תלשו חתמו ונתנו לה כשר! אי רבי אלעזר, כתיבה בעי חתימה לא בעי! וכי תימא לעולם ר"א היא, וכי לא בעי ר"א חתימה לשמה מדאורייתא, מדרבנן בעי, והא שלשה גיטין פסולין דרבנן, ולא בעי ר"א חתימה לשמה .. ואלא רבי מאיר היא, וכי לא בעי ר"מ כתיבה לשמה מדאורייתא, מדרבנן בעי, והא אמר רב נחמן, אומר היה ר"מ .. אלא לעולם ר"א היא, וכי לא בעי ר"א חתימה היכא דליכא עדים כלל, היכא דאיכא עדים בעי, דאמר רבי אבא מודה ר"א במזוייף מתוכו שהוא פסול".

ונקודת הדברים הוא כך: מהפסוק "וכתב לה ספר כריתות" למדים דהכתיבה צ"ל לשמה ("לה - לשמה"). והשאלה היא מהו פירוש "וכתב" זה; לר"מ דסב"ל דע"ח כרתי, והיינו שהעיקר בגט (ושטר בכלל) הוה החתימה, מפרשים ד'וכתב' קאי על החתימה, וא"כ זהו החלק שצ"ל לשמה, משא"כ הכתיבה באמת ל"צ להיות לשמה, ואילו לר"א דסב"ל שע"מ כרתי נמצא דבכלל ל"צ חתימה על הגט, ושוב הוה הפירוש

'וכתב' על הכתיבה, אז דוקא היא צ"ל לשמה, משא"כ החתימה. ומסיקה הגמ' דגם לר"א דל"צ חתימה בכלל מעיקר הדין, מ"מ היכא דישנה צ"ל לשמה, דאל"כ פסול מדין 'מזוייף מתוכו'.

ב. ולכאורה יש כאן כו"כ תמיהות בפירוש ה'וכתב' הזה, גם אליבא דר"מ וגם אליבא דר"א, כמשי"ת;

(א) מהו באמת הסברא לזה שלדעת ר"מ דע"ח כרתי משתנה הפירוש של 'וכתב' ל'וחתם'?! הלא שפיר איכא למימר דא"נ החתימה חשובה ביותר, ומ"מ ההקפדה של 'לשמה' היא על הכתיבה עצמה, כפירוש הפשוט של המילה!

(ב) יתירה מזו: אפילו את"ל שמחמת החשיבות של החתימה ה"ה נכלל בה'וכתב' של השטר, וא"כ גם היא צ"ל לשמה, עדיין אינו מובן מדוע צ"ל הפירוש של וכתב הוה רק וחתם ולא (גם) על הכתב עצמה; מדוע א"א לפרש ש'וכתב' כולל שתיהן – גם כתיבה וגם חתימה (אשר בפשטות זוהי שיטת רבי יהודה בהמשך הסוגיא דבעי גם כתיבה וגם חתימה לשמה)!!

(ג) יתירה מזו: מהמשך הסוגיא מובן דדבר זה שלר"מ הוה הפירוש של 'וכתב' רק על החתימה ולא על הכתיבה, הוה פשוט כ"כ עד של"צ להביא שום ראיה לזה כלל (יעויין במהרמ"ש שמוכח את זה מהא דמקשה הגמרא דאולי לר"מ בעינן כתיבה לשמה מדרבנן, אמנם לא הי' שום סברא בגמרא להצריך אליביה כתיבה לשמה מדאורייתא – אע"פ דבשלב זה בגמרא כבר ליתא שום ראיה מהמשנה דאין כותבין במחובר, יעויין בדבריו)! ולכאורה מהו הפשיטות בזה כנ"ל?

(ד) גם לדעת ר"א דהפירוש של וכתב הוה על הכתיבה (לחוד), מבואר מדברי הגמרא דבאם היה צורך בע"ח על הגט מדרבנן, אז הי' צורך ג"כ שיהיו חותמים לשמה, דהא הגמרא שקו"ט להוכיח דלר"א באמת ל"צ ע"ח גם מדרבנן, משא"כ באם כן הי' צריכים להם מדרבנן, אז הי' מבואר מדוע צריכים שהחתימה תהי' לשמה! ולכאורה תמוה: הרי ה'וכתב' של הפסוק לשיטתיה דר"א בודאי מדובר על הכתיבה לחוד, אז אפילו באם מאיזו סיבה הצריכו חכמים חתימות על השטר, מדוע הי' זה מחייב גם שיהיו לשמה?!

(ה) ידועה שיטת הרי"ף והרמב"ם (ועוד) דגם לר"א דע"מ כרתי מ"מ אפשר לעשות גט בע"ח לבד. ומבואר ברמב"ן ור"ן בסוגיין, דלשיטתייהו באם באמת היו עושים גט כך, אז היו צריכים מדאורייתא שגם הע"ח יחתמו לשמה (היינו בנוסף להכתיבה לשמה)! ולכאורה תמוה: אחרי שלשיטתיה ל"צ לחתימה מעיקר הדין וא"כ הוה פירוש ה'וכתב' על הכתיבה לחוד, אז איך נשתנה פירוש הפסוק מחמת זה שאדם זה החליט לעשות השטר בע"ח?!

(ו) ויתירה מזו מבואר בריטב"א כאן, דבמקרה כזה שהאדם עושה גט (לפי ר"א ע"פ שיטת הרי"ף וכו') עם ע"ח לבד, אז רק החתימה צ"ל לשמה, ולא הכתיבה! והיינו שנשתנה בגט זה הפירוש של 'וכתב' לגמרי; דבכלל פירושו (לר"א) על הכתיבה, ובגט זה 'עקרו' מהכתיבה ונהי' פירושו על חתימה בלבד?

(ז) למסקנת הגמרא מבואר דגם אליבא דר"א, וגם היכא דאיכא ע"מ, מ"מ צריכים שהחתימה תהי' לשמה (בנוסף להכתיבה) דאל"כ פסול מדין 'מזוייף מתוכו', וכמה פירושים וביאורים נאמרו בדבר. והרשב"א ביאר, דמאחר דיתכן שלפועל יסמכו על חתימות אלו לקיים את השטר בעת שיצטרכו לזה .. וכיון דעדי חתימה משוו לה גט כשר בודאי מכלל כתיבת הגט הן ..". והתמייה בזה מבואר, דמה בכך שנשתמש עם חתימות אלו לקיים את הגט אח"כ, איך עי"ז נהיו חלק מה'וכתב' עד שיחולו על חתימתן החיוב של לשמה (אף שבפשוטו כוונתו מדרבנן)?! ויעויין במהרמ"ש על הסוגיא איך שתמה על דברי הרשב"א הללו.

(ח) יתירה מזו: הרשב"א מביא סברא (אף שדוחהו למסקנא), דלדעת הרי"ף ודעימיה דאפשר – גם לר"א כנ"ל – לעשות שטר עם ע"ח לבד, שוב הוה ה'וכתב' של הפסוק כולל בתוכו גם החתימה במקרה שחותמים, וא"כ מדאורייתא יצריך ר"א חתימה לשמה גם במקרה שישנה ע"מ (ולכאורה זהו גם ביאור השיטה שמביא הרמב"ם (ודוחה) בהל' גירושין (פ"ח ה"ג) דהפסול של 'מזוייף מתוכו' הוה מדאורייתא. ולכאורה זהו גם השיטה שהרי"ף מביא בשם 'גאון' בפרק המגרש)?!

ולכאורה הר"ז הפלא ופלא: דה'וכתב' כולל חתימה שבאמת אינה צריכה מעיקר הדין, אלא דמאחר שיכולים לעשות גט איתה, לכן היא נכלל ב'וכתב' גם במקרה של"צ לה?!

ג. והנראה לומר נקודת הביאור בכל זה ע"פ נקודה אחת (פשוטה לענ"ד): חתימה אינה דבר נפרד ושונה מהכתיבה בכלל, אדרבה כל ענינה היא לחזק ולאמת מה שנכתב! וכמו שהוא בפשטות ממש, שבלי החתימה לא יודעים אם דבר זה שנכתב הוה אמיתי או לא, וע"ז באה החתימה לאשר מה שנכתב.

ואשר לפ"ז מבואר היטיב מדוע אפשר להחשיב החתימה כהכתיבה האמיתית; דרך היא – היינו החתימה – נותנת התוקף והאישור למה שנכתב, ובלעדיה באמת אין שום תוקף וממשות להכתיבה.

ויעויין בלקו"ש (חל"ה שיחה ב' לפרשת ויחי) איך שהרבי מבאר מחלוקת האמוראים בסיום מסכת נזיר אי מברך עדיף או גדול העונה אמן, דתלוי בחקירה הידועה אי אזלינן בתר 'בכח' או בתר 'בפועל'; דהרי המברך הוא זה שמפרט ומגלה ברכתו ושבחיו של הקב"ה בעולם, ופעולת עניית אמן היא לחזקו ולקיימו עד שלא יוכל

להתבטל, ונמצא ד'בכח' הרי המברך פעל את הכל, ואילו 'בפועל' הוה קיומו ע"י העונה
אמן.

ומביא ע"ז דוגמא משטר שנתקיים בבי"ד; דגביית הממון (וכיו"ב) היא בכחו של
המפורש בשטר, וקיום השטר ענינו רק לאשר מה שמפורש בשטר!

ולכאורה הן הן הדברים; דהעדים המקיימים את השטר אינם אלא הקיום
וה'בפועל' של הכתב המפורש בשטר, ואשר לפ"ז מבואר (ובפרט אם פסקין דאזלינן
בתר בפועל דוקא – אשר לכאורה כן הוא האמת), איך דיכולים להחשיב חתימת
העדים לכתובת השטר, אחרי שהם המקיימים אותה ונותנים לה הכח והממשות
שלה כמשנ"ת.

וראיתי מציינים לדברי הגמרא לקמן (כג, א) – בשיטת ר"מ – "כשהוא חותמו
לשמה כאילו כותבו לשמה", אשר לכאורה במילים ספורות אלו 'מונח' כל ביאור זה;
דאין הפירוש שמחפשים כאן 'חתימה' לשמה (דהא לשון הפסוק היא 'וכתב'), אלא
דהחתימה הוה הקיום של הכתיבה, ולכן ע"י החתימה לשמה נמצא דזה נכתב לשמה
כנ"ל.

ד. ואשר לפ"ז נראה דיתיישבו היטיב כל התמיהות דלעיל:

לר"מ דסב"ל ע"ח כרתי, והיינו שמדאורייתא א"א בלאו החתימה, הוה זה פשוט
– וכן"ל (בתמיה ג') דהגמרא לא הוצרך אפילו להביא איזו ראייה לזה – דכתיבה בלי
חתימה אינה כלום, וא"כ כל התוקף והממשות של הכתיבה הוה רק ע"י החתימה, ושוב
מבואר היטיב איך שרק בהחתימה מתקיימת ה'וכתב'. ומיושב ג' תמיהות הראשונות.

גם לר"א דע"מ כרתי וא"כ ל"צ לע"ח מעיקר הדין, אם הדין היתה דמדרבנן חייבים
ע"ח, אז נמצא דמדרבנן (עכ"פ) לא הוה הכתיבה בשלימות בלי האישור והקיום של
החתימה! ושוב מדרבנן הוה החתימה נחשבת לכתיבה, אחרי שדוקא היא מאשרת
ומקיימת אותה, וא"כ (מדרבנן) כל הדינים שישנה על הכתיבה צ"ל בחתימה ג"כ (אלא
דכפשוט שגם הכתיבה צ"ל לשמה אחרי שמדאורייתא הוה הכתיבה חשובה לבד, וא"כ
מדאורייתא הוה עיקר החיוב על הכתיבה עצמה). ומיושב תמיה הרביעית.

לדעת הרי"ף והרמב"ם דגם לר"א אפשר לעשות שטר בע"ח לבד, הרי במקרה
שעושים כן שוב הוה שלימות ואישור הכתיבה תלוי בחתימה, וא"כ (במקרה זה) הוה
החתימה נחשבת לכתיבה. והיינו דהפירוש ב'וכתב לה' הוה תמיד על הכתיבה, אלא
דלפעמים מתקיימת דבר זה ע"י הכתיבה לבד (כשהכתיבה אינה צריכה אישור ע"י
החתימה – והיינו במקרה שישנן ע"מ), ולפעמים תלוי הכתיבה בחתימה. ומיושב
תמיה החמישית והשישית.

(אלא דבזה פליגי הרמב"ן ור"ן עם הריטב"א; דלהרמב"ן אחרי שלפעמים מתקיימת הגט ע"י הכתיבה לבד (לדעת ר"א דע"מ כרתי), אז גם כשמקיימים הכתיבה ע"י החתימה (היינו בלי ע"מ), עדיין צריכה הכתיבה להיות לשמה ג"כ (בנוסף לחתימה), דלר"א הכתיבה לעולם לא 'אובדת' חשיבותה, ורק שגם החתימה נחשבת כחלק ממנה כשהיא משלמת וגומרת אותה. ואילו הריטב"א סובר דגם אליבא דר"א כשהכתיבה נשלמת ע"י החתימה, הוה רק החתימה חושבה לכתיבה ולא הכתיבה עצמה, ובדיוק כמו שהוא לשיטת ר"מ! ועדיין יש להעמיק עוד בהסברת יסוד מחלוקתם בזה).

ואשר לפ"ז יש לבאר גם שיטת הרשב"א הנ"ל במסקנת הגמרא דמודה ר"א במזוייף מתוכו: אף דלר"א היכא דישנה לע"מ כבר ל"צ להחתימה עבור קיום הכתיבה (ושוב מתקיימת ה'וכתב' ע"י הכתיבה לבד), אמנם זהו רק לענין עצם הגירושין ע"י הגט, משא"כ כשיצטרכו לקיים את הגט לאחר זמן (בכדי שתוכל להנשא או לענין אחר), שוב יתקיים הכתיבה ע"י החתימה דוקא, ונמצא דאז יהי' התוקף של ה'וכתב' ע"י החתימות, ושוב יוכלל בהדינים של 'וכתב'! ומיושב תמיה השביעית.

(אלא דמכיון שזה כבר אינו נוגע לעיקר הגירושין, אלא לזה שאולי יסמכו על הגט אח"כ, לכן אין זה אלא פסול מדרבנן, אחרי שלענין עיקר פעולת הגט באמת אין כאן בעי')

ואולי יתבאר עפ"ז גם היסוד לשיטה המחודשת שהביא הרשב"א (ועוד כמה מהראשונים כמו שמצויין לעיל), דלדעת הרי"ף (ודעימיה) בשיטת ר"א, גם היכא דישנה ע"מ, צ"ל החתימה לשמה מדאורייתא; דמאחר דלשיטה זו ישנן מקרים דהחתימה הוה ה'וכתב' (היכא דמתקיים הגט ע"י ע"ח בלבד), שוב בכל מקרה שנמצאים חתימות על הגט – גם במקרה שלא צריכים להם עבור שלימות הכתיבה – כבר נכללו בה'וכתב' של הפסוק, וחל עליהם החיוב של לשמה.

(וע"ד שיטת הרמב"ן ור"ן דלעיל – בתמיה החמישית – דלר"א צריך הכתיבה להיות לשמה תמיד, גם במקרה שהיא תלויה בהחתימה עד שהחתימה צ"ל לשמה, מ"מ מאחר דלפעמים אינה תלויה בה, לכן היא צריכה תמיד להיות לשמה. ועד"ז כאן בכיוון ההפכי).

ומיושב תמיה השמינית.



בענין נבואת משרע"ה

הרב בערל פאליטיקא

מאנסי, נ"י.

דברי רש"י בפרשת מטות, וקושיות בדבריו

כתוב בתורה ריש פ' מטות: "וידבר משה אל ראשי המטות לבני ישראל לאמר זה הדבר אשר צוה ה' (במדבר לב),". וכתב שם רש"י בפירושו ד"ה זה הדבר: "משה נתנבא בכה אמר ה' כחצות הלילה (שמות יא, ד), והנביאים נתנבאו בכה אמר ה', מוסף עליהם משה שנתנבא בלשון זה הדבר."

הנה מקור דברי רש"י אלו הוא ספרי ריש מטות. אבל שם איתא בזה"ל: "זה הדבר, מגיד שכשם שנתנבא משה בכה אמר, כך נתנבאו נביאים בכה אמר, מוסף עליהם משה שנתנבא בלשון זה הדבר." נמצא שמה שרש"י כתב "משה נתנבא בכה אמר ה' כחצות הלילה", הוא בהוספה על הספרי, ושמעשרות פעמים בחומש שמופיע הלשון "כה אמר ה'", מעתיק רש"י דוקא זה של "כה אמר ה' כחצות הלילה". ויש לתמוה, מה ראה רש"י על ככה להוסיף על הספרי, וכשבא להוסיף, למה בחר דוקא לשון זה מהתראת מכת בכורות?

עוד יש לדקדק שהשמיט התיבות "מגיד שכשם [שנתנבא משה בכה אמר] כך . . .". ויש להבין מה ראה ז"ל על ככה.

וגם צ"ב מה שהוסיף "[כה אמר] ה'", לא רק בפעם הראשון שהוא בכלל הפסוק שהביא, אלא גם בפעם הב', "והנביאים נתנבאו בכה אמר ה'".

ביורר באיזה לשון נתנבא משרע"ה

ולהבין כ"ז בדא"פ ילה"ק תחילה הקדמה אחת, והוא שיש להבין למה באמת מצינו שלפעמים משה נתנבא בלשון "כה אמר ה'", הלא ידוע מעלת נבואת משה רבינו על נבואת שארי נביאים כמפורש בקרא וברמב"ם כ"מ וכמו שנרחיב על זה הביאור להלן בעז"ה, וא"כ למה מצינו שנתנבא בסגנון הנקרא "אספקלריא שאינה מאירה", והרי ידוע מעלת נבואת משרע"ה שהיה נאמן ביתו של הקב"ה ודובר עמו ית' פה אל פה במראה ולא בחידות וכו' הכל בבחי' אספקלריא המאירה? ואחרי כי כן מצינו כזאת, יש להבין מה ומתי נשתנה שפעמים מתנבא בלשון "כה" ופעמים בלשון "זה הדבר"?

והנה, בכמה מקומות מובן בהעברה בעלמא למה נאמר "כה אמר ה'". וכמו שמות פרק ה פסוק א דכתיב התם "ואחר באו משה ואהרן ויאמרו אל פרעה כה אמר ה' וכו'" דמובן בפשטות שאהרן לא היה אצלו מעלת נבואת משה – "זה הדבר" – (כמפורש ס"פ בהעלתך), ולכן כשאהרן ומשה ניבאו יחד, ניבאו בכה.

ושם פרק לב פסוק כז גבי מעשה העגל, דכתיב "ויאמר להם כה אמר ה' אלקי ישראל שימו איש חרבו על ירכו וכו'" מפרש רש"י מיד וז"ל, "והיכן אמר? זובח לאלקים יחרם", הרי שלא אמר הקב"ה למשה דברים הללו בדיוק, אלא שמתוכן הענין דזובח לאלקים יחרם הבין משה מעצמו שצ"ל שימו איש חרבו על ירכו וכו', וע"ד אמר כה אמר ה'.

ביאור הדברים: מבואר בכ"מ² תוכן החילוק בין "כה אמר" ל"זה הדבר", ד"זה הדבר" הוא הענין עצמו, אבל "כה אמר" אינו אלא מכון הענין, שלא ראהו הנביא אלא באספקלריא שאינה מאירה. וכ"ה בנדוננו דלמעלה: מכון הענין ד"זובח לאלקים יחרם" הוא "שימו איש חרבו על ירכו וכו'", ולכן כשאמר משה "שימו איש חרבו על ירכו וכו'" אפיקתיה בלשון כה.

(ועי' לקו"ש חלק יג פ' חוקת שיחה הב' בכללות הענין, [ש]ע"פ פש"מ מובן, שאין התורה מפרטת כל פרטי הדברים שאמר הקב"ה למשה בכל צווי וצווי; ומצינו כמה פעמים שציווי הקב"ה למשה לא נאמר בתורה אלא באופן כללי . . . ורק אח"כ מתבארים פרטי הציווי, ושם בהערה 13 לגבי דיבור רש"י הנ"ל בפ' תשא, עיי"ש דברים יסודיים. וע"פ מש"כ מתורצת ג"כ הקושיא בהערה שם—שהוצרך רש"י לפרש למה פתאום חזר משה להזכיר הלשון כה. עיי"ש ודוק.)³

(1) ובזה סרה קושיית הצדה לדרך על הרא"ם (במדבר ל, ב): "והנה מ"ש [הרא"ם] ומשוכה לאספקלריא המאירה שוב לא הזכיר בלשונו רק זה הדבר וכו', אומר אני כאן כבודו הגדול במקומו מונח, כי שכח מקרא מלא שכתוב גבי עגל וכו'", ולפמ"ש"כ ניחא, אלא שעצם דברי הרא"ם קשיא, כדלהלן בפנים.

(2) עי' רא"ם במדבר ל, ב ושאר מפרשי המקרא שם.

(3) ועפ"ז י"ל שמתורץ נמי הא דאיכא לתמוה למה נטר רש"י עד פרשת מטות לפרש שמשו נתנבא בלשון זה הדבר, וכי לא נמצא הלשון "זה הדבר" קודם לכן (ועד"ז הקשה בצדה לדרך ריש מטות—אלא שהקשה על חז"ל למה לא דרשו עד כאן ולא על רש"י?) א"ו שאין בלשון "זה הדבר" כשלעצמו שום קושי, ואין צורך לפרשו ברוב המקומות, אבל כאן הוקשה לרש"י—הרי אין התורה מפרטת בכל מקום דברי ה' אל משה, וא"כ הול"ל רק "וידבר משה אל ראשי המטות לבני ישראל לאמר איש כי ידור וכו'", ואנן ידעין שזה הדבר אשר צוה ה'. וא"כ עצם ההבהרה "זה הדבר אשר צוה ה'", קשיא ל' לרש"י, דאטו כל שאר דברי משה בתורה אינם הדבר אשר צוה ה' ח"ו (ולהעיר שעד"ז נתקשה רש"י בפסוק שלפנ"ז סוף פ' פנחס פרק ל פסוק א?) וע"ז בא התירוץ בשני אופנים: התירוץ הראשון הוא "משה נתנבא והנביאים וכו' והנביאים נתנבאו וכו'", אלא שלתי' זה עדיין קשה קצת, דלפי"ז היתור דזה הדבר בא ללמדנו ענין שאינו שייך לפרשת הנדרים כלל, וא"כ עדיין קשה למה לא השמיעה לנו התורה דבר זה מקודם ולמה המתינה עד הלום, וי"ל שמפני קושי זה נאלץ רש"י לתירוץו הב', "זה הדבר מיעוט הוא לומר שהחכם בלשון התרה וכו'". כנלע"ד כללות הצעת דיבור רש"י זה, אלא שעדיין צריך להבין תרת: (א) מה הוקשה לרש"י בתירוץו הב' שמפני זה לא הסתפק בתירוץ זה והביאו רק כתירוץ שני? (ב) לפי

והנה כהנ"ל כתבתי רק להעיר, דלקושטא דמלתא לא בעינן ליזיל כי רוכלי וליחשב כל מקום שמוזכר לשון כה, אלא יש לבאר כללות הענין בביאור אחד מקיף שע"י נבא להבנת הענין בעז"ה.

ביאור המפרשים

והנה כמה מפרשים⁴ כתבו לבאר שעד מתן תורה ניבא משה כמו שאר נביאים, בבחי' אספקלריא שאינה מאירה ובלשון כה, ורק אחרי מתן תורה, עם קירון עור פניו, זכה לאספקלריא המאירה וניבא בלשון זה הדבר. וזהו שאמרו משה נתנבא בכה ר"ל בתחילת נבואתו, ושאר נביאים נתנבאו בכה ר"ל תמיד, מוסף עליהם משה שנתנבא בלשון זה הדבר ר"ל משזכה לאספקלריא המאירה.

ומצאנו סמוכין לדברי המפרשים הללו מדברי הראב"ד בהשגתו על הל' יסוה"ת פ"א ה"י, דשם כ' הרמב"ם: "מהו זה שבקש משה רבנו להשיג כשאמר (שמות לג יח) "הראני נא את כבודך". בקש לידע אמתת המצאו של הקדוש ברוך הוא עד שיהיה ידוע בלבו כמו ידיעת אחד מן האנשים שראה פניו ונחקקה צורתו בלבו שנמצא אותו האיש נפרד בדעתו משאר האנשים. כך בקש משה רבנו להיות מציאות הקדוש ברוך הוא נפרדת בלבו משאר הנמצאים עד שידע אמתת המצאו כאשר היא." וע"ז השיג הראב"ד (ע"פ העתק הכס"מ): "אין דעתי מיושבת על זה שהרי ראה בסיני בארבעים יום של לוחות מה שלא ראה נביא מעולם עד שקנאו המלאכים בו ובקשו לדוחפו עד שאחו בכסא ומה הוצרך עוד." הרי שבמתן תורה השיג מה שלא ראה נביא מעולם – אפי' הוא עצמו.⁵

כמה קושיות על ביאור המפרשים

ברם עם כל זה אחרי נשיקת עפרות זהב לכלל הגאונים הקדושים הללו אשר מפיהם

דברינו כאן יש להקשות נמי על ויקרא יז, ב "דבר אל אהרן ואל בניו וכו' זה הדבר אשר צוה ה'", דלפי דברינו כאן מיותר הוא, וכמש"כ המלבי"ם בפירושו על הספרא שם, אבל רש"י שם לא כתב כלום. ואולי מהביאור בלקו"ש ח"ו שיחת ויקהל (הב') יש ללמוד לנוד"ד וצ"ע ואכ"מ.

(4) רא"מ הנ"ל ריש מטות, והעתיקו בבאר היטב; שפ"ח שם. ובבאר בשדה כתב באו"א קצת, וגם על דבריו קשה כמה מקושיותנו דלהלן. ומה שכתב בסיום שמצא שכונן לדברי זוהר, לא זכיתי להבין איך העמיס מש"כ בלשון זוהר. ואותו מאמר זוהר הבאנו לקמן בפנים, ולפ"ד אתי שפיר.

והגו"א שם ביאר באופן אחר המסתבר יותר, אבל גם לפי דבריו עדיין קשה למה נקט רש"י דוקא "כה אמר ה' כחצות הלילה", שאינו לא הפעם הראשון שמופיע לשון זה, וגם לא האחרון (לפי דבריו שנחשב "כה אמר ה' עברו ושובו" דפ' תשא), ותו דלפי דבריו לא היה צריך לנקוט דוגמא כלל, שהרי בכל מקום שנזכר כה אמר ה' לפי הענין ("מעשה ה' והנהגתו"), ואין בשום מקום יותר הכרח ע"ז מחבירו, והו"ל לרש"י למימר סתם כלשון הספרי "משה נתנבא בכה אמר".

(5) ועי' לקו"ש חל"ד שיחת פ' נצבים (הב') ביאור פלוגתתם.

אנו חיים, פירושם הנ"ל אינו מתקבל על הדעת כלל, ודבריהם משוללי הבנה לא רק בדרך הפשט, אלא גם בדרך הדרוש והסוד, כדלהלן. והא שריות שותא בדרך הפשט: הרי מפורש בקרא, ב' פעמים, שניבא משה בלשון זה הדבר לפני מתן תורה, בפרשת המן. וזלה"כ: "זה הדבר אשר צוה ה' (שמות טז, טז)", ויאמר משה זה הדבר אשר צוה ה' (שם לב).⁶

עוד (כיהודה ועוד לקרא) ראינו איש בעל קרנים עומד כנגד פירוש המפרשים הנ"ל, והוא הרמב"ן ז"ל שמפורש יוצא מדבריו ריש פרשת וארא שכבר אז באותו מעמד היה משה מתנבא בבחי' אספקלריא המאירה, עיי"ש בד"ה ועל דרך האמת. ובצדה לדרך (ריש מטות שם) כתב ע"פ דברי רמב"ן אלה: "הלא כמו זר נחשב לומר שלא זכה משה לאספקלריא המאירה עד שהתחיל להזכיר בלשונו זה הדבר".

ומצאנו רמז וסמוכין להרמב"ן במדרש (ב"ר יז,ה): "רב אמר שלש תרדמות הן, תרדמת שנה, ותרדמת נבואה, ותרדמת מרמיטה . . . תרדמת נבואה: ויהי השמש לבוא ותרדמה נפלה על אברם "עכ"ל המדרש הנוגע לנדונו. והנה ידוע (פיה"מ להרמב"ם הקדמה לפרק חלק, העיקר הז'; משנ"ת הלכות יסוה"ת פ"ז ה"ו) החילוק בין נבואת משה לנבואת שאר נביאים, דשאר נביא "לא תבא לו הנבואה אלא כשהוא ישן . . . או ביום אחר שתפול תרדמה על האדם", אבל "משה יבא אליו הדבור ביום והוא עומד בין שני הכרובים."⁷ והנה ממה שהביא המדרש הנ"ל דוגמא לתרדמת נבואה מתרדמת נבואת אאע"ה מוכח דנבואת האבות היתה בדרגת שאר נביאים, ומפורש בקרא (גם לולא דברי הרמב"ן ברורים מללו הנ"ל) שכבר בריש פרשת וארא היה דרגת נבואת משה למעלה מדרגת נבואת האבות. והוכחנו לדעת שאפ"ל כלל שלפני מתן תורה ניבא משה בדרגת נבואת שאר נביאים.⁸

(6) וכן הקשה בצדה לדרך מטות שם.

(7) מה שהזכיר בין שני הכרובים, לאו למימר שלפני הקמת המשכן לא היה כן, אלא שדיבר בהווה (ומה גם שהוכחתו לזה ש"משה רבנו מתנבא והוא ער ועומד" הוא מפסוק "ובבא משה אל אהל מועד" כמ"ש בהל' יסוה"ת שם), ופשט, דחילוק כזה לא מצינו בשום מקום, וגם פלוגתא לא מפשינן, שאם נאמר שנקט כן בדוקא נמצא שהרמב"ן והאחרונים חולקים על הרמב"ם, ואין להאריך יותר בדבר הפשוט.

(8) ואין להתכחש מדברי המדרש (שמו"ר ג,א ומה,ה) "טירון היה משה לנבואה" (כלומר דבר חדש היה אצלו כשנגלה עליו הקב"ה בסנה), אבל אין מזה שום קושיא לדברינו, דודאי דבר חדש היה אצלו, אבל אין זה אומר שהיתה במדרגה פחותה, ואפילו את"ל כן, אין שום הוכחה שהיתה במדרגה פחותה גם אח"כ בפרשת המכות, ופשט. ומה שלא זכה אז שיגלה לו הקב"ה מה למעלה מה למטה וכו' כהמשך המדרש שם, הרי שם גופא מבואר שגם אחר מתן תורה (שלו"ע כבר זכה לאספקלריא המאירה כנ"ל בפנים), עדיין היה מבקש הראני נא את כבודך וכו', והדברים פשוטים לכל מעיין בדברי המדרש ולית דין צריך בשש.

עוד יש להביא ראי' נגד פירוש המפרשים הנ"ל מרש"י (ד"ה ומשה יקח) ותוס' (ד"ה שני כתרים) שבת פח ע"א שפירשו שקירון עור פני משה היה מהעדי שנטל הקב"ה מבני אחרי חטא העגל ונתנו למשה. הרי שאין זה מהגילוי דמ"ת.

וכן ע"פ תורת החסידות מבואר דלא כהנ"ל, אלא שכבר בעת קריעת ים סוף כשאפילו שפחה ראתה מה שלא ראו נביאים, היה מפני שהיו כל ישראל בדרגת משה, והרי שם ניבאו ואמרו "זה קלי ואנוהו"⁹. הרי מבואר שכבר בשעת קרי"ס היה משה מתנבא בדרגת זה הדבר.

ביאור באופן א'

והנה בגליון א'קכא כתבנו לבאר ע"פ שיחת פ' ויחי (לקו"ש חכ"ה שיחה ב'), וזה תוכה"ד: מבואר בהשיחה שם דהא דנקט רש"י פסוק מסויים אף דלכאורה אינו מסתבר, ולמרות שבמקור פירוש לא נמצא פסוק זה או שנמצא פסוק אחר, הוא מפני שאותו פסוק מדגיש כללות המאורע, עיי"ש¹⁰ ועד"ז יש לומר בנדו"ד, שזה שנקט רש"י הפסוק "כה אמר ה' כחצות הלילה", הוא מפני שאותו פסוק מדגיש כללות המאורע דנבואת משה רבינו בכה, דהיינו, כמו שאנו יודעים (מפירוש רש"י שם) שבאותו מעמד שינה משה מדברי הקב"ה שאמר לו ית' "בחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים" ובמקומו אמר "כחצות" (מחשש שמא יטעו אצטגניני פרעה וכו') עיי"ש ברש"י ד"ה כחצות הלילה), ומפני ששינה מדברי הקב"ה בודאי לא התבטא בלשון זה הדבר אלא בכה אמר, שלא אמר אלא מכוון הענין ולא הענין עצמו, הרי דמה שניבא בלשון כה לא היה מפני פחיתות דרגת נבואתו, אלא מפני ששינה הלשון קצת ממה שקיבל מהקב"ה.¹¹ וזה מלמדנו על כללות המאורע, שבכ"מ שניבא בלשון כה היה

9) עי' המשך תרס"ו ע' צט (קלב בנדמ"ח). אמנם ממד"ר שמות ספכ"ד משמע שנבואת יורדי הים גדולה גם מנבואת משה, שמשה "נתחבט ונתחנן לפני הקב"ה עד שראה הדמות, ויורדי הים (שם במדרש "עולי הים", וצ"ע טעם השינוי מהתחלת הפסקא "יורדי הים" ואכ"מ) כל או"א מראה באצבעו ואומר זה". וצ"ע.

10) ומפורסם בביאורי רבינו על פירוש רש"י שאין ענינו של רש"י להעתיק מדרשים אלא לפרש פשוטו של מקרא ולפיכך אפילו כשמעתיק מדרש מפני שהוא נוגע להבנת פשוטו של מקרא די שכיח שמפליא לעשות להוסיף על דברי המדרש או להשמיט פרטים או לשנות וכו' כעושה בתוך שלו, והרבה ביאורים בדבר כל מקום לפי ענינו.

11) וא"ל דזה אינו אלא מדרשו, אבל "פשוטו ליישבו על אופניו" הוא כחצות הלילה – כהחלק הלילה (עיי"ש ברש"י ד"ה כחצות), דסו"ס תרווייהו צריכא, כמבואר בלקו"ש חכ"א שיחת בא (הא'), וכידוע שכשרש"י מביא שתי פירושים הוא מחמת קושי שיש בכל אחד וכו'. ועי' לקו"ש ח"ט ע' 41 הע' 37 מילים נחוצות: "ואף שפירוש זה הוא 'מדרשו', הרי כבר נתבאר כמה פעמים שכל המובא בפירש"י עה"ת צ"ל . . . ע"ד פשוטו של מקרא . . . ובמילא המשך רש"י שם "ומדרשו", (א) הוא ג"כ עפ"י

מפני ששינה בלשונו, דהרי ידוע שמשה לא התפלל בתוך העיר אלא מחוצה לו מפני שהיתה מלאה גילולים (שמות ט, כט ורש"י שם; שם יב, א ורש"י שם), ושם קיבל כל נבואותיו בנוגע להמכות (כפשוט, שאם לא היה מתפלל אלא מחוץ לעיר עאכ"כ שלא היה מתנבא שם, וכ"כ האוה"ח בפירוש שמות ד, כב: "באמצעות משה לפני ה' דברי פרעה תיכף ומיד ישלחהו בשליחות מכה אחרת"), נמצא שכל דברותיו אל פרעה לא היו בתורת נבואה אלא בתורת שליחות, ומפני זה ישנה קצת מדברי הקב"ה.

וחילא רבא לביאור זה מדברי האבן עזרא (שמות ז, יז) שכתב לבאר לה"כ "כה אמר ה'... הנה אנכי מכה במטה אשר בידי", (דלכאורה קשה, וכי הקב"ה מכה במטה אשר בידו? וע"ז פירש הראב"ע): "השליח ידבר על פי השולח ואמר דרך קצרה כי תחסר מלת שלוחו". ומלשון האב"ע משמע דכללא כייל, וכ"ה בכ"מ ששליח (משה) מדבר ע"פ שולח (הקב"ה). זהו תוכן הביאור שכתבנו בגליון הנ"ל.

סתירת הביאור הראשון

אולם הלום ראיתי שביאור זה לא יתכן ע"פ תורת רבינו (וגם לא ע"פ פש"מ, כדלקמן). דהנה בלקו"ש חט"ז פ' וארא (שיחה הג') מבאר בארוכה איך שמשה תמיד דיבר אל פרעה באותו הלשון ממש ששמע מהקב"ה¹² (ובלשון השיחה: "ובמילא האט משה געדארפט איבערגעבן דעם גענויען לשון פון דער משלח... מיט דעם זעלבן לשון בדיוק ווי ער האט עס געהערט פון אויבערשטן"), ורק אהרן "יטעימנו וימליצנו" באזני פרעה. נמצא שאין לומר דהא דנתנבא בכה היה מפני ששינה ממה שאמר לו הקב"ה, דזה אינו כנ"ל, והדרא קושיא לדוכתא.

ביאור באופן ב'

לכן י"ל ע"ד ביאורנו הנ"ל אלא באו"א קצת, וע"פ השיחה הנ"ל (שבחט"ז), שכשמשה היה הולך אל פרעה ומוסר לו נבואותיו, היה הולך רק בתור שליח, והיה מדבר אל פרעה אותו הלשון ממש שהיה שומע מאת הקב"ה, ולפיכך כ"ז היה כאילו הקב"ה מדבר באופן ישיר עם פרעה, ומשה אינו אלא כעומד במקום הקב"ה (ובלשון השיחה: "משה איז געווען דער שליח ה' וואס האט גערעדט צו פרעה במקום (ובכח) המשלח—הקב"ה") ולפרעה בודאי לא היה מתגלה במדריגת זה הדבר—אספקלריא המאירה.

יומתק ע"פ המבואר בתו"א (בא, ס' ע"ד, ומצויין בשיחת חקת הנ"ל): "ולכן נאמר

פשוטו (אלא שלא בפשטות כ"כ). (ב) מוכיח שפירוש הראשון אינו מספיק כו'. וק"ל. וכמו"כ ממש הוא בנדו"ד.

(12) פרט להתראת מכת בכורות לפי פירוש א' ברש"י, ואף שאין זה מפורש בהשיחה, מוכרח הוא ופשוט.

פעם ויאמר הוי' אל משה, ופעם לא נאמר אמירת הוי' אל משה אלא אמירת משה אל העם, כפי כח ויכולת העם שיוכלו לקבל – כך צמצם את עצמו, והכל גלוי וידוע לפניו באיזה אופן יוכל לצמצם בכדי שיוכל העולם לסובלו, ואף אנן נימא עד"ו שהקב"ה צמצם א"ע כביכול בדברותיו אל פרעה – להבדיל – אף שהיו דרך משה.

ולכן מביא רש"י הפסוק "כה אמר ה' כחצות הלילה", שזה מלמדנו על כללות המאורע שכשמשנה מתנבא בלשון זה הדבר ה"ז מפני סיבה, כמו שבהתראת מכת בכורות היה מפני סיבה כנ"ל (ששם – ורק שם – היה מוכרח לשנות מדברי הקב"ה), כמו"כ בכל מקום, אם כי שהיה מדבר אל פרעה, או שהיה משנה לומר רק מכוון הענין (כמו בפ' בא ובפ' תשא במעשה העגל כנ"ל).¹³

פירוש לשון "כה" בפש"מ

והנה עוד קשה על ביאורנו הא' (וכן על ביאור המפרשים) שע"פ פש"מ א"א לומר ש"כה" פירושו – מכוון הענין, ולא הענין עצמו, ושענין שנתבטא בלשון כה אינו מדוייק. וזה מוכרח מפרשת המכות עצמן, שהרי רואים שהמכות – שבכולם בלא יוצא-מן-הכלל התבטא משה בלשון כה – היו בתכלית הדיק. ולדוגמא: שמות פרק ח פסוק ה: "למתי אעתיר לך (להכרית הצפרדעים. רש"י: "שיכרתו הצפרדעים לזמן שתקבע עלי" עיי"ש באריכות). שם פרק ט פסוק יח: "הנני ממטיר כעת מחר ברד כבד מאד (רש"י: "שרט לו שריטה בכתל למחר כשתגיע חמה לכאן, ירד הברד)". וכנ"ל: "כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים (רש"י "כהחלק הלילה", נקודה כל כך מדוייקת שאין לה שהות שאפשר למדוד, ורק אפשר לתאר הפעולה "כהחלק הלילה", כמבואר בלקו"ש חכ"א ע' 59).

נוסף על זה מצינו כמה וכמה פעמים במקרא שנתבטאו בלשון "כה", וח"ו לומר שאינם בדיק; במדבר פרק ו פסוק כג: "כה תברכו את בני", ואמרו ע"ז בגמ' (סוטה לח ע"א): "רבי יהודה אומר¹⁴. . . הרי הוא אומר "כה", עד שיאמרו בלשון הזה".¹⁵

במדבר פרק ח פסוק ז: "וכה תעשה להם לטהרם הזה עליהם וכו' והעבירו תער וכו' וכבסו בגדיהם והטהרו". ומהיכי תיתי לומר שאין דברים מפורטים אלו בדיק ח"ו.

ובספרא אחרי מות (ו,ב) השוו הלשונות כה וזה לגמרי: "זה הדבר אשר צוה ה' – מלמד שהפרשה נאמרה בכה אמר. אין לי אלא זו בלבד, מנין שכל הפרשיות נאמרו

13) אמנם ק"ק דנהי שלא היה מתגלה לפרעה בדרגת נבואת משה, אבל מ"מ היתכן שהיה מתגלה אליו בדרגת שאר הנביאים?

14) ואף רבנן לא פליגי עליה דר"י אלא דאין כה משמע לעיכובא, אבל לכתחילה – משמע דמודו ליה לר"י. עיי"ש בתוס'. וכש"כ שאין חולקים בפשוטו של מקרא.

15) וכן הקשה הנצי"ב דלקמן.

בכה אמר? תלמוד לומר 'זה הדבר אשר צוה ה'—בנין אב לכל הפרשיות שנאמרו בכה אמר.¹⁶

והעיקר העולה על כולנה הם דברי רש"י בב' מקומות בפ' יתרו, בפרק יט פסוק ג: "כה תאמר לבני ישראל", ופירש"י: "כה תאמר: 'בלשון הזה וכסדר הזה'¹⁷", ושם פרק כ פסוק יט: "כה תאמר אל בני ישראל", ופירש"י: "כה תאמר: 'בלשון הזה'".

ביאור באופן ג'

ולכן י"ל באו"א, ובהקדם לשון הנצי"ב בביאורו על הספרי ריש מטות, כאשר בא לבאר ההבדל בין הלשון כה והלשון זה הדבר, וז"ל: "... אלא משום דלשון 'כה' משמע דכה שמע דבר ה', אבל עתה מדבר מפי עצמו כאשר שמע ממש בלא שנוי, וכבר נסתלק שפע רוח"ק מהם, שהרי כל הנביאים בשעה שחל עליהם הנבואה כשל כח החושים ואין להם פה לדבר ואף כי לילך ולהטיף נבואתו לפני עדתו. ועי' ברמב"ם פ"ז מה' יסודי התורה. אלא זוכרים מה ששמעו בלי שנוי ומדברים מפי עצמן, או ברוח"ק. אבל משה מדבר והשכינה שורה עליו והיא מדברת מגרונה של משה. נמצא דבר משה עמו וזהו דבר ה' כ"י.¹⁸

וכמה הלכתא גברותא איכא למשמע מהני מילי מעלייתא, והננו לפורטם: חדא, הא דמצינו שכמה פעמים הוציא משרע"ה נבואתו בלשון כה, אין זה מפני פחיתות דרגת נבואתו כנ"ל, אלא מפני שהיה מתנבא מחוץ לעיר כמפורש בקרא, ורק אח"כ היה מוסר נבואתו בפני פרעה, כנ"ל כל זה.

עוד למדנו דהא דהוציא נבואת הנ"ל בלשון כה, לאו מפני ששינה מדברי הקב"ה ח"ו, אלא מפני שבשעה שהיה מוסר את הנבואות בפועל, היה לאחר זמן, ואז כבר לא שרתה שכינה עליו ולא דיברה מתוך גרונו באותה שעה. ואע"פ שמצינו שמשה היה תמיד בדביקות עם השכינה ומפנ"ז פירש מן האשה, זה לא היה אלא אחרי מתן תורה וכמו שמבואר על הפסוק ואתה פה עמד עמדי (דברים ה, כז) ובכ"מ, אבל בערות הארץ במצרים לא היה כן עד כ"כ, כדמוכח מהכתובים שאפילו תפילה לא היה מתפלל בתוך העיר שהיתה מלאה גלולים, וכ"ש להתנבא בפני פרעה בפלטרין שלו—שבדאי היתה מלאה גלולים וכל תועבת ה' אשר שנא—באופן ששכינה מדברת מתוך גרונו. וגם ע"פ

(16) עיי"ש בפירוש המלבי"ם אריכות בכללות הענין.

(17) ואף שיש לדחוק ע"פ לקו"ש חל"ו שיחת יתרו (הא'), ש"כ תאמר" שם קאי על כל התורה כולה, בפשטות אין הביאור בהשיחה מוציא מפירוש הפשוט ברש"י, אלא מוסיף עליו. ואף אם נתעקש לומר שהביאור בהשיחה הוא פשט דברי רש"י, עדיין נשאר הפסוק בפרק כ', ושם אין את הביאור שבהשיחה. ועצ"ע.

(18) ויש להעיר גם מבאשית כד, ל: "כה דבר אלי האיש", שאמרה רבקה ללבן לאחר זמן.

המבואר לעיל שכל נבואות משה בנוגע להמכות היו בעיקר בשביל פרעה, מסתבר טפי שלא היה מתגלה אליו הקב"ה באופן כזה. אמנם בכ"ז, גם אז, כשהיה מתנבא מחוץ לעיר, היה משה מתנבא בדרגת אספקלריא המאירה.

ועפ"ז מובן שהחילוק באיזה לשון הוציא משה נבואותיו אינו תלוי בלפני מתן תורה ואחר מתן תורה כביאור המפרשים, אלא בתוך מצרים וחוץ ממצרים תליא מלתא. ואכן מצינו שמיד אחר שיצאו ממצרים הזכיר משה בנבואתו לשון זה הדבר, בפרשת המן, וכן"ל.

והא דמצינו ב' פעמים בפ' יתרו שנקט לשון כה אמר, הוא גם מטעם הנ"ל, שכשקיבל אותם הנבואות לא היה עומד לפני בני", אלא בהר לפני ה', ולא היה יכול למסור דברים אלו לבני" עד לאחר זמן, ואז כבר לא דיברה שכינה נבואה זו מתוך גרונו (אף שלאחר מתן תורה היה תמיד בדביקות עם השכינה כנ"ל), שהרי כבר קיבל נבואה זו מזמן, ובכל כה"ג נקט לשון כה.¹⁹

ומכל הנ"ל מובן למה נקט רש"י הפסוק "כה אמר ה' כחצות הלילה", דנבואה זו נאמרה לו בעמדו לפני פרעה (כידוע לכל בן חמש שכבר למד פרש"י לפני"ז שם ד"ה ויאמר משה כה אמר ה'), ונמצא שזוהי הנבואה היחידה שבה מצינו שנתנבא משה בלשון "כה אמר ה'", ו"ז שהוציא נבואה שניבא כשהשכינה שורה עליו ומדברת מתוך גרונו בלשון כה. ואילו כל שאר נבואותיו אין לנו שום הוכחה שניבא בכה, דהרי זה שהוציא אותם בלשון כה היה מפני סיבה צדדית כנ"ל.

ואלא הא גופא צ"ב למה באותה שעה ניבא בכה, והביאור בזה הוא ע"פ מש"כ רש"י שבאותה שעה הוכרח לשנות מדיבור הקב"ה מחשש שמא יטעו וכו', הרי מובן שלא היה יכול לומר "זה הדבר אשר צוה ה'" ותוך כדי דיבור לשנות מהדבר אשר צוה ה'. ואע"פ שכבר הוכחנו שהלשון כה בפירושו ג"כ דבר מדוייק, עכ"ז הלשון זה מדוייק יותר, וידוע שהלשון זה בכ"מ מורה על דבר שאפשר להראותו באצבע, וכמו שהביא רש"י בפירושו עה"ת כמ"פ,²⁰ ואינו דומה שמיעה לראיה. ועוד שמזה גופא שהנביאים

19) נמצא לפי"ז עוד טעם למה אמר "שימו איש חרבו על ירכו וכו'" בפ' תשא בלשון כה, בנוסף על התיירוצים הנ"ל בתחילת דבריניו.

20) שמות יב, ב: "החודש הזה לכם ראש חדשים", פירש"י: "הראה לו באצבע את הלבנה ברקיע ואמר לו כזה ראה וקדש".

שמות טו, ב: "זה א-לי ואנוהו", פירש"י: "כבודו נגלה עליהם והיו מראין אותו באצבע".
שמות ל, יג: "זה יתנו", פירש"י: "הראה לו כמין מטבע של אש ומשקלה מחצית השקל ואומר לו כזה יתנו".

תמיד מתנבאים בכה מוכח שכה מורה על ראייה פחות ברורה ובהירה, בדרגת "במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו (בדבר יב, ו)". וגם מצינו שני עדים שהלשון כה, אע"פ שבדרך כלל פירושו ג"כ דבר מדויק, לפעמים פירושו דבר שאינו מדויק—כמו "כה אמר ה'" דפרשת תשא כנ"ל—ודבר המשוער—כמו "כה יהיה זרעך" דפרשת לך לך (בראשית טו, ה). ומכ"ז מוכח דכשהוכרח משה לשנות פרט אחד מדברי הקב"ה מפני סיבה מוצדקת, לא היה יכול להשתמש בלשון "זה הדבר", וע"כ הוציא נבואתו בלשון כה. ואולם בכ"ז עדיין אפשר לומר ע"ז "משה נתנבא בכה אמר ה'", דבאותה שעה היה מתנבא בפועל ושכינה מדברת מתוך גרונו.

(להעיר גם מרש"י בראשית ד טו ד"ה לכן כל הרג קין: "כה יעשה לו, כך וכך עשו, ולא פרש ענשו").

(עוד י"ל בדא"פ שמפני שהיה מתנבא בפני פרעה במקום גלולים, וגם ביחוד בשביל פרעה כנ"ל באריכות, היתה גילוי נבואתו מצומצמת יותר באותה שעה, וצ"ע).

ואלא מעתה קשה איפכא, דא"כ שאצל משה החילוק בין זה לכה הוא שזה הוא בשעה שמתנבא, וכה מורה על נבואה שקיבל מלפני זמן, מנין לנו ששאר נביאים לא נתנבאו בזה? ואולי נימא דבאמת נתנבאו בזה, וחסרונם היה רק שבאותה שעה לא היה להם כח לעמוד וכש"כ לדבר, וע"כ כשאמרו נבואותיהם לאחר זמן הוציאו אותם בלשון כה, אבל בשעה שנתנבאו באמת נתנבאו באספקלריא המאירה (וע"ד מה שמצינו ריש פ' וישלח: "וישלח יעקב מלאכים... כה תאמרו לאדנו לעשו כה אמר לעבדך יעקב וכו'", שנקט לשון כה מפני שהיו מוסרים דברי יעקב לעשו לאחר זמן, ובכלל כי האי גוונא שייך לשון כה כנ"ל, אבל בשעה שקיבלו מיעקב, היה "פה אל פה וכו'" דוגמת אספקלריא המאירה, ואף אנן נימא כן בנדו"ד)?

והנה פירכא לסברא זו כבר למדנו מסוף פ' בהעלותך, ומדברי רש"י שם בפירוש (במדבר יב, ו ד"ה ה' במראה אליו אתודע): "שכינת שמי אין נגלית עליו באספקלריא המאירה אלא בחלום וחזיון", אבל י"ל שכאן רמזו רש"י בהוספת תיבת ה'", כלומר שאר נביאים נתנבאו בכה אמר מפני שכך נגלה עליהם ה', באספקלריא שאינה מאירה. במילים אחרות: אם היה רש"י מעתיק כמש"כ בספרי "משה נתנבא בכה אמר, ונביאים נתנבאו בכה אמר", היה אפשר לטעות כסברתנו למעלה דהא שנתנבאו בכה אמר אינו אלא ביטוי לשוני, כמו אצל משה, אבל בשעת נבואתם אכן הגיעו לאספקלריא המאירה. ורש"י נזהר מזה ברמזו שנביאים "נתנבאו בכה אמר ה'", כלומר שנבאותם

במדבר ח, ד: "וזה מעשה המנורה", פירש"י: "שהראהו הקב"ה באצבע, לפי שנתקשה בה, לכן נאמרק וזה".

ולהעיר גם מבראשית ט, יט: "זאת אות הברית אשר הקמתי", פירש"י: "הראהו הקשת ואמר לו הרי האות שאמרת".

בכה אמר היה מפני שכך נגלה עליהם השם ית'.

ומכל הנ"ל מובן מאמר הזהר ח"ג קצח ע"א: "כה אמר ה', מאי שנא בכל דוכתא דנביאי, דכתיב כה אמר ה', ובמשה לא כתיב הכי. אלא, משה דהות נביאותיה מגו אספקלריה דנהרא דלעילא, לא כתיב ביה כה. אבל שאר נביאים, דהוו מנבאין מגו אספקלריה דלא נהרא, נביאו מגו כה". ולכאורה תמוה, הכיצד אמרו שבמשה לא כתיב כה, אחרי כי במו עינינו ראינו כמה וכמה פעמים הלשון כה אצל משרע"ה. וע"פ כהנ"ל א"ש, דבאמת כל מה שכתוב כה אצל משרע"ה, אינו בגדר נבואת כה דשאר נביאים כלל וכלל, וכל מה שכתוב כה אצל משה הרי זה מסיבה צדדית, ואינו מפני דרגת נבואתו. משא"כ בכל דוכתא דנביאי כתיב כה אמר ה' מפני שבאמת היה נביאותם בדרגת כה מגו אספקלריה דלא נהרא.

ומכל הנ"ל מובן מה שהשמיט רש"י לשון הספרי שמשווה לגמרי נבואת משה בכה אמר לנבואת שאר נביאים בכה אמר, "מגיד שכשם שנתנבא משה בכה אמר, כך נתנבאו נביאים בכה אמר", דהרי זה לא יתכן כלל ע"פ פשש"מ כנ"ל, ואין נבואת משה – אפילו נבואתו בכה – בדוגמת נבואת שאר נביאים, ואי אפשר לומר "כשם . . . כך".²¹ ומעתה כל דברי רש"י כנים וברורים, פקודי ה' ישרים, ופנים לתורה שבעים.



חסידות

במשמעות דברי אדה"ז במעלתן של 'לבושי הנפש' על 'נר"נ עצמן' - תניא, פרק ד' -

הרב ישראל גוטמן
ארץ הקודש

על אודות מעלתן של 'לבושי הנפש' בהשוואה ל'נפש, רוח ונשמה עצמן', כתב אדמו"ר הזקן:

והנה, שלושה לבושים אלו מהתורה ומצוותיה, אף שנקראים לבושים לנפש רוח ונשמה, עם כל זה גבהה וגדלה מעלתם לאין קץ וסוף על מעלת נפש רוח ונשמה עצמן, כמו שכתב בזהר דאורייתא וקודשא בריך הוא כולא חד. פירוש, דאורייתא היא חכמתו ורצונו של הקב"ה, והקב"ה בכבודו ובעצמו כולא חד, כי הוא היודע והוא המדע וכו', כמו שהבאנו לעיל בשם הרמב"ם.¹

דברי אדמו"ר הזקן אלו מצריכים ביאור. שכן, קודם לכן, כלפי ה'נפש אלוקית' מובא שהיא "חלק אלוקה ממעל ממש"², ועל אודות קביעה זו ציטט אדמו"ר הזקן את דברי הרמב"ם "הוא המדע והוא היודע"³. ואם כן, מדוע כתב כאן אדמו"ר הזקן שגדולה מעלתם של 'לבושי הנפש' על פני ה'נפש האלוקית' עצמה?

לתמיהה זו ניתנו מספר תשובות:

(א) שרשה של ה'נשמה האלוקית' הוא מבחינת 'חכמה' (כמבואר בפרק ב' ב'תניא'), ואילו המצוות שורשן מבחינת ה'כתר'.⁴

(ב) בני ישראל נמשכו 'ממחשבתו וחכמתו' של הבורא. והיינו, מ"ישראל סבא

(1) תניא, ד.

(2) תניא, ב.

(3) תוכן דברי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה, ב, י.

(4) אדמו"ר הצמח צדק, אור התורה בראשית, ג, ניו יורק תש"ל, עמ' 1116. ראו גם: ר' שמואל גרונם אסתרמן, ביאור על התניא, ניו יורק תשע"ו, עמ' נב, נט-סא.

ותבונה". אמנם, התורה היא 'רצונו וחכמתו' כפי שנמשכה מ"או"א עילאין⁵.

(ג) כלפי בני-ישראל מובא הלשון 'ג' קשרין מתקשרין דא בדא, ישראל אורייתא וקוב"ה⁶. לשון זו הולמת שני דברים נפרדים שמתקשרים יחד, אבל לא שישאל הם חד ממש עם הקב"ה. על התורה, לעומת זאת, מובא שהיא "כולא חד"⁷.

המכנה המשותף בשלוש תשובות אלו (ותשובות נוספות בסגנון זה)⁸, הוא

(5) לקוטי לוי יצחק על פסוקי תנ"ך ומחז"ל, ניו יורק תשל"ב, עמ' קיח-קיט. מכאן גם הבדלי הניסוח בציטוט לשון הרמב"ם בין פרק ב' ופרק ד' ב'תניא'. בפרק ב' נכתב "הוא המדע והוא הידוע", ואילו בפרק ד' "הוא הידוע והוא המדע" ראו: שם. עוד על הבדלי לשונות אלו, ראו אצל אדמו"ר הרי"צ, אגרות קודש, ד, ניו יורק תשמ"ג, עמ' רעד; קיצורים והערות לספר לקוטי אמרים, ניו יורק תש"ח, עמ' קלג.

(6) לקוטי תורה נצבים, מו, א. זוהר ג, עג, א.

(7) הרבי, אגרות קודש, יד, ניו יורק תשמ"ט, עמ' שעז. ושם מסיים: "מאמר השגור - ישראל אורייתא וקוב"ה כולא חד. לע"ע לא מצאתי לו מקור. ואולי נשתרבו מהמאמר ג' קשרין כו' הנ"ל. ואפילו את"ל שנמצא - השינוי שבמאמר המובא בתניא מוזכרים רק שנים מכריח לפרש שהאחדות של השלשה אינה זו של השנים, כ"א ע"ד אחידין ב' הנ"ל".

(8) להלן מספר ביאורים נוספים בסגנון זה:

(א) ב'חסידות מבוארת' הוסבר שעם היות והנשמה האלוקית היא "חלק אלוקה ממעל ממש", מכל-מקום בגדרה היא 'נברא' ו'יש'. וכפי שכתב אדמו"ר הזקן (תניא, לה): "חלק אלוקה ממעל... אף על פי כן אינה [הנשמה האלוקית] בטילה במציאות לגמרי... באור ה' ממש להיות לאחדים ומיוחדים ביחוד גמור, רק היא דבר בפני עצמו". וכמו כן (תורה אור, חיי שרה, טז, ב): "הנשמה עיקר שרשה מבחינת אלקות ממש, רק שנשתלשלה בירידתה להיות בחינת נברא, יש ודבר בפני עצמו". התורה והמצוות, לעומת זאת, הם חד עם הקב"ה. ועד שמצינו (תורה אור, שם): "איך תוכל [הנשמה שהיא יש ודבר בפני עצמו] להשיג מהות ועצמות אלקות... כשאדם עוסק בתורה ובמצוות... תוכל הנשמה שהיא בחינת נברא להשיג זיו השכינה עצמות אלקות". ראו על כך: חסידות מבוארת על תניא, א, ניו יורק תשס"ח, עמ' קעז, פו הערה 32. כך גם נקטו פרשנים נוספים, ראו למשל: ר' יעקב ישראל ניסן, לקוטי אמרים תניא, תשפ"א, עמ' לה; ר' אשר גרשוביץ, 'עיונים וביאורים בספר התניא', בתוך: שערי ישיבה, טז, צפת תשע"ה, עמ' 347-349.

(ב) בפירוש 'המאור שבתורה' התבאר שהביטוי "חלק אלוקה ממעל ממש" מרמז לכך שהנשמה היא רק "חלק". כלומר, שהנשמה התחלקה והובדלה מהקב"ה. התורה, לעומת זאת, לא זו בלבד שנמשכה 'מחכמתו' של הקב"ה, אלא אפילו בהיותה כאן למטה הרי היא חכמתו של הקב"ה. ראו: ספר של בינונים עם ביאור המאור שבתורה, א, תש"פ, עמ' 108 הערה 14.

(ג) ר' טוביה בלוי כתב שהגדרת 'נשמות ישראל' כ'בנים' נובעת מהדמיון להתהוות הבן מטיפת מוח האב. ומכאן, שיש שוני בין ה'תורה' ל'נשמות ישראל'. שכן התורה נותרה כפי שהיא במקורה, לעומת 'נשמות ישראל' שהשתנו מצורתן של הטיפה. באופן דומה, אדמו"ר הזקן מציין ש'נשמות ישראל' מאוחדים בדוגמת 'משל הנפיחה'. וגם ממשל זה מובן שהנפיחה נפרדת ממקורה האלוקי (היא לא חד ממש עם הנופח). ראו: נר למשיחי, ירושלים תש"פ, עמ' קפו-קפז. ראו עוד על כך: ר' טוביה בלוי, לקט פרט, א, תשע"ו, עמ' יא.

בהעמדת האיחוד בין הקב"ה לתורה באופן נעלה יותר מהאיחוד הקיים ב'נשמות ישראל'. לאור זאת, דברי אדמו"ר הזקן ש"גבהה וגדלה מעלתם [של 'לבושי הנפש']" על פני ה'נפש האלוקית' - מובנת. שכן, בסופו של דבר, 'נשמות ישראל' פחותה באיחודן מ'לבושי הנפש', וכאמור.

אולם, על פניו, יסוד ביאורים אלו דחוק מעט בתור פירוש מקומי כאן ב'תניא'. שכן, מלימוד תוכן הדברים בפשטות ב'תניא' אין זכר לכך שה'נשמה האלוקית' פחותה במעלתה מ'לבושי הנפש'. ההסברים האמורים מיסודים על ביאורים נוספים המבוארים בדא"ח (או בפרקים מאוחרים בספר ה'תניא'), ומכאן שקשה לנקוט שאדמו"ר הזקן סמך על ביאורים אלו, כפירוש הפשוט לדבריו כאן במעלת 'לבושי הנפש' על "נפש רוח ונשמה עצמן". כלומר, הלומד את פרק ב' ב'תניא' אין בידי רמזים לכך שה'נפש האלוקית' היא בגדר 'יש' ו'נברא' או שהיא מבחינת 'ישראל סבא ותבונה' ורק "חלק אלוקה" (וכיוצא בזה), כך שמעלתה פחותה מזו של 'לבושי הנפש' המבואר בפרק ד'.

לאור זאת, ייתכן אולי להציע ביאור נוסף:

אולי ניתן לומר שבדברי אדמו"ר הזקן שגדולה מעלתן של 'לבושי הנפש' "על מעלת נפש רוח ונשמה עצמן" אין כוונתו כלל על אודות ה'נפש האלוקית', אלא ל'נפש אלוקית' כפי שהיא ממומשת מתוך בחינות 'נפש' 'רוח' ו'נשמה'. והיינו, ש'לבושי הנפש' בהיותן ממומשים בקיום תורה ומצוות בפועל, הרי שהן גדולים במעלתן מ'כוחות הנפש' הקשורים לשכל ומידות. בכך, אדמו"ר הזקן ממשיך את העיסוק בפרק זה כלפי 'כוחות הנפש'. וכאמור, על כך מבאר אדמו"ר הזקן ש'לבושי הנפש' ('מחשבה' 'דיבור' ו'מעשה') נעלים מ'כוחות נפש' ('נפש' 'רוח' ו'נשמה').¹⁰ אולם, אין

(9) הערת המערכת: וראה עד"ז (באו"א קצת) בד"ה כי נער ישראל תש"ז. תרס"ו.

(10) לאחר שכתבתי את המוצע בפנים, ראיתי כעין זה בביאורי ר' יהושע קארף (לקוטי ביאורים, א, ניו יורק תשס"ט, עמ' נא) ובביאורי ר' שלמה חיים קסלמן (ביאורי ר' שלמה חיים קסלמן, כפר חב"ד תשע"א, עמ' צה).

אלא שמשמע שר' שלמה חיים חילק בין ה'נשמה עצמה' הוזה לרבדים של 'חיה' ו'יחידה' (פרק ב' בתניא), לנשמה כפי שהיא בבחינות 'נפש' 'רוח' ו'נשמה' (פרק ד' בתניא). לדבריו, מעלתן של 'לבושי נפש' הינם רק כלפי הנשמה כפי שהיא מבוארת בפרק ד' ב'תניא'. אולם, חלוקה זו אינה הולמת את הפשט בפרק ב' בתניא. שכן, אדמו"ר הזקן מדגיש שה'נפש האלוקית' היא "מחכמתו". והיינו, מתוך רבדים נמוכים שאינם משויכים ל'יחידה' (וראו גם בהגהה לפרק ב' ב'תניא'). לאור דברינו, יש לערוך חלוקה מפורטת יותר. ובשונה מר' שלמה חיים קסלמן שערך חלוקה ובה שני רמות: (א) ה'נפש עצמה' הוזה לבחינות נעלות של 'חיה' ו'יחידה' - פרק ב'. (ב) הנפש כפי שהיא מצומצמת לבחינות 'נפש' 'רוח' ו'נשמה' - פרק ד'. הרי שהחלוקה נעשית כך: (א) ה'נפש עצמה', הוזה לבחינת 'יחידה' - על אודותיה

כאן השוואה ועיסוק כלפי ה'נפש האלוקית' (המבוארת בפרק ב') ל'לבושי הנפש'.¹¹

בסגנון מעט שונה ניתן לומר שאדמו"ר הזקן עוסק כאן אמנם ב'נפש האלוקית', אולם לא במהותה של 'נפש האלוקית' (המבוארת בתחילת פרק ב'), שהיא "חלק אלוהי (ממעל ממש)", אלא ל'נפש האלוקית' כפי שהיא ירדה ממעמדה ומלובשת ב'נפש', 'רוח' ו'נשמה'. וכדבריו קודם לכן: "ככה ממש כביכול כל הנפש רוח ונשמה של כללות ישראל למעלה, בירידתו ממדרגה למדרגה על ידי השתלשלות העולמות . . מתהוות ממנו נפש רוח ונשמה של עמי הארץ ופחותי הערך".¹² והיינו, שכאן מדובר על מעלת של 'לבושי הנפש' בייחס ל'נפש האלוקית' כפי שהיא לא בשרשה, אלא מתוך בחינות של 'נפש רוח ונשמה'.



ביאור בתניא פרק כ"ו ובאגה"ק סימן כ"ב (גליון)

הרב שניאור זלמן בריכטא

ירושלים ע"ה"ק

בגליון הקודם הערתי בנוגע לשני המקומות בתניא שמבואר בהם אודות קבלת היסורים, שמסתבר לומר שאופן קבלת היסורים שבפרק כ"ו משמעותו הוא לקבל את היסורים בשמחה כיון שהיסורים הם טוב [רק שאינו גלוי בזמן הזה], וקבלת היסורים שבאגה"ק סימן כ"ב משמעותו הוא לקבל את היסורים באהבה (ולא בשמחה) כיון שהאדם חטא והיסורים ממרקים את העוונות, אך האדם אינו בשמחה מכך כי

לא נזכר כלל בתניא (אלא ב'דרושים'). (ב) ה'נפש האלוקית' כפי שהיא מתוך מדרגת 'חכמה', בחינה זו מבוארת בפרק ב', והיא במעמד זהה ל'לבושי נפש'. (ג) ה'נפש האלוקית' כפי שהיא מצטמצמת לבחינות 'נפש' 'רוח' ו'נשמה', בחינות אלו מבוארת בפרק ד' (על בסיס המבואר בפרק ב'), וכלפי בחינות אלו אנו נוקטים של'בושי הנפש' נעלים יותר.

על כך שיש רמות שונות ב'נפש האלוקית', והרובד הגבוה נעלה מתורה ומצוות, יש רבות בדא"ת. ראו למשל: אור התורה, דברים, ד, ניו יורק תשכ"ו, עמ' א'תרנג.

11 ר' שלמה חיים קסלמן דייק בדברי אדמו"ר הזקן שכתב שגדולה מעלתו של 'לבושי הנפש' על "נפש רוח ונשמה עצמן", שכוונת אדמו"ר הזקן בתיבת "עצמן" לרמוז שכאשר האדם עוסק בלימוד תורה, הרי שגם 'כוחות הנפש' עוסקים במצוות לימוד תורה, ומכאן שהן לא פחותים ממעלת 'לבושי הנפש' (ביאורי ר' שלמה חיים, כפר חב"ד תשע"א, עמ' צד). ולאור מובא בפנים, ייתכן לומר שכוונת אדמו"ר הזקן בתיבת "עצמן" לרמוז על הבחינות המסוימות הללו של הנפש, אולם לא למהות ה'נפש האלוקית' עצמה, וכמבואר בפנים.

לכתחילה היה מעדיף שלא לחטוא ושלא להזדקק ליסורים שממרקים את חטאיו.

להערה צורפה "הערת המערכת" וזה לשונה: "וראה בלקו"ש בחלק א' ע' 284 שביאר כ"ק אדמו"ר החילוק ביניהם באופן אחר (וכן בחלק ב' ואילך הייחוד שבפרק כ"ו). ועוד".

והנה, לא הבנתי מדוע כתבו שכ"ק אדמו"ר מבאר את החילוק ביניהם באופן אחר ממה שכתבתי, כיון שלענ"ד המבואר בשיחות שם אינו שונה מכפי שביארתי, ואף מסייע לדברי.

בחלק א' שם כ"ק אדמו"ר מסביר שההתבוננות שבפרק כ"ו מביאה את האדם לכך שלעתיד לבוא יזכה לראות שהיסורים היו בעצם טוב, ואילו ההתבוננות שבסימן כ"ב מביאה את האדם לכך שאהבת ה' אליו תתגלה כבר עתה וא"צ לחכות לעתיד לבוא.

דברי הרבי בשיחה הזו כלל לא עוסקים בהבדל שבהתבוננות בין שני המקומות בתניא [שע"ז נסובו דברי], אלא רק בהבדל פעולת ההתבוננות על האדם [האם הטוב תתגלה אליו עכשיו או לעת"ל], ואין לזה שייכות כלל למה שביארתי בהערה¹.

בחלק ב' שם כ"ק אדמו"ר מסביר את מעלת הלשון 'גם זו לטובה' על הלשון 'כל דעביד רחמנא לטב עביד', שהלשון הראשונה מורה על כך שהיסורים הם טוב בעצמם, ולא שהיסורים הם רע אלא שבעתיד יצא מהם משהו טוב; ובסוף השיחה הרבי מציין לפרק כ"ו, ומזה אכן משמע שזהו הייחוד בפרק כ"ו, שהיסורים הם טוב בעצמם ולא רק שהם עבור משהו טוב. והנה, זהו ממש כפי שביארתי בהערה, שהמעלה של פרק כ"ו היא שמטרת הייסורים אינה (רק) למרק את העוונות אלא הם טוב בפני עצמו.



1 הערת המערכת: אכן צודק הכותב אשר אין ממש שונה (באופן דסתירה וכו') ביאור כ"ק אדמו"ר, ואדרבא, יש מקום לביאורו, ומסייע לו. אלא כוונת המערכת בהערה הנ"ל היתה אשר (לבד זאת, כבפנים, אשר כ"ק אדמו"ר מדגיש אשר החילוק הוא האם התוצאה מזההתבוננות היא בהווה או בעתיד, הנה) גם באופן הקבלה (בהווה), מבואר בלקו"ש שם שההתבוננות שבאגה"ק סכ"ב מביאה להתעוררות האהבה רבה שמהקב"ה (דכמים הפנים לפנים), עד שתהיה אהבה מגולה, שתימשך בטוב הנראה והנגלה בהווה; ולא רק שבידיעתו זהו טוב, ויוכל לקבל ("ולהשלים עם המצב") וכו' (וא"כ יל"ע במה שמגדיר ביאור זה כ"דרגה נמוכה" לעומת הביאור בפכ"ו, דהרי בלקו"ש שם מדגיש שדוקא הביאור באגה"ק הוא מעלתו של רשב"י, דמצד פנימיות התורה רואה הטוב גם בהווה (ומשמע אשר לו"ב אשר שווים המה מצד ענינם, אשר הייסורים הם טוב בעצם, יש גם מעלה גדולה בביאור זה דוקא (ואולי עדיין יש לחלק בממוענים, כמ"ש בהערה, וק"ל)). ולא באנו אלא להעיר.

הלכה ומנהג

תחום שבת בין ברוקלין למנהטן

הרב שלום דובער לויין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר (סי' שצח ס"ח): "מערה, אע"פ שדירים בהן אין דירתן כלום ואינן מצטרפים לעיר. ואם יש בנין על פני המערה, הרי כל המערה חשובה דירה על ידי בנין שעל פיה, ואין מתחילין למדוד אלא מסוף המערה, אם הבנין הוא בתוך שבעים אמה לעיר".

והיינו שאף ש"אין מתחילין למדוד אלא מסוף המערה", מכל מקום לא סגי במה שהמערה היא בתוך שבעים אמה לעיר, שהרי המערה עצמה אינה בית; אלא אם כן "הבנין הוא בתוך שבעים אמה לעיר".

ומצאנו כעין זה בכמה הלכות:

(א) לעיל ס"א (אם [העיר] היא עגולה שאין לה זווית, לא ימדוד לה מחומתה סביב, אלא רואים אותה כאלו היא בתוך מרובע שארכו כארכה ורחבו כרחבה, ומודדים חוץ מצלעות אותו מרובע, שנמצא משתכר הזוויות, כזה , שלמדו חכמים ממגרשי הערים שהיו מרובעים). והיינו שאם יהי' בית הסמוך לזוית זו, לא יצטרף הבית לעיר, שהרי הוא רחוק מהבתים שבעיר. מכל מקום מודדים את האלפים אמה מסוף זוית זו.

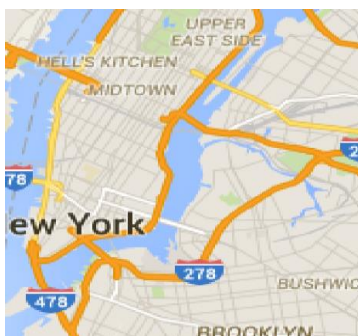
(ב) לקמן סי"ג (עיר שיושבת על שפת הנחל ... אם יש לפניו מצבה רוחב ד' אמות על שפת הנחל כדי שיעמדו עליה וישתמשו בנחל, נמצא הנחל בכלל העיר, ומודדים לה אלפיים אמה משפת הנחל הב', ונעשה הנחל כולו מכלל העיר מפני המצבה הבנויה בצדו). והיינו שאף שאם יהי' בית הסמוך לנחל זה, לא יצטרף הבית לעיר, שהרי הוא רחוק מהבתים שבעיר, מכל מקום מודדים את האלפים אמה משפת הנחל.

ולכאורה יש ללמוד מכאן, שכן הדין גם בבית שבחצר גדולה העומדת בסוף העיר, שאם יהי' בית סמוך לסוף חצר זו, לא יצטרף הבית לעיר, שהרי הוא רחוק מהבתים שבעיר. ומכל מקום מודדים את האלפים אמה מסוף החצר הזאת, אם הבית שבתוך החצר סמוך לבתי העיר.

ונפקא מינה למעשה מכל זה לענין תחום שבת שבין ברוקלין למנהטן, שיש נהר

המבדיל בינם, ורוחב הנהר הוא הרבה יותר ממאה וארבעים ואחת אמות, וכדאמרין נז, ב (אמר ליה רב ספרא לרבא, הרי בני אקיסטפון דמשחינן להו תחומא מהאי גיסא דארדשיר, ובני (תחומא) דארדשיר משחינן להו תחומא מהאי גיסא דאקיסטפון, הא איכא דגלת [חידקל] דמפסקא יתר ממאה וארבעים ואחת ושליש. נפק אחוי ליה הנך אטמהתא דשורא [יסודות החומה] דמבלעי בדגלת בע' אמה ושייריים).

והיינו שמשני צדדי החידקל היו בתים שנבלעו בנהר, וכל אחד מהם הוא פחות מע' אמה לעיר, ובין שני הבתים יש פחות ממאה וארבעים ואחת אמות. כך ששני בתים אלו מצרפים את שתי העיירות (אקיסטפון וארדשיר) להיות אחת. משא"כ



בנידון דידן, שיש ביניהם נהר שרחבו הרבה יותר ממאה וארבעים ואחת אמות, אין שתי העיירות (ברוקלין ומנהטן) מצטרפים להיות אחת, ואם כן אין ללכת אלא עד אלפים אמה מהבתים שבצד ברוקלין, ולא יותר.

ומכל מקום נהגו ללכת בשבת מכאן לכאן, והוא על פי הוראת האדמו"ר מסטמר, מאז ומקדם. ואת טעם התיירו ביאר בשו"ת מנחת יצחק ח"ז סכ"ד (בסוף העיר "וויליאמסבורג"

יש גשר גדול הנקרא (בל"א) "וויליאמסבורג ברידזש", ואורך הגשר נמשך עד תחילת עיר אחרת הנקראת "מאנהעטען" ... בתחילת הגשר נמצא חדר קטן, וזה החדר נבנה על מנת לקבל מכס מהעוברים על הגשר, ולפי ידיעתי נבנה חדר זה בזמן אחד כשנבנה כל הגשר, וגם שם באמצע הגשר נמצא גם כן חדר קטן, שנבנה על מנת לשמור הגשר ואת העוברים עלי'. וכפי ששמעתי מאנשים שזה כבר זמן רב שהי' שם שומר הן בלילה והן ביום, שבאותו זמן הי' הולכים על הגשר הרבה אנשים, אכל עכשיו כבר אין שם שום איש שישב באותו הדר, וכמו כן החדר שלפני הגשר אינם משתמשים עוד ואינם מקבלים מכס ... חומרא שמעינן מדברי השו"ע הרב הנ"ל, דסבירא ליה ... צריך דוקא שהבנין יהי' בתוך הע' אמה ושייריים כנ"ל. ואם כן לפי זה כפי הנראה מדבריו, אם הבנין שעל הגשר הוא חוץ לע' אמה ושייריים, לא מהני לפי פסק שו"ע הרב הנ"ל ... כבר יצא הוראה מכ"ק רבינו מרן הגה"ק מסאטמאר שליט"א להיתירא).

וכיון שנפסק כאן בפשיטות, שהמערה אינה נחשבת בית להצטרף לעיר, אלא שאם יש בנין על פני המערה, והבנין הוא בתוך שבעים אמה לעיר, אזי מודדים את האלפים אמה מסוף המערה. אם כן אין מקום לסמוך על הבנין שעל הגשר, שהרי יש הרבה יותר משבעים אמה מהבית שעל הגשר עד לבתים שבברוקלין ועד לבתים שבמנהטן. ואף אילו היה הבית שאצל הגשר פחות משבעים אמה מהבתים שבעיר, מכל מקום

אין זה מועיל אלא כדי ללכת עד אלפים אמה מסוף הגשר, ולא יותר.

וכדי למצוא לימוד זכות על רבים ההולכים מכאן לכאן בשבת, גם לפי המבואר כאן בפנים, אולי יש מקום להתיר על ידי הרכבת התחתית, שהיא מערה (מנהרה) העוברת מברוקלין למנהטן, ובכל תחנה יש חדר שיושב בה איש כל היום וכל הלילה למכירת הכרטיסים, ובית זה הוא תמיד תוך ע' אמה ושיריים לבתי העיר, ואם כן אין מתחילין למדוד אלפים אמה אלא מסוף מנהרת הרכבת התחתית שבברוקלין ומנהטן.

ואף שאין מנהרה זו מצרפת את שתי העיירות להחשב עיר אחת, שהרי בין החדר (של מכירת הכרטיסים) האחרון שבברוקלין, לבין החדר הראשון שבמנהטן, יש הרבה יותר משתי פעמים שבעים אמה.

מכל מקום מודדים אלפיים אמה ממנהרה זו, כנפסק כאן "ואין מתחילין למדוד אלא מסוף המערה".

ובאמת אין מודדים אלפיים אמה מכל אורך מנהרת הרכבת, כי אם אלפיים אמה מתחנות הרכבת בלבד, כדאמרינן בגמרא מד, סע"ב (אילו שבת במערה שבתוכה ארבעת אלפים ועל גגה פחות מארבעת אלפים אמה ... מהלך את כולה וחוצה לה אלפיים אמה), ופרש"י (אלפיים שיש לו על גגה כשיצא מפתח מזרחי נבלעות בתוך אלפיים שיש לו על גגה כשיוצא מפתח המערב ... שיכול להלך כל גגה וחוצה לה אלפיים אמה לכל צד).

וגם האמור כאן "ואין מתחילין למדוד אלא מסוף המערה", הכוונה למדוד מה"פתח" שבסוף המערה.

וכי האיך אפשר להגיע בשבת לתחנת הרכבת שבמנהטן?

אלא שאפשר לעבור את גשר וויליאמסבורג עד סוף אלפים אמה מבתי ברוקלין, שהוא תוך אלפיים אמה מתחנת הרכבת הראשונה. ושוב אפשר ללכת מתחנת הרכבת הזאת עוד אלפיים אמה לכל רוח, עד שמגיעים לתוך אלפים אמה מתחנת רכבת הבאה, וכן הלאה.



דברי אדה"ז בקונט"א ד"ה הנה לא טובה השמועה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר דרב - וועסט בלומפילד, מיישינ

בסוף קונטרס אחרון של ספר תניא קדישא ד"ה הנה לא טובה השמועה (ע"ד

הנחיצות של תפילה במתינות) כותב רבינו הזקן: "ואף גם מי שהשעה דחוקה לו ביותר וא"א לו בשום אופן להמתין עד אחר עניית הקדושה של חזרת הש"ץ הזה הלא טוב טוב לו שלא לשמוע קדושה וברכו מלידך לחייהם של החפצים בחיים ואונס רחמנא פטריה והש"ץ מוציאו ידי חובתו אף שלא שמע כאילו שמע שהוא כעונה ממש וכדאיתא בגמרא גבי עם שבשדות דאניסי ויוצאים ידי חובת תפילת שמו"ע עצמה בחזרת הש"ץ כאלו שמעו ממש וגם קדושה וברכו בכלל "

דברי רבינו מיוסדים על הא דאיתא בסוף מסכת ר"ה ע"ד שליח צבור שמוציא הציבור ידי חובתם שדעת החכמים שאין שליח צבור מוציא את הבקי ודעת רבן גמליאל שהש"צ מוציא אף הבקי. בהמשך לזה מביא בתפילה הגמרא דברי רבי שמעון חסידא שפוטר היה רבן גמליאל אפילו עם שבשדות ואח"כ מסיק הגמרא שרבי שמעון חסידא סובר שלא פטר רבן גמלאל אלא עם שבשדות דאניסי במלאכה אבל לא פטר אנשי העיר עיין שם. דברי רבינו הזקן בקונטרס אחרון שבתניא מיוסדים על דברי רבי שמעון חסידא שבסוף מסכת ראש השנה.

בהסוגיא שם יש מחלוקת גדולה בין הפוסקים מתי נקטינן כדעת רבן שמעון חסידא. דעת הב"ח בסי תקצ"א מיוסד על הבה"ג ועל כמה ראשונים שבכל השנה כולה סמכינן על דברי רבן שמעון חסידא שהש"צ פוטר עם שבשדות. וכנראה רבינו נקט בתניא כדעת הב"ח. ורבינו מוסיף שאף מי שלא נמצא בשדה אבל דחוקה לו ביותר וא"א לו בשום אופן להמתין אחר עניית הקדושה של חזרת הש"ץ סובר רבינו שאיש כזה יש לו הדין של אנשי השדה והש"ץ פוטר.

אבל הגר"א באו"ח סי קכ"ה המיוסדים על כמה ראשונים אחרים סובר דלא נקטינן כדעת רבן שמעון חסידא שהש"צ פוטר העם שבשדה כי אם בר"ה ויה"כ.

והנה בררנו שדעת רבינו בתניא הוא כדעת הב"ח שהש"צ פוטר מי שדחוק ביותר כל ימי השנה ולא רק בר"ה ויה"כ אבל דא עקא שלכאורה יש סתירה בין דעת רבינו בתניא לדעת רבינו בשו"ע.

דהנה עיין בשו"ע רבינו סי קכ"ד סעיף ד. רבינו מסביר שם שעיקר ההטעם לחזרת הש"ץ הוא כדי להוציא מי שאינו בקי. רבינו כותב: "קהל שהתפללו בלחש וכולם בקיאים בתפילה אעפ"כ ירד הש"צ לפני התיבה ויחזור התפילה לקיים תקנת חכמים שכשתקנו החכמים שיחזור הש"צ התפילה לא הצריכו לחפש בכל תפילה אחר כל איש ואיש בבית הכנסת אם יש שם מי שאינו בקי כוי אלא אלא תקנו שיהא חוזר התפילה לעולם שמה יהיה פעם אחד בבית הכנסת מי שאינו בקי כוי ואחרי זה כותב רבינו "ועוד צריך הש"צ לחזור התפילה כדי לומר קדושה בציבור "ע"כ.

ולכאורה אם רבינו סובר כהב"ח שהש"צ מוציא העם שבשדה כל השנה כולו היה

לו לרבינו לכתוב שיש עוד טעם להא דצריך הש"צ לומר חזרת הש"צ אפילו אם כל המתפללים בקיאים והיינו כדי לפטור העם שבשדה. מדלא מוסף רבינו טעם זה לכאורה יש לדייק מזה שדעת רבינו הזקן כדעת הגר"א וסיעתו שבשאר השנה לא נקטינן שהש"צ מוציא מי שנדחק לו השעה.

לפי זה יש סתירה בין דברי רבינו בתניא דנקט כהב"ח שהש"צ מוציא מי שדחוק ביתר ואי אפשר לו להתפלל במתינות ובין דבריו בשו"ע שנקט רבינו הזקן כהסוברים שבשאר השנה אין הש"צ פוטר מי שהוא דחוק ביותר.

ואפילו אם נסביר שרבנו חזר מדבריו צריך לברר מאיזה מדבריו חזר האם חזר מדבריו שבתניא או מדבריו שבשו"ע. ונראה לומר שמה שכתב בתניא נקרא מעשה רב שרבינו כתב לחסידיו שאם הם אינם יכולים להתפלל במתינות ועל ידי זה יורדים לחייו של הרוצים להתפלל במתינות אז מותר להם לסמך על תפילת הש"ץ. ולכאורה מעשה רב מכרעת בכל מקום.

אך באמת דברי רבינו הזקן בתניא הם חידוש גדול מכיון שלא מצינו שהמחבר או הרמ"א יביאו הדין שהש"ץ יפטר העם שבשדות. וחזן מהב"ח אין שום אחרון מנושא כלי השו"ע שיסכים לשיטת הב"ח.



תמצית וסיכום סימן כט מהלכות עדות

הרב נחמן ווילהעלם

ראש ישיבת מכון להוראה און ליין סמיכה ודיינות, ניו יורק

- א. אחר שהעיד העד בבית דין אם הוא לאחר כדי דיבור¹ אינו יכול לחזור בו², אפילו נתן טעם לדבריו, אבל בתוך כדי דיבור יכולין לחזור³, ואף אם הפסיקוהו בעלי דין וחזר ואמר שרוצה להשלים אלא שהפסיקוהו יכול להשלים דבריו ונאמן⁴.
- ב. עדים שהעידו בב"ד וחזרו והעידו בחילוף מלקין אותן ועדות הראשונה קיימת⁵.

(1) רמ"א סעי' א', ובחידושי רע"א כתב דשיעור תוך כדי דיבור הוא "שלום עליך רבי ומורי".
 (2) סימן כ"ט סעי' א', ובסמ"ע סק"ד כתב הטעם דכתיב (ויקרא ה. א.) "אם לא יגיד ונשא עונו", דמשמע דכל שלא הגיד ראשונה נושא עון, ולא מהני מה שיבוא לחזור בו.
 (3) סמ"ע סק"ב
 (4) סמ"ע שם מהדרכ משה, ובלבד שלא יסתור עדותו לגמרי.
 (5) הגהות מרדכי (סנהדרין ס' תשכ"ה) הובא בסמ"ע סק"ד.

ג. אף בשתי כתי עדים המכחישין זה את זה לא מהני חזרה.⁶

ד. וכן אינו יכול להוסיף בעדותו תנאי⁷, ויש אומרים היכי דעדיין יש פנאי לקיים התנאי⁸, ומעידין על פה לפני הבי"ד⁹, דיכול להוסיף בתנאי¹⁰, לענין דינא עיקר כשיטה הא'¹¹.

ה. אם כפי עדותן הראשונה לא הי' ממש בעדותן שלא הי' בקנין, ואח"כ אמרו שהי' בקנין, לכו"ע לא מהני¹².

ה. אבל בדבר שמוכחו שטעה שומעין לדבריהם האחרונים¹³.

ו. אם אינו סותר עיקר דבריו הראשונים כל שאנו יכולים לכונן דברי העד יש לנו לכונן דבריו¹⁴.

ז. עד אחד שמעיד שהי' תנאי בע"פ ועדים אחרים מעידין שכל התנאים נכתבו בשטר אבל אמת שכל הדברים שנדברו בעל פה לא נכתבו בשטר לא מיקרי הכחשה לעד שאומר תנאי הי'¹⁵.

ח. כשנותנים¹⁶ חרם בביהכנ"ס אחר עדות שיגידו קודם שיצאו מביהכנ"ס, ושתקו ויצאו, ואח"כ באו עדים להגיד ואומרים לא שמנו לבנו אז להעיד ועתה זוכרין יכולין

(6) פתחי תשובה אות א'

(7) מחבר שם, וביאר בסמ"ע (סק"ה) דגם בזה סותר דבריו הראשונים, שהעיד בראשונה סתם, דמשמע דבכל ענין הוה אותו הדבר,

ומדייק הט"ז, אע"ג דבסי' מ"ו (סעי' ל"ז) פסק בעדות שבשטר יכול לומר תנאי הי' דבריו, שאני התם בשטר דאפשר שלא בא להודיע הכל מפורש בשטר, משא"כ בעדות על פה ששאלוהו בית דין הי' לו לפרש גם ההוספה, וראה ש"ך (סק"ב) שמאריך בזה.

(8) הגהת רע"א

(9) ראה סמ"ע סק"ה, ש"ך סק"ב, ובביאור הגר"א.

(10) רמ"א שם.

(11) ש"ך שם.

(12) הגהת רע"א.

(13) כגון שהזקיקוהו בית דין להביא עדים שאינו רמאי והלך והביאם ואמרו להם בית דין יודעים אתם בו שהוא רמאי ואמרו העדים הן, ואמר להם הבעל דין וכי אני רמאי, ואמרו לא אמרנו אלא שאינך רמאי, שומעין לדבריהם האחרונים, משום דמסתמא אין אדם מביא עד להעיד חובתו, ובודאי טעו.

(14) מחבר שם

(15) סמ"ע (סק"ו), דיש לומר שמא חשבו שהדברים בע"פ אינם חשובים תנאי.

(16) רמ"א שם.

לחזור ולהעיד¹⁷.

ט. אם כשיצאו מביהכנ"ס אמרו אין אנו יודעים ונתנו אמתלא לדבריהם למה אמרו כך חוזרין ומגידין¹⁸.

י. אם נתנו אמתלא שאמר איני יודע מפני פחד נאמן¹⁹.

יא. אם כשיצא מביהכנ"ס אמר איני זוכר עתה²⁰ יכול לחזור ולומר נתתי אל לבי וזכרתי²¹.

יב. אם אמרו העדים מתחילה פלוני חייב לפלוני וחזרו לומר שכבר פרעו לא מהימני²², אבל אי אמרו בתחילה פלוני הלוא לפלוני וחזרו ואמרו שכחנו שכבר פרעו נאמנים²³.

יג. עדים שאמרו שקר העדנו נאמנים לגבי עצמם²⁴ וחייבים לשלם כל מה שגרמו להפסיד בעדותם.

יד. עד אחד מעיד שראה דבר זה והשני אומר לא ראה²⁵ היכא דתרוייהו כי הדדי נינהו²⁶ הוה לי' הכחשה²⁷.

(17) רמ"א שם, הואיל ושתקו תחילה ולא אמרו אין אנו יודעים.

(18) רמ"א שם, הואיל ולא אמרו בהפך ממה שאומרים באחרונה.

(19) פתחי תשובה אות ה', דלא משוי נפשי' רשיעא שהרי לא עבר שום עבירה, ואע"פ שנושא עון ד"אם לא יגיד", מ"מ שב ואל תעשה הוא.

(20) סמ"ע סק"ח, וראה בט"ז ובפתחי תשובה (אות ד') דסב"ל שדוקא אם אמר לא נתתי מעולם לב לזה אז אינו נאמן אח"כ להגיד עדות, משא"כ אם אומר איני זוכר עתה, ר"ל שגילה דעתו שצריך להזכר בדבר, וגם אם אומר סתם איני זוכר הוא ג"כ דינא הכי, דהוא לשון מסופק.

(21) סמ"ע סק"ח.

(22) פתחי תשובה אות ו', דהוה לי' חוזר ומגיד שכבר העידו שחייב.

(23) פחת"ש שם, כיון שבוה אינם סותרים דבריו הראשונים.

(24) שו"ע שם סעי' ב', וראה בט"ז שהקשה ממ"ש הטור (סי' ל"ח סעי' ה') בעדים שאמרו עדות שקר העדנו דאין משלמין ממון על פי עצמן, דשם לא מיירי בהפסד, דאפשר דלא הי' דם הפסד, רק מיירי התם מצד כאשר זמם, דיש חיוב על עדים זוממים, מזה הם פטורים שאין שייך במודה מפני עצמו, אבל הכא מיירי מצד גרמא בנזיקין שגרם לו הפסד וזה צריך לשלם.

(25) שו"ע שם סעי' ג', אע"ג דלא ראינו אינו ראי'.

(26) ראה ערוה"ש סעי' ח' דאם עמדו מרוחקים קצת זה מזה אין זה עדות מוכחשת, דאפשר שזה ראה וזה לא ראה ולא ראינו אינה ראי' שהמעשה לא הי'.

(27) ראה בבאר הגולהאות כ' דפי' דאם איתא דראה הוא הי' נמי רואה כיון דבהדי הדדי הוו קיימי.

טו. אבל²⁸ אם אומר העד שפלוגי הי' עמו ואותו הפלוגי אומר שלא הי' עמו אין זה הכחשה.



נשיקת ילד בעזרת נשים¹

הרב יעקב אהרן סקוצ'ילס

רב ומו"צ וראש כולל להוראה בירושלים
ומח"ס אוהל יעקב וש"א"ס

בדבר השאלה החדשה שהסתפקתם לפי מה דאיתא ברמ"א (או"ח סימן צ"ח סעיף א') שאסור לנשק ילדים בבית הכנסת, האם אסור גם כן בעזרת נשים, וראיתי שכדי לברר הלכה למעשה צריכים לבאר מתחילה את גדרי האיסור לנשק ילדים בבית הכנסת, וגם האם עזרת נשים יש לו קדושה כבית הכנסת לענין זה, ונבאר כל זה בסמוך בס"ד.

(א) הנה בשו"ת בנימין זאב (סימן קס"ג) הביא בשם ספר אגודה מסכת ברכות פרק ו', שאסור לנשק את בניו הקטנים בבית הכנסת ובבית המדרש, וכן פסק הרמ"א או"ח (סימן צ"ח סעיף א') וז"ל: אסור לאדם לנשק בניו הקטנים בבית הכנסת, כדי לקבוע בלבו שאין אהבה כאהבת המקום, וכ"כ בבן איש חי פרשת ויקרא סעיף י"א שאסור לנשק בניו הקטנים בבית הכנסת דאין ראוי להראות שם אהבה אחרת זולת אהבת המקום. וכלשון הרמ"א כ"כ החיי אדם (כלל י"ז דין ט"ו) וקיצור שו"ע (סימן י"ג סעיף א').

(ב) הדרכי משה (סימן צ"ח ס"ק ג') הביא הדין הנ"ל ושינה את הלשון קצת, וכתב שאסור לנשק בניו בבית הכנסת "להודיע" שאין אהבה וחיבה כאהבת הקב"ה, עכ"ד. וראיתי בשו"ת משנת יוסף חלק ו' (סימן ל"א) תשובה ארוכה שנכתב למע"כ שליט"א בענין נשיקת ילד בבית הכנסת, וציין לדברי הדרכי משה ששינה את הלשון קצת, והביא כמה נפק"מ בין שני הביאורים האלו להלכה.

(28) רמ"א שם, דאין עד מדקדק מי עמו בשעת עדות.

ג) בבית קודם התפילה, יש לעיין אם מותר לנשקם, דלרמ"א בהגה"ה שהוא מטעם לקבוע בלבד, אין האיסור דוקא בבית הכנסת, אלא האיסור הוא על האדם קודם התפילה וגם בעת התפילה, ולפי הדרכי משה בביתו לא שייך להודיע ולהראות אהבה אחרת, כי זה רק בבית הכנסת או בשעת התפילה. ועוד נפקא מינה כשלא בשעת תפילה, שבוזה תהא קולא לדברי הרמ"א דמותר, דרק בזמן התפילה צריך לקבוע בליבו אהבת ד', ולדרכי משה שהוא להראות ולהודיע, תהא חומרא, דיש לומר שזה שייך בבית הכנסת תמיד, שהוא בית ה', מיוחד לעבודתו ולאהבתו ית"ש, ואין מראים שם שום אהבה לבשר ודם אפילו שלא בשעת התפילה.

וכיון ששני ביאורים יצאו ממקור אחד, מהרמ"א ז"ל, יש להתחשב בשניהם, וכמו שכתב בעל האז נדברו וצ"ל בספרו בית ברוך (כלל יז, ט"ו) שיש להחמיר לב' סברות, ולכן בכה"ג יש להחמיר אפילו שלא בשעת תפילה. או בביתו קודם התפילה, ואין זה כספיקא דדינא בדרבנן להקל, כיון שנוגע לכבוד שמים, שהוא חשוב ביותר. ולכן הגם דבעלמא קיימא לן עיקר כהרמ"א שחיברו אחרי הדרכי משה (פמ"ג יור"ד סימן ס"ט משב"ז טז), מ"מ כאן משום כבוד שמים יש להחמיר בכל אופן, עכ"ד.

ד) והא חזינן מהנ"ל שיש צד גדול להחמיר לב' סברות, וכן נראה מדברי הכף החיים (סימן פ"ט ס"ק י"ג) שכתב דלא ינשק ילדיו לפני התפילה וכ"ש בתוך הבית הכנסת. מדבריו נראה שגם כן נקט להחמיר כב' חומרות, ולפי זה יש לעיין אם ניתן להקל בעזרת נשים, או ששפיר יש מקום להחמיר משום כבוד שמים, ונראה דמתחילה יש לברר אם עזרת נשים דינו כבית הכנסת, ואת"ל שלא, אולי הוא לא גרע ממה שיש מחמירים לנשק ילדיו קודם התפילה בביתו כנ"ל, ונבאר הצדדים בס"ד.

ה) והנה דנו האחרונים אם מותר לנתוץ איזה חלק מהבית הכנסת לצורך עזרת נשים, ויסוד השאלה אם יש בעזרת נשים קדושה כבית הכנסת או לא מאחר והנשים מתפללות שם, או שמא מכיון שאין להם חיוב להתפלל, דאז יש איסור בהורדת קדושה. ובספר חיי אדם (כלל פ"ו דין ט"ו) כתב שאין קדושת בית הכנסת חלה על עזרת נשים, ולכן אסור לנתוץ שום דבר מבית הכנסת, לצורך עזרת נשים (אלא שאין להקל בו בשחוק וקלות ראש). וכן כתב בשו"ת מהר"ם מלובלין (סימן נ"ט) שעיקר קדושת בית הכנסת הוא בעזרת הגברים,

וכן נקט בשו"ת ציץ אליעזר חלק ט' (סימן י"א) בשם המהרי"ט.

ו) ומאיך הערוך השלחן (סימן קנ"ד סעיף ז') כתב דחלה קדושת בית הכנסת על עזרת נשים שמתפללות בו הנשים, ובשו"ת אבני נזר או"ח (סימן ל"ד אות י"ג) כתב שקדושת עזרת נשים קלה יותר מקדושת בית הכנסת, ובספר ברכת נפתלי חלק ב' (פרק ח' סעיף י"ג) כתב ששמע מהגאון רבי בן ציון אבא שאול זצ"ל שכוונתו שקדושתו לא חמורה כקדושת בית הכנסת, וכך נקט לדינא. וראה עוד בספר מקור חיים שכתב בשיש לעזרת נשים כל דיני בית הכנסת, וכן נראה מדברי שו"ת שואל ומשיב חלק ב' (סימן כ"ב) אלא שאין בו קדושת בית המדרש, כיון שאין לומדות שם. וכך נראה מסקנת רוב הפוסקים וכמ"ש בשו"ת יביע אומר חלק י' (או"ח סימן ט"ו) בשם הרבה אחרונים. וכ"כ בספר צדקה ומשפט להגר"י בלוי זצ"ל (פרק י"ב סעיף כ"א) וז"ל עזרה המיוחדת לתפלת נשים דעת רוב הפוסקים שיש בה קדושה, אלא שקדושתה קלה מקדושת בית הכנסת שמתפללים בו אנשים.

ז) בשו"ת דברי חיים חלק ב' (סימן י"ד) כתב הדיא דלעשות מבית הכנסת עזרת נשים הוי הורדה מקדושה חמורה לקדושה קלה. וטעם הדבר משום דאינו דומה כבוד בית הכנסת לעזרת נשים, כי הרבה דברי קדושה קבועים בבית הכנסת דוקא, ולא בעזרת נשים, כמו תקיעת שופר, הלל, לולב, קריאת מגילה ועוד. ולכן בודאי אין משנים בית הכנסת לעשות עזרת נשים. ועוד טעם מצאנו מדוע עזרת נשים קדושתה פחותה מבית הכנסת כתב בשו"ת בית שלמה או"ח (סימן כ"א) כיון שהנשים אינן מתפללות בעזרת נשים בקביעות כ"כ כמו האנשים בבית הכנסת שמתפללים בו בכל יום ערב ובוקר.

ח) בספר משנת יוסף הלכות בית הכנסת (סימן י"ט אות ב') כתב דאכן גם אם אין לעזרת נשים קדושת שכינה של בית הכנסת, אבל עכ"פ מקום קדוש הוא מצד התפילות הנשים, והביא ראיה לזה ממה שכתב ברמ"א (סימן פ"ח) שהמהגה שאין לאשה נדה בימי ראייתה ליכנס לבית הכנסת או להתפלל [הכוונה לעזרת נשים]. ואם אין לעזרת נשים שום קדושה למה לא תכנס בימי נידותה. אלא ודאי יש לעזרת נשים קדושת עצמה, שלא כרעה משאר תשמישי מצוה, שהרי לתפילה מיוחדת. אבל פחותה במדרגתה מבית הכנסת של אנשים, ושוב מצא שכן מבואר בשו"ת תשורת ש"י (סימן תקמ"ה), עי' שם ביתר מראה מקומות. ועי' עוד לגבי קדושת עזרת נשים בשו"ת מנחת יצחק חלק ז' (סימן

ח'), ושבת הלוי חלק ה' (סימן כ"א) ובשו"ת רבבות אפרים חלק א' (סימן ק"כ).

ט) ומעתה נראה דמאחר ויש קדושה עכ"פ לעזרת נשים מפני תפילות הנשים, יש מקום להחמיר בפרט בשעת התפילה לא לנשק שם ילד קטן, אא"כ להשקיט ילד קטן שבוכה או מפריע, שאז אינו דרך חיבה, וכמ"ש כבר בשו"ת משנת יוסף שם להקל בזה. ועוד לפי מה שהזכרנו לעיל שיש ענין להחמיר בנוגע לכבוד שמים אפילו כשיש צדדים להקל כמ"ש לעיל, לכן יש מקום להחמיר גם בעזרת נשים. וראיתי בשו"ת משנת יוסף חלק ז' (סימן כ"ג) שכתב תשובה למע"כ שליט"א בנידון דידן והסיק להחמיר בזה עי' שם.

י) אמנם שוב מצאתי בספר פסקי הגרי"ש קובץ קיצור הלכות או"ח (עמוד ס"א סעיף כ"ד) שהביא שם דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל באיסור נשיקת ילד בבית הכנסת אבל בעזרת נשים יש להקל לנשק קטנים. וכן ראיתי בשו"ת אבני ישפה חלק ט' (כת"י) תשובה למע"כ שליט"א בנידון דידן וכתב וז"ל בענין אם מותר לנשק לבניו בעזרת נשים, הרי עזרת נשים קדושתה קלה מקדושת בית הכנסת, ודברים שנאמרו לענין בית הכנסת לא נאמרו לענין עזרת נשים וכמו שכתב המ"ב סי' ק"נ ס"ק ט', ולכן מותר לו לנשק לבניו בעזרת נשים. וכן בספר בית הכנסת כהלכה (פרק י"ח סעיף ו') כתב שיש מי שאומר שמותר לנשק את בניו הקטנים בעזרת נשים, מאחר שאין קדושתו כקדושת בית הכנסת, ומקור לזה הביא מספק התפילה והלכותיה חלק ה' (סימן כ' הלכה ז') בשם שו"ת אדני פז חלק ד' (סימן ד'), אולם בשו"ת משנת יוסף שם החמיר, עכ"ד.

יא) ולענין דינא נראה שהמיקל יש לו על מי לסמוך, והמחמיר בענין כבוד שמים בודאי שתבוא עליו וברכה, ויש להתייעץ עם רבו מובהק לדעת כיצד עליו לנהוג בכה"ג. ומ"מ במקום הפרעת התפילה או להרגיע את התינוק כבר הזכרנו שאין חשש לנשק אפילו בתוך הבית הכנסת, אלא שעדיין צריך עיון מה הדין לנשק ילד שלא בשעת תפילה, שהרי הזכרנו לעיל שיש אומרים שכל הדין של הרמ"א איירי דוקא בשעת תפילה, וא"כ אולי במקום שיש פוסקים שנקטו שאין קדושה לעזרת נשים, וגם שלא בשעת תפילה שפיר יש להקל, וצ"ע. ועוד יש לעיין בעזרת נשים שמבשך השבוע לומדים שם אנשים אולי דינו כבית מדרש ויש בו קדושה וצריך להחמיר, וצ"ע.



כיצד מברכין על יין קפוא

הרב יוחנן מרזוב

שליח ורב ק"ק בית מנחם מענדל - פלאטבוש

א. שאלה: לאחרונה התחילו חברת 'ברטנורא' לשווק קרחונים (אייסעס) של יין, ויש לשאול כיצד מברכים עליהם? גם יש לשאול כיצד מברכים על קרחונים או סורביי הנעשים ממיץ ענבים?

פוסקים שס"ל שיין קרוש הוא ספק 'הגפן' או 'העץ'

תשובה: בפרי מגדים (בפתיחה להלכות ברכות אות יא ד"ה אני) כתב "מדברי הפרי חדש (בסוף ספר מים חיים סי' ט') מבואר בענין המלבי"ן מתירוש ומעט קמח ומרתיחין אותו ונעשה עב . . . הקמח עיקר ומברך בורא מיני מזונות . . . ואני מסופק במלבי"ן זה אם אין נותן קמח כי אם בשמים או שאר דברים להיות נתעבה . . . או יין הקרוש בקור וכדומה מהו מברך, אם בורא פרי הגפן או בורא פרי העץ, עיין ר"מ הלכות טומאת אוכלין פ"א (הי"ט) ופ"ט (ה"א-ב) . . . ובהשגת הראב"ד ז"ל ובכסף משנה, וצ"ע כעת, גם אפשר קרוש משקה ובשול ונתעבה אוכל, וצ"ע."

והנה בטומאת אוכלין מצינו שו"ט אם יין קרוש דינו כאוכל או כמשקה (או שאינו לא אוכל ולא משקה), והדבר תלוי בפירוש המשנה בטהרות (פ"ג מ"ב), דתנן "רבי מאיר אומר השמן תחלה לעולם, וחכמים אומרים אף הדבש, רבי שמעון שזורי אומר אף היין", וכתב הרמב"ם בפירוש המשניות (שם) "כונת אמרו תחלה לעולם שאם נטמא ואחר נקפה . . . אפי' היה זה אלף פעמים הנה הוא תחלה, לפי שהנקפין לא יקפאו באמת ומשקים יחשב ואפילו בעת ההקפאה".

היינו דלפי רבי שמעון שזורי כל ג' משקין אלו - שמן דבש ויין - אינם נקפאים באמת ונשארים משקים, ונשאר טומאת משקין עליהם לעולם, ובגמ' מנחות (לא א) איתא "אימא רש"ש אומר יין" (ולא אף יין כבמשנה), ולפי זה חכמים ס"ל ששמן ודבש שנקרש ה"ה משקין ונשארים בטומאתם לעולם, אבל היין שנקרש נעשה אוכל ונפקע טמאת אוכלין ממנו, ולרבי שמעון שזורי נהפוך הוא, אשר שמן ודבש שנקרשו הם אוכלין, והיין שנקרש הוא משקה.

מ"מ כבר נחלקו הראשונים כמלאכים בפירוש המשניות מהו מחלוקת התנאים בזה (הרא"ש והר"ש חולקים על הרמב"ם בפירוש המשנה), וגם להלכה נחלקו בזה עמודי עולם, אם הלכה כרבי שמעון שזורי (כמו שאמרו בגמ' מנחות שם) או שהלכה כחכמים (כמו שכתב הכס"מ לדעת הרמב"ם בהל' טומאת אוכלין ריש פ"ט), גם נחלקו מהו דעת הרמב"ם בזה, שהרי יש סתירה בין מש"כ בהל' טומאת אוכלין פ"א (הי"ט)

למש"כ בפ"ט (ה"א), יעויין בכסף משנה (שם) ובברכת הזבח (שם מנחות).

ונראה דכוונת הפרמ"ג הוא, דלמ"ד יין קרוש דינו כמשקה ה"ה יין וברכתו 'הגפן'², ולמ"ד יין קרוש דינו כאוכל ה"ה כענבים וברכתו 'העץ'³, ומסיים הפרמ"ג דאולי גם למ"ד דיין שנקרש דינו כמשקה זהו כשנקרש בקור אבל אם נקרש בבישול דינו כאוכל ולכו"ע ברכתו 'העץ', ונשאר בצ"ע.

והנה בשו"ע ד' (סי' קנח ס"ז) פסק 'כל משקה שנקפה ונקרש עד שאין בו טופח על מנת להטפח יצא מתורת משקה בין שנקרש על ידי בישול בין ע"י צינה . . ויש אומרים שהדבש אינו יוצא מתורת משקה לעולם אפי' נקפה ונקרש לגמרי ואין בו משקה טופח כלל ויש לחוש לדבריהם', ובשולי הגליון כתב 'משנה פ"ג דטהרות, וכרבי שמעון שזורי, מנחות לא, דקאמר יין דווקא', ועל ה"א כתב בשולי הגליון 'רמב"ם פ"ט מהלכות טומאת אוכלין דאין הלכה כרבי שמעון שזורי'⁴.

ומדבריו למדנו, (א) כפרמ"ג, שלהלכה יש ספק אם יין שנקרש יצא מתורת משקה או לא. (ב) מה שנסתפק להפרמ"ג – אם יש חילוק בין נקרש ע"י קור (צינה) או ע"י

(2) והנה לפי הרמב"ם שמן קרוש 'קרישתו אינה קרישה גמורה ומשקה הוא נחשב ואפי' בעת שהוא קרוש' (ל' הכס"מ בטומאת אוכלין ריש פ"ט), וכן"ל בפנים, א"כ י"ל דהני מיילי ביין המשכר (שיש בו אלקהול) וכמו שרואים בחוש שהיי"ש אינו נקרש כלל וגם יין שיש בו אלקהול אינו נקרש כ"כ, אבל מיץ ענבים שקרש הטיב אינו משקה, וצ"ע.

(3) ולכ"צ"ע על הפרמ"ג, שהרי כתב ב"י (בריש סי' רב) "כתוב באורחות חיים על האירופי מברך עליו שהכל ופשוט הוא", ופירש בברכי יוסף (רב ס"ק ב) דאירופי הוא מי ענבים שנקפא, ש"מ דיין שנקרשו ברכתם 'שהכול'?

אכן המחבר לא הביא דין האירופי בשו"ע, אבל י"ל דכבר נכלל במה שפסק בשו"ע (סי' רד ס"א) דכל דבר שנשתנה לקלקול נעשה ברכתו 'שהכול', וכ"פ בסדר ברה"נ (פ"ו ה"ב).

ונ"ל שאירופי גרע טפי, דיעויין בברכי יוסף שהביא מבעל כנסת הגדולה בספרו בעי חיי (סי' א') שכתב 'זענין האירופי הוא שדורכים הענבים ואחר דריכתם משימים בתירוש עפר לבן ידוע שעה אחת או יותר מעט כדי שיצול היין היוצא מהם מהרה ויעמוד במתיקותו, ואח"כ מחממין אותו בכדי שאין היס"ב, גם השיריביט משימים העפר בתירוש כדי שיהיה מתוק ולא יהא בו טעם קיוהא, וא"כ כ"ש מהאירופי דבין בזה ובין בזה אותו העפר גורם שהתירוש לא יעשה יין אלא יעמוד במתיקותו, ולכן דעתי מסכמת לברך עליהם שהכל וכמדומה לי שבקושטא כך מברכין עליו וכיון שברכתו שהכל אין מקדשין עליו וזה נ"ל פשוט".

מבואר שהאירופי נעשתה בו פעולה ששוב אינו יכול להיות יין ולכן ברכתו שהכל, מש"כ ביין קרוש וגם הרבה מהחברות שעושים מיץ ענבים בזמננו אומרים שאם יעמוד ימים רבים יעשה שכר, והוא ראוי לבילה, וד"ל. גם י"ל דכיון שנתעבה ע"י תחבולות שונות נשתנה לקלקול, אבל יין שנקפא בקור לא נשתנה לקלקול, וגם הרי מעצמו יחזור לקדמותו, ולא נשתנה ברכתו.

(4) ידוע השו"ט מי כתב המ"מ על שו"ע, עכ"פ בהל' נט"י משמע שהוא לשונו הזהב של אדה"ז עצמו.

בישול - פשיטא לי' לאדה"ז, שאין חילוק בזה וכל יין שנקרש הוא בכלל הספק אם הוא משקין או לא.

וכיון שנסתפק הדבר להפרמ"ג יל"ע לדינא האוכל יין קרוש מה מברך⁵ 'הגפן' ו'על הגפן', או 'העץ' ו'על העץ'? ואין לומר שמספק יברך 'שהכול', דא"כ לברכה אחרונה לא תיקנת כלום, שהרי 'בורא נפשות' אינו פוטר מין ג' אפי' דיעבד (סדר ברה"נ פ"ז הי"ג).

ולכ' י"ל שיברך על יין הקרוש 'העץ' 'על העץ', שהרי הפרמ"ג (סי' רה א"א ס"ק כב) והפנים מאירות (ח"א סי' נח) ועוד פוסקים ס"ל שהמברך 'העץ' על היין יצא, א"כ ממ"נ, למ"ד דיין קרוש דינו כענבים הרי ברכתו 'העץ', ולמ"ד דיין קרוש דינו כיון מ"מ דיעבד אם בירך 'העץ' על יין יצא.

אבל הרי לפי המ"א (סי' רה ס"ק כב) אם בירך על היין 'העץ' לא יצא, ולכן נ"ל שיברך 'הגפן' 'על הגפן', שהרי פסק בשו"ע (סי' רח סט"ו) "אם בדיעבד בירך על הענבים בפה"ג או אחריהם על הגפן יצא" (וכ"פ בסדר ברה"נ פ"א הי"ד ואילך), א"כ בנד"ד ממ"נ יצא, למ"ד דיין קרוש דינו כיון הרי זהו ברכתו, ולמ"ד דיין קרוש דינו כענבים מ"מ דביעבד אם בירך 'הגפן' על ענבים יצא.

והנה בשו"ע ר (סי' רב ס"י) פסק כמ"א, אבל בהג"ה על הגליון כתב מהרי"ל "וכמדומה לי ששמעתי מפיו הקדוש נ"ע שחזר בו ופסק כאבן העזר (סי' רח ס"ד) שיצא בברכת בורא פרי העץ", א"כ לפי אדה"ז לכ' הדבר שקול, אם ירצה יברך 'הגפן' 'על הגפן' ואם ירצה יברך 'העץ' 'על פרי העץ', דממ"נ דיעבד יצא.

אמנם אם כבר בירך 'העץ' על יין קרוש בברכה ראשונה נ"ל שיברך 'על העץ' בברכה אחרונה, שהרי אמרינן שלא יברך 'מוזנות' בברכה ראשונה וברכת המזון באחרונה, "שלא יהיה ברכותיו סותרות זו את זו" (שו"ע ר סי' קסח סי"ב), ועצ"ע.

פוסקים שס"ל שיין קרוש ברכתו 'הגפן'

ב. והנה אילולא הפרמ"ג היה מקום לומר שאין לדמות הלכות ברכות להלכות טומאת אוכלין, דלא קרב זה אל זה, אכן כבר כתב השד"ח (ח"א מערכת אלף סוף אות רט ד"ה איך) שהבא ללמוד דין מטומאה צריך עיון ומיתון רב כי בכל דהו חילוק הדין משתנה, (וראה בס' רב ברכות, מערכת אלף אות ב, וע"ע בילקוט יוסף, שבת א-ג ע' תרעט, שהביא ראי' מוכחת שאין ללמוד דיני ברכה מדיני טומאה).

5) אם היין חזר ונמחה ודאי ברכתו 'הגפן' ו'על הגפן', שהרי פסק בשו"ע ר (שם ס"ט) "כל משקה אע"פ שנקרש לגמרי אם חזר ונימוח חזר להיות תורת משקה עליו על הנימוח."

ונ"ל סברה פשוטה, דמאחר שסחט הענבים וחל עליו שם יין וברכתו 'הגפן', למה יפסיד ברכתו משום שנקרש, ואולי יש לומר דמאחר שהיין נתעלה לברכת 'הגפן' משום חשיבותו, א"כ כשנקרש ירד מחשיבותו וחזר לברכת 'העץ', אבל מי יימר לן דמשום שנקרש ירד מחשיבותו, אכן ספקו של הפרמ"ג היה משום שרצה לדמות דיני ברכות לדיני טומאה, משמע דבלאו הכי אין היין יורד מחשיבותו.

אכן מצאתי בשו"ת בית יהודה (עייאש, סי' סא, הובא בכף החיים סי' רב ס"ק יד), שס"ל דיין שנתעבה ברכתו 'הגפן', וכתב "אע"ג דגבי דבר שטיבולו במשקה כתבו הרבה אחרונים דמשקה קרוש הוי אוכל כמש"כ הרב בעל מ"א (סי' קנח ס"ק ז') מ"מ לענין גוף הברכה אין שינו בין צלול ובין עב".

מ"מ הקשה הבית יהודה, פסק בשו"ע (סי' רח ס"ו) "קמח של אחד מחמשת מיני דגן ששלקו (פירוש בישלו הרבה) ועירבו במים או בשאר משקין אם היה עבה כדי שיהיה ראוי לאכילה וללועסו (פירוש לטחון אותו בפה) מברך בורא מיני מזונות ואחריו על המחיה, ואם היה רך כדי שיהא ראוי לשתיה מברך עליו שהכל ואחריו בורא נפשות", חזינן שהברכה משתנה בין צלול ועב, ואולי ביין נימא שרק על הצלול מברך 'הגפן' ואם נתעבה מברך עליו 'העץ'.

ונ"ל דהנה כתב בסדר ברה"נ (פ"א ה"ט) "קמח של אחד מחמשת מיני דגן ששלקו

(6) וכתב "מתחלה יש לדעת בין המבושל שנתעבה ונעשה אוכל אם תשתנה ברכתו מטעם דמיעיקרא היה לח דהוי משקה והשתא נעשה עב והוי אוכל, והנה מצינו סי' ר"ב במשקין היוצאין מהפירות ע"י סחיטה מברכין שהכל, ואמרו הטעם משום דזיעה בעלמא הוא, משמע דאי לאו הכי הוה מברכין עליהו ברכת הפרי אע"פ שהם עתה לחים והוו משקין...וכן בשמן ע"י אנגירון ברכתו בורא פרי העץ...הרי מזכירין שם פרי על דבר שהוא משקה א"כ נלמוד מזה דאין הדבר תלוי בצלול ועב, אלא בעיקר הפרי והיין עצמו, אם נקרש ונתבשל ונתעבה לא תשתנה ברכתו, ומברכין עליו בורא פרי הגפן". ואחי הר"ר יחיאל מיכל ש"י אמר דלפרמ"ג יש לתרץ, דהא גופא אמרו חז"ל דמשקה היוצא מפירות אין להם חשיבות פרי, והוא אמרם זיעה נינהו שהיה בכלל פרי ואינו כי נסחט, אבל היוצא מזתים וענבים גם אחר שנסחטו יש להם חשיבות פרי, (גם י"ל כשנתעבה ונעשה אוכל הפסיד חשיבותו וחזר לעצם ברכתו - 'העץ', אבל זה דוחק כנ"ל).

(7) ובבית יהודה מתרץ "ואפשר לומר דהתם שאני כיון דדרך כיון דדרך הוך לעשותו לרפואה כמ"ש בגמ', אע"פ שעכשיו שותהו להנאה מברך שהכול, דחשיב כאילו עיקרו אינו אלא לרפואה", וצ"ע מהיכי תיתי לומר שאפי' אינו שותה לרפואה הו"ל כשותה לרפואה, ובאמת מסתמא דבשו"ע משמע שאפי' אם כל העולם כולו אומרים לך שתערובת קמח ומים הוא להנאה – ולא לרפואה – היה בעיניך כמשקה, וברכתו 'שהכול'.

גם מתרץ "דהתם ס"ס קמח ומים מעורבין, מש"כ ביין שנתעבה, שאין דבר אחר מעורב עמו, מה לי לח ועב, לעולם שם יין עליו", וצ"ע דאדרבה מים בטל למה שנתבשל בתוכו, כמאי דשלקי כשלקי (גמ') ברכות לט, א), ולאידך כל שנתערב בו קמח – אם אינו לדבק בעלמא – ברכתו 'מזונות'.

וערבו במים או בשאר משקים, אם נעשה רך וקלוש כל כך עד שאינו ראוי אלא לשתיה ולא לסעד הלב כלל, אינו מברך עליו אלא שהכול, אבל האם הוא עב קצת שהוא ראוי לאכילה ולסעד הלב אף על פי שאינו עב לגמרי שיהא ראוי ללעסו מברך עליו בורא מיני מזונות ולאחריו מעין ג'".

כוונתו שבאמת היה ראוי לברך 'מזונות' גם על משקה, אלא קים לי' לחז"ל שקמח המעורב במים עד כדי כך דראוי לשתיה אינו סועד הלב כלל, ולכן אין לברך עליו 'מזונות', מש"כ יין שנתעלה לברכת 'הגפן' אין שום סברה לומר שהפסיד ברכתו משום שנתעבה או שנקרש.

ומצאתי בספר מסורת משה (דברים שנשאלו מפי הרה"ג הר"ר משה פיינשטיין ז"ל, באות ק") "שאלתי רבינו בשביל הרב יוסף טננבוים איזה ברכה יש לברך על מיץ ענבים, או יין עצמו שנקרש, והשיב רבינו שברכתו הגפן דרק בשמן יש שמסתפקים, ואז שאלתי איזה שיעור צריך לברכה אחרונה האם מאחר שזה שעכשיו גוש מספיק כזית, והשיב רבינו שעדיין צריך שיעור רביעית".

ומובן הדבר למה פסק שהשיעור הוא רביעית, דכיון שפסק דדינו כמשקה וברכתו 'הגפן' ממילא דינו ככל משקה ששיעורו ברביעית, אבל על עיקר דינו יש לתמוה, למה נקט הפשיטות שהיין דינו כמשקה, ואולי נקט בפשיטות כמו מסקנת הגמ' במנחות (שם) שהלכה כרבי שמעון שזורי דיין הוא משקה, ופירש את דברי הרמב"ם (הנ"ל) דלא ככס"מ, אבל מהפרמ"ג ואדה"ז חזינן שנסתפקו - לענין טומאה - אם יין קרוש הוא משקה.

פוסקים שס"ל שיין קרוש ברכתו 'העץ'

ג. והנה בתורת חיים (סופר, סי' רב אות ד') חולק על הפרמ"ג, והביא רא' מפורשת דיין קרוש דינו כאוכל וברכתו 'העץ', שהרי רמ"א (ביו"ד סי' קכג ס"ה) פסק "יין שנקרש אין בו משום מגע עובדי כוכבים", ש"מ שהיין בשעת קרישתו דינו כאוכל⁸.

וצ"ע על הפרמ"ג דנהירין לי' שבילין דשו"ע איך לא ראתה עינו הלכה מפורשת בשו"ע? גם צ"ע על הפרמ"ג לאידך גיסא, למה לא עלה על דעתו הגדולה שיין קרוש ברכתו 'שהכול', שהרי הצד שברכתו 'העץ' הוא שדינו כאוכל, והצד שברכתו 'הגפן'

8) יל"ע לפי אדה"ז האם יציבא פסק השו"ע (כבפנים) דביין קרוש לא שיין יי"ג, הלא לאדה"ז (בסי' קנח ס"ז) יין קרוש מוטל בספק אם הוא אוכל או משקה, ולהצד שהוא משקה לכ' שיין ביה יי"ג, וי"ל (א) ברבינו שמחה הביא סברה שאין דרך לנסך יין קרוש, היינו דאפי' אם משקה ייחשב מ"מ לא נעשה יי"ג. (ב) אחי הר"ר יחאל מיכל העלה סברה, שיש ללמוד יי"ג מנזיר דקרוש נחשב כאוכל. (כדלקמן בפנים, ושאלן ללמוד מדיני טומאה לשאר דיני תורה, וכמו שדיני נזיר לא נלמד מדיני טומאה, ה"ל לא נלמד להחמיר ביי"ג מדיני טומאה).

הוא שדינו כמשקה, אבל יעויין בהרא"ש (שם) שכתב "אין דרך לאכול שמן קרוש . . הלכך אינו נקרא לא אוכל ולא משקה וטהור, וכשחזור ונימח חזר לטומאתו ישנה כיון שלא נשתנה באמצעותו ממשקה לאוכל", ועד"ז פירשו הרבה ראשונים שהדברים שנמנו במשנה אינו לא אוכל ולא משקה, ולדעתם למה לא נימא שלפי רבי שמעון שזורי יין קרוש ברכתו 'שהכול'?

ונ"ל דהנה דינו דרמ"א מקורו מהאגודה (פסחים ס"ק טו), שכתב "יין שנקרש ונגע בו גוי אין בו משום יין נסך", וגם מרבינו שמחה (ע"ז בהגהות אשר"י פ"ב סי' יז, הובא בדריהם בדרכי משה סי' קכג ס"ק ה'), והנה באור זרוע (ע"ז אות קסה) הביא דברי רבינו שמחה וז"ל "היין שנתקרח אני דן . . על ידי שהגליד בטל מתורת משקה ובעודו גלד פרחא ממנו טומאה שהיתה עליו, וכ"ש שאינו מקבל טומאה, וה"ה שאינו מתנסך על ידי מגע גוי הואיל ואין תורת משקה עליו . . שמחה בר שמואל זצ"ל...".

וממשיך "וכתב רבינו שמשון זצ"ל דההיא דהקומץ רבה (מנחות שם) איירי בשמן ודבש ויין שקרשו ונימוחו הילכך אליבא דר' שמעון שזורי שמן ודבש אע"פ שחזור ונימוחו הוו אוכל, אבל יין כשחזור ונימוח אית ביה משום מגע דהוי משקה, והלכה כר' שמעון שזורי דכשחזור היין ונימוח הוי משקה, אבל כל זמן שהוא קרוש לא הוי לא אוכל ולא משקה, הילכך בעוד שהוא קרוש לית ביה משום מגע גוי לאוסרו בשתיה, ולאחר שחזור ונימוח אית ביה משום מגע גוי לאוסרו בשתיה, מיהו אם חישב עליו למשקה נראה בעיני שיש בו משום מגע גוי, מידי דהוה אדם שאם חישב עליו לאכילה שמשמא טומאת אוכלין שסתם דם לאכילה קאי לגוים וסתם יין למשקה קאי".

ונ"ל שפליגי רבינו שמחה ורבינו שמשון בדין יין קרוש, רבינו שמחה ס"ל כסברת הרמב"ם (בפירוש המשניות) שעל ידי הקרישה נעשה חפצא חדשה, ממשקה נעשה אוכל, ולכן פקע טומאתו ממנו ("ובעודו גלד פרחא ממנו טומאה שהיתה עליו"), אלא שפליגי תנאי במשנה לענין שמן דבש ויין איזהו נקרשים בטוב ואיזהו אינם נקרשים בטוב, ופסק שיין נקרש בטוב ודינו כאוכל, ולכן חידש שאפי' נגע גוי ביין ושוב נקרש פקע מיניה דין יין נסך!

ורבינו שמשון ס"ל כסברת הרא"ש שעל ידי הקרישה יש חסרון בהגברא שהוא אינו רוצה לאכול או לשתות, ופסק שהיין בשעת קרישתו אינו אוכל ולא משקה כי אין דרכן של בנ"א לאכול או לשתות יין קרוש, ולכן אם נגע הגוי ביין קרוש לא נעשה יין נסך, אבל אם נגע בו לפני שנתקרח לא יפקע ממנו דין יי"נ, שהרי אינו חפצא חדשה ועדיין דין יי"נ עליו, ויתירה מזו אם בשעת הקרישה חשב עליו למשקין הרי גם בשעת הקרישה יחול עליו דין יי"נ בנגיעת גוי!

ומסתימת לשון הרמ"א "יין שנקרש אין בו משום מגע עובדי כוכבים" משמע דיין

שנקרש לא פקע מיניה דין יי"נ, אלא דבשעת הקרישה לא יחול עליו דין יי"נ, והיינו כרבינו שמשון דין שנקרש אינו לא אוכל ולא משקה.

והנה לרבינו שמשון אם חשב עליו למשקה ייעשה יי"נ גם בשעת קרישתו, וצ"ע למה לא הזכיר רמ"א ד"ז, ואולי רמ"א לא נחית לזה כי בד"כ בשעת הקרישה אינו חושב עליו למשקה, אכן אם האדם מכניס יין קרוש לפיו לאכלו אין לך חישב למשקה גדול מזה, ונעשה דינו כמשקה (שהרי יין למשקה קאי") ואם יגע בו גוי ייעשה יי"נ שהרי הוא משקה, וממילא ברכתו 'הגפן', ולאידך אולי בכלל הדין פסק רמ"א כרבינו שמשון, אבל בפרט הוה שהיכולת ביד האדם להחשיב יין קרוש כמשקה חולק עליו, וס"ל דבטלה דעתו אצל כל אדם, ואפי' חישב עליו אינו לא אוכל ולא משקה (כמו שפסק הרמב"ם בהלכות טומאת אוכלין פ"א גבי הרבה משקין), ולפי"ז גם לענין ברכה אינו 'הגפן', ונשאר ספיקו של הפרמ"ג.

ומעתה מובן למה לא עלה בדעת הפרמ"ג שיין קרוש ירד לברכת 'שהכול', שהרי למ"ד שהקרישה הוא דין בהחפצא יש מקום להביא ראי' מדיני טהרות לדיני ברכות, אבל למ"ד שהקרישה הוא דין בהגברא (שאינו לא אוכל ולא משקה ולא חל עליו טומאה כיון שאין רגילות האדם לאכלו) לא מסתבר ללמוד מזה לדיני ברכות.

פוסקים שס"ל שיין קרוש ברכתו 'שהכול'

ד. והנה בצפנת פענח (רמב"ם ברכות פ"ח ה"ח) כתב "יין קרוש כיצד מברכין, עיין בדברי רבינו בהלכות נזירות פ"ה ה"ב, מבואר שם דאם אכל כזית קרוש חייב, ועיין בתוס' יומא דף עז ע"ב דאין דרך לאכול יין קרוש, ועיין טהרות פ"ג . . . אך י"ל דשאני נזיר דחייב בהו אכילת צער..."

כוונתו, דרמב"ם פסק דנזיר האוכל יין קרוש חייב עליו בכזית ש"מ שיין קרוש הוא אוכל ומברכין עליו ('העץ'), ולאידך מבואר בתוס' (ראה דבריו לקמן באות ה') דין קרוש אינו ראוי לאכילה אא"כ שורין אותו במים תחלה ש"מ שאינו אוכל כלל ואין לברך עליו (או שברכתו 'שהכול'), ורק גבי נזיר נחשב אוכל מגזירת הכתוב לחייב הנזיר גם על אכילת צער.

אכן מצאתי בספר הערות רבינו (להגרי"ש אלישיב ז"ל על מסכת שבועות כג, א בתוד"ה שכר, והוא כתוס' ביומא הנ"ל) "דביין קרוש הבא משנר מצד שהוא שלא כדרך אכילתו לא מיקיים בזה ואכלת ונמצא לפי התוס' שעל יין קרוש הוי ברכתו 'שהכל'".

ונ"ל דשאני יין הבא משנר דשו"ט בגמ' (סוכה יב א) האם כשר לסכך הסוכה, ויין זה לא חזי לאכילה (אא"כ נשרה במים) וברכתו 'שהכול', אבל פרמ"ג מייירי ביין שנקרש ע"י סממנים או ע"י קרח.

[יש להעיר מתוספתא (סוכה פ"ג ה"ד) "לול קטן היה בין האולם למזבח למערבו של כבש ואחד לששים או לשבעים שנה פרחי כהונה יורדין לשם ומלקטין משם יין קרוש כעייגולי דבלה מעלין ושורפין אותו בקדושה", ובמנחת ביכורים פירש דין קרוש הוא "שנעפש ונקרש".

ולהעיר משבחי הבעש"ט (ירושלים תרצ"א ע' רה), שהבעש"ט שתה כוס מלא יין קרוש ונכנס בסכנה, כי היה חזק מאוד, והעביר ידו על מצחו וחזר לאיתנו, וביאר אשר התבונן בגדלות ה' ויין קשה פחד מפיו, עכ"פ חזינו שיש יין קרוש שלא חזי לאכילה].

שיטת אדה"ז

ה. כתב בסדר ברה"נ (פ"ח ה"א-ח) "ברכה אחרונה . . צריכים שיעור . . ואין אכילה פחותה מכזית ואין שתיה פחותה מרביעית . . אכל שנמוח כל כך עד שראוי לשתייה יצא מתורת אכל, וכן משקה שנקרש עד שראוי לאכילה יצא מתורת משקה אפילו יש בו טופח על מנת להטפח".

ובמ"מ לסדר ברה"נ ציינו "טהרות פ"ג מ"א רמב"ם הל' טומאת אוכלין פ"ט ה"ב", וצ"ע (א) הרי במשנה וברמב"ם פליגי בשמן דבש ויין איזה מהן נקרא משקה אפי' בשעת קרישתו, ואדה"ז הביאו בשולחנו (כנ"ל), וגם בסדר נט"י (ס"כ) ולא הכריע בדבר, אבל מסתימת דבריו בסדר ברה"נ משמע דכל משקה שבעולם - גם שמן דבש ויין - בשעת קרישתו שיעורו בכזית היינו דדינו כאוכל, ואיך נימא שמקורו הוא סוגי' דטהרות. (ב) הרי בסדר ברה"נ מדגיש דמשקה שנקרש הוא כאוכל "אפי' יש בו טופח על מנת להטפח", ובנט"י אם הוא טופח ע"מ להטפח דינו כמשקה (בשוע"ר סי' קנח ס"ז).

ונ"ל שלפי אדה"ז דיני ברכות אינם תלויים בדיני טהרות כלל וכלל, ולכן אפי' את"ל שיין או דבש קרושים הם משקה לענין קבלת טומאה, לענין ברכה ה"ה כאוכלין ושיעורם בכזית.

וי"ל המקור לפסק אדה"ז הוא דכתב הרמב"ם (הלכות נזירות פ"ה ה"ב) "נזיר שאכל כזית מן הפרי . . הרי זה לוקה, וכן אם שתה רביעית יין, או אכל כזית מיין קרוש שהוא הפרי", ש"מ דמשקה שיעורו ברביעית אבל אם נתקרב שיעורו בכזית".

(9) עוד ראי' אחד יש להביא, איתא בגמ' (יומא ע"א-ב) דשתיה הוא בכלל אכילה ונלמד מקרא (דברים יד) "ואכלת לפני ה' אלקיך מעשר דגןך תירושך ויצהרך", ובתוס' (ד"ה גמר (הקשה "מנ"ל דשתיה בכלל אכילה, דילמא ביין קרוש הבא משניר להכי כתב ואכלת, וכי הוא גזונא פריך בפרק קמא דסוכה (יב א), ויש לומר דילמא לא חזי לאכילה אלא שורין אותו במים ושותין...) " (וכ"ה במסכת

ומעתה נחזי אנן, כיון שנתעלה ברכת היין לבורא פרי הגפן, וכלל אמרו חז"ל דמעלין בקודש ואין מורידין, א"כ למה נימא שאם נקרב היין יפסיד ברכתו, אי נימא שיש לנו ללמוד מדיני טומאה דכיון שנקרב דינו כענבים - ניחא, אבל הרי נתברר לן דעת אדה"ז שאין לנו ללמוד דיני ברכות מדיני טומאה, ואי נימא דאולי שנקרב ירד מחשיבותו ומעתה ברכתו 'העץ', מנא לן למימר הכי, ובאמת אפי' את"ל שמדי ספק לא יצא דאולי דינו כענבים הרי בדיעבד גם המברך 'הגפן' על ענבים יצא.

ואם ישאל השואל, לפי אדה"ז לענין ברכה אחרונה יין קרוש שיעורו בכזית והרי יין שיעורו ברביעית ש"מ דיין קרוש נחשב כאוכל ענבים, אמור לו, לפי אדה"ז האוכל מי פירות קרושים ברכתם 'שהכול' דזיעה נינהו (פ"ז הי"א), אבל שיעורם בכזית כאוכל, ש"מ שאין שום קשר בין השיעור בברכה אחרונה שהוא תלוי אם הוא נאכל כדבר גוש או נוזלי, לקביעות ברכה ראשונה שתלוי בהחפצא, והרי יין קרוש דינו כיון.

לכן לענין שאילנא: נ"ל שיש לברך 'הגפן' על יין קרוש, אבל לענין ברכה אחרונה שיעורו בכזית ולא ברביעית כשאר משקין, אמנם קרחונים הנעשה ממין ענבים, אם נעשה ממין ענבים ולא הוסיפו בו שום מים ברכתו 'הגפן', אבל אם מוסיפים בו אפי' קצת מים ברכתו 'שהכול', שהרי הדרך עשיית מין ענבים בזמננו הוא באופן שיש בו רוב מים נגד היין (בד"כ מין ענבים יש בו 17 אחוז רכו מין ענבים והשאר מים), והגם שבמקום שהדרך להוסיף למזוג מים ביין ברכתו 'הגפן' (סדר ברה"נ פ"ז ה"ו), אבל מוחזקים אנו שהחברה שמשווק מין ענבים כבר עירבו מים במין ענבים כדרך העולם למזוג, ואם יוסיף לו אפי' קצת מים שוב אבד ממנו ברכת 'הגפן', ולכן "סורבי" הנעשה ממין ענבים שכפי אופן עשיתו מוסיפין בו מים¹⁰ ברכתו 'שהכול'.



אכילה ושתייה לפני הליכה לאוהל

הנ"ל

א. בספר המנהגים חב"ד (ע' 96) כתב "שמעתי מכ"ק מו"ח אדמו"ר, שקודם

שבועות כג א בתוד"ה שחר), ולרבי שמעון שזורי דיין קרוש דינו כמשקה אינו מובן קושיית התוס', הרי האוכל יין קרוש דינו כשותה כמשקין, ובקרא נקרא אכילה ומוכח דשתייה בכלל אכילה, ש"מ דפשיטא לתוס' דיין קרוש דינו כאוכל, ושדיני טהרה שאני, (ואולי לא ס"ל לתוס' כהרמב"ם). ועיין פסחים (יד ב) בתוס' ד"ה אפי'. ועייין ברמב"ם ריש הלכות חמץ ומצה בממחה חמץ, ושו"ט נ"כ הרמב"ם בזה, עיין בחקרי הלכות ח"ע ע' 60).

ההליכה על הציון ואהל - נוהגין שאין אוכלין אבל שותים".

כ"כ בלקוטי שיחות (חי"א ע' 207) ובשולי הגליון הוסיף הרבי "ראה זה חלק ג עא א, אחרונים בשולחן ערוך אורח חיים סוף סימן תקפ"א, לקוטי צבי, ילקוט אברהם לר' אברהם ליפשיץ לשו"ע או"ח סימן תקפ"א אלף המגן שם".

וכיון שהרבי כתב לראות מראי מקומות אלו, ומצוה לשמוע דברי הרב יש לעיין במ"מ אלו, עכ"פ לראותם בלבד, הנה בזה (שהוא בהנוסח שאומרים במענה לשון) מיירי בהשטחות על קברי צדיקים וז"ל "לא יהכון תמן בלא תשובה ובלא תעניתא . . רבי אבא אמר בלא תלת תעניתא, רבי יוסי אמר אפילו חד, ובהווא יומא, ובלבד דעלמא יתיב בצערא טפי".

ובלקוטי צבי - כל בו (לרב צבי הירש בן חיים מפירודא, בתפלות על בית עלמין, ע' 244) כתב "אין לאכול ולשתות קודם שילך על בית עלמין, ויש נוהגין לטעום מידי קודם שהולכים על בית עלמין מחשש דורש אל המתים זה המעריב את עצמו ולן בבית הקברות, אבל לא לסעוד כדי לצאת גם דעה הראשונה".

ובספר ילקוט אברהם (אות קמד) כתב "ראיתי כתוב בפוסקים אחרונים . . לא יאכל ולא ישתה קודם שהולך על הבית הקברות, עוד כתבו דיש נוהגין לטעום מעט קודם שהולכין על הבית הקברות מהחשש מה שדרשו רז"ל על הפסוק 'ודורש אל המתים' זה המרעיב את עצמו ולן בבית הקברות ע"ש, והגם שאינו בדומה לדברי רז"ל אלו דהם מיירי שמרעיב את עצמו שיהי' רעב ואחר כך הולך ולן בבית הקברות, אבל על כל פנים יש מעט רמז להאחרונים מדברי רז"ל הנ"ל, על כן לדעתי הצעירה מהיות טוב לצאת להשני הדיעות הללו, דהיינו שיטעום קצת שלא יהי' רעב ולא יסעוד שיהא שבע קודם שילך על ביה"ק, כן נראה לי. או שילך בבוקר קודם התפלה שממילא אסור לו לאכול אז, ועל כל פנים ישתה מעט קאווי או טעיי, אם נוהג בזה קודם תפלתו גם בפעם אחרת, כן נראה לי".

ונראה שהרבי ציין למ"מ אלו לומר לך שהרבי מוהריי"ץ עשה פשרה, כי מהזהר משמע צריך להתענות לפני ההליכה לקברי צדיקים, ועפ"י נגלה יש בזה חשש דבר בלתי רצוי, ויש קהילות שהנהיגו לטעום משהו ולא לאכול, והרבי מהריי"ץ לא ניחא לי' בפשרה זו כי סו"ס זה אינו בגדר תענית כלל, ולכן הנהיג שההולך לקברי צדיקים ישתה אבל לא יאכל, דבזה יש שני המעלות בידו, יש עליו מקצת גדר תענית שהרי לא אכל כלל, ואינו תענית גמורה שהרי שתה.

וצ"ע כי כלל אמרו חז"ל (יומא עו, א ובכ"מ) דשתיה בכלל אכילה, ומה ההפרש אם אוכל או שותה? ונראה שמ"מ לכמה דברים יש חילוק בין אכילה ושתיה, וכמו שדרשו חז"ל (ב"מ פז ב) "ואכלת ולא מוצץ ענבים" ומיירי בפועל בשעת המלאכה

שיכול לאכול הפירות ולא למצוץ אותן, וכתב התוס (ד"ה שבעך) "אי לא דכתיב שבעך הוה ממעטינן מואכלת אכילה גסה, דאכילה גסה לא שמה אכילה, ולא הוה דרשינן ואכלת ולא מוצץ, דשתיה בכלל אכילה, אבל השתא דכתיב שבעך ולא אכילה גסה אייתר ואכלת למדרש מיניה ולא מוצץ", נמצא דהגם ששתיה הוא בכלל אכילה אבל גבי פועל חידשה תורה שאין שתיה בכלל אכילה, וה"נ לענין הליכה לאהל שאם שתה ולא אכל, מצד האכילה נחשב כתענית, ומצד השתיה לא הוה תענית.

עכ"פ מהכא שמעינן שהשתיה לפני האהל אינו היתר גרידא, אלא שצריך לשנות דוקא, וכ"כ באגרות קודש (מכ"ק אדמו"ר זי"ע ח"ט ע' שא) "מסתמא ידוע לכם המנהגים כשהולכים לבית החיים . . . לשנות לפני ההליכה אך לא לאכול", מפורש שיש לשנות דייקא.

[להעיר, מדברי הרבי בספר המנהגים "קודם ההליכה על הציון ואהל" משמע שרק בהליכה על קברי צדיקים צריך שלא לאכול (הגם שהלשון באג"ק הנ"ל הוא "כשהולכים לבית החיים"), ובכל הליכה לבית החיים המנהג הוא לטעום (או לשנות) מידי כדי לצאת מחשש דורש אל המתים, וכמדומני שמנהג חב"ד הוא שאין אוכלים רק לפני הליכה על אוהלי רבותינו נשיאנו, כי זהו בגדר השטחות וכו', (ויל"ע איך נהג הרבי מהריי"ץ בזה כשהלך למערת המכפלה, ואולי אין להביא ראי' משם כי אמר שאינו יכול להשטח על קברי רבותינו ולכן הלך לא"י כידוע), וצ"ע].

ויש לשאול מה נחשב שתיה ומה נחשב אכילה? האם 'לבן', גלידה ו'מילק שייק' נחשב שתיה? לאידך אם ישים סוכריה או שוקולד לתוך פיו עד שנמוח ונמס האם זה נחשב שתיה?

גלידה האם נחשב אכילה או שתיה

ב. הנה פוסקי זמננו דנו בגלידה האם נחשב אכילה או שתיה (ראה ספר וזאת הברכה ע' 42 ואילך, חזון עובדיה ברכות ע' קמו, ילקוט יוסף שבת א-ג ע' תרעח ואילך), ואמרו שנפק"מ לכו"כ דברים: (א) לברכה אחרונה, האם הוא אכילה ושיעורו בכזית או הוא שתיה ושיעורו ברביעית.

(ב) לשיעור צירוף, אם הוא אכילה צריך לאכלו בכדי אכילת פרס (3 או 4 דקות) כדי לברך ברכה אחרונה, ואם הוא שתיה צריך לשנות כל הרביעיית בב"א, מ"מ זהו רק לדעת הרמב"ם (שביתת עשור פ"ב ה"ד), ואכן נהגו הרבה כמותו, אבל בסדר ברה"נ (פ"ח ה"ז) הכריע אדה"ז - לענין ברכת הנהנין - שגם לשתייה שיעור הצירוף הוא בכדי אכילת פרס.

(ג) כל דבר שלא בא ללפת הפת אלא לתענוג צריך לברך לפנייהם (סדר ברה"נ פ"ד ה"ב), אם הגלידה נחשב אכילה הרי אם מביאים אותו לקינוח סעודה צריך לברך עליו

כי לא בא ללפת הפת, ואם דינו כשתיה אין צריך לברך עליו כמנהגנו שלא לברך על משקין בסעודה (סדר ברה"נ פ"ד ה"ז).

(ד) המברך על יין פוטר כל מיני משקין (סדר ברה"נ פ"א הכ"א), ואם הגלידה הוא משקה אין צריך לברך עליו אם אוכלו אחר שבירך הגפן על היין, אבל אם הוא אכילה צריך לברך עליו בנפרד.

והנה הרבה מפוסקי זמננו הגיעו לידי מסקנה שכל זמן שאינו לועס האכילה הרי זה נחשב כשתיה, שהרי פסק בשו"ע (סי' רח ס"ו) "קמח של אחד מחמשת מיני דגן ששלקו (פירוש בישלו הרבה) ועירבו במים או בשאר משקין אם היה עבה כדי שיהיה ראוי לאכילה וללועסו (פירוש לטחון אותו בפה) מברך בורא מיני מזונות ואחריו על המחיה, ואם היה רך כדי שיהא ראוי לשתיה מברך עליו שהכל ואחריו בורא נפשות", ש"מ דכל שאינו לועס בשיניו נחשב כשתיה.

וצ"ע שהרי המ"א נעמד על הלכה זו, וכתב (ס"ק ח') "משמע דאם אינו ראוי ללועסו אפי' הוא עב מברך שהכל, והדר קאמר אם ראוי לשתיה וכו' משמע דאם הוא עב מברך במ"מ, וכן עיקר, וכ"מ בגמ'..." היינו דקשיא לי' למ"א דיוקא דרישא אדיוקא דסיפא, מסיפא משמע דמשקה הוא כל מה שיכול לשתות, אבל ברישא קאמר דאוכל הוא רק מה שלועס בשיניו, משמע אם הוא רך מזה נחשב כמשקה אפי' אינו דבר שיכול לשתות, ומסיק מ"א דדיוקא דסיפא עיקר, וכל דבר שיכול לשתותו הוא משקה ואם הוא קשה מזה נחשב כאוכל, וכ"פ סדר ברה"נ (פ"א ה"ט), וגם הגר"א (ס"ק יח) כתב דללועסו הוא לאו דווקא, וכ"פ במשנה ברורה (ס"ק כב).

ובאמת השו"ע הביא דברי הרמב"ם (ברכות פ"ג ה"ג), וברמב"ם הגירסא הנפוצה הוא "אם היה עבה כדי שיהיה ראוי לאכילה וללעסו", ובזה יש מקום לדון אם לעיסה דווקא או לא, אבל ברמב"ם הוצאת פרנקל הביא נוסחאות שגרסו "וללעטו" (או "וללועטו"), והלשון לעיטה ודאי אין הכוונה ללעיסה בשיניו.

ותמוה הרי עיני כל ישראל נשאות אל פוסקים אלו, ואיך לא ראתה עינם של כל הני פוסקי זמננו מה שמפורש בפוסקים אלו שלעיסה בשיניו אינו השיעור, ואם היו מביאים את דבריהם וסותרים אותם החרשתי, אבל השתא שלא הביאו דבריהם הרי אין אומרים למי שלא ראה החודש יבוא ויעיד.

נמצא שלעיסה בשיניו אינו השיעור שמחלק בין אוכל ומשקה, ועדיין צ"ע בכל משקה שנתעבה או שנקרש, מהו השיעור, מתי אמרינן שאם נעשה עב כך כך כבר יצא מכלל משקה ונכנס לכלל אוכל?

ג. ונ"ל דהנה כתב בשוע"ר (סי' קנח ס"ח) "האוכל המרוקח לגמרי ונעשה גוף אחד ממש עם הדבש, בענין שאין במרקחת זו דבש טופח על מנת להטפוח ניכר בפני עצמו בלי תערובת אוכל הנימוח, נתבטל הדבש מתורת משקה לגמרי ונעשה אוכל, אע"פ שהוא טופח על מנת להטפוח, מאחר שנעשה גוף אחד ממש עם האוכל העומד לאכילה וראוי לאכילה, דהיינו שהמרקחת עבה קצת שאין דרך בני אדם לגמעה ולבלוע בבת אחת בלי היפוך בלשון כלל, שזו דרך שתיה היא, אלא דרכה להפכה מעט בלשון עד שתגיע לבית הבליעה, שזו היא דרך אכילה כגון תפוחים וגודגדניות (שקורין פלומי"ץ וקרשי"ץ בל"א) מרוסקים ומרוקחים היטב בדבש ונעשו חתיכות עבות".

ובמראי מקומות כתב "עיינ סי' רח במ"א ס"ק ח", (בהל' נט"י משמע שהמ"מ הם דברי הרב), היינו שאדה"ז בא לתת שיעור מתי יצא מתורת משקה ונכנס לתורת אוכל, והשיעור הוא - היפוך לשון, דאם צריך להפוך בלשונו כדי להוריד האוכל למעיו דינו כאוכל, ואם יורד בלי סיוע לשונו דינו כמשקה, ונ"ל דיש לפרש לשון הרמב"ם "ללעטו" דהיינו היפוך לשון.

ולכא' עדיין יש לשדות בי' נגרא, שהרי בסדר נט"י (הכ"א) חזר בו אדה"ז מדין זה ופסק שלעולם הדבש דינו כמשקה, חוץ אם הרוב הוא תפוחים, ולכ' משמע שחזר בו מההגדרה של היפוך לשון.

ואחי הר"ר יחיאל מיכל שי' תירץ, דבמראי מקומות לשוע"ר כתב שהמקור לדין זה הוא "פסק ה"ר אברהם במהרי"ט [ח"א] סי' עו, ובאר היטב [ס"ק ז] בשם תשובות מטה יוסף [ח"ב סי"ח סוף אות כד]".

והנה המהרי"ט הביא בשם הר"ר אברהם אבן יעיש שיש סברה ללמוד מברכת הנהנין להלכות טומאה, דכמו בברכת הנהנין אם מרקח תפוחים עם דבש מברך 'העץ' תפוחים עיקר ודבש טפל, אפי' הדבש הרוב ותפוחים מיעוט, ה"נ לענין טיבולו במשקה התפוחים עיקר והדבש בטל אליו ושוב לא נחשב כמשקה כלל.

ומהרי"ט הקשה עליו איך נלמד דיני טומאה מדיני ברכות והרי לא קרב זה אל זה, ומ"מ מטה יוסף הסכים עם הר"ר אברהם דכיון שנכנס הדבש תוך התפוחים בטל מתורת דבש, ואדה"ז הסכים להקל כהר"ר אברהם אבל בתנאי שמרקחת התפוחים הוא קשה שנכנס לתורת אוכל.

ונראה שבסדר ברה"נ חזר בו וס"ל שאין ללמוד מדיני ברכות לדיני טומאה כלל, דהנה אדה"ז (בסדר ברה"נ פ"ח ה"ח) פסק דכל מה שנקרש ונתעבה הו"ל כאוכל לדיני ברכה ושיעורו בכזית, ואפי' הוא טופח ע"מ להטפוח, והגם שלדיני טומאה תלוי אם הוא טופח ע"מ להטפוח, וגם יש חלוקי דינים אם הוא מים יין או דבש כו' וכו', ס"ל

לאדה"ו בסדר ברה"נ דדיני ברכה אינו כדיני טומאה¹.

וגם בנד"ד פסק כמהרי"ט נגד ר' אברהם יעיש, דאין ללמוד דיני טומאה מדיני ברכת הנהנין, ולכן דבש במרוקח עם תפוחים אם הרוב דבש נחשב כמשקה לענין נט"י (שצריך נט"י לדבר שטיבולו במשקה), אבל לענין ברכת הנהנין נשאר הדין שאם האוכל יורד למעיו בלי היפוך לשון דינו כמשקה, ואם צריך היפוך לשון דינו כאוכל, אמנם בסדר ברה"נ (פ"א ה"ט) לא כתב הגדרה זו דהיפוך לשון, מ"מ כתב בפירוש דמשקה הוא רק אם הוא "אינו ראוי אלא לשתייה".

ומעתה זכינו לדין שההגדרה של אוכל הוא שצריך היפוך לשון, וא"כ גלידה וכיו"ב כיון שצריך להפוך בלשונו כדי להורידו דינו (א) כאוכל ושיעורו בכזית. (ב) צריך לברך עליו בסעודה כיון שאינו בא אלפת הפת. (ג) אין ברכת היין פוטרו. (ד) כיון שנחשב אוכל אין לאכלו לפני ההליכה לאוהל.

לאידך 'לבן', 'מילק שייק' וכל דבר שיכול להכניסו ל'בלענדר' עד שיעשה רך שראוי לשתייה - וא"צ היפוך לשון - דינו כשתייה ולכן: (א) שיעורו ברביעית. (ב) גם הו"ל כשאר משקין שאין צריך לברך עליהם בסעודה, ואינו לומר דדומה ליי"ש (בסדר ברה"נ פ"ד ה"י) ש"במדינות שאין דרכם לשותותו תוך הסעודה אלא בשאר היום לחזק הלב" צריך לברך עליו בתוך סעודה, כי יי"ש הוא משקה בפנ"ע, אבל 'מילק שייק' הוא חלב או מים שרגילים לשתות תוך סעודה כדי לשרות המזון שבמעיו, אלא שיש בו תוספת סוכר וגלידה וכיו"ב, (עכ"פ מידי ספק לא יצא ולכן אין לברך עליו בסעודה). (ג) נפטר בברכת היין. (ד) כיון שנחשב משקה הרי הוא מותר לפני ההליכה לאוהל.

האם אזלינן בתר נתינתו לתוך פיו

ד. ועדיין צ"ע השם גלידה או שוקלוד וכיו"ב בתוך פיו עד שנמח ונמס האם זה נחשב שתייה?

ונ"ל דהנה כתב בסדר ברה"נ (פ"ו ה"ח-ט) "ואותן תותים...מוצצין אותן וזורקין אותם, מברכים עליהם שהכל נהיה בדברו. . . וכן המוצץ המשקה הבלוע לבדו ולא גוף הפרי מכל הפירות, חוץ מענבים שהמוצץ אפילו היין לבדו הבלוע בתוכם, מברך בורא פרי העץ. . . לפי שכל משקה היוצא מהפירות אין שם פרי עליו, חוץ מהיוצא מהזיתים וענבים".

והנה פליגי האחרונים במוצץ פרי אם דינו כאוכל או כשותה, בשו"ת מים חיים מבעל הפר"ח (סי' ז) כתב שדינו כאוכל, והסכים עמו הפרמ"ג (סי' ר"ג) אשל אברהם ס"ק א) והגאון רעק"א (בסי' רב אות ט), אבל בעמק ברכה (לרבי ארי' פומרנצ'ק אות

(1) כבר כתבתי מזה בענין "כיצד מברכין על יין קפוא" אות ה', עיי"ש.

(ו) כתב דדינו כשותה (הביא ראי' מתוס' הנ"ל אות א'), אכן בשו"ת צפנת פענח (סי' קנ, ועל הש"ס בב"מ דף פז, ב) שו"ט בזה והראה פנים לכאן ולכאן.²

וכבר כתבתי שמאדה"ז משמע שמוצץ דינו כאוכל, ולכן המוצץ ענבים מברך 'העץ' כי לא נחשב כיון בפיו אלא כאוכל ענבים, מש"כ בשאר פירות אפי' נחשב כאוכל אבל סו"ס אוכל זיעה בעלמא וברכתו 'שהכול', ולפי"ז י"ל דאם הכניס שקולד או גלידה ונמס ונמח על פיו הו"ל כאוכל, שהרי מוצץ דינו כאוכל.³

[והנה בהלכות שבת פסק בשו"ע ד"ר (סי' שכ ס"ב) "למוצץ בפיו המשקה מן הפירות יש מתירין אפילו מזיתים וענבים מפני שאין דרך סחיטה בכך ובטלה דעתו אצל כל אדם, ויש אומרים שאף על פי כן אסור מדברי סופרים כמו שאסרו לינק בפיו מן הבהמה . . וגם יש לחוש לחיוב חטאת כי . . מציצת פירות אינה שינוי כל כך כי רגילין לעשות כן לפעמים . . והמנהג להקל אפילו בזיתים וענבים כסברא הראשונה, והמחמיר אפילו בפת ובשר תבוא עליו ברכה, ומכל מקום בשאר פירות חוץ מזיתים וענבים יש להקל כי יש צד להקל במציצת פירות ולומר שדרך אכילתן כך הוא . . ."]

ולכ' משמע שמוצץ כשותה ולכן נחשב כמוציא משקה מאוכל, דא"ל דמוצץ כאוכל אין שום צד להחמיר במוצץ פרי בשבת שהרי מוציא אוכל מאוכל (ואפי' המקיל הוא רק משום שאין דרך סחיטה בכך), ונ"ל שאכן זהו החידוש בסוף דברי רבינו, דשני הסברות הסכימו שמוצץ כשותה, אבל אדה"ז חידש שבפרי "יש צד להקל . . ולומר שדרך אכילתן כך הוא", היינו שמציצת פרי נחשב כאוכל והו"ל מוציא אוכל מאוכל, מש"כ בפת ובשר שהמשקה היה לו שם משקה קודם שנבלע בהפת, ועכשיו שמוצצו מוציא משקה מאוכל, ולכן הקיל והתיר מציצת פירות⁴, אבל בפת ובשר ס"ל שהמחמיר תבוא עליו ברכה.

ולענין ברכת הנהנין נקט כסברה זו שמוצץ הוא כאוכל, כי כן העיקר לדעתו, ואפי' את"ל שמוצץ כשותה וברכתו 'הגפן', הרי המברך 'העץ' על היין יצא (כ"כ מהרי"ל בשו"ע ר"ס רב ס"י, בהג"ה על הגליון, בשם אדה"ז)⁵.

(2) לכ' למ"ד דמוצץ כאוכל בטל הראי' הנ"ל (באות א') דמאוכל ולא מוצץ חזינן שיש הפרש בין אכילה ושתייה, שהרי גם מוצץ הוא כאוכל.

(3) ושוב ראיתי בספר הרחבות לפניני ברכות (לרב אליעזר מלמד, ע' 136) שכתב דמדברי אדה"ז מוכח שמוצץ כשותה, וקשה דא"כ למה פסק אדה"ז שהמוצץ ענבים מברך 'העץ', דאם מוצץ כשותה הו"ל כשותה יין וברכתו 'הגפן'.

(4) מ"מ לא הקיל בתים וענבים כי הוא ספק דאורייתא, דאולי מוצץ כשותה והו"ל דרך סחיטה בכך. (5) ובספר הרחבות לפניני ברכות (לרב אליעזר מלמד, ע' 136) כתב "הכניס פרי לתוך פיו ומצץ את המיץ שלו, דינו כאוכל (משנה ברורה סי' שכ ס"ק יב, גר"ז), ואם מצץ אותו בלא להכניסו לתוך פיו

ושבו ראיתי תשובת בעל הקהלות יעקב (בספר מקור הברכה, עמוד ק"ט) שכתב "וכיון דכל הני חשיבי אוכל, נראה דגם כשנמוחו בפיו כמשקה דינם . . . כאוכל, כמו חתיכת צוקר דחשיב אוכל, ואע"פ שנמוח בפיו למשקה, וכן תפס החת"ס בפשיטות (באו"ח סי' מ"ז) דצוקר שנותנו בפיו למתק הקווה חשיב אוכל⁶, ויש להביא סמוכים לזה מס"פ גיד הנשה (חולין קג, ב) דחלקו מבפנים חייב, וע"ש בתוס' דחשיב בריי' אע"פ שבתוך פיו נתבטל ברייתו ע"י שנחלק, מ"מ אזלינן בתר נתינתו לתוך פיו".

אכן כן פסק הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ה ה"ד) "לקח כזית מן האיבר כבריתו בשר וגידים ועצמות ואכלו אף על פי שנחלק בפיו בפנים קדם שיבלענו חייב", היינו שאזלינן בתר נתינתו לתוך פיו, ולא בתר הבליעה, וה"נ י"ל דאם הכניס שקולד או גלידה ונמס על פיו אזלינן בתר נתינתו לתוך פיו, והו"ל אוכל ולא משקה.

ואולי יש לחלק, כי במוצץ ובמכניס ברי' לתוך פיו, הרי לפני שהכניסו לפיו היה דינו כברי' ולכן נשאר דינו כברי' גם אחר שהכניסו לפיו, אבל דבר שהיה לו דין משקה אלא שנקרש ולכן דנינן לי' כאוכל לענין ברכת הנהנין, עתה שחזר ונמחה על פיו חזר לתורת משקה, וכנ"ל גבי פת ובשר שבלע משקין ואח"כ מוצצו בפיו, (אכן הקהלות יעקב בסוף דבריו נסתפק בזה, אלא שנטה לומר שכלל הוא בכל התורה שאזלינן בתר נתינתו לתוך פיו), וצ"ע.

וכיון שיש ספק בזה, וספק ברכות להקל, אין לפוטר שוקלד שנמס בתוך פיו בברכת היין אבל יש לחשוש שאם בירך על היין אולי נפטר השוקלד, וכיו"ב בשאר דברים דלעיל, אבל לפני ההליכה לאוהל ודאי שכדאי לימנע מזה.

למסקנה: לפני ההליכה לאוהל אפשר לשותות 'לבן', 'מילק שייק' וכל דבר שאפשר

נחלקו האחרונים בזה⁷, ועיניך רואות את דברי אדה"ז כנ"ל ולא חילק כלל בין הכניסו לפיו או לא, אכן המשנה ברורה עשה פשרה בין השיטות והקיל למצוץ הפרי אם הכניס כולו לתוך פיו, אבל זהו רק גבי סחיטה בשבת, דכיון שהכניס כל הפרי לפיו אינו דומה ליונק מן הבהמה, אבל מי יימר לן שדינא הכי לענין ברכות הנהנין.

אכן בכף החיים (סי' רב ס"ק סג) כתב "המוצץ משקה מן הפרי חשוב אוכל... והיינו דוקא במוצצם ע"י לעיסה שנותנם בפיו, דכיון שצריך היא ללעוס בשיניו דיינינן ליה כאוכל ושיעורו בכזית, אבל מציצה שאין בה לעיסה תשופס הפרי בידו ומוצצו הרי זה דינו כשתייה... בן א"ח פ' מסעי אות ח". והו' לשיטתו שנמשך אחר גירסא שהיה נפוץ ברמב"ם "ללעוס" וכן העתיק מחבר בשולחנו, א"כ י"ל דכל דבר שלועס בשיניו נחשב אכילה, ואם אינו לועסו בשיניו נחשב שתייה, אבל לדין שנמשכים אחר שיטת המ"א ודעמי' דלועסו הוא לאו דווקא, וכל שאינו כשתייה נחשב אוכל אי אפשר לומר כן א"ח.

(6) צ"ע הראי' שהביא מחתם סופר, דאולי מיירי החתם סופר באדם שלועס הסוכר בשיניו או שעכ"פ מהפכו בלשונו ולכן נחשב אוכל, ואם לאו ייחשב משקה, וצ"ע.

לשתות בלי היפוך לשון, אבל אין למצוץ פירות דהו"ל כאוכל⁷, וגם אין לתת לתוך פיו 'שקולד' סוכריה או גלידה עד שימס וימח בפיו דאולי גם זה אוכל ייחשב.



גרמא בשבת קודש במקום הפסד וצורך גדול

הרב מאיר צירקינד

וועסטאן פל.

בס' שמירת שבת כהלכתה (החדשה) פי"ג הלכה ל"ג, כתב בשם הגרשו"א ז"ל, "בשעה שזרם החשמל מופסק, מותר להוציא את התקע - שגם בימות החול רגילים להוציאו מדי פעם - מן השקע (או לעשות פעולה דומה במתג) כדי שהאור לא יידלק עם חיבורו מחדש של זרם החשמל, אלא שיש לעשות כן כלאחר יד, כגון במרפק, כדי להמנע מטלטול מוקצה בידיים. ובשעת צורך גדול מותר אף להכניס את התקע לשקע, וכמובן כלאחר יד, וכדלעיל, כדי שהאור יידלק עם חיבור זרם החשמל. עם זאת יש לשאול שאלת חכם הבקי בדינים אלה."

וכתב שם בהערה לעיין במה שכתב בפ"א סל"ב הערה פ"ז. לכאורה כוונתו ממ"ש לעיין שם בשו"ת הר צבי או"ח סי' קלו, שנוטה להחמיר בדבר.

וז"ל: וכל זה בהנחה שבהעמדת קדירה על התנור החשמלי אין בה סרך איסור של תורה אלא איסור מדרבנן כמו באחד שנתן את המים ואחד נותן את האור שפטור אבל אסור, אבל יש לדון שהעמדת קדירה ע"ג התנור החשמלי בשבת, כיון שבודאי ידלק אח"כ מעצמו, מבלי שיהא צורך בפעולה - דליהוי כמעמיד קדרה בשבת במקום שסוף אש לבוא, וכבר כתבתי במקום אחר שמעמיד קדרה בשבת במקום שסוף אש לבוא דיהא בו איסור של תורה עפ"י מה שכתבו התוס' סנהדרין (דף עז, ד"ה סוף חמה) לענין נזקין וחיוב מיתה, שאם כפתו בפנים והביאו במקום שסוף חמה לבוא דחייב למ"ד אשו משום חציו. והרי מבואר בב"ק (דף ס) בלבה ולבתה הרוח ואין בלבוי כדי ללבות פטור, ופריך בגמרא: מ"ש מזורה ורוח מסייעתו דחייב? ומשני רב אשי: לענין שבת מלאכת מחשבת אסרה תורה אבל הכא גרמא בעלמא. הרי אף מה שלענין היזק פטור, לענין שבת הוי כעושה מלאכה, א"כ ק"ו במקרב הדבר אצל האש דלענין מזיק חייב כ"ש לענין שבת. ואינו דומה לנדון של התה"ד דעדיין צריך לפעולה נוספת של אדם להדלקת האש. ואעפ"י שבתוס' ב"ק (דף נו ע"א, ד"ה אילימא) מבואר שגם בכפתו בפנים והביאו בחוץ לפני ארי דחייב אף על גב דגם שם צריך לפעולת הארי, מ"מ יש

(7) ואפי' אינו זתים וענבים דהו"ל זיעה וברכתם 'שהכול', מ"מ הו"ל כאוכל זיעה.

לחלק בין אדם שהוא בן בחירה לבין ארי שאינו בן בחירה, ובודאי הוא טורף והוי ברי היזקא. עכ"פ בנ"ד שהוא מקרב את הקדרה לאש החשמל שהזרם כבר נמצא ויבוא מאליו אל התנור, יש לדון דהוי מעמיד קדרה בשבת במקום שסוף אש לבוא, והוי כמקרב הקדירה אל האש דיהא בו איסור של תורה.

ויש לעיין בזה עפ"י דברי התוס' סנהדרין (דף עז) וב"ק (דף נו), שהקשו על דין זה שמקרב הדבר אצל האש חייב, מהא דהשיך את הנחש וכו', ותירצו דשאני התם שהארס עדיין אינו בעולם. ולפי"ז י"ל בדינו של התנה"ד, שלכן אינו חייב המניח על התנור מטעם מקרב הדבר אצל האש, משום שהאש עדיין אינה בעולם, שהאש של העצים שהגוי הדליק אח"כ עדיין לא היתה בעולם בשעת הנחת התבשיל, משא"כ בנ"ד לענין תנור חשמלי, אפשר לומר שזרם החשמל כבר ישנו בעולם וע"י השעון האוטומטי סופו להגיע מאליו אל התנור. עכ"ל ה'הר צבי'.

ויש לנו לדקדק בדבריו:

א) צל"ע ממ"ש בשו"ע או"ח סימן שלד, כב לגבי תיבה שאחז בה האור, "ועושים מחיצה בכל הכלים להפסיק בין הדליקה, אפילו כלי חרס חדשים מלאים מים שודאי יתבקעו כשתגיע להם הדליקה, דגרם כיבוי מותר. הגה: במקום פסידא. " - הא למה לא יהא אסור משום 'סוף המים לבוא'?"⁸ (ראה שם ב'ביאור הלכה' בד"ה דגרם כיבוי מותר, דלאו דוקא כיבוי דהוא מלאכה שאינה צריכה לגופה דאפילו בכל מלאכות הדין כן וכנ"ל).

ב) מה שכתב "שהזרם כבר נמצא ויבוא מאליו אל התנור, יש לדון דהוי מעמיד קדרה בשבת במקום שסוף אש לבוא", וגם "משא"כ בנ"ד לענין תנור חשמלי, אפשר לומר שזרם החשמל כבר ישנו בעולם וע"י השעון האוטומטי סופו להגיע מאליו אל התנור".

מהלשונות של "יש לדון" ו"אפשר לומר" מוכח דאינו ברור אצלו. ועוד, החזו"א (בסי' ל"ח סק"ג בד"ה אבל משום גרם), חולק בדבר וכתב "דהכא עדיין חסר כח החשמל לגמרי והשעון עדיין לית ליה כח הפתיחה".

עוד שם בהחזו"א בסק"ד ד"ה ונראה לפ"ז דמותר, ס"ל להדיא כשיטת הגרשז"א. וז"ל: "ונראה לפ"ז דמותר להלביש הצנור על דדי הפרה שסוף תנועת החשמל לבוא ע"י פתיחת השעון ותהא תנועה זו חולבת את הפרה, שאין זו אלא גרמא מהגרמות

8) ומה גם שבין שעת עשיית המחיצה לשעת בקיעת הכלים יתחממו (עכ"פ קצת מ)המים יותר משיעור יד סולדת בו. ובאמת, בכלל תמיה לי על ההיתר של כלים מלא מים, דהא לכאורה יש לחשוש למלאכת בישול המים קודם שיתבקעו המים, דודאי שכלי חרס לא יתבקעו אפי' מחום 212°F!

המותרות".

וראה בילקוט יוסף סי' שיח סעיף ג' אות ע"ה שמקיל יותר. וראה בשו"ת מגדנות אליהו ח"ב ס"צ.

ויש נפקא מינה בכל זה לכמה מיני רפואות בש"ק ויו"ט, כמו בCPAP Nebulizer (לשים מים/תרופה בשעה שזרם החשמל מופסק ע"י שעון עצר).



צירוף העומד בתפילה למנין

הרב יהושע אברהם הכהן דובינסקי

תושב מאריסטאון, נ.ד.ז.

כתב אדמוה"ז סי' נ"ה סעיף ז' "אם התחיל אחד מעשרה להתפלל תפלת י"ח לבדו, ואינו יכול לענות עמהם, אעפ"כ מצטרף עמהם וכו'". שאין אמירת דבר שבקדושה בי' תלוי בענייתו, רק שיהיו שם. שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל, על כל עשרה שהם בני קדושה שכינה שורה עליהם, ויכולים לומר דבר שבקדושה (כגון קדיש וברכו או אפילו קדושה אם הש"ץ לא התפלל עדיין בלחש לעצמו, אבל כשהש"ץ חוזר התפלה פעם ב', צריך ליהדר שיהיו ט' שומעין ועונין אמן אחריו שלא יהיה ברכתיו לבטלה כמ"ש סימן קכ"ד)".

וכתב הרבי הובא בשולחן מנחם סי' ע"ד "בשאלתו ע"ד צירוף למנין, מנהגי כמ"ש כ בשו"ע אדמוה"ז סי' נ"ה סס"ז. ואף שהוא במוסגר עכ"פ משמע שלזה דעתו נוטה יותר, וכן פסק בקצשו"ע". ובפשטות כוונת הרבי הוא, דאף דמה שכתב אדמוה"ז בסוגריים דעתו היתה לחזור ולשנות פרק זה לראות אם צדקו דבריו, כמ"ש כ בבדי השולחן סי' צ"ג ס"ק ח' בשם השארית יהודה דכל ספק העמיד בחצי עיגול, מכל מקום הכא משמע שדעת אדמוה"ז נוטה יותר להצריך שיהיו י' שומעים ועונים אמן. ולכן מובן החילוק בין הכא דאירי בדיני דברים שבקדושה להתם סי' קכ"ד דאירי לענין חזרת הש"ץ כדלקמן. ולכן העומד באמצע תפילת שמו"ע שאינו יכול לענות אמן, אינו מצטרף לעשרה לענין חזרת הש"ץ.

אבל לכאורה כן הפשטות בדברי אדמוה"ז בכמה מקומות:

(א) ממה שכתב רבינו בסי' נ"ה סעיף י"א וז"ל "חרש המדבר ואינו שומע או שומע ואינו מדבר, הן כפקחים ומצטרפים לכל דבר שבקדושה. אע"פ שאין עונים עמהם ואפילו הם ב' או יותר כל שהרוב הם פקחים שיכולים לענות אמן, אין עניית המיעוט מעכבת כל שהם בני מצות והשכינה שורה עליהם. אלא שאם הש"ץ התפלל כבר

בלחש לא יחזיר התפלה שנית, אלא א"כ יש ט' השומעים ועונין אמן כמש"כ סי' קכ"ד". משמע שהחרש השומע ואינו יכול לענות אמן אינו מצטרף למנין.

(ב) סי' נ"ט ס"ד כתוב לענין ק"ש "ומכל מקום אינו מוציא אלא ש"ץ את הצבור - דהיינו כשיש שם ט' השומעים ועונין אמן, ונתקנו לאמרם בפיו או שישמע אותן ברוב עם שהיא הדרת מלך כשט' שומעין מאחד ועונין אחריו אמן". משמע שעניית האמן הוא לעכובא וכך הוא עיקר תקנת חכמים שהחזרה תיהי' באופן ששומעין ועונים אמן, ובלאו הכי אין השמו"ע נעשה כתיקנה!.

(ג) סי' קכ"ד "ואפילו מי שאינו בקי אינו יוצא אלא בצבור, דהיינו שט' יהיו שומעין ומכוונים לברכת הש"ץ, ויענו אמן אחריו". וגם הכא אדמוה"ז ציין לסי' קכ"ד משמע דס"ל שכן הפירוש גם בסי' קכ"ד (ואפשר שזהו כוונת הרבי כשכתב שדעת רבינו נוטה לזה יותר, אלא שצ"ע דלכאורה הוא מפורש).

(ד) וכן בסי' תקצ"ד אע"פ שבט' ברכות של מוסף ראש השנה אף הבקי יוצא בתפלת הש"ץ כמש"כ בסי' תקצ"א, מכל מקום אם אין שם תשעה שעונין אמן אחר ברכותיו אין אדם יוצא בתפלתו אפילו מי שאינו בקי ואינו יודע להתפלל בעצמו וכו'. אעפ"כ אם אין תשעה שעונין אמן, אין תפלתו נקראת תפילת הציבור, ואין אדם יוצא ידי חובתו בשמיעה אלא א"כ שומע תפילת הציבור".

ולכאורה מכל אילין משמע דאדמו"ר הזקן ס"ל דעניית אמן הוא לעיכובא, ולא רק ממה שכתב בסוגריים (ועיין בספר הלכה למעשה סי' י"ח שהביא עוד מקומות שמשמע כן). וא"כ זה העומד באמצע תפילת שמו"ע ואינו יכול לענות אמן, אינו יכול להיות מכלל הציבור ולהשלים את המנין משום שאינו יכול לענות אמן. וכך היא תקנת חכמים שיהא עשרה ששומעים ועונים אמן.

וא"ת מדוע כתב אדמוה"ז דברים אלו בסוגריים כשזה מפורש במקומות הנ"ל, י"ל דכוונת רבינו בסוגריים אלו הוא לתרץ מה שנראה סתירה בדברי המחבר (וכ"כ בשו"ת דברי נחמיה דף ס"ו), דבסי' נ"ה סעיף ו' כתב ש"אם התחיל אחד מהעשרה להתפלל לבדו ואינו יכול לענות עמהם וכו', אפילו הכי מצטרף עמהם". אבל בסי' קכ"ד סעיף ד' פסק המחבר כהרא"ש "ואם אין תשעה מכוונים לברכותיו קרוב להיות ברכותיו לבטלה", משמע שזה המתפלל שמו"ע בשעת חזרת הש"ץ אינו מצטרף למנין משום שאינו יכול לענות אמן. ועל זה מפרש רבינו שיש חילוק בין דברים שבקדושה כגון ברכו וקדיש שמועיל להצטרף כל זמן שהרוב של המנין עונים אמן, לבין חזרת הש"ץ

1) עיין בקובץ העו"ב א'רכה במה שביארנו שאחר שיש עשרה העונים אמן האינו בקי יוצא אף בשמיעה בלא עניית אמן עיי"ש.

שצריך שיהיו עשרה העונים אמן כדי שיהי' להם גדר של ציבור, ואז אינו בקי יצא יד"ח וכו'. ומשום שעדיין אין אנו אווזים בדיני חזרת הש"ץ כתב רבינו דברים אלו בסוגריים, וכנ"ל כדי לתרץ מה שנראה לסתירה בדברי המחבר, וגם שלא יקשה לנו דברי אדמוה"ז גופא ממה שכאן מקיל ובסי' קכ"ד מחמיר.

ולא רחוקה היא שהרי בקונטרס השולחן ס"ח (קצות השולחן סוף חלק ט') אחר שמביא דברי הדברי נחמיה והשאריט יהודה כתב "אבל רובם כמעט ככולם של המאמרים המוסגרים אין ליישב בדרך זה כלל כמבואר לכל מעיין (והשא"י כתב רק זה דכל ספק הוא מוסגר, ולא כל מוסגר ספק) ואשר נתברר לי אחרי העיון הוא זה, - א) חלק היותר גדול מן המוסגרים הם הוספות שהמעתיקים דלגו תיבה אחת או יותר, ולפעמים דלגו שורות שלמות מהכתב יד והרבנים המגיהים תקנו והשלימו את החסר כפי שהבינו מדעת עצמם, אשר בלי ההוספה אין קשר לדברי רבינו ז"ל הקודמים עם האחרונים, ורשמו זה במוקף להורות שתיבות אלו הם הוספה. ב) חלק מן המוסגרים הם תיבות מיותרות שהמעתיקים טעו והוסיפו תיבה או יותר, והמגיהים רשמו אותם בסוגריים בכדי לדלג עליהם לגמרי. ג) כמה פעמים מוסגר טעמו ונימוקו של הדין כיון שאינו נוגע ישר אל עצם ההלכה. ד) כל דבר שנשנה בדרך אגב ואין כאן מקומו העיקרי נרשם במוסגר. ה) ויש הלכות במוסגר שהם הוספות ואינם תיקונים להשמטות המעתיק רק הוספות להלכה לשלימות הענין". ושלושה טעמים האחרונים שייכים כאן לעניננו, שאין כאן מקומו העיקרי ואדמוה"ז כתב זאת כדי שלא יקשה לנו מה שיכתוב לקמן בסי' קכ"ד וכו'.



אמירת שש זכירות בראש חודש והמסתעף

הרב מרדכי מינצברג

ביתר עליה, ארה"ק

א. בסידור אדמו"ר הזקן, בסיום תפלת שחרית לחול לאחר עלינו לשבח, כתב: "מנהג להניח תפילין דר"ת אחר התפלה בלא ברכה ולקרות קריאת שמע בהם, ויש נוהגים לומר גם כן פרשת קדש והי' כי יביאך". ולאחר מכן כתב לומר "שש זכירות".

ובהיום יום י"ט מנחם אב: "המתפללים בארבעה זוגות תפילין כך נוהגים . . . מניחים תפילין דר"ת - בלא ברכה - וקוראים שמע גו' עד אמת, פ' קדש גו' והזכירות שנדפסו בסידור".

אבל פשוט, שאין אמירת הזכירות שייכת דווקא לתפילין דרבינו תם שבימות החול, וכמפורש שם ח' מנחם אב: "שש זכירות אומרים אותם בכל יום גם בשבת,

יו"ט, ר"ה ויוהכ"פ".

הובא בספר המנהגים עמ' 18 ו-34, ושם נוסף: "אמירת שש הזכירות בשבת - אחרי ולקחת סולת", ובהערה: 'הוראת כ"ק אדמו"ר שליט"א'.

והנה, בהיום יום א' טבת (ספר המנהגים עמ' 36): "כל התפילין מניחים קודם מוסף, אבל השיעורים לומדים אחר סיום כל התפלה".

ויש לעיין, לגבי אמירת הזכירות בראש חודש, האם לאומרם לפני מוסף עם תפילין דרבינו תם, כבהיום יום י"ט מנחם אב. או שזה נחשב כחלק מהשיעורים היומיים, ואז יש לאומרם אחרי מוסף וסיום כל התפלה, כמ"ש שם א' טבת.

ב. באגרות קודש חלק י"ב עמ' ג': "מה שאין גומרים הפסוק דברים (ט, ז) באמירת הזכירות - י"ל שהוא כדי למעט בגנותן של ישראל. ועדמ"ש"כ בשו"ת חת"ס חאו"ח ס"י. ועדיין קשה בזכירת מ"ת. ומחזורתא כתירוף שו"ת מהר"ם שיק או"ח סקכ"ד דשאני בכגון דא דאין הכוונה לקריאת פסוק או פרשה כ"א לזכירת ענין, אלא שמשמש בצחות הכתוב, ועדמ"ש"כ המג"א ר"ס רפ"ב. וביו"ד סרפ"ד לענין שרטוט".

[ולהעיר, שהרבי ציין במכתבו לב' זכירות שהם חלקי פסוקים, זכירת מעשה העגל וזכירת מתן תורה, הגם שגם זכירת יציאת מצרים הוא חלק מפסוק מדברים טז, ג.

ואולי י"ל בזה בדרך אפשר, אשר בב' הזכירות הנ"ל מפסיקים באמצע פסוק, משא"כ בזכירה זו מתחילים מאמצע הפסוק וממשיכים עד סופו, ואין זה נחשב כהפסק באמצע הפסוק.

ועוד יש לחלק בין הזכירות, שבזכירת מתן תורה ומעשה העגל אומרים את שם ה' בחלק הפסוק, משא"כ בזכירת יציאת מצרים.

אבל, כמובן שביאורו של הרבי, מיישב גם את זכירה זו].

דהי' קשה לי' להמקשה, הרי כתוב בגמ' תענית כז ע"ב: "כל פסוקא דלא פסקי' משה אנן לא פסקינן לי'".

ובשולחן ערוך אדה"ז או"ח סימן תצ"ד סי"א: "שאסור להפסיק קריאתו לגמרי בתוך אמצע פסוק זה אפילו כשקורא ביחיד שכל הפסקות הפסוקים הם הלכה למשה מסיני ואסור להפסיק במקום שלא פסק לנו משה מסיני".

וא"כ, כיצד אפשר להפסיק באמצע הפסוק, באמירת הזכירות?

ועל זה בא הביאור של הרבי, שאין הכוונה באמירת הזכירות לקריאת הפסוק, אלא

לזכירת הענין.

ג. אבל לכאורה, אם הזכירות הם חלק מנוסח התפלה, לא קשה מידי, דהרי מצינו בסידור התפלה, כמה וכמה פעמים, שמפסיקים באמצע פסוק.

[אין המדובר כאן, באותם חלקים בתפלה, המיוסדים על פסוקים וחלקי פסוקים, או שמשלבים אותם בנוסח התפלה, אשר הם רבו מלספור, ובפרט בסליחות וביוצרות.

אלא באותם מקומות, שניכר שאומרים את הפסוק לשם הפסוק].

להלן כמה דוגמאות נפוצות:

1. 'ה' מלך ה' מלך', ב' פעמים בפסוקי דזמרה, לפני ברוך שאמר ואחריו (ב'יהי כבוד'), שזה חיבור של ב' חלקי פסוקים, מתהלים י, טז. ודברי הימים א טז, לא (עם פסוק נוסף 'ה' ימלוך לעולם ועד', משמות טו יח).

2. פסוקי 'קדוש' ו'ברוך' בברכת יוצר בשחרית (ובקדושה פסוק 'ברוך'), הם חלקי פסוקים מישעי' ו, ג. ויחזקאל ג, יב.

3. בסידור אדה"ז: "בק"ש יש רמ"ה תיבות וחסרו ג' תיבות להשלים מנין רמ"ח תיבות לכן נוהגין שהש"ץ חוזר ואומר ה' אלקיכם אמת: יחיד המתפלל לעצמו יחזור תיבות אני ה' אלקיכם".

דהיינו, שכדי להשלים את מנין התיבות, חוזרים על חלק מהפסוק במדבר טו, מא.

4. בתחנון וסליחות בי"ג מידות: 'נוצר חסד לאלפים נושא עון ופשע וחסאה ונקה', שהוא חלק מפסוק משמות לד, ז.

5. בהכנסת ספר תורה להיכל לאחר קריאת התורה, אומר הש"ץ מתהלים קמח, יג: 'הללו את שם ה' לבדו כי נשגב שמו לבדו', והקהל אומרים מאמצע הפסוק 'הודו על ארץ ושמים'.

6. בקידוש לליל שבת: 'יום השישי', חלק מפסוק מבראשית א, לא.

7. בברכת יוצר בשחרית לשבת: 'ויום השביעי משבח ואומר מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לה', מתהלים צב, א וחלק מפסוק ב.

8. בסדר הלל, את פסוק אנא ה' הושיעה נא אנא ה' הצליחה נא, מתהלים קיח, כה. מחלקים לשניים, וכל חלק אומרים ב' פעמים.

9. בקידוש לבנה: 'ויתקים בנו מקרא שכתוב ובקשו את ה'א ואת דויד מלכם', חלק מפסוק בהושע ג, ה.

10. בהגדה של פסח אומרים כמה וכמה חלקי פסוקים, בענין שעבוד ויציאת מצרים.

והטעם בזה יש לומר בדרך אפשר, ע"פ דברי המג"א שציין הרבי במכתבו: "כתב הזהיר פ' ויקהל ע' שס"ט אסור למאן דקרי באורייתא למיפסק בפרשתא או אפילו מלה חדא אלא באתר דפסק משה פרשתא . . בברכות ספ"ק דאמרינן כל פרשה דלא פסקא משה באורייתא לא פסקינן ע"ש וקאי שם שאם רוצה לקרות הפסוק ולא יותר . . ומה שאומרים פסוקים בתפלה י"ל כיון דקורא אותם דרך תחינה ובקשה שרי".

זאת אומרת, שעל אף דברי הזהיר והגמ' בברכות, הרי כאשר יש סיבה, אפשר להפסיק באמצע פרשה.

ועד"ז לכאורה, כאשר יש סיבה, אפשר להפסיק גם באמצע פסוק, על אף דברי הגמ' בתענית ואדה"ז בשו"ע.

(וראה מה שכתב המג"א סימן תכ"ב סק"ח, לגבי חלוקת כמה פסוקים בסדר התפלה).

אלא, אולי אפשר לומר, אשר היות והזכירות אינן מסדר התפלה, אלא מהשיעורים הקבועים לכל יום, לכן הוצרך לביאור שבמכתבו של הרבי.

[אכן, יש גם בסדר התפלה את שש הזכירות, וכמ"ש אדה"ז בשו"ע שם סימן ס ס"ד: "זכירת מעמד הר סיני ומעשה עמלק ומעשה מרים ומעשה העגל הן מצות עשה של תורה וגם זכירת שבת יש אומרים שמצותה בכל יום וטוב לזכרן אצל קריאת שמע שכשיאמר ובנו בחרת יזכור מתן תורה וקרבתנו להר סיני לשמן הגדול מעשה עמלק . . להודות לך . . זכירת מעשה מרים וזכרתם את כל מצות ה' זו היא שבת . . ומעשה העגל . . כשאומר (ליחדך) באהבה כו'".

אלא, ששם מיירי בזכירה במחשבה, ולאחר התפלה הזכירה היא בדיבור].

ד. ועל פי זה יש לומר, אשר אמירת הזכירות בראש חודש, היא לאחר מוסף וסיום כל התפלה. כמו שהוא בשאר ימות השנה, וע"פ היום יום א' טבת אשר "השיעורים לומדים אחר סיום כל התפלה".

והגם ששם י"ט מנחם אב, כתב לומר את הזכירות עם תפילין דרבינו תם?

הרי גם כתב שם: "ואומרים מזמורי תהלים כפי שנחלק לימי החודש" עם תפילין

דרש"י

- של יד דרש"י ושל ראש דשמושא רבא, להמתפללים בארבעה זוגות תפילין.

ולכאורה, אלו שמניחים רק שני זוגות תפילין, גם עבורם נכתבה הנהגה זו, לומר את שיעור התהלים היומי עם תפילין דרש"י -

ולמעשה, נוהגים לאמרם בראש חודש, אחר תפלת מוסף וסיום כל התפלה, ע"פ שם א' טבת.

ה. מענין לענין באותו ענין:

שם ט' מנחם אב כתב: "במנחה: ק"ש, שש"י, אכ"א וכל השיעורים השייכים לשחרית, ואח"כ סדר תפלת מנחה".

ובספר המנהגים עמ' 47: "במנחה: לובשים טלית ותפילין וקורין את השמע, שיר של יום, אין כאלקינו, וכל השיעורים השייכים לשחרית. ואח"כ סדר תפלת מנחה.

המניחים תפילין דר"ת, שמו"ר וראב"ד בכ"י - גם בת"ב עושין כן".

ואם אכן אמירת הזכירות, היא חלק מהשיעורים היומיים, וכנ"ל בארוכה, יש לעיין בזה בנוגע למעשה.

האם אמירת הזכירות בתשעה באב נאמרת לפני תפילת מנחה, עם כל השיעורים השייכים לשחרית, כבהיום יום ט' מנחם אב. או לאחריו, עם תפילין דרבינו תם, כמו בשאר ימי החול, וע"פ שם י"ט מנחם אב?

ו. ועוד באותו ענין:

בספר המנהגים עמ' 27 כתב: "באמירת כגוונא - כמדומה ברור שאומרים השם כתיקונו".

ובהערה שם: "רשימת כ"ק אדמו"ר שליט"א: ומובן שיש לחלק בין קריאת אזכרות המובאים בענין הנלמד - לבין המתלמד מטבע הברכות שאסר רבינו הזקן בשו"ע שלו (או"ח סי' רטו ס"ב. וראה ברכי יוסף שם. ואכ"מ)".

ושם בברכי יוסף סק"ה: "כשקורא בש"ס ובשאר דברי רז"ל ובכלל דבריהם כתובים הבאים קורא כדרכו במקרא האזכרות כקריאתן".

ובפרקי אבות - שערי אבות (היכל מנחם) עמ' שסא: "לגבי פסוקים וחלקי הפסוקים שבפרקי אבות, הרבי הורה לאחד מחברי המזכירות, שלא לומר אותם עם שמות ה' כתיקונם. ולשאלתו: 'מה בין זה לבין מה שכתב הרבי בכגוונא?' השיב שפרקי

אבות הוא לימוד תורה, ואילו כגוונא תפילה".

וראה שם לפני"ז, כמה לשונות של הרבי, בנוגע לפרקי אבות, האם זה אמירה או לימוד.

והנה בזכירות אומרים את השם כתיקונו.

ואם הם מהשיעורים היומיים הקבועים וכן"ל, אולי יש לומר שהם משיעורי האמירה היומיים, ועל דרך שיעור היומי בתהלים, שעניינו אמירה ולא משיעורי הלימוד. וביחד עם זה "אין הכוונה לקריאת פסוק או פרשה כ"א לזכירת ענין", כלשונו של הרבי במכתבו דלעיל.

בהיום יום ח' מנחם אב: 'שש זכירות אומרים', וכן בספר המנהגים עמ' 34: 'אמירת שש הזכירות'. ובהיום יום י"ט מנחם אב: 'וקוראים שמע . . והזכירות', ואולי כתב קוראים אגב קריאת שמע. בא' טבת: 'אבל השיעורים לומדים', ובט' מנחם אב: 'וכל השיעורים'. ויש לעיין בכל זה.



מקום אכילה קובע דירה לחייב במזווה

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

הנה קי"ל¹ "חנניות שבשווקים" שהן פטורות ממזווה. לדעת הט"ז², נכלל בדין זה גם חנניות שיושבים בהם בכל יום, וכדבריו נקטו כמה אחרונים³. ויש חולקים במפורש על הט"ז, ולדעתם חנניות דידן חייבות במזווה: א) שהן בית אוצר לסחורות⁴; ב) הן מיוחדות לשיבת אדם כל היום "ואוכלים שם לפעמים"⁵.

ואכן בכמה מכתבי קודש, בקשר למצות מזווה במקום עבודה, מתנה כ"ק אדמו"ר זי"ע על זה שהוא מקום אכילה. ולדוגמא:

כן נכון הי' שבאם אוכלים ושותים באיזה מהחדרים בהבנין הנ"ל, שתהיינה שם מזוזות כשרות...⁶

גם:

אויך גלייך געבען בודק זיין אייערע תפילין און די ציצית פון טלית גדול וטלית קטן, און די מזוזות בא אייך אין דירה, און אין די חדרים אדער אפיס פון פעקטארי די מזוזות, אויב מען עסט דארט אמאל⁷.

ולהעיר גם מההסתייגות במכתב הבא:

מהנכון לבדוק את התפילין שלו, וישאל אצל רב באם פתח החנות שלו חייב במזווה ואז יקבע מזווה כשרה באופן הכשר. ובאם אין החנות חייבת במזווה, אזי עכ"פ

(1) שו"ע יו"ד סי' רפו סי"א.

(2) שם סק"י.

(3) ראה מסגרת השלחן על קצור שו"ע סי' יא ס"ק יא.

(4) טעם זה יש לדחות, כי כמה אחרונים פירשו "אוצרות יין ושמן" (שו"ע יו"ד שם ס"א) דקאי באוצרות הצמודות לבית, המיועדות לצרכים התדירים של הבית. משא"כ במחסן של סחורה וכה"ג, שאין עליהם גדר דירה. ואכמ"ל.

(5) שו"ת חמדת שאול (יו"ד סי' לו), הובא בשדי חמד (קונטרס הכללים ערך מזווה כלל קכ"ז; במהדורת קה"ת: כרך ג' ע' תקלב).

(6) אגרות קודש כרך ח' ע' לח.

(7) שם כרך יג ע' ח.

צריך שיהי' מצוים שם בחנותו סידור ותהלים⁸.

נתתי אל לבי לברר המקור לכך שאכילה קובעת על המקום שם דירה. ואינה ה' לידי שיש לזה יסוד מן התורה, והוא בדין בית המנוגע, שמפורש בתורה⁹ שהבא אל בית המנוגע חלה עליו טומאה. מוסיף עליו "השוכב בבית" ו"האוכל בבית", שחלה עליו טומאה נוספת – שצריך לכבס בגדיו. הלכה למשה מסיני שכל ששהה בבית כדי שיעור אכילת פרס, חלה עליו הטומאה החמורה – להצריך כיבוס בגדיו¹⁰.

השיעור לעירוב תחומין – שיעור ב' סעודות¹¹, שעי"ז נחשב כדר במקום עירובו – בנוי על הלכה זו¹².

בדין עירוב חצרות קי"ל דמקום אכילה הוא עיקר כנגד מקום לינה¹³. בדין הדלקת נר חנוכה נחלקו השו"ע והרמ"א¹⁴ אי אולינן בתר מקום שינה או אכילה. אכן בשני דינים אלה מיירי באוכל שם באופן קבוע¹⁵.

ולהעיר מהוראת כ"ק אדמו"ר זי"ע להרבנית דבורה גראנער ע"ה, לגבי בעיית קו-התאריך ושבת תוך כדי נסיעתה באני' מארה"ב לאוסטרליא, שאחרי שעברה האני' את קו-התאריך הבינלאומי, אז בהגיעם לאיזה נמל בדרך, תשתדל ללון לינת-לילה ביבשה, ולכל הפחות לקבוע סעודה ביבשה, ואז תוכל לשמור שבת לפי ימות השבוע של אוסטרליא (במקום יום השבת של ארה"ב)¹⁶.



(8) שם כרך יז ע' קא.

(9) ויקרא יד, מז.

(10) תורת כהנים על הפסוק שם. וראה רש"י פסחים מד א ד"ה פרס.

(11) משנה עירובין פב ב.

(12) ראה רש"י שבהערה הקודמת.

(13) שו"ע ר"ס ס' שע"ס ו'.

(14) ס' תרעז ס"א.

(15) ראה מג"א שם סק"ז. וראה ס' חובת הדר, דיני נר חנוכה פ"א הע' נט.

(16) הבאתי העובדא בנתיבים בשדה השליחות כרך ג' ע' 130. ושוב הופיע הסיפור – כפי שכתבו הר"ל ג' ע"ה בשעתו – בקובץ 'הערות וביאורים' גליין א'קפז.

פשוטו של מקרא

הדגשת "אדמה וצבויים" בנבואת הושע

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

בנבואת הושע (יא, ח), והיא הפטרת פ' ויצא למנהגנו:

"איך אתנך אפרים אמגנך ישראל, איך אתנך כאדמה אשימך כצבואים וגו'".

והכוונה היא על שני הערים, אדמה וצבויים, שנהפכו ביחד עם סדום ועמורה, וכמ"ש בפ' נצבים: "כמהפכת סדום ועמורה אדמה וצבויים אשר הפך וגו'".

אמנם זהו המקום היחיד בתנ"ך שבו נזכרו רק שני ערים אלו, אדמה וצבויים, לבדם, ובדרך כלל הוא להיפך – שמזכירים רק את סדום ועמורה ולא את אדמה וצבויים.

והאברבנאל כתב:

"לא המשילם לסדום ועמורה, כי אם באדמה וצבואים – לפי שישע' המשיל את בני יהודה בהם, באומרו 'שמעו דבר ה' קציני סדום האזינו תורת אלקינו עם עמורה' (ישע' א, י – הפטרת חזון), ובהיות שסדום ועמורה יחדו למשל בית יהודה, לכן המשיל הושע את בית ישראל (=עשרת השבטים) בשתי הערים האחרות אדמה וצבואים".

ולכאורה משמע בכוונתו, שנבואת הושע זאת היא לאחר שכבר ניבא ישע' על יהודה וכינה אותם בשם 'קציני סדום' ו'עם עמורה';

אמנם יש לעיין בזה, שהרי בהמשך הנבואה בהושע (יב, א – באותה הפטרה) נאמר: "סבבוני ככש אפרים ובמרמה בית ישראל, ויהודה עוד רד עם א-ל ועם קדושים נאמן". ומזה משמע לכאורה שבזמן אמירת נבואה זו עדיין היו יהודה במצב טוב כו', ולא כמו ממלכת ישראל (עשרת השבטים) ששם ניבא הושע. ומעתה מסתבר שנבואת ישע' היתה בזמן מאוחר יותר (ועצ"ע).

עוד יש להעיר, שמצינו בעמוס (ד, יא), שגם הוא ניבא על מלכות ישראל (עשרת השבטים), את הלשון "הפכתי בכם כמהפכת אלקים את סדום ואת עמורה" – הרי שגם במלכות ישראל מצינו הלשון "סדום ועמורה"!

ואולי יש לומר בזה, בדרך אפשר:

הנה כד דייקת בהבדל בין הנבואות של עמוס והושע, הרי רוב תוכחות עמוס מכוונות הן לענינים שבין אדם לחבירו, עושק דלים וכו' (וראה לדוגמא בהפטר פ' וישב), וכמעט אינו מדבר על עבודה זרה וכיו"ב בענינים שבין אדם למקום;

ואילו בהושע, רוב תוכחותיו מכוונות הן לענינים שבין אדם למקום, זה שזנה העם מאחרי ה' וילך אחרי עבודה זרה וכו', וכגון 'עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו' (הושע ד, יב. וראה עוד לדוגמא בהפטר פ' במדבר), ועיקר תביעתו הוא זה שיחזרו בתשובה אל ה', ועד לסיום הספר בנבואת 'שובה ישראל עד ה' אלקיך .. קחו עמכם דברים ושובו אל ה' וגו' (הפטר שבת שובה).

והנה מבואר בלקו"ש חל"ה פ' וירא בארוכה, שהיה חילוק כללי בין ארבעת הערים שנהפכו – שבסדום ועמורה החטיאו גם בין אדם למקום וגם בין אדם לחבירו, ואילו באדמה וצבויים עיקר חטאם היה דוקא בענינים שבין אדם למקום (ולא כ"כ בענינים שבין אדם לחבירו). עיי"ש בארוכה.

ומעתה י"ל, שלכן בנבואת הושע שעיקרה הדגשת החטא שבין אדם למקום – מדגיש דוקא את "אדמה וצבויים" שנענשו רק בגלל ענינים שבין אדם למקום;

ואילו בנבואת עמוס, וכן בנבואת ישעי' וכו', שדיברו הרבה על חטאים שבין אדם לחבירו – הדגישו את "סדום ועמורה", שהרשיעו בענינים אלו כו'.

ועוד יש לעיין בכ"ז, ומסיימים בטוב.



שונות

זהות "הרב המאור הגדול המפורסם כבוד מוהר"ר אליעזר כ"ץ"

הרב מרדכי ישראל הכהן דינערמאן

באג"ק אדה"ז ישנו מכתב בנוגע לשינוי נוסח התפילה¹, והנמען הוא, בלשון אדה"ז: "ה"ה הרב המאור הגדול המפורסם כבוד מוהר"ר אליעזר כ"ץ נ"י". בהערות המהדיר במהדורת תשע"ב כתוב²: "לא ידוע לנו זהותו ומקומו. ואולי הוא הנוכח בבית אברהם למוה"ר אברהם אבלי מ"ץ דחרסון", שם כתוב³: "וראיתי בתשובה אחת כתיבת יד להרב החריף המנוח מהו' אליעזר כ"ץ מפה". וכנראה שעפי"ז כתבו במבוא למהדורה הנ"ל⁴ אודות הרקע של מכתב זה: "ויש מקום לשער שמדובר באחת מעיירות דרום רוסיה הלבנה (אולי חרסון)"⁵.

הקושי שבזיהוי זה הוא, שבתוך האגרת כותב אדה"ז: "ואולי יהיה לרצון לפני ה' להתראות פנים בהיותי במדינת פולין לפרקים, שם נשתעה יחד". ובהערות המהדיר⁶: "לא ידוע לנו על ביקוריו של רבינו בפולין, ומסתבר יותר שהכוונה לחלקים מרוסיה הלבנה, שנכבשו וצורפו לרוסיה ב'חלוקת פולין' השנייה והשלישית, בין השנים תקנ"ג-ו". אפילו אם השערה זו נכונה, עדיין קשה לומר ש"פולין" מוסב על איזור חרסון שלא היה חלק מפולין שצורף לרוסיה בחלוקת פולין, וכפשוט.

המעין בפנים ספר בית אברהם הנ"ל, יראה לנכון שכל הציטוט שם אינו מדבריו של המחבר בעל הבית אברהם עצמו, אלא הוא חלק מציטוט ארוך מתוך ספר לב אריה (לר' אריה יהודה ליב)⁷ על חולין דף נב, ב⁸. הלב אריה היה אב"ד בפודהייץ ולאח"ז בברוד (כמוכח מההסכמות שבראש ספרו), כך ש"החריף המנוח מהו' אליעזר כ"ץ

(1) במהדורת תשע"ב, מכתב מז.

(2) ע' קנו. בכל הדפוסים של מכתב זו לפני תשע"ב, אין השערות על הנמען.

(3) דף ג, א.

(4) ע' 29.

(5) והיינו מפני שמקובל לחשוב שר' אברהם אבלי הדפיס ספרו בשנת תקצ"ז, כמה שנים לאחר שעבר מקיבו לחרסון בשנת תקפ"ג, שנת פטירת חותנו (ראה מאמרו של הרב אלי' יוחנן גורארי, אהלי ליובאוויטש ח"ד [שבט תשנ"ו] ע' 26). אלא שאין הענין ברור כ"כ, עיין שם.

(6) ע' קנו.

(7) נדפס בפעם הראשונה בשנת תק"פ, לאחר פטירת המחבר.

(8) ד"ה והנה הב"ח ז"ל כתב.

מפה" אינו מאזור חרסון, אלא או מבראד או מפודהייץ, באיזור גליציה, שנקראו בפי כל "פולין".

יתירה מזו, ניתן לקבוע שהציטוט בספר לב אריה מוסב על פודהייץ, ולא בראד, כי הלב אריה כותב בראש ספרו⁹, שהוא התחיל לכתבו בחודש מנחם-אב תקס"ד; ומתוך ההסכמות שבראש הספר ברור שרק בשנת תקע"ג עבר לבראד¹⁰ (בשנת תקע"א ביקר בבראד לקבל הסכמות לספרו שנגמר¹¹, אבל עדיין היה אב"ד בפודהייץ). א"כ, הלב אריה כתב ספרו - כולל פיסקא זו - בין השנים תקס"ד ותקע"א, כשהיה בפודהייץ, ובאותם שנים כבר היה ר' אליעזר כ"ץ הנ"ל "המנוח".

להוסיף, ידוע לנו על הרב אליעזר כץ מפודהייץ ממקור שני. בספר נטע שעשויים (לר' צבי הירש קארא מבוצ'אץ)¹² סימן סא כותב: "שתי גולות הכותרות . . . האי זוגא דרבנן, הודם כזית רענן, ה"ה כבוד הרב המאור הגדול המופלג נ"י ע"ה מורנו הרב שמואל נרו יאיר אב"ד דקהילה קודש פאדהייץ, וה"ה כבוד הרב המאור הגדול החריף המפורסם מורנו הרב אליעזר הכהן נ"י מקהילה קדושה הנ"ל"¹³. אף שאין תאריך למכתב זה, הרי היא המשך של הסימנים הקודמים, בהם מפורש¹⁴ שגביית העדות היו בשנים תקנ"ו-15.

העיר לי הרב שרגא דוד המניק שי' עוד מקור, והוא בספר דברי חכמים, זאלקאווא תקי"ז, מאת ר' יהודה ליב בן ר' יקותיאל מבוצ'אץ, שמביא שמועות מכמה חכמי

9 דף א.

10 בהסכמה השני' של ר' אפרים זלמן מרגליות: "ושוב נראה בזמנו לקדשו ואל על יקראוהו בשנת תקע"ג לעטרו בעטרת ראש ב"ד ומ"צ ודורש טוב לעמו בפינת יקרת פק"ק בראד יצ"ו".

11 בהסכמה ראשונה של ר' אפרים זלמן מרגליות, חתום בשנת "ושוטרם" (תקע"א), כתוב: איקלע גברא רבא לאתרי' . . . לידי חזי לי ספרא רבא ויקירא אשר חיבר על מסכת חולין . . . והרב המאה"ג הנ"ל בהיותו פה עובר עלינו דרך יום כה הראני חבורי חולין שנעשה על טהרת קודש".

12 נדפס בזאלקווא, תקפ"ט, לאחר פטירת המחבר.

13 תשובה סב שם היא ל"הרב המאה"ג החריף ושונן כ"ש מוה' אליעזר נ"י ויחי לנצח". חסר שם "הכהן", אבל היות שזה המשך לאותו ענין שבסימנים הקודמים, אפשר לשער שהוא לאותו ר' אליעזר הכהן מפודהייץ.

באנציקלופדיה לחכמי גליציה ח"ג ע' 292 יש איזכור קצר על "ר' אליעזר הכהן, רב בפודהייץ", ומציין לנטע שעשועים סימנים סא, סב, וסו. לא ראיתי אזכור של ר' אליעזר בסימן סו (והוא רק להאב"ד ר' מאיר מפודהייץ).

14 ראה סוף סימן נח.

15 במאמרו של הרב וולף פיארשטיין על רבני פודהייצה לדורותיהם (ספר פודהייצה ע' 49 ואילך) מזכיר (בע' 51) תשובה זו של הנטע שעשועים וכותב "התשובה חתומה יום ד' טז מנחם אב תקמ"ב לפ"ק". לא ראיתי חתימה זו בספר הנ"ל.

מדינתו. בדף א ע"ג, מביא שמועה בשם האב"ד מפודהייץ, הרב המאור הגדול אב"ד דק"ק פאדהייץ ה"ה המופלא ומופלג חריף ובקי מ"ז מו' צבי נ"י¹⁶. ומיד לאחר זה מביא¹⁷ כמה חידושים "בשם הרבני המופלג חריף ובקי מו' אליעזר הכהן חתן הנגיד הקצין מו' אלי' מק"ק פאדהייץ", ולאח"ז¹⁸ מביא חידוש "בשם אחיו המופלג הרבני מהו' נחום כץ". אפשר לשער שמדובר באותו ר' אליעזר כץ שמוזכר בספר לב אריה, שבזמן הדפסת ספר דברי חכמים בתק"ז היה צעיר לפי ערך, כדמוכח מזה שחמיו היה בחיים, ומסתמא ישב בצל חותנו בפודהייץ כמנהג הרווח באותו הזמן.

כעת לאחר שנתברר שר' אליעזר כץ המופיע בספר בית אברהם ה"ה ר' אליעזר מפודהייץ, יש לדון מחדש האם עדיין יש לשער שהוא הוא הר' אליעזר כץ שבאגרת אדה"ו. מצד אחד, ר' אליעזר הכהן מפודהייץ היה רב ידוע ומפורסם באותו תקופה, ואדה"ו כתב, "ה"ה הרב המאור הגדול המפורסם כבוד מוהר"ר אליעזר כץ". לאידך, לא ידוע לנו על נסיעות אדה"ו לאיזור פודהייץ, ובמכתב מפורש שאדה"ו נסע למקום הנמנען "לפרקים". גם אינו ברור מדוע יכתוב רב מפודהייץ אודות ענין זה דוקא לאדה"ו, ובפרט שאין לנו שום תיעוד על איזה שייכות של אדה"ו לאיזור זו.



תמונת אדמור הזקן

הרב חיים לוי גאלדשטיין

מלמד דרדקי

בספר השיחות תרצ"ד (ע' 357 ואילך) מובא סיפור אודות בעל-תשובה, התוועדות י"ט כסלו ותמונת אדמוה"ו.

בקשר לתמונת אדמוה"ו מעיר בהערה 56: "התמונה נתפרסמה בשנת תרמ"ח ע"י הר' שמרי' שניאורסאהן מווארשא. ראה קובץ "התמים" חוברת שני' ע' ז (נא א). חוברת שמינית ע' ה (שעט, א).

והנה, ידוע עד כמה מדויק כל פרט ופרט שבספרים שיצאו לאור ע"י רבותינו נשיאנו (ובעידודם), ובמילא גם, בנוגע לאופן הופעת תמונה זו ב"התמים",

ולכאורה יש מקום להעיר:

(16) וראה גם בע' כה, סוף פרשת פנחס.

(17) דף א ע"ד.

(18) דף ב ע"ג.

התמונה, כפי שנדפסה ב"התמים", יש בה כמה דיוקים. ואפרט:

בתמונה האריגנלית, ישנם כמה שורות כתובות (בלה"ק וברוסית) למטה מהתמונה. כולל גם **חתימת יד קדשו של אדמוה"ז**. גם יש שם כמה שורות אודות הרב שמר' שניאורסון, שרכש את זכות ההדפסה של התמונה וכו' (כנ"ל בהערה 56). ראה הצילום למטה.

ואילו ב"התמים", הוצאה הא' (כסלו תרצ"ו) והב' (תשל"א) נכתבה למטה רק שורה א': **"תמונת תואר פני קדש הקדשים הוד כ"ק אדמו"ר הזקן זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע"**

ז.א. שהחליפו כל השורות שהיו בתמונה המקורית בשורה אחת (כנ"ל). ובודאי הי' זה בכוונה ובדיוק.

אבל ב"התמים", הוצאת תשד"מ, שינו את זה, והעתיקו מתמונה ה"מקורית" חלק (ולא כולו) מהשורות שבתמונה. והשמיטו את חתימת יד קדשו ושאר הדברים. ראה הצילום למטה.

ויל"ע האם הי' שינוי זה עפ"י הוראה "מלמעלה" וכיו"ב?

הנה הצילומים משלש אופני התמונה:

(1) התמונה כפי שמופיעה ב"התמים" הוצאת תרצ"ו ותשל"א.

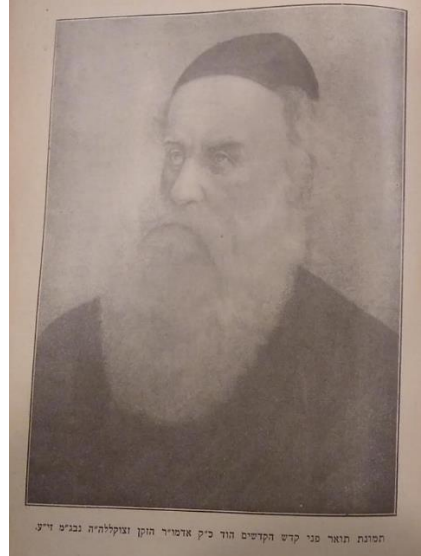
(2) כפי שהיא שמופיע בהוצאת תשד"מ.

(3) התמונה המקורית.

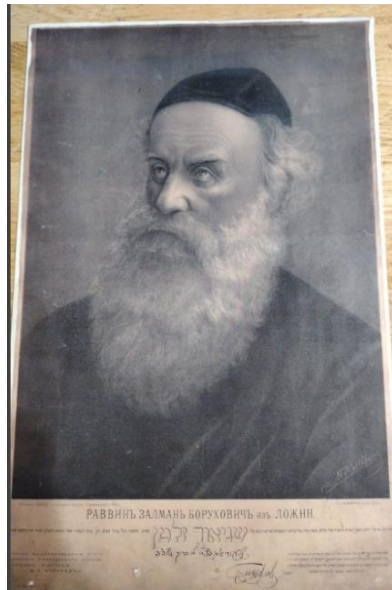


РАВВИНЪ ЗАЛМАНЪ БОРУХОВИЧЪ изъ ЛОЖНИ.

הרב זלמן בורוכוביץ מלויניץ



תמונת חזאר מני קדש הקדשים הוד כ"ק אדמו"ר חזקן וצוקלית'ה נכב"ש זצ"ל.



РАВВИНЪ ЗАЛМАНЪ БОРУХОВИЧЪ изъ ЛОЖНИ.

הרב זלמן בורוכוביץ מלויניץ

הרב זלמן בורוכוביץ מלויניץ



לזכות

הילדה תקוה שתחי'

נולדה למזל טוב

ביום א', י' כסלו

ולזכות הודי' שלום דובער

וזוגתו מרת ליבא ברכה שיחור

קליין



נדפס ע"י ולזכות הודיהם וזקניהם מרת מרים שתחי' סלאווין
וד' אליהו ארי' שי' וזוגתו מרת חנה אסתר שתחי' סלאווין



לעילוי נשמת

מרת זעלדא רייזל בת ר' ארי' לייב ע"ה

אשת ר' חיים צבי בן ר' אברהם יצחק ע"ה מאשקאוויטש

חבר הנהלת קרן ישראל ארי' לייב

על שם אחיו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

עמדה לימין בעלה במעשיו הצדקה וחסד

נפטרה י"ז כסלו ה'תשע"ד



נדפס ע"י ולזכות כל יוצאי חלציהם

ר' אברהם יצחק וזוגתו מרת פייגא מאשקאוויטש

מרת חנה אסתר ובעלה ר' אליהו ארי' סלאווין

מרת לאה יהודית ובעלה ר' אהרן לוי דייטש ומשפחתם

שיחור

לעילוי נשמת

האשה החשובה מרת בתי' דבורה

בת הרה"ח ר' אבא הלוי ע"ה

נפטרה ביום ח"י כסלו ה'תשס"א

ת.נ.צ.ב.ה.



נרפס ע"י ולזכות

הרה"ח ר' ברוך שיחי'

וזוגתו מרת כריינא תחי' ומשפחתם שיחיו

נפרסטק



ברכת מזל טוב מזל טוב

כרגשי גיל וחדה משגרים אנו את ברכותינו

להאי גברא רבא הנודע לשם ולתהילה

מופלג בתורה ויראת שמים

מנהל ישיבתנו הק'

הרה"ח הרה"ת אלהנן לשם שליט"א

לרגל יום הולדתו החמישים ביום ג' ה' כסלו

יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו בעבודתו הק'

ובהדרכת תלמידי הישיבה בדרך העולה בית א-ל

וימלא השי"ת כל משאלות לבבו

לטובה ולסרבה בכל מילי דמיטב בגו"ר בטוב הנראה והנגלה

מתוך בריאות נכונה ומנוחת הנפש



נרפס ע"י חברי המערכת שיחיו

לעלוי נשמת

אבינו מורינו הור"ח א"א

הרה"ח ר' משה אהרן ע"ה

בן הרה"ח ר' בן ציון שר"ב ע"ה

גייסינסקי

נפטר ג' טבת ה'תשנ"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נרפס ע"י בנו

הרה"ח אלחנן שי' וזוגתו מרת רבקה מלכה תחי'

ומשפחתם שיחיו

גייסינסקי



לזכות

הילדים - חיילים בצבאות ה'

צמת, משה, וחי' מושקא שיחיו

לרגל יום הולדתם ביום י"ז כסלו

שיזכו לגרום נח"ר רב לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נרפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו שטערנא שרה שיחיו

מיניץ

שלוחי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

רדונדו ביטש, קאליפורניא