

קובץ

הערות

וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת ארבעים ושנים

גליון י"ז [א'קצט]

ש"פ קרח

ג' תמוז

סיום הרמב"ם – מחזור הארבעים

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד רמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ואחת לבריאה

שנת המאה ועשרים להולדת כ"ק אדמו"ר

חברי המערכת:

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

הת' חיים דוד נטע שי' בראנשטיין

הת' שניאור זלמן שי' גלזמן

הת' שמואל שי' פלטיאל

הת' שלום דובער שי' צייטלין

הת' ישראל יצחק שי' קארף

הת' מנחם מענדל שי' קרעמער



תודתנו נתונה לת' אליהו שי' ראזענבלוה

על עזרתו המרובה בהכנת הקובץ לדפוס

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ פנחס - מבח"ח מנחם־אב תשפ"א

הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ד', כ' תמוז תשפ"א

"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: 646-494-4397

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט: Haoros.com

פתח דבר

לקראת היום הגדול והקדוש שלישי לחודש תמוז, ובמיוחד בשנה זו, שבהשגחה פרטית, מסיימים ביום זה ממש את מחזור הארבעים בלימוד הרמב"ם ע"פ תקנת כ"ק אדמו"ר,

הננו מוציאים לאור גליון מוגדל ד"הערות וביאורים" – אהלי תורה.
ובפרט שבאים גם מיום זכאי – כ"ח סיון, שמונים שנה להצלת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו והרבנית הצדקנית נ"ע מעמק הבכא האירופאי וביאתם צלחה לארצות הברית ביום כ"ח סיון ה'תש"א.

*

בזה אנו להודות לכל אלו שטרחו ועמלו, והשתתפו בכתיבה בקובץ זה.
כמו"כ אנו כופלים את בקשתנו לכל מי שיש לו הערות וביאורים באמתחתו, שיואיל נא להמציאם לשולחן המערכת על מנת שנוכל לזכות בהם את הרבים.

*

ונחתום בדרישה ותביעה להשי"ת, שתיכף ומיד ממש יתבטלו כל ההעלמות וההסתרים וכו', ונראה בגלוי קיום הבטחת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו "הנה זה המלך המשיח בא", און מ'זועט זיך זעהן מיט'ן רבי'ן דא למטה והוא יגאלנו, וישמיענו נפלאות מתורתו, "תורה חדשה מאתי תצא".

ימים הסמוכים לג' תמוז ה'תשפ"א (ה' תהא שנת פלאות אראנו)
שמונים שנה להצלת כ"ק אדמו"ר איש וביתו וביאתם לארה"ב
שנת המאה ועשרים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ש"פ קרח - ג' תמוז

גליון י"ז [א'קצט]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 9 חילוק סגנון הרמב"ם בין פי"א לפי"ב
הרב שלום צירקין
- 12..... ושם נבא – נבואת משה (גליון)
הנ"ל
- 14..... ביאת אליהו הנביא
הרב מיכאל דהאן

תורת רבינו

- 16..... בהיתר האכילה ע"י ברכת הנהנין
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 21..... הקשר בין פתגמי היום-יום לתאריך בו נכתבו
הרב אברהם אלאשוילי
- 23..... הערות קצרות בתורת רבינו
הת' דב בעריש רוטנברג

נגלה

- 27..... גדר חב לאחרים
הת' שלום דובער בלומינג
- 28..... מצוה בו יותר מבשלוחו בהכשר מצוה
הת' מנחם מענדל פרידמאן

חסידות

- 31..... בעניין המסי"ג בזמן גזירת המן
הרב שניאור זלמן אהרון
- 44..... הערה במאמר ד"ה להבין ענין פ' נסכים תשמ"ז
הרב מיכאל לערנער
- 45..... ביאור במאמר ד"ה גן נעול תשמ"ז
הת' משה צייטאג

רמב"ם

- 51.....העידו שסימא עין עבדו והוזמו.....
הרב פרץ בראנשטיין
- 52.....בגדרי גניבה וגזילה.....
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 57.....פנינים ברמב"ם לרגל סיום מחזור הארבעים.....
הת' דב בעריש רוטנברג
- 62.....הערה ברמב"ם הל' סנהדרין.....
הרב מנחם מענדל רייצס

הלכה ומנהג

- 63.....בענין שכח לומר קדיש לפני ברכו האם מותר לאומרו מיד לאחר ברכו.....
הרב גדלי' אבערלאנדער
- 65.....מאכל כהיכר כשלא אוכלים מזמנו.....
הרב יהודה ליב אלטין
- 66.....ברכת שהחיינו במילת ממזר.....
הרב מתתיהו גבאי
- 80.....בדין אחד שהקדים קדיש.....
הרב יהושע אברהם הכהן דובינסקי
- 87.....אכילת דגים בחלב.....
הת' ישראל פינחס ווייסברג
- 92.....סימנים שלא הגיעו לידינו וציין להם אדה"ז במקומות אחרים [המשך].....
הרב מרדכי דובער ווילהעלם
- 95.....ברכת המזון בהרהור.....
הרב אמיר ולר
- 105.....עמידה בברכת הגומל.....
הנ"ל
- 112.....דיוק בלשון אדה"ז בהל' שבת.....
הרב מרדכי מינצברג
- 113.....שביעי דפרשת נשא למנהג חב"ד (גליון).....
הנ"ל
- 115.....מספר הערות בענינים שונים.....
הרב דוד מנדלבוים
- 117.....בענין חולה וזקן שקשה לעמוד אם יכול לעשות קריעה בישיבה.....
הרב יעקב אהרן סקוצ'ילס

- 123..... שבע ברכות כשהכלה בחדר אחר בגלל הוראות משרד הבריאות
הרב אלחנן פרינץ
- 124..... מי שהיה בדעתו להמשיך אכילתו וטעה ובירך ברכה אחרונה
הרב מאיר צירקינד
- 126..... תיקון עירווי עיירות בהלכה ובמשנת הרבי
הרב לוי קפלן
- 157..... האם מותר לאדם לחלוק על רבו
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
- 170..... יחוד בשעת אזעקה
הנ"ל
- 183..... ימים שאין אומרים בהם תחנון (גליון)
הרב יוחנן מרזוב

שונות

- 189..... הערות כ"ק אדמו"ר בסידור תורה אור
הת' שניאור זלמן גורארי'
- 191..... הערות כ"ק אדמו"ר על סידור תורה אור (גליון)
הנ"ל
- 193..... "טבילה לא תזיק"
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 194..... תיווך בין כמה "מעשה רב" להלכה (המשך)
הרב מרדכי דובער ווילהעלם
- 195..... הנותן דורון לתלמיד חכם כאילו מביא ביכורים
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 198..... האם בלועי קרח חיים עוד עד היום?
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
- 199..... כמה הערות בדרך אפשר בסדר התפילה
הרב וו. ראזענבלום
- 200..... "אל תפרוש מן הציבור" באבות פ"ב (גליון)
הרב מרדכי רובין

גאולה ומשיח

חילוק סגנון הרמב"ם בין פי"א לפי"ב

הרב שלום צירקינד

Moshiachlinks.com

- א -

כתב הרמב"ם בהל' מלכים פי"ב ה"ב "יראה מפשוטן של דברי הנביאים שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם, שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אלי' וגו'. ואינו בא לא לטמא הטהור ולא לטהר הטמא, ולא לפסול אנשים שהם בחזקת כשרות ולא להכשיר מי שהוחזקו פסולין, אלא לשום שלום בעולם, שנאמר והשיב לב אבות על בנים. ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבא אליהו.

וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, שדברים סתומין הן אצל הנביאים, גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו אלא לפי הכרע הפסוקים, ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו. ועל כל פנים אין סדור הויית דברים אלו ולא דקדוקיהן עיקר בדת.

ולעולם לא יתעסק אדם בדברי ההגדות, ולא יאריך במדרשות האמורים בענינים אלו וכיוצא בהן, ולא ישימם עיקר, שאין מביאין לא לידי יראה ולא לידי אהבה וכן לא יחשב הקצין אמרו חכמים תפח רוחם של מחשבי הקצים אלא יחכה ויאמין בכלל הדבר כמו שבארנו."

- ב -

והנה יש חילוק יסודי בין סגנון הרמב"ם בפי"א בהל' מלכים, ששם כותב הרמב"ם אודות הסימנים של משיח, לבין הענינים המבוארים בפי"ב, ששם מדבר על מצב העולם בימות המשיח.

דבנוגע לענינים של פי"א, כותב הרמב"ם כל דבריו בלשון ברור ופסוק, "ועיקר הדברים ככה הן, שהתורה הזאת חוקיה ומשפטיה לעולם ולעולמי עולמים. . . וכל המוסיף או גורע. . . הרי זה בודאי (בדאי) רשע ואפיקורס", ועד"ז מגדיר בהגדרות ברורות מיהו "בחזקת שהוא משיח", "משיח בודאי", או "בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה". ועד"ז כל שאר דבריו הם באופן ברור ופסוק.

ואילו בב' ההלכות הראשונות בפי"ב, כותב שאין אנו יודעים דבר ברור בזה, "אין

אדם יודע איך יהיו עד שיהיו" וכו' (שזה קאי גם על דבריו בהלכה שלפנ"ז, שהפסוקים אודות שינוי מנהגו של עולם בימות המשיח הם משל וחידה, שגם בזה אין דבריו החלטיים!).

[וגם בהלכה הא' שכותב שדברי הנביאים אודות משיח מתפרשים כמשל וחידה, מדגיש שאין אנו יודעים פירוש ענינים אלו, "וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים ובימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר היה משל ומה ענין רמזו בהן", וראה גם רדב"ז שם "וגם רבינו לא גמר אומר שהכתובים הם משל למה שכתב הוא, אלא בימי המשיח יודע למה הם רומזים"].

- ג -

והביאור הפשוט בזה מובן ע"פ המבואר בכ"מ², אשר בפ"א מגדיר הרמב"ם ענינו של משיח, שהוא להביא לשלימות התומ"צ. ובזה תלוי מה משיח צריך לעשות, ומהם סימניו וכו', שכ"ז מסובב מזה שענינו של משיח הוא להביא לשלימות התומ"צ. ובענינים אלו צ"ל ידיעה ברורה וודאית, כי דבר זה נוגע ליסוד האמונה בביאת המשיח³.

משא"כ הענינים שעליהם הרמב"ם כותב בריש פ"ב, המדברים אודות מצב העולם בביאת המשיח, הרי יכולים להיות בזה אופנים שונים וכו', מכיון שפרטים אלו אינם נוגעים לעצם האמונה בביאת המשיח, ולכן לא נוגע שתהי' ידיעה ברורה בזה. (דהיינו, שלשלימות התומ"צ מספיק קיום נבואות אלו בדרך משל, ולא נוגע שיתקיימו כפשוטו. ואע"פ שאפשר שיתקיימו כפשוטן, מ"מ אין נוגע בספר הלכה להכריע בענין זה).

ולכא' י"ל שזהו מה שמדגיש הרמב"ם "ועל כל פנים אין סדור הויית דברים אלו ולא דקדוקיהן עיקר בדת". דהיינו, שענינו של משיח עצמו הוא אכן עיקר בדת, מכיון שזה נוגע לשלימות התומ"צ⁴, וזה כולל כל הפרטים המבוארים בפ"א. אבל הפרטים הנידונים בפ"ב, הרי אינם נוגעים לשלימות התומ"צ, ולכן אין פרטים אלו "עיקר

(1) ראה תורת מנחם תשמ"ב ח"ב ע' 623. תשמ"ה ח"ג ע' 1822. תשמ"ו ח"ב ע' 860. תשמ"ו ח"ג ע' 189.

(2) לקו"ש ח"ח ע' 277 ואילך. חכ"ז ע' 200 ואילך.

(3) ראה לקו"ש ח"ז ע' 334 הערה 12. ח"ט ע' 533. שיחת י"ב תמוז תשכ"ז. שיחות קודש תשל"ד ח"א ע' 190. תשל"ח ח"ג ע' 152. התוועדויות תשמ"ו ח"ג ע' 193. שיח שרפי קודש ע' 207, 281. ועוד.

(4) כמבואר בלקו"ש ח"ח ע' 280 הערה 63.

בדת", ואין צ"ל בזה הכרעה וידיעה ברורה וכו'.

ועד"ז ממש כותב באגרת תחית המתים פ"ו (מהדורת קאפח), בביאור שיטתו כאן בספר הי"ד "כלל של דבר שכל הדברים האלו אינם יסודות תורה, ואין להקפיד בהם איך שישברו אותם, וצריך לקוות⁵ ולהאמין באופן כללי בדברים האלה עד אשר יתגלו במהרה, ואז יתברר אם הם משל או נס".

- ד -

ויש להוסיף בזה: בפ"א ה"ג כותב הרמב"ם "עיקר הדברים ככה הן, שהתורה הזאת חוקיה ומשפטיה לעולם ולעולמי עולמים, ואין מוסיפין עליהן ולא גורעין מהן. וכל המוסיף או גורע, או שגילה פנים בתורה והוציא הדברים של מצוות מפשוטן הרי זה בוודאי רשע ואפיקורוס". וממשיך לבאר הסימנים דחזקת משיח ומשיח בודאי וכו'. משא"כ בפ"ב, מבאר שפרטי דברי הנביאים אודות משיח אינם לפי פשוטן, אלא "משל וחידה".

ובעיון במתק לשונו דהרמב"ם - ובפרט בהשוואת לשונו כאן ללשונו בפ"ב - י"ל שמרמז כאן ב' דברים: "עיקר הדברים ככה הן שהתורה הזאת חוקיה ומשפטיה לעולם". - דהיינו שמה שיתבאר לקמן בפ"א הם ענינים שהם עיקר בביאת המשיח וקשורים לשלימות ונצחיות התומ"צ שהם עיקר בדת. ולכן, כשם שהמצוות צריכים להתפרש כפשוטן, וא"א לפרשם כענין רוחני ("ע"ד משל") וכיו"ב, וצ"ל בזה ידיעה ברורה, כמו"כ כל הענינים אודות ביאת המשיח הקשורים לשלימות התומ"צ, ה"ה חלק מהתומ"צ ולכן הם צריכים (להתפרש כפשוטן) ושתהי' בזה ידיעה ברורה.

משא"כ הפרטים (והנבואות) שעליהם מדבר הרמב"ם בפ"ב, א) אינם "עיקר הדברים" אלא "דקדוקיהן", היינו פרטים טפלים שאינם קשורים לעיקר ענינו של משיח ולזה שמש"ח הוא "עיקר בדת", ב) ו(כמה מ)פרטים אלו אכן אפשר להוציא מפשוטן, מכיון שקיומם ע"פ פירושם הפשוט אינו נוגע לשלימות התומ"צ, ולכן סובר הרמב"ם שאפשר לפרשם כ"משל וחידה", וגם אין צ"ל בהם ידיעה ברורה איך יתפרשו ויתקיימו.

(5) דרך אגב: לפי תרגום זה, ובהשוואה לסגנון כתיבת דברים אלו בספר היד "יחכה ויאמין בכלל הדבר", משמע שהפ"י של מחכה הוא (גם) לקוות. והארכתי במק"א בפירושים השונים של "מחכה".

(6) ראה גם בס' צידה לדרך מאמר חמישי כלל שלישי פרק ד'.

(7) ראה גם לקו"ש חל"ד ע' 118 ואילך.

- ה -

עוד נקודה המרומזת בדברי הרמב"ם "ועל כל פנים אין סדור הויית דברים אלו ולא דקדוקיהן עיקר בדת"⁸: מבואר בכ"מ, שגם הרמב"ם סובר שבתקופה השני' אכן יתבטל מנהגו של עולם. אבל מכיון שענינה של התקופה השני' אינו חלק משלימות התומ"צ (כפי שהוא ע"פ ההלכה), לכן אין הרמב"ם מדבר בזה, מכיון שאין זה "עיקר בדת"⁹.

ויש להאריך בזה.

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



ושם נבא - נבואת משה (גליון)

הנ"ל

- א -

בהל' מלכים רפי"א כותב הרמב"ם "וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו, לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו, שהרי התורה העידה עליו . . אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא . .".

בלקו"ש חי"ח ע' 274 הערה 23, כותב פירוש בזה (ובסוף ההערה כותב שזה דוחק), שמש"כ הרמב"ם שמי שאינו מאמין בביאת המשיח כופר בתורה ובמשה רבינו – "בתורה" קאי על הבטחת הגאולה בפרשת נצבים, ו"במשה רבינו" קאי על נבואת משה רבינו של "פרשת בלעם", וזוהי כוונת הרמב"ם ב"שם נבא", שפרשת בלעם היא נבואת משה עצמו.

ומציין ע"ז להשל"ה (שסב, ב) (בביאור דברי הגמ' בבא בתרא יד, ב, שמשה כתב ספרו ופרשת בלעם), והחת"ס (שו"ת יו"ד שנ"ו). והשל"ה שם מבאר, שמשה רבינו השיג מעצמו כל הנבואות שהשיג בלעם, ובאו"א קצת כתב החת"ס שם שהידיעה אודות דברי בלעם השיג משה רבינו ע"י נבואתו. שעפ"ז מובן שנבואת בלעם היא

(8) ראה לקו"ש חט"ז ע' 418.

(9) מובן שענין תחיית המתים שיקרה אז הוא עיקר בדת וכו'. אבל הטעם לכך שהוא עיקר בדת, מסביר הרמב"ם באגרת תחיית המתים פ"ה, שזהו מפני שהאמונה בעיקר זה היא אמונה בענין הניסים בכלל, אבל מובן שלזה אינם נוגעים פרטי הניסים השונים (והפרטים השונים בתחית המתים, או הפרטים המסוימים שעליהם דן הרמב"ם כאן) שהם אינם עיקר בדת.

בעצם נבואת משה, ומי שכופר בנבואת בלעם, ה"ה כופר בנבואת משה.

אלא דלכאורה אינו מובן, דסו"ס מהו החילוק בין נבואת משה בפרשת בלעם, להבטחת התורה בפרשת נצבים, שהיא ג"כ נבואת משה. ולמה פ' נצבים נקראת "תורה" ופרשת בלעם נקראת "נבואה". (וכמו שהקשה הת' מ.מ.ק. שי' בגליון העבר).

ולכאורה התירוץ ע"ז מבואר בהמשך ההערה ובשוה"ג הג' שם, (ועד"ז בלקו"ש חל"ד ע' 121 הערה 54 ובשוה"ג שם), שאע"פ שכל התורה היא נבואתו של משה, מ"מ בדברי תורה עצמם יש חילוק בין אותם החלקים שהם בגלוי ענינים של נבואה (כנבואת בלעם), לשאר הסיפורים והמצוות וההבטחות שבתורה (כהבטחת פ' נצבים), שאע"פ שנאמרו ע"י נבואה, מ"מ ענינם הגלוי הוא תורה. ע"ש היטב¹.

- ב -

ולחביבותא דמילתא, אעתיק פה הגהת הצפנת פענח על הגליון של ספר עשרה מאמרות (ס' אמרות טהורות, מאהלוּב תק"ע, הכולל חמשה מאמרות מתוך העשרה מאמרות) להרמ"ע מפאנו, שצילום ממנו נתפרסם לפני זמן-מה באינטרנט, ועדיין לא נדפס:

בעשרה מאמרות, מאמר חקור דין ח"ה פ"ח, כתב "כתב משה פרשת בלעם, והיא מגלה שמסר משה ליהושע, תחלתה (יהושע יג, טו) ויתן משה למטה בני ראובן, וסופה (שם פסוק לג) ולשבט הלוי לא נתן משה נחלה וכו', דכתיב בה (שם פסוק כב) ואת בלעם בן בעור הקוסם הרגו בני ישראל בחרב על חלליהם . . ואידי דזוטרא פרשה זו טפלה יהושע לספרו".

ובהגהת הצפנת פענח כתב ע"ז: "ז"א [=זה אינו], דהרי בירושלמי ספ"ה דסוטה מבואר פרשת בלק ובלעם². אך ר"ל כך דהך דכתוב בתורה, זה הוה נבואת משה רבינו

(1) **תגובת מ.מ.ק.:** לענ"ד דוחק לתרץ כן, שהרי נראה שעיקר ההדגשה בשיחה כאן הוא הקשר למשה דוקא ("כופר . . במשה רבינו", "ושם נבא" – משה), ולא כ"כ מעלת הנבואה בפ"ע. וכמו שרואים מהשל"ה שאינו מדגיש כלל שענין זה ה' נבואה דוקא, אלא שזה ה' ע"י משה ולא ע"י בלעם, שהרי רק אצל בלעם ה' זה ענין של נבואה דוקא, אבל אצל משה רבינו, הרי הוא כתב זאת כמו שכתב שאר התורה, וכלשונו: "כמו שכתב כל התורה מצד השגת נבואתו, כך ענין פרשת בלעם", ואינו מחלק בין דרגת הנבואה דפרשה זו לשאר התורה.

ועוד עיין בשוה"ג שם, ונראה ששם הכיוון הוא ע"ד המבואר בחל"ד שהרמב"ם מדגיש כאן ענין הנבואה דוקא, ודוחה זאת (מסיבות אחרות).

(2) ושם "משה כתב חמשה ספרי תורה וחזר וכתב פרשת בלק ובלעם". וכנראה שמזה ראי' שא"א לומר שהכוונה היא להפסוקים הנ"ל ביהושע, שהרי שם מוזכר רק בלעם ולא בלק.

שכך נתנבא בלעם³ וכך אמר בלק, כמו בכל התורה, וזה נאמר לו, וכן אמר לישראל בנבואה, וכן כתב בנבואה⁴.

וגם נפקא מינא בהך פלוגתא בגיטין דף ס"ה⁵ מגילה מגילה ניתנה, וא"כ מתי(?) אמרה ואימתי(?) נאמרה לו, אם בזמן שהיה ה...? או בזמן שסיים הכתיבה של תורה, ועמ"ש בזה בגיטין שם בזה. אבל פרשת בלק [ו]בלעם בפ"ע כתב ג"כ . . גדר פרטי וזה ליכא אצלנו⁶ כלל, כן נ"ל בזה⁷ ואכמ"ל".



ביאת אליהו הנביא

הרב מיכאל דהאן

רב ביהמ"ד נוסח האר"י, מונטריאל

ב"דבר מלכות – קובץ י"ב" שחילק הרבי לפני שלושים שנה, סי' ד', ס"ג, מובא סיום מסכת עדויות "א"ר יהושע מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבו ורבו מרבו הלכה למשה מסיני שאין אליהו בא אלא לרחק המקורבין בזרוע ולקרב המרוחקים בזרוע ... רבי יהודה אומר לקרב ולא לרחק, רבי שמעון אומר להשוות המחלוקת, וחכמים אומרים ... לעשות שלום בעולם".

ובין השאר מבאר שאין כאן מחלוקת במציאות אלא שהפלוגתא תלוי' ב"אם עניין זה הוא בכלל ד'יסלק ויסיר החמסים' או שהפעולה דריחוק וקירוב הוא עניין בפ"ע

(3) וראה ג"כ בצפנת פענח דברים ע' תא ששולל בחריפות פי' גבעת המורה על מו"נ ח"ב פמ"ב, "ואולי בלעם יתכן שבאתהו הנבואה בלשון ארמי כלשון עמו, ומשה העתיקה ללשון הקודש בתורה", וכותב ע"ז "ח"ו לא תהא כזאת, רק משה נתנבא שכך אמר בלעם והוא כמו שאר התורה, וזה תליא אם כל נבואה שמנבא מה שאמר אחר אם אומר כלשונו או כמו שאמר האחר, עיי' מ"ש סוכה דף נ"ג ע"ב . . (ראה שם נג, א תוד"ה אם אני. צפע"נ מהדורא תניינא ה, א).

(4) כנראה הכוונה, שנבואת משה היתה הן בשעת האמירה והן בשעת הכתיבה, ראה גם בצפנת פענח על הרמב"ם הלכות תפילה פי"ב ה"י ו"ל "דנבואת משה רבינו הי' ג' פעמים, בשעה שהי' אומר, ובשעה שהי' כותב ללמוד, ובשעה שהי' כותב למצות הכתיבה . . "ע"ש בארוכה בזה.

(5) ע"א, "א"ר יוחנן משום רבי בנאה תורה מגילה מגילה ניתנה . . ר"ש בן לקיש אומר תורה חתומה ניתנה". וברש"י שם "מגילה מגילה ניתנה: כשנאמרה פרשה למשה היה כותבה ולבסוף מ' שנה כשנגמרו כל הפרשיות חיברן בגידין ותפרן. חתומה ניתנה: לא נכתבה עד סוף מ' לאחר שנאמרו כל הפרשיות כולן והנאמרות לו בשנה ראשונה ושניה היו סדורות לו על פה עד שכתבן".

(6) פענוח ב' תיבות אלו אינו ברור אצלי.

(7) כנראה שתוכן הדברים הוא שבנוסף לזה שמשה כתב פרשת בלעם כחלק מהתורה, כתבה ג"כ כענין פרטי בפ"ע, וזה אין אצלנו עכשיו.

ואינה שייכת לביאת אליהו כחלק ושלב דגאולה" (ס"ה), ומאמר כל אחד מבעלי הפלוגתא הוא מבוסס על ה"חילוקים באישים ביחס לצורך בגאולה" (ס"ח), או בסגנון אחר שם "ביחס למצבים של בעלי הפלוגתא".

אמנם, לא פורט בשיחה הקשר והשייכות של דעותיהם של בעלי הפלוגתא כאן עם 'אישיותם ומצבם'. ואולי יש לומר בדרך אפשר:

שבחו של רבי יהושע באבות פ"ב הוא "אשרי יולדתו", ומבואר בשיחת ש"פ קדושים תשל"ו (ס"ה) שבזה מודגש מעלת לימוד התורה בקטנותו, וגם חשיבות עניין היוחסין, ע"ש. וי"ל שלכן לדעתו תיקון ב' העניינם של ריחוק בזרוע (שמונע לימוד התורה כדבעי בקטנות) וקירוב בזרוע (שמבלבל היוחסין) ה"ה עניינים עיקריים ב"ביטול החמסים". ורבי יהושע קיבל מאמר זה מרבן יוחנן בן זכאי שקיבל מהלל ומשמאי (אבות פ"ב), שעניינם חסד וגבורה, ימין ושמאל (תניא אגה"ק סי"ג, ועוד), והרי שמאל דוחה וימין מקרבת, לכן לדעתו אליהו בא לרחק ולקרב.

רבי יהודה, ה"ה רבי יהודה בר אלעאי (ביצה כו ע"א, רש"י ד"ה ירד מומחה: דסתם רבי יהודה הוא רבי יהודה בר אלעאי) שנהג בקו החסד, כדאיתא בב"ק קג ע"ב "כל היכא דאמרין מעשה בחסיד אחד או רבי יהודה בר אלעאי או ר"י בן בבא", וכדמצינו בשבת לג ע"ב שדיבר טוב (אפילו) על מלכות הרשעה, וכהנה רבות בש"ס, לכן לדעתו אליהו בא דוקא לקרב.

רבי שמעון שעניינו הוא גלוי פנימיות התורה, אשר "לית תמן לא קושיא ולא מחלוקת" (זהור ח"ג קכד ע"ב, וראה שיחת ל"ג בעומר תשי"ג ס"ז שייכות עניין זה לגאולה), לכן לדעתו אליהו בא להשוות המחלוקת.

וחכמים הרי הם "מרבנים שלום בעולם" (ברכות סד ע"א, סיום מסכתות בני"ך), לכן לדעתם לא בא אליהו הנביא אלא לעשות שלום בעולם.



תורת רבינו

בהיתר האכילה ע"י ברכת הנהנין

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

ביאור הרבי דנעשה עבדו של הקב"ה

ברשימות חוברת י"ב (ח"א ע' 367 ואילך, - הדרן על מסכת ברכות) איתא: ענין זה ת"ח מרבים שלום בעולם הוא הסיום של מסכת ברכות, כי כללות הענין להרבות שלום הוא ע"י ענין הברכות, ענין הברכות הוא שעל ידם מחבר העליון ותחתון, שהרי כל עניני העולם הם מתחילה באופן שלד' הארץ (עליון) ועד שכל הנהגה מן העוה"ז כו' גזול להקב"ה שנאמר גזול אביו ואמו (כדאיתא במסכת ברכות) וע"י הברכה - לשון הברכה (כמו המברך את הגפן שענינו המשכה) וכפשוטו ג"כ, שאומר (בנוסח הברכה) "אלקינו מלך העולם" - נעשה הארץ נתן לבני אדם" (תחתון) והחיבור דעליון ותחתון שנעשה ע"י ענין הברכות הוא ענין השלום. . ולאחרי הקדמת הקב"ה ע"דק"ש והתחתנות עם הקב"ה בתפלה יכול הוא ליהנות מעוה"ז כי עולה עי"ז ומעלה חלקו בעולם באופן המתאים לכל דבר.

ולכאורה הביאור בזה הוא כעין מה שמבואר בה"הדרן על מסכת בני"ך" (נדפס בס' הדרנים על הרמב"ם והש"ס ע' שיז - משיחות יו"ד שבט והתוועדויות שלאח"ז תש"מ - "שלשים שנה") סעי' י"א וז"ל: ובטעם חיוב הברכות איתא במסכת ברכות (לה סע"א ואילך) "אסור לו לאדם שיהנה מן העוה"ז בלא ברכה, וכל הנהגה מעוה"ז בלא ברכה מעל. . כל הנהגה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו מעל בקדשי שמים, שנאמר לה' הארץ ומלואה. . כתיב לה' הארץ ומלואה וכתיב השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה" (לאחר ברכה הרי היא לבני אדם). וצריך להבין מהי פעולת הברכה להתיר ההנאה מעניני העוה"ז שהם "קדשי שמים" הרי לא יתכן לומר שהברכה מפקיעה הקדושה ד"קדשי שמים"? ויש לומר הביאור בזה - שבאמירת הברכה מודגשת ההכרה שהקב"ה הוא בעה"ב על העולם כולו ועל האדם ("אלוקינו מלך העולם") שזהו"ע קבלת עול מלכות שמים, היינו שהאדם האומר הברכה הוא עבדו של הקב"ה ולכן מותר לו לאכול (להנות מ) "קדשי שמים", שהרי "המורם נאכל לכהנים ולעבדיהם", נמצא דע"י הברכה מתעלה ונעשה מציאות של האדון.

ביאור החת"ס דע"י הברכה נתקדש וזכה משלחן גבוה

ויש להעיר במ"ש בחי' החת"ס ברכות שם (קטע מחי' חת"ס ע"ז נב, ב) בד"ה ויש להמתיק, בהא דאיתא בגמ' שם: אמר רב יהודא אמר שמואל כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים שנאמר לה' הארץ ומלואה, ר' לוי רמי כתיב לה' הארץ ומלואה וכתוב השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם לא קשיא כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה והקשה החת"ס דמה חידש לוי, דהא לשמואל נמי ע"כ צ"ל דהארץ נתן לבני אדם היינו לאחר ברכה? ותירץ וז"ל: וי"ל דהנה יש כאן ב' פנים או שנאמר דהמברך מוציא המאכל לחולין ע"י ברכתו כעין פדיון הקדש, וזהו דעת לוי דמוקי קרא והארץ נתן לבני אדם אחר ברכה שהברכה הוציאתו לחולין, או שנאמר דהמאכל לעולם בקידושו קיימא, ולא מצינו פדיון כזה, אלא שעל ידי הברכה נתקדש המברך ונעשה גם הוא קודש לה', וזכה משולחן גבוה ככהנים אחר זריקה (כקידושין נב, ב) והבעלים באכילת שלמים, וע"ד שאמרו חז"ל (להלן נה, א) שולחנו של אדם מכפר עליו, ולעולם לה' הארץ ומלואה גם אחר ברכה, אלא שהמברך מתברך גם הוא להתקדש לאכול קדשי שמים בהיתר, וזהו דעת רב יהודא אמר שמואל דלא מייתי קרא והארץ נתן לבני אדם, ולא מוקי ליה אחר ברכה, דלעולם לה' הארץ ומלואה, אלא שהאדם מתקדש עכ"ל. ואופן הב' שביאר לפי דעת רב יהודא אמר שמואל לכאורה הוא ע"ד הנ"ל.

בגדר אכילת תרומה בעבדו של כהן

אמנם נראה דהביאור שבהשיחה דע"י הברכה מותר לו לאכול מדין עבד שונה גם מאופן הב' של החת"ס, והוא עפ"י מ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש בביאור המשנה דגיטין יא, ב דאיתא שם: "האומר תן גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי, אם רצה לחזור בשניה - יחזור, דברי ר"מ; וחכ"א: בגיטי נשים אבל לא בשחרורי עבדים, לפי שזכין לאדם שלא בפניו, ואין חבין לו אלא בפניו, שאם ירצה שלא לזון את עבדו - רשאי, ושלא לזון את אשתו - אינו רשאי; אמר להם: והרי הוא פוסל את עבדו מן התרומה כשם שהוא פוסל את אשתו! אמרו לו: מפני שהוא קניינו" [היינו דחכמים סב"ל דשחרור עבד זכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו, ואף דעבד כהן נפסל מלאכול בתרומה ע"י שחרורו מ"מ אין זה חוב לו, כי הא דעבד כהן אוכל בתרומה ה"ז "מפני שהוא קנינו"] ופירש הרמב"ם וז"ל: ר"ל שזה העבד באכילת תרומה . . לא הוסיף בעצמו מעלה עד שתאמר שחובה הוא לו כשיוצא לחירות, ואמנם זה כמו שתאכל בהמת כהן מפני שהיא קנין כספו, לפיכך אין אצלו מעלה שיפסידנו עכ"ל, ועי' גם ברע"ב שם שפי' כן וז"ל: מפני שהוא קנינו - כלומר הא דהוא אכיל בתרומה כשהוא עבד כהן אינו אלא מפני שהוא קנינו של כהן, מידי דהוה אבהמתו של כהן שאוכלת בכרשיני תרומה, ולאזו משום מעליותא היא, הלכך כי משחרר ליה אע"פ שמפסידו

מלאכול בתרומה אין זו חובה לעבד עכ"ל¹.

וכונתו דדין זה שעבד כהן אוכל בתרומה וכו' אין זה דין היתר שחל על גוף העבד, אלא הוא דין בהאדון שיכול להאכיל קנין כספו בתרומה, כמו בבהמת כהן, דאין הפי' שחל היתר בגוף הבהמה לאכול כרשיני תרומה, אלא הוא דין שחל על הכהן, ולכן כשהעבד משתחרר ונפסל מלאכול תרומה אין זה חוב אצלו, כיון דגם מעיקרא לא הי' ההיתר בו, אלא מצד האדון.

ובקובץ הערות (אות תס"ה ואילך) האריך לבאר נקודה זו, ושלכן לא שייך לדון על העבד חזקת היתר של תרומה במקום ספק, כיון דעל העבד עצמו לא חל שום דין היתר, וכן ביאר בזה למה שפחתו של כהן מותרת בתרומה אף דסתם שפחה היא זונה וא"כ איך מותרת בתרומה כדהקשה בס' בשמים ראש סי' ש"מ כי רק באשתו של כהן שחל על גופה דין היתר בתרומה שייך לפוסלה כו', משא"כ בשפחה דאין ההיתר מצדה אלא מצד האדון שמאכיל קנין כספו לא איכפת לן מצבה של השפחה עיי"ש בארוכה.

וכבר שקו"ט באחרונים בהא דכתב הרמב"ם בסוף הל' תרומות (פט"ו הכ"ב) דהאוכל תרומה מברך אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לאכול תרומה, אם גם העבד מברך "ברכת המצוה" באכילת תרומה או מברך רק "ברכת הנהנין", ולפי שיטת הרמב"ם הנ"ל דאכילתו היא רק מצד האדון כפי שמאכיל לבהמתו בפשטות אינו מברך ברכת המצוה, ועוד דאם נימא דהוה מצוה גביה, א"כ הרי זה הפסד לו כשמשתחרר שמפסיד המצוה, אבל עי' גיטין יב, ב בתוד"ה השבתוני על המזונות וז"ל: רבנן שהשיבו לו ומה אם ירצה שלא לזונו רשאי היו סבורין הא דקאמר ר"מ שאם היה עבד כהן פוסלו מן התרומה הוי חוב לו לפי שנותן לו הרב מזונות בריוח בשביל שיש תרומה הרבה לכהנים, או משום שיש מצוה באכילת תרומה עכ"ל, דלכאורה משמע דלא סב"ל כדעת הרמב"ם אלא שההיתר דאכילת תרומה חל על העבד עצמו והוה מצוה גביה, ועי' משנה ראשונה תרומות פ"ח משנה א' שכן כתב וכ"כ ביד איתן הל' תרומות שם, ועי' בס' שערי טהר ח"ב ע' רמ ובס' דרך אמונה הל' תרומות פ"ז הי"ח ובאור הלכה שם (ד"ה בת ישראל) בארוכה ועוד בכ"מ בענין זה.

וראה צפע"נ מהד"ת (עמ' ל"ו) שכתב שם: "ובאמת מה דעבד אוכל בתרומה וק"ק, הארכתו בזה אם זה רק מחמת האדון או גם העבד מקיים בזה מצוה, די"ל שזה תלוי במחלוקת דיבמות ד' צ"ט וכ"מ אם חולקים לעבד תרומה בלא רבו" ועי' רמב"ם הל' תרומות (פ"ב הכ"ב) שפסק דאין חולקין, וא"כ מוכח שסובר שאין העבד אוכל מצ"ע ואינו מקיים בזה מצוה.

1) וכבר הקשה התויו"ט שם ועוד דלכאורה בגמ' מבואר ע"ז פירוש אחר, ועי' גם בקובץ הערות המובא בפנים ואכ"מ.

ועי' לקו"ש ח"ה (ע' 235) דמבאר שם הגדר דעבד כנעני שהוא קנוי לגמרי לרבו ואין לו כלום משלו, וכמבואר ברשב"א (קידושין כג, ב) הפירוש בהא דמה שקנה עבד קנה רבו, שאין הפירוש שהעבד קונה מעיקרא ואח"כ זה עובר לרבו, אלא שמלכתחילה קונה רבו, ולא עוד אלא שאפילו בניו אינם מתייחסין לו, אף שאין זה ענין של קנין אלא ענין טבעי שנוולדו ממנו, דמוכח מזה שהעבד קנוי לרבו כ"כ עד שאינו מציאות לעצמו כלל, דכל מציאותו הוא רכושו של האדון, ובלשון הפסוק "כספו הוא", ובהערה 51 ציין לפיהמ"ש הנ"ל בגיטין, וראה לקו"ש חל"א פ' משפטים ב' ובהערה 34, ובס' תורת מנחם תשמ"ז ח"ג ע' 522.

ולפי"ז מובן דלפי הביאור שבהשיחה, דע"י הברכה נעשה עבדו של הקב"ה שהמורם נאכל לעבדיהם וכו', נמצא דליכא חלות היתר מצד המברך עצמו, אלא שנעשה מציאותו ועבדו של הקב"ה ואוכל רק מצד הקב"ה שמאכילו כמו שכהן מאכיל קנין כספו, משא"כ לפי ביאור החת"ס שהמברך מתקדש וזוכה משלחן גבוה ככהנים אחר זריקה וכו', ה"ז דין שחל בגוף הכהן מצ"ע שמותר לו לאכול משלחן גבוה כו'. הנה עד"ז הכא דע"י הברכה חל עליו היתר ליהנות מקדשי שמים.

וביאור הרבי בענין ברכת הנהנין מתאים להתוכן המבואר שם בההדרן בנוגע ל"מסכת ברכות", שענינו הוא רק מצד גדרי הנותן עיי"ש, וסיים בזה"ל: ומזה מובן שה"שלוש בעולם" שב"ברכות", עיקרו מצד גדרי הנותן הדגשת בעלותו של הקב"ה בעולם לה' הארץ ומלואה" שלכן כל עניני העוה"ז הם "קדשי שמים" והנאת האדם מהם אפשרית רק לאחר הדגשת עובדת היותו עבדו של הקב"ה עכ"ל, היינו שהכל הוא מצד הקב"ה, משא"כ לפי החת"ס הרי זה מצד המברך.

למה אין ב"נ מחוייב לברך ברכת הנהנין מצד דין גזל?

ולפי ביאור הנ"ל שבההדרן לכאורה יש לתרץ קושיית האדמו"ר רא"מ זצ"ל מגור בס' 'מכתבי תורה' סי' ס"ה (נדפס גם בריש ספר פרדס יוסף החדש ח"ג ע' עג ובכ"מ), וראה גם צל"ח ברכות לה, א בד"ה ומה שכתב, ובשור"ת מחזה אברהם א"ח סי' לו) שהקשה דכיון דהנאה בלי ברכה ה"ז כגזול ומועל, א"כ יהי' בן נח מחוייב בברכת הנהנין, דעל גזל ב"נ מחוייב מיתה דהוה מז' מצוות, וגם יהי' אסור לכבד לנכרי מצד לפני עור, וזה לא מצינו בשום מקום?

ותירץ דבאדם הראשון כתיב הנה נתתי לכם וגו' לאכלה וכן בנח כל רמש וגו' לכם יהי' לאכלה, ובמדרש והארץ נתן לבני אדם מבלי צורך ברכה, אולם איתא במדרש כי כשנתן תורה לישראל נתבטלה הגזירה של והארץ נתן לבני אדם, משל למלך שגזר בני רומי לא ירדו לסוריא כו', כך עד שלא ניתנה תורה השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם ומשנתנה תורה וכו', וזה רק לבני", ולכן צריכים בני ישראל ברכה ולא ב"נ, כי רק

לבני ישראל במתן תורה בטלה הגזירה עכ"ד². היינו דאע"פ שכתוב אצל אדה"ר הנה נתתי לך את כל ירק וגו', עכ"פ אצל בני ישראל הדין הוא שאם נהנה ולא בירך הוי גזול ומועל שהרי הנתינה הראשונה בטלה בנתינת התורה ואם רוצה להנות משל הקב"ה צריך להקדים להנאתו ברכה ואם לאו הוי גזול ומועל³.

והוסיף בעל הפרדס יוסף שם דבפשטות יש לתרץ דרך גזל בגשמיות בן נח מחוייב ולא שגזול מהקב"ה וגם ברש"י ברכות לה ד"ה גזול כי גזול להקב"ה ברכות, וי"ל דכוונת רש"י דלא הוי גזל ממש דא"כ היה בן נח מחוייב לברך ברכת הנהנין ולא מצינו כן עיי"ש עוד באריכות.

וראה ברשימות שעורים (רי"ד סולובייצ'יק, בבא מציעא - הערות דף מד עמוד א) שכתב דב"נ אינו מברך ברכת הנהנין על אכילה. דאע"פ דעכו"ם מצווה על הגזל ואסור ליהנות מעוה"ז בלי ברכה מ"מ י"ל דהאיסור ליהנות מעוה"ז תלוי בחיוב מצות הברכה, ומאחר דליכא חובת מצות ברכה על עכו"ם דאינה מז' מצוות ב"נ לא חל האיסור ליהנות מעוה"ז בלי ברכה. דדינו כדין אונן דאינו מברך ברכת הנהנין לפני האכילה (ברכות יז, ב) אף על פי שאונן נאסר באיסורים, והוא משום שהאיסור ליהנות בלי ברכה חל רק על מי שמצווה במצות ברכה, דהאיסור תלוי בחיוב המצוה לברך, ומאחר דאונן פטור ממצות הברכה לא חל עליו האיסור ליהנות מעוה"ז בלי ברכה. ויתכן דה"ה בעכו"ם דנהנה מעוה"ז דמכיון שאינו מצווה במצות ברכה"נ לא חל עליו את האיסור ללמוד תורה או להנות בלי ברכה, ואינו חייב לברך. ועיי' ברש"י ברכות (לה, ב): גזול להקב"ה את ברכתו⁴, דמשמע דאיסור הגזל חל מצד החובה לברך, וא"כ עכו"ם דאינו חייב לברך אינו עובר על איסור גזל. ועיי' גם בספר מרפסין איגרי (ע' רפז) עד"ז⁵.

ולפי השיחה אולי אפ"ל דרך בישראל שייכת מדריגה זו להיות עבדו של הקב"ה עיי' קבלת עומ"ש, משא"כ בב"נ וכמבואר בלקו"ש ח"ה ע' 159 ואילך, וחט"ו ע' 150 ובכ"מ, שכל הקיום דז' מצוות שלהם אין המכוון בהם מצ"ע אלא בשביל ישראל שהעולם יהי' מוכשר לעבודת בני" באופן דלשבת יצרה, וראה גם לקו"ש ח"ז ע' 33 הערה 19 דלכן קיומם אי"צ לקדימת קבלת מלכותו ית', ובמילא האכילה אצלם היא בדוגמת שורו וחמורו של כהן, דאף שאין בהם שום דעה וכו' מ"מ הכהן מאכיל קנין כספו כו' ורק בישראל דשייך מדריגת "עבד", אמרינן דרך ע"י ברכה הם מותרים

(2) וראה מ"ש בזה בשו"ת בנין צבי ח"א סי' סז.

(3) אבל ראה בס' פרשת דרכים דרוש יז לגבי אברהם אבינו שהי' פועל על ב"נ שאכלו שיברכו.

(4) ועיי' מהרש"א בחא"ג שם, ופני שלמה ושפ"א ועוד שהקשו למה לא פרש"י שגזול גוף המאכל?

ולפי הנ"ל י"ל שזה גופא כוונתו לתרץ למה אין ב"נ מחוייבים וכפי שנת'.⁵

(5) וראה בגליון תת"ל אם חיוב הברכה הוא הסיבה לגזל או הגזל הוא הסיבה להברכה עיי"ש בארוכה.

לאכול, ועי' בשו"ת אבני נזר או"ח סי' ל"ז.

ויש להעיר מלשון הירושלמי ברכות פ"ו ה"א "העולם כולו ומלואו עשוי ככרם ומהו פדינו ברכה" דמשמע דסב"ל דע"י הברכה חל דין פדיון בגוף הדבר.



הקשר בין פתגמי היום-יום לתאריך בו נכתבו

הרב אברהם אלאשוילי

מעורכי ספר היום-יום המבואר

ידוע הדבר שהפתגמים שבולח היום-יום מדוייקים המה, כל פתגם ופתגם יש לו שייכות ליום שבו בחר הרבי להכניסו. ובדרך כלל ניתן לחלקם לשנים: א) פתגמים שמתאמים לימים עצמם מצד היותם ימי חג ומועד, וכן כל ימי דפגרא של רבותינו נשיאנו (החל מ"ט כסלו עד ל' חשון), והדבר הזה פשוט לכל מעיין בלוח. ב) פתגמים שמתאמים לתוכן של פרשיות השבוע שבהם הם נכתבו ולשיעורי חומש של אותם ימים (ולפעמים גם לשיעורי תהלים ותניא של אותם ימים), ובדרך כלל ניתן למצוא הקשר ביניהם בעיון קל, ובחלקם בעיון מעמיק יותר, וכבר נתפרסמו הדברים בבמות שונות ואין כאן מקומם.

אך יש פתגמים שלכאורה על פניו אין קשר הנראה לעין בין הפתגמים לבין הימים שבהם בחר הרבי להכניסם. ועדיין צריך לומר שיש איזה קשר פנימי ביניהם, שכיון שרוב רובם של הפתגמים יש קשר ביניהם כפי שנראה בפשטות, מסתמא כן הוא גם בשאר הפתגמים אף שלעת עתה לא מצאנו הקשר ביניהם.

אך לא בשל כך באתי, אלא על נקודה שעליתי עליה רק בשבוע שעבר בלומדי את הפתגם היומי של כ"ג סיון (אודות היצר הטוב שמתחפש לדתי ולפעמים אף לחסידי, והפתגם אומר שכל מחשבה, אפילו נעלית ביותר, אם היא מונעת את האדם מעבודה בפועל, הרי היא מתחבולות היצר).

בעיון ראשוני חשבתי שהקשר בין היום לבין הפתגם הוא, שהפתגם מתאים לשיעור חומש היומי של אותו יום (יום שבת) המדבר על פרשת ציצית, ושם מובא: "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם .. למען תזכרו ועשיתם את כל מצוותי", דהיינו שלא לשמוע לעצת היצר המונע מעשיית המצוות, והרי זה עומק תוכן הפתגם היומי.

אלא שאחר כך הבחנתי בציון של הרבי על מקור פתגם זה, שהוא מאגרת שנכתבה ע"י הרבי הרי"צ בכ"ג סיון תרצ"ז. ואם כן הרי לנו קשר ראשוני ברור בין הפתגם לבין

התאריך שבו הוא נבחר ע"י הרבי להכניסו, משום שביום זה נכתב ע"י הרבי הרי"צ, וכיון שהוא נכתב ביום זה דוקא, אז זוהי הוראה שזה קשור לאותו יום.

לאחר מכן עברתי על כל הלוח ומצאתי שכן עשה הרבי ב-26 פתגמים מתוך 383 הפתגמים שבלוח. ולטובת הקוראים אביא את כל 26 המקומות שהקשר הראשוני (אף שמסתמא יש גם קשר פנימי) בין הפתגם ליום שבו הוא נבחר ע"י הרבי להכניס הפתגם, הוא מצד תאריך כתיבת הפתגם ע"י הרבי הרי"צ באגרותיו, וכדלהלן לפי סדר הלוח:

כ"ג טבת – ממכתב כ"ג טבת תר"ץ.

כ"ט טבת – ממכתב ערב ר"ח שבט תרפ"ח.

כ"א אדר – ממכתב כ"א אדר צ"ח.

כ"ו אדר – ממכתב כ"ו אדר תרצ"ד.

ח' אדר"ש – מכתב ח' אדר"ש תרפ"ט.

כ"ה ניסן – ממכתב כ"ה ניסן צ"ח.

ו' אייר – ממכתב ו' אייר תש"ב.

כ"ב אייר – ממכתב כ"ב אייר ת"ש.

כ"ג אייר – ממכתב כ"ג אייר תרצ"ג.

כ"ז אייר – ממכתב כ"ז אייר תרצ"ה.

י"א סיון – ממכתב י"א סיון תש"א.

י"ח סיון – ממכתב י"ח סיון תש"א.

כ"ג סיון – ממכתב כ"ג סיון תרצ"ז.

כ"ד סיון – ממכתב כ"ד סיון ת"ש.

י' תמוז – ממכתב י' תמוז ת"ש.

י"ח תמוז – ממכתב ח"י תמוז תרצ"ט.

כ"ב תמוז – ממכתב כ"ב תמוז תרצ"ז.

י"ד מנ"א – ממכתב י"ד מנ"א תש"א.

כ"א מנ"א – ממכתב כ"א מנ"א צ"ח.

כ"ה מנ"א – ממכתב כ"ה מנ"א תרנ"ט.

ג' אלול – ממכתב ג' אלול תש"ב.

ח' אלול – ממכתב ח' אלול תרצ"ט.

ט"ז אלול – ממכתב ט"ז אלול ת"ש.

כ"ה תשרי – ממכתב כ"ה תשרי תרצ"ו.

כ"ז חשון – ממכתב כ"ז מ"ח תרצ"ז.

כ"ט חשון – ממכתב כ"ט מ"ח תרצ"ט.

המסר העולה מכל זה לענ"ד הוא, שלפעמים התאריך שבו נכתבה האגרת (של הרבי הריי"צ או של הרבי באג"ק) מורה לנו שביום זה צריך להתחזק במיוחד בתוכן הנכתב באותה אגרת, אף שבכללות תוכן האגרת מתאים לתמיד.



הערות קצרות בתורת רבינו

הת' דב בעריש רוטנברג

ישיבה שע"י הציון הק'

נוסח ברכת 'סלח לנו' בהתאם לביאור רבינו

בלקוטי שיחות חלק כ"ה (שיחה ג' לפרשת בראשית, סעיף ד') מבאר כ"ק אדמו"ר מה שברכת 'סלח לנו' נתקנה בתפילת שמונה עשרה דכל אחד מישראל ואפילו צדיקים שלא חטאו, וזלה"ק: די בקשה סלח לנו איז ניט (נאר) אויף באגאנגענע עבירות, נאר אויך אויף דער עבודת ה' פון פריער, וואס בשעה זו איז זי דורשת תיקון. ווארום בתפילת שמו"ע, ווען מ'איז "עומד לפני המלך" - וואס דאס מיינט א מצב פון תכלית הביטול. . דערהערט מען ווי די עבודת ה' שלפנ"ז איז ניט אלעס, חסר (אין עבודה). עכלה"ק.

ונראה לומר שעל פי זה מתבאר היטב (בדרך החידוד עכ"פ) את סדר נוסח ברכה זו, שחלקה הראשון הוא 'סלח לנו אבינו כי חטאנו' ולאחר מכן 'מחול לנו מלכנו כי פשענו':

דהנה ההלכה היא (ראה שולחן ערוך אדה"ז סימן קי"ד סוף סעיף ח') שחלקה העיקרי של ברכה הוא פתיחתה (וחתימתה), מה שאין כן כל חלקה האמצעי אינו עיקרי כל כך ואף אם דילג עליו לגמרי 'אינו נקרא משנה ממטבע שטבעו חכמים

בברכות . . שאינו נקרא משנה ממטבע שטבעו חכמים אלא כשמשנה בפתיחתן או בחתימתן בברכות שחותמות בברוך ופותחות בברוך".

[ואת הסברא שבברכות שמונה עשרה שסמוכות לחברתן ואינן פותחות בברוך אזי גם המשנה פתיחתה ואמרה בלשון אחר דינו כמשנה באמצע הברכה - הביא אדה"ז רק בסוגריים דהיינו שמסופק בדבר (כידוע) ועיקר ההלכה היא שגם בברכות שמונה עשרה פתיחתן עיקרית כמו חתימתן].

והנה ידוע שפירוש תיבת 'חטא' הוא גם 'חסרון' - כלשון הפסוק "והייתי אני ושלמה בני חטאים" - ואילו תיבת 'פשע' משמעה דווקא עבירה ממש - "פשעים אלו המרדים".

והיות וחלק הברכה ששייך לכל ישראל הוא החלק המבטא את חסרון העבודה - כלשון כ"ק אדמו"ר דלעיל: חסר (אין עבודה) - לכן פתיחת הברכה שהיא עיקרית יותר היא דווקא בנוסח 'סלח לנו אבינו כי חטאנו' מלשון חסרון, ורק חלקה האמצעי של הברכה שאינו עיקרי כל כך נוגע רק לחלק מישראל שעוברים עבירות בפועל 'מחול לנו מלכנו כי פשענו' אלו המרדים.

'את פתח לו' - הודעה והוראה

בלקוטי שיחות חלק ט"ז שיחה ב' לפרשת יתרו (סעיף ד') מבאר כ"ק אדמו"ר את דיוק לשון רש"י על הפסוק "ואת תדבר אלינו" - 'התשתם את כוחי כנקבה שנצטערת עליכם ורפיתם את ידי', שמשמעה שלא רק שמושה נצטער לשמוע בקשתם אלא שגם נפעלה בו חלישות כח ('התשתם את כוחי') -

שזהו לפי שטענת בני ישראל היתה שרוצים לקבל את התורה גם לפי מדרגתם ובכלי ההשגה שלהם (ולא שמושה יעלה אותם לדרגתו, שבה יכולים לשמוע ממש 'מפי הגבורה' ללא ממוצע) ולשם מילוי בקשה זו היה צריך משה להחליש את כוחו ולרדת מדרגתו כדי להשפיע לבני ישראל במצבם הם מבלי להעלותם ממנה.

ונראה שעל פי דברים אלו יש לדייק ולבאר את כוונת רבינו בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים וכו' על דברי בעל ההגדה "ושאינו יודע לשאול את פתח לו שנאמר . . , וזו לה"ק;

את פתח לו, גדל צער האב, וכראותו שאין מענה בפי בנו, תשש כחו כנקבה, על דרך דוד"ל (ע"פ ואם ככה את עושה. שמחת הרגל). עכלה"ק.

דגם כאן יש לומר שמשמעות הדברים אינה רק שהאב מצטער על בנו אלא גם שבראותו שבנו סכל מאוד יותר מהבן תם ולא יודע אפילו לשאול מעצמו הרי שכדי

להסבירו את סיפור יציאת מצרים עליו להתיש כוחו כנקבה ולרדת ממדריגתו עוד יותר באופן שגם בן זה יוכל להבין.

ועל פי הנ"ל יש לומר שכוונת רבינו אינה דיוק הלשון גרידא, אלא לתרץ קושיא על דברי בעל ההגדה:

כי אמנם האמת היא שהאב מצטער בראותו שאין מענה בפי בנו, אך סוף סוף למאי נפקא מינה משנה בעל ההגדה בלשונו מזכר לנקבה להשמיע לנו זאת, ומה לימוד מלמדנו בזה?

וזהו שמתרץ רבינו בהביאו את דיוקו של שמחת הרגל, שאין זו סתם הודעה על תנועת נפשו של האב ("גדל צער האב") כי אם גם הוראה לפועל שגישתו של האב במקרה זה צריכה להיות באופן של "תשש כחו כנקבה" וירידה ממדריגתו על מנת להסביר לו את הדברים היטב, כנ"ל.

דיוק גדול בלשון רבינו בלקוטי שיחות

בוא וראה כמה מדויקים דברי רבינו:

בלקוטי שיחות חלק ל"ח שיחה ב' לפרשת נשא, מביא כ"ק אדמו"ר את פירוש רש"י למשנה (ריש פרק בתרא דנזיר) "הגוים אין להם נזירות - העכו"ם שנדרו בנזירות אין נזירות חלה עליהן ומותרין לגלח ולשתות יין וליטמא למתים". ומקשה מהיכי תיתי שיהיה להן דין נזירות שצריך למעט את זה? (משא"כ לפירוש התוספות שם לא קשה. ראה בשיחה).

ובסעיף ב' מתרץ וזה"ק:

והנה לפי כמה מפרשים יש דיעה בירושלמי שהעכו"ם הם בכלל בל יחל, ולדיעה זו מובן לכאורה טעם הצורך במיעוט העכו"ם מן הנזירות, שהרי נזיר שגלח או שתה יין כו' עובר משום לא יחל דברו.

(אך מסיק שאין תירוץ זה מספיק - "אבל דוחק לבאר שכ"ה שיטת רש"י, כי לדעת רוב המפרשים אין העכו"ם בכלל בל יחל").

והנה, כ"ק אדמו"ר מדייק לכתוב: נזיר שגלח או שתה יין כו' עובר משום לא יחל דברו.

ובפשטות הטעם לכך הוא ד'אטו כי רוכלא לזיל ולחשוב', ונקט שני האיסורים הראשונים - לפי סדרם בלשון רש"י 'ומותרין לגלח ולשתות יין' - ואת האיסור השלישי ד'וליטמא למתים' ציין בתיבת כו'.

אך באמת יש לומר שטמון כאן עומק גדול, ובדווקא מנה רבינו רק גילוח ושתייט יין ואת האיסור השלישי דטומאה למתים לא כתב בפירוש, לפי שכאן מדובר בשיטת רש"י, כדלקמן.

דהנה בשו"ת בית הלוי (חלק א' סימן י"ז) מביא את המשנה במסכת מכות (דף כ"א:): "יש חורש תלם אחד וחייב עליו משום שמונה לאוין: החורש בשור וחמור והן מוקדשין וכלאים בכרם שביעית ויום טוב כהן וגזיר בבית הקברות", ומציין דמצינו כמה שיטות (ובכללן רש"י שם) במניין השמונה לאוין וכולן מנו בהא ד'נזיר' רק לאו אחד. ומקשה שהרי מפורש בגמרא (נדרים דף ג.) שגם על נזירות עובר בבל יחל, ומדוע לא מנו איסור זה כחלק משמונת הלאוין?

ומתרץ שבאמת לשיטת רש"י ותוספות (משא"כ להרמב"ם שפוסק בפירוש אחרת) איסור בל יחל בנזירות הוא רק לנזיר ששתה יין או גילח כי הוא לא סותר את הנזירות ונמצא שחילל את דברו, אבל אם נטמא למת כיוון שסותר בכך את כל הימים הקודמים וימנה נזירות שלימה חדשה הרי נמצא שלא חילל דברו כי הוא אמר שיהיה נזיר כך וכך ימים ובאמת בסוף דבר יהיה נזיר כך וכך ימים. ורק אם שתה יין הרי אמר שלא ישתה בזמן היותו נזיר והוא שתה.

ולפי זה דברי רבינו מדויקים מאוד, דהיות ולשיטת רש"י נזיר ישראל שנטמא למת אינו עובר בבל יחל - הנה אם כל הסלקא דעתך שלגוים יש נזירות היא מצד הא דבל יחל, הרי באיסור טומאה למת אין כל מקום לסלקא דעתך זו.

ולפיכך מדייק לכתוב "שהרי נזיר שגלח או שתה יין כו' עובר משום לא יחל דברו" ואת איסור טומאה רק מרמז בכו' - כי ישנה דיעה (הנ"ל של בית הלוי) שבאמת אין בו בל יחל לשיטת רש"י.

[אך יש להעיר מהידוע שפירוש רש"י למסכת נזיר רק מיוחס לרש"י, ויש הסוברים שהוא ממחבר אחר.

אך לאידך ידוע שגם במסכת מכות פירש רש"י רק עד דף י"ט: (ראה שם בד"ה הכי גרסין). ויש הסוברים שמחבר הפירוש גם במסכת נזיר וגם בדפים הנותרים במסכת מכות הוא ריב"ן תלמידו של רש"י, ושוב אפשר לקשר בשיטתו בין שני המקומות.

כמו כן יש להעיר דעל פי הנ"ל יוצא שעצם התירוץ בלקו"ש דחוק כיוון שבטומאה אין אפילו סלקא דעתך שיתחייב הגוי בבל יחל, ולא רק מצד שרוב המפרשים לא סבירא להו דיש בל יחל בגוי כמפורש בשיחה].



נגלה

גדר חב לאחרים

הת' שלום דובער בלומינג

תלמיד בישיבה

איתא במסכתין¹: "רב נחמן ורב חסדא דאמרי תרווייהו המגבי' מציאה לחבירו לא קנה חבירו . . חב לאחרים לא קנה". והקשו התוס': "תימה דבשלהי משילין³ אמר מילא מים ונתן לחבירו רב ששת אמר . . ור"נ אמר . . ומשמע דלרב נחמן קנה חבירו", אף שעיי"ז חב לאחרים, שאינם יכולים לזכות במים שזיכה לחבירו, וה"ז בסתירה להנתבאר כאן בדברי ר"נ שהתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה? ומבארים, ששם אינו חב לאחרים, "שיש הרבה מים בבור", משא"כ כאן, מציאה זו היא חפץ אחד ומיוחד.

וכתב הרמב"ן⁴: "ואחרים פירשו דשאני התם דאינו חב לאחרים בבור מלא שכל הרוצה ליטול יבא ויטול, וליתא". וי"ל, שמה שהוקשה לי' להרמב"ן בדברי התוס' הוא, דמאי איריא אם יש הרבה מים בבור אם לאו, הרי לכאורה מה שנוגע לנו הוא שעכ"פ אין אחר יכול לזכות במים שמילא לחבירו ומדוע אין זה חב לאחרים. וצ"ע ליישב דעת התוס' ז"ל.

גם צ"ב בשינויי הלשון בין תוס' והרמב"ן, דהתוס' מדגישים המים שבבור ("שיש הרבה מים בבור"). משא"כ הרמב"ן מדגיש זה שאחרים יכולים ליטול המים הנשארים ("דאינו חב לאחרים בבור מלא, שכל הרוצה ליטול יבא ויטול").

ויש לבאר בזה בהקדים ביאור החיסרון ב"חב לאחרים" שאשר לכן אינו יכול לזכות לחבירו, שיש לבארה בב' אופנים: (א) מכיון שביכולת כל אדם לזכות בהמציאה, ה"ז כאילו יש להם זכות בה כבר עתה, שנפקעת מהם אם יזכה בה אדם מסוים. (ב) אין שום זכות לכל אדם קודם שזוכים בה בפועל, אלא הזוכה מפקיע יכולתם של אחרים לזכות בהמציאה.

וי"ל, שבזה נחלקו תוס' והרמב"ן. דס"ל להרמב"ן כאופן הב', שחב לאחרים במה

(1) י, א.

(2) ד"ה רב נחמן.

(3) ביצה לט, א ד"ה הכא.

(4) ד"ה המגבי' מציאה.

שמפקיע יכולת אחרים לזכות בהמים. וזהו שכותב "שכל הרוצה ליטול יבא ויטול", שעדיין ביכולתם לזכות. אבל מסיים, שמכיון שעכ"פ בחלק המים שזיכה לחבירו, אין עוד אפשרות לאחרים לזכות בו, הרי הוא חב לאחרים, שלכן "וליתא".

ותוס' ס"ל דגדר דין חב לאחרים הוא כאופן הא', שמפקיע שעבוד שיש להם עתה, ולכן ס"ל נמי ששעבוד זה אינו על חלק מסויים של המים (שהרי לא זכו עדיין בהמים), אלא זהו שיעבוד כללית על כל מי הבור. ולכן, מכיון "שיש הרבה מים בהבור", ניתן לומר שהשעבוד שלהם הוא על המים הנשארים (ולא בהמים שנטל), וע"ד ברירה, ובמילא אין כאן חסרון דחב לאחרים⁵.



מצוה בו יותר מבשלוחו בהכשר מצוה*

הת' מנחם מענדל פרידמאן

תלמיד בישיבה

- א -

בריש פ"ב דקידושין¹ אמרינן דאע"פ שאפשר לקדש אשה ע"י שליח, מ"מ, מצוה בו יותר מבשלוחו, ועדיף שיקדש בעצמו, ומביא הגמ' רא' לזה ממה שהתנאים עשו בעצמם ההכנות לכבוד ש"ק (ולא ע"י בני ביתם וכיו"ב) כיון שמצוה בו יותר מבשלוחו (אולם לבסוף אמרי' דאיסורא נמי איכא, דאסור לקדש אשה עד שיראנה), עיי"ש.

והנה נחלקו הפוסקים בדין זה, אי הוי בכל המצוות או רק בקידושין ושבת, דבשו"ת מהר"ח אור זרוע² כתב שדין זה הוי רק בקידושי אשה ושבת, אמנם בטור³ ובב"ח⁴

(5) והנה, בתוס' הרא"ש כאן נקט הלשון "שאינו קרוי חב לאחרים משום שיש רוב מים בבור". ואף שבדוחק יש לפרש כוונתו כתוס', אולם מזה ששנה ולא כתב "הרבה" כתוס' וכיו"ב נראה דכוונתו דמכיון שרוב המים נשארים בהבור, לא נחשב שלקח מים כ"א שנשתמש בהבור, וא"כ אין זה חב לאחרים. ואכ"מ.

(*) יהיו הדברים לזכות דודי היקר והנעלה כו' הרה"ח ר' אברהם בן שרה מאשא שי' יחזקו השי"ת ברמ"ח אבריו ושס"ה גידיו בתוך שאר חולי ישראל.

(1) מא, א.

(2) סי' קכח.

(3) סי' תס.

(4) סת"ע"ז ס"ג.

ובשו"ע אדה"ז⁵ מבואר דדין זה הוא בכל המצות, שלכן כתבו שלענין בדיקת חמץ, טוב שבעל הבית יבדוק בעצמו מאשר למנות בני ביתו כשלוחיו, כיון שמצוה בו יותר מבשלוחו.

והנה יש מקום לחקור אי אמרינן מצוה בו כו' גם לגבי הכשר מצוה. דהנה, בספר העמק שאלה להנצי"ב ז"ל⁶ הביא ראי' מהא דאמרינן בירושלמי⁷ שר' חנינא בר פפא הלך בעצמו לטחינת הריחיים בשביל המצות שלו לפסח, דהוי הכשר מצוה, ואמרינן דמצוה בו יותר מבשלוחו.

אמנם בתחילת דבריו כתב יסוד חדש בדין מצוה בו כו' לגבי הכשר מצוה, וז"ל: ונראה דמצוה בו יותר מבשלוחו דבהכנה אינו אלא בהכנה המפורשת בתורה כמו הכנה דשבת. . והכנה דמצוה דכתיב⁸ ושמרתם את המצות [שלכן הלך ר' חנינא בעצמו לטחון החיטים בשביל המצה שלו משום דהכנה זו מפורשת בתורה], וכן הרבה, אבל בהכנה שאינה כתובה בתורה לא שייך מצוה בו כלל. עכ"ל⁹, ודפח"ח.

- ב -

והנה ע"פ יסודו להנצי"ב ז"ל יתורץ לי מה שנתקשיתי במ"ש בפרשת וירא¹⁰: וישכם אברהם בבוקר ויחבש את חמורו, ופרש"י¹¹: הוא בעצמו ולא צוה, לאחד מעבדיו, שאהבה מקלקלת השוורה, עכ"ל¹². ולכאורה צ"ע טובא למה לא כתב רש"י שאברהם חבש חמורו בעצמו משום מצוה בו כו', שהרי חבישת החמור הוי הכשר מצוה לעקידת יצחק.

ולכאורה ה' אפשר ליישב, ובהקדם, דהנה כתב אדה"ז בשלחנו¹³: חובת הבדיקה היא על בעה"ב אבל בני ביתו האוכלים משלו אין חיוב הבדיקה חל עליהם כלל. . אבל אם בעה"ב רוצה לעשות בני ביתו שלוחים לדבר מצוה שיבדקו הם, הרשות בידו. . ומכל מקום נכון הדבר שיבדוק הוא בעצמו שכן הוא בכל המצוות מצוה בו יותר

(5) סתל"ב ס"ח.

(6) שאילתא קסט, א.

(7) פסחים פ"ג ה"א.

(8) בשלח יב, יז.

(9) ועיי"ש איך שהוכיח כן מגמ' במכות.

(10) כב, ג.

(11) ד"ה ויחבש.

(12) ומקורו בב"ר נה, ז.

(13) שם.

מבשלוחו, ואם אינו יכול לטרוח בעצמו לבדוק בכל החדרים ובכל המקומות יבדוק הוא חדר אחד . . ויעמיד מבני ביתו אצלו בשעה שמברך על בדיקתו.

ובפסקי הסיידור כתב: "ולא ידבר בין הברכה לתחילת הבדיקה . . ויעמיד מבני ביתו אצלו לשמוע הברכה. עכ"ל".

ובא' ממכתביו¹⁴, כתב כ"ק אדמו"ר במענה לא' ששאל את פשר החילוק בין דברי אדה"ו בשלחנו (שכתב שדוקא אם אינו יכול לטרוח בעצמו יעמיד מבני ביתו) ובסיידורו (שכתב דלכתחילה אפשר להעמיד מבני ביתו), בב' אופנים. והאופן הב': "קמ"ל שכיון שגם הוא בעצמו יבדוק קצת אין בזה הענין דמצוה בו יותר מבשלוחו (ודלא כמשמעות הל' בשו"ע שלו). עיי"ש.

והמתבאר מדברי כ"ק אדמו"ר דאם הוא בעצמו יקיים מקצת המצוה, אין עדיפות בו יותר מבשלוחו, כיון שכבר קיים בעצמו מקצת המצוה. ולכן בנידון דבדיקת חמץ, כיון שבדק קצת בעצמו קיים מקצת המצוה ואפשר להעמיד מבני ביתו לבדוק אפי' לכתחילה¹⁵.

ולכאורה ה' אפשר ליישב בזה את מה שהקשינו לעיל, שהרי הכשר מצות העקידה ה' בכמה ענינים, לקחת האש והמאכלת לשחוט בנו ועוד כיו"ב, וא"כ כיון שאברהם התעסק בעצמו במקצת הכשר המצוה (שלקח המאכלת והאש בעמצו) אין עדיפות באם יחבוש חמורו בעצמו, דאין כאן ענין דמצוה בו כו', ולכן כתב רש"י דאפילו הכי חבש בעצמו מטעם אהבה מקלקלת כו'.

אולם צ"ע אם אפשר ליישב כן שהרי (מלבד דלפי משמעות השו"ע אין לומר הסברא הנ"ל, וכמו שהעיר רבינו בעצמו בהמכתב, הרי יתירה מזו) יש לחלק טובא, דבשלמא גבי בדיקת חמץ, קיים בעל הבית בעצמו מקצת המצוה, ולכן שאר אותה מצוה עצמה אפשר לקיים ע"י שליח, אולם בנוגע לאברהם, הרי מה שקיים הכשר מצוה א' אינו ענין להכשר מצוה אחר, ואם ה' נותן לאחר לחבוש חמורו הרי כל אותו ההכשר ה' נעשה ע"י שליח, ומה יושיעני מה שקיים הכשר מצוה אחר, הרי לגבי ההכשר דחבישת החמור לא קיים כלום, ושוב איכא בזה משום מצוה בו יותר מבשלוחו, וצ"ע.

אולם ע"פ דברי הנצי"ב ז"ל יתורץ שפיר, דמכיון שכל מה דאמרינן מצוה בו כו' בהכשר מצוה הוא רק בהכשר מצוה המפורשת בתורה, א"כ לגבי ההכנה דחבישת החמור באברהם אין עדיפות בו יותר מבשלוחו, כיון שאין הכשר זה מפורשת בתורה.

(14) אג"ק חט"ו ע' קנז.

(15) וכעין סברא זו מצאתי בפרי מגדים א"א סת"ל"ב סק"ה.

ולכן כתב רש"י דחבש בעצמו כיון אהבה מקלקלת כו', ודו"ק.

- ג -

ואם כנים הדברים יתורץ שפיר מה שהקשה בספר אילת השחר¹⁶, דאיך אמרינן מצוה בו יותר מבשלוחו בקידושין, הרי קידושין הוא רק הכשר מצוה למצות פו"ר, והרי אם אחד ירצה לקנות טלית כדי לקיים מצות ציצית בודאי לא נאמר דמצוה שהוא בעצמו יקנה הטלית ולא ע"י שליח, כיון דאין בקניית הטלית מצוה אלא גורם שיוכל לקיים מצוה, וה"נ בקידושין, שהוא הכשר לקיום מצות פו"ר, אי"מ מדוע יש בזה משום מצוה בו כו', ונשאר בצ"ע¹⁷.

אולם להנתבאר ע"פ דברי הנצי"ב לא קשה מידי דבקניית טלית אין דין מצוה בו כו' משום דאין זה הכשר המפורש בתורה משא"כ קידושין דכתיב בתורה "כי יקח", ודו"ק היטב.



חסידות

בעניין המסי"נ בזמן גזירת המן*

הרב שניאור זלמן אהרון

מנהל ת"ת "אהלי מנחם" – תל אביב

- א -

במאמר "ואתה תצווה" סעיף ד' מבואר, שמש"כ בלקו"ת על הפסוק "וקבל היהודים את אשר החלו לעשות" - שקבלו מה שהחלו במתן תורה וכמו כן דרשת חז"ל¹ על הפסוק "קיימו וקבלו היהודים" - קיבלו מה שקיימו כבר" - מתייחסים לתקופה של גזירת המן.

ובלשון המאמר "וזהו וקבל היהודים את אשר החלו לעשות, דבמתן תורה היתה רק ההתחלה ובזמן גזירת המן היתה הקבלה, כי ע"י שהי' להם אז מס"נ בפועל על

(16) קידושין שם.

(17) עיין בחידושי המקנה שם.

(* לע"נ סבי הרב שלום אהרון ע"ה, נלב"ע ביום השבת י"ט אייר ה'תשפ"א.

(1) שבת פח א.

תומ"צ נתעלו (בענין זה) למדריגה נעלית יותר מכמו שהיו בזמן מתן תורה, ולכן אז דוקא היתה הקבלה, וקבל היהודים".

ובהערה 22 מעיר הרבי: "מהמשך הענינים בהמאמר . . משמע, דזה שקבלוה בימי אחשורוש הוא בזמן הגזירה. ובפרש"י ד"ה בימי אחשורוש "מאהבת הנס שנעשה להם". ואולי יש לומר דשני ענינים בזה – ראה לקמן ס"ט".

ובסעיף ט': "והנה הכתוב וקבל היהודים את אשר החלו לעשות מדבר (בפשטות) בהזמן שלאחרי הנס דפורים. ויש לומר, דמ"ש בהמאמר דפירוש וקבל היהודים את אשר החלו לעשות הוא שבימי אחשורוש קיבלו מה שהחלו במתן תורה, הוא גם לפי פשטות הכתוב שוקבל גו' ה' לאחר הנס. ועפ"ז, בזה שבימי אחשורוש קיבלו מה שהחלו במתן תורה, שני ענינים. הקבלה שהיתה בזמן הגזירה ע"י המס"נ שלהם (כמפורש בהמאמר), והקבלה שהיתה לאחר הנס דפורים, שהיא נעלית יותר גם מהקבלה בזמן הגזירה (כדלקמן)".

ולכאורה משמע שהמבואר בהערה 22 הוא העניין המבואר בסעיף ט.

אבל לפי זה יש להעיר:

בהערה כתוב "ואולי יש לומר דשני ענינים בזה" ואילו בסעיף ט' כתוב בפשטות (אמנם בלשון חידוש "ויש לומר" אבל ללא ההסתייגות ד"אולי") שיש כאן שני ענינים.

אם המבואר בהערה ובסעיף ט הוא אותו ענין, מדוע מאריך הרבי בהערה בדבר שמבואר באריכות בסעיף שלם בהמשך המאמר, והו"ל למימר בקיצור² דהא דכתב רש"י "מאהבת הנס שנעשה להם" מבואר להלן בסעיף ט'.

בהערה מתייחס הרבי לדברי רש"י (שהקבלה הייתה "מאהבת הנס שנעשה להם") ולא מזכיר שכך משמע גם מפשטות הכתובים, ואילו בסעיף ט' הרבי מתייחס רק למה שמשמע מפשטות הכתובים ולא מציין שכך כתב רש"י.

יתירה מזו, לכאורה דברי רש"י ומה שמשמע מפשטות הכתובים מדברים על שני זמנים שונים:

עיקר הנס לכאורה היה תליית המן וכו' (שאחרי זה כתוב "ליהודים הייתה אורה

(2) עוד יש לדייק לכאורה: אם המדובר בהערה ובסעיף ט הוא אותו ענין, לכאורה היה צריך להיות כתוב "כדלקמן סעיף ט" דאז הוי משמע שהענין המובא בהערה מבואר בסעיף ט' בהרחבה. הלשון "ראה לקמן סעיף ט" משמעו רק ציון מ"מ שע"י יבואר יותר הענין הכתוב בהערה אבל לא שהוא אותו הענין ממש.

ושמחה", "הנה בית המן נתתי לאסתר" וכו') וא"כ מה שעשו היהודים "מאהבת הנס" (דזהו דבר התלוי ברגש הלב) היה לכאורה כבר אז, ואילו פשטות הכתובים מורים על כך שקיימו וקבלו היהודים היה רק לאחר המלחמה שהייתה כשנה לאחר מכן.

ומכל זה נראה לכאורה שהביאור בהערה והנכתב בסעיף ט' הם שני עניינים.

וכדי להבין זאת, יש להקדים ולבאר את עניין ומשך הזמן שהיו בני" במסי"נ בזמן גזירת המן.

- ב -

אודות משך הזמן שהיו בני" במסירות נפש בזמן גזירת המן איתא בתורה אור בד"ה "ויקח המן"³: "והענין הוא לפי שאנו רואים שכל הימים שהיו בני ישראל בסכנה מפני גזירת המן שנמשך הזמן כמעט משך שנה היו כולם בבחי' מס"נ ממש בכל יום ובכל עת ובכל שעה כי בכל שעה ושעה היו מוכני' למסור נפשם להריגה ולא לעבור דת ח"ו ולא עלה על שום א' מהם מחשבת חוץ ח"ו".

ויש לעיין בהא שכתב שהמסי"נ דבני" בזמן גזירת המן נמשכה משך "כמעט משך שנה", דהרי מסדר המאורעות במגילת אסתר חזינן להדיא שהמשתה השני של אסתר שבמהלכו נתלה המן היה פחות משבוע מאז נגזרה הגזירה!

דהנה מפורש בכתובים שגזירת המן הייתה בי"ג ניסן⁴: "ויקראו ספרי המלך בחדש הראשון בשלושה עשר יום בו וכתב ככל אשר צוה המן... להשמיד להרג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד בשלושה עשר לחדש שנים עשר הוא חדש אדר ושללם לבז".

והיינו שבי"ג בניסן נגזרה הגזירה "להשמיד להרוג ולאבד" בעוד 11 חודשים: י"ג אדר בשנה שלאחר מכן ("כמעט משך שנה").

אבל מרדכי ש"יידע את כל אשר נעשה"⁵ גזר עם אסתר תענית מידית למשך ג' ימים: "וצומו" עלי ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים לילה ויום". לאחר מכן הזמינה אסתר את אחשוורוש והמן למשתה הראשון, במהלך המשתה הזמינה אותם שוב למשתה השני שהתקיים למחרת ובו ביום נתלה המן. ולפי החשבון הרי תליית המן

(3) בהוספות למגילת אסתר, קכ ע"ד.

(4) מגילת אסתר פרק ג פסוקים י"ב-י"ג.

(5) פרק ד פסוק א.

(6) פרק ד פסוק טז.

הייתה בט"ז ניסן – ארבעה ימים בלבד לאחר שנגזרה הגזרה.

דהנה, בתאריכים של ג' ימי התענית מצינו ב' ביאורים:

בפרקי דר"א⁷: "אמרה לו לך כנוס את כל היהודים הנמצאים בשושן וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים לילה ויום, ואלו הן י"ג בניסן י"ד בניסן ט"ו בניסן".

על פי זה, הכתוב "ויהי⁸ ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות" מתייחס ליום השלישי של התענית. באותו יום הזמינה אסתר את המלך והמן למשתה הראשון, והמשנה השני שבמהלכו נתלה המן – היה ביום שלמחרת ט"ז ניסן.

לדעת רש"י, התענית הייתה בי"ד, ט"ו וט"ז⁹. לפי"ז לכאורה, המשתה השני היה בי"ז ניסן ובו המן נתלה. אמנם לשיטת רש"י¹⁰ ה"יום השלישי" שבו אסתר ניגשה למלך לא היה היום השלישי של התענית אלא "יום שלישי לשילוח הרצים היה"¹¹ שהוא היום השני של התענית. נמצא א"כ שגם לדעת רש"י המן נתלה בט"ז ניסן וכמפורש בדבריו: "בששה¹² עשר נתלה המן בערב".

בכל אופן, לב' הדעות הנ"ל – הזמן שעבר מאז גזירת המן עד תלייתו על העץ הוא **ארבעה ימים בלבד!**¹³ וכפי שכתב גם בסדר עולם רבה¹⁴: "בי"ג בניסן כתב המן את הספרים להשמיד להרוג וגו' בט"ו בניסן נכנסה אסתר לפני המלך בי"ז בניסן תלו את המן".

וא"כ צריך להבין מה שכתוב בתורה אור "שכל הימים שהיו בני ישראל בסכנה מפני גזירת המן שנמשך הזמן כמעט משך שנה", והלא סכנת הגזירה חלפה לכאורה ברגע שתלו את המן על העץ.

(7) תשמ"א, קונטרס פורים קטן – תשנ"ב, פרק נ.

(8) פרק ה פסוק א.

(9) מגילה דט"ו ע"א ד"ה יו"ט ראשון של פסח: "שהרי בי"ג בניסן נכתבו האגרות וניתן הדת בשושן וי"ד וחמשה עשר וששה עשר התענו".

(10) מגילה דף ט"ז ע"א.

(11) ולכאורה למד זאת מכך כשבא המן לקחת את מרדכי לרכוב על הסוס (שזה היה ביום המשתה השני) – למד מרדכי הלכות קמיצה "דורש בענינו של יום וששה עשר בניסן היה הוא יום תנופת העומר" (רש"י שם ד"ה ולתעניתו).

(12) לשון רש"י בדף ט"ז שם.

(13) גם לפי פירוש הרד"ל (בפרקי דר"א שם) שהצום נקבע לי"ג בלילה ונמשך בימים י"ד, ט"ו וט"ז – המן נתלה בי"ז ניסן – חמישה ימים בלבד לאחר הגזירה.

(14) פרק כט.

- ג -

והנה, לכאורה יש לבאר בפשטות על פי המסופר במגילה שגזירת המן לא התבטלה גם לאחר תלייתו על העץ, שהרי "כתב אשר נכתב בשם המלך ונחתום בטבעת המלך אין להשיב"¹⁵.

ולכן, למרות תחנוניה של אסתר¹⁶ "להעביר את רעת המן האגגי ואת מחשבתו אשר חשב על היהודים" ובקשתה "להשיב"¹⁷ את הספרים מחשבת המן בן המדת האגגי אשר כתב לאבד את היהודים אשר בכל מדינות המלך – המלך לא ביטל את הגזירה ורק הסכים לאפשר ליהודים "להקהל"¹⁸ ולעמד על נפשם להשמיד ולהרג ולאבד את כל חיל עם ומדינה הצרים אתם טף ונשים ושללם לבוז".

על פי זה מובן, שלמרות שהמן נתלה על העץ, הגזירה והסכנה בפועל על בני ישראל נמשכה עד ליום המלחמה ב"ג אדר בשנה שלאחר מכן ("כמעט משך שנה").

אבל לכאורה, למרות שהגזירה אכן לא התבטלה, על פי פשטות הכתובים קשה לומר שבנ"י היו במצב של סכנה ונוקקו למסי"נ במשך השנה הזו. שהרי מיד לאחר תליית המן כתוב "ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות... והעיר שושן צהלה ושמחה. ליהודים הייתה אורה ושמחה וששון ויקר"¹⁹. ומשמע מכך שלמרות שפורמלית הגזירה לא הייתה יכולה להתבטל – בנ"י לא היו במצב סכנה.

יתירה מזו: בהמשך הפסוקים כתוב ש"רבים"²⁰ מעמי הארץ מתייהדים כי נפל פחד היהודים עליהם! ואפילו ביום המלחמה עצמו כתוב בפסוק "ואיש"²¹ לא עמד בפניהם כי נפל פחדם על כל העמים. וכל שרי המדינות והאחשדרפנים והפחות ועושי המלאכה אשר למלך מנשאים את היהודים כי נפל פחד מרדכי עליהם".

וא"כ, איזו סכנה הייתה על בנ"י לאחר תליית המן שבגינה היו צריכים להיות במסירות נפש?

ואף את"ל שבנ"י היו בסכנה לאחר תליית המן עד שנשלחו האגרות השניות (המאפשרות ליהודים "להיקהל ולעמוד על נפשם"), הרי היה זה בכ"ג סיון, דהיינו 70

(15) פרק ח פסוק ח.

(16) שם פסוק ג.

(17) שם פסוק ה.

(18) שם פסוק י"א.

(19) שם פסוקים ט"ו-ט"ז.

(20) שם פסוק י"ז.

(21) פרק ט פסוקים ב-ג.

יום לאחר הגזירה ולא "כמעט משך שנה", וכמפורש בפסוק: "ויקראו²² ספרי המלך בעת ההיא בחדש השלישי הוא חדש סיון בשלושה ועשרים בו ויכתב ככל אשר צוה מרדכי אל היהודים ואל האחשדרפנים והפחות ושרי המדינות אשר מהדו ועד כוש שבע ועשרים ומאה מדינה מדינה ומדינה ככתבה ועם ועם כלשונו ואל היהודים ככתבם וכלשונם".

- ד -

ויש להוכיח שלאחר תליית המן ובפרט לאחר ש"בית²³ המן נתתי לאסתר" – בני ישראל לא היו במצב של סכנה, ממאמר ואתה תצווה. דשם איתא²⁴ "וע"ד המצב שהי' לאחר הנס דפורים, שליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר, בפשטות וגם ברוחניות [ויתירה מזה שגם בית המן ניתן לאסתר, שהי' אז גם המעלה דאתהפכא], אלא שאכתי עבדי אחשוורוש אנן".

והיינו שהזמן ש"ליהודים הייתה אורה ושמחה" ו"בית המן ניתן לאסתר" (שהיה מיד לאחר תליית המן על העץ) מוגדר במאמר כזמן ש"לאחרי הנס דפורים²⁵" שבו יש הרחבה בגשמיות וברוחניות, וכל החיסרון בתקופה זו הוא (לא מצב סכנה שיש על בני ישראל) אלא "שאכתי עבדי אחשוורוש אנן".

ואף אם נאמר²⁶ שהתיבות "לאחרי הנס דפורים" מתייחסות לזמן שלאחר נס המלחמה (שהיה בי"ג אדר בשנה שלאחר מכן), בכ"א חזינן מהכא שהאירועים המתוארים בפסוקים שלאחר תליית המן נחשבים להרחבה בגשמיות וכו' ופשיטא לכאורה שלא היו במצב של סכנה.

(22) פרק ח פסוק ט.

(23) פרק ח פסוק ז.

(24) סעיף ט'.

(25) ולפי"ז צריך לבאר שמש"כ בסעיף ב' במאמר ואתה תצווה ש"בזמן גזירת המן, כשהיו בתכלית השפלות, אז דוקא קבלו מה שהחלו במתן תורה", הכוונה בתיבות "בזמן גזירת המן" היא לארבעת הימים שבין הגזירה לתליית המן או לכל היותר עד לכתובת ושליחת האגרות השניות בכ"ג סיון. ועד"ז צריך לבאר את מש"כ "דבזמן הגזירה, הי' קיום התומ"צ שלהם במס"נ. [דנוסף לזה שהי' להם מס"נ שלא לכפור ח"ו [כמבואר בתו"א, שבאם היו ממירים דתם לא היו עושים להם כלום, כי הגזירה היתה רק על היהודים, ואעפ"כ לא עלתה על דעתם מחשבת חוץ ח"ו], הי' להם מס"נ גם על קיום התומ"צ, ועד שהקהילו קהילות ברבים ללמוד תורה במס"נ] – שהכוונה לתקופה של ארבעת הימים הנ"ל או עד לכתובת האגרות השניות.

אבל ראה בפנים ובהערה הבאה.

(26) בשונה מהנכתב בהערה הקודמת וכפי שאכן יתבאר להלן.

- ה -

ויובן זה בהקדים שאלה נוספת:

דהנה מדיוק לשונו של אדה"ז "ולא עלה להם מחשבת חוץ ח"ו" משמע שלא רק שבנ"י לא העלו את המחשבה הזו בעצמם וחשבו עליה ברצון אלא שהמחשבה גם לא נפלה להם מעצמה.

וצריך להבין, שהרי גם אדם במדרגת הבינוני (שהיא "מדת" ²⁷ כל אדם ואחריה כל אדם ימשוך") ששולט במחדו"מ ואינו חושב מחשבות אסורות ברצון – בכ"ז עלולות ליפול לו מחשבות שלא ברצונו (שאותן הוא דוחה בשתי ידיים מיד בעלייתן למחשבתו), וכמבואר בתניא ²⁸: "הרהורי עבירה הקשים מעבירה יכולים לפעול לעלות למוחו ולבלבלו מתורה ועבודה".

וא"כ, הכיצד זה לא נפלה מעצמה מחשבת חוץ לכל בני ישראל במשך כמעט שנה? ומובן שדוחק לומר שכל בנ"י היו במדריגת צדיק המבואר בתניא שאין להם רע כלל ²⁹ וכו'.

ולכאורה י"ל זאת על פי המבואר בתניא ³⁰ "שה' אחד מאיר ומחיה כל הנפש ע"י התלבשותו בבחי' חכמה שבה שהיא למעלה מן הדעת והשכל המושג ומובן" ומאחר שכן "אפי' קל שבקלים ופושעי ישראל מוסרים נפשם על קדושת ה' על הרוב וסובלים עינוים קשים שלא לכפור בה' אחד ואף אם הם בורים ועמי הארץ ואין יודעים גדולת ה'".

ויתירה מזו מבואר במאמר "באתי לגני" תש"י ³¹ שהמציאות שאדם יכול לחטוא בכל חטא שהוא מגיעה מצד "הרוח שטות" שמכסה על האמת "ואינו מרגיש שבזה הוא נפרד מאלקות, ונדמה לו אשר עודנו ביהדותו, ואם יודע את האמת כמו שהוא שע"י החטא ועון נעשה נפרד מאלקות הרי לא ה' עושה את דבר העבירה ר"ל בשו"א, לפי שבטבע כל ישראל שאינו רוצה בשו"א ואינו יכול כלל להיות נפרד מאלקות".

ולכן "כאשר בא לידי נסיון וכופין אותו ח"ו על ענין של כפירה דאז א"א לטעות ולחשוב שאינו נעשה נפרד מאלקות ה"ה משליך חיינו מנגד, ומקבל עליו כל המיני יסורים ח"ו ומוסר נפשו על קדושת שמו ית'".

(27) תניא ריש פרק י"ד.

(28) פרק י"ב.

(29) תניא פרק י'.

(30) פרק י"ח.

(31) פרק ג.

על פי זה לכאורה אפשר לבאר, שמאחר שהרוח שטות אינה יכולה לכסות על ה"חכמה שבנפש" – הרי ש"מחשבת חוץ" אינה יכולה ליפול במחשבתו של אדם אפילו מעצמה.

אבל קשה לומר כך, כי:

מאחר שמחשבה זו – ככל המחשבות דלעו"ז – מגיעה מהיצה"ר והסט"א ולא מהאדם עצמו, הרי לכאורה גם מחשבות של ע"ז יכולות ליפול אצל האדם מצד היצר, וכמפורש בגמרא³² "עד שאומר לו עבוד ע"ז" (אלא מאחר והרוח שטות אינה מכסה על האמת האדם ידחה אותה מיד³³).

ועוד, דא"כ, מהו החידוש בכך שבזמן גזירת המן "לא עלתה להם מחשבת חוץ" והרי זה כך אצל כל בני ישראל בכל זמן?

וא"כ, על כרחך לומר ש"מחשבת חוץ" יכולה לעלות (מעצמה) והחידוש בהמסי"נ דפורים שאצלם מחשבה כזו לא עלתה אפילו מעצמה. וצלה"ב, כיצד יתכן הדבר, הרי אפילו לבינוני אין שליטה על המחשבות העולות אלא רק על המחשבה ברצון וכנ"ל?

- ו -

ויש לבאר בזה:

דהנה יש ב' אופנים במסי"נ: א. כשיש גזירה על קיום התומ"צ ויש צורך במסי"נ כדי לקיימן. ב. כשהגזירה היא על בני ישראל עצמם.

וזהו בעצם ההבדל בין המסי"נ דפורים להמסי"נ דחנוכה: "שבפורים³⁴... הגזירה היא להרוג ולאבד ח"ו אלא שיש לו אפשרות להנצל מהגזירה ע"י שיכפור ח"ו, מכיון שהגזירה להרוג אותו היא (לא מפני שאינו רוצה לכפור, אלא) על הגוף, נמצא שהגוף (מצד ענינו) הוא כהפקר". אבל בחנוכה "כאשר הגזירה היא על התומ"צ... שהגזירה היתה להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך, שבאם יקיים תומ"צ יהרגו אותו, אזי, הגוף (מצד ענינו) אינו כהפקר".

והנה, לפי האופן הא' (דחנוכה) המסי"נ נדרשת רק בשעת מעשה דקיום התומ"צ,

(32) שבת דף ק"ה ע"ב.

(33) ומה שכתוב בתניא סוף פי"ט "הנה אור ה' א"ס ב"ה המלוּבש בחכמה שבנפש גדול ועצום כל כך לגרש ולדחות הס"א והקליפות שלא יוכלו יגעו אפי' בלבושיו שהם מחשבה דבור ומעשה של אמונת ה' אחד" לכאורה הכוונה על מחשבה רצונית ולא על עליית מחשבה מעצמה.

(34) וקבל היהודים תשי"א סעיף י'.

אבל לאחר מעשה אין צורך במסי"נ (וע"ד המובא לעיל ממאמר "ואתה תצווה": "וכמו שרואים בפועל בכמה אנשים, שבהיותם במקום שהיו שם גזירות על תומ"צ, היה להם מס"נ בפועל משך כו"כ שנים, וכשבאו אח"כ למדינות שאפשר לעסוק בתורה מתוך הרחבה, אין ניכר בהם (כ"כ) המס"נ שהיה להם מקודם"). אבל העומדים במסי"נ באופן הב' (דפורים) הרי הם במצב נפשי ותמידי דמסי"נ (ע"ד המסי"נ דר"ע שאמר³⁵ "מתי יבא לידי ואקיימו").

[עפי"ז יובן: דלכאורה כשהגזרה על הגופים מדוע יקרא בשם מסי"נ והרי אין להם בחירה בזה. דבשלמא שכשישנה גזירה שלא לקיים תומ"צ והאדם מסכן את עצמו ומקיים תומ"צ למרות הסכנה – הרי זו מסירות נפש. אבל כשהגזירה על הגופים של בני", מדוע ייחשב זה למסי"נ והרי האדם לא עשה מעשה שיעמיד עצמו בסכנה³⁶? (וזה שהיו יכולים להמיר דתם הרי זה באופן דקום עשה ואין באי המרת דתם עשיית מעשה של מסירות נפש). אך על פי המבואר לעיל מובן, שהרי המדובר על מצב נפשי דמסי"נ.]

- ז -

עפ"י זה יש לבאר הא שבזמן המסי"נ דפורים "לא עלה להם מחשבת חוץ ח"ו": דהנה, במסי"נ באופן הא' (חנוכה), הרי לאחר שהאדם סיים עם הפעולה שמצריכה את המסי"נ וחוזר למצבו הקודם הוא יכול לבוא למצב של ירידה (וכנ"ל) אבל בהמסי"נ דפורים, מאחר שבנ"י באותה תקופה היו בתנועה דמסי"נ באופן תמידי – לא הייתה יכולה ליפול במחשבתם "מחשבת חוץ" אפילו מעצמה! וע"ד³⁷ "בינוני המתפלל כל היום" שאז "נפש האלוהית מתאמצת ומתגברת על נפש הבהמית... ואז אתכפיא סטרא אחרא שבחלל השמאלי... דרך משל כאדם שישן, שיכול לחזור וליעור משנתו; כך הרע בבינוני הוא כישן בחלל השמאלי בשעת קריאת שמע ותפילה, שליבו בוער

35) ברכות דף ס"א עמוד ב.

36) על פי פשט לכאורה דבר יהדותם לא היה ידוע ולכן לא ידעו מוצאם דאסתר (ורק במשתה השני גילתה את יהדותה, ורק לאחר שנתלה המן "הגידה אסתר מה הוא לה" – פרק ח פסוק א) וגם בנוגע למרדכי ידוע רק "כי הגיד להם אשר הוא יהודי" (אבל לא לפני כן), "כי הגידו לו את עם מרדכי" (פרק ג). כמו"כ בדברי המן "מפוזר ומפורד".

עפי"ז י"ל שכל דבר שהבליט את יהדותם (כמו קיום התומ"צ, הקהלת קהילות ברבים – ואתה תצווה סעיף ג ובהערות) – נחשב למסי"נ במעשה.

אבל צ"ע אם היה זה אצל כל ישראל. ובכל אופן, גם לפי המבואר בפנים שמדובר במצב נפשי דמסי"נ, הרי ככל שהפעולה יותר אקטיבית הרי זה מבליט יותר את המסי"נ, כפשוט.

37) תניא פרק י"ג.

באהבת ה', ואחר כך יכול להיות חוזר וניעור".

ובלשון הש"ס (גבי חמץ)³⁸ "הוא עצמו מחזר עליו לשורפו מיכל קאכיל מיניה³⁹?"

על פי כל הנ"ל יש לבאר מש"כ בתו"א שמשך הזמן שהיו בני במס"נ היה "משך כמעט שנה". מאחר שהיו 2 שלבים בהמסי"נ של בני ישראל בזמן גזירת המן:

בימים שבין הגזירה לתליית המן (ולכל היותר עד לשליחת האגרות השניות המאפשרות לבני"ל להיקהל ולעמוד על נפשם") – שאז הייתה מסי"נ מצד הסכנה הממשית והמוחשית של גזירת המן.

בהזמן שמתליית המן (או משליחת האגרות השניות) ועד לסוף 11 חודש – "משך כמעט שנה" – שאז בני"ל היו בתנועה של מסי"נ. כלומר, למרות שמצד הגזירה עצמה לא היה צורך במסי"נ (שהרי "ליהודים הייתה אורה ושמחה וכו'") – בני"ל המשיכו במצב ובתנועה נפשית דמסי"נ בסיבת הגזירה שעדיין ריחפה וביטתה הישירה (ולכן נחשב זה למסי"נ בפועל כמבואר בכמה מקומות⁴⁰).

- ח -

על פי הנ"ל יש לבאר עוד עניין הדרוש ביאור בתו"א:

דנה בתו"א הנ"ל דייק אדה"ז לכתוב "שנמשך הזמן כמעט משך שנה" ולא שנה שלמה. ולפי המבואר לעיל הרי זה גם מוכרח מפשטות הכתובים במגילת אסתר: שהרי מי"ג ניסן (זמן הגזירה) ועד י"ג אדר (זמן המלחמה) עברו 11 חודשים.

אבל בתורה אור ד"ה "וקבל היהודים"⁴¹ כותב אדה"ז במפורש שהמסי"נ דבני"ל הייתה במשך שנה תמימה: "שהרי אם רצו להמיר דתם לא היה המן עושה להם כלום

(38 פסחים י"א ע"א.

(39 ובפרט שי"ל יתירה מזו (ויותר דומה לנדר"ד), שהחיפוש אחר החמץ לא מונע רק מאכילה ("מיכל קאכיל מיניה"?)) אלא גם מאיסור ב"י וב"י שהוא דבר התלוי במחשבה. וכמ"ש רע"ב בפירוש המשנה ריש פסחים "חיישינן שמא ימצא גלוסקא יפיפייה וימלך על ביטולו". ובתוי"ט ביאר זאת "כלומר דכמו שבביטול בעלמא דהיינו בלב שיחשוב בלבו כאילו הוא עפר סגי בכך, אע"פ שלא הוציא בשפתיו כלום, ה"נ במחשבה בעלמא חוזר מביטולו וזוכה בה דמחשבה מביטול מחשבה" (אלא שהגמ' כתבה את האיסור החמור יותר שהוא כרת).

(40 לדוגמה: ד"ה "וקבל היהודים" תשי"א סעיף י', ד"ה "כלילה ההוא" תשד"מ סעיף ו'.

(41 מגילת אסתר צו ע"א.

שלא גזר אלא על היהודים אלא שהם מסרו עצמן למות כל השנה כולה⁴² ולא עלה להם מחשבת חוץ ח"ו".

ולכאורה דוחק לומר ש"לא דק" וכוונתו היא ל"כמעט משך שנה" שהרי אדה"ז נחית בלשונו לכתוב שני ריבויין "כל השנה כולה" וקצת קשה לומר שלא דק.

ועוד, ועיקר: מבואר בכ"מ שישנה מעלה במסי"נ במשך שנה שלימה, דאז המסי"נ "בכל⁴³ אופני שינויים שהיו... כי השנה כוללת בתוכה כל השינויים האפשריים". "דבמשך⁴⁴ השנה ישנם כל שינויי התקופות... ובכל תקופה ישנה עבודה מיוחדת שמקיפה את כל תקופות השנה".

יתירה מזו מוסיף הרבי שהיתרון בשנה שלמה הוא לא רק מצד ארבעת התקופות שיש בה, אלא "שגם⁴⁵ בכל יום (באותה התקופה גופא) יש עבודה מיוחדת השייכת ליום זה כמאמר כל יומא ויומא עבידתי".

ואת"ל שאדה"ז לא דק וכוונתו היא לפחות משנה (11 חודש) הרי חסרה עבודה פרטית של 30 יום (כשליש⁴⁶ תקופה!) מאחת התקופות!

ומוכרחים לכאורה לפרש שכוונת אדה"ז היא שהמסי"נ הייתה במשך שנה שלימה. וא"כ, מלבד שסותר דברי עצמו שכתב "כמעט משך שנה" הרי זה גם סותר לכאורה לפשטות הכתובים כמבואר לעיל.

- ט -

וע"פ הנ"ל שברוב השנה של הגזירה היו בני" בתנועה דמסי"נ מצד עצמם, יש לבאר את הנ"ל בהקדים עוד 2 הבדלים ודיוקים בלשון אדה"ז במאמרים דתו"א:

בד"ה "ויקח המן" (ששם הלשון "כמעט משך שנה") מדגיש אדה"ז שהמסי"נ הייתה על ידי כל ישראל: "היו כולם בבחי' מס"נ ממש בכל יום ובכל עת ובכל שעה...

(42) בכ"מ הרבי מציין להבדל הנ"ל אך לא מבארו (ראה לדוגמה במאמר בלילה ההוא תשד"מ הערה 56).

(43) ד"ה "וקבל היהודים" תשל"ח.

(44) ד"ה "בלילה ההוא" תשד"מ סעיף ו.

(45) ד"ה "בלילה ההוא" שם.

(46) ראה סוכה דף ח' ע"א שאפילו על פחות משליש ("שיבסר נכי חומשי" ביחס לעשרים וארבע) אי אפשר לומר "לא דק" ("אימור דאמרינן לא דק פורתא – טובא מי אמרינן לא דק"). אבל אין זה קשור לנדו"ד, כי כאן החיסרון של 30 יום הוא מתוך שנה שלימה (שהרי אדה"ז דיבר על "כמעט משך שנה" ולא על העבודה של כל תקופה ויום בפ"ע). והקושיא בפנים הוא שבפועל חסר 30 יום (משנה שלמה בכלל ובפרט מהעבודה השייכת) לאחת התקופות.

ולא עלה על שום א' מהם מחשבת חוץ ח"ו". משא"כ בד"ה "וקיבל היהודים" (ששם הלשון "כל השנה כולה") אין הדגשה זו.

בד"ה "וקבל היהודים", התיבות "כל השנה כולה" לא מתייחסות למשך זמן הגזירה אלא למשך הזמן שבנ"י היו בתנועה של מסי"נ, ובלשונו "שהם מסרו עצמן למות כל השנה כולה ולא עלה להם מחשבת חוץ ח"ו". משא"כ בד"ה "ויקח המן" – התיבות "כמעט משך שנה" מתארות את משך הזמן שהייתה גזירת המן: "שכל הימים שהיו בני ישראל בסכנה מפני גזירת המן שנמשך הזמן כמעט משך שנה".

וי"ל ששלושת ההבדלים בין שני המאמרים 1. האם המסי"נ הייתה במשך שנה או כמעט שנה. 2. האם היה זה אצל כל ישראל או לא. 3. האם זה מתייחס למשך זמן הגזירה או להתנועה דמסי"נ שהייתה אצל בני ישראל) תלויים זה בזה.

ביאור הדברים:

בד"ה "ויקח המן" דברי אדה"ז נסובים אודות משך זמן הגזירה והמסי"נ שבעקבותיה – שהם (הגזירה והמסי"נ) היו אצל כל בני"י ללא יוצא מן הכלל במשך כל זמן הגזירה שנמשכה 11 חודשים ("כמעט משך שנה").

ולכן, כותב אדה"ז בד"ה "ויקח המן": א. "שכל הימים שהיו בני ישראל בסכנה מפני גזירת המן" (שמדגיש שהכוונה למשך זמן הגזירה). ב. "שנמשך הזמן כמעט משך שנה" (וכנ"ל שהגזירה נמשכה 11 חודש ולא שנה שלמה). ג. "היו כולם בבחי' מס"נ ממש⁴⁷... ולא עלה על שום א' מהם מחשבת חוץ ח"ו" (כי בתקופה זו המסי"נ הייתה אצל כל בני ישראל כולם).

משא"כ בד"ה "וקבל היהודים" אדה"ז לא מתייחס למשך הזמן שהגזירה הייתה אלא למשך הזמן שהתנועה דמסי"נ נמשכה אצל בני"י, שדבר זה לא היה (בהכרח) אצל כל בני"י באותה מידה:

המסי"נ במשך 11 חודשי הגזירה ("כמעט משך שנה") הייתה אמנם אצל כל ישראל בשווה (כנ"ל), אבל אצל חלק מבני"י התנועה דמסי"נ המשיכה גם לאחר סיום המלחמה בי"ג אדר ועד לסיום השנה. ועל המסי"נ הו' (שלא הייתה אצל כל ישראל ממש) כותב אדה"ז "שהם מסרו עצמן למות כל השנה כולה".

ולכן בד"ה "וקבל היהודים" הלשון היא: א. "שהם מסרו עצמן למות" (היינו שאין הכוונה למשך זמן הגזירה אלא למשך הזמן שהמסי"נ נמשכה אצל בני ישראל מצד

47 על פי זה מובן גם מה שמדייק שבתקופת הגזירה "כמעט משך שנה": א. "היו כולם בבחי' מס"נ ממש". ב. "בכל יום ובכל עת ובכל שעה" – מה שלא כתב בד"ה "וקבל היהודים".

עצמם). ב. "כל השנה כולה" (וכנ"ל שהמסי"נ נמשכה גם לאחר סיום הגזירה). ג. מאידך, לא ציין שזה היה אצל כל ישראל (וכנ"ל שהמסי"נ כל השנה לא הייתה אצל כל ישראל ממש).

והעניין בהימשכותה של המסי"נ גם לאחר הגזירה ("כל השנה כולה") מובן מהטעם המובא לעיל "דבמשך השנה ישנם כל שינויי התקופות... גם בכל יום... יש עבודה מיוחדת השייכת ליום זה".

ויתירה מזו, על פי המבואר בואתה תצווה⁴⁸, שהמסי"נ בזמן שאין גזירה (ובנדו"ד בחודש שלאחר סיום המלחמה) – נעלית יותר במובן מסיום מהמסי"נ בזמן הגזירה "וכמו שרואים בפועל בכמה אנשים, שבהיותם במקום שהיו שם גזירות על תומ"צ, היה להם מס"נ בפועל משך כו"כ שנים, וכשבאו אח"כ למדינות שאפשר לעסוק בתורה מתוך הרחבה, אין ניכר בהם (כ"כ) המס"נ שהיה להם מקודם".

וזו הייתה מעלת המסי"נ של בני"ז בזמן אחשוורוש, שלא רק שהיא הייתה במשך כל התקופות והימים של כל השנה אלא שהיא נמשכה (30 ימים) לאחר סיום המלחמה ולאחר שכבר התבטלה הגזירה לגמרי שזה מוכיח שהמסי"נ שלהם אמיתית ולא מוגבלת רק לזמן הגזירה.

- יוד -

מהמתבאר לעיל מבואר, שעצם המסי"נ בזמן אחשוורוש במשך כל הזמן הייתה מצד התנועה התמידית דמסי"נ שהייתה אצל בני ישראל, אלא שהיו בזה שלושה שלבים:

מזמן הגזירה ועד לתליית המן (או שליחת האגרות) – מסי"נ מצד הסכנה המוחשית של גזירת המן.

מתליית המן (או שליחת האגרות) ועד המלחמה (לסוף 11 חודש) – שאז בני"ז היו בתנועה דמסי"נ (למרות שלא היה צורך בכך) אבל היה זה בעקבות הגזירה ובסיבתה.

לאחר המלחמה ועד לסוף השנה, המסי"נ הייתה באופן "שהם מסרו עצמן למות" למרות שגם לא הייתה גזירה בפועל.

נמצא שלתקופה שבין תליית המן ועד המלחמה בי"ג אדר היו שני צדדים: מצד אחד הייתה הרווחה בגשמיות וברוחניות: "ליהודים הייתה אורה ושמחה וכו'" ו"הנה בית המן נתתי לאסתר וכו'", אך מצד שני, המצב דמסי"נ מצד של בני ישראל לא

השתנה וכל בני ישראל נשארו בהתנועה התמידית דמסי"נ.

על פי זה יש לבאר יש לבאר את ההבדל במאמר "ואתה תצווה" בין המבואר בהערה 22 להמבואר בסעיף ט:

בהערה 22 הרבי מדבר על התקופה שלאחר תליית המן, אבל עדיין בתוך השנה של הגזירה. והלשון "שני עניינים בזה" אין הכוונה שמדובר בשני זמנים שונים, אלא שני עניינים באותו זמן (תקופה). מצד אחד היה "אהבת הנס שנעשה להם" ומצד שני היה את עניין הגזירה שטרם התבטלה.

ואילו המשפט בסעיף ט' "לאחר הנס דפורים" הכוונה לאחר הנס של המלחמה והיינו שכבר לא הייתה גזירה בכלל שהרי הרבי מדגיש שהחסרון היחיד הוא ש"אכתי עבדי דאחשוורוש אנן" והיינו שלא היה מצב של גזירה אלא רק גלות⁴⁹.

ומה שכתוב "[וע"ד המצב שהי' לאחר הנס דפורים, שליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר, בפשטות וגם ברוחניות] ויתירה מזה שגם בית המן ניתן לאסתר, שהי' אז גם המעלה דאתהפאכא", י"ל (כדלעיל) שאין הכוונה לציין את הזמן שבו מדובר בסעיף זה (הזמן שנאמר הפסוק "ליהודים הייתה וכו'" שהוא מיד לאחר תליית המן) כי אם לבאר שלאחר נס המלחמה כשהתבטלה הגזירה לגמרי, היו בני ישראל במצב של הרחבה ברוחניות ובגשמיות והחסרון היחיד היה שהם היו בגלות.



הערה במאמר ד"ה להבין ענין פ' נסכים תשמ"ז

הרב מיכאל לערנער

ראש הכולל ביהכנ"ס אנ"ש

אציע כאן ענין שטען עיון במאמר רבינו זי"ע, ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

במאמר ד"ה להבין ענין פ' נסכים תשמ"ז (בלתי מוגה), מביא מאמר חז"ל "כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו הקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים", ומבאר החילוק בין ק"ש לתפילין בעבודת ה', ואח"כ מוכיח שהם ב' עבודות נפרדות מצד עצמם, וז"ל:

"והנה מצ"ע הרי קריאת שמע ותפילין הם ב' עבודות נפרדות, דאפ"ל ק"ש בלא

49) וכדמשמע גם מהערה 41: "להעיר, דכפנים המאמר (סט"ו) מובא (רק) "זמן הגלות", ובה"קיצור" – "זמן הגלות והגזירה". והיינו שהרבי נחית לדייק מגוף המאמר שהיה כאן רק גלות ולא גזירה (אלא שבהקיצור ששם הדברים כתובים בכללות כתוב זמן הגלות והגזירה).

תפילין, כמו בשבתות וימים טובים דלאו זמן תפילין נינהו, ועד"ז אפ"ל ענין תפילין בלא ק"ש, וכמבואר בהלכה שהמוציא תפילין בשבת לובש זוג אחד ומכניסו וחוזר ויוצא ולובש זוג אחר וכו', דשם הנחת התפילין הוא בלי אמירת ק"ש".

הרי מביא ראי' ששייך מצות תפילין בלי אמירת ק"ש מזה שהמוציא תפילין ברה"ר בשבת, יכול ללבוש התפילין כדרכם ולהכניסם למקום שמור⁵⁰. ולכאורה הראי' היא ממה שבשעת לבישת התפילין להכניסם למקום שמור, אינו שייך אז מצות ק"ש.

וקשה הרי "שבת אינו זמן תפילין כלל" (ל' אדה"ז שם), וא"כ בלבישת התפילין להכניסם אינו מקיים מצוה כלל, ומה שייך להביא ראי' מדין זה שעבודת תפילין היא עבודה נפרדת מעבודת ק"ש?

[אין לומר שמאמר זה ס"ל כהדיעה בחז"ל ששבת הוא זמן תפילין, שהרי במאמר זה עצמו (בשורה לפנ"ז) כ' "בשבתות וימים טובים דלאו זמן תפילין נינהו". ומביא מזה ראי' שאפשר להיות ק"ש בלא תפילין. ועוד, הראי' ששייך עבודת תפילין בלי ק"ש היא מהמבואר בהלכה שהמוציא תפילין כו', והדיעה בחז"ל ששבת הוא זמן תפילין אינו מובא להלכה כלל].

ואולי יש כאן איזה ט"ס, ובפרט שמדובר בהנחה בלתי מוגה. וצ"ב.



ביאור במאמר ד"ה גן נעול תשמ"ז

הת' משה צייטאג

ישיבה שע"י הציון הק'

- א -

בהמאמר ד"ה גן נעול אחותי כלה¹ מבאר כ"ק אדמו"ר² דגן נעול הוא כענין הקידושין. שקידושין הוא הזמנה שהאשה המתקדשת היא מזומנת ומיוחדת לבעלה ועי"ז היא נאסרת על כל העולם. ועד"ז קיום המצות ה"ה ענין הקידושין, שע"י נמשך אלוקות להאדם המקיים המצוה בבחי' מקיף. ופעולתה בהאדם המקיים את המצוה היא שיהי' מובדל מתאוות ומדות רעות.

50) מקור ההלכה בשו"ע אדה"ז הוא בסי' שא, סע' נא-נב.

(1) ש"פ תוריע – מצורע, ג' אייר תשמ"ז, נדפס בספר מאמרים מלוקט ד' ע' רלו.

(2) מיוסד ע"פ מאמר דפרשת תזו"מ בהמשך מצה זו תר"ם.

וממשיך לבאר³ שכמו בקידושין בפשטות הוא ע"י נתינת דבר להאשה, כמו"כ בקיום המצות נמשך חיות פנימי להמקיים המצוה. וכמובן מזה שפועל גם במדות ועד להרצון ותענוג שבו. ומבאר, שזהו הטעם למה שמובא בהמאמר גם ביאור בענין ותן חלקינו בתורתך, שבאמת כ"ז נוגע לענין לקיום המצות. שבאמת נעשה קליטה בפני' כבר בקיום המצות (קידושין) עד שנמשך חיות פנימי. אלא שכ"ז בא בגלוי אח"כ בותן חלקינו בתורתך (נישואין).

ולכאורה צריך ביאור, שבתחילה⁴ מבאר שהיתרון בלימוד התורה על קיום המצות הוא בשתיים. (1) שאופן ההמשכה הוא בפני'. (2) המשכחה הוא נעלית ופני' יותר מבמצות בדוגמת המשכת הטיפה שהוא המשכה עצמית. ואח"כ⁵ מבאר שבאמת גם במצות יש המשכה בפני', אלא שהוא רק בחיצוניות הלב ולא נקלט עדיין בתוך עומק לבבו.

ואח"כ⁶ מבאר שכבר בקיום המצות יש המשכת חיות בפני', רק שגילוי ענין זה הוא בנישואין. ולכאורה זה שנמשך חיות פני' בחיצוניות הלב מתאים אם ענין הקידושין הוא בבחי' מקיף (כמבואר בהתחלת המאמר כנ"ל), אבל איך זה שגילוי ענין הקידושין (באופן דוחי בהם בחיות פנימי) הוא בנישואין מתאים עם כללות ענין הקידושין שהוא בבחי' מקיף? לכאורה מזה משמע שההבדל היחידי בין קידושין ונישואין הוא העלם או גילוי בלבד?

- ב -

ויש לבאר זה ע"פ המבואר במאמר ד"ה וקבל היהודים תשי"א⁷ שיש ג' ענינים במצות.

(1) נתינת המצות לבנ"י הוא לברר ולזכך האדם ועניני העולם השייכים אליו כמרז"ל⁸ "לא ניתנה הצמות אלא לצרף בהן את הבריות".

(2) שהם מצותיו (אבריו) של הקב"ה. וע"י קיום המצות מתחברים אליו ונמשך חיות להאדם המקיים את המצוה, אבל באופן של סובב – היינו שמצד עצמו החיות הוא למעלה מעולמות אבל אעפ"כ נמשך חיות פנימי בהאדם.

(3) ס"ד.

(4) ס"ס ב.

(5) בס"ד.

(6) בס"ס ה.

(7) נדפס בסה"מ מלוקט ח"ג ע' עב כמצויין בהערה 30.

(8) תנחומא שמיני ח.

אמנם גם בדרגא זו שבמצות (כבדרגא הראשון) יש בו ציור, והוא באופן של התחלקות.

3) המצות הם רצונו ית'. וענין זה שבמצות הוא בכל המצות באופן שווה. ולגבי רצון העליון אין תפיסת מקום להמקיים את המצוה, וביטול זו היא ביטול במציאות. ומציאות האדם שנעשה עי"ז הציורי הוא רק למלאות את הציורי. וע"י שהוא ממלא את הציורי ה"ה מתחבר עם המצוה המצות.

עיי"ש בארוכה.

ועפי"ז י"ל, שבס"ב מדובר בענין המצות כמו שהם שייכים להקב"ה וע"י נמשך להאדם חיות בבחי' סובב ומקיף. ובס"ד בדובר גם בענין זה שבמצות שה"ה של הקב"ה אבל כמו שנמשכים בתוך האדם בפני' (באופן מסויים עכ"פ).

והנה בתניא פ' מו⁹ מבואר שיש ב' ענינים בקיום המצות (כמרומו בהל' "אשר קדשנו במצותיו"),

1) המקיים המצוה נעשה מיוחד ממש ביחוד גמור באור א"ס ב"ה.

2) "שהעלנו למעלת קודש העליון ב"ה שהיא קשורתו של הקב"ה בכבודו ובעצמו, וקדושה הוא לשון הבדלה – מה שהקב"ה הוא מובדל מהעולמות, והיא בחי' סובב כל עלמין, מה שאינו יכול להתלבש בהן. כי ע"י יחוד הנפש והתכללותה באור א"ס ב"ה – הרי היר במעלת ומדריגת קדושת א"ס ב"ה ממש, מאחר שמתייחדת ומתכללת בו ית' והיו לאחדים ממש".

היינו שע"י קיום המצות נתעלה המקיימם ונתייחד עם מדריגת סובב כ"ע – שלמעלה ממדריגת ממלא כ"ע (שהוא רק לפי ערך העולמות) – היינו דרגא באלוקות שהוא סובב ומקיף ואינו מתלבש בתוך העולמות.

והנה מבואר שבהל' "קדושתו של הקב"ה בכבודו ובעצמו" מדובר אודות עצמות. לא רק מדריגת סובב כ"ע שהוא למעלה (סובב) אבל לפי ערך (כ"ע) העולמות עכ"פ באופן שלילי, אבל בעצמות א"א לדבר בשייכות לעולמות אפי' באופן שלילי שהרי אינו בגדרה כלל וכלל.

היינו, שבכללות מדובר אודות סובב כ"ע אבל במילים אלו מרומז אודות עצמות. וי"ל שזהו הטעם שמדריגת סובב כ"ע יכול לבוא בפני' בתוך המקיים המצוה, אע"פ שלכאורה סובב ה"ה מושלל מגדר עלמין, אע"כ בגלל "בכבודו ובעצמו" – עצמות

(9) סו,א כמצויין בב' המאמרים. ראה ביאורים בספר התניא מיוסד ע"פ הביאורים של כ"ק אדמו"ר.

– שאינו בדרך שלילה מעולמות ואינו מוגבל בכלל אפי' באופן של שלילה, ה"ז פועל שיבוא טובב בפני¹⁰ בתוך המקיים המצוה.

ועפ"ז י"ל שזהו הכוונה בהעלם וגילוי בענין אירוסין ונישואין, שאע"פ שבכללות נמשך סובב ע"י אירוסין (קיום המצות) אבל ג"כ נמשך עצמות בהעלם עכ"פ, ועצמות בא בגילוי ממש בשעת נישואין, ואז נמשכת בכל מדריגות הנפש מפני שעצמות אינה מוגבלת כלל.

- ג -

והנה בהמשך המאמר¹¹ מבאר כ"ק אדמו"ר שביציאת מצרים הותחל הענין דמתן תורה ולכן כבר במצרים נצטוו בני"ה בהרבה מצות כדי שיהי' זה הקדמה למ"ת. ובהערה 22 מבאר שזהו גם מה שמצינו¹² שבגאולת מצרים ניתן הכח לביטול הגזירה בשעת מ"ת, ובשמו"ר¹³ מדבר בענין אירוסין בשעת מ"ת ומביא פסוק מפ' החודש שנאמר לפני יציאת מצרים. ומסיים "ועפ"ז יומתק שיציאת ישראל ממצרים היתה בזכות שקבלו התורה..... – אף שהסיבה (הזכות) צריכה להיות לפני המסובב (היציאה ממצרים) – כי הענין דמ"ת התחיל ביציאת מצרים.

היינו שכמו שמצות (קידושין) הוא הכנה לתורה (נישואין) (כמבואר בהמשך המאמר כנ"ל) עד"ז מצינו ענין זה בנוגע ביציאת מצרים ומ"ת, שכבר ביציאת מצרים הותחל הענין דמ"ת, ובמ"ת הי' סיום הענין.

- ד -

ויש לבאר זה (התחלת מ"ת בשעת יצי"מ) בהקדם; בלקו"ש¹⁴ מבאר כ"ק אדמו"ר מש"כ במדרש¹⁵ על הפסוק¹⁶ "ויאמר משה אל האלקים מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל ממצרים" וביארו רז"ל במדרש שטענת משה הי' "מה זכות יש בידם שאוכל להוציאם" ועל זה ענה לו הקב"ה¹⁷ "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון

10) במקומות מסויימים עכ"פ כמבואר בהמאמר ד"ה גן נועל, שם.

11) ס"ג.

12) ראה סה"מ מלוקט ח"ב ע' לט.

13) ס"פ טו.

14) חלק לו ע' 7 ואילך.

15) שמו"ר פ"ג, ד.

16) שמות ג, יא.

17) שם ג, יב.

את האלוקים על ההר הזה" כלומר "מה שאמרת באיזה זכות אוציאם ממצרים הוי יודע שבזכות התורה שהן עתידים לקבל על ידך בהר הזה הם יוצאים משם".

ומקשה איך אפשר להיות שקבלת התורה לעתיד (לאחרי יציאת מצרים) יהי' סיבה על דבר שבהווה, שהיא הזכות שבגללה יצאו ממצרים?

ונקודת הביאור בזה¹⁸ שכבר במצרים הודיע משה רבינו לבני"ע על מ"ת, והיו לכולם השתוקקות וגעגועים גדולים לקבלת התורה. ותשוקה זו נחשבת לזכות גדולה לישראל עד שבשביל זה הוציאם הקב"ה ממצרים. ועד שבשביל זה גם עצם קבלת התורה בשעת מ"ת נחשבת לזכות אע"פ שכפה עליהם הר כגיגית – דבר שבהכרח, מפני שבהרצון שלהם לקבל את התורה כבר במצרים גילה שגם מעשה הקבלה במ"ת הי' מרצונם.

ולכאורה יש לקשר זה המאמר (ובפרט עם סוף הערה 22) שכמו בקיום המצות יש כבר חיות פנימי ע"ד בלימוד התורה, עד"ז ביציאת מצרים (הכנה בלבד) כבר הי' בו הענין דמתן תורה וכמו שבאים לותן חלקינו בתורתך (קליטה בפני"ע) ע"י הקדמת קיום המצות באופן של וחי' בהם (בחיות פנימי), היינו ההכנה פועלת על העיקר דבר, עד"ז מצינו בהשיחה שהתשוקה לקבלת התורה פועל בהקבלה עצמו שיהי' ברצון כנ"ל.

אבל הביאור בהמאמר לזה שיציאת מצרים היתה הזכות של קבלת התורה לעתיד הוא כי הענין דמתן תורה התחיל ביציאת מצרים, היינו כמבואר בפנים שכבר היו ציווים במצות לבני"ע במצרים. אבל בהשיחה הביאור הוא באופן אחר; בגלל התשוקה לקבלת התורה.

- ה -

והנה בהמשך השיחה¹⁹ ממשיך כ"ק אדמו"ר לבאר שכמו בכל סיבה ומסובב צ"ל שייכות תוכני ופנימי ביניהם, עד"ז ביציאת מצרים ומתן תורה. (ולכאורה לפי הביאור בהשיחה הקשר ביניהם הוא שכבר ביציאת מצרים נצטוו במצות (ענין דמ"ת)).

ומבאר שהענין דיציאת מצרים בפני"ע הענינים הוא יציאה מכל מדידות והגבלות, עד שאינו מציאות לעצמו כלל אלא בטל לגמרי להאדון (הקב"ה). ובשעת מ"ת היו בני"ע בביטול מוחלט, וכבר במצרים השתוקקו בני"ע לביטול זה. ותשוקה זו מורה על גודל ביטולם של ישראל היפך כל מציאותם אפי' כשהיו במצב של גלות. והגיעו לתכלית הביטול בשעת מ"ת דוקא וביטול זה הי' אפשרי דוקא לאחר שהגיעו לתכלית

18) ס"ד-ה.

19) אות ו-ח.

הביטול דאדם מצ"ע (בדוגמת עבד שקיבל על עצמו רשות האדון).

ואמיתית הביטול בא למעלה בשעת מ"ת (בדוגמת עבד שהמלך עשה אותו עבדו). והיתרון בהביטול בשעת מ"ת הי' (1) בעצם מציאותם, (2) אמיתי ופני' יותר בגלל שבא לא ממציאיותם אלא למעלה.

והנה יש לקשר זה עם המבואר בהמאמר²⁰ שמעלת תורה (נישואין) על מצות (אירוסין) הוא (1) ההמשכה דתורה בא בפני' בהאדם העוסק בתורה. (2) ה"ה פני' ונעלית יותר.

ומדייק שב' ענינים אלו מרומזים בהל' "חלקנו" ל' רבים.

היינו מפני שההמשכה דתורה בא מהקב"ה עצמו (לא כמו במצות ששיך לסובב כ"ע שיש לה איזה תפיסת מקום לעולמות). לכן ה"ו פועל בפני' ובכל מציאות האדם העוסק בה. (משא"כ בהמשכה שע"י מצות שפועל רק בחיצוניות המקיימם).

- 1 -

והנה ענין זה – שכבר (בקיום המצות) אירוסין נעשה התחלת ענין הנישואין (תורה) מצינו גם ע"פ נגלאל דתורה. שכתב הרמב"ם בריש הל' אישות "קודם מ"ת הי' אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לתוך ביתו ובעלה בינו לבין עצמו ותהי' לו לאשה. כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחילה בפני עדים ואח"כ תהי' לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה ובא אלי'.

ומבאר כ"ק אדמו"ר²¹ שלמדין מדברי הרמב"ם שלפני מ"ת לא הי' שייך קידושין כלל. נישואין שהוא יחוד "שיביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו" כן מצינו לפני מ"ת, מפני שאין הבדל בין יחוד (נישואין) לפני ולאחרי מ"ת. כל החידוש במ"ת הי' בענין קידושין שעושה קשר בין איש ואשה. ותרה חידש לא רק החיוב לענין הקידושין אלא כל המציאות. וע"י הקנין (קידושין) שנתחדש במ"ת שצ"ל לפני נישואין, ה"ה פועל חיזוק גם בהנישואין שבא לאחר'. וכמובן בפשטות שקנין עושה הדבר חזק ובקביעות יותר שהרי לפני מ"ת שלא הוצרך להיות קידושין אם רצה לגרש אשתו הי' משלחה מביתו, משא"כ לאחר מ"ת שצריך ליתן גט.

והנה מבואר מכל זה שקידושין שה"ה רק הכנה לנישואין עושה הכנה ומעין

(20) ס"ב.

(21) בלקו"ש חלק ל' ע' 244 ואילך. ובחלק לט ע' 30 ואילך.

נישואין, וה"ה פועל שהנישואין יהיו חזק יותר. (ובסיום השיחה²² מבאר כ"ק אדמו"ר שע"פ פנימי' הענינים נישואין שהוא המשכה פני' כבר הי' לפני מ"ת באור אלקי מוגבל שלפי ערך העולם, משא"כ קידושין שהוא המשכת אלוקות באופן של סובב ומקיף נתחדש בשעת מ"ת. אלא שלאחרי המשכה באופן של מקיף (ענין הקידושין) הנישואין הבאים אחריו ה"ה למעלה יותר מכמו שהיו לפני מ"ת. וגם לפי ביאור זה מודגש המעלה בהכנה לדבר שדוקא ע"י פעל העיקר בקביעות ובפני' יותר).



רמב"ם

העידו שסימא עין עבדו והוזמו

הרב פרץ בראנשטיין

תושב השכונה

כתב הרמב"ם (הל' עדים פכ"א ה"ד) בענין עדים זוממין שיוצאים לחרות כשהאדון מפיל שניו או מסמא עינו: "העידו [העדים זוממין] שסימא [האדון] את עינו ואחר כך הפיל את שנו והוזמו ונמצא הדבר הפך שהאדון הפיל את שנו ואחר כך סימא את עינו משלמין דמי עין לעבדו".

והיינו שאם העדים מעידים שהאדון הוציא שן עבדו (וממילא יצא העבד לחירות) ואח"כ סימא עינו ונמצאו זוממין והאמת הי' שיצא לחרות מפני שסמא עינו ורק אח"כ הוציא שינו (ושוויות השן פחות משוויות העין) חייב העדים לשלם דמי העין לעבד כי ע"י עדותם הפסיד העבד דמי עינו.

אלא שלכאורה צ"ע למה צריכים העדים לשלם כל דמי העין, הרי אפילו לפי העדות המזוממת היה בכל זאת מקבל העבד דמי שינו המועט. ויותר הי' נראה שישלמו העדים רק ההפרש בין דמי השן והעין היקר. ולכן מבאר הכסף משנה שכוונת הרמב"ם "משלמין דמי העין" הוא שישלמו העדים זוממין רק העילוי דדמי העין מעל דמי השן וז"ל: "וכי אמרינן משלם דמי עין לעבד היינו לומר ההפרש שיש בין דמי שן לדמי עין". וכן מבאר המאירי על הגמ' בבא קמא עד, ב (מקור דין הרמב"ם) שהעדים משלמים רק דמי העין פחות דמי השן.

למרות שיש הגיון בפשט זה וככה הבנתי כשלמדתי הלכה זו, יש להקשות על

ביאור זה שמוציא פשט ברמב"ם מלשונו הפשוט. לפי לשון הרמב"ם בפשטות "משלמין דמי עין לעבדו" דהיינו לכאורה כל דמי העין בלי שום "קרעדיט" (מיעוט דמים). ובפרט איך שרואים שהרבי מדייק בכל מלה ומלה ברמב"ם שנכתב "בלשון ברורה ודרך קצרה" (הקדמה ליד) (על דרך שיטתו הק' ברש"י וגם שולחן ערוך אדה"ז). ואולי אפשר להסביר הרמב"ם באופן שמתאים עם לשון ההלכה שישלמו העדים דמי העין כולו.

ואולי אפשר ללמוד שתשלום העין מצד דין כאשר זמם לעשות אינו תשלום נזק על דרך הלכות נזיקין שהמזיק חייב שוויות הזק הנזק. ולכן משלמים העדים כל ה"כאשר זמם" אף שלא היו גורמים ע"י עדותם שהנזק יפסיד כל הסכום. ויש להביא לזה סימוכין מדברי הרמב"ם בגדר דין "כאשר זמם" שכתב (הל' עדות פ"ח ה"ח): "חייב העדים זוממין לשלם במקום שחייבים לשלם קנס הוא", וקנס אינו לפי ערך ההזק. ופוסקת התורה שסכום הקנס נמדד לפי שוויות זימון העדים, זאת אומרת כמה שהיתה מטרתם וכוונתם להזיק ולא כמה שהזיקו בפועל.

וכאן העדים זממו להוציא תשלום עין מלא שלא כדין. ואף שבכל זאת העבד יקבל דמי שנו, אינו ממעיט כוונתם הרעה של העדים להוציא דמי העין שלא כדין. כי חיוב תשלום השן בא מצד עדות הכת השני' בלי שייכות ובנפרד מעדות העדים הזוממים. ואדרבא לפי עדותם שהוציא שנו ושיצא העבד לחרות ורק אח"כ סמא עין העבד לא היה האדון חייב בשן כלל, רק דמי העין. ובדא"פ פשט זה מסביר ומאפשר ללמוד הלכה זו ברמב"ם בלי להוציא לשונו הברורה והקצרה מפשוטה.



בגדרי גניבה וגזילה

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

- א -

כתב הרמב"ם בהלכות גניבה (פ"ה ה"א): אסור לקנות מן הגנב החפץ שגנב ועון גדול הוא שהרי מחזיק ידי עוברי עבירה וגורם לו לגנוב גניבות אחרות, שאם לא ימצא לוקח אינו גונב, וע"ז נאמר חולק עם גנב שונא נפשו.

ובהלכות גזלה ואבדה (פ"ה ה"א): "אסור לקנות דבר הגזול מן הגזולן ואסור לסעוד על שינויו כדי שיקנהו, שכל העושה דברים אלו וכיוצא בהן מחזק ידי עוברי עבירה ועובר על ולפני עור לא תתן מכשול".

ולכאורה יש כאן ב' הוספות עיקריות בהלכות גזילה על דבריו בהלכות גניבה: (א) מוסיף דיש גם איסור "לסעודו על שינויו כדי שיקנהו" – אף דגם בגניבה קונהו הגנב ע"י שינוי שעושה בו, כמבואר בהמשך ההלכות בגניבה שם. (ב) מוסיף הא דיש כאן איסור של 'לפני עיור', בנוסף לדין מחזיק ידי עוברי עבירה שכותב אצל שניהם.

וממשיך הרמב"ם בהלכות גזילה בהלכה שלאח"ז (ה"ב): "אסור ליהנות בדבר הגזול ואפילו לאחר יאוש והוא שידע בודאי שדבר זה הוא הגזלה עצמה, כיצד ידע בודאי שבהמה זו גזולה אסור לרכוב עליה או לחרוש בה". ולכאורה אינו מזכיר איסור כזה – של הנאה מדבר הנגזל – גבי גניבה!

וטעמא בעי בכל הני חילוקים – עיקריים ותוכניים לכאורה – בין גניבה לגזילה: דדוקא בגזילה ישנה איסור לסעודו על שינויו, ודין לפני עיור לא תתן מכשול, ואיסור הנאה מדבר הנגזל, לעומת בגניבה שלא הזכיר כל איסורים אלו!?

- ב -

ומסתבר לומר דכל חילוקים אלו נובעים מחילוק אחד יסודי בין דין גניבה לדין גזילה, אשר מבואר בדברי הרמב"ם בריש הלכותיהן;

בריש הלכות גניבה כותב: "כל הגונב ממון משהו פרוטה ומעלה עובר על לא תעשה שנאמר לא תגנבו, ואין לוקין על לאו זה שהרי ניתן לתשלומין שהגנב חייבה אותו תורה לשלם".

ואילו בריש הלכות גזילה כותב "כל הגזול את חברו שוה פרוטה עובר בלא תעשה שנאמר לא תגזול, ואין לוקין על לאו זה שהרי הכתוב נתקן לעשה שאם גזל חייב להחזיר, שנאמר והשיב את הגזלה אשר גזל זו מצות עשה. ואפילו שרף הגזלה אינו לוקה, שהרי הוא חייב לשלם דמיה, וכל לאו שניתן לתשלומין אין לוקין עליו".

והיינו דבגזילה ישנה מצוה של 'והשיב' אשר לכן אין בה חיוב מלקות מחמת היותה לאו הניתק לעשה, משא"כ בגניבה (ועד"ז בגזילה שכבר ליתא בעין) ליתא למצוה זו, ולכן אין בה הפטור של לאו הניתק לעשה, והפטור ממלקות הוא מטעם אחר – מחמת חיוב תשלומין שעליו.

(ויעויין ברמב"ם הלכות סנהדרין פי"ח ה"ב "וכל לאו שניתן לתשלומין כגון לא תגזול ולא תגנב אין לוקין עליו, וכל לאו שניתק לעשה כגון לא תקח האם על הבנים לא תכלה פאת שדך אין לוקין עליו", והיינו דכאן כלל גניבה וגזילה בפטור מלקות מחמת זה דניתן לתשלומין ולא חילק ביניהן כמו שחילק בהלכותיהן!?)

וכבר כתב ע"ז הרבי (לקו"ש חי"ז קדושים א, שוה"ג להערה 37) "י"ל שסמך על

מ"ש בהל' גזילה ואבידה שלפנ"ז (ראה יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ו'). ולכאורה הרי פירוש התירוף הוא, דכאן כלל גניבה וגזילה בפטור לאו הניתן לתשלומין מחמת שבשניהם אכן ישנה פטור זה (בכל גניבה, ובגזילה שכבר אינה בעין), ואילו זה שישנה בגזילה גם פטור אחר (כשהיא בעין) בזה סמך עמש"כ כבר לפנ"ז.

- ג -

ונראה להסביר החילוק בין גזילה (כשהיא בעין) שיש בה החיוב של 'והשיב את הגזילה', לגניבה (או גזילה כשאינה בעין) שאין בה חיוב זה, אלא חיוב תשלומין גרידא;

החיוב של 'והשיב' הוה חיוב המוטל על החפץ עצמה, והיינו חיוב להחזיר חפץ זה נגזל, ואילו חיוב תשלומין גרידא הוה ביסודו להשלים מה שנחסר מהגנב או נגזל, אבל זה מתקיים גם ע"י תשלומין של החפץ.

והנה זה פשוט שגם בגניבה כל זמן שהוא בעין חייב להחזירו לבעליו, דהרי נמצא בידו משהו שאינו שלו אלא של הבעלים, ולכן אסור לו להשאירו אצלו וצריך להחזירו לבעליו, אבל אין זה גדר החיוב של תשלומין, שגדרו הוא כנ"ל להשלים מה שחסר.

ונמצא דאף שגם בגניבה וגם בגזילה בזמן שהחפץ הוה בעין חייב להחזירו לבעליו, מ"מ יש הבדל גדול בין שתי חובות אלו; דבגניבה זה שצריך להחזיר גוף החפץ לא הוה אלא ענין 'טכני', דמאחר שחפץ זה הוה עדיין קנוי לבעליו לכן אין רשות לגנב לקחת אותו וצריך להשיבו (אבל אין זה עיקר חיוב תשלומין), משא"כ בגזילה עיקר החיוב של 'והשיב' דורש ששיב לו חפץ זה עצמו.

- ד -

ונראה דיתבארו היטיב לפ"ז ג' החילוקים דלעיל בראש דברינו בין גזילה לאבידה:

(א) בגזילה ישנה איסור "לסעודו על שינויו כדי שיקנהו" משא"כ בגניבה; בגניבה כשכבר אין החפץ בעין, משום שנעשה בו שינוי ושוב אינו יכול להחזירו, לא נשתנה עי"ז מהות חיוב התשלומין, וא"כ לא עשה בזה איזה איסור, אחרי שעדיין יכול לקיים חיובו (ואילו זה שכבר לא יחזיר גוף החפץ כמו שהי' יכול קודם, הרי זה לא הי' אלא ענין טכני כמשנ"ת), ואילו בגזילה הרי זה שגרם שלא יוכל להחזיר גוף החפץ, בזה מנע ממנו קיום עיקר חיובו של 'והשיב'.

(ב) הקונה מן הגנב "מחזיק ידי עוברי עבירה וגורם לו לגנוב גניבות אחרות, שאם לא ימצא לוקח אינו גונב", ואילו הקונה מן הגזול (או העוזרו לשנות החפץ) "מחזק ידי עוברי עבירה ועובר על ולפני עור לא תתן מכשול".

ידוע דבכדי לעבור על איסור 'לפני עור' צריך להיות קשר ישיר וקרוב בין הגורם לעשיית עבירה שע"י השני (והיינו שעשיית עבירה של השני צריך להגיע באופן ישיר מזה שמכשילו), ואילו מחזיק עוברי עבירה הוא גם כאשר זה באופן 'רחוק' יותר (ולדוגמא התנאי שב'לפני עור' שהיא רק בתרי עברי דנהרא וכו'). ולכן כאשר קונה מן הגנב בזה גורם שיגנוב פעם אחרת, הר"ז גרם יותר רחוקה כמובן, ושוב אינו אלא ענין של מחזק ידי עוברי עבירה, אמנם כאשר קונה מגזלן הרי מיד ובדרך ממילא מונע ממנו עיקר חיובו של והשיב, וא"כ עובר (גם) על לפני עור!

ג) בגזילה ישנה איסור ליהנות מדבר הנגזל ואילו גבי גניבה אין הרמב"ם מזכיר איסור זה; הרי בגניבה ביארנו דליתא חיוב ומצוה המוטל על גוף החפץ, ושוב אין איסור בזה שמיישהו נהנה ממנו (יותר מאיסור כללי ליהנות מדבר שאינו שלו), משא"כ בגזילה שעיקר החיוב מוטל על גוף החפץ להחזירו לבעליו, הרי כל השתמשות אחרת בחפץ זה מהווה איסור, אחרי שהוא מנוגד לחיוב המוטל עליו.

- ה -

והנה סיבת חילוק זה בפשטות הוא משום שגבי גזילה כתבה תורה החיוב של והשיב את הגזילה ואילו גבי גניבה לא כתבה חיוב כזה, אלא דישנה חיוב של תשלומי כופל אשר כולל תשלומי הקרן והכופל ביחד.

אמנם ידוע דאין צריכים לומר שזהו ענין של גזה"כ לבד, אלא יכולים לחפש לזה גם טעם והסברה. ובנידון דידן לכאורה אפ"ל בזה הסברה נפלאה ע"פ ביאור של הרבי (לקו"ש חל"ב קדושים א') בדברי הרמב"ם בענין גזילה (ספ"א) "כל הגוזל את חברו שוה פרוטה כאילו נוטל את נשמתו ממנו".

ומבאר בזה הרבי (אחרי ששולל כמה הסברות אפשריות בדעת הרמב"ם בזה עיי"ש), אשר בגזילה, שנוטלים ממונו של אדם ממנו בחזקה ובע"כ, אי"ז ענין של לקחת ממון בלבד, אלא מבטל ומפקיע את בעלותו של האדם מעל רכושו, ואשר לכן הר"ז כאילו נוטל את נפשו. והיינו דבגזילה ישנה ענין נוסף על לקחת ממון גרידא (כמו בגניבה) – דישנה בזה גם ענין 'נפשי' שמחסיר מהנגזל.

ובהמשך השיחה מבאר, שענין זה שישנה בגזילה, אפשר לתקן ו'להחזיר' רק עי"ז שמחזיר לנגזל גוף החפץ שגזל ממנו. משא"כ כשרק משלם עבורו, אז רק מתקן מה שהחסיר את ממונו, אבל אינו מתקן העוולה שעשה לו בנפשו, 'נטילת נשמתו' ממנו (ראה בשיחה לאריכות ההסבר והמסתעף וכו').

ולפ"ז נמצא לכאורה הסבר נפלאה בזה שהתורה ציוותה 'והשיב את הגזילה', והיינו חיוב המוטלת על השבת גוף החפץ דוקא רק גבי גזילה, ולא גבי גניבה – אחרי

שבגניבה הרי עיקר העוולה היתה באמת ענין ממוני בלבד, ושוב אפשר לתקן את זה ע"י החזרת ממון, משא"כ בגזילה כמשנ"ת.

- 1 -

אמנם חשוב מאוד להבהיר שכ"ז הוא דוקא בשיטת הרמב"ם אשר מדויק מאוד בדבריו כל הני חילוקים בין גניבה לגזילה – היינו גם יסוד החילוק דרך בגזילה ישנה חיוב של 'והשיב', וגם ג' איסורים הנוספים בגזילה אשר באים מחמת זה – כמשנ"ת, אמנם מדברי אדה"ז בשלחנו מתבאר שיש לו שיטה אחרת כלל בכ"ז;

ד"ל בהל' גזלה וגנבה ס"ו: "מצות עשה על הגזול להחזיר הגזלה עצמה אם היא בעינה ולא נשתנית שנאמר והשיב את הגזלה אשר גזל והוא הדין לגנב ואינו יוצא ידי חובתו בנתינת דמים ". ס"ט: "אסור לקנות מהגנב החפץ שגנב ועון גדול הוא שהרי מחזיק ידי עוברי עבירה . . וכן אסור לקנות מגזלן". ס"כ: "וכשם שאסור ליהנות בדבר הגזול בודאי אלא לאחר יאוש ושינוי רשות כך אסור ליהנות בדבר הגנוב ..".

והיינו: (א) אדה"ז כותב המ"ע של והשיב את הגזילה ומסיים אשר "והוא הדין לגנב"! (ויעויין באנציקלופדיה תלמודית שמציין לשיטות אשר סוברים דבאמת גם על גנב ישנה מצוה וחייב זה). (ב) כולל ביחד האיסור של קנייה מגנב לאיסור קנייה מגזול ואינו משנה ביניהם כדיניהם כלל. (ג) כותב בפירוש שגם בגניבה ישנה איסור ליהנות מדבר הנגנב!

אשר כ"ז מורה על שיטה אחרת ממה שמובן מתוך כל דברי הרמב"ם שהבאנו. ובודאי יש להתעמק ולהבין מהו שיטת אדה"ז בכ"ז, ומהו יסוד החילוק בין הני שתי שיטות, ועוד חזון למועד בעז"ה.

(ויש להצביע על עוד חילוק אחד כללי ובולט ביניהם אשר נראה דקשור לכ"ז: הרמב"ם הפריד הלכות גניבה מהלכות גזילה; תחלה ישנה הלכות 'גניבה' ואח"כ ישנה הלכות 'גזילה ואבידה'. ואילו אדה"ז מחבר גזלה וגנבה ביחד בהלכותיו! ולכאורה הדברים מתאימים מאוד למה שמבואר כאן, דלהרמב"ם באמת הוו גניבה וגזילה חיובים שונים, ואילו לאדה"ז ה"ה הרבה יותר 'קרובים' זל"ז בתוכנם ואכהמ"ל עוד).



פנינים ברמב"ם לרגל סיום מחזור הארבעים

הת' דב בעריש רוטנברג

ישיבה שע"י הציון הק'

הקדמת הרמב"ם

כל המצוות שניתנו לו למשה בסיני בפירושן ניתנו שנאמר "ואתנה לך את לחת האבן והתורה והמצוה" תורה זו תורה שבכתב ומצוה זו פירושה וצונו לעשות התורה על פי המצוה ומצוה זו היא הנקראת תורה שבעל פה . . . וליהושע שהוא תלמידו של משה רבנו מסר תורה שבעל פה וצוהו עליה וכן יהושע כל ימי חייו לימד על פה וזקנים רבים קבלו מיהושע וקבל עלי מן הזקנים ומפינחס ושמואל קבל מעלי ובית דינו ודוד קבל משמואל ובית דינו.

הנה לגבי משה רבנו - שהוא הדור הראשון במסורת התורה - מדייק הרמב"ם לכתוב שהוא מסר את התורה ליהושע, אך בכל שאר הדורות שלאחר מכן מדייק שהדור הבא קיבל את התורה מהדור שלפניו. היינו שבתחילה מייחס את העברת המסורה לדור המוסר, ובשאר הדורות לדור המקבל.

ואכן גם בריש מסכת אבות מצינו שהמשנה מדייקת לייחס את העברת המסורה בשני אופנים אלו - אמנם בסדר הפוך בדיוק - לגבי העברת התורה בפעם הראשונה (מהקב"ה למשה) כותבת ש"משה קיבל תורה מסיני" ומייחסת את המסורה אל המקבל, ובכל הדורות הבאים מייחסת את המסורה לדור המוסר - "ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה".

ויש לומר שמדברי כ"ק אדמו"ר ניתן להבין את טעם החילוק:

דהנה בלקוטי שיחות כ"ק אדמו"ר מקשר את החילוק שבין הייחוס לדור המוסר או המקבל - הן במשנה דריש אבות והן בהקדמת הרמב"ם - לחילוק שבין 'נותן' ו'מקבל'. והיינו שבהדגשת חילוק זה מתבטאת העובדה שהתורה כלולה משני הגדרים גם יחד, גדר 'נותן' התורה (הקב"ה) וגדר 'מקבלי' התורה (בני ישראל).

אלא שבשני המקומות כ"ק אדמו"ר מסביר באופן שונה את האופן בו משתקף הבדל זה: בהסברת דברי הרמב"ם (חלק ל' עמוד 12) מבאר שהחילוק הוא בין מסירת תורה שבכתב (שבה העיקר הוא גדר ה'נותן', וניתנה כולה על ידי משה) וקבלת תורה שבעל פה (שבה העיקר הוא גדר ה'מקבל', והועברה במסורה מדור לדור מבית דין לבית דין). ואילו בהסברת המשנה (חלק י"ז עמוד 396) מבאר שהיות ומסכת אבות היא 'מילי דחסידותא' שהוא גדר דלפנים משורת הדין שישאל מקבלים על עצמם (גדר ה'מקבל') לכן התחלתה היא ב"משה קיבל תורה" ולא "הקב"ה נתן תורה למשה".

וזוהו אם כן טעם החילוק - במסכת אבות כוונת ההדגשה היא שמצד ובעניני 'מילי דחסידותא' גם גדר ה'נותן' שבתורה מיוסד על גדר ה'מקבל' שהוא הוא יסוד 'מילי דחסידותא'. מה שאין כן הרמב"ם שבא להדגיש (כדבריו בריש ההקדמה) שגם התורה שבעל פה ניתנה מהקב"ה יחד עם תורה שבכתב, מייחס את סדר המסורה באופן שמבטא את העובדה שגם גדר ה'מקבל' שבמצוות - תורה שבעל פה - מיוסד סוף סוף (ממש כמו התורה שבכתב) על כך שהקב"ה (על ידי משה רבנו) נתן ומסר לנו את התורה - גדר ה'נותן'.

הלכות נזירות פרק ז' הלכה ט"ז

וכיצד הוא מותר בתגלחת מצוה נזיר שנצטרע ונרפא מצרעתו בתוך ימי נזירות הרי זה מגלח כל שערו שהרי תגלחתו מצות עשה שנאמר במצורע וגלח את כל שערו וגו' וכל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם יכול אתה לקיים את שניהם מוטב ואם לאו יבוא עשה וידחה את לא תעשה. והלא נזיר שגלח בימי נזרו עובר על לא תעשה ועשה שנאמר קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו ובכל מקום אין עשה דוחה את לא תעשה ועשה שכמותו ולמה דוחה עשה של תגלחת הנגע לנזירותו? מפני שכבר נטמא הנזיר בצרעת וימי חלוטו אין עולין לו כמו שבארנו והרי אינו קדוש בהן ובטל העשה מאליו ולא נשאר אלא לא תעשה שהוא תער לא יעבור על ראשו ולפיכך בא עשה של תגלחת הצרעת ודחה אותו.

והנה הרמב"ם מדייק להוסיף בשאלה "אין עשה דוחה את לא תעשה ועשה שכמותו".

ואולי יש לומר שמרמז בזה ליסוד שכתב השאגת אריה (סימן לג) בשיטת הרמב"ם שמצוות עשה שהיא בקום ועשה דוחה מצוות עשה אחרת שהיא רק בשב ואל תעשה.

דהנה כאן המצוות עשה דתגלחת המצורע היא בקום ועשה, ואילו המצוות עשה ד"גדל פרע שער ראשו" היא בשב ואל תעשה. ועל כן היה בדין שאפילו את המצוות עשה דנזיר תדחה תגלחת המצורע. ורק משום שיש כאן גם מצוות לא תעשה עמה אין העשה דתגלחת הצרעת דוחה אותה.

וזוהו שמדייק הרמב"ם דאף שהעשה הוא "כמותו" דהלא תעשה בכך שגם הוא שב ואל תעשה, וכל אחד לבדו היה נדחה מפני עשה בקום ועשה דתגלחת הצרעת - מכל מקום צריך להבין כיצד היא דוחה את שתיהן יחד, דהלא "בכל מקום אין עשה דוחה את לא תעשה ועשה (אף שהעשה הוא) שכמותו".

ונמצא שבהוספה זו בא לרמוז הרמב"ם שדווקא מצד צירוף שניהם יחד אין העשה דתגלחת מצורע דוחה לנזירות - והיינו משום שהעשה דנזירות לבד היה נדחה, וכיסוד

השאגת אריה הנ"ל.

הלכות נחלות פרק ו' הלכה ט'

הגוי יורש את אביו מן התורה אבל שאר ירושותיהן מניחין אותן לפי מנהגן.

נראה לבאר על פי הלכה זו את מהלך הפסוקים בפרשת לך לך:

בתחילה (פרק י"ג פסוק ז') "ויהי ריב בין רועי מקנה אברם ובין רועי מקנה לוט" - ופירש"י שסיבת הריב היתה על כך שרועי לוט נכנסו עם בהמותיהם לשדות אחרים 'ורועי אברם מוכיחים אותם על הגזל, והם (רועי לוט) אומרים ניתנה הארץ לאברם ולו אין יורש ולוט יורשו ואין זה גזל'.

ממשיכה התורה (באותו פסוק) ומבארת שטעותם של רועי לוט היתה בכך ש"הכנעני והפריזי אז יושב בארץ" - וכפירש"י "ולא זכה בה אברם עדיין".

לאחר מכן (פרק ט"ו פסוקים ב'-ג') אומר אברהם לקב"ה "ובן משק ביתי הוא דמשק אליעזר; ויאמר אברם הן לי לא נתתה זרע והנה בן ביתי יורש אותי".

ועל פי זה צריך להבין מדוע טענו רועי לוט שהארץ שייכת להם מכח הירושה, כאשר אברהם עצמו ייעד את הירושה לאליעזר? ולאידך גיסא - מדוע אכן אמר אברהם שאליעזר יירש אותו ולא לוט שהיה קרוב משפחתו?

גם צריך להבין מדוע אומרת התורה שרועי לוט טעו לפי שאברהם עדיין לא זכה בארץ, ולא מפני שאברהם ייעד את הירושה לאדם אחר כפי שמפורש לאחר מכן?

ועל פי הלכה זו ברמב"ם יש לבאר:

מן התורה רק בן יורש את אביו הגוי, וכאשר אין בן הדבר תלוי במנהג.

בזמן ההוא, אברהם היה 'ראש הקהל' (דכל "הנפש אשר עשו בחרן" וכו') ועל כן בידי היה להכריע מהו אותו 'מנהג' על פיו יורשים אדם שמת בלי בנים.

ועל פי זה יש לומר, שמתחילה אכן חשב אברהם לתת את הירושה ללוט, ושפיר טענו רועיו שהוא היורש ולו שייכת הארץ.

לכן גם אומרת התורה שטעותם לא היתה בנוגע לזהות היורש, כי אם רק בכך ש'לא זכה בה אברהם עדיין'.

אך לאחר מעשה זה (ואולי אפילו - בעקבותיו), החליט אברהם לשנות את 'מנהג' הירושה ולתת אותה לבן ביתו - אליעזר.

[וזהו גם תוכן דברי אברהם אל הקב"ה "הן לי לא נתתה זרע" שיירש אותי מדין

תורה, ועל כן הדבר מסור לקביעת המנהג, ובתור ראש הקהל החלטתי ש"זהנה בן ביתי יורש אותי".

הלכות ממרים פרק ד' הלכה ב'

הרמב"ם כותב (בתוך הדוגמאות למחלוקות דהזקן ממרא בדברים המביאים לידי חיוב כרת וחטאת):

וכן אם נחלקו בדין מדיני ממונות או במנין הדיינין שדנו דיני ממונות הרי זה חייב לדבריו של אחד שזה חייב לזה כל שנטל ממנו כדין נטל ועל פי בית דין נטל ולדבריו של זה שאומר פטור או שאמר שאין אלו ראויין לדון כל שננטל גזל הוא בידו ואם קידש בו אשה אינה מקודשת ולדברי האומר שלו נטל הבא עליה במזיד ענוש כרת ובשוגג מביא חטאת ונמצא הדבר מביא לידי דבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת וכן אם נחלקו בדיני מכות אם זה חייב מלקות או אינו או שחלק במנין הדיינין שלוקין בפניהם הרי זה חייב שהרי לדברי האומר אינו לוקה חובלין הם בו וחייבין לשלם וכל שיטול מהן כדין נטל ולדברי האומר בן מלקות הוא כל שיטול מהם גזל הוא בידו ואם קידש בו אשה אינה מקודשת.

יש להוסיף הסברה בדברי הרמב"ם שתהיה נפקא מינה לתשלומין גם במקרה שנחלקו "במניין הדיינין שלוקין בפניהם" (ולא כמו שדייק לעיל בנוגע לדיני ממונות "או (נחלקו) במנין הדיינין שדנו דיני ממונות") על פי חידושו של רבינו חיים הלוי (על הרמב"ם הלכות עדות פרק כ' הלכה ב') ד"כל עיקרה של מלקות קיומה הוא רק בפני בית דין . . סדר המלקות מבואר במכות דף כ"ג דאחד מהדיינין קורא והשני מונה והשלישי אומר הכהו והיינו משום דהמלקות היא בפני בית דין ואם הלוקהו שלא בפני בית דין אין זה מלקות כלל ולא מיפטר בהכי" - ומשום כך הרי מניין הדיינין שלוקה בפניהם אינו רק פרט צדדי בסדר המלקות אלא מחלוקת בחלות המלקות עצמה, ולהזקן ממרא האומר שהמלקות בפני ארבעה הנה כשלוקה בפני שלושה הם חבלו בו וחייבין לשלם אפילו אם הוא מחויב מלקות, מה שאין כן להבית דין האומרים שמלקות בפני שלושה ולקה כהלכה (וכן להיפך, אם הזקן ממרא סובר שגם על מלקות בפני שניים חל דין מלקות אינם חייבין לשלם מה שאין כן להבית דין יהיו חייבין).

הלכות עדות פרק י"ג הלכה ט"ו

זה שפסלה תורה עדות הקרובים לא מפני שהן בחזקת אוהבים זה את זה שהרי אינו מעיד לו לא לטובתו ולא לרעתו, אלא גזרת הכתוב היא. לפיכך האוהב והשונא כשר לעדות אף על פי שהוא פסול לדיינות, שלא גזרה תורה אלא על הקרובים.

ונראה שדברי הרמב"ם כאן מתבארים על נכון (ומשכך - מהווים מקור נוסף)

בהתאם ליסוד הידוע של הט"ז שאין חכמים אוסרים דבר שהתורה התירה בפירוש.

דהנה בפשטות משמע שפסול האוהב והשונא לדון הוא מדרבנן - הן מכך שבהלכות סנהדרין לא הביא הרמב"ם דין זה יחד עם שאר פסולי הדיינות שמן התורה אלא בפרק אחר לגמרי, והן מלשון המשנה (סנהדרין פ"ג משנה ה' - בנוגע להיתר אוהב ושונא להעיד) "לא נחשדו ישראל על כך" אשר משמעו הוא שכל הסברא לאסור (כדעת רבי יהודה שם) היא רק מפני החשד ומדרבנן.

וצריך להבין אם כן מדוע אליבא דאמת אסרו חכמים את האוהב והשונא רק מלדון ולא מלהעיד, אף שבשניהם יש לחשוש במידה שווה שיטו את הדין והעדות לטובת אוהבם או לרעת שונא נפשם?

וזהו שמבאר כאן הרמב"ם, דעצם זה שהתורה פסלה את הקרובים מלהעיד אף שהם בחזקת אוהבים הרי זה כעין התרה בפירוש של האוהב להעיד - וכפי שכתב במרומי שדה (על המשנה הנ"ל) בנוגע לדברי הרמב"ם כאן "פירוש, אם היינו אומרים דאוהב פסול אין צריך לרבות דקרובים פסולים לזכות פשיטא. אלא מדאיצטריך לרבות קרובים שפסולים לזכות למדנו דאוהב כשר" -

ולפיכך - מסיים הרמב"ם - גם חכמים לא אסרו את האוהב והשונא מלהעיד אף על פי שלדיינות כן פסלו אותם, כי "לא גזרה תורה אלא על הקרובים" ובכך התירה בפירוש את האוהב והשונא (מה שאין כן בדיינות שבה איסור קרובים אינו מפורש בתורה אלא רק נלמד מעדות כמו שכותב הרמב"ם לקמן בסוף פרק ט"ז, אזי ממילא גם היתר האוהב והשונא אינו מפורש בתורה ושפיר יכולים חכמים לאסרם מלדון).

הלכות מלכים פרק ט' הלכה י"ד

וכיצד הם מצווין על הדיינים? חיבתו להושיב דיינין ושופטים בכל פלך ופלך לדון בשש מצוות ולהזהיר את העם ובן נח שעבר על אחת משבע מצוות אלו יהרג בסיף. . . ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה שהרי שכם גזל והם ראו וידעו ולא דנוהו. . .

על פי דברי הרמב"ם כאן יש לדייק לשון רש"י במענה שמעון ולוי ליעקב (שהתלונן בפניהם על כך שהרגו את כל בני שכם) "הכזונה יעשה את אחותנו" ופירש"י 'הכזונה - הפקר':

שהרי לפי שיטת הרמב"ם סיבת חיובו של שכם עצמו לא היתה מדין עריות אלא מדין גזילה (והטעם פשוט - בני נח אסורים רק בשש עריות מסוימות), ושאר בני העיר נתחייבו כתוצאה מגזילה זו - בזה שלא דנו אותו למיתה בעצמם.

יוצא אם כן שלפי דברי יעקב שלא טוב עשו בכך שהרגו אותם, אין לחייב את שכם

מדין גזילה וכתוצאה מכך את שאר בני העיר מדין 'דינים'.

וזהו שהתרעמו עליו שמעון ולוי "הכזונה - הפקר שאין חייבים על גזילתו - יעשה את אחותנו"?!



הערה ברמב"ם הל' סנהדרין

הרב מנחם מענדל רייצס

מהשלוחים בקרית גת

כתב הרמב"ם בהל' סנהדרין פכ"ה ה"ד:

"כיון שנתמנה אדם פרנס על הציבור אסור בעשיית מלאכה בפני שלושה כדי שלא יתבזה בפניהם. . קל וחומר לאכול ולשתות ולהשתכר בפני רבים ובכניסת עמי הארץ ובסעודת מרעות. אוי להן לאותן הדיינים שנהגו בכך, מעלבון תורת משה, שבזו דיניה והשפילוה עד ארץ והגיעוה עד עפר, וגרמו רעה להן ולבני בניהם בעולם הזה ולעולם הבא".

והנה, לכאורה סגנון הרמב"ם כאן אינו רגיל כלל:

(א) דייק לומר "מעלבון תורת משה" – ובדרך כלל הלשון "תורה" סתם;

(ב) "שבזו דיניה והשפילוה עד ארץ והגיעוה עד עפר" – ולכאורה די היה באומרו "שבזו דיניה והשפילוה", ואילו כאן דייק להאריך ולכפול: 1. השפילוה עד ארץ, 2. הגיעוה עד עפר (והוא ע"פ לשון הכתוב ישעי' כו, ה, אבל בלשון הרמב"ם צריך ביאור למה הוצרך לאריכות לשון זו);

(ג) "וגרמו רעה להן ולבני בניהם" – ולכאורה תמוה, "בני בניהם" מאן דכר שמייה? ולמה דילג על "בניהם" והגיע ישר "לבני בניהם"? ולמה באמת ייענשו הנכדים בגלל זקניהם? וכמדומני שלא מצינו עוד בספר היד ענינים שבהם הנכדים סובלים בגלל זקניהם!

ובאמת שתוכן דומה כבר כתב הרמב"ם בהל' דיעות פ"ה ה"ב, ושם כתב בקיצור: "וכל המשתכר הרי זה חוטא ומגונה ומפסיד חכמתו, ואם נשתכר בפני עמי הארץ הרי זה חילל את השם" – וצ"ב הטעם שהוצרך כאן להאריך כל כך ובסגנון בלתי רגיל כלל.

והנה, מקור דברי הרמב"ם הוא לכאורה בפסחים מט, א: "כל ת"ח המרבה סעודתו בכל מקום, סוף מחריב את ביתו ומאלמן את אשתו ומייתם את גוזליו, ותלמודו משתכח ממנו, ומחלוקות גדולות באות עליו ודבריו אינם נשמעים, ומחלל שם שמים

ושם רבו ושם אביו, וגורם רע לו ולבניו ולבני בניו עד סוף כל הדורות".

אך כידוע אין דרכו של הרמב"ם להעתיק בספרו היד את כל אריכות לשונות חז"ל ככגון דא. וגם בענינו הנה לא הביא את רוב הפרטים שבגמרא הנ"ל, ואפילו בענין ההשפעה על הדורות הבאים הנה שינה מלשון הגמרא, שבגמרא הלשון "וגורם רע לו ולבניו ולבני בניו עד סוף כל הדורות", ואילו הרמב"ם השמיט "בניו" והזכיר רק "בני בניו", ובמקום "עד סוף כל הדורות" נקט "בעולם הזה ולעולם הבא".

ויש לעיין בכהנ"ל, ומסיימים בטוב.



הלכה ומנהג

בענין שכח לומר קדיש לפני ברכו האם מותר לאומרו מיד לאחר ברכו

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב דקהל היכל מנחם – מאנסי
ודיין ומו"צ מרכז הלכה

שאלה: מנהג חב"ד שהתחלת תפילת ערבית במוצאי שבת הוא כמו בחול, שאומרים והוא רחום ושיר המעלות ואח"כ קדיש ומיד אומרים ברכו. לעומת זאת בשאר קהילות החסידים לא אומרים שיר המעלות וקדיש במוצאי שבת אלא מתחילין והוא רחום ומיד אומרים ברכו. ומנהג אשכנז הוא כן בכל תפילת ערבית גם בשאר ימות החול. ונשאלתי מביהכ"נ חב"ד באופן שהש"ץ טעה ומיד לאחר והוא רחום אמר הש"ץ ברכו והקהל ענו ברוך ה' המבורך, ונזכרו מיד (עוד לפני שהתחילו ברכת קריאת שמע) שלא אמרו קדיש מקודם ולא פסוקי שיר המעלות, האם מותר לומר הקדיש והפסוקים עכשיו לאחר ברכו.

תשובה: בסידור תהלת ה' כתוב לאחר ברכו בשחרית וערבית "ואין עונין אחריו אמנ". בסידור תורה אור לא מופיע דבר זה, מכיון שבסידור אדה"ז דפו"ר לא נדפס זאת. ואיני יודע מתי נדפס זאת בראשונה אבל ראיתי בתשורה של החתן זאב וואלף מינקאוויטש שיש שם הגהות מכ"ק אדמו"ר זי"ע על המחזור ושם בלוח התיקון כתב רבינו "ואחרי שיטה ברוך . . ועד צ"ל: ואין עונין אחריו אמנ". ובפשטות הוא על פי דברי אדה"ז בסידורו הל' תפילין וז"ל: "וכשמפסיק ל'ברכו' לא יאמר רק 'ברוך ה'

המבורך לעולם ועד' בלבד, ולא יענה אמן אחר 'ברוך ה' המבורך לעולם ועד' שאומר השליח ציבור, כי אין צריך כלל לענות אמן זה, שאין הש"צ אומר 'ברוך ה' המבורך לעולם ועד' אלא כדי לכלול עצמו עם הצבור. לכן אין להש"צ להמתין מלומר 'ברוך ה' המבורך לעולם ועד' עד שיסיימו הצבור אלא עונה עמהם ביחד".

והנה אדה"ז כותב זאת באופן שהוא באמצע ברכות קריאת שמע ולכן לא יפסיק מכיון שאין חיוב לאומרו, אבל אם עדיין לא התחיל ברכת קריאת שמע מהיכי תיתי שאינו עונה אמן אם רוצה לענות. ע"כ רואים מזה דכ"ק אדמו"ר זי"ע סובר דדעת אדה"ז הוא כדעת האליה רבה (סי' נד סק"ה), הפמ"ג (א"א סק"ד) והגהות רעק"א (ס"ג) דלאחר שענו ברכו הוי כאמצע הפרק של ברכת קריאת שמע שאסור לענות אמן וכדומה, ורק מה שמותר לומר באמצע הפרק בברכת קריאת שמע מותר לומר לאחר ברכו. משא"כ בין קדיש לברכו דינו רק כבין הפרקים. ובין ישתבח לקדיש קיל עוד יותר אפי' מאמצע פסוקי דזמרה כמבואר בשו"ע (סי' נג ס"ג). ומ"מ בנוגע עניית 'ברוך הוא וברוך שמו' בין ישתבח לקדיש משמע בשו"ע אדה"ז (סי' קכד ס"ח) דאסור להפסיק (וראה בתהלה לדוד סי' קכד סק"ד שנשאר בצ"ע).

[לעומת זה דעת האשל אברהם (בוטשאטש מהדו"ב סי' נז) דמותר להפסיק ולענות 'ברוך הוא וברוך שמו'. וכ"פ בשו"ת לחם שלמה (סי' לו), בקצה המטה (על מטה אפרים סי' תריט סקס"ד) ובשלחן מלכים (סי' ו סקצ"א). וכן הוא בדרכי חיים ושלום (אות קלד)].

והנה לגבי ברכה על עטיפת טלית ליחיד מבואר בשו"ע (סי' נג ס"ג) "אין לברך על עטיפת ציצית, בין פסוקי דזמרה לישתבח, אלא בין ישתבח ליוצר". ובקצות השלחן (סי' יח ס"ו) מוסיף "וה"ה לתפילין".

ולפי דעת אדה"ז דלאחר עניית ברכו הוי כבין הפרקים, נראה דמי שמתפלל עם הציבור והגיע לו טלית ותפילין בין ישתבח ליוצר, שהדין הוא שמותר לו לברך עליהם, מ"מ אם הש"ץ כבר אמר ברכו אין לו לברך עוד על הטלית ותפילין דהוי כאמצע ברכת קריאת שמע שאסור להפסיק ולברך. וכן הדין במי שגמר פסוקי דזמרה ויצא לבית הכסא וכשחזר הגיע כבר הש"ץ לברכו, דאין לברך ברכת אשר יצר עד לאחר שמונה עשרה.

וראיתי שכעין זה פסק הגרא"ח נאה (בקצות השלחן – הלכה למעשה עמ' קכא) בנוגע אמירת שיר המעלות ממעמקים בעשרת ימי תשובה: "שאם נזדמן ליחיד שגמר ישתבח אחרי שאמרו הצבור השיר המעלות, וענה קדיש וברכו עם הצבור, לא יאמר עוד שיר המעלות משום הפסק, כמבואר באו"ח (סוף סי' נד) שאסור להפסיק בין ברכו ליוצר אפילו לברך על התפילין, וכל שכן שאסור להפסיק לאמירת מזמור תהלים,

וכדאי לאמרו אחר התפלה אחר לדוד ה' אורי".

ולפי זה ה"ה גם בנוגע שאלתינו כשהש"ץ טעה בערבית ומיד לאחר והוא רחום אמר ברכו והקהל ענו ברוך ה' המבורך, דאין לומר עוד את הקדיש ואת שיר המעלות לאחר ברכו, מכיון שכבר ענו ברכו הוי כהתחיל כבר ברכת קריאת שמע ודינו כאמצע הפרק שאסור להפסיק.

ואין לחלק בין ברכו דשחרית לברכו דערבית, כמש"כ המשנ"ב (סי' רלו סק"א) "ודע דמה שמבואר לעיל בסימן נ"ד במ"ב סקי"ד בשם האחרונים דאחר ברכו דינו כאמצע הפרק . . פשוט דאין לחלק בין שחרית לערבית".

שוב ראיתי בס' טהרת המים (שיורי טהרה מערכה ה אות ה) דמבואר כעין דברינו שכתב "דאם נתאחר היחיד בערבית ולא הספיק לומר פסוקי ה' צבאות עמנו כו' דאין לאומרו אחר שאומר הש"ץ ברכו, כיון דפסוקים אלו אומר מצד חסידות וזהירות בעלמא כפי דברי האר"י זי"ע, לא עדיף מעניית אמן דברכות דאין לענות כדין אמצע הפרק שבקריאת שמע כידוע".

וכ"כ באפיקי מגינים (סי' רלו סק"ב ד"ה מ"ש) "דמי שרוצה להתפלל אז קריאת שמע וברכות' עם הצבור, דתיכף לאחר ברכו וענה ביהל"ו אסור להפסיק אף קודם שהתחיל ברכת קריאת שמע, דברכו אברכת קריאת שמע קאי, וכמו בשחרית (בסוס"י נד) דשם דינו כאמצע הפרק . . וצריך לזהר בזה. ואם לא אמר עדיין והוא רחום לא יאמר אחר ברכו ויאמר לאחר שמונה עשרה. ואף דמי שאינו רוצה להתפלל אז מותר להפסיק, מ"מ כשרוצה להתפלל אסור".



מאכל כהיכר כשלא אוכלים ממנו

הרב יהודה לייב אלטין*

תושב השכונה

נהוג שכשאוכלים אצל אחרים בימי טומאתה ולא רוצים שידעו מצבה, שמוניחים לחם השני של לחם משנה ביניהם וסומכים ע"ז כהיכר (ראה טהרה כהלכה פי"ד סנ"ה).

ויש להעיר שלכאורה לא תמיד מועיל לחם זה כהיכר. דהנה איתא בשו"ע יו"ד סי' קצה ס"ג "לא יאכל עמה על השלחן אא"כ יש שום שינוי, שיהיה שום דבר מפסיק בין קערה שלו לקערה שלה, לחם או קנקן". וביו"ד סי' פח ס"ב (לענין בשר בחלב,

(*) הערה זו נדפסה בגליון 1197 תחת שם כותב אחר, וע"כ נדפסה שוב למען תקן הטעות.

שהפוסקים לומדים פרטי הדינים בנדו"ד משם) מפרט יותר: "ודוקא שאין אוכלין מן הפת המונח ביניהם להיכר, אבל אם אוכלין ממנו לא הוי היכר, דבלאו הכי הפת שאוכלין ממנו מונח על השלחן".

ומשמע מזה דהא דפת שלא אוכלים ממנו מועיל כהיכר הוא מכיון שאז אין דרכו להיות על השלחן, אבל אם הי' ציור כזה שדרך הפת להיות על השלחן אפי' כשאין אוכלים ממנו, לא מועיל כהיכר. ולכאורה כן הוא בנדו"ד, שדרך לחם השני של לחם משנה להיות על השלחן, וא"כ אינו מועיל כהיכר אפי' לא אוכלים ממנו.

(אולם אם מתחילה לא הי' החלה מונח ביניהם ועכשיו משנים מקומו ומניחים ביניהם, מועיל כהיכר, וכמ"ש בפוסקים לענין מנורה, דאם משנים אותו ממקומו הרגיל ומניחים ביניהם, הוי היכר [ט"ז סי' פ"ח סק"ד ובפרמ"ג שם]. אבל אם החלה הי' מונח ביניהם מלכתחילה, לכאורה אינו מועיל כהיכר, מכיון שדרכו להיות על השלחן).

ועד"ז בכל ציור כיו"ב, לדוגמא כשדרכם להיות סל עם פירות על השלחן, דאפי' לא אוכלים ממנו לא מועיל כהיכר (אא"כ משנים מקומו, כנ"ל).

(ולהעיר מהשקו"ט אם יש צורך בהיכר כשיש אחרים על אותו שלחן [ראה המקומות שנשמנו בטהרה כהלכה פי"ד סעיפים ס' וס"א], ואכ"מ).

וכמובן דכל הנ"ל כתבתי לפלפולא בעלמא ולא להלכה למעשה, דזה תלוי בפס"ד רבנים מורי הוראה.



ברכת שהחיינו במילת ממזר

הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו ושא"ס
ירושלים

אורך ימים ושנות חיים למעלת כבוד ידיד נפשי הרה"ג מפורסם לש"ת רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעל גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים ושא"ס
ראיתי חקירותיך בענין מילת ממזר בכל הדינים בזה.

א' בשו"ע י"ד ס' רס"ה ס"ד, ממזר כישראל הוא ומברכין עליו ברכת מילה עד כורת הברית אבל אין מבקשין עליו רחמים, ומפרסמין בשעת מילתו שהוא ממזר עי"ש, ולפ"ר נראה דמברכין במילת ממזר ברכת המילה וזהו גם ברכת שהחיינו מברכין

במילת ממזר, וכמו שמברכין ברכת המילה, ה"ה ברכת שהחיינו דקאי על מצות המילה יש לברך במילת ממזר, ואולם בס' אבני האפוד ח"ב נושא האפוד סו"ס כ"ד, כתב דאין לברך שהחיינו במילת ממזר עי"ש, וכ"כ בשו"ת רבבות אפרים ח"א ס' קנ"ט, ובס' ברכת השיר והשבח מה"ת פט"ז ס"ז עי"ש, ובשו"ת מעשה אפוד ח"א ס' קי"א הביא מס' למען בריתו להגר"ש דביליצקי זצ"ל הל' מילה בסדר מילת ממזר ס"ה, דאין לברך שהחיינו במילת ממזר עי"ש, וניחזי אנן בזה, וכ"כ לי הגר"א נבנצאל דלא יברך שהחיינו במילת ממזר.

ולכאור' ה"ז תליא אם מברכין שהחיינו על פירות המורכבים כיון שיצירתם הוי עי" עבירה, וכן ס"ל לשו"ת הלכות קטנות ח"א ס' ס', ואולם בשו"ת שאילת יעבץ ח"א ס' ס"ג פליג ע"ד, וס"ל שמברכין שהחיינו על פרי המורכב עי"ש, ומה שהבאנו ע"ז בבית מתתיהו ח"ג ס' מ"ז או"ב עי"ש, וכתב בשו"ת אגרות משה ח"ב או"ח ס' נ"ח, דאם ברכת שהחיינו משום השמחה אין ראוי לברך ולשמוח מפי שנוולד עי" עבירה, וא"כ לכאור' ה"ה דאין לשמוח עי" ברכת שהחיינו במילת ממזר שנוצר עי" עבירה, ועמש"כ עוד בברכת שהחיינו על פרי המורכב, בשו"ת אור לציון ח"ב פ"ד ס' מ"ה ובשו"ת רבי עקיבא יוסף [שלינגר] ח"ב או"ח ס' קע"ו ובשו"ת יפה שעה אחת ח"א ס' נ"ט, ובס' נתיבי הלכה ס' רכ"ה ס' י"ט, ובס' ניצוצי אור עמ' קס"ו, ובשו"ת תפארת יעקב סימן קכ"ג, ס"ל להגר"ר יעקב מוצפי זצ"ל, שאין לברך שהחיינו על פרי המורכב.

אולם י"ל דשאני ברכת שהחיינו על המילה קאי על מצות מילה וכיון שחייב האב למול בנו ממילא מברך שהחיינו על המילה, ובתוס' סוכה מ"ו ע"א, דברכת שהחיינו במילה על השמחה וההנאה מהמצוה, וא"כ אף בבן ממזר מברך שהחיינו על שמחתו בקיום המצוה במילה ואילו בברכת שהחיינו על פרי ס"ל להלק"ט דאין לברך בברכת שהחיינו על הפרי מברכת השבח שמודה ומשבח לה' על שזימן לפניו פרי חדש, ולהכי כיון שמעשה ההרכבה נעשה נגד רצון הבורא ל"ש להודות ולשבח לה' על דבר שנעשה נגד רצונו, וכ"כ בדעת הלק"ט בס' מנחת מאיר [ריוז] ס' ל"ח אות ה' עי"ש, והשאילת יעבץ ס"ל שברכת שהחיינו על הפרי, הוי מברכת הנהנין, וכמו שמברך על פרי המורכב קודם שאוכל ה"ה מברך עליו ברכת שהחיינו עי"ש, וכ"כ בס' מעשה חמד חלק הסימנים ס' י"ז בהך פלוגתא עי"ש, ובס' תולדות נח בחלק הסימנים ס' י"ז, ובס' שלמי יוסף ברכות ס' קצ"ד אות כ', ובס' באר המועדים להג"ר אברהם בנדיקט זצ"ל ח"ב ס' כ"ד כתב עפ"ז לבאר ספק הרעק"א או"ח ס' כ"ז אם מברכין שהחיינו בפרי ערלה, דאם ברכת שהחיינו מברכה"נ ל"ש לברך כיון שאסור באכילה, אבל אם ברכת שהחיינו מברכת ההודאה והגורם לזה הוא השמחה שיש בראיית פרי חדש, התחדשות זו גם בפרי ערלה עי"ש, ומש"כ בשו"ת באר שרים ח"ד ס' נ' או"ב ובס' פרח מטה אהרן עמ' ע"ה ומש"כ בס' עטרת פז ברכת האילנות עמ' ס"ה, ובס' שלמי יוסף ברכות ס' קצ"ד אות י"ג ובס' מעשה חמד הנדמ"ח פ"י ס' כ, ובס' בר אלמוגים ברכות ס' קע"ג ענף ב'.

ושו"מ בשו"ת ביכורי שלמה ח"א ס' מ"ח אות י', בהך פלוגתא דהלך"ט והשאלת יעב"ץ אם מברכין שהחיינו על פרי המורכב, וכתב דרך בברכת שהחיינו על הפרי שהיו רשות י"ל דאין לברך על המורכב אולם בברכת המצוה על אתרוג המורכב שהיו ברכה חיובית מברך גם ברכת שהחיינו ואף להלך"ט דאין מברכין שהחיינו על פרי המורכב מברך שהחיינו על אתרוג המורכב, דברכת שהחיינו של יו"ט בשעת נטילה קאי על המצוה שזכה והחיינו לעשות המצוה ולא קאי על הפרי כלל א"כ גם ברכת שהחיינו על מצות האתרוג חיובית, וכתב לדון דסברת הלך"ט דאין לברך שהחיינו על מורכב מטעם דנעבדה בו עבירה מאוס לברך עליו א"כ כ"ש לענין מצוה דמאוס לגבוה דאין לקיים בו מצוה ואפי' היה מקיים המצוה מ"מ אין לברך עליו דהמצוה באה ע"י עבירה וכמש"כ בשו"ת הרשב"א ח"א ס' י"ח דמצוה שבאה ע"י עבירה כהשבת גזילה אין לברך עליהם ע"ש, וא"כ באתרוג המורכב שכל גידולו בעבירה, א"כ קיום המצוה בא ע"י עבירה ע"ש, ובשו"ת מעשה איש או"ח ס'ו דהשאלת יעב"ץ אזיל לשיטתו במור וקציעה ס' תקנ"א, דברכת שהחיינו על פרי הוי חובה ושפיר ס"ל לברך שהחיינו על פרי המורכב, ע"ש, ובתשו' תורת חיים [זוננפלד] ס' נ' ע"ש, ובעיקר הדבר אם מברכין על אתרוג המורכב, ע"י בס' אדרת שמואל מהגר"ש סלאנט זיע"א, עמ' קע"ח דאין לברך יעו"ש.

והלום ראיתי כן בשו"ת שואלין ודורשין ח"ח ס' ע"ח, בענין השתתפות בברית מילה לנולד מאיסור, ובתו"ד הביא להך פלוגתא אם מברכין שהחיינו על פרי המורכב, וכתב לענין ברכת המילה למי שנולד מאיסור, דאיש לא העלה על דעתו דאין לברך ברכת המילה על ילד שנולד מאיסור וטעמא דמילתא כיון דהברכות במילה אינן ברכות על הילד, אלא הם ברכות על המצוה, ולא דמי לברכת האילנות שהם ברכת השבח, והברכות במילה הם ברכת המצוות על המילה, ואף שברכת שהחיינו וברכת להכניסו הם ברכת השבח מ"מ כולן על המילה ולא על הילד, ושפיר יש להשתתף בשמחת הברית וקיום המצוה הגדולה של מילה ע"ש הרי שפשיט"ל שמברכין ברכת שהחיינו וברכת להכניסו במילת ממזר, וכתב לי הגר"ר שמאי גרוס בעל שבט הקהתי אם מברכין שהחיינו במילת ממזר, אם אינו ידוע יכול כמו אם מת לו מת והשאר ירושה.

אמנם י"ל למש"כ בס' ברית אפרים מילה ס' ט"ו לחקור בברכת שהחיינו במילה אם מברך על שמחתו שזכה לקיים המצוה, או שמברך על חידוש הזמן, שמשבח להקב"ה שהחיינו והגיעו לימן ההוא של חיוב המצוה ולא על שמחתו בקיום המצוה, וכתב עוד לחקור אם ברכת שהחיינו קאי על המילה או שמברך על עיצומו של יום שהוא יו"ט של אבי הבן, וכשם שמברך בכל יו"ט על עצם היום ושכן משמע בתוס' עירובין מ' ע"ב, ע"ש. ואם נימא דהברכת שהחיינו שמברך על עיצומו של יום שהוא יו"ט של אבי הבן, כה"ג שבא ע"י עבירת איסור י"ל דלא יברך שהחיינו.

[ולכאו' עפ"ז נפק"מ במש"כ הפת"ש יו"ד ס' רס"ה סק"ו, משו"ת דרכי נועם יו"ד ס' כ"ז, אם מברכין שהחיינו במילת תאומים על כל אחד ואחד, או ברכה אחת לשניהם, ואם נימא דברכת שהחיינו במילה זהו על השמחה שזכה לקיים המצוה, כיון שמקיים שני מצוות במילה וכל מצות מילה היא בפ"ע, שפיר י"ל שיברך שני פעמים, אולם אם נימא שמברך שהחיינו על עיצמו של יום שהוא יו"ט של אבי הבן, י"ל שסגי בברכה אחת דשהחיינו על המילה לשני בניו, ושו"ר שכ"כ לתלות בס' הליכות יצחק ברכות ס"מ עיי"ש, ומש"כ בקהילות יעקב ברכות ס' כ"ח לברך שהחיינו פעמים במילת תאומים, וכ"כ בס' ארחות רבינו ח"ג עמ' קנ"ה בשם החזו"א, וכ"כ בס' נהר מצרים מילה ס' כ"ב, אולם בשו"ת דעת כהן [ספינקא] ס' ע"ג ס"ל לברך ברכה אחת על שניהם, ועמש"כ בזה בשו"ת ברית שלום [טולדנו] ח"א ס' ט"ז ובס' הדרת קודש להגרצ"פ פראנק זצ"ל מילה ס' כ"ו, ובס' מעשה איש ח"ה עמ' ק"ז בשם החזו"א, ובס' ברכת שהחיינו הכי איתמר ס' מ"ח אות כ"ח, ובשו"ת דברי בנייהו ח"א יו"ד ס"ה ובשו"ת ים שמחה ח"א סו"ס ע"ב ובס' מועדים וזמנים ובס' עריכת שלחן להגר"ש קורח זצ"ל ח"א עמ' ע"ג ובס' שהחיינו פ"י ס' י"ח].

וראיתי בתשו' מעשה אפוד להג"ר ישראל שניאור הנדמ"ח ח"א ס' קי"א, בנידון זה, אם האב יברך שהחיינו במילת בנו ממזר, וכתב לדון דאין לברך ברכת שהחיינו שאין שמחת האב שלימה בבן זה, וגם י"ל דאין שייך לברך שהחיינו לזמן הזה היות ויצירתו של בזה זה בעבירה הוא והוא מאוס לפני הקב"ה, והביא להך פלוגתא אם מברכין שהחיינו על פרי המורכב, וכתב שהעיקר לדינא שאין מברכין שהחיינו על פרי המורכב, שיצירתו נעשית ע"י עבירה, ולענין ברכת האילנות נקטינן דאין לברך על פירות מורכבים, ומסיק לדינא במעשה אפוד שם, שאין לברך ברכת שהחיינו במילת ממזר, יעו"ש. והנה מש"כ המעשה אפוד דנקטינן לדינא דאין לברך שהחיינו על פרי המורכב, הן אמנם שהביהו"ל ס' רכ"ה הביא להך פלוגתא אם מברכין שהחיינו על פרי המורכב, ולא הכריע בהך פלוגתא אם לברך אם לאו, אולם בשונה הלכות למרן הגר"ח קנייבסקי ס' רכ"ה ס"ד, הכריע שיש לברך שהחיינו על פרי המורכב, וביותר בס' אלא ד' אמות של הלכה פכ"ד ס' י"ד, שמרן הגר"ח קנייבסקי מברך שהחיינו בעצמו על פרי המורכב עיי"ש, ואמנם לענין ברכת האילנות על עצי ערלה השיב מרן במועדי הגר"ח ח"א תשו' ג' יש מחמירין, ויעו"ש מראי מקומות רבים שצייתני ע"ז, ומש"כ בזה עוד בשו"ת מחקרי ארץ ח"ח ס' ס"ט, ובשו"ת שמחת יהודה ח"א ס"ה אות ט"ז ובס' מאיר עוז ח"י ס' רכ"ט ס"א, ובהגדש"פ מחשבת בצלאל עמ' כ"ט, וראיתי בס' מעשה חמד ליד"נ הג"ר אליהו כהן פ"ג ס"א שהביא מהגר"ח קנייבסקי דשפיר לברך ברכת אילנות על פרי המורכב, והביא מהגדש"פ למוהר"ח הכהן, שברכת האילנות אפשר לברך על כלאים אפי' להלק"ט שאין מברכין שהחיינו על פרי המורכב, דלא אמרי זה אלא לענין ברכת שהחיינו, ולא לברכת האילנות שכוללת שאר האילנות שבעולם, ולא מבואר

החילוק בין ברכת אילנות על כלאים דמברך לברכת שהחיינו על פרי המורכב די"ל דאין מברך עי"ש, ועמש"כ בס' תולדות נח לידידי הג"ר אליהו ברכה עמ' תת"ו עי"ש.

אמנם י"ל דשאני ברכת האילנות דאין הברכה על אילן זה דווקא אשר הוא רואה פה כעת לפניו אלא הברכה על הכלל כולו, וכמש"כ בשו"ת נטע שורק או"ח ס"ט, ומש"ה י"ל שמברך על עץ ערלה אף שאין יכול ליהנות ממנו שהברכה על האילנות ולא דווקא על אילן זה, וכ"כ בשו"ת יגל יעקב או"ח ס' י"ב, שברכת האילנות זהו על שאר האילנות ולהכי י"ל שמברך באילן מורכב עי"ש, ובשו"ת דובב מישרים ח"ג ס"ה עי"ש, וא"כ שברכת האילנות זהו על כללות האילנות שפיר מברך גם על ערלה וכלאים, שאין הברכה על אילן זה שמברך עליו. אלא על כללות האילנות, ואילו בברכת שהחיינו על פרי י"ל שהברכה מתייחסת לפרי שאוכל וכיון שנוצר ע"י עבירה ס"ל להלק"ט דאין לברך ע"ז, ושאני ברכת האילנות שהוא על כללות הבריאה ועי' בשו"ת באר שרים ח"ד ס' נ' אות ג', ובס' עטרת פז ברכת האילנות עמ' ס"ה יעו"ש, ובס' סוכת חיים פסח ח"א ע' מ"ד, ובס' בית דוד לגיסי הגרד"צ שאול פסח ח"א פ"א ס' ט"ז ובס' זכר עשה עמ' תצ"ט, ובס' דבר המועד עמ' כ"ו.

וראיתי בשו"ת ארחותיך למדני ח"ז ס' כ"ו שנשאל מידידי הגאון בעל גם אני אודך שליט"א בדין שהחיינו בהוצאת ספר, במי שלוקח חלילה וחס חידושים מספרים אחרים, ומדפיס אותם בספרו, אם מברך על ספרו הגזול שהחיינו עי"ש, ועיין עוד מה שכתב בספר גם אני אודך תשובות הגר"ח א' שיינברגר, חלק א' סימן כ"ה, ולכאורה להסוברים שמברכין שהחיינו על פרי המורכב אף שזהו נגד רצון השם יתברך מברך שהחיינו על שמחת הלב, וא"כ ה"ה בגזול חידושים מחבירו אם שמח בהוצאת הספר מברך, והנה בבית מתתיהו ח"א בהקדמה הארכנו אם מברכין שהחיינו בהוצאת ספר והבאנו כל השיטות בזה, ונתבאר שם, די"ל דברכת שהחיינו בהוצאת ספר זהו על יצירה שנוצר בחיבור הספר הגורם לשמחה והנאה עי"ש, וא"כ כיון שיודע בעצמו שלא חידש כלום ורק גול חידושים מאחרים, האיך יברך שהחיינו על שמחתו והנאתו מיצירת ספר גזול.

[ובעיקר הדבר אם מברכין שהחיינו על הוצאת ספרים, עמש"כ עוד בשו"ת ברכת אוריאל ח"א ס' כ"ג, ובשו"ת ויען שאול ח"ב ס"ו ובשו"ת שיח כהן ח"א ס' ל"א ובשו"ת עטרת יעקב ס' ל"ו ובשו"ת ויען שאול ח"ב ס"ו, ובס' הליכות אמרי סופר ח"א עמ' ק"מ מובא שבידך על פרי, וכן נהג הג"ר לוי רבינוביץ זצ"ל בעל מעדני השלחן כפי שאמר לי נכדו ידידי הגאון בעל גם אני אודך שליט"א, ומש"כ בשו"ת דודאי אשר ח"ה ס"ח].

ברכת להכניסו בבן ממזר

ב' וראיתי בשו"ת שואל ונשאל ח"א ס' ק"ח, שנשאל באשת איש הפרושה מבעלה והיתה בבית איש נכרי, ואומרים שהיא מפקרת עצמה לזנות גויים וכו', ונולד לה בן, וכתב השואל ונשאל, דלפי המתבאר מדברי מרן הבית יוסף יו"ד ס' רס"ה כשאין שם אב אין לברך רק ברכת המילה ולא ברכת להכניסו, וכן נראה דעת מרן בשו"ע ודלא כיש מי שאומר שזכר מור"ם שם, וכ"ש בניד"ד שלא ידוע למי הוא, וכן נראה מדברי מרן בשו"ע יו"ד ס' רס"ה ס"ד גבי ממזר, יעו"ש. הרי שנקט השואל ונשאל בדעת השו"ע שבבן ממזר אין מברכין ברכת להכניסו, אולם צ"ע בזה דמ"ש ברכת המילה שמברך המוהל על מצות המילה וזה בשליחות האב למול בנו, ה"נ יברך האב ברכת להכניסו, ומצאתי בס' ברית הלוי ברית מילה ח"א עמ' תקל"ז, שכתב ע"ד השואל ונשאל הנ"ל, דראייתו מהשו"ע דאין מברך האב להכניסו בבן ממזר, אין מוכרחת, דהרי השו"ע יו"ד ס' רס"ה ס"א ס"ל שברכת להכניסו נאמרת אחרי ברכת המילה, וא"כ מש"כ השו"ע שמברכין ברכת מילה עד כורת הברית הרי שברכת להכניסו נכללת בה, ועל כן נראה פשוט שיוכל בעלה של היולדת לברך ברכת להכניסו ולא גרע משליח ב"ד שמברך להכניסו, יעו"ש, וכן מב' בס' אבני האפוד ח"ב נושא האפוד סו"ס כ"ד, דאב מברך ברכת להכניסו במילת בנו ממזר עי"ש, וגם בס' בגדי קודש ברית מילה עמ' קע"ה כתב לדחות דברי השואל והנשאל מהשו"ע די"ל דמש"כ השו"ע דמברכין ברכת המילה קאי גם על ברכת להכניסו דלהשו"ע מברכין להכניסו לאחר ברכת המילה עי"ש.

ואולי י"ל דה"ז תליא בגדר ברכת להכניסו אם הוי מברכת המצוות, או מברכת השבח, ובתוס' פסחים ז' ע"ב הביאו מרבנו תם, דברכת להכניסו ל"ה על זאת הנעשה עכשיו, אלא משבח ומודה להקב"ה שצונו על המילה כשתבוא לידו, ותיקנוה כאן לגלות ולהודיע שזו המילה נעשה לשם יוצרנו ולא לשם עבודה זרה, ומש"ה א"צ לברך עובר לעשייתו עי"ש, ומה שהארכנו בזה בבית מתתיהו ח"א ס"ט אות ז', וא"כ י"ל דאם נימא דברכת להכניסו שמברך האב וזה מברכת המצוות על המילה כמו שהמוהל מברך במילת ממזר על המילה ה"ה מברך האב ברכת להכניסו, דקאי על מצות המילה, אולם אם נימא שברכת להכניסו מברכת השבח, י"ל דאין ראוי לשבח להשי"ת על מילת בנו ממזר שבא ע"י עבירה.

והלום ראיתי בתשו' והנהגות ח"ו ס' קצ"ז אות ב' שנשאל בעובדא שאירע שמלו בן הנולד מעכו"ם וישראלית, שבזה הסנדק מברך ברכת להכניסו, וכיון שאין כאן אב לפנינו על המוהל לברך שהחיינו כיון שאין כל ישראל מחוייבין למולו, וכשם שהאב זוכה לקיים המ"ע למול בנו מברך שהחיינו, ה"ה שהמוהל זוכה לקיים המ"ע שעל כל ישראל למול הערל עליו לברך שהחיינו, וכתב לתלות אם המצוה שישראל מצווין

למול הערל שביניהם מוטל על ב"ד, או על כל יחיד ויחיד מישראל, וא"כ אם זה מוטל על כל יחיד זכה המוהל בקיום המ"ע בעל כל ישראל, אבל אם החיוב מוטל על ב"ד, א"כ המוהל א"צ לברך שהחיינו, שהרי המוהל עצמו לא קיים המצוה ואינו אלא שליח לקיום המצוה, עי"ש. ועפ"ד י"ל במילת ממזר י"ל שהסנדק יברך ברכת להכניסו. [וע"ע בספר כסא אליהו פ"ד ס"ד לענין כסא של אליהו במילת ממזר, ויעו"ש בעמוד תמ"ב בזה].

ברכת פדיון הבן ושהחיינו בממזר

ג' והלום ראיתי בס' ליקוטי פנחס ס' ש"ה ס"ק ק"ב, שהביא מס' בית יער [רובין] בחלק השו"ת ס' י"ג, דבפדה"ב של בנו ממזר לא יברך האב שהחיינו, והביא להלק"ט הנ"ל דאין לברך שהחיינו על פרי המורכב, וכתב דאף להשאילת יעבץ הנ"ל דמברך שהחיינו על פרי המורכב, על פדה"ב של בן ממזר לא יברך שהחיינו עי"ש, ובשו"ת ים הגדול או"ח סו"ס י"ב, כתב לתלות ברכת שהחיינו בפדה"ב של ממזר בהך מח' אם מברכין שהחיינו על פרי המורכב, וכתב הגם שיש לחלק ולומר דהשהחיינו היא על המצוה של הפדיון בכ"ז סו"ס היא על פדיון הממזר, ואמנם ברכת הפדיון עצמו פשיטא דמברך בבן ממזר, וכמו ברכת הפרי המורכב שמברך עליו, עי"ש. ואולם בס' אות ברית [סידון] פדה"ב אות כ"ו, כתב גם על ברכת פדה"ב בבן ממזר לא יברך שבא בתועבה, וברכת שהחיינו בפדה"ב יברך הכהן עי"ש, והו"ד בס' פדיון הבן כהלכתו פ"ח ס' ל"ח עי"ש, ולכא' ממש"כ השו"ע הנ"ל בהל' מילה שמברכין ברכת המילה על בנו ממזר הרי שמברכין על מצות המילה בממזר וה"ה ברכת פדה"ב על בנו ממזר כיון שחייב לפדותו, אף שהוא ממזר וכמש"כ המנ"ח מ"ע שצ"ב אות ה', ממילא גם יברכו ברכת הפדיון, ומסתימת השו"ע נראה שמברכין גם ברכת שהחיינו במילת ממזר, שהרי כתב ומברכין ברכת המילה עד כורת הברית, וזהו כולל גם ברכת שהחיינו, וכ"כ בס' רץ כצבי ח"א ס"ז עי"ש, וע"ע בס' אוצר פדיון הבן ח"ב עמ' ת"פ הערה מ', ובדרך אמונה פי"א מביכורים סק"מ, ובס' שהחיינו פ"י ס' ל"ג עי"ש, ובשו"ת משנה שכיר ח"ב ס' קע"ח הביא לס' בית יער הנ"ל דאין לברך שהחיינו בפדה"ב כשלא נישאו ע"י חו"ק, עי"ש.

ושו"מ בס' פדיון הבן כהלכתו פ"ח ס' ל"ח עמ' רס"א, לענין בכור ממזר, שהוא מאוס בעצם אפשר דלכו"ע אין לברך שהחיינו גם להסוברים שמברכין שהחיינו בפרי המורכב, אמנם י"ל לאידך גיסא, דשאני ברכת שהחיינו על הפרי, שהרי מברכין על פרי זה ברכת הפרי, ומ"ש ברכת שהחיינו די"ל דלא יברכו, וכתב הלק"ט שם, דשאני ברכת שהחיינו שהיא באה על הנאת ראייה ואיך יברך שנהנה לראות דבר שהוא נגד רצון הבורא, אבל ברכת שהחיינו שבפדה"ב שהיא על קיום המצוה כיון שחייב לפדותו שפיר מברך על מצוותו שהחיינו, יעו"ש. ומה שנקט דברכת שהחיינו על הפרי זהו על הנאת ראייה, בבית מתתיהו ח"ד ס"י או"ב הבאנו ממזן הגר"ח קנייבסקי דסומא מברך

שהחיינו על הפרי משום הטעם עי"ש, מה שציינתי בזה, ומש"כ בזה בקונ' פוקח עורים להג"ר יו"ט זנגר ס' ל"ב וס' נתיבי הלכה ס' רכ"ה ס"ה ובס' מנחת מאיר ס' ל"ח יעו"ש.

ועיקר הדבר דברכת שהחיינו בפדה"ב זהו על המצוה מבו' בתוס' בכורות מ"ט ע"א, אם יברך האב שהחיינו כשפודה בנו לאחר שלושים יום ומת, כיון דמדכר צערא אולי לא יברך, או שמא יברך שזוכה לקיים המצוה עי"ש, וכתב בשו"ת באר שרים ח"ד ס' נ' או"ב, דנראה שס"ל להתוס' דברכת שהחיינו מברכת המצוות או ברכת השבח, ולא מברכה"נ, דל"ש לומר שנהנה כשבנו מת מוטל לפניו, אם לאו בעל המצוה משבח ומברך עי"ש, וא"כ אם נימא דברכת שהחיינו במצוה קאי על המצוה ומברכת המצוות שפיר י"ל שמברך בפדה"ב דממזר על המצוה שזוכה לקיים המצוה.

ברוך שככה לו בעולמו על ממזר נאה

ד' והנה השאילת יעבץ ס' ס"ג בתו"ד שמברכין שהחיינו על פרי המורכב, כתב דלענין בריות נאות שמברך ככה לו בעולמו [כמבו' בשו"ע או"ח ס' רכ"ה ס"י] אף על הממזר מברך, ולמה לא נברך עליו לא יהא אלא הרואה בריות נאות שמברך עליהו ונותן הודאה ושבח לבוראם, ואע"פ שעמידתו בעולם ודאי הוא נגד רצון הבורא, ואפי' על הממזר הנאה נראה שיש לברך אע"פ שאין הרכבה פסולה יותר ממנו, יעו"ש. ומש"כ בהק פלוגתא בשו"ת מגדל צופים ח"ז ס' יו', ובשו"ת אפרקסתא דענייא ח"א ס' ל"ב או"ב, וע"ע בשו"ת לב חיים ח"ג ס' נ"ה דס"ל דיש לברך גם על מלך רשע אם רואים בו כבוד חייב לברך עי"ש. ובשו"ת מנחת אלעזר ח"ה ס"ז או"ד, ס"ל דאין לברך על מלך רשע עי"ש, ובס' כוכבי צחק ח"ג בקונ' כבוד מלכים בסוף הספר, ומש"כ בס' שער העין עמ' שני"ט לתלות אם מברכין שהחיינו על פרי המורכב, וה"ה אין ראוי לשבח לקב"ה שנתן מכבודו לאדם רשע כזה, ולהשאילת יעבץ שמברך ברכת ברוך שככה לו בעולמו על ממזר וכן ברכת שהחיינו על פרי המורכב ה"ה י"ל לברך על מלך רשע, וע"ע בס' גביע הכסף ברכות נ"ח ע"ב.

וראיתי בס' מעשה חמד ליד"נ הג"ר אליהו כהן ס' י"ז, דהק פלוגתא אם מברכין ברוך שככה לו בעולמו על ממזר ה"ז תליא אם ברכת ברוך שככה לו בעולמו מברכת השבח שהרמב"ם קבעא בהדי ברכות של ברכת השבח, וא"כ האיך ישבח ויודה על בריאת ממזר נגד רצון השי"ת, ואולם י"ל שברכת ברוך שככה לו בעולמו הוי מברכה"נ שנהנה מאדם נאה, וכמו שמברך ברכה"נ על פרי המורכב ה"ה יברך ברכה"נ על ממזר נאה עי"ש, ומש"כ עוד בהק פלוגתא בס' תולדות נח בחלק הסימנים ס' י"ז, ובס' מאיר עוז ח"י ס' רכ"ה ס"א.

ושו"מ למו"ר בתשו' משנת יוסף ח"א ס' ס' אות ד' בהק פלוגתא אם מברכין ברוך שככה לו בעולמו בראיית ממזר נאה וכתב דברכת ברוך שככה לו בעולמו אולי שייך

לברך שמודה להשי"ת על הבריא, וברכת שהחיינו י"ל דל"ש להודות לה' שהחיינו לדבר שנעשה בו איסור דהלואי ולא היה ולא נברא ע"י איסור, וכתב עפ"י דה"ה ברכת האילנות י"ל שיברך על כלאים וכ"ש ברכת אילנות על ערלה, דבערלה לא עשו בנ"א נגד רצון הבורא עי"ש, ובתשו' והנהגות ח"א ס' קצ"א, כתב לענין ברכת אילנות על מורכבים, והביא אם מברכין ברוך שככה לו בעולמו על ממזר, וכתב לחלק דהתם נוסח הברכה שככה לו בעולמו שאין מברכין על בריאתו אלא על המצאותם, ומשא"כ באילנות המתחדשות בפירות שנוסח הברכה שברא אותם ליהנות והיינו שהברכה על עצם מעשה ותכלית הבריא והרי הזורע כלאים מקלקל במעשה ובתכלית הבריא כמש"כ החינוך מ"ע ס"ב, ולא ברא אותם מעיקרא כמו עכשיו בהרכבה ליהנות עי"ש.

והלום ראיתי בשו"ת ביכורי שלמה ח"א ס' מ"ח אות ו' דהביא להך פלוגתא אם מברכין ברוך שככה לו בעולמו על ממזר נאה, והשאלת יעבץ פשיט"ל שמברכין, וכתב דה"ז תליא אם מקיים מצות פו"ר כשנולד לו בן ממזר, דהרמ"א אעה"ז ס"א ס"ו מהרשב"א, דאם הוליד בן ממזר קיים המצוה, ונראה שסתם הדבר דלאו דווקא אם היה לו ממזר בהתר כגון גר שמותר לישא ממזרת, והוליד ממנה ממזר, דאפי' נולד הממזר באיסור קיים המצוה דפו"ר, וא"כ שפיר י"ל לברך על ממזר נאה ברוך שככה לו בעולמו, ואולם להרמב"ם והרי"ף והרא"ש שהשמיטו הך דינא שיצא יד"ח פו"ר בבן ממזר ע"כ ס"ל דאין מקיים פו"ר כשבא ע"י איסור וה"ה י"ל דאין לברך ברוך שככה לו, עי"ש, ועיקר הדבר אם מקיים פו"ר בבן ממזר מבו' בירושלמי פ"ד מביבמות ה"ו, דיוצא יד"ח פו"ר עי"ש, והמהרי"ט אלגאזי פ"ח בכורות אות ס"ה, תמה מ"ט ל"ה מצוה בעבירה, עי"ש. ומש"כ בזה בבית מתתיהו ח"א ס"ג אות כ"א, די"ל שהיכא דהמצוה התוצאה יוצא גם ע"י עבירה דסו"ס נתקיימה תכלית המצוה עי"ש, ועפ"י אי"ז ענין לברכת ברוך שככה לו בעולמו בראיית ממזר נאה, די"ל דשאני מצות פו"ר שיוצא בבן ממזר דסו"ס נתקיימה תכלית המצוה דפו"ר, ומש"ה אי"ז מצוה בעבירה, ואילו לענין ברוך שככה לו על ממזר נאה אולי י"ל דאין לברך.

ברכת הטוב והמטיב על ממזר

ה' והנה בשו"ע או"ח ס' רכ"ג ס"א, מי שילדה אשתו זכר מברך הטוב והמטיב, וגם היא צריכה לברך כן, והרמ"א שם, דאם מתה אשתו בלידתה מברך שהחיינו דהא ליכא הטבה לאחרני, וכן אם מת האב קודם שילדתו היא מברכת שהחיינו, וראיתי בס' מעדני דניאל ח"ג ס' רכ"ג ס"ב דמי שהביא ממזר לעולם אין לו לברך עליו שהחיינו דאין יברך שהחיינו על דבר שהוא נגד רצון הבורא עי"ש.

ובס' חשוקי חמד ברכות נ"ד, כתב לדון בשמע שנולד לו בן ממזר אם יברך הטוב והמטיב עי"ש ובספרו תורת היולדת פל"ז ס"ו כתב לדון בברכת הטוב והמטיב במי

שנולד בן והתבשר כן ע"י חילול שבת דלא יברך הטוב והמטיב בשבת, והביא אם מברכין שהחיינו על פרי המורכב, וכן ברכת האילנות על כלאים, דאין לברך על דבר שהוא נגד רצון השי"ת, וכתב מה"ט דאין לברך הטוב והמטיב על בן שנולד מאיסורי לאוין עי"ש ומש"כ לדון ע"ד בס' מעשה חמד פ"ג ס"א ובשו"ת שואלין ודורשין ח"ח ס' ע"ח, ובס' חשוקי חמד ברכות נ"ט ע"ב, ועי' בספרו חשוקי חמד ברכות נ"ד ע"ב, בברכת הגואל על נסיעה בשבת, ומש"כ בבית מתתיהו ח"ד ס"כ אות ז' בברכת ברוך שפטרני על בן נולד ע"י עבירה עי"ש, ובדברי מו"ר בעל המשנת יוסף בקובץ מה טובו אהליך יעקב [היוצא לאור על ידי ידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א] חלק י"ד עמוד קנ"ז, עיין שם, ובס' חשוקי חמד ברכות נ"ד ע"א כתב עוד לענין ברכת הטוב והמטיב כשנודע לו שנולד בו בן ע"י חילול שבת, והביא עוד למ"ח אם מברכין ברוך שככה לו על ממזר נאה, וכתב לחלק דברכת ברוך שככה לו בעולמו נתקן על היופי והנוי שיש במעשה הבריה ואפשר לברך גם על ממזר נאה, עי"ש.

אולם י"ל למש"כ בס' שלמי יוסף ברכות ס' קצ"ד אות י"ט, שדין דילדה אשתו מברך הטוב והמטיב הביאו הטור והשו"ע באו"ח ס' רכ"ג, אלמא שהו ברכת הודאה על ההנאה ושמחת לבו ואי"ז מברכת השבח, ומשא"כ ברכת שהחיינו ברואה פני חבירו שלא ראה שלושים יום הביא השו"ע בס' רכ"ה, בהדי ברכת השבח עי"ש. וא"כ י"ל דברכת הטוב והמטיב על בנו שנולד לו אף שהוא ממזר י"ל דיברך שזהו על ההנאה ושמחת לבו, וכמו שמברך ברכה"נ על פרי המורכב, ה"ה שיברך הטוב והמטיב על בנו ממזר שהברכה זהו על ההנאה ושמחת לבו, ושאינו מברכת שהחיינו על פרי המורכב די"ל דלא יברך שהחיינו אם נימא שברכת שהחיינו מברכת השבח, אין ראוי לשבח על מה שנעשה באיסור וכנ"ל.

רואה חבירו ממזר אחר שלושים יום אם יברך שהחיינו

ו' והנה בשו"ע או"ח ס' רכ"ה ס"א, הרואה חבירו לאחר שלושים יום אומר שהחיינו וכו', והוא שהוא חביב עליו הרבה ושמח בראייתו עי"ש, והיפה ללב ח"א ס' רכ"ה ס"ק י"ב כתב שאין לברך שהחיינו בראיית ממזר ולא מחיה המתים, והוכיח ממז"כ השו"ע יו"ד ס' רס"ה ס"ד, דממזר כישוראל ומברכין עליו ברכת מילה עד כורת הברית אבל אין מבקשין עליו רחמים, והשלחן גבזה שם ס"ק כ"ב דאין מבקשים עליו רחמים כגון קיים את הילד הזה וכו', שאומרים על הכשירים דמוטב שימות ולא ירבו ממזרים בישראל, וא"כ איך יאמרו עליו ברכת שהחיינו וקיימנו בלשון רבים שהוא כולל לרואה ולנראה, וגם לברך עליו ברכת מחיה המתים כיון שמוטב שימות ולא ירבו ממזרים בישראל עי"ש, וכ"פ בעל הבצל החכמה בספרו אהלך באמיתך פט"ו ס' ט"ו, דהרואה ממזר או בן הנדה לא יברך עליו שהחיינו לאחר שלושים יום עי"ש, וכ"כ בס' שלחן אש ס' כ"ה ס"א, ובשו"ת ברכת יהודה ח"ה או"ח ס' כ"ב הביא להחסד לאלפים ס' ר"ל במחודש

או"ט, שמנהג ירושלים לברך על פירות המורכבים שהחיינו, דלפי"ז נראה דאף על ממזר יש לברך שהחיינו עי"ש, ובשו"ת אדרת תפארת ח"ו ס' ל"ב אות ט"ז ובשו"ת צל ההרים ח"א ס' כ"ה עי"ש.

הלוים ראיתי בס' משפט הכתובה להגאון רבי אליהו בר שלום ח"ב עמ' רצ"ג, אם מברך שהחיינו על ממזר שלא ראה שלושים יום, וכתב דאף להסוברים דאין לברך שהחיינו בפרי המורכב, שאני בראיית ממזר ברכת שהחיינו על חבירו אינו על מציאותו בעולם אלא על השמחה שנוול ועל הגעגוע לראותו והשמחה שרואהו וכיון ששמח מברך שהחיינו, וברכת שהחיינו על פרי היא על עצם קיום הפרי בעולם עי"ש, ובדבריו בקובץ בית הלל ל"א עמ' "ה, יעו"ש, ובשו"ת צל ההרים ח"א ס' כ"ה ובס' נתיבי הלכה ס' רכ"ה ס"ג ובס' שהחיינו פ"ה ס"ס בהך פלוגתא, ובס' ארחות חיים [ספינקא] ס' רכ"ה אות ט"ז ובשו"ת דברי יציב יו"ד ס' קמ"א או"ג ובס' מאיר עוז ח"י סי' רכ"ה ס"א.

אולם י"ל עפמש"כ להוכיח בס' שלמי יוסף ברכות ס' קצ"ד אות י"ט, דכתב שהטור הביא ההלכה שמברך שהחיינו על חבירו בס' רכ"ה בהדי הלכות שהחיינו על פרי חדש, ולא בהדי בית חדש וכלים חדשים אלמא שזהו ברכת השבח ולא ברכת ההודאה, דאי"ז הודאה על מה שרואה את חבירו ושמח בו אלא משבח הקב"ה שהחיה אותו ואת חבירו דומיא דרואה חבירו אחרי י"ב חודש שמברך מחיה המתים שאי"ז ברכת הודאה אלא שבחא דמרא עלמא שמחיה מתים במאמרו, ועפ"ז דברכת שהחיינו על חבירו להשו"ע נכלל בהדי ברכת שהחיינו על פרי חדש שזהו ברכת השבח, י"ל דלהסוברים דאין מברכין שהחיינו על פרי המורכב, ה"ה לא יברך שהחיינו על חבירו ממזר שלא ראהו שלושים וצ"ע.

תחנן במילת ממזר

ד' והנה האליהו רבה ס' קל"א סק"י כתב להסתפק אם במילת ממזר אומרין תחנן, וכתב דאפשר דאין אומרים תחנן, בן ממזר, ולא ביאר ספיקו אם אומרין תחנן במילת ממזר אם לאו, דטעם שאין אומרין תחנן במילה כתב הבית יוסף או"ח ס' קל"א, לפי שמצות מילה קיבלו עליהם בשמחה עי"ש, וא"כ ה"ה במילת ממזר לא יאמרו תחנן, ואף שהממזר נוצר ע"י עבירה, מ"מ מצוה למולו ככל ישראל, ומצות מילה קיבלו עליהם בשמחה, וכיון שמקיימים מצות מילה ומברכין אקב"ו על המילה זהו פוטר מתחנן, ואכן הפרמ"ג או"ח ס' קל"א מ"ז סק"ט שבמילה ממזר אין אומרין תחנן שדינו כישראל לכל דבר עי"ש, ובדעת תורה למהרש"ם או"ח ס' קל"א ס"ד, ובכף החיים או"ח ס' קל"א ס"ק ע"ד, והטהרת השלחן ס' קל"א שם, וראיתי חידוש עצום בספר כסא אליהו עמוד תנ"ו, שהביא מהגר"א דאין למול ממזר, ולהשתמט מזה,

ורק כשאין אחר, ימול. עיין שם, ועל פי זה שפיר י"ל שלא יאמרו תחנון, ואולם מצאתי בס' אות שלום להגה"ק ממנוקאטש ס' רס"ה ס"ק י"ב, דאין לומר תחנון במילת ממזר בכדי לפרסם שהוא ממזר עי"ש, לכאן צ"ע שכבר כתב השו"ע הנ"ל בס' רס"ה, שמפרסמין בשעת מילתו שהוא ממזר, וא"כ שפיר לא יאמרו תחנון משום מצות המילה, ובשעת המילה יפרסמו שהוא ממזר וצ"ע, וע"ע בזה אם אומרים תחנון במילת ממזר בס' בגדי קודש להג"ר שמעון דרור ברית מילה עמ' רט"ו, ובס' אות ישראל [חבנה] פ"ד ס"כ, ובספר כסא אליהו עמוד תמ"ה, ומה שהארכנו בבית מתתיהו ח"ד ס' מ"ו אם במילת גר אומרים תחנון.

ויש להסתפק אם גם האב שהגיע לבית הכנסת ביום מילת בנו ממזר אם יפטור הציבור מתחנון די"ל דאין להשתתף בשמחתו שבאה ע"י עבירה, ושאיני כשיש ברית מילה לממזר בביהכנ"ס, כיון שמקיימים מצות מילה זהו הפוטר מתחנון, ושאיני אבי הבן שהגיע לביהכנ"ס פטורין מתחנון משום שמשותפים בשמחתו, וכיון ששמחתו באה ע"י עבירה שפיר י"ל דיאמרו תחנון וצ"ע.

ברכת הבשמים במילת ממזר

ח' והנה בס' נהר מצרים הל' מילה ס' ל"ט דבמילת ממזר שנולד בעבירה, ואסור לבוא בקהל אין כאן ריח, וריח ניחוחו לדאבון לבב עי"ש, והיינו שאין מברכין ברכת הבשמים במילת ממזר וכ"פ בס' תורת הברית להג"ר מרדכי ששון פי"א ס' כ"ט עי"ש, ולכאן יש לדון בזה עפ"מ"כ הלבוש יו"ד ס' רס"ה סוף ס"א בטעם שמברכין ברכת הבשמים ע"י הדס משום עילוף התינוק, או שאר אנשים שמתעלפין כשרואים דם, עי"ש. וכ"כ הך טעמא דהרחת בשמים בברית מילה מחשש עילוף משום הדם, בשו"ת דברי משה ס' ע"ד, בשם הג"ר יעקב מוצפי וצ"ל, עי"ש. ובס' תפארת יעקב יור"ד סימן נ"ב. וא"כ להך טעמא גם במילת ממזר יש להריח בשמים שלא התעלפו אנשים בראיית דם המילה, ומצאתי שכ"כ בס' אוצר ברית אברהם מילה עמ' קע"ה דלטעם בשמים במילה משום ה"ה במילת ממזר יש לברך על הבשמים עי"ש, וגם לטעם עילוף התינוק י"ל דנהי שאין מבקשין על רחמים, היינו אין קובעין ברכה מיוחדת עבורו, אולם מוטב שיחיה, ואם הוא בפיקו"נ יש להתפלל עבורו, וכמובא בס' חשוקי חמד מגילה כ"ג ע"א ובס' חשוקי חמד בכורות מ"ה ע"ב, ובס' בנין שמואל לידידי הג"ר שמואל כהן אעה"ז עמ' ש"כ עי"ש, ולכאן ממש"כ השלחן גבוה יו"ד ס' רס"ה ס"ק כ"ד, דאין מבקשין רחמים במילת ממזר, וכתב דמוטב שימות ולא ירבו ממזרים בישראל, הרי שאין להתפלל עליו שיחיה, ומוטב שימות, ואולם יש לחלק בין תינוק שאינו מחוייב במצוות לממזר גדול שבא לכלל מצוות דיש להתפלל עליו שיחיה וצ"ע.

ושו"מ בתשו' משנה הלכות ח"ה ס' קפ"א דכתב לדון אם להתפלל עבור ממזר

שיתרפא מחליו שהוא מצווין להחיותו, ומשנה מפורשת בהוריות י"ג ע"א, ממזר ת"ח וכה"ג ע"ה, ממזר קודם, והתם גם להחיותו מיירי, והביא להמהרי"ל בהל' מילה [דף ס"ז] דמילת ממזר וצוה לברך אשר קדש ידיד עד כורת הברית, דמשם והלאה הכל בקשה לקיים הילד ולהחיותו על דם הברית שהוציא, וכ"ז אין לבקש על ממזר דלא ניה"ל לישראל לקיים ממזרים בעולם, ולבסוף מת אותו ממזר, וכתבו למהרי"ל לבשורה טובה שנסתלק, וכתב המשנ"ה, דחזינן שהיה לו למהרי"ל בשורה טובה שמת הממזר, וא"כ כ"ש שלא להתפלל על ממזר שיחיה, ואין לחלק בין קודם שלושים יום לאחר שלושים יום, דהתם הוי בממזר כבן עשר שנים, וע"כ דאף דח"ו אסור להזיקו ולהורגו והעושה כן הוא בכלל רוצח, מ"מ אין להתפלל עליו שיחיה עי"ש, ובתשו' והנהגות ח"ד ס' רפ"ה מש"כ אם להתפלל על ממזר שיחיה, ובשו"ת צל ההרים ח"א סו"ס נ"ו, הביא ממרן הגר"ח קנייבסקי שיש להתפלל על ממזר ת"ח שיחיה עי"ש. ומש"כ בזה בס' מעדני יוסף ברית מילה "ב ובס' שירת בן הלוי ס' כ"ט ובשו"ת ברכת יהודה ח"ג ענינים שונים ס"י ובס' שאגת יוסף ס' כ"א, ובשו"ת אבני דרך חט"ו ס' קע"ו חט"ז עמ' 627, ולכאו' ממה שאין מבקשין רחמין על תינוק ממזר במילתו אף שהיא בחזקת סכנה ע"כ אין להתפלל על ממזר, [ועמש"כ בשו"ת משנת יקותיאל ח"א ס' קצ"ט] ואם נימא שיש להתפלל על ממזר חולה שיחיה, שפיר יש לחוש לעילוף התינוק במילתו, דלהכי מביאים בשמים לברך במילה, וה"ה במילת ממזר יש לברך על הבשמים לטעם עילוף אנשים או עילוף התינוק.

ואמנם בנהר מצרים שם נקט טעם ברכת הבשמים משום שמחה, וכ"כ בשו"ת דברי יציב או"ח ס' קל"ה אות י"ט, ועפ"ז י"ל דל"ש ברכת הבשמים במילת ממזר דאין ענין להרבות בשמחה וע"ע מש"כ טעמים נוספים לברכת הבשמים בברית מילה, בשו"ת ויאמר מאיר ח"א ס"י ובשו"ת רביד הזהב ח"ב ס' ל"ח או"ט ובשו"ת רבי עקיבא יוסף [שלזינגר] יו"ד סו"ס שפ"ב ובשו"ת ריח השדה ח"א ס' כ"ג ובס' מעדני יוסף ברית מילה ס' י"ט, ובספר גם אני אודך על ברית מילה, אות קכ"ד, ובס' התינוק ליד"נ הגר"א מימון פכ"ב ס' מ"ד, ובגליון פנינים א', ובספר גם אני אודך תשובות הגרח"מ אביחצירא, חלק ב' סימן י"ג.

וע"ע בס' משפט גרים ח"ב עמ' קכ"ט מש"כ אם במילת גר יש לברך על הבשמים, ולכאו' לטעם ברכת הבשמים להרבות בשמחה, י"ל דקשה גרין לישראל כספחת, ואי"ז שמחה וצ"ע. ואולם בס' נהר מצרים הל' גרים אות י"ד, כתב שיש להביא בשמים במילת גר עי"ש, ומש"כ בזה בס' בגדי קודש הל' גרים עמ' תמ"ז יעו"ש. ובס' תורת הברית [ששון] פ"כ ס' ל"א עי"ש. ומש"כ בשו"ת שאילת יעקב ח"ב ס' ט"ו דאין להתפלל על הגר במילתו יעו"ש.

אמנם י"ל דה"ז תליא אם שרי להרוג עובר ממזר, ובשו"ת חוות יאיר ס' ל"א, נקט

דאסור להורגו עי"ש. ואולם בשו"ת שאילת יעבץ ח"א ס' מ"ג נקט דליכא איסור בהריגת עובר ממזר עי"ש, וכ"כ בשו"ת דברות אליהו ח"ח ס' ק"ז עי"ש, ומש"כ בשו"ת משנה הלכות ח"י ס' ש"ג, ובשו"ת אגרות משה ח"ב חו"מ ס' ס"ט או"ד. ומה שהאריך בזה בס' תורת העובר לידידי הג"ר שי שרגא פי"ד ס"א, ובס' שאגת יוסף ס' י"א, וא"כ להסוברים דאף שרי להרוג עובר ממזר, שפיר י"ל דא"צ להביא בשמים בברית מילה דממזר מחמת עילוף התינוק, דכל שלושים יום הוא בחזקת נפל, וכיון שהוא ממזר לא איכפ"ל מעילוף התינוק, ואמנם י"ל דיש לחוש לעילוף שאר האנשים הרואים דם מילה ויבואו להתעלף, אל"ה דנימא כיון שהוא ממזר לא יבואו לעילוף וצ"ע. ועמש"כ בספר כסא אליהו עמוד תנ"ג.

משלוח מנות לממזר

ט' והנה הפרמ"ג ס' תרצ"ה אשל אברהם ס"ק י"א, כתב לענין משלוח מנות לפסולי קהל כממזר, דהוא בכלל רעהו ויוצא יד"ח במשל"מ לממזר עי"ש, הרי שס"ל להפרמ"ג דממזר הוי בכלל רעהו וא"כ אם נימא דאין להתפלל על ממזר חולה שיחיה ע"כ אין עובר בלא תעמוד על דם רעך וס"ל שממזר אינו בכלל רעך, דהא היודע על חולה שנחלה צריך להתפלל עליו ואם אין מתפלל עובר בלא תעמוד על דם רעך וכמש"כ לדון מו"ר בשו"ת משנת יוסף ח"ו ס' ל"ט עי"ש, ועפ"ז ודאי שיש להתפלל על ממזר שיבריא, דאל"כ יעבור בלא תעמוד על דם רעך, ואולם מרן הגר"ח קנייבסקי כתב לי דרואה מודעה על חולה דאין חייב להתפלל משום לא תעמוד על דם רעך והוי רק מצות חסד, ומצאתי בס' משנת פיקוח נפש ס' ס"א שהוכיח שאין עובר בלא תעמוד על דם רעך כשרואה מודעה על חולה ואין מתפלל, ממה שאין מבקשין רחמים במילת ממזר, ואם נימא דא"צ להתפלל על ממזר שיחלה ע"כ אין עובר בממזר בלא תעמוד על דם רעך, דלא נקרא רעך עי"ש ומהפרמ"ג חזינן שיוצא משל"מ לממזר והוא בכלל רעהו, ועמש"כ בשו"ת ברכת יהודה ח"ג ענינים שונים ס"י עמ' רנ"ב, ובס' מעדני יוסף ברית מילה עמ' כ"ב, ובס' משפט הכתובה ח"ב עמ' רצ"ג, ומה שהארכנו בבית מתתיהו ח"ב ס' ט אות ט"ז אם יוצא משל"מ לאין שומר תורה אם הוא בכלל רעהו עי"ש, ומש"כ בה עוד אם אין מתפלל על החולה עובר בלא תעמוד על דם רעך, וכ"כ בשו"ת משנה הלכות ח"ג ס' רי"א, ומש"כ בה בס' חשוקי חמד סנהדרין ק"ז ע"ב, שכן ס"ל לעיון יעקב סוטה מ"ז ע"א, ומש"כ בשו"ת משפטי הלוי ח"ב פ"ז אות ל"א ובס' פלאות עדותיך ח"ב ס' י"ד או"ג, ובספר גם אני אודך לידיד נפשי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, על ענינים שונים, חלק א' סימן ז', ובספר גם אני אודך תשובות הגר"מ חליוה, חלק א' סימן ל"ו. ובשו"ת אבני דרך ח"ח ס' תר"ב, ואמנם בס' דולה ומשקה עמ' השיב הגר"ח, שאין עובר בלא תעמוד על דם רעך עי"ש, ועי' בשו"ת אבני דרך חט"ו ס' קע"ו.

אמנם י"ל דהא הפרמ"ג שם ס' תרצ"ה א"א ס"ק י"א כתב להסתפק אם יוצא משל"מ כששלח לעבד כנעני אם הוא בכלל רעהו, ומסיק שיצא יד"ח כשנתן לעבד כנעני משלוח מנות יעו"ש, ובמועדי הגר"ח ח"ב תשו' תשנ"א השיב ע"ז מרן הגר"ח קנייבסקי אם יוצא יד"ח משל"מ כששלח לעבד כנעני, והשיב ע"ז כן, אבל אין ראוי לעשות כן כמו לאשה עיי"ש, ומש"כ ע"ז בשו"ת תשובות ישראל ח"ה ס' נ' אות י"ב, ובס' ענפי משה פורים ס' ס"ג, ובספר פרדס יוסף החדש לידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, על פורים, עמוד תנ"ח, ואכן בס' כאייל תערוג מועדים עמ' תרל"ז השיב מרן הגראי"ל שטיינמן זצ"ל אם יוצא יד"ח משל"מ לעבד כנעני, דכיון שלא בא לכלל ישראל אינו בכלל רעהו עיי"ש, ואולם מהפרמ"ג הנ"ל דמסיק שיוצא יד"ח משל"מ לעבד כנעני אף שלא בא לכלל ישראל והוא בכלל רעהו שפיר ס"ל שיוצא במשל"מ לממזר אף אם נימא דאינו בכלל רעהו וא"צ להתפלל עליו שיחיה וכן"ל מ"מ יוצא משל"מ לממזר וכ"ש מעבד כנעני שס"ל להפרמ"ג שיוצא יד"ח משל"מ, ועמש"כ לענין משל"מ מעבד כנעני בשו"ת בית יצחק יו"ד ח"ב ס' קמ"ד או"ג ובשו"ת פכי מבין או"ח ס' רכ"ח או"ד, ובשו"ת יעלת חן ח"א או"ח ס' ל"ט ובס' שלמי תודה פורים ס' ובס' עתה באתי עמ' ק"ו, ובס' דבר תורה עה"ת שמות עמ' קל"ט, ובספר גם אני אורך תשובות הגר"מ חליוה, חלק י"א סימן י"ד עיין שם, ובספר דור המלקטים ס' תרצ"ה ס"ד סק"ב.



בדין אחד שהקדים קדיש

הרב יהושע אברהם הכהן דובינסקי

פסיעק נד"ז

הי' מעשה בשכונתינו שאחד הקדים לומר קדיש דרבנן לפני אמירת ברייתא דרבי ישמעאל, ואחד מאנשי הקהל השתיקו באמרו שאין זה מקומו של הקדיש, ועליו לחזור על הקדיש אחרי שהחזן לאחר שיגמור ברייתא דר' ישמעאל, שהוא מקומו הנכון של הקדיש. וצ"ע בתרתי א' האם היה צריך לסיים את הקדיש, ב' האם צריך לומר את הקדיש עוד הפעם אחרי הברייתא דר' ישמעאל וה"ה רצון וכו'.

ונראה שלא כדין עשו, והיו צריכים לגמור את הקדיש דרבנן, וגם לא היה להם לומר הקדיש עוד הפעם אחרי אמירת ר' ישמעאל. ואף כי לענ"ד דינא הכי, מכל מקום משום שהדבר אינו מפורש כ"כ בדברי הפוסקים, נלאתי למצוא מקורות וטעמים לדבר.

- א -

הנה מצינו בפוסקים דאסור להפסיק באמצע הקדיש, כמו שמבואר באו"ח סי' נ"ה ס"ג "אם התחיל לומר קדיש או קדושה בעשרה ויצאו מקצתו, גומרים אותו הקדיש". ולכאורה טעמא דמילתא הוא כיון שהתחיל לומר הקדיש אין לו להפסיק באמצע הקדיש. ואף שיש לחלק בנידון דידן דהתם בסי' נ"ה ס"ג התחילו בהיתר, וכאן התחילו את הקדיש שלא במקום הנכון, מכל מקום לכאורה נראה לומר דכיון שכבר התחיל את הקדיש, אין לו להפסיק. ויש להביא סימוכין לזה ממש"כ באג"מ חלק ד' סי' ע' אות י"ג "ביו"ט שחל בשבת, שהש"ץ שכח לומר "ויכולו" וברכת "מעין שבע", ובאמצע הקדיש אחרי עניית הקהל אמר ישר נזכר, ודאי יש לו לגמור קדיש זה בלא תתקבל, וגם רק חצי קדיש שהוא לגמור בדאמרון בעלמא ואמרו אמר. כמו שעושין בחול שאומרים חצי קדיש אחרי שמ"ע כשאין אומרים תחנון, וכשאומרים תחנון, אחר תחנון רק חצי קדיש, ואחר קה"ת רק חצי קדיש. דהוא מטעם דלא נגמר סדר התפלה שהוא אחר ובא לציון. והכא נמי הא לא נגמר סדר התפלה עוד מכ"ש, דהא אף בקדיש לא היה לו להפסיק וכו'. אבל אם נזכר קודם בעגלא ובזמן קריב, שעדיין לא נתחייבו הקהל לענות אמר ישר נראה לעניות דעתי דכיון דליכא הזכרת שם שמים יש לו להפסיק תיכף כשנזכר וכו'".

וכאן בנידון דידן גם האג"מ יודה שגומר על ישראל וכו', מחמת די"ל שמקומו של הקדיש לפני הודו אינו לעיכובא, וגם אין זה נחשב להפסק באמצע סדר התפלה, משא"כ בקדיש שאחר התפלה שעדיין לא נגמר סדר התפלה אז הקדיש הוי הפסק, ומ"מ עליו לגמור בלא אמירת תתקבל.

ועוד דמבואר בשוע"ר סי' נ"ה ס"א שעיקר הקדיש להפסיק בין ענין לענין, משא"כ הכא דעיקרו הוא על לימודו שלפנ"כ י"ל ד"איזהו מקומן" הוי ג"כ מקומו של הקדיש מחמת שלמד האי ברייתא, ובפרט שהזכיר שם שמים בקדיש כמש"כ האג"מ כו'. וכמו שמצינו בפוסקים שאין מקומו של האי קדיש לעיכובא. עיין הליכות שלמה פרק ו' הלכה ט' כשנשלם מנין לפני "ברוך שאמר" יאמר אז הקדיש. וכ"כ החיד"א בסק"ג סי' ז' אות ל"ה בדין קדיש של הודו, "אם לא היה מנין ולא אמרו קדיש דהודו, יכולים לאומרו בתוך פסוקי דזמרה. אבל אם אין זה קדיש של הודו אלא קדיש שהיו רוצים לומר אחר קריאת תהלים שקראו קודם התפלה, לא יאמרו אותו בפסוקי דזמרה ע"ש. נמצא קדיש של הודו התיר לאומרו בתוך הזמירות, אע"ג שיש בו דברי תפלה שהם על ישראל ועל רבנן וכו', וכן יהא שלמא רבא משמיא וכו' לא אמרינן שיהיה בזה הפסק, וכ"ש קדיש זה דברכו שהוא לצורך עולם שכנגד הזמירות, דהוא עצמו עודנו עומד בו דאין בזה חשש הפסק" עכ"ל. וכ"כ במטה אפרים תקפ"א סי"ז בדין קדיש שאחר "אשרי" דסליחות שיכול לומר אף אח"כ. ועיין במשנ"ב שם סק"ד שכתב "אם

אין מנין בעת אמירת אשרי, יאמר סליחות, וכשיבואו מנין יאמרו קדיש באמצע סליחות ובא"ר כתב שיאמרו אח"כ ג' פסוקים כשיש מנין".

ועוד יש צד להתיר לסיים את הקדיש ע"פ מש"כ בשו"ת ר' ידידיה טיאה ווייל סי' ג', בדין ש"ץ שהתחיל קדיש אחר שהחזירו את הס"ת לארון, קודם שהתחיל לומר אשרי ובא לציון, והשיב דאף שאין זה מקומו של הקדיש, מ"מ אין לו להפסיק מחמת שכבר אמר הרבה פסוקים בשעת הגבהת התורה. וכמו"כ בנידון דידן יש לומר שאמר הרבה פסוקים בקרבנות וכו', ויכול לסיים את הקדיש על פסוקי מקרא שלמד לפנ"כ.

- ב -

איברא באמת צריך עיון בכל הנ"ל, דהנה ז"ל רבינו בשולחנו סי' נ"ד ס"ד: "מנהג כל ישראל שאין מקדישין בקדיש אלא בסיום הפסוקים, או אגדה שהיא דרשת הפסוק, אבל לא בסיום התורה שבעל פה שאינה דרשת הפסוק וכו' (אבל אחר איזהו מקומן די בסיום תפלת יה"ר)". ומקורו מדברי המג"א סי' נ"ד סק"ג ע"פ דברי הרמב"ם בסיום מס' אבות שכתב שדוקא אחרי פסוקים או אגדה שהיא דרשת הפסוק, יכול לומר אח"כ קדיש עיי"ש. נמצא דבלא ה"יהי רצון" אינו יכול לומר הקדיש.

ואולי יש לומר דטעמא דמילתא הוא – דה"יהי רצון מלפניך" הוי תהלה ועל תהלה מותר לומר קדיש ו"די בסיום תפלת יה"ר". אבל זה אינו דדוקא תהלה מתהלים ומתנ"ך יכול לומר קדיש עליו כמש"כ הרמ"א סי' נ"ד "ולאחר כך כשחוזרין להתפלל יאמר השליח ציבור מקצת פסוקי דזמרה ויאמר קדיש עליהם". וכ"כ רבינו בסי' נ"ד ס"ד "כי לעולם אין אומרים קדיש בלא תהלה לפניו, ואם לא אמר פסוקים לא יאמר קדיש אלא יאמר ברכו בלא קדיש כו'", ועיין בפסקי הסידור סעיף ס"ה דמביא בשם השער אפרים דעל פסוקים מלוקטים אין לומר קדיש ורק על מזמור וכו'. ולכאורה צריך להבין באמת מאי טעמא איכא בדברי רבינו כשאומר פסוקי "יהי רצון", דיכול לומר אח"כ קדיש. בכל אופן נמצינו למדים לדעת רבינו דס"ל דלא אמרינן קדיש בסיום תורה שבעל פה שאינה דרשת הפסוק, ואולי בנדו"ד היה מקום להפסיק את הקדיש מחמת שאומרו בלא סיום הפסוקים או אגדה (וגם לא אמר ה"יהי רצון").

ואולי יש לתרץ (ע"ד שאמרנו לעיל בדברי בשו"ת ר' ידידיה טיאה ווייל) כיון דכבר אמר פסוקי תורה לפני כן באמצע הקרבנות, סגי בהכי. וכן ס"ל להעמק הברכה (בסידור צילותא דאברהם) "ובמה שלא נהגו לאחר פרק איזהו מקומן לומר הגדת אר"א אר"ח אפשר לומר לפי שכבר קראו פסוקי הקרבנות, והיו יכולין לומר קדיש אחריהם, אלא שהמתינו לאומרו עד אחר המשנה וההלכה כדי לומר קדיש דרבנן".

אבל באמת אי אפשר לומר כן בדברי רבינו בשוע"ד, דכד עיינת בדבריו משמע דס"ל לרבינו שאמירת הקדיש צריך להיות סמוך ממש לאגדה או פסוק. וז"ל "מנהג

כל ישראל שאין מקדישין בקדיש אלא בסיום הפסוקים או אגדה שהיא דרשת הפסוק, אבל לא בסיום התורה שבעל פה שאינה דרשת הפסוק וכו' (אבל אחר איזהו מקומן די בסיום תפלת יה"ר). היינו דלא סגי שאמר פסוקי תורה או אגדה שהיא דרשה על פסוק - באמצע הלימוד או באמצע הקרבנות, אלא צריך ללמוד מקרא או דרשת הפסוק בסיום הלימוד לפני הקדיש. וכן משמע בבדי השולחן סק"ג¹. הרי מבואר מכל אילין שאין לומר קדיש במקום שלא סיים בפסוקים או דרשת הפסוק, וא"כ בנדו"ד מנא לן שיוכל להמשיך הקדיש.

ועוד מצינו באליה רבא סי' תרס"ט סקי"ט בדין ס"ת של חתן בראשית, שמניח ס"ת של מוסף אצל זו דבראשית, דכתב הלבוש "ואומר חצי קדיש על שתיהן". ובא"ר כתב "נראה דאם טעו ואמרו קדיש אחר ראשונה חוזר ואומר אחר שנייה, שהרי יש פוסקים במהרי"ל (סדר תפלות חג הסוכות סי' ט"ו) לכתחילה כן". ובכף החיים שם סק"ח כתב שגם אם התחיל את הקדוש אין גוערים בו להפסיק משום שיש פוסקים הסוברים לומר כן לכתחילה. משמע הא בלאו הכי שלכו"ע אין זה מקומו, גוערים בו להפסיק הקדיש. ואולי כאן שאין זה מקומו של הקדיש יש לו להפסיק את הקדיש.

- ג -

מכל מקום לכאורה יש כמה טעמים וצדדים להצריכו לסיים הקדיש בשכבר התחיל לאמרו. דמצינו כמה ראשונים הסוברים דסגי בלימוד תורה של בע"פ בלבד. עיין בית יוסף ריש סי' נ"ה לדעת האגור והראב"ד יכולים לומר קדיש על תורה שבעל פה. וכן הבין הבאר שבע מס' סוטה דף מ"ט בדברי הרמב"ם, ודלא כמסקנת המג"א שגם כוונת הרמב"ם בספר היד הוא שיאמר קדיש אחר שסיים בדברי אגדה, כדי שלא יסתור למה שכתב בפיהמ"ש במס' ברכות דצריך לסיים בדרשת הפסוק כו'. ועיין בספר הלכה ברורה, שמביא מתשובת הרמב"ם דכתב כדבריו בספר היד, ולא כמו שפירש בפיהמ"ש. והטעם הוא כמש"כ בברכי יוסף שמעלת הקדושה גדולה יותר אחר אגדה עם דרשת הכתוב, וזהו כוונת הרמב"ם בפ' המשניות. ואפילו הכי לדעת הרמב"ם בס' היד אמרינן קדיש אחר תורה שבע"פ אף בלא דרשת הפסוק (שהוא דרגא נמוכה יותר). והביא שם עוד הרבה אחרונים דס"ל הכי. וכן הוא בסידור רש"י ובמחזור וטרי. ועיין בערוך השולחן סי' נ"ה ס"ד שכתב שכן הוא משמעות הרמב"ם אף בספר היד (אף שהמג"א לא ס"ל הכי). וא"כ יש לסמוך על אלו הפוסקים כשהתחיל לומר הקדיש וכו"ל סעיף ב' בשם האליה רבא וכף החיים דס"ל שאם כבר התחיל את הקדיש, יש לו לגמור כשיש פוסקים הסוברים שיש לאמרו כן לכתחילה.

(1) וקצת קשה מדוע לא הביא ראיה מדיוק לשונו של אדמו"ר המוזכר בפנים.

ועוד דרבינו כתב בשו"ע סי' נ"ד ס"ד בסוגריים ד"איזהו מקומן" הוי באמת מקומו של הקדיש. וז"ל "אבל אחר איזהו מקומן די בסיום תפלת יה"ר". ואף דמשמעות רבינו היינו דוקא אחר שאמר ה"יהי רצון" מכל מקום חזינן שעל פי דין זהו מקומו של הקדיש, ועל כן יש לסמוך על הפוסקים המתירים כשהתחיל את הקדיש.

ועוד דלדעת המקובלים הקדיש שלפני הודו הוא בבחי' חיוב כדלקמן:

דהנה מבואר בשער הכולל פרק ג' סימן כז וז"ל "יהי רצון שיבנה כו' ואומרים אותו אחר ברייתא דר' ישמעאל התחלת תו"כ ראש לכל מעשה הקרבנות, וכל התו"כ נבנה על ה"ג מדות הללו, לכן מבקשים שיבנה ביהמ"ק ונקיים מעשה הקרבנות בפועל ולא ע"ד ונשלמה פרים שפתינו. ואדמו"ר בשו"ע סי' נ"ד כתב שאחר "איזהו" די בתפלת יה"ר לומר אחריו קדיש. אבל א"א לומר שתקנו ה"יהי רצון" בשביל הקדיש, דא"כ הי' לקבוע אגדת חז"ל על פסוק כמ"ש שם בשו"ע.

ובסדור פסק לומר קדיש דרבנן אחר ברייתא דר' ישמעאל משום שבמקובלים (פע"ח ומשנת חסידים) לא נמצא כלל ה"יהי רצון" כאן, ואעפ"כ פסקו לומר קדיש דרבנן משום שזהו ענין ד' חלקי התפילה המיוסדים מקדמונים. ומה שהנהיג לומר ה"יהי רצון", שכן הוא בסדר היום ובסדור של"ה ובסדור האריז"ל."

ולכאורה נראה מדברי שער הכולל שעיקר ה"יהי רצון" אינו בשביל הקדיש שאחר כך, דא"כ היו צריכים לקבוע אגדת חז"ל על פסוק. אלא הוא ענין אחר דכך נמצא בסדר היום ובסדור השל"ה והאריז"ל, ולדעת המקובלים אפי' בלאו ה"יהי רצון" אומרים קדיש דרבנן אחרי ברייתא דר' ישמעאל. אבל לפי דברי השער הכולל צריך להבין קצת, דמשמעות דברי רבינו נראה שמצד ה"יהי רצון" די לומר הקדיש אחריו, הא בלא ה"יהי רצון" לא אמרינן קדיש. וצ"ע.

ועיין עוד בספר המאמרים תש"ט עמוד 98 כתב "אמת הדבר כי ע"פ מאמר הגמרא (סוטה מט, א) עלמא אמאי קאי אקדושא דסדרא ואיש"ר דאגדתא. דאיש"ר דאגדתא הוא קדיש דרבנן שאחרי מאמרי אגדתא דתנא דבי' אלי' ואמר ר' אלעזר, וא"כ מקומו של קדיש דרבנן הוא אחרי המאמרי רז"ל דתנב"א ואר"א ולא אחרי משנת ההלכה וברייתא די"ג מדות התורה. אמנם לפי קבלת האריז"ל (כמבואר בפע"ח שער הקדישים) הנה אמירת קדיש דרבנן הוא אחרי משנת איזהו והברייתא דרבי ישמעאל קודם הודו. . ולהיות שהתפלה היא העלאה מלמטה למעלה, לזאת היה סדרן של הד' עולמות בתפלה הוא ג"כ בדרך מלמטה למעלה תחילה עשי' ואח"כ יצירה בריאה אצלילות. והם הד' שליבות דתפילה: עד ברוך שאמר וכו'. . בין כל עולם ועולם בעלי' וירידה בהד' שליבות דתפלה ישנו עמוד המפסיק ומבדיל בין עולם ועולם וגם הוא מחברם, ועמוד זה הוא הקדיש. ועמוד הראשון הוא הקדיש דרבנן שקודם הודו שהוא

הקדיש הראשון כמבואר בפע"ח הנ"ל עיי"ש באריכות.

ולכאורה משמע מדברי שער הכולל ומדברי אדמו"ר הרי"צ שעל פי הקבלה יש לומר קדיש אחר ברייתא דר' ישמעאל אף כשלא אמר ה"הי' רצון" דלפי המקובלים מקומו אחרי ברייתא דר' ישמעאל וכו"ל. ולפי מנהגנו אמירת הקדיש הוי חיוב ולא רק מצד מנהג שמסיימים אחרי הלימוד בקדיש, ולכן אומרים הקדיש אף אם לא היה חיוב בביהכנ"ס ויש לו הורים. וטעמא הוא משום שהקדיש שייך אל התפילה (ולא מטעם קדיש שאחר הלימוד) והוא הקדמה לתפלה כמבואר בסה"מ הנ"ל.

- ד -

עוד טעמא לסיים הקדיש עיין בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ד סימן סא) "בענין אמירת קדיש דרבנן. הנה על אמירת במה מדליקין שהוא מדברים שכל הציבור אומרים, וכן פרקי אבות במקומות שכל הציבור אומרים זה, ואפילו פרק איזהו מקומן שאומרים קודם התפילה, אף שהרבה מתאחרים לבא וממילא אין אומרים זה, מכל מקום כיון שאם היו כאן היו גם כן אומרים - שייך להחשיבם מלימודי הציבור, שלכן כיון שהוא מהציבור, שגם הוא לומד עמהם כשהיה כאן, והיה בידו ללמוד עמהם, שייך להחשיב לימודם גם אליו, ויש לו לומר קדיש אף שנודמן שהוא לא למד עמהם. וכן הוא גם באמירת אין כאלקינו ופטום הקטורת שאומרים בשבת, ובאלו בתי כנסיות שאומרים בכל יום, שיכול, וממילא גם צריך לומר כשהוא אבל על אביו ואמו". וא"כ יש לנו עוד צד להקל בנידון דידן, שאף שהחזן לא גמר ה"הי' רצון", מכל מקום הרבה מהמתפללים כבר אמרו ר' ישמעאל והיה רצון וכו'. וא"כ יכול לאמר הקדיש.

- ה -

ואם סיימו הקדיש לכאורה אין לומר הקדיש עוד הפעם. דהכלל הוא שאין להרבות באמירת קדישים. כמש"כ בבאר היטב סי' נ"ה סק"א בשם כנה"ג שיש למעט בקדישים לכן אין לומר קדיש אחר ר' ישמעאל אומר וכו'. ועיין באגה"ק ח"י דף ש"ב: "ידוע שאין להרבות בקדישים רק מה שתקנו הקדמונים. וכמובא בשער הכולל פרק י"א ס"ק כ"ט בשם הכנסת הגדולה ושו"ת דבר שמואל". וכ"כ המש"ב סי' נ"ה "כאשר טוב למעט בברכות כך טוב למעט בקדישים ועיין באחרונים שקראו תגר ע"ז שנאספים עשרה ב"א ואומרים כמה קדישים על פסוקי תורה או משנה או גמרא". וכ"כ בקצות השולחן סי' ט"ז סי' א. ולכאורה לדעת המ"ב והקצות השולחן יש לדמות דכמו שמצינו בברכות דאין להפסיק באמצע הברכה וצריך לסיימו באופן המותר (למדני חוקק) כמו"כ בקדיש יש לו לסיימו ע"ד מה שכתב האג"מ סעיף א לעיל (אבל יש לומר דלאו לדיוקא אתי). וכמו"כ אסור להוסיף בקדישים כמו בדין ברכות.

ואין לומר שצריך לאמר הקדיש במקומו הנכון עוד הפעם. שהרי הבאנו לעיל משוע"ר שזהו ג"כ מקומו הנכון עיין לעיל. וכן הבאנו משו"ת אגרות משה הנ"ל שיכול לאמרו אם הציבור כבר אמרו האגדה וכו' עיין לעיל.

וגדולה מזו מצינו בדין טעה והקדים הקדיש אחרי שמו"ע לפני שאמר תחנון, לדעת הרבה פוסקים אין לאמרו אח"כ. עיין שו"ת רבבות אפרים ח"א סי' צ"ז דכיון שתחנון הוא רשות, אין לומר קדיש עוד הפעם. ובפסקי תשובות סי' קל"א הערה 15 מביא בשם המטה משה שהקדיש מציין סיום התפילה ואינו שייך לתחנון, ולכן אין לומר קדיש עוד הפעם. ועיינתי במטה משה ולענ"ד אדרבה משמע שעיקר הקדיש הוא בשביל התחנון עיי"ש. ובשיחות השבוע (ז' באלול התשס"ח) מובא שפעם אירעה שטעו ואמרו קדיש לפני תחנון במניין של הרבי, וחזרו ואמרו תחנון בלא קדיש אח"כ².

ואף להפוסקים החולקים עיין שו"ת להורות נתן ח"ו ס"ז ס"ק ו' דע"פ דברי הלבוש או"ח סי' קל"ב שכתב "ואחר כך אומר הש"ץ חצי קדיש על פסוקי התחנה, כדי להפסיק בינם ובין הפוסקים שיאמרו אחר כך, ואומרים אשרי ולמנצח". וא"כ יש לומר הקדיש עוד הפעם אחרי תחנון כדי להפסיק וכו'. והביא ראייה מדברי הראב"ד שבס' שבלי לקט "וקדיש אחר יאמרו אחר סיום כל התפלה שהיא מצוה בפני עצמה ואינה מתחברת עם מה שיאמר אחריה". ומכל זה משמע שתחנון הוא סיום מצוות התפילה כמש"כ הב"י שתחנון הוא כעין תפילה אריכתא, א"כ צריך לומר קדיש כשסיים התחנון, ואף שאמר תחנון אחרי תפילת י"ח, מ"מ צריך להפסיק בין תחנון לבין אשרי כדי להראות שהם שתי מצוות שונות ושאינה מתחברת עם מה שיאמר אחריה עיי"ש.

יש לומר שאף הפוסקים המצרכים לומר קדיש עוד הפעם בדין תחנון, הרי טעמים בצידן משום שצריך להראות שהם שתי מצוות ושאינה מתחברת עם מה שיאמר אחריה. אבל בנידון דידן לכו"ע סגי באמירת קדיש הראשון, שהרי אין כוונת הקדיש שלפני הודו להראות שהם שתי מצוות שונות קרבנות והודו. אלא עיקר הקדיש אומרים אחרי הלימודו של הברייתות וכו' וא"כ ודאי יש לו לסיים את הקדיש ולגמור הברייתא דר' ישמעאל בלא קדיש אח"כ. ואף לדעת המקובלים שהקדיש הוא עמוד הראשון לעלות מעלה וכו' והוא חלק מהתפילה ויש חיוב לאמרו קודם לתפילה, ולא מצד הלימוד הברייתות דר' ישמעאל וכו', מ"מ אין ענינו להפסיק בין ענין לענין (ולכן אין הפסק כשאמר ברייתא דר' ישמעאל) וא"כ יש לומר אף שהקדיש הקדיש אין זה נחשב להפסק. ובפרט שלדעת רבינו בשו"ע זה גם מקומו של הקדיש.

וכל זה כתבתי להלכה ולא למעשה.

(2) עיין בספר אשי ישראל פכ"ו הערה א' ופרק כ"ז שיטות הסוברים שאם טעה ואמר קדיש לפני תחנון, לא יחזור לומר תחנון.

אכילת דגים בחלב

הת' ישראל פינחס ווייסברג

תות"ל המרכזית – 770

- א -

בב"י (יו"ד סי' פז) כתב: "ומ"מ אין לאכול דגים בחלב מפני הסכנה, כמו שנתבאר בספר אורח חיים סימן קע"ג". וכ"כ הלבוש שם.

אך הרמ"א בדרכי משה שם השיג עליו בזה"ל: "ולא ראיתי מימי נזהרין בזה, וגם באו"ח סי' קעג אינו אלא שלא לאכלו בבשר משום סכנה¹, אבל בחלב שרי, ולכן נראה שנתערב להרב בית יוסף בשר וחלב". וכ"כ הש"ך שם וז"ל: "הוא טעות כי לא נזכר שם, אלא דגים עם בשר אסור משום סכנה, אבל בחלב לא שמענו ולא ראינו וכל יומא ויומא נהגינן הכי לבשל דגים בחלב ולאכול". וכן נקטו הט"ז, מג"א (או"ח סי' קעג), אליה רבה ופרישה וכו' ורוב פוסקי אשכנז, וגם מגדולי פוסקי ספרד כמ"ש החיד"א במחזיק ברכה (אות ד') דיותר נראה שהוא ט"ס ולכן השמיט הב"י דבר זה בשו"ע², וכן נקט הפר"ח ועוד.

אולם, ברשימות היומן (עמ' שנד) מביא רבינו הוראה מהצ"צ בזה"ל: "איסור דגים בחלב – חושבים לפליטת הקולמוס, אבל בכל זאת מערבין עוד מה (חמאז),

(1) בשר ודגים:

כתב המחבר (קעג, ב) "בין בשר לדגים חובה ליטול משום דקשה לדבר אחר וחמירא סכנתא מאיסורא". אך במג"א שם כתב "ואפשר דבזמן הזה אין סכנה כ"כ דחזינן כמה דברים המוזכרים בגמ' שהם סכנה לרוח רעה ושאר דברים, והאידיא אינו מזיק דנשתנו הטבעיות וגם הכל לפי טבע הארצות". ולהעיר דדברי המג"א האלו צויינו בלקו"ש חכ"ג (עמ' 35 הערה 30) כדוגמא לסכנה שהשתנה מימות חז"ל לפי שנשתנו הטבעים.

אולם בכ"ז בס' לקט הליכות ומנהגי ש"ק (זליגסון) עמ' מט.

ויש לציין שגם בנושא של סכנת דגים בחלב כתב היד יהודה ועוד כדברי המג"א דנשתנו הטבעים ואין כל העיתים ומקומות שווים, וראינו היום דאין בזה הסכה, ולכן ניתן להקל בזה.

אבל כפי שיבואר בסמוך הוראת הצ"צ שאין להקל נגד דברי הב"י המפורשים ולכן עושים שינוי בזה. וראינו בשני המנהגים שיש להתחשב לדברי הבית יוסף והפוסקים הקדמונים אע"פ שכיום מעיד החוש שאין בזה סכנה. והטעם שמקילים יותר בדגים בחלב היינו מפני שחושבים לפליטת הקולמוס בגוף דברי הב"י כפי שקבעו הרמ"א, מג"א, ש"ך וט"ז וכו', ולאידך סכנת דגים בבשר מקורו מפורש בחז"ל ובראשונים (פסחים עו, ב).

(2) ראה קובץ זרע יעקב גליון טז עמ' רא ואילך, קובץ אוצרות ירושלים חי"ג עמ' תרכז ואילך שהביאו אריכות בזה הנקודה.

סמעטענע). – כל זה הוראה מהצמח צדק".

והנה בהערת המו"ל כתבו לפרש הכוונה: "ואולי הכוונה בהוראת הצ"צ, שכאשר מערבים בהחלב חמאה או שמנת, בטלה הסכנה שיש בהחלב (עם דגים) בפני עצמו". וכ"כ לפרש בס' שערי יורה דעה (עיון דבר – סי' ד'), ובס' אוצר מנהגים והוראות (עמ' מג בשוה"ג).

אבל לענ"ד לא מסתבר שפקע הסכנה שיש באכילת ב' מאכלים אלו ביחד כשמערבין בו קצת חמאה, דבשלמא כנשנתערב עם החלב כמות חשוב של חמאה, שאפשר לומר דבזה נתבטל ונתפוגג התכונה המזיקה האמור להיוולד מהתערובות, אבל בהוספת "עוד מה" חמאה לחוד לא מובן איך מועיל להסיר הסכנה.

ועוד צ"ב, דהמעיין בדברי הפוסקים שדנו בזה מכל הצדדים יראה שעצה זו לא מצינו הן אצל הפוסקים שהכריעו ע"פ מסורת מנהג אבותם רבותם ומקומם, והן אצל הפוסקים שבדקו וביררו המציאות אצל הרופאים.

ומה שהביאו מהפתחי תשובה (שם סק"ט), הרי הכוונה שם היא לדגים המטוגנים עם חמאה ושומן שהתירו הפוסקים אפי' כשהשומן נקלט מעל גבי החלב. אבל הפוסקים שחששו לדברי הבית יוסף מעולם לא התירו לאכול דגים בחלב גמור כשמערבין בו מעט חמאה כהוראת הצ"צ. שהרי החשש ש"יש בו סכנת חולי דגים מקררים מאד וגם החלב רע ומזיק לגוף", וכן החשש שיוולד מזה "תכונה רעה וחולי צרעת" – לכאו' עדיין קיימת³.

והנה, מלבד מה שכתבו גדולי הפוסקים הנ"ל שנתערב להרב בית יוסף בשר בחלב שבמקום דגים בחלב הי' צ"ל דגים בבשר, וע"כ הכריעו למעשה דאין צריך להיזהר בזה⁴. עוד מצינו להרבה פוסקים (ראה פת"ש יד יהודה ועוד) שהתירו ע"פ המציאות

(3) עוד טעמים לסכנה באכילת דגים בחלב – ראה בשו"ת בית דוד יו"ד סי' לג, תפארת יעקב חולין קג, ב, שו"ת שם שמעון יו"ד סי' יג, ויחי יעקב יו"ד סי' ל'. אך היעב"ץ במו"ק (סי' קעג), וכן בשו"ת יד יהודה (יו"ד סי' פז) נקטו שכל החשש היא מדעת הרופאים ולא מדעת חכמי ישראל אמרה.

(4) ובאמת בזמן ש"ס נראה דלא נוהרו בזה כלל, וכדהעירו הפוסקים מכ"מ בש"ס (ראה חולין קיא, ב. פסחים עו, ב, מועד קטן יא, א). עוד רמז להתיר מצאנו במדרש חז"ל "אלפ"א ביתו"ת" שהודפס מכת"י בסו"ס אותיות דרע"ק (ירושם – תרע"ד, עמ' קיב), וכן בס' "בתי מדרשות – עשרים וחמשה מדרשי חז"ל ע"פ כת"י מגניזת ירושלים ומצרים" (מוסד הר"ק – תשט"ו, ח"ב עמ' תנא) בזה"ל: "אסרתי לכם בשר וחלב, התרתי לכם בשר דגים בחלב". והשתא אם בין כך נאסר מחמת הסכנה מאי נפק"מ בזה שהותרה אכילתו? אך בילקוט שמעוני (תהלים קמו, ז) הובא נוסחא אחרינא: "אסרתי לכם בשר בחלב, התרתי לכם את הכחל".

שרואים בחוש דאין בזה סכנה ומדי יום ביומו כן עמא דבר.

- ב -

אולם בכל זאת מצינו להרבה פוסקים שכתבו דהואיל ונפיק מפומיה ומקולמסו של מרן הרב בית יוסף, יש לחשוש לזה מחמת כבודו. כן כתב הפחד יצחק (מערכת ד' - סט, ב), ומטו כן בשם מהר"א מבעלזא ז"ל (הובא בס' מגד ושמש), וכ"כ הרב עובדיה יוסף ז"ל בשו"ת יחוה דעת (ח"ו סי' מח).

עוד מצינו, אשר רוב מן הפוסקים שחששו לדברי הב"י הסתייגו דדוקא חלב עם דגים יש לחשוש, אבל באכילת דגים מטוגנים בחמאה אי"צ להיזהר. והביאו לזה ב' נימוקים:

(א) יש שהביאו בשם רופאים דאין בזה סכנה כמו בחלב גמור.

(ב) הואיל ואסר הבית יוסף רק "חלב" הבו דלא נוסף עלה דכן הוא גם בחמאה, ובפרט שכבר דשו בו רבים ולא נגרם להם סכנה.

והנה הדעת נותנת דהוראת הצ"צ דלא רק דבחמאה ודגים אין חשש סכנה, אלא שגם דגים בחלב גמור מספיק לערב בו עוד מה, היא מטעם השני הנ"ל. והיינו דס"ל שבאמת אין בזה סכנה אפילו בחלב גמור (וכהוראת הרמ"א ורוב פוסקי אשכנז), אלא דמכיון דחשש הבית יוסף בזה במפורש, לכן נזהרין בזה. אבל כשמערבין בחלב קצת "סמעטענע", על זה לא חשש הב"י במפורש, ולכן אי"צ להיזהר בזה מחמת כבודו.

[ולהעיר מדברי הצ"צ במק"א שהעיד על דברי הב"י: " . . . ובפרט שדעת הב"י כמותם שעליו אנו סומכים והוא רשכבה"ג". - שו"ת או"ח סו"ס פז, פסקי דינים יו"ד סו"ס רמג].

- ג -

ובזה יבואר מעשה רב ע"פ השמועה ("עדות נאמנה") שהרבנית נ"ע היתה נוהגת להכין לכ"ק אדמו"ר זי"ע בצלחת אחת דגים עם גבינת קוטג' (התקשרות גליון רס"ד במדור בירורי הלכה).

והנה לא נתבאר אם רבינו הי' זהיר שלא יגעו זה בזה וגם שלא לאוכלם יחד. דלכאו' יש לעיין בזה מהמבואר בספרים אשר גם בגבינה יש אותו סכנה שיש בחלב, וכמפורש

(5) ראה הנסמן בפתחי תשובה שם, ובארוכה בשו"ת יחוה דעת ח"ו סמ"ח ד"ה ומ"מ לענין חמאה עם דגים.

(6) הגם שלכאו' אם נקבל דאין כאן פליטת הקולמוס, הרי לדעת הב"י אולי היה בזה סכנה.

ברבינו בחיי ס"פ משפטים (שהיא המקור הקדום ביותר לחשש זו וכמציין בפת"ש, אך שם נקט דוקא כשנתבשרו כאחד). וכ"כ בכנה"ג (אות יט) דהב"י אסר דגים עם גבינה, וכ"כ בתשובות אדני פז סי' מב (הובא בפת"ש שם). וראה בשו"ת רב פעלים (ח"ב סי' י') שביאר דהא דנקט הב"י "חלב" דהוא שם הכולל כל מיני חלב וה"ה גבינה (וחמאה?) בכלל הסכנה.

וראה גם בערוה"ש (סט"ו) שנקט ע"פ דברי הבחיי דבגבינה דוקא יש סכנה ולא בחלב וז"ל: "ויש שרוצים לקיים זה ואמרו שמצאו בספרי הרופאים שיש סכנה בדגים בחלב, ואינו כן דרבינו בחיי כתב בפ' משפטים שהסכנה הוא בדגים עם גבינה ומזה נופל צרעת על האדם ע"ש ולא בדגים בחלב". וראה גם בפחד יצחק (מערכת ד' - סט, ב) שהנהיג למעשה בביתו שלא לאכול גם דגים וגבינה, לפי שכ"כ המלך הב"י (אף שהי' רופא וס"ל שאין כל סכנה בגבינה).

אולם ע"פ הנ"ל נמצא שדברי הצ"צ ומנהג רבינו עולים בקנה אחת, והיינו דרך במה שחשש הב"י במפורש חוששים בזה מחמת כבודו, והינה רק חלב גמור בפני עצמו בלי עירוב בשום דבר⁸.

הגם דהאידנא כפי שכתבו רוב הפוסקים, והרופאים והחוש מעידים שבאמת אין בזה סכנה כלל.

ולהעיר גם מהמובא בהתקשרות שם שיש שהעידו שברוסיה נהגו, שאם הדג מלוח או אם הגבינה מלוחה, אין נזהרים בזה. והקשו דצ"ע המקור להנהגה זו?

ולפי הנתבאר י"ל דזהו ג"כ מטעם הנ"ל דכשמערבין עוד מה ואפי' מלח אי"צ להקפיד כיון דבכגון דא לא אסר הב"י במפורש.

- ד -

והנה יש שרצו להתיר ע"פ הוראת הצ"צ אכילת גבינה עם דגים מבלי לערב בו שום דבר נוסף, והיינו משום שמעמידים אותה להתגבן ועל ידה נתערב לה אנזימים (רנט) וכו', וכבר נתבטל ממנה התכונה המזיקה שיש בחלב גמור, ויש לדמותו לחמאה

(7) וראה גם דבריו בבן איש חי (בהעלותך טו). אך יש לציין שרוב הפוסקים לא סב"ל כותיהו ונקטו דאין כל חשש לגבי חמאה (ראה פרמ"ג, פת"ש ובשו"ת יחיה דעת שם), וכן מנהג "כל ערי אשכנז". ולהעיר גם ממה שהעיד הלקט יושר על רבו בעל התרוה"ד שהי' אוכל דגים המטוגנים בחמאה בחג השבועות (ח"א או"ח קג).

(8) ואולי מטעם סכנה ובריאות - גבינת קוטג' שאני מגבינה סתם ואינו מסוכן, לפי שמעמידים אותה ע"י חומץ או לימון וכיו"ב.

שאינ בו סכנה⁹. אמנם לפענ"ד אף שהצדק עמם שאי"צ להיזהר בזה, אבל לא מטעמים.

אלא נראה דאם נקבל שיש בו סכנה, ולא נפל בדברי הב"י ט"ס או פליטת הקולמוס כו', כן היה צריך להיות גם בגבינה, וכמו שנקט הבחיי והפוסקים הנ"ל וכו'¹⁰. אלא שמכיון שגדולי הפוסקים בצירוף להרופאים והחוש מעידים שאין לשניהם סכנה, לכן אין לנו לחשוש אלא למה שחשש במפורש והיינו רק חלב גמור, ומטעם כבודו של הבית יוסף, אבל בגבינה אי"צ להיזהר בזה¹¹.

- ה -

והנה, בנוגע לכללות דברי הב"י, על אף שגדולי הפוסקים נקטו כנ"ל שנתערב להב"י בשר בחלב שבמקום דגים בחלב הי' צ"ל דגים בבשר, יש לציין למש"כ בזה בשו"ת יחיה דעת (ח"ו סמ"ח) ואלה דבריו: "וקצת קשה שאם הוא טעות סופר בבית יוסף וצריך לומר דגים בבשר, אין לזה שום קשר עם הנאמר לעיל בבית יוסף, שעוסק בדין אכילת דגים בחלב, ומה ענין בשר ודגים לזה. וכבר העיר כן בשו"ת בית דוד (סימן לג). וכן הקשה בשו"ת אהל יצחק הכהן בנימוקיו על הרמב"ם (בפרק ט' מהלכות מאכלות אסורות, דף יח ע"ג). וכן בשו"ת בארות המים (חלק יורה דעה סימן א') כתב שאין הגהה זו נכונה בבית יוסף, כי מה ענין בשר ודגים למה שכתב בבית יוסף שם שעוסק בדין דגים בחלב וכו'. ע"ש. ועל קושיות מן החיד"א (למה השמיט דבר זה בשו"ע) יש לומר שבקיה דאיהו דחיק ומוקי אנפשיה, הילכך אין להקל נגד דעת מרן הבית יוסף".

ועפ"ז יש להוסיף עוד בטעם הדבר למה יש להחזיק ולהיזהר מזה מחמת כבודו של הרב הב"י. ואולי דזהו דיוק הלשון בדברי הרבי ברשימה הנ"ל אשר רק "חושבים לפליטת הקולמוס", ולא הרחיק לכת לקבוע כן לחלוטין כמו שקבעו הפוסקים, ובלשון הש"ך אשר "הוא טעות".



(9) וראה מש"כ בזה הפחד יצחק (מערכת ד' - סט, ב).

(10) כך גם מסתבר מזה שלא התירו בפירוש, ובפרט שכך היא דרך נפוצה לאוכלו – דגים בגבינה. וכמו"כ בהוראת הצ"צ לכא"ה הי' לי' לומר שאי"צ להוסיף עוד מה בגבינה.

(11) אלא שמ"מ כיון דשייך טובא שגם הב"י התכוון בדבריו "חלב" גם לגבינה כיון שהיא מיוצרת מחלב (ראה לעיל בפנים כמה מגדולי פוסקי ספרד שהבינו כן), לכן מה טוב להוסיף ולערב בו עוד דבר, וכמו שנהגו ברוסיה כנ"ל בפנים.

סימנים שלא הגיעו לידינו וציין להם אדה"ז במקומות אחרים [המשך]*

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש, טאראנטא

ע"פ מ"ש בתורת מנחם חלק כט' ע' 20 ש"ה סימנים החסרים בשו"ע אדמו"ר הזקן – ניתן ללמדם מתוך הסימנים הקודמים" הנה בזה ליקוט מקומות שאדמו"ר הזקן בעצמו ציון לאלו הסימנים החסרים והזכיר קצת מדיניהם המבוארים שם ועל ידי זה זכינו למילוי החסרון במקצת על כל פנים.

ד"ש

א. הגבינות שעושות השפחות בשבת מחלב של ישראל . . בבית ישראל אע"פ שעושות מעצמן שלא מדעת ישראל (ש)בודאי מתכוונות לטובת עצמן למצוא חן בעיני ישראל כמ"ש בסי' ד"ש [ש"ה, לד].

שכ"ב

א. העושה כלי מתחילתו (ש)חייב משום מכה בפטיש אף אם הוא בענין שאין בו משום בונה כמו שיתבאר בסי' . . שכ"ב [שב, ה].

ב. שמע את הנכרי אומר מערב שבת למחר אתלוש פירות אלו . . שנגמר בישולן שהכנה מועלת בהם אפילו בעודם במחבר . . אעפ"כ הם אסורים באכילה ובטלטול משום גזרת פירות הנושרין שיתבאר בסי' שכ"ב [שי, ג].

ג. אוכלי בהמה אין בהם משום תיקון כלי הואיל והן רכין ואין מתקיימין כמו שיתבאר בסי' שכ"ב [שיד, יא].

ד. שמע את הנכרי אומר מערב שבת למחר אלקוט פירות אלו והן פירות שנגמר בישולן שהכנה מועלת להן אפילו במחבר . . אעפ"כ אסורים לישראל עד לערב לפי שהם בכלל הגזרה שגזרו על פירות הנושרים מאליהן כמו שנתבאר בסי' שכ"ב [שכה, ח].

ה. חתיכת תלוש . . אם על ידי זה מתקנו להשתמש בו איזה תשמיש חייב משום תיקון כלי אם מחתכו בסכין כמ"ש בסי' שכ"ב [שמ, יז].

ו. חבורה שרוצין ליקח בהמה שלימה מהטבח אין פוסקין לו דמים עליה אלא

(* חלקו הראשון בגליון א'קפט.

הטבח מביא שתי בהמות שוות ואומר להם ראו שזו כזו והן לוקחין אחת מהן ושוחטים ומחלקים ביניהם בלא הטלת גורל כמ"ש בסי' שכ"ב ע"ש [תק, א].

ז. חכמים גזרו על כל דבר שנעקר מהמחובר בשבת או ביו"ט לאסרו באכילה בו ביום אם הוא דבר מאכל ולהשתמש בו אם אינו דבר מאכל משום גזרה שמא יתלוש בעצמו כמ"ש בסי' שכ"ב [תקטו, ד].

ח. עיקר איסור המוקצה בשבת הוא סייג לאיסורי תורה שלא יעלה ויתלוש כמ"ש בסימן שכ"ב [תקטו, ד].

ט. להטיל גורלות דינו ביו"ט כמו בשבת כמו שנתבאר בסי' שכ"ב ע"ש [תקיו, ח].

י. לקטום קש או קיסם או תבן או עצי בשמים וכן למלול עצי בשמים כדינם בשבת כך דינם ביו"ט כמ"ש בסימן שכ"ב ע"ש [תקיט, ח].

יא. המשחקים בקוביא . . יש אומרים שהמשחק עם ישראל כמשחק עם הנכרי ואין בו משום גזל ואף על פי כן איסור יש בדבר כמ"ש באו"ח סי' שכ"ב [הלכות גזילה וגנבה סעי' לא].

תט

א. קנים שהוקשו קצת ואינם רכים כירק אף שאינם קשים כאילן אסור להשתמש בהם והחמירו בהם חכמים יותר מבאילן לענין שיתבאר בסימן ת"ט [שלו, ד].

ב. בקל יוכל לבא לידי איסור של תורה . .

[ו] מטעם זה גזרו על הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים ע"י זה עוקר וזה מניח אפילו בבין השמשות לדבר מצוה וכן על הוצאה כלאחר יד כמ"ש בסי' ת"ט [שמט, ג].

ג. כל המניח עירוב יש לו שם ד' אמות כמו שיתבאר בסי' ת"ט [תח, א].

ד. כבר נתבאר בסימן ת"ט שהעיקר כהאומרים שאין צריך יותר מכששה ביצים לעירוב לפי שהעירוב הוא מדברי סופרים והולכין בו להקל [תפו, א].

תט"ו

א. אם עבר ועירב אפילו לדבר הרשות עירובו כמ"ש בסימן תט"ו [רסא, ב].

תט"ז

א. בב' ימים טובים של ראש השנה די בשביתה שקנה בערב יו"ט הראשון אף ליו"ט

השני כמו שיתבאר כל זה בסי' תט"ז.

תי"ח

א. מי שמתענה תענית חלום בשבת ויו"ט ור"ח וחולו של מועד שהוא צריך לישב בתענית על תעניתו כמ"ש בסימן תי"ח.

ת"כ

- א. קריאת ההלל היא מעומד כמו שנתבאר בסי' ת"כ [תעג, מח].
 ב. דין צידוק הדין ביו"ט ראשון וביו"ט שני עיין סי' ת"כ [תקכו, כב].

תכ"ב

- א. אין חוזרין בשביל הזכרת ראש חודש בערבית מפני שאין מקדשין את החודש בלילה כמו שיתבאר בסי' תכ"ב [קח, יד].
 ב. יעלה ויבוא בערבית ראש חודש (ש) אין לאמרם כשסיים הברכה אע"פ שלא התחיל ברכה שלאחריה כמו שיתבאר בסי' תכ"ב [קיד, ז].
 ג. אם רגיל לומר תחנונים וסיים תחנוניו ואמר אחריהם יהיו לרצון וגו' (ש) באמירת פסוק זה עשה היסח הדעת מלומר עוד תחנונים ונשלמה תפלתו כמו שיתבאר בסי' תכ"ב [קיו, ה].
 ד. מצות הלל היא כל היום ואין מקומו קבוע מיד אחר תפלת י"ח שאפילו קודם התפלה צריך לקרותו לפעמים כמ"ש בסי' תכ"ב [קלא, ה].
 ה. אמירת ההלל (כדי) לומר הודו בשלשה דהיינו שהאחד יאמר לשנים שעמו הודו לה' וגו' והם יענו אחרי הודו לה' וגו' וכן באנא ה' וגו' כמו שנתבאר בסי' תכ"ב עיין שם הטעם [תעט, ו].

ו. הנשים פטורות מכל הלל כמו שנתבאר בסי' תכ"ב [תעט, ז].

ז. יש מי שאומר שאם אין לחוש שמא יעבור זמן קריאת שמע טוב לו שיקרא תחלה הלל עם הציבור ואח"כ יתפלל אף באותן הימים שגם היחיד גומר בהם ההלל בברכה לדברי הכל עיין סימן תכ"ב [תפח, ג].

ח. צריך להזכיר מעין המאורע בעבודה דהיינו יעלה ויבא ואם לא הזכיר צריך לחזור לראש על דרך שנתבאר בסי' תכ"ב לענין ראש חודש . . [ו] אם לא הזכיר בתפלת ערבית . . לראש חודש (ש) אין צריך לחזור מטעם המבואר שם [תצ, ג].

ט. נהגו כל ישראל לקרות ההלל בדילוג . . בראש חודש . . עיין סי' תכ"ב [תצ, ד].

תכ"ה

א. ראש חודש שחל בשבת (ש) אין מזכירין שבת ביעלה ויבא מטעם שנתבאר בסימן תכ"ה [תפז, ה].

ב. לא מצינו הזכרה אחר סיום הברכה כמ"ש בסי' תכ"ה ע"ש [תרכג, ו].

תכ"ח

א. שעה ראשונה של הלילה (ד) היינו שעה שביעית אחר חצות היום עיין סי' תכ"ח [רעא, ג].

ב. בכל שבת שקורין ב' פרשיות בתורה מפטירים הפטרה של פרשה השניה שבה מסיימין ובה קורא המפטיר תחלה חוץ משבת שקורים אחרי מות וקדושים שמפטירים הפטרת אחרי מות כמו שיתבאר בסי' תכ"ח [רפד, יג].

ג. ביום בד"ו אין פסח כלל כמו שנתבאר שם בסי' תכ"ח.



ברכת המזון בהרהור

הרב אמיר ולר

מח"ס שו"ת ירוץ דברו, אמרתו ארץ ושא"ס
ראש כולל ורב ברחובות

מעשה בראובן ושמעון שאכלו יחדיו סעודת פת במקום עבודתם, ובגמר סעודתם כאשר בירכו ברכת המזון, ראובן שם לב ששמעון אינו מוציא בשפתיו את הברכה אלא מהרהר בלבו, ונפשו לשאול הגיעה האם צריך שמעון לחזור ולברך שוב בהמ"ז כיון דהרהור לאו כדיבור דמי, או שמא שב ואל תעשה עדיף, כיון דקי"ל ספק ברכות להקל. וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

מחלוקת הראשונים האם הרהור כדיבור דמי

תשובה: בגמרא בברכות (כ:): נחלקו בדין הרהור, רבינא אמר שהרהור כדיבור דמי, ואילו רב חסדא אמר הרהור לאו כדיבור דמי. ע"ש. וכמו כן נחלקו בזה רבותינו הראשונים, רבינו חננאל פסק כרב חסדא שהרהור לאו כדיבור דמי, והובא בתוס' ובמרדכי שם. וכ"ה באור זרוע (סי' קיז), ובראבי"ה (ברכות סי' סד), ובפסקי הרי"ד

שם. וכן דעת רש"י (ברכות טו. ד"ה בלבו), וכן פסק רבינו יונה (ברכות דף טו: ודף כ:). והביא ש"פ הגאונים. והביאו ראייה לדבריהם מהגמ' בשבת (קנ.). ע"ש. וכ"כ הרא"ש (ברכות כ:), וכ"ה בחי' הרא"ה (ברכות טו.), ובחי' הרמב"ן (קידושין נ.), וכ"כ הריטב"א והר"ן (קידושין שם). וכ"כ בתוס' ר"י החסיד (ברכות כ:), ובמאירי (ברכות כא.), וכ"פ רבינו ירוחם (סוף נתיב טז), ועוד ראשונים רבים, אספם איש טהור בשו"ת יביע אומר ח"ד (חאו"ח סי' ג אות יד) ע"ש.

אמנם הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות ה"ז) כתב, כל הברכות כולן צריך שישמיע לאזנו מה שהוא אומר, ואם לא השמיע לאזנו יצא, בין שהוציא בשפתיו ובין שבירך בלבו. ע"כ. הרי דס"ל דהרהור כדיבור דמי עכ"פ לענין דיעבד. וכ"כ הסמ"ג (עשין כז). והקשו רבותינו האחרונים מד' הרמב"ם (פ"ב מהל' ק"ש ה"ח) שכתב, צריך להשמיע לאזנו כשהוא קורא, ואם לא השמיע לאזנו יצא. וכ"כ הסמ"ג (עשין יח). דמשמע מדבריהם דבעינן עכ"פ להוציא בשפתיו, אבל בהרהור גרידא לא יצא י"ח, דאל"כ הו"ל לפרושי דאף בהרהור יצא וכמו שכתבו גבי ברכת המזון. וע' מ"ש בזה מרן הכסף משנה (הל' ק"ש שם) בשם רבינו מנוח. ומה שכתבו ע"ז בשו"ת שאגת אריה (סי' ו' וסי' כד), והפרי חדש בס' מים חיים (ברכות טו.), ובישועות יעקב (סי' סב סק"א), וביד אהרן (סי' סב), ובס' לחם יהודה עייאש (פ"ב מהל' ק"ש), ובשו"ת פרח שושן (כלל א סי' יד), ובמלא הרועים (מע' הרהור כדיבור דמי אות ה), ובשו"ת יבי"א (שם) ואכמ"ל.

דעת מרן הש"ע

והנה מרן הבית יוסף (סי' קפה) הביא מחלוקת הפוסקים בזה, דלהרמב"ם והסמ"ג בדיעבד יצא י"ח בבהמ"ז בהרהור. ולעומתם דעת הרא"ש והטור דלא יצא אא"כ הוציא בשפתיו. ושכן דעת רש"י ור' יונה. ע"ש. ובשלחנו הטהור (שם ס"ב) פסק וז"ל: צריך להשמיע (בהמ"ז) לאזניו מה שמוציא בשפתיו, ואם לא השמיע לאזניו יצא, ובלבד שיוציא בשפתיו. ע"כ. וארשת שפתיו ברור מללו דהרהור לאו כדיבור דמי, ולא יצא בזה י"ח אף בדיעבד, וכדעת רוב ככל הפוסקים. ודע דלא רק במידי דאורייתא ס"ל למרן דהרהור לאו כדיבור דמי, אלא אף במידי דרבנן ס"ל הכי, כדמוכח ממה שפסק בהל' ברכת הפירות (סי' רו ס"ג) וז"ל: כל אלו הברכות צריך שלא יפסיק בין ברכה לאכילה, וצריך להשמיע לאזניו, ואם לא השמיע לאזניו יצא, "ובלבד שיוציא בשפתיו". עכ"ל. הא קמן להדיא דאף במידי דרבנן אמרינן דהרהור לאו כדיבור דמי.

הערה על הר"ח בן עטר זיע"א

ולפי האמור יש להעיר לכאן על גאון עוזינו מהר"ח בן עטר זיע"א בספרו ראשון לציון (ברכות טו.) שכתב, דהיכא דבירך בלבו ולא הוציא בשפתיו, צ"ע אי מחייבין ליה לחזור ולברך, או דילמא אמרינן ספק ברכות להקל. ומכרעא לי מילתא דבברכת

המזון שאם אנו מקילים נמצא שהוא מבטל מצות עשה דאורייתא צריך לחזור ולברך, ובשאר ברכות שהם מדרבנן, אם בירך בלבו ע"פ שלא הוציא בשפתיו אין לו לחזור ולברך, דחיישינן לדברי הרמב"ם והסמ"ג. ועיקר. ומרן פסק בבהמ"ז שצריך לחזור ולברך, ואין ללמוד מזה לשאר ברכות שהם מדרבנן. עכ"ל. והביא דבריו בס' זכור לאברהם (מע' ברכות דט"ז ע"ב) ע"ש.

והנה אע"פ שהדין דין אמת (כפי שיתבאר לקמן), מ"מ מה שכ' ללמוד כן בדעת מרן ז"ל, יש להעיר שמד' מרן הנ"ל (בסימן רו ס"ג) מוכח להדיא דאף בברכות דרבנן לא יצא י"ח אף בדיעבד, וצריך לחזור ולברך. וכן העירו על ד' הראש"ל הנ"ל בס' בני ציון ליכטמן (סי' רו סק"ה), ובשו"ת יבי"א (שם אות יז) ע"ש.

דין הרהור בקריאת שמע

ולכאורה יש להקשות ממה שפסק מרן בהל' קריאת שמע (סי' סב ס"ד) וז"ל: אם מחמת חולי או אונס אחר קרא קריאת שמע בלבו, יצא. עכ"ל. ומקורו טהור מד' הארחות חיים בשם הירושלמי (פ"א דברכות ה"א) שהביא הבית יוסף (שם), שאם מחמת חולי או אונס אחר קרא ק"ש בלבו יצא, שנאמר "אמרו בלבבכם" וכו' (תהלים ד, ה). ע"ש. והרמ"א בהג"ה הביא להלכה ד' הבית יוסף (בסי' פה) בשם תלמידי רבינו יונה (ברכות טו:), שאף לכתחלה יקרא בלבו אם הוא נמצא במקום שאינו נקי לגמרי. ורבינו יונה שם כתב, שאע"פ שאינו יוצא י"ח אלא באמירה, יש לו להרהר בלבו וה' יראה ללבב ויתן לו שכר המחשבה, דאמרינן הכי במדרש (שוחר טוב מזמור ה) אמרי האזינה ה', אמר דוד: רבונו של עולם בשעה שאני יכול לדבר אמרי האזינה, ובשעה שאני יכול לדבר בינה הגיגי, והגיגי ר"ל המחשבה וכו'. ע"ש.

ונראה דיש חילוק בין סברת תלמידי רבינו יונה לבין סברת הארחות חיים הנ"ל, דלתלמידי רבינו יונה אינו יוצא ידי חובת המצוה, ואם עבר האונס חייב לחזור ולקרוא ולברך. ואילו להארחות חיים משמע שבמקום אונס או חולי וכדומה, יצא י"ח ואינו צריך לחזור ולקרוא אף כאשר עבר האונס. ואם אכן כנים דברינו, יש מקום להעיר על הרמ"א בהגה דהשווה סברת האו"ח לסברת תר"י. וע"ע להלן.

ואתה תחזה לאיש"י כהן גדול במשנה ברורה (סי' סב סק"ז) שכתב על דברי מרן ז"ל, דמ"ש שבמקום חולי או אונס אחר קרא ק"ש בלבו יצא, דהאי "יצא" לא לגמרי קאמר, דהא קי"ל דהרהור לאו כדיבור דמי, אלא רצונו לומר דעכ"פ בשעה שאינו יכול לדבר, ירהר ק"ש בלבו, והקב"ה יקבע לו שכר עבור זה, אבל בעצם אינו יוצא בזה, על כן כשיסתלק האונס, אם עדיין לא עבר זמן ק"ש מחויב לחזור ולקרותה. ע"כ. ובביאור הלכה שם (ד"ה יצא) כתב שכן דעת הא"ר (סק"ב), והפר"ח (שם), והמטה יהודה (סי' מז סק"ג), ושו"ת בנין עולם (חאו"ח סי' ו), והמגן גבורים (סי' סב) ועוד

אחרונים. ע"ש. [ויש לציין שכ"כ גם בש"ע אדה"ז (סי' קפה ס"ג), והרב בגדי ישע (סי' סב), והרב מחצית השקל (סי' קפה סק"א) ועוד].

אמנם מאידך גיסא, הרב יד אהרן (הגב"י סי' סב) חלק על הפר"ח, וכ' שאפי' אם לא עבר זמן ק"ש ועבר האונס אינו חוזר וקורא כיון שכבר יצא י"ח בהרהור כשהיה אנוס. ע"ש. וכן דעת הפמ"ג (סי' סב מש"ז סק"א) והוסיף שכן משמע מלשון מרן שכתב "יצא". וכן כתב מרן החיד"א בברכי יוסף (סי' סב סק"א) בדעת מרן ז"ל, וכתב דאנן בתר מרן וסיעתו גירינא. והניף ידו שנית (שם בסי' פ סק"ב) ואחר שהביא המחלוקת בין הפר"ח ליד אהרן, סיים: ודעתי הקצרה נוטה לד' היד אהרן. ע"ש. וכ"כ בספר פרי האדמה ח"א (דט"ו ע"א), ובס' נהר שלום (סי' קפה), ובס' פתח הדביר (סי' סב סק"א), ובשו"ת משה האיש (חאו"ח סי' ד דף ה ע"ב) ועוד. ע"ש.

ולעניין הלכה במי שהרהר ק"ש כשהיה חולה או אנוס, האם צריך לחזור ולקרוא כשיעבור האונס, ראה לגאון עוזנו זצוק"ל בשו"ת יביע אומר ח"ד (שם אות יט) שהכריע כד' הפר"ח וסיעתו, שיש לו לחזור ולקרוא כשיסתלק האונס. וכן מוכח מלשון תלמידי רבינו יונה הנ"ל, ושכן משמע מהרמ"א בהגה שגם מרן הש"ע מודה להתר"י שאינו יוצא י"ח בזה, ולשון "יצא" שכתב בש"ע לאו דוקא הוא. ושכן דעת הראב"ד בהשגותיו על בעל המאור (דף יב ע"א מדפי הרי"ף), ודלא כמ"ש בערוך השלחן (סי' סב סק"ב) לסייע מד' הראב"ד לסברת היד אהרן ודעימיה. והניף ידו שנית בחזו"ע אבלות ח"א (עמ' עב) ע"ש.

הרהור בבהמ"ז מחמת אונס

ונייהדר אנפין לנ"ד גבי מי שהרהר בהמ"ז בלבו, שנראה להלכה שצריך לחזור ולברך, כיון שלדעת רוב הראשונים ועל צבאם מרן הש"ע הרהור לאו כדיבור דמי, ולא יצא בזה י"ח. והואיל ובהמ"ז היא מדאורייתא כשאכל כדי שביעה, קי"ל ספיקא דאורייתא לחומרא. וכן דעת רוב האחרונים, וכמ"ש הגר"ח נ' עטר זיע"א בראשון לציין (הנ"ל), וכ"כ בפשיטות המשנ"ב בביאור הלכה (סי' סב ד"ה יצא), ובשו"ת יבי"א (שם אות יז) ועוד. ע"ש.

ברם לענין אדם שהרהר בהמ"ז בלבו מחמת שהיה אנוס או חולה ולא יכל להוציא הברכה מפיו, וכשעבר האונס קודם שהתעכל המזון במעיו, העלה מרן זצ"ל ביבי"א (שם אות כ) שאין לו לחזור ולברך, כיון דאיכא כעין ספק ספיקא, שמא הלכה כהרמב"ם והסמ"ג דיצא י"ח אפילו בהרהור, ואת"ל דהלכה כדעת רוב הראשונים שחולקים עליהם בזה, שמא במקום חולי או אונס אודויי מודו דיצא י"ח, וכמ"ש הארחות חיים ע"פ הירושלמי, וכדעת האחרונים הנ"ל שכתבו שאפי' אם עבר האונס ולא עבר זמן ק"ש, אינו צריך לחזור ולקרוא, והוא הדין לבהמ"ז. ע"ש.

הרהור בברכות דרבנן

ולענין ברכות מדרבנן, כתב ביבי"א שם לחלק בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה, דלגבי ברכה אחרונה כיון דקי"ל בעלמא ספק ברכות להקל אף נגד מרן הש"ע, כמ"ש מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"ב (סי' טו), ה"נ כיון שהרהר בלבו וכבר יצא י"ח לדעת הרמב"ם והסמ"ג, אין לו לחזור ולברך. אבל בברכה ראשונה על דבר שנהנה ממנו, כגון בפה"ע ובפה"א ושנ"ב, אם בירך בהרהור, חוזר ומברך ברכת הנהנין ואוכל, שהרי אפילו אם נמלך ולא אכל לא הוי כמוציא שם שמים לבטלה, לפי מה דקי"ל דאיסור לא תשא אינו אלא במוציא בשפתיו (וכמ"ש ובל אשא את שמותם על שפתי). ומכיון שיכול להימלך ולא לאכול, ראוי לו לעשות כן לתהות על הראשונות, ולחזור ולברך בביטוי שפתים ולאכול. ולא לסמוך על מה שבירך בהרהור ולאכול, מכיון שע"ז נכנס בספק איסור שנהנה מן העולם הזה בלא ברכה, לדעת רוב הפוסקים ומרן שקבלנו הוראותיו. ולרווחא דמילתא כדי להוכיח ביטול ההרהור יאמר בשכמל"ו, ואז יחזור לברך בשפתיו. עש"ב.

קושיא על עצם הדין שצריך לחזור ולברך בהמ"ז מספק

ואי אתיחב רשותא לכמוני לדבר אנא אמינא דלכאורה יש להעיר בזה, אך טרם אבוא העירה נקדים ונציין לדברי הרמב"ם (פ"ב מהל' ברכות הי"ד) שכתב וז"ל: אם נעלם ממנו ולא ידע אם בירך בהמ"ז או לא בירך, חוזר ומברך אם לא נתעכל המזון שבמעיו. ע"כ. ומקורו טהור מד' הירושלמי (ריש ברכות). וכתב מרן הכסף משנה (שם) דהאי טעמא דחוזר לברך הוא משום שבהמ"ז דאורייתא. וכן פסק מרן ז"ל בש"ע (סי' קפד ס"ד) בזה"ל: אכל ואינו יודע אם בירך בהמ"ז או לא, צריך לברך מספק, מפני שבהמ"ז מן התורה. עכ"ל.

ולכאורה יש להקשות שהרי להרמב"ם בשו"ת פאר הדור (סי' קה) ברכה שא"צ הוא מן התורה, וכ"כ המג"א (סי' רטו סק"ו) בדעת הרמב"ם. וכ"כ מרן החיד"א בברכי יוסף (סי' מו סק"ו) גם בדעת מרן הש"ע, והגאון מלובלין בשו"ת תורת חסד (ריש סי' ז), ומרן הרי"ח הטוב בספרו רב ברכות (דקט"ו ע"ב), ועוד רבים מהאחרונים בדעת הרמב"ם. קבצם כעמיר גורנה בשו"ת יבי"א ח"א (חאו"ח סי' טל אות ז) ע"ש. וא"כ היאך פסקו הרמב"ם ומרן שאם הוא מסופק אם בירך בהמ"ז או לא, שחוזר לברך מספק? הרי יש כאן מצות עשה אחת של "ואכלת ושבעת וברכת", מול שלשה לאוין של "לא תשא" לשיטתם (על הצד שחוזר לברך רק שלש ברכות שהן דאורייתא). ועוד, שאם נצריכו לחזור ולברך הוי ב"קום ועשה", ואם לא נצריכו לחזור ולברך הוי "שב ואל תעשה", וקי"ל שב ואל תעשה עדיף.

ב' תירוצים לקושיא הנ"ל, והנפק"מ ביניהם

ונאמרו בזה כמה תירוצים ומהם ב' עיקריים: הגאון רבי דוד פארדו בשו"ת מכתם לדוד (תאו"ח סי' ג דף ז ע"ג) תירץ, דהטעם שצריך לחזור ולברך משום דגברא ודאי בר חיובא דאורייתא הוא לאחר שאכל ושבע, אלא דמספקא ליה אם כבר בירך ויצא ידי חובה, בכה"ג הוא דאמרינן כיון דהוי ספיקא דאורייתא חייב לחזור ולברך, אבל היכא דאיכא ספיקא דאורייתא אם נתחייב בברכה זו אם לאו, בהא אמרינן בודאי דבחד ספיקא לא שרינן ליה לברוכי. ע"ש. והיינו כיון דיש לו חזקת חיוב, אמרינן אוקמיה על חזקתיה, ולא חיישינן לברכה לבטלה במקום חזקה.

וכן תירץ בשו"ת זכרון יוסף שטיינהרט (חידושים ודרשות דף צט ע"ב, ובנד"מ דף שנד) בתירוץ השני. וכ"כ בספר נחל איתן (פ"ב מהל' ברכות) ע"ש. וכתב מרן הגרע"י זצ"ל בחזו"ע ברכות (עמ' ריח) שיש סיוע לדבריהם ממ"ש הריטב"א בחידושו לשבת (סט.), דהא דקי"ל ספק אם בירך בהמ"ז חוזר ומברך, היינו משום שהוא ודאי חייב בברכה וספק אם בירך, משא"כ בספק חייב או לא שאינו חוזר ומברך. ע"ש.

ועוד אמרו לתרץ באופן אחר, והוא ע"פ דברי הגאון מליסא בחוות דעת (יו"ד סי' קי) דהא דס"ל לרמב"ם (סוף פ"ט מהל' טומאת מת) דספיקא דאורייתא לחומרא אינו אלא מדרבנן, הני מילי באיסורי לא תעשה, אבל במצות עשה סד"א לחומרא מה"ת. וקילסו בשו"ת אבני נזר (חיו"ד סי' שלד אות יט) שהוא דבר נחמד. וכ"כ העונג יום טוב (ס"ס עא), והמשמרות כהונה בחידושו לעבודה זרה (כד.). וכ"כ בשו"ת בית אפרים (תאה"ע סי' ב דף ו ע"א) ע"ש.

ולפ"ז י"ל שמצות עשה של בהמ"ז, ספקא לחומרא מן התורה, שכל זמן שלא קיים בודאי "וברכת", בעמוד והחזר קאי. משא"כ איסור לא תשא את שם ה' אלוקיך לשוא, דילפינן מיניה איסור ברכה שא"צ, מן התורה ספקו לקולא, כמו בשאר מצות לא תעשה דסד"א לחומרא אינו אלא מדרבנן. ולכן בספק בירך בהמ"ז, שספקו לחומרא מה"ת, דחי ספק איסור לא תשא דהוי מדרבנן. וכתב מרן מלכא זיע"א בחזו"ע (שם עמ' ריט) שמצא תירוץ זה גם בשו"ת כתב סופר (תאו"ח סי' ל), ובס' ברכת אהרן (פ"ג דברכות ס"ס קעד דף פ סע"ב), ושכ"כ הגאון מטפליק בס' דברי אהרן (סי' י אות א) ע"ש.

והנה הנפק"מ בין התירוצים הנ"ל הוא בנ"ד, דלפי התירוץ האחרון דספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה במצות עשה, גם בנ"ד שהרהר בהמ"ז, י"ל שיחזור ויברך הואיל ולדעת רוב הראשונים ועל צבאם מרן הש"ע הרהור לאו כדיבור דמי, ולשיטתם לא יצא י"ח כלל, ואף שלדעת הרמב"ם והסמ"ג יצא י"ח בדיעבד, מ"מ כל זמן שלא יצא י"ח בודאי, בעמוד והחזר קאי, דיבוא החיוב מן התורה (ספק דמצות עשה של

"וברכת"), וידחה הספק מדרבנן (ספק במצות לא תעשה ד"לא תשא").

אמנם לפי התירוצ הראשון דכיון שיש לו חזקת חיוב, אמרינן אוקמיה על חזקתיה, ולא אמרינן סב"ל נגד חזקה. הנה לדעת פוסקים רבים אמרינן אוקמה אחזקה קמייטא רק בספק במציאות, אבל בספיקא דדינא לא מוקמינן אחזקה. וכדמשמע בתוס' (ב"ב לב:): אליבא דרשב"ם. וכ"כ המשנה למלך (פ"ז מהל' שכירות ה"ב, ובפ"ב מהל' טומאת צרעת ה"א), והכנה"ג (יו"ד סי' יח הגה"ט סק"ג, וסי' כח הגה"ט סק"ג). וכ"כ בשו"ת משאת בנימין (סי' נ), ובפמ"ג (יו"ד שפ"ד ר"ס יח). ובספר שב שמעתתא (שמעתא א פרק כב), ובשו"ת רעק"א (סי' לז) ועוד. וראה עוד בשו"ת יבי"א ח' ח' (חיו"ד סי' יב אות ח) ובח"ח (חאה"ע סי' ג אות טז) ע"ש. ולפ"ז כיון שדין הרהור כדיבור דמי או לא הוא ספק בדין ולא במציאות, ולא אמרינן ביה אוקמיה אחזקתיה, י"ל שאינו חוזר לברך בהמ"ז, דשב ואל תעשה עדיף.

דברי מרן הראש"ל שליט"א, ומו"מ בדבריו

ואכן ראיתי למרן הראש"ל הגר"י יוסף שליט"א בספרו שלחן המערכת ח"ב (מערכת ה' ערך הרהור, עמ' תשל"א) שדן בזה, וציין למה שפסק בילקוט יוסף הל' בהמ"ז (עמ' שי) דמי שהרהר בהמ"ז בלבו אחר ששבע, שצריך לחזור ולברך. ושוב הקשה כאמור דלפי תירוצ המכתם לדוד והזכרון יוסף צ"ל דשב ואל תעשה עדיף, הואיל ולא אמרינן אוקמיה אחזקתיה בספיקא דדינא וכו'. ותירץ, דהעיקר כתירוצ החו"ד הנ"ל, דספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן זה דוקא במצות לא תעשה, אבל במצות עשה ספיקא דאורייתא לחומרא מדאורייתא. ומה שרבים מהאחרונים חלקו עליו, הוא מפני שלא היה לפנייהם תשובת הרמב"ם, כי בהוצאת מקיצי נרדמים (שנת תשכ"א סי' שיח) מבואר להדיא ד"כל הספיקות באיסורי לאוין אינם אלא מדבריהם", אלמא שהוא דוקא באיסורי לאוין, אבל במצות עשה מודי הרמב"ם דספק דאורייתא לחומרא הוא מהתורה. ולפ"ז שפיר מ"ש בילקו"י הנ"ל שאם הרהר בהמ"ז בלבו חוזר לברך. עכת"ד.

איברא דאכתי לא איפרק מחולשא, דאנכי הוואה למרן מלכא זיע"א בספרו חזו"ע ברכות (עמ' ריט) שהביא בתחלה תירוצו של מהר"ד פארדו בשו"ת מכתם לדוד, ושוב לאחר מכן הביא תירוצו של הגאון מליסא בחו"ד, וציין שם לאחרונים רבים שחלקו עליו, וסיים: ולפ"ז הדרא קושיא לדוכתה, ומחזורתא כדשינן מעיקרא (היינו כתירוצ המכתם לדוד). ע"ש. אלמא דלא תפס לעיקר תירוצ החו"ד.

ושו"ר דברי הגאון רבי עובדיה יוסף נר"ו בנו של הראש"ל הגרי"צ יוסף שליט"א שנדפסו בספר עין יצחק ח"ב (כללי ספק ברכות עמ' תקמא) שכתב, שבשו"ת יביע אומר ח"ח (סי' כא אות ח) הביא משו"ת מכתם לדוד (הנ"ל) וסייעו מד' הריטב"א

(שבת סט.) שחזור ומברך מטעם שיש לו חזקת חיוב. ושכן נראה מד' הברכי יוסף (סי' קפו סק"ג) וכו'. ולפ"ז כתב ביבי"א (שם) דנפק"מ לדינא באופן שאכל ושבע ממעשה קדירה, שא"צ לברך בהמ"ז, כיון דהוי ספיקא דדינא, ול"ש לומר על זה דנעמידו בחזקת חיוב.

ומטעם זה כתב בשו"ת יחזה דעת ח"ו (סי' י עמ' נז) בנשים המסופקות אם בירכו, שלא יחזרו לברך, דספק ברכות להקל, ואע"ג דספיקא דאורייתא לחומרא, מ"מ כיון שמעיקר הדין מסתפקינן אם צריכות לברך, ולא שייך להעמידן בחזקת חיוב, דהו"ל ספיקא דדינא. וכ"כ בילקוט יוסף (ברכות עמ' תרעד) באופן שלא פתח אדעתא דבהמ"ז, דא"צ לחזור ולברך מטעם סב"ל, ולא שייך להעמידו בחזקת חיוב כיון דהוי ספיקא דדינא. וכן לענין הרהר בהמ"ז בלבד, דלמרות שביביע אומר ח"ד (סי' ג אות יז) פסק שצריך לחזור ולברך כיון דהוי ספיקא דאורייתא אם הרהור כדיבור דמי. וכ"כ בילקוט יוסף (עמ' שט). מכל מקום לפי המבואר ביביע אומר ח"ה שהכל תלוי בחזקת חיוב, א"כ הכי נמי יש לפסוק שלא צריך לחזור ולברך. עכת"ד.

ושב הראוני שמרן הראש"ל הגר"י יוסף שליט"א בשיעורו השבועי (עלון בית מרן מס' 212, פר' במדבר תשע"ט) דן בזה, והביא מכל האמור לעיל, וסיים בזה"ל: שורה תחתונה, אם הרהר בהמ"ז יש ספק אם יצא או שצריך לחזור ולברך, וספק ברכות להקל גם בבהמ"ז, כי אין כאן חזקת חיוב. ביביע אומר ח"ד (חאו"ח סי' ג אות יז) כתב כדברי האור החיים הקדוש, שאם הרהר בהמ"ז יחזור לברך בפיו, אבל לפני כשלושים שנה דברתי על כך עם מרן זצ"ל, והרב הסכים איתנו שלא יחזור, וספק ברכות להקל. עכ"ל.

ובתר דסגינא קמיה וקמי דיקר אורייתיה, אם קבלה היא נקבל, אבל לכא' קשים הדברים להולמם, דאם כבר לפני שלשים שנה חזר בו מרן זיע"א ממ"ש ביבי"א ח"ד הנ"ל, מדוע בספרו חזו"ע ברכות שיצא בשנת תשס"ז שדן בדיני בהמ"ז לא כתב במפורש שחזר בו, וכן בכל ספריו הרבים שכתב לאחר מכן.

וחילי מדברי מרן הגרע"י עצמו בספרו הליכות עולם ח"ד (עמ' רמא-רמב) שאחר שהביא דברי הגאון רבי עובדיה הדאיה זצ"ל בשו"ת ישכיל עבדי ח"ג (סי' יב אות ד) שכתב לאסור רכיבה על אופניים בשבת, ותמה על הגר"ח זיע"א בשו"ת רב פעלים שהתיר, וחזר וכתב ששמע ממגידי אמת מחכמי בבל רבתי שאמרו שאחר שהכיר הרב (הגר"ח) בטיב תהלוכי האופניים חזר בו ואסר. ע"כ. וכתב ע"ז מרן הגרע"י בזה"ל: ומה שכתב הרב ישכיל עבדי ששמע שהגר"ח חזר בו ואסר, "אני לא מאמין לדברים אלו. שאילו היה אמת בדברים אלו, הגאון שהיה מהיר בכתובת חידושו, היה כותב כן באיזה ספר מחיבוריו, שהוא חזר בו מההיתר שכתב", פוק חזי כיו"ב מ"ש הגאון מהר"ש בשו"ת נודע ביהודה מה"ת (חיו"ד סי' כט), אני שולח לכבודו העתק תשובת אדוני אבי הגאון (מחבר הנודע ביהודה) להגאון מטוורג, שכל דג שקשקשו נקלפים

מן העור ע"י שריה במי אפר או ע"י פעולה אחרת, דג טהור הוא, ומותר באכילה. ותמיהני על כבודו שכתב שאדוני אבי חזר בו מהוראתו ואסר, ושכן ציוה למר לשלוח את אגרת ההדרנא להרב מטווריג, ואני אומר דבר זה שקר מוחלט, כי ידוע לכל גודל צדקת אאמו"ר הגאון ז"ל, ואשר היה מהיר וזריז במלאכת הכתיבה ובהלכה, ואם איתא לדברי מר, מדוע לא כתב בעצמו להגאון מטווריג שהיה כמה שנים מאוכלי שלחנו של אדוני אבי הגאון ז"ל, שהוא חוזר בו מהוראתו, ולא היה סומך על מר להיות שלוחו להודיע הדבר אל הרב ההוא, ובודאי שאילו חזר בו לא היה נח ושקט מלשלוח אגרות ע"י גמלא פרחא, ולפרסם האיסור שלא יכשלו באיסור דג טמא, ועוד שאיך לא חש למחוק תשובה זו שהשאיר אחריו ברכה לכתוב בצדה שהוא חוזר בו וכו'. וע"ע שם (חיו"ד סי' ל) שאפילו תלמיד חכם לא נאמן בזה. וכ"כ עוד החזון איש (מועד סי' לט אות טו) ע"ש. וע"ע בשו"ת שמחת כהן ח"ז (סי' מב עמ' קח והלאה). עכת"ד.

ותסתער התמיהה יותר ממ"ש מרן הראש"ל נר"ו בעצמו בספרו שלחן המערכת הנ"ל שיצא לאור בשנת תש"ע, ושם כתב ליישב דבריו כמו שכתב בילקו"י שיש לחזור ולברך בהמ"ז, ואם אכן היתה חזרה בזה כבר מלפני שלשים שנה, מדוע לא ציין זאת שם. צע"ג.

הנלע"ד בנ"ד

איך שלא יהיה לפע"ד נראה שיש מקום לקיים את פסק מרן זיע"א ביביע אומר ח"ד הנ"ל, שיש לחזור ולברך בהמ"ז ולא יצא י"ח אם הרהר בלב. חדא, משום שרוב מנין ורוב בנין מרבתינו הראשונים פסקו דהרהור לאו כדיבור דמי. ועל צבאם מרן הש"ע שקבלנו הוראותיו. וידוע שלדעת כמה מן הפוסקים כל שרוב הראשונים עומדים בדעה אחת ומרן הש"ע פסק כדעתם, לא אמרינן סב"ל בכה"ג, וכמ"ש בס' ברכת ה' ח"א (פ"ב סע' ו הערה 16), שהואיל ולדעת כמה פוסקים הולכים אחר רוב הפוסקים גם בענין ברכה, דס"ל דרוב הפוסקים נחשב רוב גמור מן התורה. ובצירוף דעת הסוברים שקבלנו הוראות מרן גם בענין ברכות, לפיכך יש להורות לברך כדעת רוב הפוסקים ומרן, דתרי חומרי לא עבדינן.

ועוד שהרי גם הפוסקים שסוברים שאומרים סב"ל נגד מרן מודים שהעושה כמרן ומברך אין מוחין בידו, כמבואר בדברי מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"ב (סי' טו). לפיכך כשיש עוד צירוף לברך יש להורות גם לכתחלה לברך כדעת מרן. וכ"כ הגאון רבי יוסף ידיד הלוי בספרו ברכת יוסף ח"ב (סי' א) עכת"ד. ואע"פ שאין כלל זה מוסכם, וכן מ"ש בברכ"ה שם שכן דעת מרן הגרע"י זצ"ל, נראה שיש להעיר בזה מכמה וכמה מקומות בספרי מרן הגרע"י דלא ס"ל הכי. ואכמ"ל. מ"מ חזי לאצטרופי בנ"ד.

ועוד, דלפי תירוצ החו"ד בדעת הרמב"ם, שפיר יש לחזור ולברך בנ"ד כמשנ"ת

לעיל. ומה שכתבנו שלפי תירוץ המכתם לדוד אין לחזור ולברך בנ"ד, כיון דלא אמרינן אוקמיה אחזקתיה בספיקא דדינא, הנה אף בזה איכא עקולי ופשורי, שהרי לדעת הר"ן (פ"ק דקידושין דף ה:): מבואר שגם בספיקא דדינא שפיר מוקמינן לה אחזקה קמייתא, וכמ"ש הפר"ח (סי' קי' כללי ס"ס סק"א). וכן במשנה למלך (פ"ו מהל' עדות ה"ז), ובשו"ת חקרי לב (ח"א מיו"ד סי' קיא) ע"ש. ובשו"ת עונג יום טוב (סי' קמב) כתב, שהרמב"ם סובר דמהני חזקה קמייתא אף בספיקא דדינא. וכ"כ בשו"ת תורת חסד מלובלין (חאו"ח סי' טו אות ד) ע"ש. וכן ס"ל למהרי"ט בתשובה (חאה"ע סי' יח) דמהניא חזקה אף בספיקא דדינא. וכן סוברים עוד אחרונים רבים, הביאם בשו"ת יביע אומר ח"ח (חאה"ע סי' ג אות טז). וצירף סברתם לסניף להיתר בנידונו שם. כיעו"ש.

ואם כן בנ"ד יש כמה וכמה ספיקות וספקי ספיקות לחזור ולברך. ואף דלא עבדינן ס"ס בברכות כמבואר בשו"ת יחזה דעת ח"ה (סי' כא בהערה) בשם אחרונים רבים. מכל מקום כאן שבהמ"ז היא מדאורייתא שפיר עבדינן ס"ס, כמבואר בשו"ת תרומת הדשן (סי' לו), ובש"ע (סי' תפט ס"ח) ועוד. ובעיקר בנ"ד שלדעת רוב ככל הראשונים ועל צבאם מרן הש"ע, הרהור לאו כדיבור דמי. וכן הסכמת האחרונים. לכן לעד"ן דשפיר יש לו לחזור לברך בהמ"ז. ועכ"פ אם יש לו אפשרות לצאת י"ח ע"י מישוה אחר מדין שומע כעונה, עדיף טפי.

מסקנא דדינא

א. מי שטעה והרהר ברכת המזון בלבד, אם יכול לצאת ידי חובה מחבירו מדין שומע כעונה, יעשה כן. ואם אין באפשרותו לצאת ידי חובה ממישהו אחר, יחזור ויברך ברכת המזון על ידי שיוציא המילים בשפתיו כדין.

ב. מי שהרהר ברכת המזון בלבד מחמת שהיה אנוס או חולה שאינו יכול לדבר וכיוצא בזה, יצא ידי חובה ואינו צריך לחזור לברך שוב כאשר יסתלק האנוס.

ג. מי שהרהר קריאת שמע מחמת שהיה אנוס או חולה, צריך לחזור ולקורא שוב כאשר יסתלק האנוס.

ד. מי שהרהר בלבד ברכה אחרונה כגון ברכת מעין שלש או בורא נפשות רבות (חוץ מברכת המזון), אינו חוזר לברך שוב, שספק ברכות להקל.

ה. מי שהרהר ברכה ראשונה בלבד, כגון בורא פרי העץ או בורא פרי האדמה או שהכל נהיה בדברו, לא יטעם כלום, אלא יאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, ויחזור ויברך שוב על ידי שיוציא המילים בשפתיו כדין.

הנלע"ד כתבתי והשי"ת יאיר עינינו בתוה"ק.

עמידה בברכת הגומל

הנ"ל

לכבוד ידידי וחביבי, ליש ולביא, הרב הגדול, מעוז ומגדול, לן בעומקה של הלכה, ומוציא לאור תעלומה, תורתו יוצאת בהינומא, חריף ובקי טובא, הגאון הגדול כמוהר"ר מתתיהו גבאי שליט"א. מחבר הספרים החשובים "בית מתתיהו" ו"מועדי הגר"ח" ועו"ס יקרים. שלום רב לאוהבי תורתך.

קבלתי ע"י ציר נאמן, נטע נעמן, צנצנת המן, ידי"ן הגה"צ רבן גמליאל רבינוביץ שליט"א, מחבר הספרים הנפלאים "גם אני אודך" ו"פרדס יוסף החדש" ושא"ס, את ספרו הבהיר, כאור מזהיר "בית מתתיהו" חלק רביעי, ותיכף לנטילה ברכה, נתמלא הבית אורה, זו תורתו המאירה, מנופת בי"ג נפה וכברה, מלא בקיאות וסברא ישרה, הכל בקדושה ובטהרה.

והן אמת שחפצתי מאד לכתוב למע"כ הארות והוספות, אך לא אכחד שבכל ענין שדיבר, כל רז לא אניס ליה, ועיניו כאפיקי יונים, על דברי הש"ס והפוסקים, ומה לי הדל והקטן מול נהר איתן, נהרא דנגיד ולא פסיק, אליבא דהלכתא שמעתתא מסיק. אמנם להיפטר בלא כלום גם זה אי אפשר, לכן אכתוב איזה דבר.

הנה ראיתי שדן (בס' ד אות ז) גבי דין עמידה בברכת הגומל, ואציגה נא מ"ש בזה בעבר, הנה הרמב"ם (פ"י מהלכות ברכות ה"ח) כתב שעומד ביניהן ומברך. וכן כתבו הסמ"ג (עשין כז), ובספר הבתים (הל' ברכות שער שנים עשר סימן י) ע"ש. וכתב על זה הכסף משנה (שם), וצ"ע מנא ליה. ובשלחן ערוך (סימן ריט) קרא שמיט'ה לדברי הרמב"ם שעומד, ורבינו אברהם בן הרמב"ם בתשובה שהובאה בראש ספר מעשה רוקח כתב, ואומר משם אבא מארי ז"ל, שראוי שיהיו השומעים יושבים והמברך עומד, לפי שאמר הכתוב "ובמושב זקנים יהללוהו" והלכה למעשה נושיב התלמידים כשנברך זאת הברכה כמו שהיה הוא ז"ל סובר ועושה. ע"כ. ועיין עוד בספר המספיק לעובדי ה' (עמוד רנד).

והב"ח (סימן ריט) כתב, שמנהג כל ישראל לברך מעומד ואין לשנות, ושכן משמע מלשון הפסוק "וירוממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו", ומשמע דדוקא הזקנים בישיבה אבל המהללים בעמידה. וזה כדברי רבינו אברהם בן הרמב"ם הנ"ל. וכן כתב העולת תמיד (שם סק"ג) שהמנהג לברך מעומד. ומדברי רבינו אברהם בן הרמב"ם והב"ח מתבאר דמלבד דבעינן שיהיה המברך בעמידה, בעינן גם שיהיו השומעים יושבים. וכן כתבו מרן החיד"א בספרו לדוד אמת (סי' כג אות ב), והחסד לאלפים (סי' ריט ס"ק יג), ובספר בתי כנסיות (שם ס"ג), ומהר"ח פלאג'י בספר חיים (סי' כו אות יב), והבן איש חי (פר' עקב אות ג) ע"ש. אמנם עיין מה שכתב להעיר בזה בשו"ת אבני

נזר (חאו"ח סי' לט אות ג) ע"ש.

והאליה רבה (סי' ריט סק"ב) כתב שטעמו של הב"ח הוא דוחק, ולכן כתב לבאר ש"יהללוהו" הוי דומיא דהלל בעמידה דכתיב "הללו עבדי ה' העומדים בבית ה'". ע"ש. וכ"כ מדנפשיה בשו"ת רבבות ויובלות ח"ד (סי' שעג) ע"ש. ומרן החיד"א בברכי יוסף (בשיו"ב שם סק"ג) כתב, שטעמו של האליה רבה יותר דוחק מטעמו של הב"ח, ושהעיקר כטעמו של הב"ח שהוא כטעמו של רבינו אברהם בן הרמב"ם הנ"ל. ועיין בתורת חיים סופר (שם סק"ה) שהאריך ליישב דברי האליה רבה. ע"ש. אלא שדברי הא"ר צריכים ביאור, שהרי מקור הדין שקריאת הלל מעומד לא נזכר ברמב"ם כלל. ומרן הבית יוסף (סי' תכב) הביא מקור הדבר משבולי הלקט (סי' קעג) בשם מורו הר"ר מאיר. וטעם הדבר כתב השבולי הלקט (שם בשם אחיו ה"ר בנימין) דכתיב הללו עבדי ה' שעומדים בבית ה', לפי שההלל עדות שבחו של מקום ומצות עדות בעמידה, וכך היו קורין אותו בעזרה על שחיטת הפסחים בעמידה. ע"כ. וכאן לא שייך הטעם של שחיטת פסחים. וע"ע מה שהאריך בזה ידידי הגאון רבי מתתיהו גבאי נר"ו בספרו בית מתתיהו ח"ג (סי' מו) ודו"ק.

ואתה תחזה להגאון רבי שבתאי וינטורה בספרו נהר שלום (סק"א) שכתב לבאר טעמו של הרמב"ם, משום שברכת הגומל היא במקום קרבן תודה, וכמו שעומדים בשעת הקרבת הקרבן כך יש לעמוד בשעת הברכה, ודומיא דתפלה דבעי עמידה משום שהיא במקום קרבן. ע"ש. וכן סובר הגאון רבי יצחק גויטע בספרו שדה יצחק (ברכות נד:): ע"ש. אמנם החתם סופר בתשובה (סי' נא) כתב לדחות טעם זה, וכתב שאין זה דומה לקרבן תודה ממש. כיעו"ש. וע' מ"ש בזה בשו"ת שבט הלוי ח"א (סי' נז), ומה שהעיר בזה בספר דברי שבח (עמ' לט) ע"ש.

והחתם סופר הסיק שם, דבעינן עמידה משום כבוד הציבור, ותמה על כל האחרונים שנעלם מהם דברי הרמב"ם (פ"ב מהל' מגילה ה"ז) שכתב, לא יקרא יושב בצבור לכתחלה מפני כבוד הצבור. וה"ה בברכת הגומל. ע"ש. אולם לכאורה יש להעיר בזה, דהתם טעמא משום שמוציא את הצבור ידי חובה, לכן צריך לעמוד משום כבודם. משא"כ הכא שאינו בא אלא לפטור עצמו, לא שייך בזה עמידה משום כבוד הצבור. ושו"ר בתורת חיים סופר (סי' ריט סק"ה) שהעיר כן על החת"ס. וכן העיר על טעמו של החת"ס מרן הגרע"י זיע"א בחזון עובדיה (ברכות עמ' שמ) ע"ש. ועוד העיר בזה בספר דברי שבח (עמ' מ), דהנה במגילה (כג.) אמרו שאשה לא תקרא בתורה מפני כבוד ציבור, ואטו נימא דלא תברך ברכת הגומל מהאי טעמא, והרי לרוב הפוסקים אשה חייבת בברכת הגומל. ע"ש.

ודע, דאף על גב דמרן ז"ל קרא שמיטה למ"ש הרמב"ם שיש לברך מעומד, ונראה דאזיל לטעמיה בכסף משנה (שם), שהצריך עיון מנא ליה להרמב"ם דבר זה. ע"ש.

מכל מקום כבר פשט המנהג לברך ברכת הגומל מעומד, וכמ"ש הב"ח והעו"ת ועוד. וכ"כ הרב בירך את אברהם (דף פח ע"א) שמנהג כל ישראל לברך הגומל מעומד. ע"ש.

מיהו בדיעבד אם בירך מיושב יצא, כמדויק מלשון המג"א (סי' ריט סק"ב) שכתב, "וטוב" לברך מעומד. וכ"כ הפמ"ג (אש"א שם סק"ב) והובא להלכה בכה"ח (שם אות טו) ע"ש. וכ"כ הגר"י עטייה בספר משרת משה (דף מו ע"ד) שאף הרמב"ם לא כתב כן אלא למצוה מן המובחר, ובדאי שאם בירך מיושב יצא. והובא להלכה בחזו"ע (שם בסוף ההערה) ע"ש. ברם עיין במחצית השקל (על המג"א שם) שביאר בדעת הרמב"ם דמדינא בעינן עמידה, והמג"א שכתב "טוב" לברך מעומד, הוא משום שהשלחן ערוך השמיט דין זה, ולכן הכריע המג"א דטוב לעמוד לכתחלה. ע"ש. וע"ע מ"ש בזה הגר"א דין נר"ו בשו"ת חמדת אברהם ח"ג (סי' טז).

אחר הדברים האלה, הבוא נבוא לדון במי שיוצא ידי חובה בברכת הגומל מדין שומע כעונה, האם צריך לעמוד או לא.

לכאורה יש לתלות דין זה בגדרי דין שומע כעונה, דידוע ומפורסם בשערים המצוינים בהלכה המחלוקת בין מרן החזון איש לבין גאב"ד בריסק הרב בית הלוי לענין שומע כעונה בברכת כהנים, דלדעת הרב בית הלוי (על התורה, בסוף הקונט' לחנוכה, עמ' פז) לא שייך דין שומע כעונה בנשיאת כפים, דאף דהוי כעונה, מ"מ הוי כענייה בלחש, ובנשיאת כפים בעינן אמירה בקול רם, כדילפינן בסוטה (לח). מקרא ד"אמור להם". ע"ש. אמנם החזון איש (או"ח סי' כט) כתב, דענין שומע כעונה הוא התאחדות השומע והמשמיע זה בדיבור וזה בשמיעה, וכל מה שמתייחס למשמיע מתייחס גם לשומע, והיינו שהדיבור חל גם על השומע, וכמו כן השומע קריאת המגילה, הוי כמו שקראה מתוך מגילה כשרה, וכל התנאים שצריך במצות מסוימות חלים גם על השומע. ולפ"ז כתב שגם בברכת כהנים שייך דין שומע כעונה, והדיבור של חבירו בקול רם מתייחס גם אליו והוי כאילו דיבר בקול רם. ע"ש¹.

1) ועיין בספר עמק ברכה (פורמנצ'ק עמ' יז) שכתב ליישב דברי הרב בית הלוי, דהא דבעינן בברכת כהנים קול רם, לאו דהוא תנאי בהדיבור שיהא בקו"ר, אלא עיקר הדין דבעינן שיהא כל הקהל שומעים את דיבורו, וזהו דדרשינן בסוטה (לח). אמור להם, כאדם שאומר לחבירו. ובספרי מפורש כן להדיא, אמור להם שיהיו כולם שומעים. ובטור (סי' קכח) משמע דדרשת הספרי עם דרשת הגמרא הוי הכל דבר אחד. יעו"ש. וכן הוא במדרכי (פ"ג דמגילה סי' תתטז). וא"כ נהי דמתייחס הדיבור אל השומע והוי כמדבר בקו"ר, מ"מ הרי אינם שומעים את דיבורו של השומע, ולזה לא מהני כאן שומע כעונה. וזהו כונת הבית הלוי, והוא דבר ברור. ע"כ. וכיו"ב הביאו בשם הגרי"ז מבריסק בהגדה של פסח "מבית לוי" (עמ' פו), וכ"כ הגרצ"פ פראנק בשו"ת הר צבי ח"א (חאו"ח סי' נז), והגר"ש דבליצקי בספר זה השלחן ח"ב (סי' קכד, עמ' יז) ע"ש. אמנם כבר העיר בזה במאור ישראל (מגילה כד ע"א, עמ' רפב) דאכתי לא

ולאור האמור לכאורה דין עמידה של השומע ג"כ תלוי במחלוקת הנ"ל, דלדעת הרב בית הלוי שדין שומע כעונה הוא רק לגבי הדיבור, אבל שאר התנאים לא חלים על השומע, א"כ צריך השומע ג"כ לעמוד, ולא סגי בעמידתו של המשמיע. אמנם לפי החזון איש שכל מה שמתייחס למשמיע מתייחס גם לשומע כולל כל התנאים הנלוים לדיבור, א"כ י"ל שעמידתו של המשמיע מתייחסת גם לשומע ואיהו אינו צריך לעמוד.

אמנם אחר ההתבוננות אין זה מוכרח כלל, אלא י"ל שגם החזו"א מודה שהכהן צריך לעלות לדוכן ולישא כפיו, ואינו יכול לצאת ידי חובה מכהן חבירו בנשיאת כפים, ואיהו יושב במקומו. והאי טעמא משום שבחלק מהמצוה שצריך לעשות מעשה בגופו ולא בדיבור, לא מהני דין שומע כעונה, כי צריך שיעשה המעשה בעצמו, דהיינו היכן שצריך עמידה יש לו לעמוד, וכן כהן היוצא י"ח מחבירו צריך לעשות מעשה הנשיאת כפים בעצמו. ושו"ר שכן מטו ביה משמיה דהגאון הגדול רבי חיים פנחס שיינברג זצ"ל

איפרק מחולשא, דהא בפסחים קטז: מאן אמר הגדה בי רב יוסף, מאן אמר אגדא בי רב ששת, רב ששת, ופירש רשב"ם שהיו מוציאים את אחרים י"ח, וכ"כ התוס' (מגילה יט:), והרמב"ן והריטב"א (קידושין לא.), והמאירי (פסחים קטז:), והראב"ה (מגילה ס' תקצד), והאור זרוע ח"ב (ס' רסו), ור' אליהו מלונדריש בפסקיו לפסחים (עמ' קנב) ע"ש. הא קמן שאע"פ שכתוב "והגדת לבנך", וכאן השומע אין דברים נשמעים לבנו מ"מ חשיב כעונה גם לענין מצוה זו, ויוצא ידי חובת סיפור יציאת מצרים. וכ"כ מהר"י נג'אר בספר מועדי ה' (דמ"א ע"א) בשם הארחות חיים והכל בו והאגור בשם בעל העיטור, שיוציאים י"ח סיפור יצי"מ מדין שומע כעונה, ודלא כהרב שבח פסח שנסתפק בזה. וע"ע בשו"ת חזו"ע ח"ב (עמ' קמט) ע"ש. עכת"ד. ועתה ראיתי להגאון רבי ישראל מאיר יונה נר"ו בקובץ בית הלל (גליון ח עמוד עד) שעמד בזה, וכתב שאכן הקושיא מדין סיפור יצי"מ היא עצומה, אלא שלפע"ד הקצרה היה נראה ליישב, דשאני מצות והגדת לבנך שכל תכליתה ומטרתה היא שיהיה הילד גודל הנסים שעשה ה' איתנו ולא רק שמיעת סיפור הדברים גרידא, וברור הדבר שאם שני אנשים כאחד מדברים ומסבירים איזה ענין, זהו רק מפריע לריכוז השומע, ואינו יכול להבין הדברים כראוי, ולכן דין מיוחד הוא במצות והגדת לבנך, שכל ששומע האב מפי המספר את סיפור יצי"מ, והרי השומע הוא כעונה, ודי בכך, ואין גריעותא במה שלא שומע הבן את דבריו ממש. משא"כ בברכת כהנים שאדברה משתבחת הברכה אם נאמרת ע"י רבים. עכת"ד. ושוב אחר זמן מצאתי גם בשו"ת שמע שלמה ח"ג (חאו"ח סי' יג אות ב) להראש"ל הגרש"מ עמאר שליט"א שכתב לחלק כיו"ב בדין שומע כעונה בין ברכת כהנים לסיפור יציאת מצרים. ע"ש. וע"ע מה שהאריכו בזה הגר"ב ז'ולטי בשו"ת משנת יעב"ץ (חאו"ח סי' כו אות ד), והגר"א ולדינברג בשו"ת ציץ אליעזר חט"ו (סי' כא), ובשו"ת שרגא המאיר ח"ג (סי' מז), ובשו"ת בצל החכמה ח"ו (סי' סז), ובשו"ת מגדנות אליהו ח"א (ס"ל לז), ובספר דברי חפץ רוזנטל (סי' כב), ובספר כפי חיים רפפורט (סי' ד), ובספר ברית הלוי גראייסקי (הנד"מ במילואים עמ' קט), ובשו"ת בנין אב ח"ה (סי' יג), ובספר מנחת אשר וייס (עה"ת במדבר סי' יג, עמ' עו), ובשו"ת תשובות והנהגות ח"ו (סי' מב), ובשו"ת הרי יהודה ח"ב (חאו"ח סי' כ ענף ג), ובשו"ת רביד הזהב (ברדא ח"א סי' יב), ובשו"ת ויזרע יצחק (פינחס ח"א סי' יב), ובספר שומע ומשמיע (שילוני סי' כב), ולידידי הגר"מ גבאי נר"ו בספר בית מתתיהו ח"א (סי' ח אות יא) ואכמ"ל.

בספר משמרת חיים (ח"א ענייני שבת אות יב) דאפילו לחזו"א בודאי צריך כל אחד לישא כפיו. ושוב הקשה מאי שנא מקידוש שאחד מוציא את הרבים י"ח, ורק הוא מחזיק כוס הקידוש והשאר יוצאים ידי חובתם ללא כוס. ותירץ, דגבי קידוש אין חיוב על הגברא שיהא כוס בידו בעת הקידוש, אלא החיוב הוא על הברכה של הקידוש שתהא נאמרת על הכוס, אבל לא על האדם, וכיון שהמברך אוחז הכוס בידו, מהני שפיר גם לשומעים. אבל גבי נשיאת כפים הרי הוא חיוב על הגברא הכהן לישא כפיו בעת ברכת כהנים, ולכן אף שיוצאים ידי חובת הברכה, מכל מקום לכל אחד יש חיוב לישא כפיו, ופשיטא דאינם יוצאים במה שהמברך נושא כפיו. עכת"ד.

וככל החזון הנ"ל ראיתי גם למרן הראש"ל נר"ו בילקוט יוסף שבת (כרך א- חלק שלישי, סי' רעא, עמ' קפג) שאחר שהביא מחלוקת החזו"א והרב מבריסק הנ"ל, כתב, דכולי עלמא מודו שלכל הפחות צריך שהכהן ישא כפיו בפועל, דהנשיאת כפים של הכהן זהו חלק במצוה שצריך לעשותה בגופו ממש, ואינו קשור כלל לדין שומע כעונה שמתייחס רק לדינים השייכים לאמירה ולדיבור עצמם. כמו קריאה מתוך קלף, או אמירה בקול רם שבברכת כהנים, או קריאה בנשימה אחת בעשרת בני המן, ולא לדינים האחרים שאינם תלויים בדיבור אלא במעשה בגופו. עכת"ד. ודפח"ח.

וסייעתא גדולה לזה מצאתי בספר מאור ישראל (מגילה כד.) שהביא דברי הגאון ר' בצלאל הכהן בשו"ת ראשית בכורים (ס"ס ד, עמ' כד) שכתב, כשהייתי בבהכ"נ ספרדים בטריעסט כבדוני להיות הכהן המברך ברכת כהנים לבדי בקול רם, וכל יתר הכהנים שעלו עמי לדוכן שתקו ושמעו ממני בלבד, שכך מנהגם שם שכהן אחד מברך את העם בקול ושאר הכהנים שעולים עמו לדוכן יוצאים בזה מדין שומע כעונה לבד. והיינו מ"ש במשנה במגילה (כד.) המפטיר בנביא הוא נושא את כפיו. וכן פשוט הכתוב וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם וכו', שי"ל שבניו שמעו ממנו ויצאו מדין שומע כעונה. ע"ש. ועיין להגאון רבי פנחס עפשטיין זצ"ל בספרו מנחה חריבה (עמ"ס סוטה דף קנד ע"ד) שהעיד ששמע מפי הגאון ר' זלמן סנדר כהנא שפירא, שהגאון הבית הלוי אמר, שאילו ידע מה שהעיד הגאון ר' בצלאל הכהן שכן מנהג חכמי איטליה, היה מבטל דעתו לזה. ע"ש.

ועל כל פנים למדנו שגם להסוברים דשפיר שייך דין שומע כעונה בברכת כהנים, לכל הפחות יש לכהנים היוצאים ידי חובה לעלות לדוכן ולישא כפיהם, דבמעשה שבגופו חייב לעשות בעצמו, ולא שייך לצאת ידי חובה בנקודה זו מדין שומע כעונה. ולפ"ז הוא הדין לענין ברכת הגומל שגם היוצא ידי חובה מחבירו צריך לעמוד, ולא סגי במה שחבירו מברך בעמידה.

ובהיות בזה אמרתי להביא ראיה לזה מדברי רב שרירא ורב האי גאון שהובאו בית'ה יוסף (ריש סי' קכד) שמי שאינו מתפלל בעצמו אלא יוצא י"ח מהשליח צבור,

צריך שלא להפסיק ולא לשוח כשם שאינו מפסיק ואינו שח כשמתפלל הוא בעצמו, וכן צריך לפסוע שלש פסיעות בסוף שמיעה זו כיון שעולה לו במקום תפילה. ע"ש. ומבואר דאינו יוצא י"ח העמידה והפסיעות שבסוף התפלה מדין שומע כעונה, אלא עושה זאת בעצמו. ויש לפרש בדעתם דכיון שאין העמידה או הפסיעות שייכות לדין הדיבור, אלא הם חלק מהמצוה שצריך לעשותם בגופו, לא מהני לצאת בזה מדין שומע כעונה. ואף שבסמוך שם הביא מרן הבית יוסף דברי הארחות חיים (תפלה סי' פז) שכתב בשם הרי"ף גיאת שחולק בזה, ואומר שכשם ששליח צבור פוטר מהתפילה, כך פוטר משלש פסיעות. ע"ש. מ"מ מרן בשלחן ערוך (שם ס"א) פסק כד' רב שרירא ורב האי גאון. וכן הרמ"א בדרכי משה (סק"ב) כתב דמשמע בארחות חיים (שם) דנקטינן כדברי רב שרירא ורב האי גאון. ע"ש. וכ"פ הפרי חדש (סק"א) ושאר אחרונים.

וענין תחזינה לאיש"י כהן גדול בביאור הלכה לענין ספירת העומר (ריש סי' תפט, ד"ה ומצוה) שהביא בשם הרי"ף גיאת, וז"ל: ואנו כך קבלנו מרבתינו אסמכתא לספירת העומר בעמידה, מדכתיב מהחל חרמש בקמה, שאין תלמוד לומר בקמה, ללמדך שבקומה ובעמידה. ובמוצאי שבת שאומרים לאחר לתפלה ערבית ויהי נועם וקודשה דסדרא כשהן יושבין, נהגו ראשונים לברך שליח צבור מעומד, וכל הקהל עונין אמן בכוונה שלא להטריח הצבור לחזור ולעמוד. עכ"ל. והרי"ף גיאת לשיטתיה קאזיל, שהעמידה של המשמיע מהניא אף לשומע.

אלא שמיד בסמוך הביא הביאור הלכה דברי הארחות חיים (הל' ספירת העומר אות ד) בשם רב האי גאון, שגם הוא כתב שהקהל יוצאים י"ח ספיה"ע מהשליח צבור כשהם יושבים, וכדברי הרי"ף גיאת הנ"ל. [והארחות חיים שם סיים, מיהו בכל הארצות האלה נהגו לעמוד כל הקהל ומברכים מעומד. ע"ש]. וא"כ נמצא דרבינו האי גאון ז"ל סתר משנתו בזה, שבהל' תפלה סבר שהיוצא י"ח בתפלה מהש"צ צריך לפסוע ג' פסיעות, ולא מהני פסיעותיו של הש"צ, ואילו בספיה"ע מועילה עמידתו של הש"צ גם לקהל היוצאים י"ח בשיבה.

וראיתי בשו"ת הרי יהודה ח"ב (סי' כ אות יט) שכתב לתרץ, דיש לחלק בין ספיה"ע לג' פסיעות שבתפלה, דגבי ספיה"ע סברי הנך רבנן קמאי דעמידה של המשמיע מועילה אף לשומע, דדין עמידה במצות העומר אינו אלא תנאי במצוה שהיא תעשה בעמידה, ולכך סגי בעמידת האומרה ממש, והשומע שיוצא יד"ח מדין שומע כעונה הרי שמע ממי שאמרה מעומד. אבל ג' פסיעות סבר רב האי דהוא דין בשומע דדין הוא במתפלל עצמו שיפסע בשביל כבוד השכינה, וזה צריך שיעשה כל מי שעמדה שכינה כנגדו, והשומע כעונה שגם הוא חשוב כמתפלל הרי ששכינה עמדה כנגדו ולכך צריך שיפסע הוא, תדע דודאי אין לישב בד"א שלו ולא לעבור לפניו כדין שאין עוברים

לפני המתפלל, וכ"כ הפמ"ג (סימן קכד מש"ז סק"ב) כלומר ששכינה כנגדו. עכת"ד. וע"ע מה שהאריך בזה בספר שומע ומשמיע (שילוני סי' ט) ע"ש.

והנה החות יאיר במקור חיים (סי' קכד ס"א) כתב, שלפי דעת רב שרירא ורב האי גאון, הוא הדין שצריך השומע ג"כ לכרוע בכריעות שבתפלה. ע"ש. וכ"פ בכף החיים (שם אות ז). וכן כתב הרמב"ם בתשובה (מהדורת פריימן ס"ס לו) וז"ל: ואם האנשים לא יתפללו לחש כלל אלא יתפללו הכל אחר שליח הציבור תפלה אחת בקדושה, כל בקי יתפלל עמו בלחש, וכל שאינו בקי ישמע "ויכרעו הכל עמו" כשפני העם אל ההיכל ככוונה, הרי בזה כבר יצאו כולם ידי חובתן. עכ"ל. והובאה תשובה זו בשו"ת הרדב"ז ח"ד (סי' אלף קס"ה) ע"ש. וזה דלא כמ"ש בספר אפיקי מגינים (סי' קכד סק"ב) ע"ש.

גם לענין עמידה של השומע, מבואר בערך לחם למהריק"ש (ריש סי' קכד) שחייב לעמוד מתחילה ועד סוף. וכן מוכח מדברי הגר"ז בש"ע (שם סעיף ז), והגר"א (שם סעיף ד), והמשנה ברורה (שם סק"כ) ועוד. ע"ש ואכמ"ל.

ועוד רגע אדבר אודות מה שהקשו בכמה ספרים, דיש לכאורה סתירה בדברי המשנה ברורה, דבהל' ספיה"ע (סי' תפט, בבאה"ל ד"ה ומצוה) הביא בשתיקה דברי הרי"ץ גיאת הנז', דמהני עמידת הש"צ בספירת העומר להוציא י"ח את הקהל אף כשהם יושבים. ואילו להלן בהל' מקרא מגילה (סימן תר"ץ בשער הציון אות א) כתב בשם הרב מחצית השקל, דהואיל והמברך על קריאת המגילה צריך לעמוד, אף היוצאים י"ח בברכתו מדין שומע כעונה צריכים לעמוד. ע"ש. וכן מבואר במשנ"ב (סי' קכד סק"כ) כנו' לעיל. וא"כ לכא' הכהן הגדול זיע"א מזכי שתרא לבי תרי. וע' בספר דעת נוטה ח"ב (עמ' ט), ובספר דברי שבח (עמ' מב) מה שתרצו בזה.

אמנם נלע"ד לתרץ, דלעולם המשנ"ב סובר דגם השומע המכוין לצאת י"ח צריך לעמוד במקום שהצריכו עמידה. ומה שהביא דברי הרי"ץ גיאת בהל' ספיה"ע, הנה עיקר הדיון בביאור הלכה הנז' הוא האם שייך בכלל דין שומע כעונה בספירת העומר, דלמ"ד דילפינן מקרא ד"וספרתם לכם", שהמצוה היא על כל יחיד ויחיד, משמע דלא שייך במצוה זו דין שומע כעונה, וכמו שהאריך בזה המשנ"ב (שם סק"ה). ובביאור הלכה הביא ראיה מהימנא מהרי"ץ גיאת שהוא קדמון, דיש דין שומע כעונה בספיה"ע. אמנם לא התייחס לפרט זה שגם העמידה של הש"ץ מועילה אף להשומעים. משא"כ בסימן קכ"ד ובסימן תר"ץ, דהתם ההתייחסות היא דוקא לענין העמידה, והוי בגדר סוגיא בדוכתיה. ודו"ק. ושור"ר שתירץ כן הגאון רבי איתמר גרבוז שליט"א (מראשי ישיבת ארחות תורה) בקובץ בנתיבות ההלכה (כרך לט, עמ' 78) ע"ש.

ובמשי'ם חפשי' מצאתי לכמה ספרים שדנו בנדונינו, והעלו שצריך השומע ברכת הגומל מחבירו ומכוין לצאת י"ח, שצריך גם כן לעמוד, כמ"ש בשו"ת רבבות אפרים ח"ז (סי' עז), וכן מטו ביה משמיה דהגאון החסיד רבי מנצור בן שמעון זצ"ל בספר נתיבי הלכה (מלכא עמ' צז), וכן דעת מרן הגר"ח קנייבסקי בספר דעת נוטה ח"ב (עמ' ט), ובספר דרך שיחה ח"ב (עמ' רנב) ע"ש. וכן העלה בשו"ת הרי יהודה ח"ב (חאו"ח סי' כ אות יט). וכ"כ בספר דברי שבח (עמ' מ והלאה), ובספר ואין למו מכשול (שמירת הדיבור ח"ב עמ' שטז), ובספר הליכות ברכות להגר"א מלכא נר"ו (סי' ריט, עמ') ע"ש. וכן עיקר.

ואסיים בברכת הדיוט, שיזכה מע"כ נר"ו להוסיף עוד כהנה וכהנה בחיבורים נפלאים ומאירים, אשר קנאת סופרים מרבים, והכל מתוך בריאות איתנה ונהורא מעליא, שובע שמחות וכל טוב סלה.



דיוק בלשון אדה"ז בהל' שבת

הרב מרדכי מיינצברג

ביתר עילית, ארה"ק

בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן הלכות שבת סימן ש"ח סעיף מ"ו: חלוק שכבסו אותו ותחבו בו קנה מערב שבת לתלותו בו לייבשו יכול לשומטו מן הקנה אבל ליטול הקנה מתוכו אסור לפי שאינו כלי אלא אם כן ייחד הקנה לכך שאז נעשה עליו תורת כלי ע"י ייחוד זה כמו שיתבאר ואם תחבו בו כלי מותר ליטלו מתוכו אפילו הוא כלי שמלאכתו לאיסור כיון שטלטול זה הוא לצורך מקומו דהיינו חלל החלוק שהקנה בתוכו, עכ"ל.

והנה במס' שבת (קמ, א ואילך) איתא: 'אמר רב חסדא האי כיתניתא משלפא לדידה מקניא שרי קניא מינה אסיר אמר רבא ואם כלי קיואי הוא מותר'. ופי' רש"י בד"ה ואם כלי קיואי היא: 'קנה של אורגים דתורת כלי עליו שרי'. ועד"ז כתב הר"ן: 'ואם כלי קיואי הוא מותר ואם קנה של אורגים היא דתורת כלי עליו מותר'.

דהיינו שרב חסדא דיבר אודות חלוק שתחבו בו קנה שאינו כלי, ורבא דיבר בקנה של אורגים שהוא כלי שמלאכתו לאיסור ומ"מ מותר לטלטלו (לצורך מקומו).

אבל בטור כתב: 'ואם תחבו בו כלי יכול ליטלו מתוכו אפילו הוא מלאכתו לאיסור', ועד"ז כתב בשו"ע דהמחבר בסעיף טז: 'ואם תחבו בו כלי מותר ליטלו מתוכו אפילו הוא מלאכתו לאיסור'.

דהיינו שמיידי שתחב בו איזה שהוא כלי, וגם כלי שמלאכתו לאיסור, דהיינו לא רק קנה (של אורגים). וכך הם דברי אדה"ז בשולחן ערוך שלו.

וצריך להבין בלשונו של אדה"ז בסוף הסעיף: 'דהיינו חלל החלוק שהקנה בתוכו', שתיבות אלו הם תוספת ביאור וטעם שלו על הטושו"ע. והרי כאן מדבר שתחבו בו כלי, ולא כבתחילת הסעיף שתחבו בו קנה, וא"כ לכאורה הי' צריך להיות 'דהיינו חלל החלוק שהכלי בתוכו'.

ויש לומר, אשר תיבות אלו קאי לא רק על הסיפא 'ואם תחבו בו כלי', אלא גם על הרישא 'אלא אם כן ייחד הקנה לכך'. וא"כ הכי פירושו: 'חלוק שכבסו אותו ותחבו בו קנה'. . . ליטול הקנה מתוכו אסור. . . אלא אם כן ייחד הקנה לכך. . . ואם תחבו בו כלי. . . אפילו הוא כלי שמלאכתו לאיסור (דהיינו קנה של אורגים כנ"ל מגמ'). . . חלל החלוק שהקנה בתוכו (הקנה שעליו מדובר כמ"פ בסעיף זה ולכן נקט קנה, והוא הדין לכל כלי).



שביעי דפרשת נשא למנהג חב"ד (גליון)

הנ"ל

בהבא לקמן יש להקדים. הנה לכאורה אין לדייק כ"כ ובפרט בהנוגע למעשה, בלשונו ותיבות שנכתבו בהנחה בלתי מוגה, ובמיוחד באותן שיחות שנאמרו בשבת ויו"ט והועלו על הכתב רק לאחר מכן ע"פ זיכרון השומעים. וביחד עם זה, הרי ידוע מה שכתב הרבי בהקדמה ל"תורת שלום": "בשים לב לזה אשר כותבי הרשימות כולם, היו חסידים ותיקים אשר כל דיבור והגה של רבם קדוש הי' להם, אין כל ספק אשר השתדלו ככל יכולתם לשמור על לשון הרב שלא להוסיף עליו ולא לגרוע ממנו. ואף שאפשר שמפני אריכות השיחה וכיו"ב טעה הרושם באיזה תיבות, ובפרט במקום שכתב בלה"ק והשיחה הרי נאמרה באידית ולפעמים לא כוון בהעתקתו, אבל בכללות העניינים בודאי מדויקים הם". וא"כ, עד"ז יש לומר, תוכן הדברים שנכתבו בהנחות מדויקים הם.

בגליון א'קצו הבאתי משיחת חג השבועות תשמ"ו (תורת מנחם התוועדויות תשמ"ו ח"ג עמ' 505): ובנוגע לשיעור דיום השבת, יום ב' דחגה"ש - הרי לאחר התחלת השיעור "ביום עשתי עשר יום נשיא לבני אשר". . . ממשיך ומסיים אודות הסך הכל דקרבנות הנשיאים כו', עכ"ל בהשיחה שם. דנראה בזה, שדעתו של הרבי בנוגע לשביעי דפ' נשא היא לא כבחומש "תורה תמימה" שמתחיל מ"זאת חנוכת

המזבח" אלא כבשאר הוצאות החומש שמתחיל ב"יום עשתי עשר יום" (וראה שם עוד דיוקי לשונות משיחה זו כנ"ל, כולל בשיחה המוגהת).

ובגליון א' קצח העיר הרב נ. מ. ה. ו. בזה, והביא משיחת ש"פ נשא תשמ"ה (תורת מנחם התועדויות תשמ"ה ח"ד עמ' 2293): השיעור דשביעי – כפי שקראו בביהכ"נ כאן – התחלתו: "זאת חנוכת המזבח גו'", היינו הסך הכל דכל קרבנות הנשיאים כפי שישנם כולם יחדיו בפועל. . ואפילו להנוסחאות והמנהגים שקורין לשביעי מ"ביום עשתי עשר יום גו'" הרי המשך, סיום וחותרם הקריאה הוא ע"ד הסך הכל דקרבנות הנשיאים, ענין האחדות, עכ"ל בהשיחה שם.

ורצה להוכיח משיחה זו, שדעתו של הרבי ששביעי דפ' נשא צריך להתחיל מ"זאת חנוכת המזבח", כהמנהג שהביא בתחילה, והוסיף, שכך קראו בבית הכנסת שלו.

ולאורה, אין הוכחה מכאן לדעתו של הרבי בנידון. היות ודברי הרבי בשיחה הם אודות מה "שהענין דאהבת ישראל ואחדות ישראל מודגש גם בשיעור חומש היומי. . "זאת חנוכת המזבח גו'", היינו, הסך הכל דכל קרבנות הנשיאים כפי שישנם כולם יחדיו בפועל. . שבוה מודגש ענין האחדות".

וענין זה הוא רק בחלק השיעור ד"זאת חנוכת המזבח" ולא לפניו. ומה שהקדים את המנהג הנ"ל, יש לומר, היות וכך קראו בפועל בבית הכנסת שלו. והרי חלק גדול ממשנתפני התועדויות נכחו גם בשעת הקריאה, ואליהם מדבר כעת אודות ההוראה מהקריאה בתורה. ולשונו "השיעור דשביעי כפי שקראו בבית הכנסת כאן", אולי י"ל הכוונה בזה, שהשיעור הזה הוא לפי איך שנהגו כאן ולא דוקא שזהו המנהג הנכון, וא"כ יתכן שדעתו בזה שונה, ורק הקדים מנהג זה. ואח"כ מביא את הנוסחאות והמנהגים הנוספים שקורין מ"ביום עשתי עשר יום" (כדעתו כנ"ל).

ומה שקראו כן בבית הכנסת שלו, הרי זה ע"ד מה שכתב באגרות קודש חי"ג עמ' קנד: ובמ"ש איך שנהגו בזה בליובאוויטש, שמעתי פעם מכ"ק מו"ח אדמו"ר, שהיו כמה מנהגים בבית המדרש שאינם מתאימים, אלא שכ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) לא הי' מתערב בזה, עכלה"ק שם.

ובפרט שבנוגע להפסקות שבין העליות הרי (מלבד במקומות מסוימים) אין בזה עיכוב, ולא שייך לומר על זה "מנהגים בבית המדרש שאינם מתאימים".

ועוד הביא הרב הנ"ל משיחת חג השבועות תשמ"ב (תורת מנחם התועדויות תשמ"ב ח"ג עמ' 1592): הנה השיעור חומש דיום זה הוא בפ' נשא, משביעי עד סיום וחותרם הסדרה. בשיעור חומש היומי נאמר "זאת חנוכת המזבח ביום המשח אותו" ומבואר שם הסך הכל הכללי דכל קרבנות הנשיאים. דהנה, לכל לראש מסופר אודות הקרבנות שהקריב כל נשיא ונשיא ביומו. . ובסיום הענין (בשיעור חומש היומי)

מסופר אודות הסך הכל הכללי דחנוכת המזבח, באופן של אחדות דכל נשיאי השבטים ביחד, שענין זה נפעל ביום האחרון דחנוכת המזבח, עכ"ל שם.

ומדייק שהיות והרבי לא הזכיר שהשיעור מתחיל מ"ביום עשתי עשר יום" הרי הוא סובר שהשיעור מתחיל ב"זאת חנוכת המזבח".

ולא הבנתי, הרי הרבי מביא את השיעור היומי כדי לדבר אודות "אחדות דכל י"ב נשיאי השבטים ביחד, שענין זה נפעל ביום האחרון דחנוכת המזבח", ואת זה רואים רק בחלק השיעור של "זאת חנוכת המזבח", ולכן הזכיר בפירוש רק חלק זה.

ואדרבה, הרי הוא אומר בשיחה ש"לכל לראש מסופר אודות הקרבנות שהקריב כל נשיא ונשיא ביומו", וא"כ זה כולל (גם) את ההקרבה הפרטית של הנשיאים הכתובים בשיעור היומי, ובסיום הענין (בהמשך השיעור היומי) "מסופר אודות הסך הכל הכללי דחנוכת המזבח". וא"כ, אין מכאן ראי' שהשיעור מתחיל מ"זאת חנוכת המזבח".



מספר הערות בענינים שונים

הרב דוד מנדלבוים

משפיע אנ"ש בשכונה

- א -

בגליון האחרון, שי"ל לקראת ש"פ בהעלותך, כתב הרב מרדכי דובער שי' וילהלם כמה הערות מענינות. אבל יש לי מה להוסיף עליו.

(א) הוא כתב שר' משה שי' שפאלטער קיבל הוראה מכ"ק אדמו"ר, ביחידות, כשחל יום ההולדת שלו ביום ועש"ק להעביר שמו"ת ביום ההולדת עצמו. אני ג"כ קיבלתי הוראה כזו, ושמעתי שגם אחרים קיבלו הוראה כזו. לכן אני נזהר בזה כל השנים, הגם שקביעות כזה שיום ההולדת שלי יחול ביום ועש"ק הוא דבר שלא מצוי הרבה. ולפלא אצלי שלא שמו את הדבר הזה במנהגי יום הולדת שנדפס בס' השיחות ה'תשמ"ח.

(ב) בנוגע לתפילין דר"ת כתב שקיבל הוראה להתחיל להניח רק אם יש לו תפילין משלו. זה הי' א' מהתנאים – קודם למעשה – שהתנה כ"ק אדמו"ר, בפורים ה'תשל"ו, בנוגע לתפילין דר"ת. התנאי השני הי' שיהי' בקביעות, וכמדומה לי שהשלישי הי' שיניח תפילין דר"ת תיכף אחרי התפילה. זה כמו המעשה שא' מאנ"ש שי' סיפר לי שכשביקש רשות, ביחידות, כנהוג בשנים ההם, להתחיל להניח תפילין דר"ת, קיבל

הוראה מכ"ק אדמו"ר שלא לעזוב את בית הכנסת עד שהוא מניח תפילין דר"ת.

(ג) המעשה שסיפר על הרה"ת אברהם אלי' שי' פלאטקין, אני ראיתי חלק מהמעשה, וזה מה שראיתי: כ"ק אדמו"ר קיבל עלי', מפני שקראו בס"ת של משיח, וכיבדו אותו עם גלילה ואח"כ ירד אביו שי' עם הס"ת והוא ירד אחרי הס"ת, כמו שכ"ק אדמו"ר רמז לו, והוא הי' בין הס"ת וכ"ק אדמו"ר, היינו שכ"ק אדמו"ר הי' אחריו, וכולם סחבו אותו, אבל כ"ק אדמו"ר רמז לו באצבעו הק' ללכת אחרי הס"ת. אח"כ, א' מאנ"ש אמר שפשוט לא יודעים דין בשו"ע.

- ב -

בקשר עם מה שכתבתי בקשר לעניני סת"ם, בקובץ שי"ל לקראת י"א ניסן וחג הפסח ה'תשע"ז (גליון א'כד), רציתי להוסיף בזה:

אותו אדם כל פעם שהוא מניח תפילין הוא בודק אם השל ראש פרודות. (ראיתי את זה כמה פעמים).

הוא בודק זאת ע"י שמנסה עם ידיו להפריד עם החריצים. זו לא הדרך שבודקים את התפילין שלראש פרודות. כ"ק אדמו"ר הזקן כותב בסידורו שהסופר צריך לבדוק את החריצים אם הם פרודות, כשבדק את התפילין, ע"י השפיץ של סכין חדה.

דרך אגב, שמעתי מהת' חיים מאיר כהן ז"ל, שכשאביו, הרה"ח ר' גרשון הענאך ז"ל מעיה"ק ירושלים ת"ו, הביא לכ"ק אדמו"ר שני זוגות בתי תפילין – גסות – שנעשו ע"י הבתים-מאכער ר' משה קרויז, בשביל כ"ק אדמו"ר (כ"ק אדמו"ר לא קיבל אותם, באמרו שהוא לובש רק את התפילין שכ"ק מו"ח נתן לו), הוציא סכין חדה (הנק' razor) מהמגירה של שולחנו, ובדק את החריצים אם הם פרודות עד למטה, כפי שיטת כ"ק רבותינו נשיאנו, כ"ק אדמו"ר הזקן וכ"ק אדמו"ר הצ"צ, ופירוש "עד למטה ממש", הכוונה עד מקום התפירות.

זה, בעיקר בבתי גסות מפני שבבתי דקות יכולים לראות, אפילו מרחוק, איך שהם פרודות, וכפי שרואים בתמונות שרואים את כ"ק אדמו"ר עם טו"ת, שרואים שהתפילין של ראש פרודות.

יש עוד דבר, הנקרא חריץ מזויף. פירוש, כשעושים את הבתים של ראש, לפעמים החריץ יוצא קצת אל הצד, ימין או שמאל, וזה לא פסול, אבל הבתים-מאכער'ס יודעים שאף א' לא יקנה בית כזה. אז כשנותנים את הבתים לצבוע, הצובע עושה מלאכה כזו שהחריץ האמיתי מכוסה לגמרי ולא ניכר כלל, ועושה קו כדי שיהי' במקום חריץ, אבל זה לא חריץ בכלל, אלא רק קו. זה מזויף.

דרך אגב, בשנים הראשונות של עבודתי בבדיקת תפילין, כשבדקתי פעם זוג תפילין והכנסתי את הסכין לבדוק את החריצים אם הם פרודות, פתאום הסכין הלך על הצד. לא ידעתי את נפשי מפני שבאם אני קלקלתי את הבית, אני חייב ליתן לבעלים תפילין של ראש חדשים. הלכתי למו"ר לעניני סת"ם, הרב אליעזר צירקינד ז"ל, והוא אמר לי שזה שעל הצד, הוא החריץ האמיתי. לאחרונה לא ראיתי מציאות כאלה, אבל זה לא מופרך.



בענין חולה וזקן שקשה לעמוד אם יכול לעשות קריעה בישיבה

הרב יעקב אהרן סקוצילס

רב ומו"צ בבית הוראה יד הרמ"ה

מח"ס "אוהל יעקב" ז' כרכים, וש"ס ירושלים

לכבוד ידיד נפשי הגאון החשוב רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך, ודומ"ץ קהילות קרעטשניף רחובות,

באתי כאן לבאר מה שהעירו כמה גאוני הדור אודות המנהג שמי שלא יכול לעמוד או משום שהוא חולה או זקן מדאי וקשה להם, ונפטר קרוב וכו' שעושים קריעה בישיבה ולא בעמידה אע"פ שקיימא לן בשו"ע שאם קרע מיושב לא יצא. והיותו והייתי נוכח כמה פעמים שאירע דבר כזה, אמרתי שנבאר את המנהג על פי הלכה ומדוע לא צריכים למנוע מזה על פי הערת הגאונים.

מקור חיוב הקריעה ודין קריעה מעומד

והנה המקור לחיוב הקריעה מהגמ' במסכת מועד קטן דף כד, א "אמר רב תחליפא בר אבימי אמר שמואל: אבל שלא פרע ושללא פירם חייב מיתה, שנאמר "ראשיכם לא תפרעו ובגדיכם לא תפרומו ולא תמותו וגו' - הא אחר שלא פרע ושללא פירם חייב מיתה". עוד איתא בגמ' שם דף כו, ב בדין קריעה א' על כמה מתים, שאמר שמואל הלכה כרבי יהודה בן בתירה. שואל הגמ' ומי אמר שמואל הכי, והאמר שמואל הלכה כדברי המיקל באבל, אבילות לחוד, קריעה לחוד. התוס' דף כד, א כתבו שלימוד מהפסוק הנ"ל אינו אלא אסמכתא בעלמא, דהא לא מייתי להו סוף פרק הנשרפין גבי אלו שבמיתה. וכן פסק הרמב"ן תוה"א עמוד סג הובא בבית יוסף שקריעה דרבנן. ומה שאמרו בגמ' חייב מיתה הכוונה כמו שראינו במסכת ברכות דף ד, ב שמי שעובר על דברי חכמים חייב מיתה.

הרמב"ן כתב לגבי דין קריעה על קטן ביום שלשים שלא כלו חדשיו, עכ"פ קורעים עליו מספק, וטעמם דאף שמקילין באבלות כמ"ש בגמ' במועד קטן דף כו, ב הלכה כדברי המיקל אבל דאבלות מדרבנן, מ"מ מחמירים בקריעה דהיא דאורייתא. אבל הרמב"ן דחה את זה, לפי שאף הקריעה דרבנן וספיקא לקולא, דודאי לא אשכחן קריעה מפורשת מן התורה אלא באסמכתא בעלמא מייתו לה, וכי מפקינן קריעה מכלל אבלות היינו לומר דליתיה בקריעה האי כללא דהלכה כדברי המיקל לעולם, אלא כשאר דברי סופרים היא והכן נקטינן וכן איתא בשו"ע (סימן ש"מ סעיף ל') וכן כתב בש"ך שם (ס"ק ב') דקריעה דרבנן. אולם ראה ברא"ש (פרק ג' סימן ג') דמשמע מדברי הראב"ד שקריעה דאורייתא, ואף באבלות יש חיוב דאורייתא.

ובטעם חיוב קריעה מצאנו בשו"ת הלכות קטנות חלק א' (סימן קט"ז) שהוא כדי שלא תטרף דעתו ברעה הגדולים דאדם בהול על מתו הסיחו דעתו לדבר אחר כדי שישים דעתו באיבוד ממונו. אמנם בשו"ת בית יהודה יורה דעה (סימן כ"ו) כתב דאיפכא מסתברא, הטעם הוא כדי שיעורר עצמו בבכי ולהפליג צערו, דומיא דשאר מיני חיובין שחיבו לאונן ולאבל דכולם הם כדי שיעצער על מתו וידאג עליו ביותר, וכן הוא הטעם בכל חיוב הקריעות שחייבנו חז"ל כגון שמועות רעיות וכדומה, דהתם ודאי אין אדם בוהל כ"כ, אלא כדי להרבות הבכי ולהפליג בצערן נתחייבו בהם.

ובענין קריעה מיושב, איתא בגמ' במועד קטן דף כא, א שצריך לקרוע מעומד כנלמד מהפסוק (שמואל ב פרק יג, פסוק לא) "ויקם המלך ויקרע את בגדיו". ובדף כ, ב אמימר קרע על בר בריה, אתא בריה קרע באפיה, אידכר דמיושב קרע קם קרע מעומד.

ונחלקו הראשונים בזה, דעת הרי"ף והראב"ד לפי הבנת הטור, ס"ל שאמימר החמיר על עצמו, ואילו דעת הרמב"ן ר"י גיאת ורא"ש ס"ל שהקורע מיושב לא יצא אפילו בדיעבד. בבית יוסף הוסיף בדברי הטור בדברי הרי"ף אינה מוכרחת, ואף הראב"ד בפירושו הראשון כתב שהקורע מיושב לא יצא. ולדינא נפסק בשו"ע (סימן ש"מ סעיף א') שצריך שיקרע מעומד, ואם קרע מיושב לא יצא, והוסיף הרמ"א שצריך להחזור ולקרוע.

הלכה למעשה בחולה וזקן שקרעו מיושב

יש לעיין במאי דקיימא לן דבדיעבד צריך לחזור ולקרוע האם בקריעה מיושב קיים מצוה בכלל או לא, ונפק"מ לענין חולה וזקן. היה מקום לדון דהיות ודעת הרי"ף לפי הבנת הטור והראב"ד שנקטו דבדיעבד יצא בגרעה במיושב ואין צריך לחזור ולקרוע מעומד, ממילא חזינן שמקיימים בזה איזה מצוה של קריעה. ומאידך גיסא יש לומר דהואיל וקיימא לן דלא כדבריהם קעבר בבל תשחית בקריעה דמיושב שדבר זה דומה

למש"כ הרמ"א (סימן ת"ב סעיף ד') דבמקום שאין לו לקרוע אסור להחמיר על עצמו ולקרוע משום בל תשחית, כך הסתפק בבדי השלחן (סימן ש"מ ביאורים ד"ה מעומד). עוד דן שם אפילו אם נבוא להחמיר בזה היכא דיש לו בגד קרוע שאין בדעתו ללבושו עוד אלא לזורקו נראה דאין בזה משום בל תשחית כיון שבאלו הכי אינו עומד לשום השתמשות, ועוד יש לראות היכא דמת לו אביו או אמו אם שייך בזה מה שכתב בש"ך (סימן ת"ב) בשם האור זרוע דאם בא לעשות מילתא יתירה לכבודו מותר, או שמא הכא לא שייך כן כיון דאינו מעשה של קריעה כל עיקר, וגם בזה צ"ע.

ולהלכה למעשה בשו"ת קנין תורה חלק ג' (סימן ק"ח) הובא בספר פני ברוך פסק שחולה שאי אפשר לו לעמוד קורע בישיבה או בשכיבה. והטעם משום שאין שום עצה עבורו לעמוד ממילא אין סברא לפוטרו מקריעה לגמרי ויקרעה מיושב. ובהערות בסוף הספר כתב הגרי"י פישר זצ"ל דדין הנ"ל לא צריך טעמא, אלא פשוט כיון דלדעת הרי"ף והראב"ד יוצא בקריעה דמיושב בודאי צריך לקרוע לצאת ידי דעת הרי"ף והראב"ד וכשיכריא ממ"נ פטור שוב מקריעה, לדעת הרי"ף וראב"ד, ולשאר ראשונים כבר עבר זמן חימום, אא"כ הבריא תוך ז' שאז צריך לחזור ולקרוע.

וראה עוד בספר חזון עובדיה הל' אבילות (עמוד רי"ז) שפסק דחולה שאינו יכול לעמוד טוב שיקרע מיושב או כשהוא שוכב, והביא שכן פסק הרב דבליצקי ע"ה בספרו זכרון בצלאל, וכן הוא בחו"ב להגר"ח ש"גריינמן ע"ה (דף מח, ב) שמיקלים כיון שאי אפשר בענין אחר.

הערת בעל הקנה בושם על מנהג לקרוע לחולים וזקנים במיושב

ומן הראוי להעתיק עוד מה שכתב בשו"ת קנה בשם חלק ב' (סימן קב) וז"ל: בהא דמבואר בשו"ע יו"ד (סי' ש"מ סע"א) דהחויב קריעה הוא דוקא במעומד, ואם קרע מיושב לא יצא, וכן כתב הרמ"א (שם) שצריך לחזור ולקרוע, ואמרתי דיוצא לפי"ז דבחולה או בזקן שאינם יכולים לעמוד על רגליהם ולקרוע כהלכה, עדיף יותר שלא יקרעו כלל מלקרוע במיושב, דבלא"ה אינם יוצאים ידי חובת הקריעה בקריעה זו, ואין להם שום תועלת בקריעה זו, והרי זה כמי שאין לו חלוק לקרוע, או איזה אונס אחר שאינו יכול לקרוע מחמתו דפטור מלקרוע.

וכתבת דנתעורר תמיה על זה בין לומדי הישיבות, שהרי מנהג הח"ק פעה"ק ירושלים תובב"א הוא לקרוע לחולה מיושב, וסומכים בזה על הראב"ד דס"ל דבדיעבד יוצאים ידי חובת קריעה גם במיושב, והטור כתב שגם דעת הרי"ף כן הוא, וכן כתבו גם השלטי הגבורים והרבינו ירוחם והכסף משנה, וא"כ לדעה זו היכא דאינם יכולים לעמוד ואינם יכולים לקרוע במעומד, הו"ל שעת הדחק וכדיעבד דמיא עכת"ד.

ואען ואומר כי אף כשאמרתי דבר זה לא אמרתי כן לסברא מוחלטת היפך ממה

שנתפשט המנהג, אם כנים הדברים שהמנהג כן הוא, ורק ממה שיצאו כן בירור הדברים בעת לימוד השיעור בס"ד עם חברים מקשיבים, ואם קבלה נקבל, ואם לדין יש תשובה, והוא כי מש"כ כי מנהג הח"ק פעה"ק ירושלים תובב"א הוא לקרוע לחולה וזקן שאינם יכולים לעמוד מיושב, מאן לימא לן דעפ"י הוראת חכם עושים כן ולא בטעות הוא דנהיגי הכי, מכיון שהוא נגד הלכה מפורשת בשו"ע דאם קרע מיושב לא יצא, וא"כ מהיכי תיתי להתחסד בזה ולקרוע מיושב מכיון דאינו מקיים בזה חובת הקריעה כלל, וכאילו לא קרע דמי, ואין בזה אלא איסור בל תשחית, וגם כי הדבר פשוט כי כל עיקר לא שייך בזה מנהגא כמש"כ הש"ך (שם סי' ק"צ סוסק"ג) דבדבר שאינו מצוי אין שייך בו מנהג יעו"ש.

ומה שהבאת מדברי הפוסקים שהביאו את סברת הראב"ד דאם קרע מיושב יצא בדיעבד, וממילא לסברא זו מחויבים הם לקרוע דשעת הדחק כדיעבד דמיא, הנה הרואה יראה דגם הרא"ש והטור והשלטי הגבורים שהביאו סברת הראב"ד העלו במסקנתם דהעיקר כסברת הפוסקים דאם קרע מיושב לא יצא, והב"י (שם) שדא ביה נרגא בעיקר סברת הראב"ד דגם הראב"ד גופא לא מפשיט פשיטא ליה דבדיעבד יצא כמש"כ הטור בשמו, אלא דגם הראב"ד לא ברירא ליה מילתא וספוקי מספקא ליה בזה אם יצא ידי חובת קריעה או לא, וכן הבין גם הרבינו ירוחם בדעת הראב"ד יעו"ש, וגם בדעת הרי"ף כתב הב"י (שם) דאפשר דס"ל כדעת שאר הפוסקים דאף בדיעבד לא יצא, וכן דקדק הב"י עוד שם מלשון הרמב"ם (פ"ח מהלכות אבל ה"א) שכתב אין קריעה אלא מעומד, משמע מדבריו דכל שאינה מעומד אינה קריעה, וכן פסק הגהות מיימוניות (שם), ועפ"י הכריע הב"י להלכה כן דאם קרע מיושב לא יצא יעו"ש.

ומעתה נראה פשוט דמכיון דלדעת כל הפוסקים חוץ מלהראב"ד והרי"ף אין קריעה במיושב בגדר קריעה כלל, ולדעת הב"י גם דעת הרי"ף הוא כדעת כל שאר הפוסקים, וגם הראב"ד לא ברירא ליה מילתא דיצא בדיעבד, ומש"ה הכריע כן להלכה, וא"כ מהיכי תיתי להתחסד ולקרוע מיושב, כדי לצאת באולי איזה דעת פוסק יחידאה שאינו מובא כלל בשו"ע, ולדעת כל שאר הפוסקים אין זה בגדר מצוה כלל ואינו אלא השחתת הבגד, ואפשר דאפילו איסור יש בדבר לקרוע.

ויותר מזה מבואר בשו"ת אמרי יושר (ח"ב סי' קכ"ד) שנשאל שם על דבר אחד מאנשי הצבא שמת אביו, וקרע בגד של הצבא שהיה לבוש בו שהוא בגד שאינו שלו, אם יצא ידי חובת קריעה, או שצריך אח"כ כשילבש מלבושו לקרוע שנית, וכמש"כ הש"ך ביו"ד (שם סק"נ) דאם קרע בגד שאול לא יצא כמו בחלוק הגזול, והכא אנו סהדי שלא נתנו לו הבגד על מנת לקרוע, והוא ז"ל שקיל וטרי בכמה וכמה סברות דיש לומר ולצדד בזה דאינו צריך לחזור ולקרוע שנית בגד שלו, אי משום דגזול נכרי אינו אסור אלא מדרבנן ולא מצוה הבא בעבירה הוא, ויצא ידי חובת קריעה בבגד של הצבא,

אי משום דהפקעת הלואה בנכרי שרי, וה"ה הפקעת פקדון, וא"כ ליכא בזה איסור גזל כיון דבהיתרא אתא לידיה, וגם יש קצת ספק דילמא אין מקפידין כלל על זה שהיא הפסד מועט ועושה כן לקיים דין תורה, שרצונם גם כן שאנשי הצבא ישמרו דתם, ומסיק בזה דמכל הני טעמי נראה דאין צריך לקרוע שנית, ושוב כתב וגם כי יש לספק הרי קריעה דרבנן הוי ספק להקל, וכבר כתב הרמב"ן דדוקא ביחיד נגד רבים לא אמרינן הלכה כדברי המיקל בקריעה, אבל בספק גמור אזלינן להקל וכו', וגם יש לדון דבספק אסור לקרוע כיון דספק דרבנן להקל, אם יקרע יעבור על כל תשחית יעו"ש.

הרי מבואר מדבריו דאפילו במקום דהוי שם קריעה על קריעה זו, אפי"ה כיון דיש בזה ספק גמור לפוטרו, אזלינן להקל משום ספק דרבנן לקולא, וגם יש בזה איסור בל תשחית, א"כ כש"כ בנידון דידן דרובם ככולם של הפוסקים ובכללם דעת המחבר והרמ"א, דקריעה במיזבא אינו בגדר קריעה כלל ואינו אלא השחתת הבגד, א"כ כש"כ וכש"כ דאין להתחסד ולקרוע ויש בזה איסור בל תשחית, ודינו בזה כמו מי שאין לו חלוק לקרוע דפטור מלקרוע כמבואר בשו"ע (שם סע"ח) ובש"ך (שם ס"ק כ"ו), והכי נמי כיון דאינם יכולים לעמוד ואינם יכולים לקיים ידי חובת הקריעה פטורים הם מכלום.

ומש"כ עוד דאפילו לדעת השו"ע והפוסקים דבקריעה במיזבא לא יצא אפילו בדיעבד, מ"מ בנידון דידן ודאי דאין סברא לפוטרו, שהרי הא דבעינן קריעה במעומד דוקא, מקורו הוא מקרא דאיוב דכתיב (איוב א) ויקם איוב ויקרע את מעילו, ומי שאינו יכול לקיים ויקם, מ"מ הרי אכתי חיוב קריעה רמיה עליה מקרא דכתיב (ויקרא י) ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרומו ולא תמותו וגו', וכוונתך הוא למאי דאיתא במועד קטן (כד, א) אבל שלא פרע ושלא פירם חייב מיתה, שנאמר ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרומו ולא תמותו וגו', הא אחר שלא פרע ושלא פירם חייב מיתה, וא"כ יש חיוב עליו חיוב קריעה מ"מ, עכת"ד בתוס' ביאור קצת.

וכל זה אינו דהדבר פשוט דכיון דנקטינן דקריעה במיזבא בגדר קריעה כלל, א"כ אם אינו מקיים ויקם איוב, הכי נמי דאינו מקיים בזה חובת פרימת בגדים, דבפרימת בגדים בישיבה אינו יוצא ידי חובתו כלל, דדא ודא אחת היא ואין כאן שני חיובים שונים ופשוט הוא.

ומש"כ עוד להביא ראיה לדברך מהא דאיתא בשו"ע או"ח (סי' תקפ"ה סע"א) שצריך לתקוע מעומד, וכתב המג"א (שם סק"א) דאם תקע מיזבא יצא עכ"ד, ואני שמעתי ולא אבין דמאי ראיה היא זו לנידון דידן, הרי בנידון דידן מפורש בדברי הפוסקים דאפילו בדיעבד לא יצא, וא"כ לדעתך דס"ל לדמות נידון דידן לדין קיום המצות וכיוצא בהן, דמצותן לכתחילה בעמידה ובדיעבד יצא אפילו בישיבה, וכן בזקן או בחולה כשאננם יכולים לעמוד מותרים לכתחילה לעשותם בישיבה, א"כ על עיקרא

דמילתא הו"ל להקשות דלמה כתבו הפוסקים דבקריעה מיושב לא יצא אפילו בדיעבד, ועל כרחך לומר דחילוק יש ביניהם, והוא עפ"י מה שנתבאר למעלה בס"ד דס"ל לחזו"ל והכי אסמכוהו אקרא דקריעה במיושב אינו בגדר קריעה כלל, וא"כ אין בזה אלא השחתת הבגד ולא קיום מצוה כלל, משא"כ בקיום המצות וכיצא בהן דגם כשנעשים בישיבה מתקיים המצוה, אלא דלכתחילה יש לעשותם בעמידה וכמש"כ המג"א (שם) בטעמא דמילתא דילפינן מעומר דכתיב בקמה ודרשינן בקומה ואין זה אלא לכתחילה יעו"ש, וכל זה פשוט וברור להמעייין.

וראיה גדולה לדברי שהרי לא אשתמיט שום אחד מהפוסקים לא מן הראשונים ולא מן האחרונים, לאשמעינן חידוש דין זה דבזקן וחולה שאינם יכולים לעמוד יקרעו עכ"פ במיושב, וע"כ דנקטו בפשיטות דכיון דאין זה בגדר קריעה כלל אין מה להתחסד בזה ודינו כמי שאין חלוק לקרוע או שאר סיבות שאין בידו לקרוע ופטור מכלום, ולא נמצא כן רק לכמה ממע"כ מחברי זמנינו שליט"א שלחדש יצאו דבכה"ג יקרעו עכ"פ במיושב, ואף דכבודם במקומם מונח, מ"מ נלע"ד שלא ירדו לעומק הלכה זו, דבכה"ג פטורים הם מכלום כמו שנתבאר בס"ד, עכ"ל.

וכן ראיתי בספר דברי סופרים (סימן ש"מ ס"ק ו') הביא דעת המקילים, והעיר דזה אינו דכיון דכל שאינו מעומד אינו קריעה, מנא ליה להמציא שכשאי אפשר הוי קריעה גם במיושב, אלא כיון שאינו יוכל לעמוד הוי כמו שאין לו בגד שלו לקרוע, ועוד שלא מצאנו בפוסקים שכתבו כן, והביא אח"כ דברי הקנה בושם שם.

בירור המנהג שלא חוששים לדברי הקנה בושם

והנה למרות שהכריע בשו"ת קנה בושם שם שחולה או זקן פטורים בכלל מקריעה, ואף חשש בזה משום בל תשחית כיון שעיקר הדין דלא כהראב"ד, מ"מ פוסקי זמנינו ומנהג החברה קדישא פה עיה"ק ובכל רחבי הארץ לא נהגו כדבריו. ויש לבאר הטעם על פי מה שכבר העיר בספר משמרת שמחות (פרק ג' הערה 30) שיש בזה ב' דינים בקריעה, (א) מעשה הקריעה. (ב) שהבגד יהיה קרוע, שלכן צריך שיהא הקרעה ניכר ולא יחליף בגדיו, והנה האבל שלא קרעה חייב מיתה כדילפינן מולא תפרומו ולא תמותו, והיינו שהואיל ואינו מראה שיש לו צער באבלו חייב מיתה עכ"פ מדרבנן למאי דקיימא לן דרבנן, והאי דינא נובע ממה שאינו מראה לאחרים אבלו, ולכן גם מי שלא יכול לקיים מצות קריעה במעומד עכ"פ עליו לקרוע כדי להראות אבלו לאחרים שיהא ניכר אבלו עליו בבגדיו הקרועים ובפרט שחז"ל החמירו בזה מאוד בחיובו, לכן גם מי שאינו יכול לעמוד עליו עכ"פ לקרוע בישיבה. ועוד יש לומר דעד כאן לא למדנו מדוד דצריך לקום ולקרוע רק במי שבר עמידה, אבל מי שאינו בר עמידה אינו נפטר עכ"פ מעיקר חיובא דלא תפרומו ולא תמותו, ועכ"פ בל תשחית בודאי אין בזה.

שבע ברכות כשהכלה בחדר אחר בגלל הוראות משרד הבריאות

הרב אלחנן פריינץ

מח"ס אבני דרך

בעקבות הוראות משרד הבריאות שיכולים להיות בבית עשרה אנשים (בכדי שהנגיף לא יתפשט), נשאלנו, האם ניתן לברך שבע ברכות כאשר הכלה אינה יושבת באותה חדר עם החתן, כיוון שבסלון המשפחה יש עשרה גברים. והיא יושבת בחדר אחר או במרפסת?

נראה, כי ניתן לברך את השבע ברכות אף שהכלה נמצאת בחדר אחר בבית. דהרי, הים של שלמה (כתובות א, כ) כתב שמנהג יפה שכאשר מברכים ברכת חתנים מוליכים הכלה למקום החתן. ומלשונו דמנהג יפה, למדים אנו כי אין זה חיוב כלל. וכן חזיתי דכתב בזה בערוך השלחן (אבן-העזר סב, לו): "דזה שנהגו להביא גם את הכלה לשמוע הברכות אין זה לעיכובא אלא מנהג יפה לפי שהברכה היא על הצלחת שניהם". וכ"כ הכי גם בשו"ת יביע אומר (ו אבן-העזר ט), בשו"ת שבט הלוי (ח, רפא, י), בשו"ת שערי עזרא בצרי (א, קה), בשו"ת משיב נבונים (ד, נט), בספר הנישואין כהלכתם (יד, קיז) ובספר החופה והנישואין לגר"א זכאי (כ, ו). וע"ע בשו"ת התעוררות בתשובה (ב, פא) אם יש חיוב לכלה לשמוע הברכות.

ומובא בספר נטעי גבריאל (נישואין ק, ד-ה) כי הכלה איננה צריכה לבוא לחדר הגברים בשעת ברכת המזון, אלא רק בשעת ברכת חתנים. והוסיף שם ד"נכון שקודם ברכת חתנים תבוא הכלה סמוך לחדר שהחתן מיסב עם האנשים לשמוע את הברכות או שהכלה תעמוד בעזרת נשים במקום שיכולה לשמוע". וכן הוא גם בלשון המשנת יהושע (נישואין כד, לב): "נכון שקודם ברכת שבע ברכות תבא הכלה אצל החתן לשמוע את שבע ברכות". לאור זאת, פשיטא שאם הכלה יכולה לשמוע מהחדר את הברכות, היא איננה צריכה להיות בתוך הסלון עצמו. וע"ע בספר שערים המצויינים בהלכה (קמט הערה י), בספר ישמח לב (נישואין עמוד רטז) ובשובע שמחות (טז, ח).

אולם נראה, כי אין בעיה של הכנסת עוד אחת לחדר. וכ"כ לי הרה"ג משה רחמים שעזי (מח"ס שו"ת מחקרי ארץ) וזו לשונו:

יכולים להביא את הכלה לחדר שבו מברכים שבע ברכות, ואע"פ שיש עשרה אנשים באותו חדר זולת הכלה, אין בזה חשש. והוא דאף אם יהיו אחד עשר איש באותו חדר לית לן בה, כי הוראות משרד הבריאות אינן הלכה למשה מסיני כמידות שנתנו חכמים, דאיתא במסכת ראש השנה (יג, א) כל

מדות חכמים כן הוא, בארבעים סאה הוא טובל בארבעים סאה חסר קורטוב אינו יכול לטבול בהן, כביצה מטמא טומאת אוכלין כביצה חסר שומשום אינו מטמא טומאת אוכלין, שלשה על שלשה מטמא מדרס שלשה על שלשה חסר נימא אחת אינו מטמא מדרס. דכל זה בדברי תורה שהם הלכות קבועות, אבל ההוראות הזמניות של משרד הבריאות, הגם שאין לזלזל בהם, אבל הם רק להצעה כדי למנוע התפשטות הנגיף, כי חלילה גם בשני אנשים יכול להתפשט הנגיף, ותהילות לאל עליון שגם כאשר נמצאו עשרת אלפים איש גם לא התפשט הנגיף באותו מקום, אלא זה רק הצעה מטעם משרד הבריאות שלא יתקבצו יותר מעשרה אנשים במקום אחד, ולכן אם לאיזה זמן יכניסו את הכלה לאותו החדר כדי לברך ברכת המזון אין חשש, דשומר מצוה לא ידע דבר רע. וגדולה מצות שמחת חתן וכלה כאשר נעשית בגדרי הצניעות למנוע את המגפה.

וכ"כ לי גם בעל שו"ת דברי בניהו דאין צורך שהכלה תשב ליד החתן, אלא סגי שעשו בשבילים את הסעודה, אף שהיא בחדר אחר (וע"ע בספר גם אני אודך לגר"מ שעזי"ב, קמח אות צב).

העולה לדינא: בעקבות הוראות משרד הבריאות שיכולים להיות בבית עשרה אנשים, ניתן לברך שבע ברכות כאשר הכלה אינה יושבת באותה חדר עם החתן, באופן שהיא שומעת את הברכות. והחפצים להכניס גם את הכלה לחדר בו יש כבר עשרה גברים, יכולים.



מי שהיה בדעתו להמשיך אכילתו וטעה ובירך ברכה אחרונה

הרב מאיר צירקינד

וועסטאן, פלארידא

בספר פסקי תשובות סימן קע"ט אות ה' כתב וז"ל: ולא זו בלבד, אלא אפילו יש לפניו מיני מאכלים שברכה אחרונה שלהם שוה, ומברך ברכה אחרונה כשבדעתו לפטור רק מאכל מסויים זה ולא שאר מאכלים, ג"כ אינו סילוק משאר המאכלים, ויכול להמשיך אכילתו אותם מאכלים בלי ברכה לפניה, אך אסור לעשות כן משום איסור 'ברכה שאינה צריכה'.

[דהיינו למשל, מי שאוכל אגוזים ושקדים ובירך בורא נפשות ובדעתו לפטור רק

האגוזים - יכול להמשיך ולאכול השקדים בלי לברך עליו עוד הפעם ברכה ראשונה.]

ובשולי הגליון סי' 28 כתב ע"ז: וכדכתבין לקמן סי' ר"ז אות א' בשם ספר הבתים בשם הראב"ד ועו"פ ועיי"ש שאף באותו מין ממש יועיל כוונתו, אך כאמור אסור לעשות כן משום ברכה שאינה צריכה, אמנם אם ימשיך אח"כ לאכול פחות מכשיעור שפיר דמי, ועפי"ז מובן מש"כ בס' וזאת הברכה פ"כ אות ט' . . לענין הפירורים הנשארים בפה לאחר ברכה אחרונה דאין חשש לבולען, משום שברכה אחרונה אינה נחשבת לסילוק והיסח הדעת כלפי הפירורים, דלא סילק דעתו ממה שבתוך פיו, ושכ"ה בשו"ת אור לציון ח"ב פמ"ו אות מ"ח, ושו"מ שהקדימם בזה האשל אברהם מבוטשאטש בסי' ר"ו (מהדו"ת, על המג"א סק"ד) שכותב בזה"ל "ומה שבפה יכול לבלוע אחר ברכה אחרונה". עכ"ל.

ותימה גדולה שפסק נגד כל גדולי הפוסקים בסימן ק"ץ! כ"ק אדה"ז שם בסעיף ז' כתב, וזלה"ק: אם דעתו לשתות עוד לא יברך ברכה אחרונה עד לבסוף והוא שדעתו לשתות עוד מיד שאל"כ יש לחוש שמא יתעכל מה ששתה כמו שנתבאר בסימן קפ"ד ואם היה בדעתו לשתות מיד וטעה ובירך ברכה אחרונה א"צ לברך ברכה ראשונה כיון שהיה בדעתו לשתות עוד ובירך בטעות אבל אם בירך במתכוין אע"פ שדעתו לשתות עוד צריך לברך ברכה ראשונה שכל ברכה אחרונה היא סילוק והיסח הדעת למה שלפניה ומפסקת הואיל ואי אפשר לשתות בעודו מברך כמו שנתבאר למעלה. עכלה"ק.

ובביאור הלכה שם בד"ה 'ברך ברכה אחת מעין שלש' כתב, וז"ל: ואם דעתו לשתות עוד לא יברך אחריו אלא לבסוף [טור] וכתב המ"א דאם טעה ובירך אחריו א"צ לברך בתחלה כיון שהיה דעתו לשתות עוד והגר"ז וח"א בהלכות קה"ת העתיקו דבריו ועיי' בחידושי רע"א בשם תשובת קרית מלך רב דדוקא כשטעה בדין דחשב דצריך לברך ברכה אחרונה אע"פ שרצונו לשתות עוד אבל בשכח שיש לו לאכול עוד ובירך ברכה אחרונה צריך לברך על מה שאכל אח"כ עכ"ל. ועיי' בא"ר שמסתפק בדינו של המ"א ובגדי ישע ומאמר מרדכי חולקים על המ"א ודעתם דברכה אחרונה הוא סילוק גמור בכל גווניו וכן מצדד בנהר שלום וע"כ למעשה צ"ע עכ"ל.

דהיינו, דכולי עלמא שווים שאם בירך במתכוין שצריך לברך ברכה ראשונה (חדשה), אבל כשבירך בלי מתכוין באנו למחלוקת שכ"ק אדה"ז ס"ל שלא יברך שוב ברכה ראשונה ושאר אחרונים ס"ל שצריך לברך שוב. וכאן מדובר שהתכוין לאכול עוד השקדים, אם כן לכל הדיעות צריך ברכה ראשונה שנית!

ומה שהשווה דינו לדין פירורים הנמצאים בפה לאחר ברכה אחרונה כבר כתב ה'אור לציון' (שהביא הרב הנ"ל בעצמו) שיש חילוק גדול ביניהם, וז"ל: נראה שכיון שדעתו היתה לברך ברכה אחרונה רק בגמר האכילה, א"כ אף שבירך קודם, חשיב כטעה ובירך לפני גמר האכילה, שאינו צריך לברך בתחילה, וכמ"ש המג"א בסימן ק"צ ס"ק ד', ואף שיש אחרונים שחלקו עליו בזה וסוברים שכל ברכה אחרונה היא סילוק, וכמו שנתבאר לעיל בפרק י"ב בבאורים לתשובה י"ט, מ"מ ספק ברכות להקל ולא יברך. ועוד שיש לומר שאף החולקים לא חלקו אלא במה שלא הכניס כלל לפיו, אבל במה שכבר נמצא בפיו אפשר דלא חשיב סילוק, ולכן יש להתיר לבלוע את מה שנשאר. עכ"ל.

וגם לשיטת כ"ק אדה"ז יש לומר כן משום שמה שנשאר בפיו הוא כמו (הדין של) מי שבירך בלי מתכוין (הנ"ל) שאין צריך לברך ברכה ראשונה (ולגבי ברכה אחרונה שניה י"ל שבסתם אין כוית במה שנשאר בפה).



תיקון עירובי עיירות בהלכה ובמשנת הרבי

הרב לוי קפלן

רב בשכונה

מצוה גדולה לתקן עירובין

(א) הלכה רווחת היא בישראל "מצוה¹ לחזור אחר עירובי חצרות" (שו"ע (ושו"ע אדה"ז) או"ח סי' שסו סי"ג (סי"ח)) ו"מצוה לחזור אחר שיתופי מבואות" (שם סי' שצה ס"א) "כמו אחר עירובי חצרות" (שו"ע אדה"ז שם) – והוא (כולל) מה שנקרא בימינו 'עירובי עיירות', וכמבואר (גם) מתשובות הגאונים והראשונים (הובאו דבריהם לקמן).

גם בשו"ת 'חתם סופר' (או"ח סי' צט – הובא לקמן) מבואר בפירוש שמצוה זו כוללת גם תיקוני לחי וקורה למבואות וצורות הפתח לעירובי עיירות.

ואף שהוא "מצוה דרבנן" (לשון הלבוש או"ח סי' שסו שם) ליכא מידי דלא רמיזא (עכ"פ) באורייתא דמשה, וכדאיתא במדרש 'פסיקתא זוטרתי' על הכתוב (שמות טז, ה) "והי' ביום השישי והכינו את אשר יביאו", "את אשר יאכלו לא נאמר, אלא את אשר יביאו,

1) רמב"ם הל' ברכות פ"א ה"ג והי"ד. הל' שבת פ"ה ה"א. ובשל"ה הקדוש ריש מסכת שבת ד"ה עירובי "עירובי חצירות מצוה גדולה".

מיכן לעירובי חצרות מן התורה², שיערב אדם מערב שבת בפת או בשום מאכל, כדי שיטלטל מבית לבית ומחצר לחצר".

ובמדרש 'שכל טוב' על הכתוב (שם) איתא: ורבותינו דרשו והי' ביום הששי והכיננו את אשר יביאו, את אשר יאכלו לא נאמר, אלא את אשר יביאו, כלומר כיננו ביום הששי במבואות ובחצרות תיקוני לחיים וקורות וצורות פתחים ועירובים ושיתופים להתיר להם את אשר יביאו ביום השבת מרשות לרשות, עכ"ל המדרש.

ומדברי המדרש מבואר שמצוה היא לא רק לתקן 'עירוב' ו'שיתוף', כי אם גם לתקן את כל הדברים הנצרכים כדי להתיר הטלטול מרשות לרשות כולל צורות פתחים וכל כיו"ב, וכמשנ"ת בדברי ה'חתם סופר' הנ"ל.

והטעם למצוה זו מבואר:

(א) והוא העיקר: כדי שלא יבואו לידי איסור הוצאה מרשות לרשות בשבת קודש [בשוגג או אפילו במזיד]³.

(2) גם במכילתא איתא "והי' ביום הששי והכיננו, מכאן שמערב אדם מע"ש לשבת". אבל יעויין בתו"כ עה"כ (ויקרא כו, ד) "ונתתי גשמיכם בעתם" - ברביעיות. אתה אומר ברביעיות או אינו אלא בע"ש כו'. ובביאור המיוחס להראב"ד ועד"ו בביאור הר"ש משאנץ שם כתב, וז"ל: ויום רביעי לא ידענא מאי טעמא קא קרי לי' 'בעתו' טפי מיום ראשון שני שלישי. ואפשר דרבנותא קאמר דאפילו ברביעי הוי 'עתו', ולאפוקי חמישי וששי שמתבטל מהם עונג שבת. עכ"ל. ובשו"ת 'עמודי אש' סי' ה כתב דעכצ"ל "הטעם משום שצריך לקנות ביום ה' צרכי שבת ומוכח דהקניית על צרכי שבת הוא ביום חמישי". ועפ"ו ביאר שם את דברי המכילתא דילן, דאין לומר דקאי על עירובי חצירות, חדא, "דהא עירובי חצירות ליכא בהו אפילו אסמכתא מקרא" (רש"י ותוס' שבת לד, א); ועוד, "האיך נלמד זה מהקרא". ועל כן ביאר עפמ"ש הרוקח (סי' ל) "במס' שבת בפרק כל כתבי הקודש, אמר רב חסדא, לעולם ישכים אדם בהוצאת שבת שנאמר 'והיה ביום הששי והכיננו את אשר יביאו' - לאלתר. במכילתא: 'והכיננו' - מכאן שיכין לערב שבת" - "ובדואי כיון לדברי המכילתא הללו וכן היתה גרסתו. והכוונה: 'והיה ביום הששי והכיננו' - שיכין לערב שבת, דבערב שבת יהי' הכל מוכן והיינו שיכין ביום חמישי". וראה 'תורה שלמה' עה"כ פ' בשלח שם (עמ' צג) אות לט.

(3) "כדי שלא יבואו לטלטל באיסור (שו"ע אדמו"ר הזקן סי' שסו שם). וראה לקמן בפנים = בשו"ת 'משנה הלכות' ח"ח סי' קכב מנה דוגמאות רבות ממכשולים המצויים, [רובם] גם אצל החרדים לדבר השם, כאשר אין עירוב בעיר, ואלו הם: [א] בספר חסידים סי' רסה הובא בתו"ש סי' ש"ג דהאוכל שומשמן אחר אכילתו בשבת דהוא מעלה גרה מאכילתו ויצא בעיר דליכא עירוב עושה הוצאת איסור בשבת"; [ב] בית אפרים סי' ש"ג הניח בצ"ע אי מותר לבלוע הרוק במקום שאין עירוב דבלעתן היינו הנחתן וגם לרוק ברחוב אסור. [ג] ולפעמים הכפתור על המלבוש מצד אחד נתרפף התפירה ותלוי ואינו ראוי עוד לסגור המלבוש דאז יש איסור הוצאה. . . [ה] והרבה פעמים נמצא בכיס פרוזים קטנים או מוך הנעשה מהבגדים שהוא להרבה פוסקים באיסור הוצאה. . . ובספר נגיד ומצוה

והוא מיוסד על הא דאיתא בגמרא (עירובין סח, א): "אמר לי רבה בר רב חנן לאבבי, מבואה דאית בי⁴ תרי גברי רברבי כרבנן [גון אתה ורבה דדייריתו בי. רש"י] לא ליהוי בי לא עירוב ולא שיתוף. אמר לי, מאי נעביד, מר [רבה] לאו אורחי⁵ [אין כבודו לחזור על בני המבוי ולגבות השיתוף. רש"י], אנא טרידנא בגירסאי⁵, אינהו [שאר בני מבוי. רש"י] לא משגחי⁶. ואי אקני להו פיתא בסלא [משלי ריפתא בסלא בדיבורא, דליכא טרחא, ויהו כולן זוכין בו לשם שיתוף. רש"י] כיון דאי בעו לה מינאי [אם אחד מהן הי' צריך לאכול מן השיתוף והי' שואלו ממני. רש"י] ולא אפשר ליתבה נהלייהו [אין יכולת בידי לוותר משלי בכל שבת, לכך

וז"ל ועוד מורי ז"ל ראה אחד ממכמה שנים שמת שהיו מענישים אותו כשרצו לעלותו למחיצתו על שלא נזהר פעם אחת בשבת שנכנס מעט אפר בתוך מנעלו בלתי כונה ולא נזהר ויצא לשוק שלא הי' בו עירוב . . . [ו] וגם הרבה פעמים משתמשים ע"י עכו"ם וסוברים כי הוא היתר גמור . . . אפילו אי הוא דרבנן מ"מ דוקא במקום מצוה התירו אמירה לעכו"ם . . . [ז] בעניני רפואות שנחוץ מאד להביא כמה פעמים מעדעסינס ולילך לרופא ולישא דברים ולפעמים אפשר שיבא לידי סכנה מפני חשש הוצאה ומשא שלא ירצו להביא מעדעסינען, [ח] וכמה חולים שנושאים בכיס ניטראגלעצירין למחלת הלב, [ט] וחללים בבית חולים שאינם רוצים לאכול בבית חולים וא"א להביא להם מאכל מבית מפני השבת, [ט] ובקטנים היוצאים וא"א להכניסם וההורים מטלטלים אותם ומביאים לבתיהם, [י] והזקנים שיוצאים במקלות, [יא] ומי שקשה עליו השמיעה ויוצאים במכונה הירינג עיד, [יב] ונשים יולדות שנכנסים לבי"ח וצריכים להביא מלבושיהם שמה, [יג] וכמה בני תורה מתבטלין מתורה מפני שצריכים לשבת בבית ולהיות בעיבי סיטער בש"ק מפני שנשותיהם רוצים לצאת ולא יכולים ליקח הילדים חוצה, [יד] וכמה מזוגות הצעירים לא יכולים לילך לבית ההורים מפני שיש להם תינוק קטן . . . [טו] ובימות הגשמים שמתקלקלים המלבושים הכובעים והשטריימלעך ובאים לידי צער והפסד ממון וגם לידי חילול שבת שאין יודעים שאסור לנפץ הגשם מהכובע או השטריימלעך וכיו"ב, [טז] גם ביו"ט שלא הותרה הוצאה אלא לצורך יו"ט כמבואר בשו"ע או"ח תקי"ח ושאר הוצאות אסורים ורוב העולם אפילו שומרי תורה אין נזהרין בזה ואפילו בני תורה ובני ישיבה ונשותיהם . . . [יז] ואנשי הצלה שהולכין בשבת ומוציאין משא כמ"פ נכשלים שלא לצורך [יח] נשים שיוצאות בעד שתקנה לנדתה, [יט] היוצאים בחגורות, [כ] או ככובע קטנה תחת הכובע שלא יוצאים כן בכל השבוע יש בזה שאלות גדולות כמבואר בשו"ע".

(4) גירסת הרי"ף [והריטב"א – הו"ד לקמן בפנים]: "דיירי בה".

(5) "הייתי מתבטל כל אותו היום מדברי תורה" (פי' ר"י מלוניל על הרי"ף שם).

(6) "כלומר אין בהם תבונה להשגיח על ענינים אלו" (בית הבחירה להמאירי שם).

(7) ראה כתובות סה, א: "ידענא ב' בנחמני דלא הוה שתי חמרא" ובתוס' הרא"ש (הו"ד בשטמ"ק) שם: "שהי' עני כדאמרין במועד (להעיר ממנו"ק כח, א) דלא אישתכח פיתא דסמידא בגו ביתי" – והוא דלא כמ"ש בפי' ר"ח גאון (תענית יו, א-ב) "אביי דהוא כהן מבני עלי לא הוה שתי חמרא". וראה מגילה ז, ב: "אמר אביי, כי נפקי מבי מר הוה שבענא כו' היינו דאמרי אינשי כפין עניא ולא ידע". וראה תוד"ה משקל – חולין קלג, א: "שגם הוא לא הי' עשיר" וברש"ש שם. פתח עינים להחיד"א כתובות שם ושבת קיט, א. ועוד.

נמצא שאין בלבי להיות בו חלק גמור. רש"י] בטיל שיתוף⁸.

וכתב מהר"ם מרוטנבורג על דברי הגמרא אלו: "מכאן משמע דמצוה לערב, וטעמא רבה איכא דלא ליתי איסורא, לאפוקי ולעילוי מבתים לחצרות ולמבוי"⁹.

ובספרי הראשונים¹⁰ והאחרונים הביאו גמרא זו כמקור לחיוב תיקון עירובין בעירויות¹¹. ובחי' הריטב"א (עירובין שם) כתב: "מהא שמעינן דלא מבעי לי' לצורבא מרבנן למידר¹² במבוי וחצר שאינם מעורבים"¹³.

וכבר מצאנו בתקופת הגאונים, בתשובת הגאונים לבני העיר 'אוליסאנו', שתמהו עליהם על זה שלא תיקנו את העיר בעירוב: "תימה גדולה תמהנו בדבר זה, חכמים גדולים שכמותכם בעלי תורה מדקדקים בדבר הלכה כו', מפני מה אין אתם מערבין עירובי חצרות, כדאמר לי' רבא בר רב חנן לאביי מבואה דאית בי' תרי גברי רברבי כי רבנן ניקו בלא עירוב כו'".

(ב) איתא בתלמוד ירושלמי (עירובין פ"ג ה"ה), הובא בפירושי הראשונים¹⁴ על הבבלי (עירובין עה, ב): "אמר רבי יהושע, מפני מה מערבין בחצירות, מפני דרכי שלום¹⁵

(8) ובפירוש רבינו יהונתן מלוגיל על הרי"ף עירובין שם: "וא"ת נהי דאביי שהי' תלמיד לא הי' יכול לוותר משלו בכל שבת ושבת אבל רבה שהי' ראש הישיבה והי' עשיר למה לא הי' עושה, יש להשיב דכיון שהי' ראש הישיבה לא הי' לו פנאי אפילו לזה כי כל בני הישיבה היו נצבים עליו מבקר ועד ערב". (9) 'תשובות פסקים ומנהגים' למהר"ם ב"ר ברוך, חלק רביעי (ירושלים תשל"ז), פסקי עירובין אות קנג (עמ' סו).

(10) ראה גם מרדכי עירובין סי' תקטו והגהות מיימוניות ריש הלכות עירובין פ"א ה"ב (אות א). הגהות אשרי' עירובין פ"ו סי' יא. ועוד.

(11) וראה גם שו"ת 'שבט הלוי' ח"ח סי' קעז (ב) – בתשובה מבן המחבר – במענה לשאלה "האם יש ענין ומצוה בהקמת עירובין בעירויות בזה"ו והשיב: "מה שאלה היא זו, שאל אביך ויגדך, הלא הדבר זה מבואר ומפורש ע"י התנאים והאמוראים כו'".

(12) כנראה דייק הריטב"א מלשון הגמרא לפי גירסתו (כגירסת הרי"ף) "דייירי בה". (13) ובפירוש רבינו ישמעאל בן חכמון על הל' הרי"ף על מס' עירובין (בני ברק תשל"ד) שם: "מבואה דייירי בי' תרי גברי רברבי כרבנן פי' כגון אתה ורבה לא ליהוי בי' לא עירוב ולא שיתוף והא פשיעותא מתחזי".

וראה סוגיית הגמרא לקמן (עירובין ע, א): "מהו דתימא כיון דלא עירב ליקנסי', קא משמע לן", דלכאורה קנס זה מה טיבה? אמנם אם נימא דכעין חובה היא ולא רק מצוה שפיר ס"ד דכאשר ביטל החיוב יקנסוהו [וקמ"ל דאם כי חובה היא מ"מ לא קנסוהו].

(14) ראה חי' הרשב"א עירובין שם. ועוד.

(15) ובשו"ת 'שערי צדק' או"ח סי' לו: "זכה למצוה רבה במדת יעקב אבינו ע"ה, שפירשו חז"ל עמ"ש 'ויבא יעקב שלם ויחן' כו' עירובין תיקן להם, וכעין מה שהביא המהרש"א בסוף המסכתא כי עירוב גורם לשלום, והיינו עירוב והיינו שלום".

[כדי שיבואו לדבר זה עם זה, גם שע"י העירוב כולם נחשבים כאיש אחד. קרבן העדה]". ובמדרש תנחומא (פ' נח סי' טז): "אמר ריב"ל, לא התקינו עירובי חצרות אלא מפני דרכי שלום"¹⁶.

ושם: "מעשה באשה אחת שהיתה דבובה [שנואה] לחבירתה, ושלחה עירובה גבי ברה [על יד בנה], נסת' וגפפת' ונשקת' [לקחתו, וחבתו ונשקתו], אתא ואמר קומי אימי' [בא וסיפר לאמנו], אמרה: הכין הוות רחמה לי ולא הוינא ידעה [כל כך היא אוהבת אותי, ואני לא ידעתי!]; מתוך כך עשו שלום, הדא הוא דכתיב [זהו שכתוב (משלי ג, יז)] 'דרכי דרכי נועם וכל נתיבותי שלום'¹⁷. וכעין זה נמצא בתנחומא (שם): "כיצד, אשה משלחת בנה לחברתה והיא גוחנת עליו ונושקתו, ואמו אומרת הרי אוהבת אותו והי' בלבה עלי', ונמצאו עושות שלום ע"י העירוב" ומסיים: "אמר הקב"ה, אני עושה שלום בעולמי כו".

עוד להעיר ממ"ש בשו"ת 'דברי מלכיא'ל' ח"ה סי' ז בא"ד: "העירוב הוא אות על התקשרות האנשים והתערבותם זה בזה, ולזה העירוב מביא לידי שלום כדאיתא בירושלמי". [ובשו"ת מחזה אברהם או"ח ריש סי' עה: "עיקר עירובי חצירות הוא מפני דרכי שלום כדאיתא בירושלמי וכו', ולכן במקום שיש מחלוקת אין עירוב, ולא נאה לת"ח להתנהג כן להיות כאינו מודה בעירוב, ר"ל, שכל המחזיק במחלוקת הרי הוא כ'אינו מודה בעירוב', דעיקר תקנתו הי' מפני דרכי שלום"].

וראה שו"ת 'שיח יצחק' סוף סי' קפז בשם גדול אחד על מאמר חז"ל (סנהדרין כח, ב) "זה חלקי מכל עמלי, חד אמר מקלו וחד אמר קודו" וז"ל: דהנה שהע"ה תיקן עירובין ונט"י (עירובין כא, ב) . . ואיתא בגמ' (גיטין סח, ב) ומדרש (שהש"ר פ"א, י. ועוד) מלך והדיוט, אבל 'חלקי' - מצוותיו ותקנות טובות האלה שתיקן לישראל אותן היו לו לעולמי עד ועליהם אמר 'זה חלקי מכל עמלי', וזה שאמר במדרש זה אמר 'מקלו', דהיינו עשיית העירוב ע"י לחי וקורה, וחד אמר קודו הוא כלי חרס שנוטלין בו ידיים, ודפח"ח".

16 וב'בית הבחירה' להמאירי (עירובין עח, ב) הקדים טעם זה לטעם הקודם, וז"ל: ואע"פ שבעירובי חצרות מיהא אין כאן מצוה כל כך מ"מ סרך מצוה יש בה ודרך שלום וחיבה כשמתערב עם חבריו ונעשין כאחד, וע"ד שאמרו בתלמוד המערב . . ועוד שראוי לחסידים לערב שמא ישכחו ויוציאו וכעין מה שאמרו מבואה דדיירי ב' תרי גברי כו".

17 וראה שו"ת 'משנה הלכות' ח"ח סי' קמו שההימנעות מתיקון עירוב בעיר גורמת למיעוט הילודה ר"ל בגלל שהרבה משפחות גרים במדורים קטנים ואי אפשר להוציא הילדים בשבת והדירה נהפך להם לבית האסורים, הרי שע"ז שאין מתקנים עירוב בעיר גורמים הם 'למיעוט הולדת בני ישראל ועוד כו"כ מכשולות . . השחתת זרע ועיכוב היריון כו". וע"ש שפירש הכתובים (ישעי' נו, ג-ד) "ואל יאמר הסרים הן אני עץ יבש, כי כה אמר ה' לסריסים אשר ישמרו את שבתותי ויבחרו באשר חפצתי ומחזיקים בבריתי", ד'לכאורה אין להם שייכות ה'סריס' עם ה'שבת', אמנם ע"פ הג"ל א"ש "דהסרים הוא שאשתו מסרבת להוליד יותר מפני שיראה מהצער שיהי' לה בשבת קודש עם הילדים ואמר הנביא 'ואל יאמר הסרים הן אני עץ יבש, כי כה אמר ה' לסריסים . . כל שומר שבת מחללו', והיאך אפשר, ע"י שישמרו השבת ויתקנו עירובין ולא יבואו לידי חילול שבת ועי"ז יחזיקו בברית קודש ויהיו להם בנים".

(ג) כמו"ש ה'פרישה' (או"ח סי' שצה סק"א), ורבינו הביא דבריו ב'ליקוטי שיחות' (חי"א עמ' 64 ושם הערה 13) שהיא מצוה "לצורך הנאתו, כדי לטייל או להביא צרכי אכילתו, וזה מצוה כמו"ש (ישעי' נח, יג) וקראת לשבת עונג"¹⁸.

ובמסכת שבת (לד, א) שנינו: "שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשיכה, עשרתם, ערבתם, הדליקו את הנר". ובגמרא שם: "מנא הני מילי, אמר רבי יהושע בן לוי, אמר קרא (איוב, כד) וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך ולא תחטא". ובשאלות דרב אחאי גאון (פ' בהעלותך שאלתא קב) מוסיף "ואי לא מערבי כיון דלא שרי לטלטולי מאני' ליכא שלמא בביתי', ואי לא מדלקי שרגא ולא מעשרי ליכא שלמא בביתי"¹⁹. ונראה שכוונת השאלות היא ע"ד מ"ש הפרישה, שעל ידי העירוב מקיימים מצות עונג שבת כראוי²⁰ [ולשון "שלמא בביתא" הוא מטעם עונג שבת, [וע"ד מ"ש הרמב"ם (הל' שבת פ"ה ה"א) על מצות הדלקת נר שבת "שזה בכלל עונג שבת", ובסוף הל' חנוכה (פ"ד ה"ד) כתב ש"נר ביתו משום שלום ביתו"]].

ויעויין ב'ליקוטי שיחות' שם, שמי שמוגבל מאד בהילוכו ובטלטולו, כמו מי

18 וראה גם 'פרי מגדים' או"ח סי' רס א"א סק"ג "עירובי חצרות . . . מצוה כבוד שבת שלא יהיו ידי אסורות מלהוציא ולהכניס". [ראה לשון הרמב"ם הל' יו"ט פ"א ה"ז "להרבות בשמחת יו"ט ויוליך ויביא כל מה שירצה כו' ולא יהי' כמי שידי אסורות"].

וראה שו"ת 'אגרות משה' או"ח סי' כ"ח אות כא שגם "במדינה זו . . . יש צורך בשביל הרצון הגדול שאיכא לאינשי, ובפרט לנשי, שיוכלו לצאת לטייל עם התינוקות, ולהרבה אינשי ליכא אף חצר קטן לילך שם עם התינוקות. וגם הרבה אינשי יראים לצאת מהבית בלא מפתח בכיסם".

וראה שו"ת 'ושב ורפא' (להרב רפאל שי' אייפרס) ח"ד סי' יט (עמ' קכט ואילך) הביא תשובת מורה צדק אחד שמנה ופירט כו"כ מכשולים שנמנעים מהם וכמה מעלות ותועולות שמרוויחים - ע"י תיקון עירוב כהלכתו, ע"ש.

19 וברא"ש שבת פ"ב סי' כא: "שלום אהלך זו הדלקת נר שלום בית, ופקדת נוך זה עירובי חצירות - תיקון הנה".

20 ודלא כמו"ש בספר 'עלי תמר' על הירושלמי (עירובין פ"ג ה"ב) לפרש דברי השאלות, "שיש להרחיב ה'שלום בית' גם על השכנים שגם הם בכלל שלום בית במובן הרחב, שכן השכנים הם כקרויין . . . שכל ע"ח בין בלי שיתופי מבואות ובין בשיתופי מבואות בנוי על יסוד שלום הבית והמשפחה במובנו המצומצם".

וראה 'העמק שאלה' על השאלות (סי' ק אות י) בביאור שיטת הראב"ד (בהשגותיו על הל' עירובין ספ"ו) שאין מברכין על עירובי תחומין משא"כ עירובי חצירות, וז"ל: "בשלמא עירובי חצירות מצוה לערוב כדי שיתטלו בחצר ובמבוי ויש בזה עונג שבת משא"כ בתחומין אינו אלא להתיר האיסור לילך יותר מתחום שבת וה"ה כמו בדיקת הריאה שמחוייב לבדוק מדרבנן שאינו טעון ברכה, והרמב"ם [הל' עירובין שם] ס"ל שכל מה שקבעו הכמים לעשות מעשה טעון ברכה ולא דמי לבדיקת הריאה שאינו אלא ידיעה אם היא טריפה", ע"ש.

שהחשיך מחוץ לתחום, יש בזה משום איסור 'השבתת עונג שבת', כיון שאינו יכול לעסוק בעניניו בניחותא, ושם מבואר שמעין זה הוא גם במי שאינו יכול לטלטל וכו' מחמת אי הנחת עירובי חצירות.

ובחידושי המהר"ל מפראג (עירובין עב, א) "דשבת מצוה לערב כי לפעמים צריך לו אכילה ושתי' להביא מחצר לחצר עד שיהי' מקיים עונג שבת. . והרי לעיל אמרינן מבוי דדיירי בה תרי גברא רברבי לא להוי בה עירוב ושיתוף, ש"מ דמצוה לערב ולשתף, ופשוט הוא".

ומעשה רב מגדולי ישראל שהקפידו להשתמש בעירוב, ומהם האר"י החי, וכמ"ש ב'שער הכוונות' למהרש"ו (ענין רחיצה בד"ה ענין העירוב), וז"ל: "הנה ראיתי למורי ז"ל שבשחרית יום שבת הי' מוליך עמו הטלית והחומש מביתו לבית הכנסת, וגם הי' מוליכו לבית הטבילה אשר מחוץ לעיר צפת ת"ו אותה הנודעת, ולא הי' מקפיד וחושש לחקור בענין העירוב²¹ שנעשה בשיתוף כל מבואות צפת ת"ו או אשר נעשה לבית הטבילה אם היו נעשין כהלכתן או לאו".

[ומה שלא הקפיד לחקור כו' כבר ביארו האחרונים, ומהם בספר 'נימוקי אורח חיים' (להגה"ק ממונקאטש בעל 'מנחת אלעזר' וצ"ל סי' שצד ס"א), דהוא משום דאוקמינן העירוב על חזקתו²²].

עוד הלכה פסוקה היא (שו"ע חו"מ סי' קסב ס"א): "בני מבוי כופין זה את זה לעשות לחי וקורה למבוי"²³, עכ"פ אם מקצת מבני העיר רוצים בזה, וכמ"ש בשו"ת מהר"י מינץ (סי' ז) "אע"פ שהמיעוט המתנגדים נראה להם שטענותם חזקות, הרי הם בטלים

21) "פשוט דהכוונה בעל כרחך על צורת הפתח (שזהו קורין ג"כ עירוב)" ('נימוקי אורח חיים' דלקמן בפנים).

22) וע"ש ש"גדולה חזקה שהחזק העירוב כנוצר לעיל מערב שבת גם אם נאמר שהוא ספק דאורייתא!"

בשו"ת 'דובב מישרים' ח"ב סי' כח נשאל בנידון 'תיקון עירובין בק' שמוקפת בצורת פתח ובתיקון לחיים, וכ"ת העמיד משגיח ע"ז שבכל עת קודם ש"ק יבקר כל המקומות אם לא נתקלקל ביניהם, ואולם להיות שרבו המבואות המתוקנים ואי אפשר להמשגיח לבקר כל המקומות בעש"ק, ע"כ מבקר הרבה מקומות ביום ה' וסומך ע"ז מבלי לבדוק אותם עוד הפעם ביום ו' עש"ק, ו"כמ"פ מזדמן שאחר ש"ק נראה שהיו הלחיים מקולקלים, כי לרגלי דוחק האנשים שעוברים שם היו מתקלקלים" – "אם יש איזה חיוב דוקא לבדוק ולבקר סמוך לש"ק היינו ביום ו' עש"ק".

והשיב ה'דובב מישרים' שמעיקר הדין "כיון דמיעוט המתקלקל הוא בא ע"י מעשה שמנתק, שפיר מוקמינן אחזקה ולא חיישינן", ע"ש "ראי' מפורשת לזה". ומ"מ סיים "מהיות טוב בודאי נכון לברר סמוך לש"ק", ע"ש בפרטיות.

23) ומקורו מהתוספתא ב"מ פ"א, ט - הובאה ברמב"ם הל' שכנים פ"ה ה"ב. וראה שו"ת נו"ב מהדו"ת חו"מ סי' לט.

ברוב ואין שומעין להם, כמו שאין שומעין אם טענו לא נכנסים אורחים לא נחלק צדקה לא נשכיר מנין".

[ויעויין בשו"ת 'משנה הלכות' (חט"ו סי' קלו) שמבואר מדברי מהר"י מינץ שלענין תיקון עירובין שני דברים: (א) "לא [רק] זאת שכופין אותו לעשות עירובי חצרות לערב בפת, אלא כופין נמי לעשות קורה ולחי למבוי וצה"פ וכיו"ב כדי לתקן שיהי' ראוי וכשר לערב"; (ב) "דכופין אפילו רק המיעוט רוצה בעירוב כופין את כל הציבור, הגם שהוא מן הרוב וטוען שאין צורך להוציא בשבת לא לי ולא לניני ולנכדי ולא לך ולנינך ולנכדך, אפ"ה כופין זה את זה לתקן ואם אתה לא תרצה להכניס ולהוציא הרשות בידך אבל חייב להשתתף בהוצאות לתקן לעיר"].

וב'ערוך השולחן' (חו"מ שם) צידד "שבזמן הזה שמעריבין הערים בצורת הפתח, אף שהם רחבים ט"ז אמה" הרי גם מי שחושש לשיטת הפוסקים המחמירים הסוברים שאי אפשר לתקן עירוב בכה"ג, מחוייב "ליתן חלקו" לתיקון העירוב, ואינו יכול להיפטר מהשתתפותו בטענת "אני חושש להפוסקים האוסרים", ואומרים לו: "אף שאתה מחמיר על עצמך, מ"מ לתקנת העיר אתה מוכרח ליתן". ואינו יכול לטעון 'קים לי' כשיטת הפוסקים המחמירים, "כיון שכבר נתפשט ההיתר ע"פ הכרעת רבינו הרמ"א"²⁴, אין שום אדם יכול לומר קים לי"²⁵.

ובשו"ת 'אבני נזר' (או"ח סי' רסו אות ד) כתב לאמר: "המתעקש בזה ומונע מלהעמיד העירובין הוא מחטיא את הרבים ועתיד ליתן את הדין [1], ושמוח לבי שלמעשה לא מלאה לבם של המתעקשים מלהפריע את המעמידים העירובין ממעשיהם"²⁶.

וגם במקומות שמשום מה לא הי' שם עירוב מקדמת דנא, אין אומרים העמד הדבר

24 ראה גם 'ערוך השולחן' או"ח סי' שמה סי"ח: "שהעירובין נתפשטו ברוב ערי ישראל הרבה מאות שנים מקודם ורק על סמך היתר זה וכאילו בת קול יצא הלכה כשיטה זו".

25 ובלשון הגרמ"פ ז"ל בשו"ת 'אגרות משה' או"ח ח"א סי' לט על פסקו של הערוך השולחן: "כבר הורה זקן".

26 ואפילו במקום שיש מחלוקת בין רבני העיר אם יכולים לעשות עירוב, שבכה"ג אין הרבנים המחמירים יכולים לסייע בזה, כתב בשו"ת 'אגרות משה' (ח"ד סי' פט) כאשר נחלקו בדבר תיקון עירוב בעיר מנהטן, והוא בעצמו הכריע להחמיר, דאף שהוא לא הי' "יכול לסייע בזה", מכל מקום ברור הדבר שאין "למחות ביד המקליל, וכשיתקנו הרי יהי' מותר לאיזה שיטות, גם הם רבנים גדולים ומי ימחה בהם, מכיון שסוברים לפי הכרעתם שיכולין לתקן והם ראויים להוראה", וסיים: "רבנים הסוברים שיש לתקן, רשאים לעשות כמו שהם סוברים". [ולהעיר משו"ת 'אגרות משה' או"ח ח"א סי' קפו: "פשוט שכיון שהם עושין ע"פ הוראה ליכא איסור לפנ"ע ולא איסור מסייע ידי עו"ע שהעושה ע"פ הוראה אין לו שום חטא אף אם ההלכה שלא כמותו"].

על חזקתו, אלא מקום הניחו לנו להתגדר בו, וכמ"ש באחרונים: "ע"ד שאלתו אם כדאי לתקן עירוב בעיר שלא הורגלה בזה, לא אדע מה זו שאלה, כי לא רק רשות וכדאי הדבר, אלא חובה גמורה היא בדור פרוץ כזה שבודאי מטלטלים גם בלא עירוב, שכל מה דאפשר לתקוני ולהציל מחילול שבת מתקין, וחוב בזה להשתדל ככל האפשר לתקן עירובין" (שו"ת 'זקן אהרן' ח"א סי' כו)²⁷.

ואפילו בעיירות כאלו שהרבנים היושבים על מדין יודעים הדק היטב שישנם "עיקולי ופשורי". להלכה למעשה, הנה בדורות האחרונים נטו הפוסקים שבכה"ג "אין לנו לגבב חומרות בזה", בענין הנחוץ להרים מכשול, ולא כהימים הראשונים, אשר רב בקעה מצא וגדר בה גדר, אבל בימינו אלה, אם נכביד ביותר לגדור גדרים על בני דור החדש, יש לחוש שלא יפנו לנו עורף ח"ו, על כן חובה עלינו להמתיק הדינים בכל מה שנוכל²⁸, ובפרט בשל סופרים, והלכה כדברי המקיל בעירוב" (שו"ת 'נשמת חיים' סי' סט ע"ד העירוב בעיר אדעסא)²⁹.

ואפילו במקומות שהי' המנהג מקדמת דנא להחמיר בדינים מסויימים בתיקוני עירובין, כתב בשו"ת 'לב חיים' (ח"ב סי' עה) שיש להקל לשנות מנהג המקום ולהקל כדי להציל המון העם מאיסור, וז"ל (שם לט, ג): "כשאני לעצמי בעיר גדולה כעירנו אזמיר יע"א שיש רבים ואי אפשר שיזהרו ללכת בכל שבת בלא עירוב, ורחוק שלא יכשלו בשוגג שלמים וכן רבים, ואצ"ל עמא דארעא שיקילו אף במזיד ויהי' נעשה להם כהיתר להקל באיסורין דרבנן, ותשתכח תורת עירוב מיישראל, אם כן איפוא מוטב לבטל המנהג הראשון ולנהוג כסברת המקילים, כדי שלא יכשלו רובם באיסור ושלא תתבטל תורת עירוב"³⁰.

27) ראה שו"ת 'חמדת שלמה' עמ' סא אות ה: "באותן עיירות שאין שם עירובין עדיין, יתעוררו הבעלי בתים בהתעוררות רב שיהי' להם עירובין בהכשר".

28) ראה שו"ת 'גינת ורדים' או"ח כלל ג סי' כב: "ויהי כי ארכו הימים כהיום הזה נולדו כמה ספיקות עד היכן גבלו ראשונים התר של עירוב וכו' אשר על כן נתתי אל לבי לתקן עירוב מחדש ולהעלות על ספר סימני הגבולים של היתר העירוב, ואגב אורחין נוסיף אומץ בכחא דהתרא להרחיב מקום ההתר, להסיר מכשלה מהמון עם המזלזלין בדבר".

29) וראה גם שו"ת 'זקן אהרן' (מהדו"ת או"ח סי' יז): "אשריו ואשרי חלקו אשר נפל לו בנעימים להיות ממזכיר הרבים להצילם מחילול ש"ק, מחלקו יהא חלקי, ראיתי כל תכנית וטעמי ההיתר ועל כולם יש לסמוך על דברי המקילים בזה והלכה כדברי המקיל בעירוב. . ואין לחטט ולחפש חומרות בענין זה" (30) ובשו"ת 'לב חיים' שם (מ, ד) כתב עוד: "אפילו אם נאמר דיש ח"ו איסור לשנות המנהג מחומרא לקולא, הרי קיי"ל בש"ס ובפוסקים דאומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירו כשיהי' האיסור קל לגבי חטא החוטא וכדאמרין בפרק בכל מערבין (עירובין לב, ב) ניחא לי' לחבר דליעבד איסורא זוטא כי היכי דלא ליעבד עם הארץ איסורא רבה, ואם כן אין ספק כי לגבי איסור טלטול בלתי עירוב הוא איסורא

ואיתא בספרים הקדושים בשם "רוח אפינו קדוש ישראל הבעל שם טוב זי"ע":
 "כתיב (חבקוק ג, יב) 'בזעם תצעד ארץ', 'זעם' ראשי תיבות זביחה עירובין מקוואות,
 היינו להשתדל שהשו"ב יהי' ירא שמים, והעיר תהי' מתוקנת בעירובין וכן מקוה
 הגונה, ובזה תצעד הארץ" (משמרת שלום' להרה"ק מקאידינאו וצ"ל סו"ס כד³¹. ועוד).

רבינו הזקן והצמח צדק פסקו שבזמן הזה אין לנו רשות הרבים דאורייתא

(ב) אמנם ישנם אחרונים הסוברים שגם בזמן הזה יש לנו רשות הרבים דאורייתא
 ומפני זה אי אפשר לתקן עירובין בעיירות, וכפי שהאריכו בזה בשו"ת, ועל פיהם אכן
 נוהגים בכמה קהילות מישראל להימנע מטלטול ברחובותי' של עיר גם במקום שיש
 עירוב.

אבל לפי דברי הפוסקים אשר מפיהם אנו חיים, ובעיקר לפי שיטת רבותינו נשיאנו
 [ואנו בכל מקום באתר דנשיאנו הקדושים אנן" (אג"ק חי"ב עמ' ריח)], אין לנו רשות
 הרבים בזמן הזה, ומכמה טעמים:

(א) כי מתנאי רשות הרבים הוא שיהיו הרחובות "מפולשים משער לשער דהיינו
 שהשערים מכוונים זה כנגד זה" (שו"ע אדמו"ר הזקן או"ח סי' שמה סי"א)³² ובחידושי
 אדמו"ר הצמח צדק על הש"ס (לג, ב-לד, א) מבואר שאף כשאין לעיר חומה אין
 הרחובות שבתוכה נחשבים לרשות הרבים כשאינם מפולשים משער לשער³³ [וכבר

רבה לגבי הא דאין לשנות המנהג מחומרא לקולא כי כתבו הפוסקים דלא יפה עושה ומה גם כי
 כשנשלים רבים ומכשול עון תדיר בכל שבתות השנה משא"כ שינוי המנהג דמאי דהוה הוה".
 וראה שו"ת 'לב חיים' שם, ד"כל מה דמצינן לאורויי לקולא בענין עירוב שבח ויקר יתנו". וראה גם
 שו"ת מהרי"א הלוי ח"ב סי' קח: "יען כי חובה עלינו לחפש בחורין ובסדקין אחרי פתח היתר כדי להנצל
 מן מלול שבת ח"ו אמרתי אפתח אנא פתחא לנפשאי דרך אחר בזה".
 (31) ושם: "יש להשתדל בכל היכולת שיהי' העיר מתוקנת בעירובין, וכן נהגו ברוב מקומות";
 "כתבתי זאת כי שמעתי שהגאונים בעיר מינסק מיאנו בזה מטעם אשר אתם, אבל ראיתי בעיר ווארשא
 לאדו בריסק ווילנא שמתוקנים בעירובין".

(32) ובשו"ת 'שבט הלוי' (הנ"ל הערה 11): "האומנם ראינו בדברי הגאון הגדול מהר"ם פיינשטיין
 זצ"ל שכתב בתשובתו (אגרות משה' ח"א סי' קל"ט [וראה גם שו"ת 'אגרות משה' שם סי' קמ] כמה
 פקפוקים בכל תנאי זה דמכוונים, אבל כבר ידוע בבי מדרשא דתשובה זו לית נגר ובר נגר דיפרקיני'
 ויבין דבריו, ובפרט מה שמשגשג על כמה מגדולי הראשונים והאחרונים, שפירשו דבריהם היטב עפ"י
 פשוטות דברי הש"ס, ולא זכינו לירד לסוף דעתו וכונתו שם, וצ"ע"ג".

(33) ודלא כמ"ש בשו"ת 'אגרות משה' או"ח ח"ה סי' כח אות ו שדין זה "שרה"ר יהא מפולש ולא
 באופן מעוקם ועקלתון, הוא רק כשיש להעיר חומה כל סביבותי' שהיא עיר סגורה שיוצאין רק דרך
 שערים הפתוחין".

כתב בשו"ת 'דברי מלכיאל' (ח"ד סי' ג) שדבר זה "באמת אינו מצוי כלל בעיירות גדולות ולזה נהגו לערב בכרכים גדולים מאוד", אפילו כאשר ששים רבוא עוברים בהם, "כיון שאין שם רשות הרבים מפולש"³⁴

וידוע שבוארשא (לפני מלחמת עולם השני) שהיתה עיר גדולה לאלקים, אשר היו בה הרבה יותר מששים רבוא איש ובתוכם הרבה חסידים וחרדים לדבר ה', ונהגו לסמוך על העירוב והוציאו מבתיהם וטלטלו ברחובות העיר מידי שבת בשבתו. והמפורסמות אי"צ ראי'³⁵.

(ב) כי רוב עיירות הגדולות שלנו מוקפות חומה הנה מארבע רוחות על ידי מחיצות הבתים המועילות לענין זה, כמבואר בשו"ע אדמו"ר הזקן (או"ח סי' שג קו"א סק"א); ועוד:

(ג) מפני שמעיקר הדין קיי"ל כ"יש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום³⁶ כדגלי מדבר אינו רשות הרבים" (שו"ע אדמו"ר הזקן סי' שמג שם)³⁷, ורבינו

34 וראה גם שו"ת 'יהודה יעלה' או"ח סי' נד: "לכו"ע נמי בלא תנאי דס' רבוא הא מיהת מפולש משער לשער שהפתחים מכוונים זה כנגד זה דוקא בעי' לתנאי רה"ר אבל כל שאין הפתחים מכוונים זה כנגד זה מפולש משער לשער הוי רה"ר גמורה. . ובמדינתנו רוב עיירות אין פתחי שערי העיר מכוונים ממש זה כנגד זה".

35 וראה לקמן הערה 40 מכתב הגרש"ד כהנא מווארשא.

36 ב'משנה ברורה' סי' שמה סקכ"ד כתב: "חפשתי בכל הראשונים העומדים בשיטה זו ולא נזכר בדבריהם תנאי זה" שיהיו הס"ר עוברים בו בכל יום, וב'שער הציון' סקכ"ה הוסיף: "רק ברש"י בעירובין נ"ט מצאתי שכתב, עיר של יחיד שלא היו נכנסין בה תמיד ס"ר של בנ"א ולא חשובה רה"ר וכו', וגם שם אין כונתו שיהיו ס"ר בוקעין בו בכל יום", ע"ש. אבל ראה שו"ת 'חשב האפוד' ח"ב סי' יא שהם דברי "פליאה" שהרי מפורש בר"ן (שבת כו, א מדפי הרי"ף) דבעינן שיהיו עוברים שם ששים רבוא "בכל יום". וכן מפורש בעוד ראשונים – ראה שו"ת 'יביע אומר' ח"ט או"ח סי' לג אות ג. אבל יש להדגיש שגם ה'משנה ברורה' בעצמו פסק (שם סקכ"ג) שאין למחות ביד המקילים כשיטה זו.

37 ובשו"ת 'בית אפרים' או"ח סי' כו [בתשובתו לטענות שו"ת 'משכנות יעקב' או"ח סי' קכ] בענין שיטה זו: "אף שיש כמה גדולי עולם החולקים על שיטת רש"י, מ"מ אין כח ביד שום אדם לערער על המנהג אשר נתיסד ע"פ גדולי עולם חכמי צרפת ואשכנז אשר אנו מבני בניהם ומימיהם אנו שותים". ובשו"ת מהרש"ג ח"ב סי' ז, דזה "שאנו תופסין שבזמה"ז ליכא רה"ר לאו ספיקא הוא כלל אלא בוודאי גמור אנו תופסים אותו ומעשים בכל יום שאנו מניחין להביא בשבת ע"י עכו"ם דברים וחפצים. . . וכן אנו נושאים ע"י עירוב ואי הוי לנו ספק שמא בזמה"ז יש לנו רה"ר לא היינו רשאים להקל כ"כ, אלא וודאי משמע דאנו תופסין בהחלט שאין לנו רה"ר". ובשו"ת 'דברי יציב' (שבהערה הקודמת): "פוק חזי מאי עמא דבר שכבר נהגו בכל תפוצות ישראל לתקן עירובין בכל עיירות הגדולות בלי שום פקפוק".

במכתבו בענין תיקון עירובין³⁸ ציין לשו"ת 'בית אב' תנינא (סי' ה) ששם מנה כשלים ראשונים העומדים בשיטה זו, שצ"ל ששים רבוא עוברים בו.

וגם לפמ"ש בחי' אדמו"ר הצמח צדק (שם סד, ב) – לענין תנאי זה (השלישי) שאם אין ששים רבוא עוברים בו אינו נקרא רשות הרבים – שכל ירא שמים יחמיר לעצמו (לדונו כרה"ר)³⁹, מכל מקום הרי בזמננו ובמקומותנו ישנם עוד שני טעמים שבגללם אין לחוש לרה"ר מה"ת – משום שאין הרחובות מפולשים משער לשער⁴⁰ ומשום שהעיירות מוקפות בחומות הבתים, וכמשנ"ת.

יחס רבינו להעוסקים בתיקון עירובי עיירות

ג) כאשר פנו אל כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש בענין תיקון עירוב במנהטן ציין לשלש תשובות: שנים מגדולי הראשונים, ואחת מגדולי האחרונים, ואלו הן:

(א) שו"ת הרשב"ץ ח"ב סי' לו (הו"ד בברכי יוסף או"ח סי' שסב סק"ג): "אין חשש עבירה בתיקוני מבואות⁴¹ חס ושלום, ואדרבא הזריז הרי זה משובח, ואיכא לאתמוהי על מי שאפשר לו לתקן ואינו מתקן. ואלמלא טרדת הגירסא דרך תלמידי חכמים הוא לתקן. ומי שלבו נוקפו בזה הדיעות גמורה הוא, או מינות⁴² נזרקה בו"⁴³.

(38) אג"ק ח"ט עמ' קסד.

(39) ראה גם 'משנה ברורה' או"ח שם סקכ"ג. ומ"ש בבה"ל (שם ס"ז) שרוב הפוסקים מחמירים בענין זה – ראה שו"ת 'דברי יציב' (שבהערה 35) "שלא ראה דעת הרבה מחברים", ע"ש.

(40) במכתב הג"ר שלמה דוד כהנא דומ"צ בווארשא (מיום ג' ערב חנוכה ה'תרצ"ד) נדפס בכ"מ [ומהם בספר 'רחובות העיר' (ירושלים תשמ"ט) סי' לה] כתב: "כי ההיתר של ששים רבוא אינו ברור. וההיתר של אינו מפולש מוסכם ונתקבל ולא ראינו מי שחולק ע"ז".

(41) בשו"ת 'חבלים בנעימים' ח"ג סי' יד מביא דברי התשב"ץ לענין תיקון עירוב בעיר טרונטו במדינת קנדה, ובא"ד: "האי פלגא דאזיל בתר איפכא ויצא לנגח את הרב בקראקא, כותב כזב שהתשב"ץ קאי על ערובי חצרות, נגד המפורש".

(42) ראה מ"ש לבאר שני ה'תוארים' (הדיעות ומינות) בשו"ת בית א"ב תנינא (להרב אברהם אהרן יודעלאוויץ, ניוארק תרע"ט), קונטרס כרם אב, ענף ח אות כג.

(43) וראה 'נימוקי אורח חיים' הנ"ל ס"א: "הגם כי ראיתי בספר 'שערי רחמים', דיני ומנהגי הגר"א מווילנא ז"ל, כי מנהגי ה' שלא לישא כלל בשבת אפילו במקום שיש עירוב, אכן מנהגינו ומנהג אבותינו ורבותינו הקדושים לידקק לישא במקום שיש עירוב, וכדברי רבינו האריז"ל והתשב"ץ ז"ל, כדי לחזק אמיתות דברי רבותינו וחז"ל שהתקינו עירובין, ושלא להיות ח"ו בחשש בכלל מי שאינו מודה בעירוב, ויסודו משלמה המלך שאמרו חז"ל בשעה שתיקן עירובין וכו' צתה בת קול אם חכם בני ישמח לבי גם אני".

ויעויין בשו"ת 'בית אב' [שציין רבינו] "שכתב בתו"ד: "וכ"ש הוא דאין לנו להחמיר ח"ו שלא לתקן עירובין מצד יראת שמים בסברות בדויות וכוזבות לומר דזה יגרום זילותא לקדושת שבת ושמא יטלטלו דברים המוקצים וכדומה, ונאמנים דברי התשב"ץ שאמר כי אם אינו הדיוט הנה מינות נזרקה בו, כי הוא חולק על התלמוד והפוסקים המתירים סתמא ולא חשו להני סברות בדויות".

(ב) שו"ת הרא"ש כלל כא ענף ח: תשובה על שלא רצה לשוב מאיוולתו מענין העירוב: אתה רבי יעקב ברבי משה דבאלינסיא [מוולנסיה?], כבר כתבתי לך על ענין העירוב שנהגו בכל גלויות ישראל להתיר מבואותיהם המפולשין בין הכותים בצורת פתח, ואתה אסרת אותו לקהל פריש וכתבת לי ראיותיך, ואני הודעתך שאין בהם ממש. והזהרתך שתחזור בך ותאמר לקהל שיתקנו מבואותיהם כאשר הורגלו על פי גדוליהם. והנה הוגד לי שאתה עומד במדרך ואתה מכשיל את הרבים בחילול שבת, לכן אני גוזר עליך אחר שיתן לך כתב זה בעדים שתתקן המבואות המפולשין לרשות הרבים של כותים בצורת פתח תוך שבועים אחר שתראה כתב זה, ואם לא תתקן המבואות כאשר כתבתי – אני מנדה אותך. ואם הייתי הסנהדרין – היו ממיתין אותך⁴⁵, כי אתה בא לעקור תלמוד שסידר רב אשי ולחלוק על כל הגדולים שהיו עד

ובשו"ת 'חקי חיים' (להג"ר חיים ישעי' קעניג) ח"א סי' נד: "אדכרן מילתא אשר שלשים שנה או יותר הייתי מבאי ביתו של אותו צדיק האדמו"ר מסטרופקוב זצ"ל פה ברוקלין, והי' לו ספר חיי אדם עם פירוש תוספות חיים אשר הי' לו בעזבונו מכ"ק אביו הגה"ק הרב שלום זצ"ל בנו של הבעל דברי יחזקאל משינאווא זצ"ל והי' כתוב בכת"י על הגליון על מה שכתב בכלל ע"א בתוספות חיים וז"ל ומה שיש איזהו אנשים יראים שנוהרים מלהוציא שום דבר בש"ק אף כשהעיר מתוקן בעירובין הוא מטעם שחוששין שמא נתקלקל העירוב וכדומה ע"כ ועל דברים אלו יצא קצפו של הה"ק וכתב שם - כמו שהוא בזכרוני - כי זה אינו מנהג ותיקין, אדרבא, מי שאינו מוציא [כצ"ל] במקום שיש עירוב הוא לדעתו בכלל אינו מודה בעירוב והוא צדוקי ח"ו רק אדרבא צריך להראות שהוא סומך על תיקון העירובין".

[וע"ש עוד ש"קבלה בידי שהגה"ק בעל דברי יחזקאל הנ"ל הי' פעם לשבות בעיירה קטנה סמוך לעיר קאשאו וכאשר הרגיש שעיריה אינו מתוקן בעירובין מיד שלח לקרוא טובי הטיר ושאל ע"ז - והם ענו כי אין להם כסף להוציא - וכאשר דיבר עמם בא אברך אחד לשפוך שיחו אשר זה שנים הרבה הוא אחרי הנשואין ועוד לא נפקד בזרע - והה"ק הבטיחו שאם ישלם ההוצאה אשר עולה לתיקון העיר בעירובין - אז יפקד בזרע של קיימא - בלשונו: אז דו ווטסט באצאהלן צו קענען מאכען אן עירוב אין שטאט - וועט דיין ווייב טראגען"].

44) 'כרם בית אב' (הנ"ל הערה 42) אות כד.

45) ראה 'הלכות מדינה' [להרא"י וולדינברג ז"ל] ח"א סי' ה [וכפל את דבריו בשו"ת 'ציץ אליעזר' ח"ט סי' נא], שם ביאר דברי הרא"ש הללו: "בעמדו ברוחב דעתו ותבונתו על גודל צורך השעה לגדור הדבר 'שלא יבוא כל שוטה חסר דעת לבטל תורת מרע"ה' אור כגבר חלציו לחוג ממסגרת דין תורה ונתן הוראת שעה לדונו כצדד אחרון בדין זקן ממרא", ע"ש בארוכה.

היום הזה, אותם שמתו ז"ל ואת אשר המה חיים עד הנה. לכן חוזר בך ואל תטוש תורת משה רבינו ע"ה. נאום אשר בן ה"ר יחיאל ז"ל.

ובהמשך לזה (שם סי' ט) כתב הרא"ש: "ואם לא יחזור בו אני מתרה בך כו' שינהגו בו נידוי באותו המושג. . . וירחקוהו ויבדילוהו מעדת ישראל. כל דבר זה צריך חיזוק שלא יבא כל שוטה חסר דעת לבטל תורת מרע"ה. ואם יעמוד במדרו ולא ינהוג דין מנודה בעצמו אני גוזר עליו במצות אדונינו המלך יר"ה שיתן אלף זוז למושל העיר ואני גוזר עליך ר"י שתמסור כתבי זה למושל העיר שגיבה ממנו קנס הנזכר ואם כל זה לא יועיל גוזרני עליך שתודיעני הכל ומצוה לנדונו בכל הקהלות ספרד וגם ידונו אותו למות בדין זקן ממרה⁴⁶, כי אנו חייבין למסור נפשותינו על תורת האלקים ולבער עושה הרעה מקרבנו".

ויעיין בשו"ת 'בית אב' [שציין רבינו] "ואיך שיהיה הרי ר' יעקב ב"ר משה דאסר לקהל פריישי לתקן מבואותיהן המפולשין לרה"ר של כותים בצוה"פ הנה מצאנו לו חבר העומד בשיטתו הוא מהר"ח או"ז ואפשר דגם ר"ח ורב האי גאון ז"ל ועוד מהראשונים דס"ל דצוה"פ אינה מחיצה גמורה מה"ת יעמדו לימינו, ואולם לאחר ר' יעקב ב"ר משה עמד על דעתו אסר למעשה לקהל פריישי"ש הנה הרא"ש ז"ל שפך עליו כה חצי זעמו נדהו ודנו כזקן ממרא ולא הניחו להחמיר במקום שיש מכשול לרבים בחילול שבת דבכה"ג לכו"ע אסור להחמיר" הרי מבואר שעמדת הרב יעקב ברבי משה שהזכיר הרא"ש היתה מיוסדת על שיטת כמה מגדולי הראשונים, [וגם ה' ה'מרא דאתרא' בעירו, ואעפ"כ נידהו הרא"ש והתיר למסרו ליד הרשויות והגדירו כזקן ממרא שדינו למות לפי ש"הוא מכשיל את הרבים בחילול שבת", וכוונתו שאי אפשר להשגיח שלא יבואו לטלטל באיסור. וזה הטעם שנתן אדה"ז כמו שהבאנו לעיל, וזה הטעם העיקרי המובא ברוב פוסקים וכמפורש גם בדברי החתם סופר (שהרבי ציין אליו, יובאו להלן). ולכן אמר להם למסור אותו למושל העיר. וידוע שזה נחשב פיקוח נפש ממש, ובאופן רגיל היה מותר להרוג את המסור. ואכן כתב הרא"ש ז"ל וגם ידונו אותו למות בדין זקן ממרה" שהיה חייב מיתה!].

וראים מזה ברור שמניעת עשיית עירוב מכשיל שומרי תורה ומצות בחילול שבת

ר"ל.

46) להעיר מירושלמי שבת פ"א ה"ד וע"ז פ"ב ה"ח: "שמואל קביל עלוי ואכל רב לא אכל. א"ל שמואל אכול דלא כן אנא כתיב עלך זקן ממרא". שם גיטין פ"ח ה"ו: "רבי יוסי שאל לרבי פינחס ה"ך רבי סבר אמר לי' כרבי ירמי', אמר לי' חוזר בך דלא כן אנא כתב עלך זקן ממרא". ובפירוש 'עלי תמר' על הירושלמי ביצה פ"ב ה"ו: "כלומר דאף הממרא על הבי"ד בדבר שאינו אלא מדרבנן הר"ז אפשר לקרותו ולכתוב עליו זקן ממרא כשם מושאל".

(ג) שו"ת 'חתם סופר' (או"ח סי' צט): שאל ממני ידידי הרב נ"י לברר לו בראיות מדברי חז"ל שראוי ונכון לכל קהל עם ישראל בכל מקומות מושבותיהם לתקן מבואותיהם בתיקונים צורת הפתח או שארי תיקונים כיוצא בו, כדי שלא יכשלו רוב המון עם בהוצאה מרשות לרשות ביום שבת קודש. דבר זה אינו צריך לפנים ולראי' והוא מן השכל ומן המבואר להדיא בדברי חז"ל שראוי ומחוייב לתקן החצרים והמבואות בעירוב המתיר טלטול. השכל מחייב, באשר ידוע ששמירת יום שבת קודש מעשות כל חפץ הוא אצלנו ממצות הראשיות, ומי שאינו משמר כהלכתו הרי הוא ככופר ומומר בכה"ת כולה. ואיסור הוצאה מרשות הרבים לרשות היחיד או בהיפוך הוא אחד מאותן המלאכות שהעובר עליהם הוא מומר לכה"ת כולה⁴⁷. ואנו מצויין על הקטנים שלא להרגילם בחילולי שבת. אפילו בדברים שהם משום שבות. וא"כ כל בר דעת ישפוט בשכלו שאי אפשר בשום אופן לקהל ישראל לשמור את כל בני ביתם קטנים כאלו, וגם לא נשותיהם וחלושי דעת, לשמרם בכל יום השבת מבלי להוציא מפתח ביתו החוצה דברים קטנים ומטפחת וקטנים ופתם בידם, וכמה צער ודוחק יסבלו הגדולים הנזהרים, ובפרט בענין תפלה בבית הכנסת ביום ש"ק בהבאת הסידורים להתפלל מתוכו וטליתים וכדומה. א"כ השכל הפשוט גוזר שראוי ומחוייב לתקן החצרים והמבואות בעירוב המתיר טלטול.

מצינו לחז"ל במס' ביצה ט"ז סע"ב דההוא מרבנן שהי' אוסר לערב עירובי חצרות ביום טוב שחל להיות בערב שבת ואמרו עליו שהוראתו לקלקולא. . . כיון דמקלקלי בי' רבים היינו קלקולא, פירש רש"י: דמקלקלי בי' רבים ששוכחים ומטלטלים בלא עירוב — היינו קלקולא אם הי' מותר לערב אתמול והוא אוסרו עכ"ל⁴⁸. א"כ ק"ו, השתא ומה התם אינו אלא לשבת אחד ונקל יכולים להזהר בטלטול שבת אחד, ומה גם דהמורה ההוא עשה כן משום חומרת יו"ט שלא לערב בע"ש שהוא יו"ט, קרי לי' קלקולא, מכל שכן שאין להתעצל מלתקן המבואות לשמור העם מקלקולי שבתות כל השנה כולו, והדבר מוטל על הרב התלמיד חכם שבעיר⁴⁹ לתקן המבואות, ואם לאו

47 ראה גם שו"ת 'נפש חיה' סוף סי' כה: "בעיר שרבו המתפרצים ונושאים משאות ביום השבת בפרהסיא שחלילה דינם כמחללי שבת בפרהסיא. על כן צריכין אנחנו לגבב כל הקולות שאפשר להקל".

48 וראה שיטה מקובצת ביצה שם: "כיון דטעו בה רבים קלקולא הוא, ומכאן למדנו שמצוה לערב עירובי חצרות ושתופי מבואות, כדי לשמור הרבים מקלקול, וכל שכן אם הורגלו בדבר". [ובשו"ת לב חיים חב: סי' עה: "הרי לך בהדיא דהדיין המורה לקולא בעירוב הוי מתקן ולא מקלקל מפני הסיבה שלא יכשלו בו רבים"].

49 ראה מועד קטן ו, א: "אמר אביי, שמע מינה צורבא מרבנן דאיכא במתא, כל מילי דמתא עלי' רמיא". וברש"י שם: "כל מילי דמתא עלי' רמיא - דתלמיד בקי הוא".

מכשול וקולר העם על צווארו⁵⁰."

ויעויין בספר 'נימוקי אורח חיים' (הנ"ל ס"א) ש"מנהג אבותינו ורבותינו הקדושים זי"ע לדקדק לישא במקום שיש עירוב וכדברי רבינו האריז"ל כדי לחזק אמתיות דברי רבותינו וחכמינו ז"ל שהתקינו עירובין, ושלא להיות ח"ו (בחשש) בכלל מי שאינו מודה בעירוב⁵¹, ויסודו משלמה המלך שאמרו חז"ל (שבת יד, ב) בשעה שתיקן עירובין [וכו'] יצתה בת קול 'אם חכם בני ישמח לבי גם אני' (משלי כג, טו)."

מעשה רב: יחסו החיובי של רבינו לתיקון עירובי עיירות

(ד) על יחסו של רבינו לעירובי עיירות יש ללמוד ממכתביו הנדפסים. שלשה מכתבים הראשונים נכתבו בקשר לתיקון עירוב במושב 'בר גיורא' באה"ק תובב"א; והרביעי, נכתב לרבה הישיש של 'כפר חב"ד', הרה"ג ר' שניאור זלמן גרליק ז"ל, על דבר תיקון עירוב בעיר המיוחדת לאנשי שלומינו יצ"ו.

(א) במענה למכתבו [...] בו כותב אודות ביקורו במושב המשתייך למפלגת חרות, והעולים שם שומרי תורה ומצוות וחסר שם עירוב ושואל איך לפעול בזה.

ולפלא השאלה בזה, כי צריכים לפנות תיכף למשרד המפלגה השייך למוסד זה ולבקש סיוע שלהם ועזרתם, ויכול להדגיש שבהתוכניות שלהם אודות עקרונות התנועה, הנדפסת בתעודת חבר, כתוב בסעיף ב' "תנועת החרות שואפת להשרשת ערכיה הנצחיים של תורת ישראל בחיי האומה". וכפי שהכריזו כמה פעמים, ומסייעים הם לעניינים דכהנ"ל ... וכיון שכל שבת הרי עולם מלא הוא, נשלח המכתב מהיר דחוף.

50) וראה שו"ת 'שבט הלוי' (הנ"ל הערה 11): "דבר פשוט הוא דכל אדם, אף אם הוא גדול ונכבד אשר יקום בזה" ויתנגד לעירוב יהי' מאיזה טעם שהוא (אם לא שמראה פנים בתורה ומעורר כהלכה) בזה אוסר את המותר מן הדין, שהרי מבואר להדיא בש"ס ובשו"ע פעמיים שמצוה לערב, ולא עוד אלא שמצוה לחזור אחר זה ע"ש, וכ"כ כל הפוסקים, ולעולם מורגל בפייהם לשון הש"ס 'דהלכה כדברי המיקל בעירוב', הוה אומר שהם חיפשו בכל מחיר לערב ולא למנוע ח"ו, הנה מלבד כ"ז, הרי המתנגד לערב אפי' אם בא מכת איזה חומרא של דעת יחיד, הרי ח"ו כמוציא לעז בזה על הראשונים, גדולי ישראל שחיו בכל התקופות מימות עולם, ומראה כאילו הוא משיג מה שהם לא השיגו, ונוהר במה שהם לא נוהרו".

51) ועייין ב'נימוקי או"ח' שם שמנהיגו הוא היפך מנהג הגר"א (וההולכים בעקבותיו) "שלא לישא בשבת כלל אפילו במקום שיש עירוב. אפילו בחצר ובבית לא ישא כי אם בידו וכן אשה אם יודעין בה שתקבל הדברים, מצוה לומר לה שכל התכשיטין אסורים אפילו בחצר ובבית" ('שערי רחמים', מנהגי הגר"א, הל' שבת אות צג).

... מובן שאם יש תועלת בזה – יכול להוסיף בהנ"ל שעושה זה על פי עצתי.⁵²

(ב) "אתחיל בטוב, רחש לבי טוב, להידיעה שענין העירוב במושב בר גיורא הולך ומסתדר, והרי אין לך ענין גדול משמירת שבת דרבים, שנוסף על מאמר חכמינו ז"ל [ירושלמי ברכות פ"א ה"ה] שקולה שבת כנגד כל המצות, הנה בפרט בימינו בזמן הגלות כפול ומכופל ערך מיוחד להבטחת חכמינו ז"ל ישראל שומרים שבת אחת כהלכתה מיד הם נגאלים, וכיון שזיכתני ההשגחה העליונה לקחת חלק בענין הנ"ל, רצוני להשתתף גם במאודי וארשה לעצמי לצרף בזה המחאתי הפרטית בתור השתתפות סמלית בהוצאות סידור העירוב, וכיון שאיני יודע למי לשלוח את זה ת"ח בעד טרחתי למסור למקום המתאים".⁵³

(ג) "מאשר הנני, אף כי באיחור זמן, קבלת מכתבו בעתו, ותקותי אשר בודאי כבר נסתדר ענין העירוב במושב בר גיורא מתאים לסגנון כתבו אף שכמובן הלשון שסיפוק בזה "שגורמים לי נח"ר" ולמרות שבודאי כן הוא אין זה בערך לעצם הענין וכידוע עד כמה הפליגו חז"ל ענין שמירת השבת ועד שאמרו שאלמלי שמרו ישראל שבת אחת כהלכתה מיד הם נגאלים.

ומדגיש הנני בהאמור, חכמינו ולא כלשון הרגיל רבותינו, כי המתבונן בשכל הבריא בדברי ימי ישראל במשך גלותו הכי מגוון והכי רב, נוכח לדעת גודל שמירת השבת, כוונתי איך ששמירתו שמרה על קיום בני ישראל במובן הרוחני, ומקום לומר גם במובן הגשמי. ויש להוסיף עוד נקודה בהאמור, ובזה גם מענין ימים אלה, שמנוחת יום השבת הסירה כמה מחיצות וקירבה ואיחדה יהודים מחוגים הכי רחוקים, הן מצד עסק פרנסתם והן מצד רמתם ברוחניות, בהפגשם יחד בעת התפלה שדוקא בשבת היתה ברוב עם וכן בשעות המנוחה במשך המעל"ע וכו".⁵⁴

(ד) לכפר חב"ד: "מזל טוב בעד גמר העירוב בשעה טובה ומוצלחת, ויהי רצון שע"י פעולה זו הנוספת בעיניי שמירת שבת יתקרב עוד יותר זמן גאולתנו בפועל, וכנודע מאמר רז"ל אלמלי שמרו ישראל שבת אחד מיד הן נגאלין".⁵⁵

עוד יש להעיר ממ"ש במענה להרב פנחס שי' ווברמן משלוחי רבי בעיר מיאמי רבתי יע"א ורבה ומייסדה של קהלת אוהב שלום בפלורידה:

"לכתבו ע"ד עירוב בעיר, כיון שהלכות רבות בזה – הרי מבלי השתתפות רב בקי

52) נדפס בספר 'שליחות כהלכה – הוראות והדרכות לשלוחים ומוסדות חב"ד' עמ' 194.

53) מכתב מיום כ"ב שבט ה'תשכ"א אג"ק חלק כ עמ' קכט – למר מנחם בגין.

54) ממכתב י"ב מנ"א ה'תשכ"א (למר מנחם בגין) – נדפס באג"ק ח"כ עמ' שו.

55) ממכתב כ"ד מנ"א ה'תשט"ז – נדפס באג"ק ח"ג עמ' שצו.

בהל' אלו ביחוד אין לעשות בזה⁵⁶.

ומכלל לא אתה שומע הן, דכאשר יש רב שהוא בקי ומומחה בדיני עירובין והוא מבקר במקום ועוסק בתיקון העירוב, אין מניעה מלתקן עירוב גם בעיר גדולה.

אמנם יש מקשים ממ"ש רבינו במכתבו אל הרב יוסף דוד מאסקאוויטש ז"ל⁵⁷ מחבר 'קונטרס תיקון עירובין' – בעיר (אי) מאנהעטען ניו-יארק יע"א⁵⁸, וז"ל: "ולדעתי זכות גדול ונפלא הוא לכת"ר, אפילו את"ל אשר לכמה דיעות יש מקום לדון ע"ד כמה פרטים וספקות. בכ"ז ברור לדעתי מוחלטת ותקיפה – שאין להדפיס, וגם לא לפרסם באופן אחר, שגמר הענין ותיקן העירוב (עכ"פ לפי דעתו)". ע"ש.

והבינו שדברי רבינו אלו – "ברור לדעתי מוחלטת ותקיפה – שאין להדפיס, וגם לא לפרסם באופן אחר, שגמר הענין ותיקן העירוב" – ללמד על הכלל כולו יצאו, כאילו בא רבינו לחדש ולומר שדעתו ברור שכל עירוב הקיים בעולם צ"ל בגדר 'סוד', שלא ידעו ממנו כי אם אלו שתקנוהו, ועאכו"כ שאסור לפרסם ע"ד העירוב בראש כל חוצות באופן שהיתר הטלטול יהי' ידוע לכל באי שערי העיר.

אמנם המעיין בגוף המכתב יראה שאין הנידון דומה לראי', כי דברי רבינו אלו נאמרו אך ורק בקשר לעירוב שעליו דיבר (נמען המכתב), הרב יוסף דוד מאסקאוויטש, בקונטרסו. ובקונטרס זה סמך על שפת הים בתור מחיצה, ועל זה כתב הרבי שהוא היפך שיטת אדמו"ר הזקן, ו"בכל מקום הנה אנא באתרי דרב אנא, הוא אאזמו"ר רבנו הזקן בעל התניא והשו"ע, ונהוג דוקא כרב. ובזה כמובן גם מש"כ בשו"ע שלו (סשס"ג סל"ה) דהים אינו עולה משום מחיצה⁵⁹.

וכל המעיין במכתב זה יראה שמפני זה הוא שלא רצה רבינו שיפרסמו על דבר העירוב, כי אף שיש בתיקונו משום הצלה לאלו שבלאו הכי מטלטלים ברחובותי' של עיר שלא כדין ר"ל, מכל מקום מידי לא מכשול לא יצא "בהנוגע לשומרי תומ"צ, שעליהם דוקא אמרו חז"ל דמורי היתרא לנפשייהו (באם רק ימצא איזה יסוד ואמתלא שיהי') שעלול פרסום הדבר להביא אותם עד לפרצות כו'. ולאחרי הפרסום יהי' הענין בגדר לא יוכל לתיקון, אפילו אם ירצה. – האזהרה רבה שבפתיחת הקונטרס – כבר ראו במוחש, שאין זה מועיל בדבר הנדפס ומתפרסם", ע"ש.

56) ממכתב ג' תמוז תשכ"ב – נדפס באג"ק חכ"ב עמ' רסה.

57) ממכתב יום א' דר"ח אדר ה'תשי"ח – נדפס באג"ק חט"ז עמ' שז.

58) נדפס: ברוקלין תשי"ט.

59) "ומה שרוצה כת"ר לדחוק ולפרש פס"ד זה – דוקא באם יש חשש שגם האשפה תנטל ותשאר מחיצה אחת – במח"כ אין לזה מקום כלל, כי בפירוש כתב דינו בשו"ע שם – באשפה של רבים שאינה עשויה להתפנות. וכשעלה הים שרטון ישארו ב' מחיצות סמוכות זל"ז כדל"ת ולחי או קורה בצד ג'".

בנידון העירוב במנהטן נתפרסם בשנים אחרונות גם טיוטה ממכתב רבינו באנגלית (ותורגם גם ללה"ק), וז"ל:

על השאלה על העירוב למנהטן בוודאי הנך זוכר שהבעתי את דעתי בעבר, לפני מספר שנים, כאשר נושא זה עלה על הפרק, ודעתי לא השתנתה מאז. למרות זאת, מאחר ואיני יודע אם הנך מודע לדעתי בזה, אחזור שוב על הנקודות המרכזיות בנושא זה.

ראשית, באופן עקרוני דעתי שבמקום בו ניתן להקים עירוב על-פי ההלכה, אזי יש להקים עירוב. דעתי זו מבוססת על רבים מהפוסקים, כולל דעתו של אדמו"ר הזקן בשולחן ערוך שלו.

שנית, יש צורך בשימת לב מיוחדת למצב שמירת וקיום המצוות בזמננו ולהתייחסות האנשים לכך, שיש לזה השפעה על השאלה האמורה. הנני מתחשב בזהירות הנצרכת להקמת עירוב כזה בנסיבות הטובות ביותר, ובפרט במצב ובמקום הנוכחי, נגד האפשרות שהעירוב ייפסל. בעבר, כאשר היה קשר קרוב בין הקהילה היהודית ("עמך") לרב או לבית הדין, אזי כאשר העירוב נפסל והמצב חזר להיות כמו שהיה קודם בניית העירוב, שאסור לטלטל בשבת, יכלו הם לתקשר בקלות עם "עמך" ולא היה נגרם כל נזק. לעומת זאת בימינו אלה המצב שונה, למרבה הצער. בו בעת שהקמת עירוב תתפרסם בקלות, לא רק על ידי כלי התקשורת אלא גם מפה לאוזן, אבל במקרה שהעירוב נפסל באופן זמני, המידע על כך יגיע רק לאלו שיצרו קשר עם הרשויות הרבניות, או אלו שמגיעים לבית הכנסת באופן קבוע, אבל רבים אחרים לא יידעו על השינוי במצב העירוב. יתירה מזו, יתכן שרבים מאלו שיתחילו להתרגל לטלטל בשבת בעקבות הקמת העירוב לא יסכימו בקלות להפסיק לנהוג כך, אפילו אם יידעו שהעירוב נפסל, ובמיוחד הדברים אומרים בנוגע ליחס הצעירים ליהדות בארצנו.

לאור האמור לעיל, זה צורך מוחלט שאם יבנו עירוב - אם ישנה אפשרות הלכתית לכך - זה צריך להיעשות בסודיות גמורה. הוי אומר שמטרת הקמת העירוב לא תהיה בכדי לאפשר ליהודי לקחת את טליתו לבית הכנסת בשבת, אלא רק בכדי להציל מאיסור את אלו המטלטלים בלאו-הכי בשבת.

שלישית, וגם זו היא נקודה מרכזית לפי דעתי. הנקודה שהבעתי בסעיף הראשון - שיש להקים עירוב בכל מקום שישנה אפשרות הלכתית לכך - מבוססת על העיקרון המרכזי דלעיל. למרות זאת, אין בכך כדי לקבוע את דינו של מקום מסוים (כגון מנהטן) לענין השאלה האם ניתן להקים בו עירוב על פי ההלכה. זהו נושא שנתון להחלטת הרבנים שחקרו את הנושא לפרטיו ובהתאם להלכות עירובין.

רביעית, במקרה ויוחלט שישנו צורך להקים עירוב מבלי לפרסם על כך (כאמור לעיל), השאלה שיש לשאול היא: האם יש לפסוק לפי השיטות המקילות של חלק מהפוסקים בנוגע לאפשרות הקמת עירוב במקום זה, וזאת בכדי להציל מאיסור את אלו המטלטלים (וכאמור, אין מטרת העירוב על מנת לאפשר לאלו השומרים שבת לטלטל בשבת). אבל לדעתי זה לא יהיה נכון, וזאת משתי סיבות חשובות: א. על רב או דמות הלכתית מוטל החיוב לנהוג בכל פרט כמובא בשולחן ערוך. ב. בלתי נמנע שדבר הקמת העירוב יתפרסם למעגל אנשים מצומצם, והתוצאה היא שבדדים יתפתו לקבל את זה, בפרט במדינה זו שבה ישנה גישה חזקה למצוא היתרים ולעשות את ההלכה ל"נוחה יותר". לפיכך דעתי היא, לא רק שיש צורך לעשות עירוב בסודיות גמורה אלא גם שהדבר צריך להיעשות רק במקום שבו ניתן לעשותו לגמרי לפי ההלכה.

בברכה, [מפני קדושת המועד לא נחתם מכתב זה]

ולכאורה צ"ב: (א) במכתב (הנ"ל) להרב מאסקאוויטש כתב ש"זכות גדול ונפלא הוא לכת"ר" לתקן העירוב, "אפילו את"ל אשר לכמה דיעות יש מקום לדון ע"ד כמה פרטים וספקות", ואילו במכתב האנגלי כתב שאין לסמוך על שיטות המקילות; (ב) במכתב האנגלי כתב "שאם יבנו עירוב... זה צריך להיעשות בסודיות גמורה" אף שכתב שאין לסמוך על שיטות המקילות, ואילו ממכתבו להרב מאסקאוויטש משמע שאין לפרסם העירוב אך ורק בגלל שלא נעשה כדין.

ונראה ליישב סתירות אלו, בהקדים שעיקר החשש שהי' קיים בעירוב שעשה הרב מאסקאוויטש במנהטן הוא שסמכו על המקילים בדין שמא יעלה הים סרטון, אולם שיטה זו הובאה בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן (סי' שסג סל"ה), אף שלמעשה פסק אדמו"ר הזקן שם שהעיקר להלכה אינו כשיטה זו.

ויש לומר שכוונת רבינו במכתבו האנגלי במ"ש שאין "לפסוק לפי השיטות המקילות של חלק מהפוסקים בנוגע לאפשרות הקמת עירוב" היא לשיטות שלא הובאו בשולחן ערוך כלל, אבל שיטות שהובאו בשולחן ערוך, יתכן לסמוך עליהם, וכמ"ש רבינו "על רב או דמות הלכתית מוטל החיוב לנהוג בכל פרט כמובא בשולחן ערוך".

ומה שכתב במכתב האנגלי שאין לעשות העירוב אלא בסודיות, נראה לבאר עפמ"ש בו "הנני מתחשב בזהירות הנצרכת להקמת עירוב כזה בנסיבות הטובות ביותר", ונראה שכוונתו במ"ש "עירוב כזה" הוא לעירוב שנעשה ע"פ שיטות מקילות (שאמנם הובאו בשולחן ערוך) וכמו שאכן הי' בנידון המכתב.

ואף שאינו מוכרח לפרש כן מלשון המכתב עצמו, נראה שמוכרחים אנו לפרש כן

ע"פ דברי הפוסקים שהביא הרבי (לגבי העירוב במנהטן, שעל עירוב זה נוסב המכתב האנגלי) ובכללם דברי הרא"ש שמניעת עשיית עירוב הרי היא הכשלת הרבים בחילול שבת, מוכרחים אנו לפרש את דברי הרבי במכתבו האנגלי באופן שלא יסתור את דברי עצמו, שהרי כתב הרבי שחושש אפילו "בנסיבות הטובות ביותר", ואם באנו לפרש שכוונתו על עירוב כשר, ה' יוצא מזה שהרבי ה' מפקפק בכל עירוב מאז ומתמיד, ופשוט הוא לכל בר דעת שזה מופרך לגמרי וכמשנ"ת.

ויש להוסיף שבהתחשב עם זה שכנראה המכתב האנגלי הזה ה"ה טיוטה ומהדורא קמא (שהכין המזכיר הר"נ מינדל ע"ה ע"פ הנחיות הרבי) שעדיין לא הוגהה ולא נחתם בגושפנקא דמלכא, קשה להוציא ממנו עמדה ברורה שיש בו כדי הכרעה, ועאכו"כ לנהוג על פי זה באופן הסותר את המפורש במכתבים שנחתמו בטבעת המלך ונדפסו בחייו בספרו 'ליקוטי שיחות' ובכ"מ.

מענה רבינו לאנ"ש במלבורן - אוסטרליה

(ה) והנה בשנת ה'תשמ"ב שאלו אנ"ש הגרים בעיר מלבורן אשר במדינת אוסטרליה על דבר יוזמה לתקן עירוב לעיר זו, והרבי ענה בזה⁶⁰:

"מפורסמתי דעתי, שבדורנו זה, איש או ארגון שמתחשבים איתו, העושה עירוב ויודע שסוף סוף יתפרסם הדבר - הרי זה תקלה איומה, כי אי אפשר שלא יאדע שבת קודש אחד והעירוב פסול - וע"פ טבע, [כ]שיתרגלו פעמים אחדים בהוצאה בשבת קודש, לא תועיל כל הכרזה והודעה שהעירוב נפסל ואסור [לטלטל] וכו' [כדי] שיפסיקו להוציא. ואין לעשות עירוב אלא בסודיות⁶¹"⁶².

60 נדפס בספר 'שלחן מנחם' ח"ב סי' קצו סוף עמ' קפג.

61 ראה מכתב רבינו משלהי שנת תשי"ד (נדפס ב'המאור' תשרי ה'תשט"ז ובשו"ת 'דברי מנחם' (להגרמ"מ כשר) חלק שני בקונטרס 'תיקון עירוב במנהטן' סי' ז. ובהשמטות - ב'ליקוטי שיחות' חכ"א עמ' 384): בנוגע לתיקון עירובין בני. בכלל, כשבקרני עד"ז הרה"ג וכו' הר"צ שי' אייזענשטאט ושאל חו"ד, אמרתי לו אשר יישר חילי של המתעסקים בזכות הרבים הכי גדולה זו, אבל יש לעשותו מבלי כל פרסום, ועי"ז יסורו כמה חששות".

ובשו"ת 'דברי מנחם' שם במבוא לקונטרס הנ"ל (עמ' טז) כתב: "המובן ב'מבלי כל פרסום' הוא שלא לפרסם בדפוס לא בעתונות ולא בפרסומים של בתי כנסיות, רק להודיע בעל פה לאנשים המעוניינים בזה".

62 [חשוב להעיר, שלכאורה אין הכוונה שאין לעשות עירוב כלל, אלא ש"שאינ לעשות עירוב אלא בסודיות", וכמו שכתב גבי העירוב במנהטן (במכתב האנגלי הנ"ל אות ד) שיש לעשותו בלי פרסום. ואם כוונתו היתה שאין לעשות עירוב כלל, היה לו לכתוב כך. ואף שכתב בעצמו שמדובר ש"יודע שסוף

והנה באמת כל הרואה דברים אלו ישתומם על המראה, הלא מצינו בדברי קדשו של רבינו התייחסות חיובית מפורשת לתיקון עירובין ידועים ומפורסמים [מבלי כל 'סודיות'] בכמה מקומות, שמחה לבבית על תיקון עירוב, וגם ברכת מזל טוב על העירוב הנודע לרבים **בכפר חב"ד**, ואם באמת סבר רבינו שהעירוב מהווה 'תקלה איומה' – לשמחה מה זה עושה?

ובפרטיות יותר הלא הדברים מתמיהים, ומכמה וכמה טעמים, ומהם:

מסברא:

חדא, מה נשתנה דורנו זה מכל הדורות כולם, אשר בלשון ה'חתם סופר' – שציין הרבי בעצמו – הדבר מוכרח "מן השכל, ומן המבואר להדיא בדברי חז"ל, שראוי ומחוייב לתקן החצרים והמבואות בעירוב המתיר טלטול", והלא החשש שהעירוב יפסל וימשיכו לטלטל מחמת ההרגל הי' שייך בדורות הקודמים כמו בדורנו, וכמבואר מלשון ה'חתם סופר' שנחיצות עשיית העירוב הרי היא **ביותר** עבור אלו שדעתן קלות ועוללות להיכשל בהוצאה בלא עירוב מעיקרא, ועאכו"כ כשיתרגלו לטלטל בלא עירוב.

ועוד, איזו 'תקלה איומה' יכולה לצאת מתיקון העירוב, דמ"ש ש"אי אפשר שלא יארע ש"ק א' והעירוב פסול"; לכאורה עדיף שלא יכשלו **אלפים ורבבות** באיסור הוצאה בשוגג או במזיד **ברוב שבתות השנה**, ובמשך שנים רבות, ממה שיכשלו יהודים אחדים, דהיינו כאלה שימשיכו לטלטל אפילו בידעם שהעירוב נפסל, מחמת הרגילות כאשר מקרה נקרית ונפסל העירוב ולא ישגיחו לקול ההכרזה.

[ולהעיר, שישנם טועים (ומטעים אחרים) בטענה שכאילו ב'כפר חב"ד' ובמקומות כיו"ב אין התקלה גדולה כ"כ באם יפסל העירוב, משא"כ בכרכים ועיירות גדולות בישראל. אבל טענה זו באה מהעדר ידיעה במציאות הדברים, כי בעיירות גדולות ישנן בדרך כלל כותלים וגדרים (של הבתים, הגשרים והבנינים בקצוות העיר)

סוף יתפרסם הדבר", ואם כן לכאורה **אי אפשר** לעשותו בסודיות, צריך לומר שאין כוונתו שבודאי יתפרסם הדבר, אלא שבמקרה זה "יודע שסוף סוף יתפרסם הדבר", מאיזו סיבה שתהיה..

ואף שהאמת כן הוא, שדעת הרבי שאי אפשר לעשות עירוב בסודיות, וכמו שכתב במכתב האנגלי הנ"ל "בלתי נמנע שדבר הקמת העירוב יתפרסם למעגל אנשים מצומצם", מכל מקום מוכרח לומר שאין זה מעכב, שהרי שם כתב שיש לעשות עירוב בלי פרסום.

וכן מצינו במכתב לרב מאסקאוויטש (62) שכתב הרבי שבודאי יודע ללומדי תורה שיש עירוב, ומכל מקום כתב לו שזכות גדול הוא וכו', הרי שהרבי היה בעד תיקון עירוב שלא היתה נשמר בסוד לאורך ימים].

המהוות מחיצות, שהעומד שלהן מרובה על הפרוץ סביבות העיר כולה, שע"ז נעשתה כל העיר רשות היחיד מן התורה – משא"כ בעיירות קטנות⁶³ – אשר כמובן הרי זה מפחית את אפשריות התקלה ביותר וביותר באם יפלו או יתקלקלו צוה"פ שתיקנו במיוחד למען העירוב⁶⁴. וד"ל].

ועוד: בספר 'מחשבות בעצה' (להגר"י ווייסמן, ברדיטשוב תרס"ב) סי' ט"ז, כתב דאע"פ שבשנים קדמוניות ה' נהוג שאם נקרע העירוב הכריזו בבית הכנסת שאסור לטלטל בשבת זו, מ"מ בזמנינו כיון שבעוה"ר רבים מזלזלים באיסור הוצאה בשבת, מוטב שלא להכריז מטעם 'מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין' (שבת קמח, ב). ואף שבדבר המפורש בתורה לא אמרינן 'מוטב שיהיו שוגגין', מ"מ כתב דאין זה שייך לנדו"ד מכמה טעמים ומהם: (א) אין לנו רה"ר דאורייתא; (ב) הא דקיי"ל שבדבר המפורש בכתוב לא אמרינן מוטב שיהיו שוגגין, היינו דווקא ליחיד שעושה בשוגג, אבל ברבים שעושים בשוגג, שפיר אמרינן מוטב שיהיו שוגגים גם בדבר המפורש בתורה (ע"ש הוכחתו).

ואפילו להיראים ושלמים שבעיר "שמתרעמים אם לא יודיעו להם שנפסקו העירובין שהם רוצים למנוע מטלטול הוצאת שבת" בכל אופן, הביא שם כמה טעמים שלא להודיע לרבים כלל, ועיקר טעמו הוא משום שגם אם יטלטלו אינו אלא בגדר 'מתעסק', וברמב"ם (הל' שבת פ"א ה"ח) כתב "נתכוין לעשות דבר המותר ועשה דבר אחר כגון שנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר אינו חייב כלום וכן כל כיו"ב", וכל מקום שנאמר "אינו חייב כלום" – "לא מקרי עובר כלל אף על איסורא דרבנן", ע"ש.

[ומדאיתנן להכי יש להוסיף ולהעיר, דנראה דמ"ש רבינו "שיארע שבת אחת והעירוב פסול" לכאורה כוונתו הק' היא שנודע שנפסל [ולא תקנוהו] לפני כניסת השבת דייקא.

ונראה הטעם בזה על פי המבואר בשו"ת 'האלף לך שלמה' (להגר"ר שלמה קלוגר) או"ח סי' קעב, שאם נתקלקל הצוה"פ בשבת ו"אי אפשר לתקנו" יש לומר "שבת כיון דהותרה הותרה ומותר לטלטל", ע"ש. וכן מבואר שיטת אדמו"ר הזקן בשולחנו הזהב שב'קרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה אע"פ שהוא ככרמלית מד"ס, כיון שמן התורה הוא רשות היחיד גמורה, אומרים בו שבת כיון שהותרה הותרה" (או"ח סי' שסב ס"ז); "עיר המוקפת חומה ונפל התיקון שבמבוי בשבת הותר לכל שבת זו שהרי

63 ובמכתב הגרש"ד כהנא (הנ"ל הערה 40) כתב שב"עיירות גדולות לא נמצא מפולש כלל", משא"כ בעיירות קטנות.

64 ויש להוסיף שבכרכים ועיירות גדולות בדרך כלל משיירים שטח מסוים מחוץ לעירוב כמו שצ"ל מדינא דגמרא (ראה לקמן בפנים), משא"כ בכפרים ומושבים וכיו"ב.

החומה מפסקת בינו לרשות הרבים או כרמלית שחוץ לעיר וכל העיר היא רשות היחיד גמורה מן התורה אלא שחסרה עירוב שדירת הנכרים מבטלת עירוב הישראלים כשנפל תיקון המפסיק ביניהם ובוזה אומרים שבת כיון שהותרה הותרה כמו שנתבאר שם" (שם סי' שסה ס"ט). ועפ"ז הלא רוב העיירות הגדולות דינם כרשות היחיד מן התורה, כיון שמוקפות הן מחיצות באופן שהעומד מרובה על הפרוץ, ואם נפל העירוב אחר כניסת השבת עדיין מותר לטלטל בהן באותה שבת – הואיל והותרה מקצתה הותרה כולה – ואין איסור לטלטל כי אם לשבת אחרת; ואין החשש כי אם שמא יתקלקל העירוב ולא יספיקו לתקנו לפני כניסת שבת הבאה⁶⁵, ורק בכך"ג הוא שיש לחשוש שמא ישמעו ההכרזה שאין עירוב ואעפ"כ ימשיכו לטלטל מחמת הרגלם, וזו היא באמת מציאות נדירה].

מן המציאות:

על יסוד מה קבע רבינו ש"אי אפשר שלא יארע שבת קודש אחד והעירוב פסול", הלא עינינו הרואות עירובין בהרבה עיירות בישראל שהן עומדים וניצבים בחווק, למשך יובל שנים ויותר, ומעולם לא נתקלקלו ולא נפסלו ולו לשבת אחת, ומה זה שכתב רבינו שהוא בגדר 'פסיק רישא' שהעירוב יפסל.

ועאכ"כ במקומות כאלה שיש וועד של רבנים מומחים ומשגיחים הסרים למשמעתם שבודקים את העירוב תמידים כסדרם לראות שמא נתקלקל העירוב ומיד נרתמים לתקן את המעוות כדי שלא יצא מכשול מתחת ידם, ולא יארע תקלה ליחיד ולציבור.

מדברי רבינו עצמו:

ראשית כל, הלא בדורנו זה ממש, עודד רבינו את תיקון העירובין בכמה וכמה מקומות בעולם, וכמשנ"ת, ושש ושמוע על עשיית העירוב כמצוותו, גם במקומות כמו 'כפר חב"ד' ששם לא נעשה העירוב בחשאי ובסוד כלל ומאז שנעשה ה' דבר גלוי וידוע לכל, כקטן כגדול, ואם אכן סבר רבינו דלא אפשר דרא לתיקון עירוב גלוי, איך תמך במלא עוזו בעשיית עירובין אלו, אם באמת סבר שבזמן הזה תיקון עירוב ה"ה בגדר תקלה איומה ר"ל?

הלא המפורסמות אי"צ ראי', שבכו"כ עיירות של אנשי שלומינו באה"ק ת"ו, ישנם עירובין המתוקנים על פי רבני חב"ד הנשמעים לדברי הרבי, והדברים ידועים וגלויים לכל, וכל העם מקטן ועד גדול סומכים על עירובין אלו, ומטלטלים ברחובות העיר מידי שבת בשבתו, ומעולם לא שמענו על הדעה המפורסמת הנ"ל.

(65) או אפילו למשך זמן (רב), כי אין להם היכולת וכח איש לתקן העירוב מבעוד מועד.

וזאת שנית, בפגישת רבינו עם הרבנים הראשיים לאה"ק בשנת תשמ"ו נוסב הדיבור על דבר תיקון עירובין בעיירות מישראל, ובשיחה זו הביע רבינו קורת רוח מתיקון העירובין והשתדלות הרבנים היושבים על מדין בענין זה, ולא הזכיר דבר וחצי דבר שלדעתו מדובר על דבר העמדת תקלה איומה לארץ ולדרים עליה, לא מינה ולא מקצתה, וכל דבריו נאמרו בנעימות ובחביבות כלפי תיקון העירוב. הרי שלא רק שלא העיר את רוח הרבנים להימנע מלהכשיל את הרבים מיד ולדורות, עוד זאת נראה מרוח הדברים, שזרזם ועודדם על הנחיצות שבדבר.

ועוד בה שלישיה, ממכתב הרבי להרב ציננער (דלקמן ס"ו) – שנכתב לאחר המענה הנ"ל לקהילת מלבורן – מבואר להדיא, שבמקומות שאפשר הדבר, מצוה גדולה היא לתקן עירובין גם בדורנו, וכמשנ"ת לעיל, ולא הזכיר לא דבר ולא חצי דבר על ה"סודיות" האמורה למלבורן, וכאן הבן שואל איך סתר רבינו את דברי עצמו: כאן קרא לזה תקלה איומה וכאן קרה לזה מצוה הראויה לעורר עליה – אתמהה.

והנה לע"ע אין בידי את נוסח השאלה ששלחו אנשי מלבורן אל רבינו ועל כן קשה לברר את הנסיבות המיוחדות אשר בגללן קיבלו מענה הנ"ל. אכן אם באנו להביא את כל דברי כ"ק – בענין תיקון עירובין – לעמק השווה, צריכים לחלק בין מקומות שבהם יציבות העירוב תלויה ועומדת אך ורק בידי הקהילה היהודית וסמכות רבנים מומחים העומדים על המשמר אשר יש בידם את היכולת לתקן העירוב כאוות נפשם, ויש תחת ידם צוות אנשים הסרים למשמעתם ואת המימון הנצרך לסיור ולהשגחה ותיקון תמידי לבין מקומות שבהם אין כל הנ"ל או חלק מהנ"ל – וכנראה שרק על מקומות כאלו הוא שדיבר רבינו במענהו לשואלים ממלבורן, שבמקומות כאלה יתכן שתקנתו קלקלתו, ורב ההפסד על השכר [ודבר הלמד מענינו הוא, שבמלבורן אכן הי' חסר הרבה מהתנאים הנ"ל], משא"כ במקומות שיש בהם את המעלות הנ"ל, שאז אכן יש לתקן עירוב גם בדורנו וגם בתקופתינו.

ודבר זה מובן מדיוק לשון רבינו שכתב "אי אפשר שלא יארע שבת קודש אחד והעירוב פסול", והרי הדבר ברור לכל מי שיש לו מוח בקדקדו שלא בא הרבי להעיד ולקבוע לעולם ולעולמי עולמים, שבדרך הטבע "אי אפשר שלא יארע שבת קודש אחד והעירוב פסול", והלא אין החי מכחיש את החי, שענינו ראו ולא אחר, עירובין העומדים מיד ולדורות, ולא אירע כל תקלה!

ועכצ"ל שכוונתו הקדושה היא, כדרכו בקודש לענות על הנידון שלפניו ממש ונידונים כיו"ב, דהיינו על זמנים ומקומות כאלה שאין הנסיבות מרשות להקים עירוב

שיהי' בר קיימא ובר תוקף לכל השבתות ובכל השנים.⁶⁶

והנה בספר 'לוח היובל' (עמ' 62) תחת הכותרת "על דבר הוצאה מרשות לרשות בשבת בפ"ק ניו יארק" נדפס מודעה רבתי מאת הגר"א הענקין זצ"ל, וז"ל.

"הנה רבים משומרי תורה וביחוד מחסידי פוילין מטלטלים פה בשבת ברחוב וסומכים על ההיתר של הרב יהושע סגל משערפעץ זצ"ל, והנני רואה בזה לבאר שאין זו סמיכה כלל. ואבאר: הנה להיתר טלטול צריך שלשה דברים, ערובי חצרות (ובכלל זה שתוף מבואות), שכירות מקום במקום שיש א"י, ומחיצות מוקפות כדין. ובגלל זה אין שייך לסמוך על היתר שמכבר אלא א"כ יש בי"ד משגיח תמיד על כל השלשה דברים: ערובי חצירות צריך שיהא במקום אחד בעד כל העיר (לדעת החכם צבי) וזה חסר עתה. ואפילו להסוברים שמועיל ע"ח שנעשה בכמה מקומות שבעיר ומסתמא יש הרבה מניחי ערוב, אבל שכירות מקום עשה אז הרב ז"ל רק על עשר שנים, ומני אז לא נשמע על מי שהוא שיעשה שכירות כדין. אמנם מה שמבטל ביותר ההיתר הוא שנוי העיר, כי סמיכות ההיתר היתה על החוף הבנוי שאצל הנהר ועל ה"עלעוויטער" וחלו שנויים בזה, והחוף הבנוי נתבטל דין מחיצה שלו מפני הגשרים שנתחדשו מאז גם במזרח וגם במערב, שהמחיצה שמתחת הגשרים נתבטלה ע"י הפסק הגשר, והגשר בעצמו איני עשוי במחיצות סביב, ומצד השני של הגשר בברוקלין ובניו דזורזי אין שם מחיצות מקיפות (וההיתר מתחלתו ה' רק על חלק ממאנהעטען, וברוקלין ובראנקס לא היו בכלל ההיתר מעולם) וממילא אודא ל' ההיתר לגמרי, ושומר נפשו יזהר ויזהיר אחרים ע"ז".

הרי שהרב סגל עשה עירוב בנוא יארק, אלא שסמך עצמו על גשרים ומחיצות וכו' שבנו הרשויות ובנינים כאלו עשויים הם להשתנות והמחיצות שהיו פעם הולכות ונעלמות. ואכן בגלל זה, הנה במשך הזמן, בטלו אותן המחיצות ובגלל זה נתבטל העירוב, ומכל מקום המשיכו לטלטל ברחובות העיר כמקדם. נמצא שעל עירוב כזה ממש הוא שכתב רבינו שיכול לגרום לידי 'תקלה איומה' והוא בבחי' שאל אביך ויגדך, כי כבר ה' לעולמים שרבבות אנשים נכשלו למשך תקופה ארוכה לטלטל ברחוב באיסור גמור, ואתי שפיר מה שרבינו כתב הלשון 'תקלה איומה' כי ביטוי זה אכן מתאים למצב כזאת. אבל עירוב הבנוי ומתוקן מטעם ועל ידי הקהילה היהודית וברשותם לעשות - להאריך ולקצר - כבתוך שלהם, והעירוב עומד תחת השגחת

66 וגם עפ"מ ש רבינו (אגרות קודש חכ"ט עמ' נג), "מפורסם - שאמירת-מענה לאחד אין בה הוראה לשני". ובפרט כשבאין לעקור דברי הפוסקים, אין לסמוך על מענה פרטי. ועל דרך הידוע, שכשנפסק בספר תשובות באופן אחד, ובספר הלכה באופן אחר, יש מחלוקת בין הפוסקים איזה מהם מחשיבים יותר, לכולי עלמא אין סומכים על מה שכתוב בחידושים על התלמוד נגד ספר תשובות. ואילו רצה הרבי לחדש גזירה חדשה נגד הפוסקים, היה לו לכתוב כך להדיא, וגם לא במענה פרטי.

רבנים מומחים וצוות משגיחים העומדים על המשמר, על זה לא דיבר רבינו, לא מיני' ולא מקצתו'.

ועל פי זה יתבאר מה שתמך רבינו בעירובין שנעשו בארץ הקודש, ששם יד ישראל תקיפה היא לעשות בתוך שלהם, והממשלה תומכת ומסייעת ביד רבני העיירות ובאי כוחם לעשות עירובין חזקים ובריאים.

ועל פי זה יתבאר גם מה שלא עורר את הרבנים הראשיים על דבר תקלת העירובין, ואדרבה, נראה שעודד אותם, ועל פי זה יתבאר גם מה שעודד את הרב ציננער לתקן עירובין במקומות המתאימים לזה, וכן"ל.

ובזמנינו אלה הרי אין חילוק בין ארץ ישראל לחו"ל, כי יד בתי דין של ישראל 'תקיפה' לתקן עירובין מהודרים (ברשיון – ובתיאום עם – השלטונות) כמו בארץ ישראל ממש, והרשויות מייפיים את כוחם של העירובין בזה שהם שומרים ומגינים על זכויות היהודים לתקן את העירובין כהלכתם, ולדידיהו הרי העירובין הם בגדר 'זה (הקהילה היהודית) נהנה, וזה (הגויים) לא חסר' כלל, כמפורסם.

ואלו שתומכים בעירובי ארץ ישראל ומתנגדים להקמת עירובין בחו"ל אינם אלא מן המתמיהים, כי אי אפשר להפריד בין הדברים וכמשנ"ת.

ועוד וגם זה עיקר, ובהקדים מ"ש אדמו"ר הצמח צדק ב'פסקי דינים' שלו (אהע"ז ג, ג) בענין דבר הנאמר "בשם כאאזמו"ר הגאון נ"ע" – ש'ודאי אילו הי' ברור שאמר כן בלי ספק הייתי מבטל דעתי בזה כי מי יבוא אחר המלך כו' וכגבוה שמים מעל הארץ גבהו דרכי מדרכינו כו', אך ידוע לנו שיוכלו לומר בשמו מה שאינו כו'. ולזאת אין לסמוך על השמועות. גם אפשר הי' באותו הענין כמה וכמה צדדים אחרים שהי' ראוי לכתוב כן. אם אמת הדבר"

אף אנן נעני אבתרי', בענין מה השיב רבינו לאנ"ש במלבורן, שינהגו להיפך מההנהגה המפורסמת והמאושרת והמקובלת, בכל מקום בעולם, עכצ"ל ש"הי' באותו הענין כו"כ צדדים אחרים שהי' ראוי לכתוב כן".

ואכן כאשר חששנו כן ראינו, כי בשעתו הדפיס הרה"ת ר' מרדכי שי' קראזניאנסקי קונטרס בענין העירוב בעיר מלבורן⁶⁷, ובו הראה בעליל שהעירוב שם לא נעשה באופן הכשר לשיטת הרבה פוסקים,

ובכללם אדמו"ר הזקן, כי (בנוסף לעוד פקפוקים) סמכו על גדות הים לצורך

מחיצה⁶⁸ וכבר נתבאר לעיל שמחמת טעם זה ממש, דחה רבינו את פירסום העירוב במנהטן בשעתו, וילמוד סתום מן המפורש.

עכ"פ לפי מה שנתבאר, המצא תמצא שהמענה לאנ"ש בעיר מלבורן אינה סותרת שום דבר שכתב רבינו ע"ד גדול התועלת והזכות בתיקון עירובין ידועים ומפורסמים לכל, כי לא ענה להם אלא שאין לפרסם ע"ד עירוב שאינו כשר לכתחילה.

כל זה הוא ליישב את הדברים הקשים ואת המענה היוצא מן הכלל כדי שיעלו כל דברי רבינו בקנה אחד ויבואו כולם לעמק השווה, ולא יחסר המזג בדבריו הקדושים⁶⁹.

משנתו האחרונה של הרבי

(ו) הרה"ג הרה"ח מו"ה ר' גבריאל צינגער שליט"א הוא מגדולי מורי הוראה בעיר ברוקלין יע"א, והי' מקושר בחבלי עבותות להרבי זי"ע, והי' רגיל לבקש אצל רבינו עצה ותושי' בכל דבר קטן וגדול⁷⁰.

כדרכו הי' עוסק גם בתיקון עירובין בעיירות גדולות ברחבי ארצות הברית, ולשם כך אף נסע מפעם לפעם למקומות שונים להורות להם את המעשה אשר יעשו לתקן העירוב כהלכתו. פעם אחת נסע הרב צינגער לקליפורניה לתקן עירוב באיזור 'בעווערלי הילס', ולפי נסיעתו פנה אל הרבי לבקש הסכמתו וברכתו הק', הרבי נתן להרב צינגער את ברכתו ואף העניק לו שני דולרים 'לשליחות מצוה' כדרכו בקודש.

68 ובקונטרס זה מבואר גם כן שבמלבורן הוצרכו לסמוך על חוטי החשמל של הרשויות, אשר גם מזה נראה שלא הורשו לעשות צורות הפתח וכיו"ב בכתוך שלהם וכמשנ"ת.

69 ומה שנרשמו מפי השמועה דברים שאמר רבינו ביחידות לאנשים שונים טעמים להשתמש מעשיית עירוב וכיו"ב (ראה 'שליחות' כהלכה הנ"ל הערה 52, עמ' 92 ו91), הנה מצינו בכו"כ ממקומות במשנת רבינו שאין אנו אחראים לשמועות ובפרט כשאנים עולים בקנה אחד עם המפורש במקורות ועאכו"כ כשהשמועות סותרות את המפורש להלכה בדברי הפוסקים, וכבר אמר רבינו בכגון דא שאפילו היכא שכללות השמועה נכונה "בכיוצא בזה, על ידי שינוי תיבה אחת במסירת שמועה מא' לב' אפשר להיות שינוי תוכני".

וראה שיחת ש"פ מטו"מ ה'תשמ"ו (נדפס בקונטרס צדי"ק למלך ח"ד ע' 44-45): "ועד כדי כך שבראותם שהדבר לא עולה בידם בנקל כו' עלתה בדעתם המצאה לדבר בשמי. בשמי ממש אינם יכולים לדבר, וזאת לא מפני שחוששים מדיני שמים, כי אם מפני החשש מדיני אדם, שכן 'וואס פאר א פנים וועלן זיי האבן' כשיתגלה קלונם ברבים, ששקר בפיהם, ולכן מדברים בשם אלו הנמצאים במחיצתי, כלומר חברי המזכירות, אשר מכיון ששמעו מפייהם כך וכך, בודאי שזוהי דעתי, ובמילא יש לעשות כך וכך. ובכן לכל לראש מוכרחני להכחיש זאת מכל וכל. להד"ם".

70 הרב צינגער הוא גם מחבר סדרת הספרים הנודעים בשערים המצויינים בהלכה - 'נטעי גבריאל', שגם עליהם קיבל עידוד וחיזוק מרבינו.

ובחודש אלול שנת תשמ"ב פנה הרב ציננער אל רבינו וביקש ממנו שיצא בקריאה לקהילות ישראל ורבניהם לתקן עירובין בכל עיירות מושבותיהם כדי לחזק את שמירת השבת קודש בכל מקום, וכפי המבואר לעיל מפי ספרים וסופרים. וממענה הרבי אליו זכינו לביור דעתו הק' של הרבי ומשנתו האחרונה בנידון, ואין שמחה כהתרת הספיקות.

הרבי כתב לו בזה"ל⁷¹:

בנוגע לעירובין, ידועים ב' הקצוות: א) מצוה לחזור כו' ומברך עליו⁷², ולאידך - אפילו בדור צדיק⁷³ כפשוטו - צ"ל שיור שלא תשתכח כו', ובדורנו זה עאכ"ו⁷⁴.

ולכן, לפענ"ד, על רבנים היודעים תנאי המקום - להחליט מה מכריע במקום פלוני - לעשות או לא.

פשוט - שבמקום שישנו [עירוב] - צ"ל השתדלות וכו' שיהי' כדין, ואשרי חלקם דמזכי הרבים, ואלמלי שמרו שבת א' כו' -

אבל פני' וקריאה בזה מצדי, הרי צ"ל בהקדמה (עפהנ"ל) שבאם העירוב נעשה ע"פ וגם ברצון חכמים וכו' - (דאין מדינה זו כפולין לפנים וכו') ומכמה טעמים חשש שע"ז יצא שכרו כו'. וק"ל.

עד כאן לשון קדשו.

והנה טרם נבא למנות את הפירות הנושרין ממכתב זה להלכה ולמעשה בפועל, יש להעיר שרבים נבוכו בהבנת דברי קדשו בתחלת המכתב "אפילו בדור צדיק כפשוטו - צ"ל שיור שלא תשתכח כו', ובדורנו זה עאכ"ו".

ונראה הביאור בזה, ובהקדים הא דתנן (עירובין נט, א) "עיר כו' של רבים ונעשית של יחיד אין מערבין את כולה אא"כ עשה [שיור] חוצה לה". וברמב"ם (הל' עירובין פ"ה ה"כ) ועד"ז בשו"ע (או"ח סי' שצב ס"א) "אלא מניחין ממנה מקום אחד אפילו בית אחד בחצר

71) נדפס ב'שלחן מנחם' ח"ב סי' קצו עמ' קפג.

72) ראה מגיד משנה הל' עירובין ספ"ו: "שידוע שדבר תורה מותר להוציא מן הבתים לחצרות ולמבואות בלא שום עירוב, וחכמים אסרו זה גזרה משום הוצאה מרה"י לרה"ר והתירו ע"י עירוב, ואנו מברכין 'צוננו' לומר שאין אנו רשאים לטלטל בלא עירוב, וצוננו שכשנרצה להוציא מן הבית לחצר שנערב, והרי זו כמצוות טילת ידים ושחיטה וכיו"ב". וראה שו"ת 'חתם סופר' הנ"ל בפנים ס"א.

73) לשון הכתוב - תהלים יד, ה.

74) ראה שו"ע או"ח סי' שצב ס"א: "אין מערבין את כולה, אלא מניחין ממנה מקום אחד . . . ודבר זה משום היכר הוא, כדי שידעו שהעירוב התיר להם לטלטל בעיר זה שרבים בוקעים בה שהרי המקום שנשאר ולא נשתתף עמם אין מטלטלים בו אלא אלו לעצמן ואלו לעצמן".

אחת ומשתתפין השאר". והטעם מבואר (רמב"ם שם הכ"א וש"ע שם) "דבר זה משום הכר הוא כדי שידעו שהעירוב התיר להן לטלטל במדינה זו שרבים בוקעין בה, שהרי המקום שנשאר ולא נשתתף עמהן אין מטלטלין בו אלא אלו לעצמן ואלו לעצמן".

ונראה דכוונת רבינו במכתבו כך היא: הגם שיש מצוה לחזור אחר עירוב, ומלשון 'לחזור' נראה שצריך לעשות כל מה שאפשר לערב אפילו אם אי אפשר לעשות העירוב באופן הכי נעלה, וכפי שרואים בכל השו"ת מהלכות עירובין, מגדולי הראשונים עד גדולי האחרונים, ומכל החוגים, שסמכו על הלכה כשיטת המיקל בעירובין כדי שיהי' אפשר לערב, אפילו במקומות כאלה שלא הי' אפשר לעשות הכל כמהדירין. אמנם לאידך גיסא הלא קיי"ל שצריך לעשות שיעור שלא תשתכח עירובין, דאפילו כאשר העירוב כשר לכתחילה, צריך לשייר בית אחד מן העיר כדי שלא תשתכח תורת עירובין. ומזה נראה שהדבר צריך שיקול עד כמה צריך "לחזור" כדי לעשות העירוב, עד כמה צריכים להקל. ועל זה כתב שעל הרבנים להחליט. וכוונתו שאי אפשר לכתוב בכלליות שבכל מקום צריכים לערב, כי זה תלוי בתנאי המקום אם אפשר לערב כדבעי. ובשיקול הזה הרבי לכאורה נכלל את כל החששות שכבר דיבר ובכלל כל הלכות כפשוטו. ואולי החשש הכי חשוב אצל רבינו הי', שלא יצא כמו העירוב שבנה הרב סגל במנהטן, שלעשרות שנים העירוב לא היה כשר, ויהודים שומרי תורה ומצוות לא ידעו והמשיכו לטלטל. ובפרט שהרב צינר היה בונה עירובין בכל מיני עיירות נידחות. ואחר שבנה להם את העירוב לא היה אחראי על ההשגחה, שיבדקו כל שבוע ויתקנו מתי שצריכים. אז אולי הכוונה גם שתלוי בתנאי המקום שאם אין שם יראי שמים אחראים שאפשר לסמוך עליהם שיבדקו את העירוב כל שבוע, אולי לא כדאי לבנות העירוב להם שלא יצא כמו העירוב שבנה הרב סגל. ויש אלו שרוצים לדחוף כל השמועות בפנים השיקול, לדוגמה שכוונת רבינו שהרבנים צריכים לשקול האם עשיית העירוב יגרום שאנשים ישכחו תורת עירוב ויטלטלו במקומות אחרים, או לא. וזה דבר מוזר לומר כי הרי זה הולך נגד הלכה וסותר כל המכתבים האחרים, ובפרט נגד דברי התשב"ץ והבית אב. ואי אפשר להמציא חידושים שסותרים דברי רבינו והלכה, בלי ראייה מפורשת. ובפרט שהרי רואים ברור מהמשך מכתב זה שבמקום שישנו צריך להשתדל שיהיה כדן, הרי שאפילו על עירוב שלא נעשה כהרישא של המכתב, לא ילחמו נגד זה חס ושלום, אלא ישתדלו לתקנו לעשותו כדן. אז מהפתרון שהרבי אומר, אפשר לראות על איזה חשש התכוון בהרישא, כי אם הכוונה של הרישא היה על שיקול, האם זה יגרום שישתכח תורת עירוב, היה הרבי צריך לכתוב, שבמקום שישנה צריך להשתדל שלא ישתכח תורת עירוב. שהרבנים ישתדלו לעשות שיעורים בהלכות עירובין, לעשות היכר בסוף העירוב עם שלט שעד כאן העירוב וכו'. אלא רבינו כותב שצריך להשתדל לעשות כדן. וגם להעיר שעל החשש שמה ישתכח תורת עירוב כבר תקנו חזל מה לעשות, וזה לשייר בית אחד מן העיר ותו לא.

המורם מדברי רבינו במכתבו הוא:

(א) גם בימינו מצוה היא לחזור אחר עירובי חצירות ובכללם תיקון עירובין בעיריות – בין באה"ק ובין בחו"ל.⁷⁵

(ב) במקום שיש כבר עירוב פשוט שאין להסירו, ואדרבה יש להשתדל שיהי' מתוקן על צד היותר טוב.

[ובדברי רבינו אלה, "פשוט - שבמקום שישנו [עירוב] - צ"ל השתדלות וכו' שיהי' כדן, ואשרי חלקם דמזכי הרבים", נמצאת תשובה ניצחת לאלו הלוחמים ר"ל היל"ת נגד עירובין הקיימים כי הלא דברי הרבי ברור מללו, שכל הנידון אינו אלא אם ומתי יש לקחת את היוזמה לתקן עירוב במקום, אבל כאשר העירוב כבר קיים, אפילו אם לא נעשה בתכלית ההידור, אזי העצה היעוצה היא, לא לצאת במלחמת תנופה נגד העירוב, כי אם לפעול למען תיקונו שיהי' כדת וכדן, 'לכתחילה', ועד לאופן של מהדרין מן המהדרין!]

ולכאורה הפשט פשוט שהגם שלדעת הרבי יש יותר מקום להחמיר בהשיקול מתי לסמוך על הלכה כמיקל בעירובין, ולכאורה רבינו סובר כדעת התשב"ץ⁷⁶ שרק אפשר לסמוך על הלכה כמיקל בעירובין אם יש ספק מה הפסק לפי שולחן ערוך. אבל יש הרבה פוסקים שסוברים שאפשר להקל אפילו נגד שולחן ערוך, וכבר נתפשט המנהג לסמוך כך, אז כפשוט אי אפשר ללחום נגד רב שסומך עליהם.

(ג) ישנם מקומות מסויימים שבוזה"ז (עכ"פ) יש להימנע מתיקון עירוב, בגלל שבמקומות אלו יש לחשוש שלא יהי' העירוב מתוקן ככל חוקתו ומשפטו ויהי' עומד לאורך ימים תחת פיקוחו של רב מומחה שעיי"ז נוכל להיות בטוחים בכשרותו ובתועלתו, ואז יש חשש גדול שכאשר יפסל העירוב (כטבע הדברים שבנסיבות אלו) משיכו (אלו החסרים ביראת שמים) לטלטל כמקדמת דנא, ותצא מזה תקלה

75 להעיר שבמכתב זה לא הזכיר הרבי אפילו חצי דבר על דבר תיקון העירוב בסודיות. ובנוסף למה שנתבאר לעיל שבמקום שאפשר לתקן עירוב על צד היותר טוב אין שום צורך בהעלמת הדבר מעיני העם, יש להעיר, שלפי תנאי זמננו כמעט ואין אפשריות לתקן עירוב למהדרין באופן שלא יודע הדבר לבריות, כי כדי לממן את העירוב, כולל הפיקוח וההשגחה, יש צורך לפנות לכמה גורמים וכמה תורמים, ולכן לא נותר כי אם שתי אפשרויות: האחת, שלא לתקן עירוב בכלל (וזאת אומרת: מכשול ותקלה תמידית) או לתקן עירוב שיהי' גלוי לכל (שעיי"ז תהי' הצלה גדולה ממכשול והרווחה ויונג שבת כראוי), ואם באנו לשקול האידנא, הי' מינייהו עדיפא, מילתא דפשיטא – כביעתא בכותחא – היא, שיש לנקוט אופן השני, הקרוב לשכר ורחוק מאד מן ההפסד. ודוק היטב בזה.

76 שו"ת התשב"ץ חלק ב ענין לח.

גדולה⁷⁷.

(ד) במקומות שאין חשש זה, נעמיד הדת על תילה ונקיים את האמור בשו"ע ובכל הפוסקים אשר מפיהם אנו חיים, שמצוה היא לתקן עירובין, ובלשון הרב, הרי באופן זה ראוי הדבר גם ל"פני" וקריאה בזה מצד" הרבי, והרבה תועליות בדבר, ובראשם שלא יכשלו רבבות מבני ישראל באיסור הוצאה, וכל העוסקים בזה זכות הרבים מסעייתם, ומקריבים בזה את הגאולה האמיתית והשלימה!



האם מותר לאדם לחלוק על רבו

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

בפרשתנו פרשת קרח כתוב, ויקהלו על-משה ועל-אהרן ויאמרו אלהם רב-לכם כי כל-העדה כלם קדשים ובתוכם ה' ומדוע תתנשאו על קהל ה'.

יש לברר כל הפרטים האם מותר לאדם לחלוק על רבו, וידידי הגאון הגדול רבי אלחנן פרינץ שליט"א, האריך בזה במאמר מקיף, ואלו דבריו היקרים:

- א -

פתיחה

לא מעט עולה לכותרות השאלה אם מותר לתלמיד לחלוק על רב, ולא תמיד ברורה התשובה לשאלה זו¹. כך יש לבחון את המציאות שבה הרב פוסק בשאלה מעשית כלשהי, האם חייב האדם השואל לשמוע בקול הרב, אם לאו? בייחוד אמור הדבר כאשר יש לאדם השואל ראיות ברורות שהרב טועה בפסיקתו.

(1) בפתח דברינו נעיר, כי כל הדברים אשר יובאו להלן, אינם מתייחסים להלכות ציבור והשקפה, אשר בהן קשה לומר כי ברורות ונכוחות הראיות לעניין יכולת התלמיד לחלוק על הרב, ועל כן צריך עיון גדול אם בדברים הנ"ל רשאי התלמיד לחלוק על רבו. כאשר הבאתי את השו"ת בפני הגר"א שפירא זצ"ל ביקש ממני לציין ולהדגיש כי לא כל אחד יכול להחשיב את עצמו לבר פלוגתא. כמו כן, בענייני הנהגת הציבור רק מאורי וגדולי הדור יכולים להורות את הדרך אשר ילכו בה.

כמו כן יש מקום לדון במקרה שבו מעלה בר אוריין מתוך לימודו מקורות הנוגדים את דברי רבותיו: כיצד עליו לנהוג? האם משתנה הדין במקרה שבו הדברים נאמרים כלפי קריאת דברי רבותיו וגדולים אחרים?

על כן ננסה במאמר שלפנינו להציג את הקושי שישנו בסוגיות הגמרא העוסקות בנושא זה, ואת הדרכים שבאמצעותם ניתן יהיה ליישב את הקושיות העולות מן הגמרות ומדברי הראשונים².

- ב -

יסוד האיסור לחלוק על הרב

כך כותבת הגמרא במסכת סנהדרין (ק', א): "אמר רב חסדא: כל החולק על רבו כחולק על השכינה, שנאמר: 'בהצלתם על ה'". ממקור זה משמע בבירור כי ישנו איסור כללי לחלוק על הרב בדרך התרסה וביזיון כדרך אשר נהג בה קרח. וייתכן שהגמרא מתכוונת לומר שאין הכוונה רק לרבו של האדם, המלמדו באופן אישי, אלא אף לרב שהיה בדורות שלפניו. כך מובאת הסברא לכך בדברי הגמרא במסכת שבת (ק"ב, ב): "אם ראשונים בני מלאכים - אנו בני אנשים, ואם ראשונים בני אנשים - אנו כחמורים, ולא כחמורו של רבי חנינא בן דוסא ושל רבי פנחס בן יאיר, אלא כשאר חמורים".

כלומר, מדברי הגמרא הללו עולה כי שונה דרגתנו הרוחנית מדרגתם הרוחנית של הראשונים, דהיינו: רמת שכלנו והבנתנו את התורה הינה בדרגה פחותה מזו שהייתה אצל הראשונים, ועל כן אסור לנו לחלוק על דבריהם, כיוון שאין אנו מסוגלים לרדת לסוף דעתם.

דברים אלו, נכונים הם אף ברב החי בדורנו ולא בדורות עברו, שכן על האדם לדעת, בהתייחסו אל רבו, כי רמת בקיאותו בעמקי התורה וההלכה גדולים הם מן המדרגה שאותה השיג התלמיד עד כה. הדברים אמורים לגבי מסגרת תלמיד ורב בבית מדרש, והפער ניכר בצורה בולטת במוסדות החינוך.

סברה נוספת אשר ניתנת להיאמר בטעם איסור עשיית מחלוקת עם רבו: רבו הינו תלמיד-חכם, החשוב כספר תורה, ועל כן צריך הוא לחלוק לו כבוד, כפי שמצינו בתלמוד הירושלמי (מועד קטן ג, ז): "הרואה תלמיד חכם שמת - כרואה ספר תורה שנשרף".

על פי הסבר זה, נראה לומר כי סתם אדם לא יכול לחלוק על רבו, כיוון שצריך הוא לכבד את רבו כספר תורה. על פי הסבר זה, כותבת הגמרא במסכת עירובין (סג, א):

(2) במאמר זה לא ניכנס לעיסוק בגדרי רבו המובהק, כי אם בסוגיית עשיית המחלוקת עם הרב ככלל.

"כל המורה הלכה בפני רבו - חייב מיתה... אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל המורה הלכה בפני רבו - ראוי להכישו נחש... זעירי אמר רבי חנינא: נקרא חוטא... רבי אליעזר אומר: מורדין אותו מגדולתו".

בדברים אלו ישנה הסתייגות: אם נוטל האדם רשות מרבו לחלוק על דבריו, או שרחוק הוא מרבו, שכן אז לא חשוב הדבר כחוצפה ופגיעה ברבו, כפי שמצינו במסכת סנהדרין (ה, ב): "תלמיד אל יורה אלא אם כן נוטל רשות מרבו. תנחום בריה דרבי אמי איקלע לחתר, דרש להו: מותר לללות חטין בפסח. אמרו לו: לאו רבי מני דמן צור איכא הכא, ותניא: תלמיד אל יורה הלכה במקום רבו, אלא אם כן היה רחוק ממנו שלוש פרסאות כנגד מחנה ישראל!".

דברים אלו, שמהם רואים אנו כי אין לענות בפני הרב וכי אין ניתן לחלוק עליו (לכל הפחות בפניו), נזכרו במקומות רבים נוספים, אולם מפאת אריכות הדברים נזכיר דוגמא אחת נוספת בנושא זה.

במסכת סנהדרין (לו, א), אומרת הגמרא כי "דיני נפשות מתחילין מן הצד", ומסבירה הגמרא "מנא הני מילי? אמר רבי אחא בר פפא: אמר קרא: 'לא תענה על רב' - לא תענה על רב". מדברי הגמרא הללו משמע כי מכיוון שאין התלמיד יכול לחלוק על רבו, על כן מתחילים בהשמעת דעתו של התלמיד, ולא בדבריו של רבו.

כן מובא בשו"ת דברי-חיים (ב, יורה-דעה קז) שאין לחלוק על דעת הפוסקים אשר היו לפנינו: "ואני אין דרכי לפלפל בדברי גדולי הראשונים, איזו שיטה מהם עיקר להלכה, כי דבר זה לדעתי הוא גסות הרוח ודברי הבל להכריע בין הראשונים, כי מה נדע ולא ידעו הם, ואין לנו אלא לסור למשמעתם של רבותינו בעלי השולחן-ערוך". מן המקורות שהוצגו עד עתה, נראה כי ישנו איסור לחלוק על רב.

- ג -

מתי יש מקום לחלוק על הרב?

על אף דברינו אלה, נראה כי ישנן סוגיות נוספות, שמהן עולה כי יכול האדם לחלוק על רבו.

כך כותבת הגמרא במסכת קידושין (ל, א): "מאי" את אויבים בשער? אמר רבי חייא בר אבא: אפילו האב ובנו, הרב ותלמידו, שעוסקין בתורה בשער אחד - נעשים אויבים זה את זה, ואינם זזים משם - עד שנעשים אוהבים זה את זה, שנאמר: "את והב בסופה", אל תקרי "בסופה" אלא 'בסופה' "

מדברי הגמרא משמע כי יכול התלמיד לחלוק על רבו ואף להתווכח עמו, כפי

שנלחם הוא עם אויב, ומסביר רש"י (שם, ד"ה 'נעשו אויבים'): "מתוך שמקשים זה לזה, ואין זה מקבל דברי זה", כלומר מפרש רש"י כי ישנו עימות ישיר בין הרב לתלמידו בשאלות מהי ההלכה, כיצד לפסוק ומהו טעם האיסור.

על פי דברים אלו, אין איסור להתווכח עם הרב תוך כדי הלימוד, ולהקשות על סברתו כמה קושיות שניתן על מנת לחדד הדברים ולהוציא הלכה על בוריה. אף ישנה בדבר זה מעלה מרובה, בכך שהתלמיד מחדד את עיון רבו, ומתוך כך רבו אוהבו יותר, כיוון שנמצאת ההלכה אמיתית ונכונה, מתוך שהיה לרב עזר אשר יראה את סברת הדברים, ועוד ששנינו בגמרא במסכת ברכות (סג, ב) כי קניין התורה נעשה על ידי לימוד בכיתות:

"הסכת" - עשו כתות וסקו בתורה, לפי שאין התורה נקנית אלא בחבורה... דאמר רבי יוסי ברבי חנינא: מאי דכתיב: "חרב אל הבדים ונאלו" - חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים, שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה. ולא עוד אלא שמטפשים.

נראה, כי כל האיסור בעשיית מחלוקת עם רבו הינו בפסיקת הלכה, כאשר סותר התלמיד את ההלכה שפסק רבו, אולם התלמיד רשאי לחלוק על הבנת רבו, תוך לימודם המשותף.

בסיכומו של דבר צריך התלמיד לשמוע לרב בפסק ההלכה, ואף צריכים הם לצאת מהוויכוח כאוהבים, ועל כך כותבת הגמרא כי "אינם זוים משם, עד שנעשים אוהבים זה את זה". ממקור זה למדים אנו כי לתלמיד ישנה דרך בה יכול הוא להציג לרב את דבריו, אף שאין הוא מסכים עמו.

קודם שנציג מה הן הסברות אשר בגללן הותרו לתלמיד לחלוק על הרב, נביא את דברי הרא"ש, אשר מהם משמע שמותר לחלוק על הרב ואף על דברי ראשונים במצבים מסוימים, כפי שעולה מדברי גמרא זו, בניגוד לדברים שאותם ראינו בדברי הגמרא במסכת סנהדרין, "כל החולק על רבו כחולק על השכינה", השוללת לגמרי את המצב שבו יחלוק התלמיד על רבו.

בדבריו, מציג הרא"ש כי מותר לתלמיד לחלוק על רבו, ולעתים אף מוטלת עליו חובה בדבר. בגלל חשיבותם של דברי הרא"ש, אביא אותם כלשונם, ואציג אף את הטענות שאותן הוא דוחה הרא"ש. וכך כותב הרא"ש (סנהדרין פ"ד סי' ו):

וכתב בעל המאור ז"ל, שמעתי משום חכם גדול מחכמי דורנו שלפנינו, דהאידינא לית לן טועה בשיקול הדעת, שהרי כל ההלכות פסוקות בידינו או מן התלמוד או מן הגאונים שאחר התלמוד. הלכך, לא משכחת האידינא טועה בשיקול הדעת. אלא כל הטועה - בדבר משנה הם טועים. ואני אין נראה לי

דברים הללו... ומה שפסקו הגאונים אחר סתימת התלמוד מדעת מכרעת ולא מהלכה ברורה ופסוקה מן התלמוד – כסוגיין דעלמא הווי. ומאן דטעי ביה – טעי בשיקול הדעת ולא בדבר משנה.

והראב"ד כתב על דברי בעל המאור, דאמת אמר החכם "שאם טעה בפסקי הגאונים שלא שמע דבריהם ואילו שמע היה חוזר בו – באמת ובבירור זהו טועה בדבר משנה: וקרוב אני לומר, שאפילו אם היה חולק על פסק הגאון מטעם שנראה לו לפי דעתו שלא כדעת הגאון ולא כפירושו – גם זה טועה בדבר משנה, שאין לנו עתה לחלוק על דברי גאון מראיית דעתנו לפרש העניין בדרך אחר, כדי שישתנה הדין מדברי הגאון, אם לא בקושיא מפורסמת, וזהו דבר שאין נמצא"³, עד כאן לשונו.

ואני אומר, ודאי כל מי שטעה בפסקי הגאונים ז"ל, שלא שמע דבריהם וכשנאמר לו פסק הגאונים ישרו בעיניו – טועה בדבר משנה הוא. ולא מיבעיא טועה בפסקי הגאונים, אלא אפילו חכמים שבכל דור ודור שאחריהם – לאו קטלי קני באגמא הן, ואם פסק הדין שלא כדבריהם וכששמע דבריהם ישרו בעיניו והודה שטעה – טועה בדבר משנה הוא וחוזר. אבל אם לא ישרו בעיניו דבריהם ומביא ראיות לדבריו המוקבלים לאנשי דורו – "יפתח בדורו כשמואל בדורו" (ראש השנה כה, ב). אין לך אלא שופט אשר יהיה בימים ההם, ויכול לסתור דבריהם, כי כל הדברים שאינם מבוארים בש"ס שסדר רב אשי ורבינא, אדם יכול לסתור ולבנות אפילו לחלוק על דברי גאונים...

אבל הדיין ההוא, פשיטא שיש לחלוק על דבריהם, דאמוראים האחרונים פעמים חולקין על הראשונים. ואדרבה, אנו תופסין דברי האחרונים עיקר, כיוון שידעו סברת הראשונים וסברתם והכריעו בין אלו הסברות ועמדו על עיקרו של דבר. וכיוצא בזה מצינו (נדה ז, ב): "אין למדין הלכה מפני התלמוד", אלא מדברי האמוראים אנו למדין פסקי הלכות, אף על פי שהתנאים היו גדולים יותר מהאמוראים. והיכא שנחלקו שני גדולים בפסק הלכה – לא יאמר הדיין אפסוק כמי שארצה, ואם עשה כן זהו דין שקר. אלא אם חכם גדול הוא, גמיר וסביר ויודע להכריע כדברי האחד בראיות ברורות ונכוחות – הרשות בידו.

(3) המחקר של ספרות הגאונים העלה כי הגאונים מוסרים לנו דברים רבים מן האמוראים, אף שלא נזכרו בתלמוד. כך מציין רב האי גאון בדבריו "דברים אלו שגורים בפינו כמו תלמוד". אף המחקר של ספר השאלות, מעלה כי מכיל הוא דברי אמוראים אשר לא נזכרו בתלמוד, וישנם אף דברים אשר לא נתבארו בתלמוד, ונמסר פירושם בעל פה מן האמוראים עד הגאונים.

ואפילו אם פסק חכם אחר בעניין אחר יכול החכם לסתור דבריו בראיות ולחלוק עליו, כאשר כתבתי למעלה, כל שכן אם יש לו סיוע מאחד מן החולקין⁴.

מתוך דברי הרא"ש מצינו מספר טעמים לכך שמותר לחלוק על ראשונים. טעמים אלו עומדים וקיימים אף לגבי תלמיד אשר עומד וחולק על רבו. אלו הסברות שהובאו להיתר לתלמיד לחלוק על רבו:

א. בדין פוסק החולק בדורנו על סברות אשר נאמרו בידי גדולי הדורות הקודמים, ניתן לומר כי פוסק זה ראה סברות וטעמים רבים בסיבת הדין, מאשר מובא בדבריו של הראשון שקדם לו, משום שעבר על ספרים רבים יותר, ראה סברות שלא נזכרו אצל אותו הראשון וכדומה. כמובן שהיתר זה אמור רק כאשר ישנן לפוסק ראיות ברורות ונכוחות.

ב. כמו כן, יתכן כי מתוך העיון והלימוד בספרים רבים, מצא התלמיד קושיות חזקות על פסק ההלכה אשר פסק רבו, או הפסק אשר פסקו בדורות הקודמים, כפי שהובא לעיל בדברי רש"י בקידושין, "מתוך שמקשים זה לזה, ואין זה מקבל דברי זה".

ג. יתכן שהמציאות שעליה דיבר הרב נשתנתה, או שלא הייתה לפני הרב המציאות הקיימת כיום, ועל כן - אין לך אלא השופט "אשר יהיה בימים ההם", "יפתח בדורו כשמואל בדורו". על פי דברים אלו, כותב הרא"ש כי בכל מה שאינו מבואר בש"ס - מותר לחלוק, ובתנאי שיהיו לחולק ראיות ברורות ונכוחות.

נראה כי הסברה העומדת בבסיסו של העניין הינה, על דרך הדימוי, כפי שניתן יהיה לראות מן המשל הבא: כל אדם, אשר יהיו מסביבו אדם ננס או אדם ענק, ודאי אם ירצה לראות דבר הניצב למרחוק - יבקש זאת מן הענק, שכן כיוון שגבוה הוא מן הננס - צופות עיניו רחוק ממנו. אולם, אם תהיה לפני האדם האפשרות להרכיב את הננס על כתפיו של הענק - ודאי כי יהיה הננס זה הרואה למרחק מרובה מן הענק,

(4) כרוב חכמי אשכנז, נטה אף הרא"ש אחר שיטת הלימוד אשר הייתה נהוגה באשכנז, וכמותם רחש אף הוא הערכה רבה לבעלי התוספות ולתורתם. הרא"ש נטה לפסוק על פי דרכו, לאחר שלמד בצורה למדנית. את רמת הפרשנות השאיר הרא"ש ככלי עזר יעיל לשכלול רמת הפסיקה. על כן משתמש הרא"ש, בניגוד לרמב"ם, בשילוב מרובה של דרכי התוספות וסגנון לימודם בדינויו, אשר עיקר שיטתם בהעלאת שאלות ותמיהות וביישובן. על פי דברים אלו, ניתן להבין מדוע פסק הרא"ש כי התלמיד יכול להעלות קושיות על שיטת רבו.

יש לציין עוד כי בספרד היו החכמים קשורים אל הגאונים, ובכך הייתה להם האפשרות לשאול וללבן עמם את הסוגיה. כמו כן, חשוב עוד להדגיש כי בספרד למדו רק אלו אשר היו מיועדים לשמש כרבנים, ועל כן ודאי שבאשכנז - שבה לומדים התלמידים כולם יחדיו - מתפתחת אפשרות רחבה יותר להבעת דעה הלכתית עצמאית, בייחוד כאשר לא קיים הקשר עם הגאונים אשר היה נהוג בארצות ספרד.

המצוי כעת מתחתיו.

כן היא המציאות בימינו: רוכבים אנו על צווארי הענקים, חכמי הדורות הקודמים, אשר ראינו את חכמתם, ומכוח חכמתם מגיעה חכמתנו, ועל דבריהם מוסיפים אנו נופך. אין בדברים, חלילה, אמירה כי גדולים אנו מהם, כי אם ננסים אנו לעומתם, ולולא כתפיהם - לא היינו זוכים למבט רחב.

בעל תרומת-הדשן (ב, רלח) פוסק אף הוא כי אם יש לחולק ראיות וסברות ברורות - יכול הוא לחלוק:

אמנם מה שכתבת, אם אין לתלמיד רשות לחלוק על רבו באיזה פסק והוראה, אם יש לו ראיות מן הספר ופסקי גאונים הפך מדעת הרב.

נראה ודאי, אם הוראות ברורות קצת וצורתא דשמעתא משמע כדברי התלמיד - למה לא יחלוק, כך הייתה דרכה של תורה מימי התנאים. רבינו הקדוש חלק בכמה מקומות על אביו ועל רבו רשב"ג. באמוראים, רבא היה חולק בכמה דוכתי על רבה שהיה רבו, כדאיתא במרדכי, פרק 'כיצד הרגל'. בגאונים, אשירי חולק בכמה דוכתין אמהר"ם, שהיה רבו מובהק. אין לי לבאר יותר מזה, כי דברים אלו צריכין תלמוד מפה אל פה...

נראה לי, שיפה לציין כאן את דברי הרמב"ן (השגות הרמב"ן לספר-המצוות, הקדמה): "והנני עם חשקי בחפצי להיות לראשונים תלמיד, לקיים דבריהם ולהעמיד, לעשות אותם לצווארי רביד ועל ידי צמיד, לא אהיה להם חמור נושא ספרים תמיד. אבחרם דרכם ואדע ערכם. אך באשר לא יחילו רעיוני, אדון לפניהם בקרקע, אשפוט למראה עיני. ובהלכה ברורה - לא אשא פנים בתורה".

מדברים אלו עולה כי הרמב"ן סובר שאין הוא חייב לקבל את כל דברי קודמיו, מתוך שיסוד פסקיו הינו בניתוח הדין, ובדברים אלו יכול כל אחד להעלות סברות המחזקות את דעתו.

נפקא מינה חשובה בין הדעות שזכרו לעיל אינה רק בשאלה אם מותר לאדם לחלוק על רבו, אלא אף יותר מכך: מהו דינו של רב אשר פסק ללא עיון בגמרא ובראשונים, כפי שמצינו רבות בשואה האיומה. האם מותר לאדם לחלוק על מה שפסק הרב ללא ספרים? על פי דעת הרא"ש, אם יש לאדם ראיות ברורות ואף סברות ישירות שהרב טעה - מותר לו לחלוק עליו.

- ד -

פסיקת הרמב"ם והשולחן-ערוך

בספר המצוות (מצוה רט) עוסק הרמב"ם בכבוד ובמורא לתלמידי חכמים. הרמב"ם כותב כי אסור לתלמיד לחלוק על רבו, על פי דברי הגמרא שהובאה לעיל, אלא אם כן נטל ממנו רשות; ואלו דבריו⁵:

... שציוונו לכבד החכמים... דע שיש בכיבוד דברים מיוחדים ונוספים על התלמיד, וזה כי כיבוד התלמיד את רבו יש בו תוספת גדולה על הכבוד שהוא חייב לכל חכם ויתחייב לו עם הכבוד המורא. שהם כבר ביארו שחוק רבו עליו - יותר גדול מחוק אביו, שחייבו הכתוב לכבדו ולירא ממנו... וכבר ביארו שאינו מותר לתלמיד לחלוק על רבו, רוצה לומר בחולק לצאת מהוראתו ודינו, שיסמוך בסברתו וילמד או ידון או יורה אם לא יתן לו רשות. ואין מותר לו להתקוטט עמו או להתרעם ממנו ולא לחשדו, רוצה לומר שיהרהר עליו פועל או מאמר במין ממניי ההרהור, כי אפשר שלא ירצה זה. ובפרק חלק אמרו: "כל החולק על רבו - כחולק על השכינה... כל העושה מריבה עם רבו - כעושה עם השכינה... וכל המתרעם על רבו - כמתרעם על השכינה... כל המהרהר אחר רבו - כמהרהר אחר השכינה"⁶.

להלכה, פוסק השולחן-ערוך (יורה-דעה רמב) כי אסור לתלמיד לחלוק על רבו:

א. חייב אדם בכבוד רבו ויראתו יותר מבשל אביו...

ב. כל החולק על רבו - כחולק על השכינה. וכל העושה מריבה עם רבו - כעושה עם השכינה. וכל המתרעם עליו - כאילו מתרעם על השכינה. וכל המהרהר אחר רבו - כמהרהר אחר השכינה.

ג. איזהו חולק על רבו? כל שקובע לו מדרש, ויושב ודורש ומלמד שלא ברשות רבו, ורבו קיים אף על פי שהוא במדינה אחרת.

5 יש לציין כי אין הרמב"ם מזכיר בדבריו את הטעמים אשר הובאו בדברי הרא"ש.

6 יש להוסיף כי גישתו של הרמב"ם לנתינת דגש על לימוד המשנה וחזרתו, הובילו את דרך לימודו. בשיטת לימודו של הרמב"ם ושל בית המדרש הספרדי ככלל בלטה הגישה כלימוד עיקרי מן המשנה ומן הגמרא, ואילו מקום להעלאת קושיות - לא נהוג היה שם כלל. מתוך כך, ניתן להבין מדוע, כאשר בא הרמב"ם לפסוק את שיטתו בהלכה, נוקט הוא כי אין התלמיד רשאי לחלוק על רבו, שכן דרך העלאת הקושיות על שיטות הראשונים לא הייתה מקובלת במקומו, בייחוד לאור דברי הגמרא "כל החולק על רבו - כחולק על השכינה".

מעניין לשים לב, כי השולחן-ערוך לא נמנע בדרכי פסיקתו מללכת אחרי האחרונים, כפי שפוסק הוא בשו"ת אבקת-רוכל (קנה): "ואף על פי שהריטב"א והריב"ש בקיאים יותר בפירוש דברי הראשונים, מכל מקום במילתא דאיכא טעמא ואיכא למותיב - מותבינן, דלאו קטלי קני באגמא אנן". מתוך דברי השולחן-ערוך נראה כי אין הוא פוסק להלכה את דברי הגמרא במסכת קדושין ואף לא את דברי הרא"ש, כי אם נוקט כדרכו בשיטתו של הרמב"ם.⁷

הבית-יוסף (יורה-דעה רמב, ג) הביא בשם הרמב"ם כי "כמו שאסור להורות בפני החכם - הכי נמי אסור לחכם להתיר דבר התמוה שנראה לרבים שהתיר את האסור והביא ראיות לדבר". בעקבות דברים אלו, כתב הדרכי-משה (שם ה) בשם תרומת-הדשן שאין הדין כן, וזו לשונו: "כתב בפסקי מהרא"י (תרומת הדשן ב, רלח) אם יש לתלמיד רשות לחלוק על רבו באיזה פסק או הוראה, אם יש לו ראיות מן הספרים. נראה אם הראיות ברורות קצת, וצורתא דשמעתא מוכח כדברי התלמיד - למה לא יחלוק, כך היה דרכה של תורה מימי התנאים...".

דברים אלו נפסקו אף בדברי הרמ"א⁸, אשר אינו מתעלם מדרכם של הרא"ש ותרומת-הדשן, והוסיף (בסעיף ג) על דברי מרן: "אבל מותר לחלוק עליו באיזה פסק או הוראה, אם יש לו ראיות והוכחות לדבריו שהדין עמו".

לכאורה, נראה כי קיימת מחלוקת בין שיטת הרמב"ם והשולחן-ערוך לבין שיטת הרמ"א. אולם ניתן ליישב את הסתירה ולומר כי אין קיימת מחלוקת בדבר, אלא שלכולי עלמא מותר לחלוק על הרב בדרך מכובדת, כאשר נעשה הדבר באחד משני האופנים הבאים:

א. כאשר התלמיד חולק על רבו ומביא לדבריו ראיות וסברות נכוחות.

ב. כאשר המחלוקת נעשית בדרך מכובדת, מתוך יראת כבוד.

על פי דברים אלו, נראה להסביר כי דברי הגמרא במסכת קידושין, האומרת שמותר לאדם לחלוק על רבו, הינם רק אם הוא עושה זאת בדרך מכובדת, אשר תביא

(7) נראה כי מקורות פסיקתו של השולחן-ערוך הינם הן בדברי הרמב"ם בספר המצוות שהובאו לעיל, והן מדברי הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה (ה, א-ג): "כשם שאדם מצווה בכבוד אביו ויראתו, כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו, ורבו יתר מאביו... לפיכך אמרו כל החולק על רבו כחולק על השכינה... איזהו חולק על רבו? זה שקובע לו מדרש, ויושב ודורש ומלמד שלא ברשות רבו ורבו קיים, ואף על פי שרבו במדינה אחרת. ואסור לאדם להורות בפני רבו לעולם, וכל המורה הלכה בפני רבו - חייב מיתתו...".

(8) כן פוסק בעל ערוך-השלחן (יורה-דעה רמב, כג) את דברי הגמרא במסכת קידושין.

לכך שבסיומה של המחלוקת "נעשים אוהבים זה את זה". על מנת להגיע למצב שבו תסתיים המחלוקת באהבה, ישנו צורך שהמחלוקת תתנהל בדרך של כבוד הדדי, מתוך שמיעת הדברים וסגנון ראוי.

אף מדויק מדברי הגמרא במסכת סנהדרין שהובאו לעיל כי כל האיסור לחלוק על רב הינו בדרך של ביזיון וזלזול, שכן רצונו של קרח היה להשתלט על ההנהגה כדברי התורה: "ומדוע תתנשאו על קהל ה'", ומבואר במדרש כי הדרך שבה נעשו הדברים הייתה שלילית: "היה מתלוצץ על משה ואהרן. מה עשה? כינס עליהם כל הקהל, התחיל לומר לפנייהם דברי ליצנות..."

- ה -

דרכה של מחלוקת בזמננו

דבר אשר רצוי להוסיף לתלמידים בדורנו ולאדם הניגש לרב המבוגר ממנו בשנים, הינו כי אל ישכח שרבו ישב ועמל על לימוד התורה שנים רבות, ועל כן יתכן שמכיר הוא את הסברא המועלת בפניו, או את פירושם של הראשונים המובאים בפניו, אולם הוא למד מרבותיו כי הדברים נדחו מן ההלכה וכו'. אמנם, יתכן כי רבו לא ראה את המקורות והסברות המועלות בפניו, ועל כן אם יתנהל הדבר בדרך מכובדת ומתורבתת - יביא הדבר לתועלת, אשר יתכן ותיביא לכך שיפסוק הרב על פי הסברות אשר הובאו כעת לפניו. אולם, יתכן שסברותיו של הרב חזקות מן הסברות המועלות לפניו, ועל כן לא יישאר הוא בעמדתו אשר היה בה עוד טרם ראה את הסברא החדשה המועלת בפניו.

יש לציין כי באומרנו שעל הבא לשאול את רבו לעשות זאת באופן מכובד, אמורים הדברים בייחוד מכיוון שעל השואל לדעת שניצב הוא אל מול 'ספר תורה' חי, אשר רצונו להאהיב את התורה ולפסוק לאמיתתה.

הרדב"ז מסביר בתשובותיו (תצה) מהי הדרך שבה צריכה המחלוקת להתנהל. הוא נשאל אם יכול תלמיד לחלוק על רבו בראיות ברורות, ומציין בדבריו כי הראשונים היו חולקים על רבם, וזו לשונו:

וכן בכל דור ודור, ויכול לחלוק עליו בחייו בראיות דרך משא ומתן, אבל לא יהיה קובע ישיבה לדרוש ברבים... ואין צריך לומר שאם עמדו למניין - שלא ימנה כנגד רבו עם החולקים עליו, ובכלל זה שלא יחלוק עליו כדרך החולקים לנצח את רבו, אלא אומר ראיותיו בפניו, אם ישרו בעיניו - מוטב, ואם לאו - ישתוק... ובכלל זה, לא יאמר לאחרים רבי מתיר ואני אוסר... אבל לכתוב לעצמו ראיותיו, אפילו שהם כנגד רבו - מותר... וכן מותר לחלוק עליו אחר

מותו⁹ ולפסוק כפי ראיותיו... אבל לא יאמר רבי היה אומר כך ואני אומר כך, שזה מלבד שהוא חולק על רבו מבזה את רבו ברבים. אבל לכתוב בספר דברי רבו וראיותיו ודברי עצמו וראיותיו, אפילו שהם סותרים דברי רבו – דבר זה מותר... ועל הכול יהיו דבריו לשם שמיים.

על פי דברים אלו, מצינו כי הרו"ה חלק על שיטת הרי"ף [רבים של רבם של רבותיו], ובהמשך הדורות חלק הש"ך (בנקודות-הכסף) על הט"ז. כעין הדברים שבהם חתם הרדב"ז בדבריו, כותב הש"ך בהקדמתו לנקודות הכסף: "סהדי במרומים, שלא חיברתי הספר הזה רק לשם שמיים, לברר וללבן האמת", וכן מצינו בספר-חסידים (תקנט) כי הותרו דברים אלו אם אינו עושה זאת להראות חריפותו.

כן מובא אף בהקדמתו של הרב עובדיה יוסף לספרו יביע-אומר:

אדבר על דבר המצפצפים ומהגים שאין לחלוק על ספרי האחרונים... וכל היודע ספר, עיניו רואות נכוחה שזהו דרך כל רבותינו, למימי התנאים והאמוראים ועד אחרוני הפוסקים... שאם ההוראות ברורות קצת בדברי התלמיד, והכי אזלא צורתא דשמעתתא – למה לא יחלוק על רבו? והלא כך היתה דרכה של תורה מימי התנאים, ורבינו הקדוש חלק על אביו ורבו רבן שמעון בן גמליאל, ורבא חולק על רבה רבו, והרא"ש חולק על מהר"ם שהיה רבו מובהק... כי מי לנו גדול כרש"י ז"ל, שהאיר עיני הגולה בפירושו, ונחלקו עליו יוצאי ירכו רבינו תם ור"י וסותרו דבריו בהרבה מקומות, כי תורת אמת היא ואין מחניפים בה לשום אדם¹⁰.

נראה, כי אל לו לתלמיד לחשוש ולומר בעת הדיון דברים שהינם כנגד שיטת רבו, כאשר עושה הוא זאת מתוך רצון ל'אסוקי שמעתא אליבא דהלכתא', לאמיתתה של תורה ולא לכבוד עצמו. שכן, יתכן כי דבריו ישמשו בסופם של דברים כבסיס להכרעתו של הרב, כפי שמביא ר' חיים מוולוז'ין, בספרו רוח-חיים (אבות א, ד): "ואסור לתלמיד לקבל דבר רבו כשיש לו קושיות עליהן, ולפעמים יהיה האמת עם התלמיד. 'הווי מתאבק בעפר רגליהם – מלשון 'ויאבק איש עמו', כי מלחמת מצווה היא, כי לפעמים תהיה האמת עמו, כמו שעץ קטן מדליק את הגדול.

נראה, כי ניתן למצוא מקור קדום לרעיון זה, שראוי שהרב יתייחס לדברי התלמיד

(9) דבר זה יכול להסביר מדוע הרא"ש היה יכול לחלוק על רבו, המהר"ם מרוטנבורג.

(10) מדבריו קשה להכריע אם מותר לתלמיד לעזור מחלוקת על שיטת רבו בחי' הרב. אולם ודאי מסכים הוא לשיטת הרדב"ז כי יכול התלמיד לחלוק על דברי רבו שנפטר או למובא בספריהם של חכמי הדורות הקודמים.

בדרך לימודו ובפסיקתו, מתוך דברי הגמרא במסכת מכות (י, א): "הרבה תורה למדתי מרבותי, ומחבירי יותר מהם, ומתלמידי - יותר מכולן". אין הדבר יכול להתבצע לולי דבריו של התלמיד, המחדדים את סברתו של הרב. אף מצינו כי היה ר' יוחנן מצפה לקושיותיו של תלמידיו, משום שעל ידי כך - "רווחא שמעתא" (בבא מציעא פד, א).

דברים אלו הובאו אף בשו"ת חקקי-לב (יורה-דעה מב), כי אין לתלמיד חכם לכבוש את נבואתו בפסקי הלכה וחייב לגלות דעתו, ובדברים אלו אין משוא פנים. כפי שניתן לראות מדברי הנודע-ביהודה (מהדורה קמא, אורח-חיים לה): "ואטו כל מה שנמצא בתשובות האחרונים נחליט להלכה, והלא "וחך אכל יטעם לו", ואם דבריו לא נהירין - מאן משגח בהו¹¹?".

נראה, כי חשוב לציין את דבריו של השאילת-יעב"ץ (א, ה), הדין באריכות בשאלה אם מותר לבן ולתלמיד לחלוק על אביו ועל רבו במקרה שבו הביא התלמיד או הבן ראיות והוכחות לסתור דעת רבו ודבריו בדין. השאילת יעב"ץ פוסק להלכה, לאחר תשובה ארוכה ומפולפלת, כי לא רק שמותר לחלוק בצורה מכובדת, אלא אף חובה על התלמיד לעשות זאת, כפי שהוא מסיים ואומר:

הנלקט מהאמור בקצרה, והנלקט על גבי נפה וכברה, הוא זה:

א. אין התלמיד רשאי לחלוק על רבו ולסתור דבריו דרך קיפוח וניצוח, אפילו בפלפול בעלמא.

ב. אבל אם אינו מתכוון לקנטר ולבייש את רבו - רשות הוא להשיב עד מקום שידו מגעת, כדי להעמיד הדבר על בוריו ולברר האמת.

ג. ובדבר הנוגע לדין והוראה - לא די שרשאי לגלות דעתו וראיותיו לסתור דברי רבו, אלא חובה גם כן שלא ישתוק בכהאי גוונא מפני כבוד רבו, דכבוד תורה עדיף.

ד. ולכן בכל אופן שהוא הטעות בדין, בין לקולא בין לחומרא - מצווה על התלמיד לומר דעתו וראייתו.

(11) מעניין לראות בהקשר זה את דבריו החדים של בעל הליכות-עולם על הבן-איש-חי (א), בשם ר' ישעיה מטראני (שו"ת הרי"ד סב) הדין במחלוקת של גדול דור עם גדולי דור שקדמו לו: "ומה שכתב מר שלא אחלוק על הרב הגדול, רבינו יצחק בעל התוספות, חלילה לי מעשות זאת, והגם כי מה אני נחשב לפניו, אך זאת אתי, שכל דבר שאינו נראה בעיני, אפילו אי אמרה יהושע בן נון - לא צייתנא ליה, ואיני נמנע לומר הנראה לי לפי שכלי, 'ואדברה בעדתיך נגד מלכים ולא אבוש'... ומעולם לא נמנעו האחרונים מלסתור דברי הראשונים", ואכמ"ל.

ה. ובמשפטי עסקי ממונות יש איסור נוסף, משום דררא דממונא, שלא יוציא ממון שלא כדין מיד הפטור, וכל זה בכלל "מדבר שקר תרחק"¹².

ראוי לציין כי ייתכנו חידושים בעולם הטכנולוגי שבו אנו מצויים, אשר יביאו לכך שיהיה לתת התייחסות חדשה ושונה לדינים אשר נפסקו עד כה, כפי שכותב הרב חיים דוד הלוי ('תחומין' ט עמ' 79):

ואם ישאל השואל: הא כיצד יוכל פוסק בזמננו להכריע במה שנראה כנגד הלכות קבועות בדברי חז"ל? ... תשובתנו היא, שאין בדברינו, ולא שמץ של סטייה מדברי חז"ל, שכבר בדבריהם נקבעו העקרונות לקביעת ההלכה, על פי המציאות המשתנה מדור לדור. לפוסקים בכל תקופה ניתן התפקיד למצוא אילו עקרונות מתאימים למציאות הקיימת בפניהם. זוהי כוחה של תורה שבעל פה.

סיכום

לסיכום נביא דברים נוספים מתוך הקדמת שו"ת יביע-אומר (אות יג):

אף על-פי שהורשינו לחלוק על דברי הפוסקים האחרונים, כשיש לנו ראיות נכונות, והכרעות מיוסדות על אדני פז, מכל מקום צריכים לשלוט ברוחנו לדבר בענווה טהורה, בחרדת קודש ובהכנעה יתירה... אף על פי שניתן לנו רשות ללחום מלחמתה של תורה, עם כל זה יזהר בנפשו מלדבר בגאווה וגודל לבב באשר מצא מקום לחלוק על רבו.

לא נותר אלא לצפות ולייחל שזוכה שיהיו התלמידים והשואלים מנעימים את רבותיהם בהלכה, ו"נעשים אוהבים זה את זה". (עכ"ל).



12) השאלת-יעב"ץ מרחיב עוד בדבריו הבהירים, אולם במאמר זה לא נכנסתי לגדר של רבו מובהק או לפסיקה במקומו של רבו, ועיין עוד בדבריו (שם, ו-יא), שבהם הוא כותב בהרחבה את החילוקים הקיימים בדין זה, וביניהם ההבדל בין הלכה בדיני דאורייתא לדין מדרבנן, ואף כותב הוא כי בפסיקת ההלכה למעשה על התלמיד לקבל את דברי רבו, אולם אין לרב לפסוק בלא להתחשב בדעת התלמיד, ועיין שם בדבריו החשובים.

יחוד בשעת אזעקה

הנ"ל

הסתפקתי כמה שאלות בענין יחוד איש ואשה במקום מוגן בשעת אזעקה על זריקת טילים רח"ל, וידידי הרב אמיר ולר, ראש כולל ורב ומח"ס אמרתו ארץ על הלכות יחוד, ושא"ס נכבדים, כתב לי תשובה ערוכה בענין זה, וזה לשונו:

אחדשה"ט. הנני להשיבו תשובה מאהבה. על שאלתו: בעת הזו כאשר אויבנו ומבקשי רעתנו שולחים טילים מעזה לישראל רח"ל, האם מותר להתייחד איש ואשה במקלט או במקום מוגן אחר בשעת אזעקה?

האם אביזרייהו דגילוי עריות נדחה מפני פיקוח נפש

הנה נחלקו הפוסקים האם איסור יחוד הוא בכלל אביזרייהו דגילוי עריות ואינו נדחה מפני פיקוח נפש, או שמא אינו נכלל באביזרייהו דגילוי עריות ונדחה הוא מפני פיקוח נפש. ותחילה יש לחקור אי אמרינן באביזרייהו דגילוי עריות יהרג ואל יעבור.

דעת הסוברים שאביזרייהו דג"ע אינו נדחה מפני פקו"נ

דעת כמה מרבתינו הראשונים שהדין שבעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים יהרג ואל יעבור, הוא לא רק באדם שכפוהו לעשות את העבירה עצמה, אלא הוא הדין שצריך למסור נפשו גם באביזרייהו של אותן עבירות, כגון נגיעה בערוה או ריפוי בעצים של ע"ז וכיו"ב. והוכיחו כן מהגמ' בסנהדרין (עא, א), שמובא שם מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשה אחת והעלה לבו טינא (פרש"י, נימוק מרוב אהבה נטמטם לבו והעלה חולי), ובאו ושאלו לרופאים ואמרו אין לו תקנה עד שתבעל, אמרו חכמים ימות ואל תבעל לו. תעמוד לפניו ערומה, ימות ואל תעמוד לפניו ערומה. תספר עמו מאחורי הגדר, ימות ואל תספר עמו מאחורי הגדר. ע"כ.

ומוכח לכא' שלא רק בגילוי עריות ממש אמרינן יהרג ואל יעבור, אלא אפילו באביזרייהו דגילוי עריות אמרינן הכי, וכמ"ש הר"ן (בפסחים דף ה, ב מדפי הרי"ף) וזת"ד: בכולהו לאוי בגילוי עריות אמרי' יהרג ואל יעבור והכי מוכח בס"פ בן סורר ומורה וכו', ובדודאי שדברים אלו אינם גילוי עריות ממש אלא שעובר בהם על לאו דלא תקרבו לגלות ערוה שהוא לאו בגילוי עריות. עכת"ד.

וכ"כ עוד הר"ן (ביומא דף ג, ב מדפי הרי"ף) ע"ש. וכ"כ הנימוקי יוסף (סנהדרין דף יז, ב מדפי הרי"ף) בזה"ל: הני שלשה עבירות דאמרי' יהרג ואל יעבור לאו דוקא בעבירה גופה אלא אינהו וכל אביזרייהו קאמרינן, ופירוש אביזרייהו, השייך להם. עכ"ל. וכ"כ הרז"ה בעל המאור (שם), והרמב"ן במלחמות (שם דף יח, א מדפי הרי"ף),

ובתורת האדם (ענין הסכנה אות ה). וכ"כ המאירי (סנהדרין שם), ורבינו יונה בפירושו למס' אבות (פ"ג משנה יא), ובשערי תשובה (שער ג' אות' קלז-קלח). וע"ע בחי' רבינו דוד בונפיד (פסחים כה, א), ובמהר"ם חלאוה (שם), ובס' החינוך (מצוה רצו), ובחידושי הריטב"א (ע"ז יא, ב), ובשו"ת הריב"ש (סי' רנה) ע"ש. ועוד הוכיחו כן מהגמרא בפסחים (כה, ב), שאין מתרפאין בעצי אשירה אף במקום סכנה, דהוי אביזריהו דע"ז. ע"ש.

דעת הסוברים שפיקו"נ דוחה אביזריהו דג"ע

אמנם דעת התוס' (פסחים כה, א ד"ה חוץ), והרא"ש (פ"ב דע"ז סי' ט) שהדין שאין מתרפאין בעצי אשירה הוא רק כאשר הרופא המין אומר שעצים אחרים לא ירפאוהו, ורק לעצי האשירה יש את היכולת לרפאותו, אבל באמר הרופא להביא עצים ולא פירש מהיכן, מותר להביא מעצי ע"ז. ולמדו בדעתם המנחת חינוך (מצוה רצו אות טו), והנצי"ב בהעמק שאלה (פר' וארא שאילתא מב אות ד) דלא אמרינן יהרג ואל יעבור על אביזריהו דע"ז. ע"ש. ולפ"ז יש לפרש כן גם בדעת הטור (יו"ד סי' קנה), והמרדכי והסמ"ג שהובאו באיסור והיתר (סי' נט ס"ק לה) דקיימי בשיטת התוס'. ועי' בהגהות זר זהב (שם אות א) ע"ש.

ונראה שכן גם דעת הרמב"ם (פ"ה מהל' יסודי התורה ה"ב) שכתב, שבשלש העבירות של ע"ז גילוי עריות ושפיכות דמים יהרג ואל יעבור. ולא הזכיר מאומה לגבי אביזריהו דהני עבירות. ומשמע שסובר שאין דין יהרג ואל יעבור באביזריהו. וביותר יש לדקדק כן ממ"ש שם (בהלכה ו) שמתרפאין בכל איסורים שבתורה במקום סכנה חוץ מע"ז וג"ע וש"ד שאפי' במקום סכנה אין מתרפאין בהם. ע"ש. והשמיט את הדין דאין מתרפאין בעצי אשירה הנ"ל. ומשמע דדוקא בע"ז גופא אין מתרפאין אבל באביזריהו כן מתרפאין. וכן הבין המנחת חינוך (שם) בדעת הרמב"ם. ע"ש.

ובזה יהיה מדוקדק לשון הרמב"ם שם (הלכה ט) שכתב: מי שנתן עיניו באשה וחלה ונטה למות ואמרו הרופאים אין לו רפואה עד שתבעל לו. ימות ואל תבעל לו אפילו היתה פנויה. ואפילו לדבר עמה מאחורי הגדר אין מורין לו בכך, וימות ולא יורו לדבר עמה מאחורי הגדר, שלא יהיו בנות ישראל הפקר ויבואו בדברים אלו לפרוץ בעריות. עכ"ל. ומבואר דס"ל דה"ט דאמרינן ימות ולא יספר עמה הוא משום שלא יהיו בנות ישראל הפקר, ומיירי בין בפנויה ובין באשת איש. ומשמע דאי לאו האי טעמא היו מתירין לו לדבר עמה מאחורי הגדר אע"ג דהוי אביזריהו דאשת איש.

ושו"ר שכ"כ המנחת חינוך (מצוה רצה סוף אות יט) ע"ש. ועוד שכתב הרמב"ם: ימות "ואל יורו לו" לדבר עמה מאחורי הגדר. ומשמע שאם אמרו לו הרופאים שינצל אם ידבר עמה מאחורי הגדר, ורוצה לקום ולעשות כדבריהם אין על בית דין למחות

בידו, ורק אם בא לשאול לפני הבית דין האם יש לו לעשות כן, עליהם להשיב שאסור וימות ואל תדבר עמו. שאם לא יורו כן יש לחוש שהמון העם יגררו ע"י זה לפריצות ממש ובנות ישראל יהיו כהפקר. ודו"ק.

ועי' להרה"ג ר' פנחס עפשטיין ז"ל בס' מנחה חריבה (דף צח הובא בס' טה"ב ח"ב עמ' ריט בהערה) מש"כ בזה. וע"ע בס' באר אלחנן (סי' ה אות ג) שהוכיח במישור שדעת הרמב"ם שאין דין יהרג ולא יעבור באביזרייהו. ע"ש. וע"ע בהעמק שאלה הנ"ל שכתב שכן היא גם דעת רש"י (סנהדרין עד, ב) ראה שם.

בירור דעת מרן הש"ע

וכן נראה לומר גם בדעת מרן הש"ע (יו"ד סי' קנה ס"ב) שהביא בסתם דעת התוס' הנ"ל, שדוקא שאמר לו מעצי אשירה אסור להתרפאות במקום סכנה, אבל בעצין סתמא מותר לקחת עצי אשירה. ולאחר מכן הביא בשם יש אומרים דעת הר"ן, דאף בסתם אסור ליקח עצי אשירה. וידוע דדעת מרן לפסוק כהסתם מול הי"א, וא"כ מוכח דס"ל דאין דין יהרג ולא יעבור באביזרייהו דג"ע. עיין שם בבאר הגולה. וכ"כ המנחת חינוך (שם) בדעת הש"ע. ע"ש.

ועוד יש להוכיח כן מהא דפסק מרן (יו"ד ריש סי' קנז) שבג' עבירות של ע"ז ג"ע וש"ד אמרינן יהרג ולא יעבור. ולא הזכיר מאומה מענין אביזרייהו דהני ג' עבירות. וכן בבית יוסף לא הביא דברי הראשונים הסוברים שגם באביזרייהו דהני ג' עבירות אמרינן יהרג ולא יעבור. ומשמע דלא שמיע ליה דהיינו לא סבירא ליה האי דינא דיהרג ולא יעבור באביזרייהו. וכן למד מסתימת דברי הש"ע בס' גן נעול (יסודות ביחוד אות ז) ע"ש.

וראה במנחת חינוך (שם) שהעיר על לשון הרמ"א שהגיה ע"ד הש"ע (בסימן קנז) שעל אביזרייהו ג"כ יהרג ולא יעבור, והרי הש"ע לא ס"ל הכי וא"כ הוה ליה להרמ"א לכל היותר להביא דין זה בשם יש אומרים. ע"ש. אמנם לפי מש"כ לעיל שכן דרכו של הרמ"א בכמה דוכתי לכתוב בלשון סתם ולא בלשון י"א אע"פ שאין כן דעת הש"ע, לק"מ. ודו"ק. וראה עוד בהגהות זר וזהב על האיסור והיתר (סי' נט אות א) ע"ש.

אלא שעדיין יש להקשות על זה ממה שכתב מרן הב"י בהלכות נדה (סימן קצה) לגבי מישוש הבעל את הדופק של אשתו נדה, שמשמע מדברי הרמב"ן שאם החולי מסוכן ואין שם רופאים שרי משום פיקוח נפש, והוא משום שסובר שנגיעת נדה אינה אסורה אלא מדרבנן, אבל להרמב"ם שסובר שנגיעת ערוה אסורה מן התורה, הכא אע"פ שיש בו פיקו"נ אפשר דאסור משום דהוי אביזרא דג"ע. וצ"ע. עכת"ד. ומשמע דס"ל בדעת הרמב"ם דאמרינן יהרג ולא יעבור באביזרייהו דג"ע, ודלא כמ"ש לעיל.

ומדברי הבי"ה הנ"ל כתב להוכיח בשו"ת אגרות משה (ח"א יו"ד סי' עד) דמרחש"ת קאי ואזיל בשיטת הרמ"א, דדין יהרג ואל יעבור קיים גם באביזרייהו דע"ז ג"ע וש"ד. ע"ש. אולם לענ"ד אין זה מוכרח, שהרי הבי"ה נקט בלשון "אפשר", ובסוף סיים בצ"ע, ומשמע דלא ברירא ליה כולי האי. ולפמשנ"ת לעיל משמע יותר דס"ל דלית דין יהרג ואל יעבור באביזרייהו.

ועוד שרבים מהאחרונים כתבו דמרחש"ת תבר גזיזיה בש"ה"ט ממ"ש בב"י הנ"ל. עי' בש"ך (סי' קצה סק"כ, ובסי' קנז סק"י), ובשו"ת זרע אמת ח"ג (חיו"ד סי' קטז), ובערוה"ש (סי' קצה סק"כו), ובס' טהרת הבית ח"ב (עמ' רטו והלאה), ובשו"ת תפלה למשה ח"ה (סימן לט) ודו"ק. ואכמ"ל.

יישוב השיטה שפיקו"נ אינו נדחה מפני אביזרייהו דג"ע

וביישוב שיטת האומרים דבאביזרייהו דג"ע לא אמרינן יהרג ואל יעבור מהא דמבואר בגמ' בסנהדרין (עה, א) גבי ההוא דהעלה לבו טינא, שאמרו חכמים ימות ואל תספר עמו מאחורי הגדר. י"ל כמ"ש הרדב"ז בתשו' ח"ד (סי' אלף עו ב) דשאני התם שהחולי בא מחמת העבירה, לפיכך אמרו ימות ואל תדבר עמו מאחורי הגדר, אבל היכא שהחולי לא בא מחמת עבירה אפי' חולי שאין בו סכנה י"ל שמותר. ע"ש.

וכן כתב המהר"ם בן חביב בתוספת יום הכיפורים (יומא פב, א ד"ה כתב הר"ן) וע"פ זה דחה דברי הר"ן שהביא ראייה מהגמ' הנ"ל דדין יהרג ואל יעבור שייך גם באביזרייהו דג"ע. והובא בהגהת המשנה למלך (פי"ז מהל' א"ב ה"ז) ע"ש.

ובאופן אחר יש ליישב גם ע"פ דברי החוות יאיר (סימן קפב) שפירש בסוגיין שהרופאים לא אמרו את דבריהם באופן מוחלט שודאי ימות אם לא יראנה וידבר עמה, וודאי יחיה אם יעבור ויראנה וכו', אלא אומדנא היתה, ששמא הראיה או הדיבור עמה יצילוהו ממיתה. ולראשונים המתירים באביזרייהו, לא נאמר ההיתר אלא במקום שהצלחה היא ודאית. ע"ש.

וראה עוד בערוך לנר (סנהדרין שם ד"ה ימות) שכתב, ששקך היה בפיהם של הרופאים כשאמרו שאין לו תקנה עד שתבעל לו, ולכן כשראו שלא יעלה הדבר בידו, חזרו בהם ואמרו שגם אם תעמוד לפניו יתרפא, ושוב חזרו בהם ואמרו שתדבר עמו וכו'. וראו החכמים שהבל יהגה פיהם ולכן אמרו שימות ואל תדבר עמו. ע"ש. וע"ע בשו"ת זרע אמת ח"ג (סימן קטז), ובסנהדרי קטנה (שם ד"ה אע"כ), ובהעמק שאלה (וארא שאלתא מד אות ד), ובטהרת הבית ח"ב (עמ' ריט בהערה) מש"כ בזה ודו"ק.

סיכום השיטות עד כה

עכ"פ נמצינו למדים דהאי דינא דיהרג ואל יעבור באביזרייהו דגילוי עריות לאו מילתא פסיקתא היא, ושנויה במחלוקת הפוסקים. ואע"פ שדעת רוב הראשונים דהדין הוא שיהרג ואל יעבור באביזרייהו, מ"מ המנחת חינוך כתב בדעת התוס' והרמב"ם והש"ע דלא ס"ל הכי [ולפ"ז כן גם דעת הרא"ש והטור וסמ"ג והמרדכי], וכ"כ ההעמק שאלה בדעת רש"י וכמשנ"ת. ומידי פלוגתא לא נפקא. ועי' עוד בס' שערי קידוש השם (שער ג' ענף ג'), ובס' גן נעול (יסודות ביחוד אות ז), ובס' באר אלחנן (סימן ה), ובס' אוצר היחוד (עמ' קעד והלאה) ע"ש.

דעת הסוברים שיחוד הוא אביזרייהו דג"ע

ואחר הודיענו אלקים את כל זאת הבוא נבוא לדון באיסור יחוד האם הוא נכלל באביזרייהו דג"ע או לא, דהנה בשו"ת צור יעקב (סי' טז) כתב בפשיטות שגם כשיש חשש סכנה לא הותר היחוד, והביא ראיה מדברי הרמ"א הנ"ל (יו"ד סי' קנז) בשם הר"ן דאפי' באביזרייהו דג"ע יהרג ואל יעבור. ע"ש. ומבואר דס"ל שיחוד בכלל אביזרייהו דג"ע. וכ"כ בשו"ת זרע אברהם (יצחקי) (חיו"ד סי' ה סוף דף לד), דאפי' ביחוד אמרינן יהרג ואל יעבור, דכל הני הרחקות אביזרייהו דג"ע נינהו. [ועי' באוצה"פ (סק"א אות ז) מה שהקשה עלין] ע"ש.

ועי' בשו"ת פני אריה (חאה"ע סי' לג) שכתב בדעת הר"ן ודעימיה דיחוד נכלל באביזרייהו דג"ע ולא נדחה מפיקו"נ. אולם הוא כתב שנראה לו עיקר כדברי המהר"ם בן חבייב הנ"ל, דדוקא גילוי עריות ממשי דאיסור כרת לא נדחה מפיקו"נ, משא"כ קריבה דהוי רק בלאו וכו', וכש"כ יחוד ודאי נדחה מפיקו"נ, דהא בכל מקום עשה דוחה לא תעשה ואפי' באיסורי ביאה, והצלת נפשות ודאי דהוי עשה, וה"נ למה לא ידחה עשה דפיקו"נ הל"ת דקריבה דג"ע, וראיית הר"ן מסנהדרין הנ"ל יש לדחות ע"פ מש"כ התוס' בעירובין (ק, ב), דכשבא ע"י פשיעה לא דחי עשה לל"ת. ע"ש.

וא"כ התם דהעלה לבו טינא בפשיעתו לא דחי עשה דפיקו"נ ל"ת דלא תקרבו, אבל כשלא היה בפשיעתו שפיר י"ל דעשה דפיקו"נ דוחה ל"ת דקריבה דג"ע, וכ"ש שאר חייבי לאוין ועשה, וכ"ש יחוד דעריות אפי' דאשת איש ודאי נדחה מפיקו"נ. ומ"ש הש"ך (יו"ד סי' קצה סק"כ) דרשאי למשש הדופק בערוה וכו', הוא נמי מטעמא דכל שהוא משום רפואה נדחה ע"י עשה דהצלת נפשות. וכן מ"ש בסוטה (כא, ב) דחסיד שוטה מאן דלא מציל אשה מטביעה וכו', הוא נמי משום עשה דוחה ל"ת. עכת"ד.

ומבואר מדבריו דאע"ג דלדינא העלה להקל, מ"מ ס"ל שיחוד נכלל באביזרייהו דג"ע. וכ"מ מהגרש"ק בשו"ת טוב טעם ודעת (מהדו"ק סי' קצב), דאיסור יחוד הוא

בכלל אביזרייהו דג"ע [אמנם גם הוא העלה להקל בכמה אופנים]. ע"ש. ועי' בשו"ת ציץ אליעזר ח"ו (סי' מ"א אות ח והלאה), ובס' נשמת אברהם (אה"ע סי' כב ס"א), ובס' שיעורי תורה לרופאים להגר"י זילברשטיין שליט"א ח"ב (סימן קו) מה שכתבו בזה. ע"ש.

דעת הסוברים שיחוד אינו אביזרייהו דג"ע

איברא דחזיתיה להגרא"י אונטרמן זצ"ל בשו"ת שבט מיהודה ח"ב (חאה"ע סי' כ) שדן בנ"ד וכתב, דנראה לומר שאין איסור יחוד כלל לגמרי בתוך אביזרייהו דג"ע ואינו בסוג של קריבה לעריות כלל. כי בכל עניני קריבות הנזכרים בגמ' ובפוסקים יש משהו מעין העבירה עצמה, כמו בע"ז שהוא מחבב אותה ע"י גיפוף ונישוק, אע"פ שאין זו עבודה ממש. וכמו בעריות דמפורש ברמב"ם כי אם חיבק ונישק דרך תאוה עובר משום לא תקרבו.

וכן גם בעובדא דסנהדרין שאמרו תעמוד לפניו ערומה או תספר עמו אחורי הגדר, זהו ג"כ ענין הנאה מערוה במידה ידועה, ואמרו הרופאים כי מילוי תאוותו ע"י ג"כ תספיק לו, ולכן אסרו חכמים כל זה מפני אביזרייהו דג"ע. אבל איסור יחוד אינו כלל בגדר הנאה ותאוה, דגם כשאינו רואה את האשה ואינו מדבר ולא חושב עליה, ג"כ אסור להמצא במקום אחד, ויסוד הדין הוא להתרחק ממצב שיש בו אפשרות לבוא לעבירה של עריות.

והנה ראיתי בדברי בעל המאור (סנהדרין דף יז, ב מדפי הרי"ף) כי הוא מגדיר את הענינים הללו לא בלשון אביזרייהו אלא "כל מידי דמטי ליה לעובר העבירה הנאה בג' העבירות הללו יהרג ואל יעבור". וזהו ממש כדברינו, וממילא אין לכלול בתוך זה את איסור היחוד שאינו בכלל ענין של הנאה. ובאמת גם קריבה של נגיעה בגופה וכדומה רק מחמת חיבה, אסור כמפורש בש"ך (סי' קצה סק"כ) וביחוד אין ענין של חיבה אלא איסור הרחקה מעבירה ואיסור זה נדחה מפני פיקו"נ ככל איסורים שבתורה.

וראיה לזה מדברי הגמ' בסוטה (כא, ב) שאמרו שם, איזה חסיד שוטה, כגון דקא טבעה איתתא בנהרא ואמר לאו אורח ארעא לאיסתכולי בה ואצולה. ע"ש. ושם אין הנגיעה בה מאביזרייהו מפני שאינה כלל דרך חיבה, אבל האם היתכן לומר שכשואין איש אחר שם אסור להצילה מפני שכשיוציאה מן הנהר יעבור על איסור יחוד? אתמהא.

ולפי האמור יוצא כי אביזרייהו דג"ע שיש בהם הנאה מן העריות באיזה צורה שהיא, אין נדחין מפני פיקו"נ, כמו שפסק הרמ"א (סי' קנז ס"א), אבל יחוד הרי הוא איסור מסוג אחר שאין בו הנאה של חיבה ולכן כשיש פיקו"נ הוא נדחה ככל האיסורים. וכשהרצות דברים אלה לפני ת"ח מובהקים הסכימו ע"ז. עכת"ד.

ולפי דברים אלה אף הסוברים ששייך דין יהרג ואל יעבור באביזרייהו מודים דבאיסור יחוד לא אמרי' הכי, הואיל ואינו נכלל באביזרייהו דג"ע. ושוב מצאתי שקדמו בסברא זו בהגהות זר זהב על האיסור והיתר (סי' נט אות א) שאין איסור יחוד נכלל באביזרייהו דג"ע, והאריך בלהג הרבה יגיעת בשר להוכיח כן מכמה דוכתי בש"ס כיעו"ש. וכ"כ סברא זו הרב השואל בשו"ת משנה הלכות ח"ג (סימן מח), וכן תמצא בס' שער היחוד (חלק הארוך עמ' סא) ע"ש.

דברי הגאון הציץ אליעזר, ומו"מ בדבריו

אמנם בשו"ת ציץ אליעזר ח"ו (שם אות יא) כתב, שמתבאר מדברי החינוך (מצוה קפח) שאיסור יחוד הוא אביזרייהו דג"ע, דמדי דברו שם בלאו דלא תקרבו לגלות ערוה כתב וז"ל: ועוד אמרו רז"ל במצוה זו שאסור להתייחד עם כל העריות דבר תורה בין זקנה בין ילדה, שהיחוד לגלות ערוה הוא יגרום. עכ"ל. ומבואר להדיא שהחינוך הכניס איסור היחוד בגדר המצוה של לא תקרבו, וא"כ היינו אביזרייהו דג"ע. [אמנם במסקנתו העלה הצי"א דיחוד נדחה מפני פיקו"נ מכמה טעמים. ע"ש].

אולם כבר תפס בזה על הצי"א בס' מנחת איש (פי"ט הערה ו) דאין דבריו מוכרחים, דהא בגמ' (קידושין פא, ב) אמרו רמז ליחוד מן התורה מנין, שנאמר כי יסיטך אחיך בן אמן וכו', הרי להדיא דלא מצאה הגמ' לאסור יחוד אלא מפסוק זה, וכמ"ש גם במנחת חינוך שם (אות ב), ולפי דברי הרב צי"א היה לגמ' להביא הפסוק דלא תקרבו, שממנו נלמד איסור היחוד מן התורה, ובע"כ דלא היתה כוונת החינוך שהוא ממש מכלל הלאו דלא תקרבו, אלא רק ר"ל שיש עוד איסור בענין זה אף שאינו מכלל הלאו. ע"ש.

וכעין זה כתב בס' שער היחוד (שם עמ' ס) בדעת החינוך, דאין כוונתו דהמתייחד עובר ממש על לא תקרבו, אלא דשורש איסור לא תקרבו ושורש איסור יחוד אחד הם, והוא שגורם לגלות ערוה. והרי דרכו של החינוך כן לכלול דברים הדומים ברעיון אע"פ שאינם ממש מענין המצוה. ע"ש. ועי' בספר גן נעול (יסודות ביחוד אות ז) שהוכיח שהמנחת חינוך ג"כ ס"ל הכי בדעת החינוך. ע"ש. ועי' עוד בס' דבר הלכה (סי' א הערה א) מש"כ בדעת החינוך.

והנה מלשון הר"ן (בפסחים שם) מבואר דאם הוי "לאו" דלא תקרבו, אזי נכלל הוא באביזרייהו דג"ע שדינו ביהרג ואל יעבור. וכן מדוקדק מלשון הרמ"א (סי' קנו ס"א) שכתב וז"ל: וכל איסור עבודת כוכבים וג"ע וש"ד אע"פ שאין בו מיתה "רק לאו" בעלמא, צריך ליהרג ולא לעבור. עכ"ל. ומשמע דבעינן שיהא באביזרייהו מיתה לאו של תורה, ולפ"ז אם האיסור הוא רק מדרבנן, אין בזה דין יהרג ואל יעבור.

וכן מדוקדק מדברי מרן הב"י (יו"ד סי' קצה) שהבאנו לעיל, שכתב בפשיטות

שבאיסור דרבנן לא אמרי' יהרג ואל יעבור. וכן מבואר בש"ך (שם סק"כ, ובסי' קנז סק"י) ע"ש. וכ"כ המנחת חינוך (מצוה רצה אות יט ד"ה ולכא' קשה) דלא שייך לומר אביזרייהו דג"ע באיסור דרבנן. וכ"כ מהר"י אלגאזי בקהלות יעקב (תוספת דרבנן אות א סק"ו), וכן מוכח מהעיון יעקב (סנהדרין כב.) ע"ש.

מיהו מדברי הרמב"ן בתורת האדם (בשער המיחוש ענין הסכנה אות ה) מתבאר דגם באיסורי דרבנן אמרי' יהרג ואל יעבור באביזרייהו. ע"ש בלשוננו. וכ"ד הרא"ם המובא במשנה למלך (פ"ה מהל' יסודי התורה ה"ב), [ועי' מה שהקשה עליו במנחת חינוך שם. ועי' בשו"ת טוטו"ד (סי' קצב), ובשו"ת אג"מ (ח"א יו"ד סי' עה) ואכמ"ל]. וע"ע בברכי יוסף (יו"ד סי' קנז שיו"ב סק"ה), ובשו"ת חתם סופר (אה"ע ח"ב סי' פג) ע"ש.

ומ"מ מדברי הר"ן ומרן הב"י והרמ"א מבואר דלדינא יש להקל בדרבנן. וכן הסכמת רוב האחרונים. ודו"ק. ולפ"ז כל הנ"ל חזי לאיצטרופי לסניף להקל ע"פ שיטת הסוברים שכל איסור יחוד הוא מדרבנן בלבד [ואע"ג דלא קי"ל הכי, מ"מ לסניף להקל חזי לאיצטרופי]. ואף להסוברים דאיסור יחוד הוא מה"ת, מ"מ ביחוד מדרבנן כגון עם פנויה טהורה, או עם ב' נשים וכדו', יש להתיר בפשיטות במקום סכנה.

וגדולה מזאת י"ל ע"פ דברי המנחת חינוך (מצוה קפח אות ב) שכתב, דאפי' להסוברים שיחוד מה"ת מ"מ לא מצינו זה בלאו רק מהדרש דאם מתייחדת עם בנה (עי' קידושין פ:), והו"ל לאו הבא מכלל עשה דאינו לוקה. ע"ש. וכ"כ הגר"א בביאורו (סי' כב סק"ד) וז"ל: ואף להסוברים שד"ת היא, מ"מ אינו אלא עשה. עכ"ל. ועי' בחידושי המאירי (קידושין פ:), שכתב, שאיסור יחוד אינו ממנין המצות כלל. ע"ש.

ולפ"ז י"ל דמכיון דהר"ן והרמ"א מרבי באביזרייהו רק חייבי לאוין, א"כ אין לך בו אלא חידושו בחייבי לאוין ממש ולא בלאו הבא מכלל עשה. ומותר איפוא היחוד משום פיקו"נ אפי' באשת איש אליבא דכו"ע. וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר (שם אות יג) ע"ש.

ועוד הוסיף שם בציץ אליעזר (אות יד) שבנידוננו כו"ע יודו דלא נאמר הך דינא דיהרג ואל יעבור גם באביזרייהו דג"ע. דהאי דינא אמרינן דוקא היכא דהעבירה הזאת של האביזרייהו היא המטרה של המבוקש, כגון שהמכוון של הכופה שיעבור ע"ז, או שהדבר כשלעצמו הוא המטרה לרפואה להתרפאות מזה, וכל כדומה לזה,

אבל היכא שזה רק אמצעי כדי להגיע אל המטרה, ואין על העבירה הזאת כשלעצמה שום כפיה של עבירה על דת, וגם אינה כשלעצמה שום מטרה לרפואה להתרפאות על ידה, אזי כבה"ג כו"ע יודו דאין ע"ז דינא דיהרג ואל יעבור, ולא על כגון דא הוא שנפסק בש"ע יו"ד שם [א"ה - מיירי על הרמ"א בהגה]. דיהרג ואל יעבור, וא"כ בנידוננו שעבירת היחוד אינה מטרה כלל כשלעצמה, י"ל דכו"ע יודו שאין נחשב

העבירה על זאת כי אם כעבירה על אחת משאר מצות התורה אשר אין לך דבר שעומד מפני פיקו"נ. עכת"ד.

איסור יחוד נדחה מפני פיקו"נ

ולפי האמור נראה דלדינא איסור יחוד נדחה מפני פיקו"נ, וכמה טעמים לדבר:

- א. שמא לא אמרינן באביזרייהו דג"ע יהרג ואל יעבור.
- ב. אף את"ל דבאביזרייהו דג"ע שייך דין יהרג ולא יעבור, שמא איסור יחוד לא נכלל באביזרייהו דג"ע.
- ג. אף להסוברים ששייך דין יהרג ואל יעבור באביזרייהו דג"ע, ה"מ באיסורי לאוין, אבל בלאו הבא מכלל עשה לא אמרינן הכי, ולדעת כמה מן הפוסקים יחוד הוא לאו הבא מכלל עשה.
- ד. אף להסוברים ששייך דין יהרג ואל יעבור באביזרייהו, ה"מ באיסורי לאוין, אבל באיסורי דרבנן לא אמרי' הכי. וא"כ חזי לצרופי דעת הסוברים שאיסור יחוד אינו אלא מדרבנן.

ה. שמא אף להסוברים דבאביזרייהו דג"ע שייך דין יהרג ואל יעבור, ה"מ דוקא היכא שהעבירה היא המטרה של המבוקש, אבל היכא שזה רק אמצעי כדי להגיע אל המטרה ואין על העבירה כשלעצמה שום כפיה של עבירה על דת, אין על זה דין יהרג ואל יעבור.

ומכל הני טעמי תריצי נראה בפשיטות שאיסור יחוד נדחה מפני פיקו"נ. וכן הסכמת רוב ככל האחרונים כפי שעיני המעיין תחזינה מישרים.

יחוד במקלט בשעת אזעקה, ד' העולת יצחק

ומעתה הבוא נבוא לדון לגבי יחוד בשעת סכנה כגון כשיש אזעקה וכדו', הנה כבר נשאל בזה בשו"ת עולת יצחק ח"ב (סי' רמ) בזמן מלחמת המפרץ בדבר אשה אלמנה הדרה לבד בביתה וליבה חרד להשאר בזמן האזעקה יחידית, אם בשעת צורך גדולה כזאת מותר לאיש אחד שבשכנותה להיות עמה במחיצתה מזמן שנשמעת האזעקה עד זמן ההרגעה. וכן איש ואשה האסורים ביחוד, אם מותר להם להכנס לחדר האטום מאחר שאין פנאי אז לחפש מקום אחר, וכל כיו"ב.

והשיב, דאע"ג דקי"ל כרבנן דאף בשעת אנינותו של אדם תביר יצריה, מ"מ כתב הב"י (יו"ד סי' שנג) בשם הגהות אשרי בשם או"ז, דאם הם קרובים לתינוק שרי, דמחמת אנינותיהו תביר יצרייהו. וא"כ בזה איכא למילף היתרא בקל וחומר לנ"ד,

דאם כשהמת רק מוטל לפניהם תביר יצרייהו, כל שכן כאשר פחד מסכנת מות ח"ו עליהם עצמם.

לפיכך אין לחוש שיפתנה ח"ו לדבר עבירה גם אם יצטרך להשקיט בדברים את פחדה, וק"ו שאין לחוש לאונס, כי הלב רחוק מזה, וברור שאפי' איש לא יזדקק לאשתו בשעה כזו, והרי טעם איסור יחוד אינו אלא מפני שדבר זה גורם לגלות ערוה. ע"ש שהאריך לפלפל בזה והביא עוד סימוכין להקל.

הנלע"ד להעיר על דבריו

אמנם אם יורשה לי הקטן להעיר קצת בדב"ק, וטרם כל שיח יהיה בארץ, אציגה נא הסוגיא אודות יחוד בשעת אנינות. הנה שנינו בקידושין (פ:) לא יתייחד אדם עם שתי נשים, אבל אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים.

ואמרינן עלה בגמ', נימא מתני' דלא כאבא שאול, דתניא כל שלשים יום יוצא בחיק ונקבר באשה אחת ושני אנשים, אבל לא באיש אחד ושתי נשים, אבא שאול אומר אף באיש אחד ושתי נשים. אפי' תימא אבא שאול, בשעת אנינות תביר יצריה, ורבנן סברי לה כר' יצחק דאמר ר' יצחק, מה יתאונן אדם חי גבר על חטאיו, אפי' בשעת אנינותו של אדם יצרו מתגבר עליו. ואבא שאול כי כתיב ההוא במתערעם על מדותיו כתיב וכו', ורבנן כההוא מעשה דההיא איתתא דהוה עובדא ואפיקתיה. ע"כ. ובפשטות משמע דלרבנן אפי' בשעת אוננות לא תביר יצריה, ושייך איסור יחוד.

ורוב הראשונים פסקו הלכתא כרבנן ודלא כאבא שאול, וכמ"ש הרמב"ם (פי"ב מהל' אבל ה"י), וספר המנהיג (הל' אבל עמ' 176), והמאירי (מו"ק דף כד סע"א), ובפסקי הרי"א (פ"ג דמו"ק הלכה ה), ורבינו מאיר המעילי בעל המאורות (מו"ק דף כד.), ושיבולי הלקט (הל' שמחות אות יב דף קעב ע"א), והרי"צ גיאת בס' מאה שערים (הל' אבל עמ' מא) ע"ש. וכן פסק מרן בשלחנו הטהור (יו"ד סי' שג ס"ד) בזה"ל: ונקבר באשה אחת ושני אנשים אבל לא באיש אחד ושתי נשים משום יחוד. עכ"ל. ומוכח דס"ל דאף בשעת אנינות לא תביר יצריה וקיים איסור יחוד. וכ"פ הלבוש (יו"ד שם), ובערוך השלחן (שם ס"ג) ע"ש.

והקושיא על דברי הרמב"ם ומרן הש"ע והלבוש זועקת, היאך התירו בזה יחוד של אשה אחת עם שני אנשים, והלא לשיטתם אסור לאשה אחת להתייחד אף עם שנים הרבה, דליכא כשרים האידנא. וכבר הקשה כן בכסף משנה (פכ"ב מהל' א"ב ה"ח) ע"ד הרמב"ם, ותירץ, דדוקא ביחוד ממש בבית שאין הפתח פתוח לרה"ר אסר הרמב"ם להתייחד שני אנשים עם אשה אחת, משא"כ בדרך לבית הקברות. ע"ש.

אמנם הרב המגיה בכסף משנה שם העיר ע"ז, דאם ההליכה לבית הקברות חשיב

כפ"פ לרה"ר אמאי אסרינן באיש אחד עם שתי נשים, הרי בפ"פ לרה"ר אין חוששים משום יחוד. ולכן כתב ליישב באופ"א, דהרמב"ם אסר באשה אחת עם שני אנשים כיון דאין מחזיקים סתם בני אדם לכשרים, אבל כשעוסקים במת אפי' סתם אנשים מחזיקים אותם לכשרים, ועל כן מותר לאשה אחת להתייחד עם שני אנשים, משא"כ שתי נשים עם איש אחד דאפי' כשרים אסור, לא מהני מה שעוסקים במת. ע"כ.

וכעין זה תירץ הלחם משנה (בהלכות אבל שם) וז"ל: ולי נראה לתרץ כפי שתירצו התוס' לאבא שאול דאמר אף באיש אחד עם שתי נשים, דאע"ג דאמרין בקידושין דאין איש אחד מתייחד עם שתי נשים, בשעת אבילות דטרידי שרי. וכי האי גוונא משנינן לרבנן אליבא דרבינו (הרמב"ם), דיחוד כי האי דאשה אחת עם שני אנשים דאינו יחוד גמור כאיש אחד עם נשים דהוי יחוד טפי, מקלינן הכא משום דאיכא אבילות, אע"ג דבעלמא היכא דליכא אבילות אסרינן ליחוד כי האי. עכ"ל.

[א"ה - מה שהביא בתחילת דבריו שהתוס' תירצו אליבא דאבא שאול וכו', כתב מרן החיד"א בשו"ת שער יוסף (סי' ד) דאגב שיטפיה כתב כן כי סוגיא ערוכה היא בקידושין, והתוס' הביאו רק דברי הגמ'. ע"ש.]

וכתירוצ זה תמצא גם בעצי ארזים (סי' כב סק"ה) ע"ש.

ולכאורה יש להקשות על דבריהם, שהרי מוכח בגמ' דרק לאבא שאול תביר יצריה בשעת אנינות אבל לרבנן לא, וכיצד איפוא העמידו דלדעת הרמב"ם גם לרבנן תביר יצריה בשעת אנינות. ושו"ר שהקשה כן בס' חדושים ובאורים (קידושין סי' טז אות ו). ועי' מ"ש בזה בס' דברי סופרים ח"ב (סי' יז), ובס' גן נעול (פ"א הערה 92). ואכמ"ל.

וטובינא דחכמי מרן החיד"א בשו"ת שער יוסף (סי' ד) כתב ליישב דעת הרמב"ם ע"פ דברי המשנה למלך (פ"א מהל' סוטה ה"ג) שסובר בדעת הרמב"ם דלאו מדינא אסר יחוד של אשה אחת עם שני אנשים, אלא לחומרא בעלמא נקט כן, וכאן דאיכא טירדא ואבילות, אוקמינן ליה אדינא דסתם אנשים כשרים הם ומותר לאשה אחת להתייחד עם שני אנשים. ע"ש. וע"ע בשו"ת ציצן אליעזר ח"ו (סי' מ פ"ג אות ה), ובשו"ת דברי בניהו ח"ד (סי' מב אות ה והלאה).

אולם לעיל (פרק ה סעיף א) הבאנו שלדעת רבים מהפוסקים הרמב"ם ס"ל דמדינא אסור לאשה אחת להתייחד עם שני אנשים, ושכן הסיק לבסוף גם מרן החיד"א. עש"ב.

עכ"פ לכל השיטות הנ"ל אין היתר להתייחד יחוד גמור אף בשעת אנינות, דלשיטת הלחם משנה והרב המגיה בכס"מ והעצי ארזים, הותר יחוד בשעת אנינות רק באשה אחת ושני אנשים. וה"ה גם לשיטת הלחם משנה. ואילו מדברי מרן בכס"מ משמע דאף באוננים אין היתר להתייחד אפי' אשה אחת עם שני אנשים אלא רק

במקום פתוח ואף שיש במקום זה משום יחוד בעלמא.

כל קבל דנא חזינן למרן הבית יוסף (יו"ד סי' שנג) שהביא דברי הגהות אשרי (סי' פח) בשם אור זרוע אהא דתניא גבי הוצאת נפל לקבורה אבל לא באיש אחד ושתי נשים אלא אם כן הם קרובים לתינוק. ע"כ. וכ"כ הרמ"א בדרכי משה (אות א), וביאר דהטעם שמותר כשהם קרובים הוא משום שאין היצר מתגרה בעת צרה, וכשהם קרובים הוה לדידהו כעת צרה. ע"ש. וכ"כ הב"ח והפרישה (שם אות ד).

ולכאור' לפ"ז משמע דס"ל למרן הב"י דבשעת אנינות תביר יצריה ואין בזה משום יחוד. וזה דלא כמ"ש בש"ע הנ"ל דאף בשעת אנינות קיים איסור יחוד. ועי' בהגהות יד שאלו (יו"ד סי' שנג) מה שכתב בזה, וראה מה שהשיבו השדי חמד (כרך ד ערך אבילות אות קצט). וע"ע בס' דבר הלכה (חלק השו"ת סי' ב) ואכמ"ל.

ובאמת שמקור דברי הגהות אשרי אינו אלא מפסקי האו"ז (מו"ק אות מט) שכתבם רבינו חיים מווינא בנו של האור זרוע, אולם המעיין באור זרוע שלפנינו (הל' אבילות ח"ב סי' תכב) ימצא שכתב בזה"ל: ואומר לי לבי אני יצחק המחבר דהלכה כאבא שאול דודאי מסתברא דבמתרעם על מדותיו איירי קרא ואפילו אבא שאול לא שרי לקוברו באיש אחד ובשתי נשים אלא שהם קרובים של תינוק, דמחמת אנינותיהו תביר יצרייהו, אבל אם אינם קרוביו, ודאי אתו לידי עבירה דהא אינם אוננים. עכ"ל.

ומוכח דלרבנן בכל גוונא אסור ואף בקרובים, ורק אבא שאול התיר בקרובים. ולפ"ז לכל הראשונים הנ"ל ומרן הש"ע שפסקו כרבנן אין היתר להתייחד אפי' בקרובים. וכל זה דלא כמשתמע מדברי הגהות אשרי הנ"ל בשם האו"ז דקאי את"ק. ודו"ק.

וכן ראיתי להבית מאיר (על יו"ד סי' שנג) שכתב: הב"י והפרישה העתיקו בשם הג"א דקרובים וכו', והוא תימא דביקדושין (פ:) מבואר דזה אינו אלא לאבא שאול וחכמים אוסרים, וזה נראה טעם הש"ע שהשמיט דעתו. ובמקו"א הארכתי ליישבו. עכ"ל. [וכוונתו למ"ש בחי' לקידושין שם. כיעו"ש]. ודבריו נאמנו עד מאוד בהגלות נגלות לנו דברי האו"ז במקורם. וע"ע בשדי חמד (שם) שכתב, ולדידן דקי"ל כרבנן גם בקרובים אסור, ויפה עשה מרן שהשמיט דברי הג"א בש"ע. ע"ש. ולפיכך גם על אוננים חלים כל דיני יחוד.

אף העולת יצחק לא העלה בפשיטות להתיר

ואחר הודיענו אלקים את כל זאת, יש להעיר טובא על ראייתו של הגר"י רצאבי שליט"א בשו"ת עולת יצחק מדברי הב"י הנ"ל, דמ"ש מרן הב"י בשם האו"ז הוא רק אליבא דאבא שאול, ואנן ק"ל כרבנן כמו שפסקו רוב הראשונים ועל צבאם מרן

הש"ע, דאף בשעת אנינות לא תביר יצריה. ולכן השמיט מרן ז"ל משלחנו הטהור דברי האו"ז, וכמ"ש הבית מאיר והשדי חמד הנ"ל. ולפ"ז אין מקום להתיר כלל ע"פ דברי מרן הב"י הנ"ל. ואכן הרגיש בזה הרב עולת יצחק מול סוף תשובתו, וכתב ע"ז, דמ"מ יש לצרף שיטת האו"ז דפסק כאבא שאול לסניף, ובנ"ד דאתי בק"ו מסתברא דכו"ע מודו. ע"ש.

אולם בתר דסגידנא קמיה נלע"ד שאין דבריו מוכרחים דהנ"ד אתי בק"ו, דבשעת אנינות שקרובו מוטל לפניו מסתברא דחמיר טפי כמ"ש בס' גן נעול (פ"א הערה 95), ואף אי נימא דלא חמיר, מ"מ דיו לבוא מן הדין להיות כנדון, וכשם שאסור היחוד בשעת אנינות לדידן דקי"ל כרבנן, ה"ה בזה. וכ"כ גם בס' מנחת איש (פכ"ה הערה ב) ע"ש.

ומה שכתב עוד שאפי' איש לא יזדקק לאשתו בשעה כזו, אכן יש פנים מסבירות לדבריו, אמנם יד הדוחה נטויה לומר דכיון שאשתו מצויה לו תמיד אכן לא יזדקק לה בשעה כזו, אבל בסתם אשה דעלמא שלא יתאפשר לו להיות עמה שוב במצב של יחוד, יצרו יתגבר עליו גם בשעה כזו, ובפרט שכאשר הם בתוך חדר מוגן או מקלט הפחד מתפוגג מעט, וזאת מלבד שמים גנובים ימתקו והבן.

ומה גם שהביא בתשובתו שהגר"י זילברשטיין שליט"א פרסם לאסור בזה, וציין שאף הגרי"ש אלישיב הורה בתחלה להקל בזה אך חזר בו כיון שהיא סברת הכרס בלי ראייה. ושוב הביא ששאל בזה את הגר"ח קנייבסקי שליט"א, וענה לו שקשה להתיר כי אין לדמות ענין לענין אם לא שנזכר מפורש בדברי חז"ל. וגם הרהמ"ח הגר"י רצאבי נר"ו סיים שם דהוא במקומו עומד להלכה ולא למעשה כי גם עוד גדולים שדיבר עמהם בזה לא הסכימו להתיר, ושהכל לפי עיני ראות המורה. עכ"ד. ע"ש.

ותצא דינא

לכן נראה שכל שיש מקום אחר מוגן, אין להתיר יחוד במקלט או בחדר מוגן אחר, וידוע שלפי הוראות פיקוד העורף ניתן להיות בשעת אזעקה גם בחדרי מדרגות באופן שאין שם חלונות, ואין חייב להיות דוקא במקלט. ורק בשעת הדחק גדולה כשאין מקום אחר כלל להתמגן, ניתן להקל בזה באופן עראי במקום פיקוח נפש. (עכ"ל).



ימים שאין אומרים בהם תחנון (גליון)

הרב יוחנן מרזוב

שליח ורב ק"ק בית מנחם מענדל
פלאטבוש

- א -

א"א תחנון ביו"ד כסלו ב"ט-כ' כסלו ובי"ב י"ג תמוז

כתב בסידור "מנהג ספרד שבכל יום שאין אומרים בו תחנון ונפילת אפים אין אומרים למנצח ולא תפלה לדוד דהיינו כל חדש ניסן . . . ובספר המנהגים (ע' 16) הוסיף "נוסף על הימים שאין אומרים בהם תחנון כפי שנפרטו לעיל, יש להוסיף (על פי סדר השנה): יו"ד כסלו, ובמנחה שלפניו. י"ט-כ' כסלו ובמנחה שלפניו. י"ב י"ג תמוז ובמנחה שלפניו".

בבדי השולחן (סי' כד ס"ק ל) הקשה למה לא הזכיר אדה"ז את י"ט כסלו בין הימים שא"א תחנון? ותיירץ "לא רצה אדמו"ר ז"ל להזכירו מפני גודל עונותנותו, ובכדי שלא תהא ההשמטה של י"ט כסלו שום משמעות שאומרים בו תחנון הקדים תחלה "מנהג ספרדים" וממילא אינו דיוק כלל מה שהשמיט י"ט כסלו שאינו מנהג ספרדים מאז".

והנה בשו"ת דברי אפרים אליעזר (להרה"ג ר' אפרים יאלעס ז"ל או"ח סי' יז) כתב שביום הצלת רבו הו"ל יו"ט (ע"ד המבואר בשו"ע או"ח סי' ריח שמברך על נס רבו) וממילא א"א בו תחנון, וא"כ צ"ע שהרי יכול היה אדה"ז לרמז לי"ט כסלו ולומר שא"א תחנון ביום שנעשה נס לרבו (או לו).

ונ"ל עפ"י שיחת הרבי (שושן פורים קטן תשמ"ד) "להעיר מאריכות לשונו של אדמו"ר הזקן בסידורו [גבי ימים שאין אומרים בהם תחנון] "ופורים קטן שהוא י"ד וט"ו באדר ראשון", דלכאורה אינו מובן מדוע לא כתב אדמו"ר הזקן פורים קטן סתם כמו פורים גדול שאינו מפרט שהוא י"ד וט"ו¹?

ותירץ "ויש לומר הביאור בזה, בדברי ימי ישראל מצינו כו"כ נסים שאירעו ליחיד או לציבור . . . ונקבעו ע"י גדולי ישראל ליו"ט עבור משפחה זו או עבור מקום זה ונקראו בשם "פורים קטן" . . . והנה כו"כ פורים קטן מסוג הנ"ל היו בזמנו של אדמו"ר הזקן ובפרט במדינות הספרדים כו' ולכן כאשר אדמו"ר הזקן מביא בסידורו "מנהג ספרד"

(1) לכו' שאלה זו יש לשאול גם על מה שכתב אח"כ "ופסח שני שהוא י"ד באייר" דהוא שפת יתר אטו לא ידעינן דפ"ש הוא בי"ד אייר? נ"ל שבא להוציא יום טו שהרי בכף החיים (סי קלא ס"ק צט) הביא שיש שא"א תחנון גם ביום טו אייר, קמ"ל אדה"ז שא"א תחנון רק בי"ד, (ראה תו"מ תשמ"ג בהו"ב אות מב, ובאוצר מנהגי חב"ד פסח שני).

אודות הימים שאין אומרים בהם תחנון לא כתב פורים קטן סתם אלא מפרש שהוא י"ד וט"ו באדר ראשון, מכיון שהלשון "פורים קטן" יכול לכלול גם פורים קטן אחר שנקבע במקום פרטי, או אולי רק "פורים קטן" הנ"ל ולא י"ד וט"ו באדר ראשון דמכיון שאין נוהגין בו כל דיני הפורים (קריאת מגילה משלוח מנות וכו') יש סברא לומר שאומרים בו תחנון, ולכן מדגיש אדמו"ר הזקן שכוונתו לי"ד וט"ו באדר ראשון, ובנוגע לפורים קטן מסוג הנ"ל יש לברר בכל מקום ומקום באיזה אופן נקבע".

וזהו דלא כמש"כ בשו"ת דברי אפרים אליעזר שביום הצלת רבו הו"ל יו"ט וממילא א"א בו תחנון, שלפי הרבי תלוי איך נקבע הדבר, ולכ' אין כוונת הרבי שצריך שיקבע הדבר שביום זה א"א תחנון, דאם נקבע ליום משתה ושמחה ממילא א"א בו תחנון.

עכ"פ מזה מובן למה לא כתב אדה"ז שביום נס והצלה לרבם וכיו"ב א"א תחנון, כי זה אינו אלא אם נקבע ליום טוב, וצריך לדון כל יום נס והצלה בפ"ע.

- ב -

האם א"א תחנון בג' תמוז ובח"י אלול

נשאלת השאלה: האם אומרים תחנון ביום ה' טבת וביום כח סיון? וסיפר לי הרה"ח ר' מיכאל אהרן זעליגזאן שי' שג' תמוז (שנת תשמ"ט) התפלל בהשכונה בשטיבל ואמר שאין לומר תחנון והיו מי שמיהו בידו, ולכן שאל את הרבי האם אומרים תחנון בג' תמוז ובח"י אלול, וענה הרבי "ענינים התלויים ברגש אין לשאול כיון שזה הוכחה שאין רגש", ולכ' הוא הדין והוא הטעם בה' טבת ובכח סיון.

וכאן הבן שואל מה נשתנה ג' תמוז מי"ב י"ג תמוז, שבי"ב י"ג תמוז א"א אומרים תחנון ואינו תלוי בהרגש ובג' תמוז תלוי בהרגש דוקא?

והנלענ"ד: כתב ספר לב חיים (להרה"ג רב חיים פלאג'י ז"ל ח"ג סי' קנ) "נשאלתי למנהג העולם דמי ש... נעשה לו נס שניצול וקיבל עליו לעשות אותו יום מידי שנה בשנה כל ימי חייו יום פורים במשתה ושמחה והלל הגדול וכיו"ב אי קבלה זו מהני שלא לומר באותו היום שום תחנון כמו יום פורים ממש או חייב לומד וידוי ונפ"א וירינו המורה ושכרו כפול מן השמים".

ועל זה השיב "נראה בודאי דאם קיבל עליו בנדר לעשותו יום פורים... מהני כאשר יתבאר בשו"ת מהר"ם אלשקר ז"ל סי' מט... דכיון שקיבל ע"ע לעשותו יום פורים

במשתה ושמחה א"א בו ביום שום תחנה, וכן נוהגין בפורים . . סאראגוסעי², ש"מ שיש כוח לקהלה ואפי' ליחיד לקבל ע"ע יום טוב באופן שיפקע מאמירת תחנון.

ויעויין בשו"ת מהר"ם אלשקר (סי' מט) "ואשכחן נמי האי גונא במגלת תענית, ומייתי לה בשלהי בכל מערבין (עירובין מא, א) אמר רבי אלעזר ברבי צדוק אנא ממשפחת בני סנאב בן בנימין אני ופעם אחת חל ט' באב להיות בשבת ונדחה עד אחר השבת והתענינו בו ולא השלמנוהו מפני שיום טוב שלנו היה, פירוש שאבותיו נפל להם גורל קרבן עצים בעשרה באב בימי עזרא כדאיתא בפרק בתרא דתעניות (כו, א) ונהגו אותו היום יום טוב ורבי אלעזר ברבי צדוק אחר חרבן הבית היה (תוס' תענית יב, א ד"ה התם), אלא כיון שאבותיו היו מקריבין קרבן באותו יום ועשו אותו יום טוב כל משפחתו נוהגין בו יום טוב לעולם, כדפרש"י ז"ל בפרק בכל מערבין (שם), וכמו שכתב הרא"ש ז"ל בפרק מקום שנהגו (אות א), אלמא אפילו במנהג בעלמא שנהגו האבות לעשות את יום עשרה באב יום טוב וכו' נהגו בו הבנים עד עולם, ואין צריך לומר בנדון שלנו שהחמירו בתקנתן והכניסו את זרעם וזרע זרעם בפירוש עד עולם".

וצ"ע דתנן ריש פרק בתרא דתענית (כו, א) "זמן עצי כהנים והעם", ואיתא בגמ' (כח, א) "ת"ר למה הוצרכו לומר זמן עצי כהנים והעם, אמרו כשעלו בני הגולה לא מצאו עצים בלשכה ועמדו אלו והתנדבו משלהם, וכך התנו נביאים שביניהן שאפי' לשכה מלאה עצים יהיו אלו מתנדבין משלהן, שנאמר (נחמ"י י, לה) והגורלות הפלנו על קרבן העצים הכהנים הלויים והעם להביא לבית אלקינו לבית אבותינו לעתים מזומנים שנה בשנה לבער על מזבח ה' אלקינו ככתוב בתורה".

חזינן שהיו"ט דקרבן העצים הוא תקנת נביאים, כמפורש בקרא, ונשנה במשנה וברייתא, ונשלש במגילת תענית, והגם שחרב בית המקדש ואין לנו קרבן העצים, מ"מ בתקנת חז"ל אע"פ שבטל הטעם לא בטלה הגזירה (רמב"ם הל' מזמרים פ"ב ה"ב), ואיך הביא מהר"ם אלשקר ראי' מקרבן העצים שיש כח ביד בני העיר לקבוע יו"ט

(2) ראה בספר אוצר ישראל ערך "פורים קטן": "פורים סאראגוסא, ביום י"ז וי"ח שבט . . בשנת 1420 בימי אלפנסו החמישי מלך אראגון, שנצלו מסכנה ע"י מלשניות המומר מרקוס כי היהודים נושאים לקבלת פני המלך תיק של ספרים ריק מכלי ס"ת מפני שאינו לפי כבודו, אומרים כי באמת עשו זאת כי לא רצו לטלטל הס"ת, וכי אליהו הנביא נגלה להשמש ויודיעו כי יבדוק את התיק ויצאו בתיק מלא, ויהיה כאשר מצא המלך כי המומר הוציא שם רע על ישראל ויהרג אותו, כל יוצאי ירך עיר סאראגוסא הנמצאים בקושטא . . איזמיר . . חוגגים את ימי הפורים האלה", הרה"ג רבי חיים פלאג' היה המרא דאתרא באיזמיר ושם מקום מנוחתו, (כשהייתי באיזמיר ראיתי שעד היום שומרים הגויים את ביתו ומקום מנוחתו בכבוד גדול), הרבה ממגורשי ספרד חיו באיזמיר ובכן שאלו את רבם אודות "פורים סאראגוסא".

לעצמם ושגם יחיד קובע יו"ט לעצמו?³

- ג -

האם א"א תחנון בה' טבת ובכ"ח סיון

ונ"ל דהנה כתבו התוס' (תענית יב, א ד"ה התם) "ואע"ג דאמרינן (ר"ה יח, ב) משחרב בית המקדש בטלה מגילת תענית והאי עובדא דרבי אלעזר ב"ר צדוק היה לאחר החורבן. . . האי תנא סבר דלא בטלה [מגילת תענית]" ועד"ז תירץ במאירי (ד"ה תענית) שמיירי לפני שבטלה מגילת תענית, עוד תירץ המאירי "שמא אותם הדורות של כהנים הסמוכים לחורבן קבלו עליהם ימים טובים שלהם כשל תורה".

ונפק"מ בין הני תירוצי, כתבו התוס' (עירובין מ, ב סוף ד"ה דלמא) "מעשה היה בברית מילה ברבינו יעקב ב"ר יקר שחל עשרה באב בא' בשבת והוא היה אב"ד וצוה להתפלל מנחה גדולה ורחצו ואכלו מפני שיו"ט שלהן היה, כדכתיב שש אנכי כו", ומלשונו "מפני שיו"ט שלהן היה" משמע שלמדו הדין מראב"צ שאמר "מפני שיו"ט שלנו היה".

וכ"כ הטור (ס"ס תקנט) "מעשה שחל ט"ב בשבת ונדחה עד למחרתו, והיה רבינו יעבץ בעל ברית והתפלל מנחה בעוד היום גדול ורחץ ולא השלים תעניתו לפי שיו"ט שלו היה, וראה מהא דתניא א"ר אליעזר בר צדוק אני הייתי מבני סנאה בן בנימין וחל ט"ב בשבת ודחניהו עד לאחר שבת והתענינו בו ולא השלמנוהו מפני שיו"ט שלנו היה"⁴.

3) אכן ברמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ו ה"ט-י) כתב "ומהו קרבן העצים זמן קבוע היה למשפחות משפחות לצאת ליערים להביא עצים למערכה ויום שיגיע לבני משפחה זו להביא העצים היו מקריבין עולות נדבה וזהו קרבן העצים והיה להם כמו יו"ט ואסורין בו בהספד ובתענית ובעשיית מלאכה ודבר זה מנהג, אפילו יחיד שהתנדב עצים או גורים במערכה אסור באותו היום בהספד ובתענית ובעשיית מלאכה ודבר זה מנהג".

ולכ' מפורש יוצא שהיו"ט דקרבן העצים אינו אלא מנהג ש"מ שיש כח במנהג לקבוע יו"ט? הרי נז"כ הרמב"ם הרעישו ע"ז שהרי יו"ט דקרבן העצים מפורש בקרא ובחז"ל (ראה שם במשנה למלך), אכן בכת"י הרמב"ם ליתא מילים "ודבר זה מנהג", ואולי נשתרבו הלשון מההלכה הבאה שביחיד שמביא עצים היו"ט אינו אלא מנהג (דאולי ס"ל לרמב"ם שעצים אינם קרבן (ראה לקו"ש חכ"ב ויקרא שיחה הב') אכן גם היחיד אם הביא קרבן, אותו יום הוא יו"ט גמור כדלקמן).

4) ובב"י כתב "כ"כ הגהות מיימוניות (פ"ה אות ד) והמרדכי בסוף תעניות (ס' תרל) ובעל ברית דאמרו נראה דהיינו אבי הבן אלא שהמרדכי כתב בסוף תעניות (ס' תרלה) בעלי ברית ולפ"ז אפשר דגם המוהל והסנדק בכלל", ומלשון התוס' "והוא היה אב ב"ד וצוה. . . ורחצו ואכלו" משמע עוד יותר, שגם שאר הקהל השתתף בסעודה.

ולפי תירוץ המאירי ניחא, כיון שראב"צ קיבל ע"ע יום קרבן העצים כיו"ט ונפטר מתענית ת"ב (נדחה) ה"נ סעודת ברית שפסק בשו"ע (יו"ד סי' רסה סי"ב) "נוהגים לעשות סעודה ביום המילה" (ראה חקרי מנהגים ח"ב ע' ריט ואילך) דוחה את ת"ב נדחה, אבל לפי התוס' אין שום רא' מראב"צ כיון שמאירי למ"ד שלא בטלה מגילת תענית (או לפני שבטלה מגילת תענית) ואז היתה תקנת חז"ל לעשות יום קרבן העצים ליו"ט מש"כ סעודת הברית שאינה אלא מנהג.

ולכ' טעמא בעי, איך יש כח ביד המנהג לדחות תענית ת"ב? וי"ל עפ"י הגבורת ארי (תענית יב, א ד"ה דאמר) שהקשה על הא דראב"צ "קשה לי הא יו"ט דקרבן העצים אינו אלא דרבנן, איך דחי לתענית תשעה באב דהוי מדברי קבלה דחשיב בפרק קמא דראש השנה (יט, א) כדברי תורה?"

ותירץ "מיהו בהא דבחל תשעה באב בשבת הא דמתענין אחר שבת אינו אלא מדרבנן דמן הדין הואיל ונדחה ידחה לגמרי כדאמרין בפרק קמא דמגילה (ה, ב) דמהאי טעמא ביקש רבי לעקור לתשעה באב שחל בשבת ונדחה לאחר שבת ואע"ג דאמרין התם דלא הודו לו היינו מדרבנן בעלמא וכיון שכן יום טוב דדבריהם דוחה אותו".

היינו שאין להרחיק המחלוקת בין חכמים לרבי, דלרבי נדחה ת"ב לגמרי ולחכמים ת"ב בתקפו עומד, אלא גם לחכמים נדחה ת"ב אלא שכדאי להשלים תענית ת"ב למחרת השבת, אבל א"צ להתענות כשיש סיבה טובה שלא להתענות למחרת השבת, ולפי"ז י"ל שאכן גדל כח המנהג (לחגוג את יו"ט דקרבן העצים או לעשות סעודת הברית) לדחות את ת"ב הנדחה.

שו"מ בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קנז) שהקשה ע"ד הנ"ל ותירץ עפ"י התוס' (עירובין מא, א ד"ה מבני) "ואע"ג דראב"צ כהן היה . . שמא אמו היתה מבנימין, או חתנם היה", ולפי תי' הב' שחתנם היה הרי לא נותחייב בהיו"ט אלא משום שקיבל על עצמו היו"ט וחזינן שמו"מ לא התענה, ש"מ כר' יעקב ב"ר יקר⁵ (ולפי מש"כ לעיל ניחא גם לפי תי'

(5) עיי"ש שכתב שמוכח מיוסיפון שבסוף ימי בית שני כבר התענו בת"ב, ולפי"ז י"ל בגמ' בעירובין (מא, א) "והתניא א"ר אלעזר בן צדוק אני הייתי מבני סנאב בן בנימין פעם אחת חל תשעה באב להיות בשבת ודחינוהו לאחר השבת והתענינו בו ולא השלמנוהו מפני שיו"ט שלנו היה, טעמא דיו"ט הא ערב יו"ט משלימין, (הא בשאר ט"ב היו משלימין אע"פ שכל ערב ת"ב הוי ערב יו"ט שלהם, רש"י), אמר רבינא שאני יו"ט של דבריהם מתוך שמתענין בו שעות משלימין בו ערביות", ולכ' מאי קסבר המקשן שלא יתענו בת"ב מפני שהוא ערב יו"ט שלהן הלא יו"ט שלהן אינו אלא ממנהג ואיך ידחה המנהג תענית ת"ב?!! ולמש"כ החת"ס ניחא, כי מאירי בזמן הבית שיו"ט קרבן העצים היה מדינא ולכן היה בכוחו לדחות תענית ת"ב, ומו"מ עדיין יש ליישב הגמ' לפי התוס' (תענית יב, א) שראב"צ היה לאחר החורבן כי לא התענו ת"ב עד אחר החורבן.

הא' של התוס').

והנה בשו"ע (או"ח סי' תקנט ס"ט) פסק כרבינו יעקב ב"ר יקר, ש"מ שלפי ההלכה ישנו ליו"ט דקרבן העצים אחר שבטלה מגילת תענית ממנהגא, ש"מ שיש כוח ביד המנהג לקבוע יו"ט, ואפי' אם עי' ידחה ת"ב (נדחה).

מעתה נ"ל שביום י"ט כסלו קיימו וקיבלו כל חסידי חב"ד עליהם ועל זרעם וזרע זרעם עד עולם, להיות עושים את מאמר מרדכי שבדור, לעשות את י"ט כסלו יום משתה ושמחה והתועדות, ושוב אינו תלוי בהרגש אלא שחייבים אנו ובנינו לשמור ולעשות ולקיים את י"ט כסלו מידי שנה בשנה, וממילא א"א תחנון בו ביום.

וה"נ ב"ב-י"ג תמוז, אבל בג' תמוז תלוי בהרגש היחיד, כי אדמו"ר מהרי"ץ לא תיקן את יום ג' תמוז כיום חגיגה וא"כ לא קיבלו עליה את ג' תמוז כיו"ט, אבל היחיד שיש לו הרגש בודאי שיכול לקבל ע"ע את ג' תמוז כיו"ט, וה"נ שיכול לקבל ע"ע את כח סיון – יום הצלה הרבי והרבנית – כיו"ט.

[ולפי' כיון שקיבל ע"ע שוב חלה עליו חובה כנדר לקיים יום זה כיו"ט עד עולם, אבל י"ל באו"א שרגש השמחה לא מניחו לומר תחנון, ע"ד סברת הלבוש (או"ח סי' קלא) שבזמן שמחה אין לעורר דינים⁶, ולכן אם יש לו הרגש של שמחה א"א תחנון אבל לשנה אחרת אם אינו מרגיש השמחה שוב אומר תחנון, וצ"ע].



(6) אדה"ז לא הביא טעם זה לאי אמירת תחנון אבל הרבי הביאו (אג"ק ח"ז ע' קכו, עיי"ש).

שונות

הערות כ"ק אדמו"ר בסידור תורה אור

הת' שניאור זלמן גורארי'

תלמיד במתיבתא ליובאוויטש טורנטו

- א -

בספר המנהגים ע' 9: נוסף על סיום כל פסקא — מגבי' הש"ץ קולו גם באמירת: הודו . . עלילותיו, כי כל . . עשה, רוממו . . אלקינו, ה' הושיעה . . קראנו, אתה הוא . . לפניך, ומלכותו . . קיימת. (בשאר התפלה שיש בזה חלוקי מנהגים — לא נרשם אצלי). ובהערה: נוסף . . רשום אצלי: רשימות כ"ק אדמו"ר שליט"א.

וכ"ה (כנראה מקורו) בהערות כ"ק אדמו"ר שבסי' תו"א בסימונים על "הודו", "נאמן לפניך", "קיימת".¹

ושם רשום גם סימונים על "ה' אלקי לעולם אודך", "ה' אחד ושמו אחד"², "וייראו אותו כל אפסי ארץ", "זולתך סלה", "ואמרו כלם".

- ב -

קודם ברוך שאמר: הערת כ"ק אדמו"ר: "ציצית ימין ואח"כ שמאל".

ולכא' הוא ע"פ מה שהובא בשו"ע שבגלל חשיבות הימין לגבי שמאל בכל התורה, צריכים תמיד להקדים הימין על השמאל.

אמנם בהיום יום כב סיון: לאמירת והביאנו לשלום כו' מחברים תחלה ב' הציציות דלפניו, אח"כ מצרפים ציצית כנף השמאל דלאחוריו, אח"ז ציצית דכנף הימין ואחזים אותם בין קמיצה לזרת דיר שמאל".

וכן בספ' המנהגים ע' 10 בק"ש "סדר לקיחת ואחיזת הציצית . . לוקחים ב' הציצית שלפניו בידו השמאלית בין האצבעות של אגודל ואמה . . ישר זה אצל זה אח"כ לוקחים ציצית אחת מאחוריו, של שמאל ונותנים אותה אצל הב' ציצית הנ"ל מהשמאל, אח"כ לוקחים הציצית הד' מלאחוריו התלוי מצד הימין".

היינו שלוקחים (בברכת ק"ש) קודם (הציציות דלאחוריו) הציצית של שמאל

(1) וכמ"ש שם "ולכאורה הכוונה שכאן מסיים הש"ץ בקול".

(2) להעיר שאין סימון על פסקא "הושיענו".

ואח"כ הימין.

וכבר העיר ע"ז בקובץ הערות גליון תתרע"ג ע' 124 וכתב: "וי"ל שע"פ הכלל שכל פינות שאתה פונה לא יהא אלא דרך ימין כדאיתא בגמ' יומא ט"ז ע"ב לכן כאן אחר שמתחיל בחיבור ב' הציציות דלפניו, צריך לפנות לימינו ואז פוגש בציצית דכנף השמאלי תחילה ואח"כ ממשיך ומגיע לציצית דכנף הימין שלאחוריו, כי אם יקדים לחבר הציצית דכנף הימין, יהי' פונה לשמאל, אבל ע"י שפונה לימין מצרף קודם הציצית דכנף השמאלי שלאחוריו, ובהמשך פניתו לימין וסיומה מצרף הציצית דכנף הימין לאחרונה.

ומסתבר בפשטות, אע"פ שאינו מזכיר זאת, כשמחבר ב' הציציות דלפניו, צ"ל באופן שמתחיל בלקיחת הציצית של כנף הימין ואח"כ מחבר הציצית דכנף השמאל שלפניו, כיון שתמיד צריכים להקדים הימין לשמאל."

אבל בהנהגת כ"ק אדמו"ר - רואים שגם הציציות דלפניו לקח הציצית של שמאל תחלה [ולפעמים רואים שלקח הציצית של ימין תחלה³].

ובס' המנהגים לברוך שאמר: "לאמירת ברוך שאמר אוחזים ב' הציצית שלפניו ביד שמאל". ואינו מפרט איזה מהם קודם.

ובברוך שאמר הנהגת כ"ק אדמו"ר - בד"כ לוקח את שתיהן יחדיו בבת אחת [ולפעמים שמאל תחלה, ופעמים ימין תחלה].

- ג -

אחר ברוך שאמר "מעביר על עין ימין אח"כ על עין שמאל ואח"כ נושק פ"א".

בספר המנהגים שם: "ובסיום הברכה מעבירים אותם על עיניו ואח"כ נושקים אותם", ואינו מפרט.

ובהנהגת כ"ק אדמו"ר - מנשק הציצית ג' פעמים⁴.

וילע"ע בכ"ז. ולא באתי אלא להעיר.



(3) וכ"ה ברשימת הנהגת קודש כ"ק אד"ש (אה"ק, תשמ"ב, ח.א. - מ.מ.ו.) סכ"ו.

(4) ע"פ ההקלטה. וע"פ הווידיאו.

הערות כ"ק אדמו"ר על סידור תורה אור (גליון)

הג"ל

בגליון א' קצח ע' 91 העיר הרב מ. מ. ר: "יש להעיר, שבסידור 'תורה אור' שנדפס לאחרונה, הובאו סימונים שציין כ"ק אדמו"ר על גליון הסידור בכמה מקומות שלכאורה משמעותם היא שמשם ואילך מתחיל הש"ץ בקול רם.

ובין המקומות שציין הוא בברכות קריאת שמע דערבית – שציין בסיום כל ברכה את המקום שממנו צריך להתחיל בקול (כך לכאורה), ואולי הכוונה היא שכן נשמע מכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בעת שהיה ש"ץ.

אמנם בברכות קריאת שמע דשחרית לא ציין ציונים כאלו בסיום כל פסקא, ובדרך השערה יתכן שבאותן שנים לא היה כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ ש"ץ בשחרית (אולי מפני חלישות הבריאות וכו'), ורק בערבית היה ש"ץ. ובאמת שמצינו אצל רבותינו נשיאינו בכמה ימי 'יארצייט' שהיו עוברים לפני התיבה רק בערבית ולא בשחרית.

אך באמת דוחק גדול הוא מכמה צדדים. ויש לברר עוד."

- א -

הנה מצינו ברשימת היומן ע' תיג (שבט תש"ב¹): "מפני החלישות של כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א, הי' פעם שהתפלל הרש"ל – שחרית – לפני התיבה, וכ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א אמר קדיש שלפני "ברכו", "ברכו", ו"שמונה-עשרה" בקול רם עד גמירא. וביום א' לא אמר – מפני חלישותו – אלא הקדישים, מתחיל מקדיש "תתקבל" שאחר "ובא לציון גואל". היינו שהי' "פעם" שהתפלל הרש"ל שחרית, אבל (משמע ש) לא הי' תמיד.

ושם ע' תיד: "ביום א' (אחר הקימה מה"שבעה)" למנחה – התפלל הרש"ל – אמרו תחנון" לא אמרו קאפיטל מ"ט. כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א למד בעצמו המשניות שבסידור – דהמשניות שמתחילות באותיות נ'ש'מ'ה' או כל הפרק שבסידור? – בלחש, ואמר קדיש "דרבנן" אח"ז. וכן בתפלת מעריב.

ובע' תכב: "מפני החולשה של כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א אמר ר' שמואל הלוי לעוויטין (שהתפלל לפני העמוד במשך שנת האבלות אחר פטירת אמו הרבנית הצדקנית נ"ע) גם הקדישים בשביל כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א."

1) התפלל כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ עבור אמו הרבנית מרת שטערנא שרה – שנפטרה ב"ג שבט. ולהעיר שהי' אחר שנדפס ס' תורה אור – בשלהי חודש אלול תש"א.

רואים שהיו פעמים שכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ התפלל שחרית, וכן רואים מזה שלא התפלל (לפעמים) גם למנחה ולערבית (מצד חלישות בריאותו וכו').

וכן בהערות כ"ק אדמו"ר לסי' תו"א גופא, מצינו הערות על תפלת שחרית. וראה מש"כ בספר המנהגים ע' 9: נוסף על סיום כל פסקא — מגבי' הש"ץ קולו גם באמירת: הודו . . עלילותיו, כי כל . . עשה, רוממו . . אלקינו, ה' הושיעה . . קראנו, אתה הוא . . לפניך, ומלכותו . . קיימת (בשאר התפלה שיש בזה חלוקי מנהגים — לא נרשם אצלי). שלא נרשם בשאר התפלה מאיזה טעם שיהי'.

- ב -

כתב הנ"ל "ובאמת שמצינו אצל רבותינו נשיאינו בכמה ימי 'יארצייט' שהיו עוברים לפני התיבה רק בערבית ולא בשחרית".

ויש להביא הנהגת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב:

באג"ק כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ ח"ד ע' רלו: "הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק צוקללה"ה נבג"מ זי"ע, ה' עובר לפני התבה בשלשת התפלות - שחרית מנחה וערבית - ביום ההילולא של כ"ק אביו הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק מוהר"ר שמואל - י"ג תשרי ביום ההילולא של כ"ק חותנו הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק ר' יוסף יצחק - י"ח כסלו - . וביום ההילולא של זקנו הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק בעל צמח - צדק צוקללה"ה נבג"מ זי"ע - י"ג ניסן - .

וביום ההילולא של כ"ק אאזמו"ר הרה"ק האמצעי צוקללה"ה נבג"מ זי"ע - ט' כסלו - ה' עובר לפני התבה בתפלת ערבית, ובשחרית ה' אומר רק קדיש דרבנן שלפני התפלה, והקדישים מאשרי ובלצ"ג עד אחר עלינו, ובמנחה ה' אומר רק הקדיש שאחר עלינו, ולא ה' עובר לפני התבה, אבל לפעמים הנה גם בתפלת ערבית לא ה' עובר לפני התבה וה' אומר רק הקדיש שאחר עלינו, אבל הסדר בתפלת שחרית ה' שוה בכל שנה, וביום ההילולא של הוד כ"ק אדמו"ר הזקן צוקללה"ה נבג"מ זי"ע - כ"ד טבת - ה' אומר בכל השלש תפלות רק קדיש האחרון בלבד".

ובתו"מ ח"ג ע' 7: "הרש"ל אמר שכ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע ה' נוהג לעבור לפני התיבה ביארצייט של הצ"צ, אבל לא ביארצייט של הרביים שלפניו. וכן ה' כ"ק אדמו"ר (מוהריי"צ) זי"ע נוהג לעבור לפני התיבה ביארצייט של אדמו"ר מהר"ש, ולא ביארצייט של הרביים שלפניו. ושאל אצל כ"ק אדמו"ר שליט"א טעם הדבר, והשיב כ"ק אדמו"ר שליט"א:

הטעם לעבור לפני התיבה גם ביארצייט של זקנו (ולא לפניו) הוא משום כיבוד אב, שבוה נכלל גם שמירת היארצייט של האב, לעבור לפני התיבה ביום היארצייט

של אבי אביו, כשם שאביו הי' עובר לפני התיבה ביום זה".

[וכדאי לציין שע"פ מש"כ באג"ק הנ"ל יוצא שלכ"ק אדמו"ר האמצעי הי' עובר רק לתפלת ערבית, ולפעמים גם לא לערבית (משא"כ בתו"מ משמע גם לא לתפלת ערבית הי' עובר)].

יוצאים מכהנ"ל שליום היארצייט רבותינו נשיאנו הי' עובר לפני התיבה גם לתפלת שחרית אבל (א) רק לזקנו (ב) ומפני חלישות הבריאות לא הי' עובר לפני התיבה (גם לשאר התפילות).



"טבילה לא תזיק"

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בלקוטי שיחות כרך יז¹ כותב הרבי אודות טבילת עזרא כשמזיקה לבריאות, הידוע מרבותינו נשיאנו (וי"א זה בשם הבעש"ט) שטבילה פעם אחת לא תזיק.

מאידך באג"ק כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ² בשם אביו כ"ק אדמו"ר מהורש"ב כותב: "אשר ה'ראשית חכמה מבטיח שטבילה ג"פ בכל עת ובכל מקום לא תזיק".

הרי שיש הבדל ביניהם אם כל טבילה או רק טבילת עזרא, ואם פעם א' או ג"פ.

ובס' ראשית חכמה שלפנינו³ ס"ה: "נמצא הטובל הוא דבק בידו"ד ממש לטהר גופו ונפשו: גופו - במים, ונפשו - ברוחניות השם השורה שם, ובוה לא יזיקהו אפילו יהיו המים קרים, כי מאחר שהוא דבק בידו"ד אי אפשר שיבוא לו הזק".

ולהלן סעיף לא: "וזהוהיר לעשות הטבילה בזמנה, בודאי לא ישיגהו שום מזיק, כי "שומר מצוה לא ידע דבר רע", עיי"ש. ושם ההערה לז הבאי: "ובמשמרת שלום סי' ב כתב בזה הלשון: "וקבלה בידיו מקה"ק ורוח אפינו הבעש"ט זצ"ל, כי כשצריך למקווה וטובל את עצמו - לא יזיק לו בשום אופן". ויש לעיין בכ"ז.



(1) עמ' 481.

(2) ח"ד עמ' פא.

(3) מהדורת רח"י ולדמן, שער האהבה פי"א.

תיווך בין כמה "מעשה רב" להלכה (המשך)

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש, טאראנטא

שינוי שם

הצמח צדק כותב בפסקי דינים שלו יורה דעה סימן קטז "מוסא . . ומוסא הינדא . . אין שמותיהן שוין" עיי"ש.

ועד"ז שמעתי מהרב זלמן אהרן שיחי' גרוסבויס [שליח בטאראנטא] אשר בתו הבכירה נולדה לו בליל שבת קודש, ובבוקר נתנו לה שם בתי' חנה, וכששמע חמיו השם אשר קרא לה, הודיע לו אשר שם אמו חנה [היו קוראין לה בשם אחר] ואין מנהגנו ליתן שם אחר מי שעודנו בחיים. וכשעבר הרוא"ג הנ"ל ליד הרבי להודיע אשר נולדה לו בת למזל טוב, אמר את אשר קרה ושאל מה עליו לעשות, וענה לו הרבי אשר לפי הצ"צ ועוד כמה פוסקים, חנה [= שם אחד] ובתי' חנה [= שני שמות] אין שמותיהן שוין¹.

אבילות בשבת

כתוב בשו"ע יורה דעה סימן ת' סעיף א' "ורבינו תם היו קורים אותו בכל פעם שלישי ואירע בו אבלות ולא קראו החזן ועלה הוא מעצמו ואמר כיון שהורגל לקרותו שלישי בכל שבת הרוואה שאינו עולה ואמר שבשביל אבלות הוא נמנע והווי דברים של פרהסיא".

ועד"ז שמעתי מהרב יוסף שמחה שיחי' גאנזבורג [שליח בטאראנטא] אשר שמע מאת הרב מרדכי דוב אלטיין ע"ה אשר בשבת ג' שבט תש"י היה לחותנו הר"י דזייקאבסאהן ע"ה יארצייט אחר אביו [?] והי' אז יושב שבעה אחר אמו [?] ושאל [ע"י חתנו הרב מד"א הנ"ל] מאת הרמ"ש [הרבי לפני הנשיאות] האם יכול להתפלל לפני העמוד וענה לו בכדי שלא תהי' אבילות בפרהסיא יאמר להמתפללין שהוא מתפלל כחזן מצד היארצייט ולא מצד אבילות שבעה. ושוב שאל האם יכול לקבל מפטיר ועל זה ענה הרמ"ש שעליו לקבל מפטיר שאם לא יקבל יהי' אבילות בפרהסיא.

ה'חכמת אדם'

שמעתי מהרב אליעזר שיחי' דאנציגער [טאראנטא] אשר בהיותו ביחידות נשאל מאת הרבי האם הוא ממשפחת דנציגר הידועים לחסידות אלכסנדר וענה בשלילה אבל

(1) ראה עד"ז בקונטרס זיו השמות (לאחי הרב ישעי' זוסיא שיחי') פרק י' הערה 1.

הוסיף אשר הוא מצאצאי בעל ה"חיי אדם" ו"חכמת אדם" הרב אברהם דנציג. וחייך הרבי ואמר שאע"פ שספריו לא התקבלו אצלנו, יש מקומות שספריו נתקבלו אבל לאחרונה נחלש הלימוד בהם ועליו להפיץ ה"חכמת אדם"² ביניהם.



הנותן דורון לתלמיד חכם כאילו מביא ביכורים*

הרב ישכר דוד קלוזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

כתב ב'ספר החיים' - להרה"ק רבי חיים ב"ר בצלאל ז"ל אחי המהר"ל מפראג ז"ל - ספר זכיות פרק ד': "ורבותינו ז"ל אמרו (כתובות קה, ב) כל הנותן דורון לתלמיד חכם כאילו מביא ביכורים, שנאמר (מלכים ב ד, מב) ויביאו לאיש האלקים לחם ביכורים, והכוונה, לפי שהביכורים אינו רק מן החיטין ולא זכו לה ישראל עד עצרת שכבר קבלו ישראל את התורה", ע"ש.

בקובץ 'נחלתנו' בהעלותך תש"פ - גליון שנה ('מי יודע' אות ב) הקשה הרב ברוך האס: "מה שכתב לפי שהביכורים אינו רק מן החיטין, נפלאות היא בעיני, דהא במתני' ביכורים (פ"א מ"ג) מבואר להדיא דביכורים באים משבעת המינים, דאיתא, אין מביאין ביכורים חוץ משבעת המינים, וכן פסק הרמב"ם (פ"ב מביכורים ה"ב) אין מביאין ביכורים אלא משבעת המינים האמורים בשבח הארץ, והם החטים והשעורים והענבים והתאנים והרמונים והזיתים והתמרים. וצ"ע".

עוד כתב שם: "ומה שהביא מאמרם בכתובות (קה, ב) כל הנותן וכו' כאילו מביא ביכורים, שם איתא כל המביא דורון לתלמיד חכם כאילו מקריב ביכורים. [וידוע העובדא עם הרה"ק בעל ישמח משה זיע"א כשהתקרב להרה"ק החוזה מלובלין זיע"א שמאן דהוא שלח עמו טבק להרחה מתנה להרה"ק החוזה, היה זה 'פריישישער-טאביק' שהיה חשוב מאוד. ובדרך חשב ה'ישמח משה' לעצמו, הן אמרו חז"ל כל המביא דורון לתלמיד חכם כאילו מקריב ביכורים, ולא נאמר כל הנותן אלא כל המביא, כלומר שהחשיבות תלויה בהמביא. וכאשר הגיש להחוזה את הדורון הריח בטבק

(2) לכאורה הדיוק בזה הוא, שאמנם במקום לימוד ב"חיי אדם" [אורח חיים] התחילו ללמוד ב"משנה ברורה", מ"מ נחלש הלימוד ב"חכמת אדם" [יורה דעה].

(*) לעילוי נשמת אמי מורתי מרת הינדל קלוזנר ע"ה בת הגאון הק' רבי ישכר שלמה טייכטאל הי"ד בעל 'משנה שכיר' ו'אם הבנים שמחה' - שנלב"ע בשבת הגדול ברעוא דכל רעיון - ערב פסח - בזמן הקרבת קרבן פסח תשפ"א. תנצב"ה. ויה"ר מהשי"ת לקיום היעודים בלע המות לנצח וגו' והקיצו ורגנו שוכני עפר וגו'. והיא בתוכם.

ואמר: "אה, ריח של ביכורים, א געשמאק פון ביכורים" [עכ"ד].

ונראה בס"ד לבאר ע"פ מ"ש בירושלמי סוטה (פ"ב ה"א - ט, ב), שמקודם הגמרא מביאה שלשה לימודים שונים שמנחת העומר באה מן השעורין, ע"ש. - ואח"כ מביאה ראייה מוכרחת מסברא שמנחת העומר חייבת לבא מן השעורין, שאם לא כן כיצד תקיים שיהא ביכורים גבי שתי הלחם שחייב לבא מן החיטין: אם תאמר שעומר בפסח קרב מן החיטין של שנה זו, א"כ אין שתי הלחם שחייבים לבא מן החיטין יכולים להיות ביכורין, שהרי כבר הקריב למזבח מחיטי שנה זו, ורחמנא קרינהו לשתי הלחם בכורים, דכתיב 'וביום הבכורים', ואינם יכולים להיות בכורים אם כבר הוקרב מחיטין של שנה זו, ועל כרחו כדי שיתקיים 'וביום הביכורים' חייב שהעומר יבא משעורין, ושתי הלחם (שמפורש בהם קרא שהן מחיטין) יבואו מחיטין. נמצא לפ"ז שציבור מביא חובתו שני מיני ביכורים, מן השעורין (עומר בפסח הקרב מן השעורין), ומן החיטין (שתי הלחם בעצרת הקרב מן החיטין).

ומעתה יבוארו היטב דברי 'ספר החיים' ש"כל הנותן דורון לתלמיד חכם כאילו מביא ביכורים, שהכוונה, לפי שהביכורים אינו רק מן החיטין ולא זכו לה ישראל עד עצרת שכבר קבלו ישראל את התורה" - כלומר, שהרמז כאן, שחיטין שהיא הכי עידית מכל חמשת מיני דגן, זכו לה ישראל בעצרת אחרי שכבר קבלו ישראל את התורה - כמבואר בירושלמי שלפנינו - מול זה 'הנותן דורון לתלמיד חכם (=מתן תורה) כאילו מביא ביכורים', - ולרמז הזה אין קשר להלכה שאכן (יחיד ורבים) מביאין ביכורים מכל שבעת המינין, שהם החטים והשעורים והענבים והתאנים והרמונים והזיתים והתמרים, וא"ש.

והדברים ברורים גם מהמשך דברי 'ספר החיים' שם: "אבל בפסח שלא קבלו עדיין את התורה לא היה קרבנם רק מנחת עומר שעורים שהוא מאכל בהמה, ואדם זה המכבד את התלמיד חכם אפילו הוא עם הארץ ראוי לאותו קרבן שזכו אליו גם כן ישראל כשקבלו את התורה. ואף עיני הקב"ה תמיד להשגיח השגחה יתירה על כל העוסקים בתורה כדי להמציא להם פרנסתם. וזהו שנאמר (בראשית כז, כח) ויתן לך האלהים מטל השמים וגו', כלומר מזונות איש כמוך בודאי מונחים הם לפני הקב"ה כי אם אין קמח אין תורה (אבות ג, יז) "וכו', ע"ש.

בקובץ 'נחלתנו' קרח תש"פ - גליון שנו ('תגובות' אות ח סק"ג) מקשה שוב בדברי 'ספר החיים', ונשאר בתימה: "ברם, מכל מקום דבריו קשים מאד, שהרי בכתוב (מל"ב ד, מב) נאמר: ואיש בא מבעל שלישה ויבא לאיש האלקים לחם ביכורים, עשרים לחם שעורים, הרי ש"לחם ביכורים" המדובר בו שם - היה משעורים, וכיון שכך - אין לפרש שכמו ששתי הלחם נקראים לחם ביכורים ובאים רק מן החיטים - כך גם יתפרש הכתוב 'לחם ביכורים' היינו חיטין, שהרי בכתוב נכתב בפירוש "לחם שעורים", ומעתה

לכאור' אזדא לה מה שפירש "כאילו מקריב ביכורים" – היינו שתי הלחם שאינם אלא מן החיטין. וצ"ע."

ונראה דל"ק"מ, כי כאן נקודת הרמז הוא שהחזקת תלמידי חכמים היא כקרבנות, ותו לא. דאיתא בכתובות (קה, ב) שרב ענן, הביא לפניו אדם סל ובו דגים קטנים. אמר לו רב ענן, מה מעשיך כאן? אמר לו, דין יש לי, ובאתי אליך כדי שתדונני. לא קיבל ממנו רב ענן את סל הדגים. ואמר לו, פסול אני לדונך אף שלא קיבלתיו ממך. כשראה אותו אדם שרב ענן אינו רוצה לדונו, אמר לו לרב ענן, איני רוצה שתדונני, אך אנא יקבל מר את סל הדגים ממני, שלא תמנע ממני מצוות הבאת ביכורים, שהרי הבאת דורון לתלמיד חכם חשובה כהבאת ביכורים.

והגמרא מוכיחה מבריייתא שאכן הבאת דורון לתלמיד חכם חשובה כהבאת ביכורים – דתניא, נאמר בפסוק "ואיש בא מבעל שלשה ויבא לאיש האלקים לחם בכורים עשירים לחם שעורים וכרמל בצקלוננו", ומשמע שהביא האיש לאלישע הנביא ביכורים. ושואלת הבריייתא: וכי אלישע אוכל בכורים הוה, והרי לא היה כהן, שהרי מצינו בדברי הימים שאביו של אלישע היה משבט גד? (וע"ש גם ברש"י ובתוס'), אלא בהכרח שלא היו אלו ביכורים ממש, אלא שבא הפסוק לומר לך, שכל המביא דורון לתלמיד חכם הרי זה נחשב כאילו מקריב בכורים, ולכן קורא הפסוק 'ביכורים' לאותו דורון שהובא לאלישע, ולכן טען האדם שבא לרב ענן שצריך לקבל את הדורון כדי לזכותו במצוה זו. אמר לו רב ענן, אף שמתחילה לא רציתי לקבל ממך, השתא שאמרת לי טעם זה, אקבל ממך את הדורון. – ולפ"ז תמוה מ"ש: "דבפשטות נקטינן דמ"ש (כתובות קה): כל המביא דורון לתלמיד חכם כאילו מקריב ביכורים, היינו שהקריב מנחת ביכורים משבעת המינים", שהרי בהדיא בגמ' שם שמקיים בכל דבר, אפילו עם סל שבו דגים קטנים.

והנה רש"י על הפסוק במלכים שם ד"ה 'לחם בכורים' אומר: "בפסח שהתבואה מבכרת" עכ"ל. ונראה דכוונתו לומר ולהסביר מדוע הביא האיש לאלישע הנביא ביכורים "עשירים לחם שעורים" (ולא חיטים), כי השעורים ראויים לביכורים כבר בפסח לפני החיטים שבשבועות, וכיון שאז היה פסח לכן הביא האיש משעורים, ואכן אילו זה היה בשבועות היה מביא מחיטים. ועי' גמ' סנהדרין (יב, א) באורך שאכן משם מבואר שזה היה בפסח, וא"ש.

ומעתה יבוארו היטב דברי 'ספר החיים' ש"כל הנותן דורון לתלמיד חכם (כולל סל שבו דגים קטנים הנ"ל) כאילו מביא ביכורים, שהכוונה, לפי שהביכורים אינו רק מן החיטין ולא זכו לה ישראל עד עצרת שכבר קבלו ישראל את התורה" – כלומר, שעומק הרמז כאן הוא, שחיטין שהיא מאכל אדם והכי עידית מכל חמשת מיני דגן, זכו לה ישראל בעצרת אחרי שכבר קבלו ישראל את התורה – כמבואר בירושלמי סוטה פ"ב

ה"א שלפנינו (בגליון שנו 'תגובות' אות ב בארוכה) - מול זה 'הנותן דורון (אפי' סל ובו דגים קטנים) לתלמיד חכם (=מתן תורה) כאילו מביא ביכורים', - ולרמז הזה אין קשר להלכה שאכן מביאין ביכורים מכל שבעת המינין, שהם החטים והשעורים והענבים והתאנים והרמונים והזיתים והתמרים, כנ"ל, וא"ש.

והדברים ברורים גם מהמשך דברי 'ספר החיים' שם: "אבל בפסח שלא קבלו עדיין את התורה לא היה קרבנם רק מנחת עומר שעורים שהוא מאכל בהמה, ואדם זה המכבד את התלמיד חכם אפילו הוא עם הארץ ראוי לאותו קרבן שזכו אליו גם כן ישראל כשקבלו את התורה (חטים). וא"ש.



האם בלועי קרח חיים עוד עד היום?

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

בפרשתנו פרשת קרח כתוב¹, "ותפתח הארץ את פיה, ותבלע אותם ואת בתיהם ואת כל האדם אשר לקורח ואת כל הרכוש, וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה, ותכס עליהם הארץ, ויאבדו מתוך הקהל".

בגמרא איתא²: אמר ליה (ההוא טייעא לרבה בר בר חנה,³) תא אחוי לך בלועי דקורח, חזאי תרי ביזעי (בקעים, רשב"ם) והוו קא מפקי קוטרא (עשן, רשב"ם), שקל גבבא דעמרא ואמשינה במיא (לקח גיזת צמר ושראה במים, רשב"ם) ודעצירא בראשה דרוחמא (הגיזת צמר תחב בראש רומח), ועיילה התם (לחור שהיה באדמה), וכי אפיק (כשהוציא משם הרומח, וגיזת צמר) הוה איחרך איחורכי (הגיזי צמר, ואע"פ ששרוין במים, רשב"ם) אמר ליה אצית (הסכת ושמע, רשב"ם) מאי שמעית, ושמעית דהוו אמרין "משה ותורתו אמת, והן בדאין", ומסביר הרשב"ם: "שהרי ירדו חיים שאולה", לפיכך שמע מזה שהם אומרים (עכ"ד), אמר לי, כל תלתין יומי (כל ראש חודש, רשב"ם), מהדר להו גיהנם להכא, כבשר בקלחת (שמהפכין אותו כדי שתתבשל, רשב"ם), ואמרי הכא משה ותורתו אמת והן בדאין (עכ"ד הגמרא).

רואים מכאן שלמד הרשב"ם בדברי הגמרא שבלועי קרח חיים וקימיים לעולם,

(1) במדבר ט"ז, ל"ב-ל"ג.

(2) ב"ב דף ע"ד, א.

(3) גמ' שם דף ע"ג, ב.

ורבה בר בר חנה שמע ממש שהם אומרים "משה ותורתו אמת".

והנה ברש"ש שם כתב⁴ וז"ל: שהרי ירדו חיים שאולה, כוונת הקרא הוא דנבלעו בעודם חיים, אבל אחר כך ודאי דמתו, כי איך יחיו בלי אויר, ובלא מזונות, ואיך אפשר שיחיו עד הנה, וכן מדכתיב⁵ ובני קרח לא מתו, משמע דזולתם כולם מתו. (עכ"ל).

והנה הרש"ש חולק על הרשב"ם וסובר שבלועי קרח כבר לא היו בחיים, דהרי רק ירדו חיים שאולה, אבל תיכף אחר כך מתו, ומה ששומעים "משה ותורתו אמת" הנשמה צועקת כך, ולא הגוף, ובפירושו משיג על הרשב"ם למה מפרש "חיים שאולה", דנבלעו בעודם חיים, וחיים כעת.

אולם הראה לי אאמו"ר הגה"ח רבי אלחנן יעקב דוד הכהן רבינוביץ שליט"א שבמדרש רבה איתא⁶: "חיים שאולה" יש אומרים חיים וקיימים עד עכשיו". ע"כ.

ואם כן הרשב"ם סב"ל כפי שיטה זו במדרש, והרש"ש סב"ל לפי השיטה הפשוטה שבלועי קרח מתו מיד כשנכנסו לאדמה. שהרי מלשון המדרש שכתב: "יש אומרים" חיים וכו', משמע שזה רק "יש אומרים", ולא כולם סוברים כך.

ועל השאלה ששאל הרש"ש האם יחיו בלי אויר, ובלי מזונות, י"ל שזה היה נס, שהתקיימו בלי אויר ובלי מזונות, שהרי גם עם אויר וגם עם מזונות, זה עדיין נס עצום לחיות עד עתה, וגם יתכן שהיה להם אויר, כמבואר בגמרא שם (שהיה חריץ בקרקע שראו העשן עולה שם), ומזונות, יתכן שהם אוכלים סוג אדמה שזה מזין, ואפשר להתקיים בזה. והבן.

וע"ע בספר "עקבי דוד", לאאמו"ר שליט"א, (בפרשתנו) מה שהאריך עוד לבאר במחלוקת דברי הרשב"ם והרש"ש הללו. ואכמ"ל.



כמה הערות בדרך אפשר בסדר התפילה

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

א. בברכת השחר בכל יום מברכים ב' ברכות על התורה. הברכה הראשונה הוא "אקב"ו על דברי תורה", והברכה השני' "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לו את

(4) ד"ה שמעית דקאמרי.

(5) במדבר כ"ו, י"א.

(6) במדבר פרשה י"ח ס"ק י"ט.

תורתו". ולכאורה צלה"ב למה מברכים כסדר הזה, דאיפכא מסתברא, שהרי רק לאחר שבחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו, שייך לברך ולומר שצונו על לימוד התורה?

ב. בה"רבונו כל עולמים" שאומרים אחר פרשת העקידה אומרים "מה אנו . . . הלא כל הגיבורים . . . ואנשי השם", והיינו שהכל הבל לגבי הקב"ה. וממשיכים "לבד הנשמה הטהורה וכו'" והיינו שהחשיבות היחידה היא הנשמה. וצלה"ב למה ממשיכים אח"ז לומר "וכל הגוים כאין נגדך". דלכאורה ה' לנו לאומרו בהמשך ל"הלא כל הגיבורים" וקודם "לבד הנשמה".

ג. בברכת "השיבה שופטינו" בשמונה עשרה אומרים "והסר ממנו יגון ואנחה", וצלה"ב מהו הקשר ושייכותו לברכה זו דוקא. ולכאורה ה' מתאים יותר שיאמרו בקשה זו קודם לזה בברכת "ראה נא בענינו" שענינות ויגון ואנחה הם בד"כ ענין אחד, וא"כ למה מחלקים אותם לשתי ברכות?

ואם מצד איזה טעם הסרת יגון ואנחה שייכת דוקא בברכת השיבה שופטינו, הרי גם הסרת ענינו שייכת שם והיינו צ"ל "והסר ענינו ויגון ואנחה". ובברכת "ראה נא בענינו" היינו צריכים להתפלל רק על הגאולה, וכבסיום אותו ברכה. דהיינו לומר "גאלנו מהרה למען שמך כי א-ל גואל חזק אתה".

ד. בברכת א-להי נצור שבסוף שמונה עשרה אומרים "ולמקללי נפשי תדום . . . פתח לבי בתורתך . . . וכל החושבים עלי רעה". וצלה"ב למה מפסיקים בין "ולמקללי נפשי תדום" ל"וכל החושבים עלי רעה" בבקשת "פתח לבי בתורתך".

ה. בתפילת שחרית לשבת בהללוי' שקודם "הודו לה' כי טוב כל"ח" אומרים "ונתן ארצם נחלה נחלה לישאל עמו", ובהודו הגדול שאומרים אח"כ אומרים "נחלה לישאל עבדו", וצלה"ב טעם השינוי.



"אל תפרוש מן הציבור" באבות פ"ב (גליון)

הרב מרדכי רובין

שליח כ"ק אדמו"ר – קאלאני, נ.י.

לקראת יום הגדול ג' תמוז, מוקדש מאמר זה, העוסק בענין הנשיאות, ובדבר התקשרות לנשיא הדור. ויה"ר שנתחזק בהתקשרות ונזכה כבר לגאולה האמיתית והשלימה בקרוב ממש.

- א -

איתא בפרקי אבות פ"ב מ"ד: "הוא היה אומר: עשה רצונו כרצונך, כדי שיעשה רצונך כרצונו. בטל רצונך מפני רצונו, כדי שיבטל רצון אחרים מפני רצונך".

ובהמשך המשנה מביא מאמרו של הלל: "אל תפרוש מן הציבור, ואל תאמין בעצמך עד יום מותך, ואל תדין את חברך עד שתגיע למקומו, ואל תאמר דבר שאי אפשר לשמוע שסופו להשמע. ואל תאמר לכשאפנה אשנה, שמא לא תפנה".

ויש לעיין במשנה זו מכמה פנים:

(א) לכאור' מאמרו של הלל הוי' לי' להיות כמשנה בפ"ע, ולמה נמצא באמצע משנה שהיא המשך לקודמיה, ממשנה ב' מאמרו של "רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא אומר". שהרי ממשיך הוא ה' אומר, ומביא כמה דברים מרבן גמליאל, וא"כ למה באמצע משנה שהיא המשך לדברי ר"ג בא דברי הלל.

יודוע תירוץ התוספות יום טוב' וז"ל: "הלל אומר וכו'. ראיתי אחד קדוש מדבר מוהר"ר מנחם עזריה בספרו עשרה מאמרות מאמר חקור דין חלק ב' פי"ט, שהלל זה הוא בן בנו של רבי שרחץ בכבול עם יהודה אחיו (שכך כתוב ב) פרק מקום שנהגו [דף נ"א]. וכאן שנה רבי על עצמו לא ימושו מפיו ומפי זרע וזרע (שגם בן בנו למד תורה). ואח"כ סמך להלל זה דברי הלל הזקן אבי היחס שאמר אין בור ירא חטא. ושוני הלכות (כמוש"כ במשנה אצלינו) לא דקדקו בזה ושונים גבי אין בור ירא חטא. הוא היה אומר (שזהו דברי רבן גמליאל, אף שזהו באמת דברי הלל). ע"כ".

וממשיך ומקשה, "ואם קבלה היא נקבל. ואם לדין, הנה רש"י כתב בהדיא שזהו הלל הזקן שבפרק הראשון. וכן כתב הרמב"ם כעל לכשאפנה וכו' דזה דומה למה שקדם ממצות שמאי חברו עשה תורתך קבע. ע"כ".

וממשיך ומתריך אלא י"ל, "וסמך דבריו הללו לכאן. לפי (א) שרבן גמליאל אמר בענין העמלים עם הצבור וכו' (ב) וגם להסמך לקבלת ר' יוחנן בן זכאי ממנו דתנן במשנה ח'. וזו היא הסבה בעצמו שגרמה לבעל המאמרות שגורס במשנה דלקמן הלל אומר ושהוא הלל הזקן". עכ"ל.

אבל אכתי אינו מובן, למה לו להפסיק באמצע המשנה? לכאור' הול"ל המשנה דהלל בפ"ע ועדיין הוה מקיים "וסמך דבריו הללו לכאן. לפי שרבן גמליאל אמר בענין העמלים עם הצבור וכו' וגם להסמך לקבלת ר' יוחנן בן זכאי ממנו" ?

[ויש להעיר שכן הוא חילוק המשניות בש"ס, אבל בכמה סידורים שהדפיסו פרקי

(1) והעיקר הוא ביאור השני שבו, שהוא כפרש"י שזהו הלל הזקן.

אבות לאמרם אחרי מנחה בשבת חילקו את זה למשנה בפ"ע המתחיל ב"הלל אומר אל תפרוש מן הציבור". אמנם נוסח של אדה"ז בסידורו (שלכאו') הוא ע"פ נוסח סידור השל"ה) השאיר זאת כמו שמובא בש"ס כנ"ל].

ב) למה מחלק בדברי הלל שבמשנה זו, למשניות ה'ז-ז' שלאחריו. ובפרט משנה ה' שמופיע מיד לאחר מ"כ: "הוא היה אומר, אין בור ירא חטא, ולא עם הארץ חסיד, ולא הביישן למד, ולא הקפדן מלמד, ולא כל המרבה בסחורה מחכים. ובמקום שאין אנשים, השתדל להיות איש." הרי שניהם, משנה ד' וה' (ובפרט תחילתו), הם מאמרים בסגנון של שלילה, ולא חיוב: משנה ד' "אל תפרוש מן הציבור, ואל תאמין בעצמך עד יום מותך" ומשנה ה' "אין בור ירא חטא, ולא עם הארץ חסיד", ולמה מחלק אלו מאלו.

- ב -

ביאור אמו"ר ב"הלכה זו נתעלמה מבני בתירא"

ואולי י"ל ביאור חדש בדברי הלל "אל תפרוש מן הציבור".

דהנה בפשטות פי' הדברים הוא כפי' הרע"ב "אל תפרוש מן הציבור – אלא השתתף בצרתם. שכל הפורש מן הציבור אינו רואה בנחמת הציבור [תענית י"א ע"א]". או כא' מפירושי התפארת ישראל: "שלא יפרוש ממנהגי הציבור, וכמ"ש חז"ל אזל לקרתא אזל לנימוסא [ב"מ דפ"ו ע"ב]".

אבל י"ל פי' אחר, ובהקדים דברי אמו"ר שליט"א:

בגליון א' קצד כתב אבי מורי הגה"ח רי"א רובין שליט"א בענין "הלכה זו נתעלמה מבני בתירא" ומאריך באופן נפלא לבאר השקו"ט בין הלל וב"ב וכן שאר הפרטים בסוגיא שם, עיי"ש. וממשנ"ת שם הוא, "ונלע"ד לבאר ענין דיוגם בתקיעת שופר עם ריב"ז, שבזמן שלאחר חורבנה של ירושלים, חשבו בני בתירה שנשארה יבנה כ'מקום שאין איש', ולכן דאגו בני בתירא וחששו שאין כח בית דין יפה בזמנם, וכיוצא בו לענין פסח, י"ל שאכן ידעו בני בתירה שפסח היה דוחה את השבת בכמה דורות שלפניהם, אבל זהו מפני שפסח הוי כקרבן ציבור שדוחה את השבת, וחששו שמצד ירידת הדורות בטל 'כח הציבור' בזמנם, ש'אכשור דרי' בתמיה.

וזהו שפקפקו בני בתירה בכוח נשיאותם של שמעיה ואבטליון, מפני היותם גרים. ואכן מצינו שהתווכחו שמעיה ואבטליון עם הכהן גדול שאמר להם: "יתון בני עממין לשלם" (לשון גנאי הוא, לפי שבאו מבני בניו של סנחריב, רש"י), וענו לו: "יתון בני עממין לשלם דעבדין עובדא דאהרן (רודפי שלום, רש"י), אבל לריב"ז אין כחה של הבית דין נמשך מצד גדלותו של אב הב"ד, אלא זה בא מכוחם של אנשי העם המקבילים עליהם את מרות הבית דין, כמארו"ל 'כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל, וכן

ארז"ל 'יפתח בדורו כשמואל בדורו', ולכן לריב"ז, אף כשהאב"ד נמצא במקום אחר, אין עדי החודש הולכין אלא למקום הועד [. .].

ויבואר בזה מה שברייתא זו מזכירה שלשה פעמים את שמותיהם של שמעיה ואבטליון, אף שלכאורה אינם נוגעים ישירות לעיקר המעשה: [. .]. אלא קמ"ל שנשיאותו של שמעיה, ש'הראשונים נשיאים, הולכת ונמשכת בנשיאותו של הלל, שלכן לא הסתפקו רק בזה ש'הושיבוהו בראש', שבני בתירה ידעו בנפשם שאינם ראויים לאיצטלא של 'נשיא', ולכן 'מינוהו עליהם נשיא', שזה מוכרח כדי שיהא הקרבת הפסח כקרבן ציבור שדוחה את השבת, ולכן מיד לאחר שנתמנה הלל לנשיא, הודיע הלל לבני בתירה ששמעיה ואבטליון הם 'גדולי הדור', שלכן שפיר נחשב הפסח להיות קרבן ציבור – לשיטתו ש'במקום שאין אנשים השתדל להיות איש', שנבחרו להיות מנהיגים מפני שלא היה בישראל כמותם, – נמצא שהם יסוד גדולתו של דור זה.

ורצה הלל ליישב דעתם ולהסביר להם, שעיקר ספיקתם אם להקריב את הפסח בשבת היתה כתוצאה מזה שלא הכירו את מנהיגותם של שמעיה ואבטליון, שזהו עיקר הכח וה'מנוע' שנחשב הפסח כמו קרבן ציבור....". עכ"ד של אמו"ר שיחי' בגליון הנ"ל. וכן יש לעיין בלקו"ש חי"ח (בהעלותך ב' ע' 104 ואילך) שמבאר כ"ק אדמו"ר בדעת הלל ב"הלכה זו נתעלמה מבני בתירא", שמקריבין קרבן פסח בשבת מפני שהוא קרבן ציבור וכו', עיי"ש בארוכה.

- ג -

עפ"ז יבואר כמה דיוקים במתני'

וע"פ דברי אמו"ר דלעיל, שפיר יש להבין את מאמר של הלל הזקן באבות "אל תפרוש מן הציבור" באופן אחר לגמרי. כנ"ל זה היה ענינו של הלל לחזק ענין הציבור אף במקום שיש מפקקים כבני בתירא ועוד וכו', ואפשר שזהו א' מכוונת המשנה "אל תפרוש מן הציבור".

ועפ"ז ג"כ מובן למה מובא מאמר זו של הלל דוקא כאן ולא בפרק א', וגם הרישא דכל שאר מאמריו, כי זהו להורות המשך של הנשיאות גם לאחר החורבן בזמנו של רבי ורבן גמליאל בנו בריש פ"ב דאבות, ולכן מביא דברי הלל דוקא כאן, לייסד ולחזק הן ענין הנשיאות וממילא גם הציבור ועם ישראל שהם צאן מרעיתם.

ועפ"ז גם מובן למה מביא זה דוקא באמצע משנה ד' ולא כמשנה בפ"ע:

דהנה הרישא של המתני' הוא "עשה רצונו כרצונך, כדי שיעשה רצונך כרצונו. בטל רצונך מפני רצונו, כדי שיבטל רצון אחרים מפני רצונך". וזהו כאמור לעיל הביטול

וההתקשרות שצ"ל לנשיא הדור, הן "עשה רצונו כרצונך", והן "בטל רצונך מפני רצונו", וזהו היסוד של הלל כמו שהיה הוא בטל לשמעיה ואבטליון, ורק אז אפשר לקיים באמת "אל תפרוש מן הציבור".

- ד -

עפ"י דברי אמו"ר במק"א - יבואר עוד בחילוקי המשניות

ואולי יש לבאר החילוק בין הסגנון של משנה ד' לה' עוד, עפ"י דברי אמו"ר שליט"א ממקו"א -

דהנה בגליון א'קצג כתב אבי מורי הגה"ח רי"א רובין שליט"א (וראה ג"כ מה שכתב בגליונות א'קפו, א'קפח), בעיון במילת 'בל' השלילית של איסור 'בל יראה ובל ימצא', שמצויה בלשון המשנה וגמרא גם בעוד עשרה איסורי דאורייתא: 'בל יחל', 'בל תאחר', 'בל תגרע ובל תוסיף', 'בל תלין', 'בל תשחית', 'בל תשקצו', 'בל תקטירו', ו'בל תקיף' ו'בל תטמא למתים' (קדושין כט.). וקשה, וכי כעורה' לשונה של תורה? שבמקור איסורים אלו בתורה נאמרו כולם ב'לא'? ומבאר שם: "ואולי יתיישב לפי ביאורינו לעיל (נדפס בהערות וביאורים גליונות א'קפו, א'קפח) בחילוק המובנים בין מילות 'לא' ו'אל' אי הוצאה בשבת הוי מלאכה גרועה או חשובה, שמילת 'בל' היא במקום 'אל', שיש בו גם מובן רגשי ורוחני." עכ"ד אמו"ר באותו גליון.

וכבר ביארתי עפ"י יסוד זה בגליון א'קצו, מ"ש בלקוטי שיחות, (חלק יז ע' 205 הערה 4) מציין ללשון רבינו הזקן בשו"ע חו"מ בהל' גזילה וגניבה, וזלה"ק (ההדגשה במקור): "בחינוך מצוה רכד מעתיק ל' הרמב"ם 'לא תגנובו'. וכ"כ הרמב"ם בסהמ"צ מל"ת רמד ובמנין המצות בראש ספר היד "לא תגנובו". וכ"ה בטושו"ע חו"מ סי' שמח ס"ב (וראה רמב"ם רפ"ט שם). ובשו"ע אדה"ז הל' גזילה וגניבה סוס"ב "בבל תגנובו" ואכ"מ. "עכלה"ק. עיי"ש בגליון הנ"ל ע' 30 ואילך.

ובנדו"ד יש לומר, שאותו החילוק בין "אל" ו"לא" (ו"אין") - מבאר חילוק המשניות. במשנה ה': "הוא היה אומר, אין בור ירא חטא, ולא עם הארץ חסיד, ולא הביישן למד, ולא הקפדן מלמד, ולא כל המרבה בסחורה מחכים", הרי עניינים אלו הם עובדות ומציאות הדברים, ולא שייך לומר הלשון "אל" כאן כלל. משא"כ כאן "אל" תפרוש מן הציבור, ואל תאמן בעצמך עד יום מותך, ואל תדין את חברך עד שתגיע למקומו, ואל תאמר דבר שאי אפשר לשמוע שסופו להשמע. ואל תאמר לכשאפנה אשנה, שמא לא תפנה" - הרי על כולם שפיר י"ל הלשון על "שיש בו גם מובן רגשי ורוחני", הרי הם כעין בקשה, ורחוק מאוד מעובדות ומציאות הדברים.

ועדיין צלה"ב מהו הסיפא של משנה ה' "ובמקום שאין אנשים, השתדל להיות

איש" מהו הקשר לרישא, וגם, לכאורה ע"פ הנ"ל הפי' "אל תפרוש מן הציבור" שקאי גם על "הלכה זו נתעלמה מבני בתירא", הרי הו"ל לנקט התם ג"כ "ובמקום שאין אנשים, השתדל להיות איש" השייך לנידון.

ויש עוד לבאר ולתרץ בנדו"ד, ותן לחכם כו' ועוד חזון למועד.



לזכות

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

שיראה רוב נחת

מחסידיו ושלוחיו ברחבי תבל

ובפרט תלמידי התמימים

ונזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן

דא למטה והוא יגאלנו



לעילוי נשמת

האשה הצנועה והחסודה

יראת ה' וישרה במעשי' עשתה צדקה וחסד

מרת בילא בת הרה"ת ר' חיים יהודא ז"ל

נלב"ע בדרכי תמוז ה'תשע"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות

בנה הרה"ת ר' ישראל בער הלוי

דור השביעי להגה"ק החוזה מלובלין זצוק"ל

זוגתו מרת הינדא ומשפחתם שיחיו

גורוויץ

לזכות

הרה"ת ר' נחמן שי' שפירא
משפיע ראשי דישיבת אהלי תורה
וחבר הועד להפצת שיחות
להצלחה רבה ומופלגה בכל ענינו
ולנחת רוח מכל יוצאי חלציו שיחיו



נדפס ע"י

בנו הרה"ת ר' שמואל וזוגתו לאה ומשפחתם שיחיו

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר
בקשר עם יום הקדוש ג' תמוז



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' משה הלוי
וזוגתו מרת מנוחה קריינדל שיחיו
קליין



לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת השליח
ר' צמח יהושע ע"ה
בן יבלחט"א הרה"ח הרה"ת השליח
ר' ברוך שלמה אליהו שליט"א
קונין
שליח כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בסענטורי סיטי קאליפורניא
נלב"ע בדמי ימיו עש"ק ב' תמוז תשע"ט
ת. נ. צ. ב. ה.

ויה"ר שיקויים בקרוב היעוד "הקיצו ורגנו שוכני עפר"
והוא בתוכם תיכף ומיד ממש



נדבת בנו הת' מנחם מענדל שי'

מוקדש

לחיזוק התקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש ג' תמוז

ולגאולה האמיתית והשלימה בקרוב ממש



נדפס ע"י

הרה"ת ר' אפרים וזוגתו מרת חנה צבי' שיחיו

פיקארסקי



לעילוי נשמת

הת' מנחם מענדל ע"ה

בן יבלחט"א הרה"ת ר' שלום הלוי שליט"א

ברוכשטט

נלב"ע א' סיון ה'תשע"ז

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י גיסו ואחותו

הרה"ת ר' מנחם טוביה

וזוגתו מרת הינדא יוכבד ומשפחתם שיחיו

גרייזמאן

לזכות

הרה"ת ר' פריץ וזוגתו מרת גיטל מלכה שיחיו

בראנשטיין

לרגל יום נישואיהם כ"ה סיון

יזכו לרוות רוב נחת חסידי

מכל ילדיהם ונכדיהם לאיוש"ט



נדפס ע"י משפחתם



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הקדוש ג' תמוז

שנזכה בקרוב ממש לגאולה האמיתית והשלימה

ומלכנו בראשנו



ולזכות

רבקה ראשה, חנה פריידא, אברהם סימן,

דבורה לאה ובצלאל שיחיו

קאפפשיין



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' שמואל וזוגתו מרת מרים שיחיו

קאפפשיין

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' אברהם דוד ב"ר משה אריה ע"ה

נלב"ע ליל שבת קודש פרשת קרח

ה' תמוז ה'תשס"ג

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות בנו

הרה"ת ר' ישעי' זושא וזוגתו מרת אסתר

ומשפחתם שיחיו

ווילהעלם



לעילוי נשמת

הו"ח אי"א ר' שימעון אלחנן ב"ר שמואל הלוי

סאסקינד

נפטר ביום י"ב תמוז ה'תשמ"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' משה גבריאל הלוי

וזוגתו מרת גיטל שיחיו

סאסקינד

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הקדוש

ג' תמוז

שנזכה בקרוב ממש לגאולה האמיתית והשלימה

ומלכנו בראשנו



ולזכות

יו"ר מערכת 'הערות וביאורים'

הגה"ח הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א



נדפס ע"י ולזכות אחיינו

הרה"ת ר' ארי' לייב הכהן ומשפחתו שיחיו

שאתענשטיין



לזכות

חברנו לספסל הלימודים

הת' יהודה ליב שי' טלזנר

לכבוד עריכתו סיום על הש"ס

יהי רצון שיזכה לעלות מעלה מעלה בלימוד התורה

לנח"ר כ"ק אדמו"ר



נדפס ע"י ידידיו חברי המערכת

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הקדוש

ג' תמוז

שנזכה בקרוב ממש לגאולה האמיתית והשלימה

ומלכנו בראשנו



ולזכות

הרה"ת ר' אהרן מרדכי וזוגתו מרת שרה מאשא שיחיו אבענד

והרה"ת ר' זאב וואלף וזוגתו מרת ליבה יוספה שיחיו רודאלף

יהי רצון שירווי רוב נחת חסידותי מכל יוצאי חלציהם

ויתברכו בכל המצטרך בטוב הנראה והנגלה בגו"ר

מתוך הרחבה שמחה ועונג תמיד כל הימים



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת השליח ר' נחמן וזוגתו מרת עלקא

ומשפחתם שיחיו

אבענד

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר
בקשר עם יום הקדוש
ג' תמוז
שנזכה בקרוב ממש לגאולה האמיתית והשלימה
ומלכנו בראשנו



ולזכות
הרה"ת ר' ליפא יעקב צבי וזוגתו מרת אלכסנדרא רחל
וילדיהם
לאה, שרה מינא, אלטר דוד,
זיסא בן ציון וחיים מאיר שיחיו
ליבערמאן