

תורה ודעת

גליון מורהב
לרגל שבת ההתוועדות
לאברכי
קהל עדת ירושלים
באתרא קדישא מירון

י"ל ע"י 'קהל עדת ירושלים' * גליון 92 * פרשיות לך לך - וירא * חשון תשס"ט

ביאורי תורה

מתורתו של רבינו הגאון רבי לייב מיינצברג שליט"א

פרשיות לך לך - וירא

ויעל אלקים מעל אברהם (יז, כב).
רש"י: "...ולמדנו שהצדיקים מרכבתו של מקום".

**אתה קראת אותו בית עד שלא אבנה, אני
בונה אותו וקורא לשמן, בית יעקב לכו
ונלכה באור ה'.**

הנה לפי פשוט הדברים מבואר כאן,
כי מידת כל אחד מן האבות היתה מרובה
ונעלית משל קודמו, ואשר לכן השראת
השכינה אך עלתה בדרגתה מדור לדור:
אצל אברהם היתה השראת השכינה בצורה
ארעית, בחינת ה' שאין דרך האדם לעלות
בו אלא לפרקים. מרובה ממנה היא מידת
יצחק, שקרבתו לפני המקום היתה קבועה
יותר, בבחינת 'שדה' שדרך האדם תדירה
בה לעבדה ולשמרה. והעולה על כולנה היא
המשך בעמוד הבא

הברית שהתקיימה בין הקב"ה לבין כל
אחד משלשת האבות, אברהם יצחק ויעקב,
לא היתה דומה. הן מצד האבות, אשר לכל
אחד מהם היה קשר שונה, ועבודה מיוחדת
בעניינה לפני הקב"ה, והן מצד גילוי השכינה
כלפיהם - היתה עם כל אחד מהם הנהגה
שונה ומיוחדת בעניינה.

על הבדל מהות עבודתם של שלשת
האבות לפני הקב"ה, מצינו במדרש (ב"ר ויצא
כח. וכן הוא בפסחים דף פח.). **אברהם קראו הר**
- שנאמר 'בהר ה' יראה', יצחק קראו שדה -
'כריח שדה אשר ברכו ה', יעקב קראו פלטין
- 'אין זה כי אם בית אלקים', אמר הקב"ה

שבת לך-לך

זה לשון איגרת רב שרירא גאון - וכיון דאתקינו ריגלי
דרישי גלותא במתא מחסיא, והווי צריכי ראשותא
דפומבדיתא למיזל תמן בשבת לך-לך, דההוא שבתא
הווי ריגלא דראשי גלותא, ואיקבעו רובא דראשי
גלותא למידר התם. פירוש - שהיה המנהג בבבל
שראשי הישיבות והמנהיגים נתקבצו כולם למתא
מחסיא מקומו של הריש גלותא בכל שנה ושנה
בשבת פרשת לך-לך לשמוע דבר ה' וחיזוק בדרכי
התורה.
ועיין בשאילתות דרב אחאי גאון שבפרשת לך-לך
מדבר באריכות על העניין ללמד תורה לרבים.

*

איתא בירושלמי (שבת פ"א ה"ב) שהלומד תורה יראה
כאילו בעל השמועה עומד כנגדו, ואמר החידושי
הרי"מ זצ"ל כי מסדרות האלו אברהם אבינו הוא בעל
השמועה, והיה אומר בשם הרבי מלובלין זצללה"ה
זי"ע שכאשר מגיע לפרשת לך-לך, היה לו הבדל כמו
בין האור לחושך, שאע"ה מאיר העולם.
החידושי הרי"מ זצ"ל אמר דעל שבת זו פרשת לך-
לך אמרו 'עד מתי תתנהג עולם באפילה, תבוא אורה'
(בר"ר בג), וכל אחד ואחד שיש לו געגועים להוציא
את עצמו מאפילה בוודאי תבוא עליו אורה מאאע"ה.
ספר שיח שרפי קודש - פרשת לך-לך

ברכה עד בלי די

ברגשי גיל ובידידות נאמנה,
הנני לשגר את ברכותי הלבביות

לכבוד מורנו ורבינו שליט"א

ולחברי 'קהל עדת ירושלים' שיחיו'

לרגל שבת ההתוועדות באתרא קדישא מירון

תודה להשי"ת והקהילה פורחת וגדלה ומרחיבה את שורותיה, כה
יתן ה' וכה יוסיף. ומפארת בשמה הטוב ההולך לפניו, את היהדות
החדידית.

יתן ה', ותתברכו ממקור הברכות בשפע רב ברוחניות ובגשמיות,
ותזכו להרבות פעלים לכבוד ה' ותורו בהרחבת גבולות הדעת
והקדושה, אכי"ר.

בברכת שבת שלום ומבורך

חיים מילר

י"ר התנועה למען ירושלים ותושביה

ברכת השבת

ברכות שמים מעל יחולו על ראש ידידנו, ראש וראשון לכל דבר שבקדושה,
המסור בכל ליבו לתורה ולחסד, מעמודי התווך של קהילתנו הקדושה

הרב ראובן קרויזר שליט"א

אשר בנדבת ליבו מימן חלק נכבד מהוצאות שבת קודש
לרווחת ציבור האברכים הי"ו

יתן ה' זכות מעשה החסד, וזכותא דרשב"י זי"ע יגן עליו ועל כל משפחתו,
להתברך בברכת השבת, בני חיי ומזוני רויחי, וכל משאלות ליבו לטובה
ולברכה, אמן.

כעתירת וברכת

אברכי 'קהל עדת ירושלים'



מידת יעקב, ששרתה עליו שכניה בבחינת 'בית', שהוא מקום הימצאותו הקבועה ביותר של האדם.

אלא שיש להיפלא לפי זה, כי מנגד, מתוך התבוננות בדרכי הנהגת ה' עם האבות, הננו נוכחים לראות לכאורה, כי דרגת גילוי השכינה דווקא הולכת ופוחתת מדור לדור. שכן אצל אברהם, התבטאה התגלות ה' על ידי שידוד מערכות הטבע, בנסים גדולים וגלויים, כמו נגעי פרעה על דבר שרה, נצחונו על המלכים, מעשה אבימלך, ואחרון הפליג - לידתו המופלאה של יצחק לעת זקנה. אולם אצל יצחק היתה דרגת הגילוי מועטת מזו, שכן לא מצינו שנשתנו בעבורו סדרי בראשית, אלא הנהגת ה' התבטאה בו בהצלחת גדרי הטבע, על ידי הברכה המרובה ששרתה בכל מעשה ידיו, כדוגמת מציאת 'מאה שערים' בתבואת השדה, וכל עשרו המופלג והצלחת דרכו באופן היוצא מגדר הרגיל. ואילו אצל יעקב, אף בגדרי הטבע לא האירה ההצלחה לו פנים, אלא חי חיים רצופי סבל ומכאוב, כפי שהעיד הוא על עצמו - **"מעט ורעים היו ימי שני חיי ולא השיגו את ימי שני חיי אבותי בימי מגוריהם"** (בראשית מז, ט. וראה רש"י שם). וכן הוא אומר בשלחו את בנימין עם אחיו מצרימה (מג, יד) **"ואל שדי יתן לכם רחמים וגו'... ואני כאשר שכלתי שכלתי"**. ופירש רש"י: **א-ל שדי וכו'... ומדרשו, מי שאמר לעולם די יאמר די לצרותי, שלא שקטתי מנעורי, צרת לבן, צרת עשו, צרת רחל, צרת דינה, צרת יוסף, צרת שמעון, צרת בנימין**.

והנראה לבאר בזה, כי הבחינות הללו שנאמרו אצל האבות - 'הר' 'שדה' 'בית' - אינן שלש דרגות בלבד, העומדות זו למעלה מזו, אלא שלשה חלקים שונים הם בגילוי הנהגת ה' בעולם, המהווים שלשה שלבים בקשר המחוייב בין הקב"ה לבראויו, ואשר לפי זה יתבאר כי הנהגת ה' עם האבות היתה תואמת לפי החלק המיוחד שנתחדש בכל אחד מהם:

היסוד הראשון, אותו חידש וגילה אברהם אבינו ע"ה, הוא האמונה הבסיסית בבורא העולם, כמו שאמרו חז"ל (נדרים לב.) - **בן שלש**

שנים הכיר אברהם את בוראו. ובמדרש (ב"ר לט, א) - **אמר, תאמר שהבירה הזו בלא מנהיג, הציץ עליו בעל הבירה, ואמר לו אני הוא בעל הבירה**. וכן אמרו (ברכות ז:) - **מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון, עד שבא אברהם וקראו אדון**.

וזהו עומק מאמרם ז"ל 'אברהם קראו הר', כי ההר מסמל את הבריא, את מציאותו היסודית של העולם המביאה לידי ההכרה כי יש בורא אשר יצר וכוונן ארץ ומלואה. ולפי שאברהם גילה את הקב"ה מצד היותו 'בורא', על כן אף הנהגת ה' עמו היתה על ידי גילוי כוח הבריא, הבא לידי ביטוי בשידוד מערכות הטבע, בהם מתגלים כל חוקי המציאות כחומר ביד היוצר, אשר ברצותו מקיימם, וברצותו מחליפם ובורא תחתם יצירות חדשות.

עליסוד הכרת אברהם את בוראו, חידש יצחק אבינו ע"ה את הענין הבא אחריו - את הנהגת ה' המתחדשת תדיר בתוך הבריא. הכרה זו - שאף בתוך גדרי הטבע, לא כוחו ועוצם ידו של אדם הוא מקור הצלחתו, אלא הכל מתנת אלוקים היא, הנותן לאדם דעת וכוח לעשות חיל - היא זו שזיכתה אותו במידה זו, אשר הנהגת ה' עמו התבטאה בהשפעת ברכה עליו דווקא בתוך טבעו של עולם, כמו שנאמר (כו, יב-יד) **"ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההיא מאה שערים ויברכהו ה'; ויגדל האיש וילך הלך וגדל עד כי גדל מאד; ויהי לו מקנה צאן ומקנה בקר ועבדה רבה"**. וראה רש"י שם: **שהיו אומרים זבל פרדותיו של יצחק ולא כספו וזהבו של אבימלך**. כן מצינו בחפירת הבארות - **"ויאמר כי עתה הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ"**, ויושבי הארץ אף כינוהו על שם הברכה ששרתה במעשיו - **"אתה עתה ברוך ה'"**. ביצחק נתחדש אפוא, כי התגלות השכינה אינה צריכה לשידוד מערכות הטבע ולחילוף סדרי בראשית, אלא אף בתוך מערכת הטבע, הנראית לכאורה כמתקיימת בזכות עצמה, מתגלית הארת הפנים והשכר הטוב לנאמני ה'.

וזהו עומק מאמרם ז"ל 'יצחק קראו שדה'. כי השדה מסמלת את עמל האדם ומלאכתו, וההכרה כי האדם עושה וה' הוא המצליח

בידו, וכי לא רק יצירת השדה שלו היא, כי אם גם פעולת השדה וכוחה הטמון בה, אינם אלא מיד בעל הכוחות כולם, הוא המולידה ומצמיחה, והוא הנותן זרע לזרע ולחם לאוכל.

על יסוד עניינו של יצחק, שהכיר בהנהגת ה' שבכוחות הטבע ובהצלחתם, נתחדשה ביעקב אבינו ע"ה ההכרה היותר עמוקה, כי גם קיום המציאות כשלעצמה - מעשה ה' והשגחתו היא, ולכן הדרך בה התבטאה הנהגת הקב"ה את יעקב, לא היתה על ידי השפעת ברכה במעשה ידיו, אלא דווקא על ידי שמירת קיומו חרף כל הצרות והתלאות, כדברי יעקב ללבן אחר שנות עבודתו בביתו (לא, מב) **"לולי אלקי אבי אלקי אברהם ופחד יצחק היה לי כי עתה ריקם שלחתי, את עניי ואת יגיע כפי ראה אלקים ויוכח אמש"**. אצל יעקב נתחדש אפוא, כי התגלות השכינה אינה צריכה להצלחת מעשה האדם ולברכה השרויה בהם, אלא אף בזמנים אשר לכאורה אין כל דבר מתחדש בהם, הרי שעצם שמירת הקיים חידוש היא, ואינה תלויה בדבר כי אם ברצון ה' ובהשגחתו.

וזהו עומק מאמרם ז"ל 'יעקב קראו בית', כי הבית מסמל יותר מכל את שמירת הקיום, את מציאותו של האדם כמו שהוא. הנה כי כן, כאן הושלמה ההכרה המלאה בהנהגת ה' בעולם, כי לא זו בלבד שהקב"ה בראו, ולא זו בלבד שכל הכוחות המתחדשים בו באים מאתו, אלא אף המציאות עצמה היא מאת ה', המחיה את הכל והשגחתו מקיימת את הכל. ואף כשאין ההצלחה מאירה פנים, וכל דרכי הטבע - לא זו בלבד שאינם תומכים בטובתו של האדם, אלא אף מתנגדים לקיומו, ורבים צרים קמים עליו - מכל מקום שמירת עיקר מציאותו ויסוד קיומו היא בידי הקב"ה.

*

איתא בגמרא (ברכות כו:) **אברהם תקן תפלת שחרית, שנאמר (בראשית יט) 'וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם' וכו'; יצחק תקן תפלת מנחה, שנאמר (בראשית כד) 'ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב' וכו'; יעקב**

תקן תפילת ערבית, שנאמר (בראשית כח) 'ויפגע במקום וילן שם' וכו'.

נראה לבאר, כי אף שלש התפילות הללו, תואמים ליסוד הדברים האמור לעיל, שכל אחד משלשת האבות תיקן תפילה השייכת לענין עבודתו המיוחדת לפני ה'.

תפילת שחרית נתקנה על ידי אברהם, בבקרו של יום, שהוא זמן התחדשות הבריאה, "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית". ואף הזמן והמקום היו ראויים לכך, לאחר מהפיכת סדום ועמורה, שבה התבטאה הנהגת ה' על ידי שידוד מערכות הטבע וגילוי כוח הבריאה.

תפילת מנחה נתקנה על ידי יצחק, לעת ערב, שהוא זמן גילוי ההנהגה, בעת תום העשיה וגמר מלאכת היום, כאשר האדם מייחל לראות ברכה בעמלו. ואכן תפילה זו נאמרה בשדה - "ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב". הן לפי פשוטו, כמו שפירש האבן-עזרא: **לשוח - ללכת בין השיחים**, והן לפי מדרשו, כמו שפירש רש"י: **לשוח - לשון תפלה, כמו 'ישפוך שיחו'**. כי אכן זהו הזמן הראוי לתפילת המנחה, בשעה שהאדם מתהלך בין שיחי השדה ומצפה לברכת שמים שתשרה בהם, מתוך הכרה כי הקב"ה הוא הנותן לו כוח לעשות חיל, והוא השולח ברכה באסמיו.

תפילת ערבית נתקנה על ידי יעקב, בשעת הלילה, שהוא זמן מנוחה שאין בו כל חידוש מלאכה, אלא שמירת הקיים בלבד. ואכן תפילה זו נאמרה בעת שהתכוון יעקב ללון בבית אל, בצאתו לדרך חרנה, ובאותה שעה הוצרך לשמירה מיוחדת, כמפורש בכתובים שם: **"והנה אנכי עמך ושמרתך בכל אשר תלך והשבתך אל האדמה הזאת כי לא אעזבך עד אשר אם עשיתי את אשר דברתי לך"**. ובמטבע זה אף נודר שם יעקב: **"אם יהיה אלהים עמדי ושמרני בדרך הזה אשר אנכי הולך ונתן לי לחם לאכל ובגד ללבוש וגו'"** (וראה מה שביארנו עוד בזה במאסף 'מאורות ירושלים' - כרך ג' - ניסן תשס"ו - מאמר 'בגדרי חובת שלש התפילות שבכל יום').

*

מעין שלשה שלבים אלו בהנהגת ה' את האבות, מצינו גם בהנהגת ה' את ישראל לדורותיהם:

תקופתו הראשונה של העם, החלה עם יציאתם ממצרים וכניסתם לארץ ישראל, עד שהגיעו אל המנוחה ואל הנחלה. בדורות הללו היתה הנהגת ה' את ישראל רצופת נסים ונפלאות, באותות ובמופתים גדולים וגלויים; עשר המכות, קריעת ים סוף, ירידת המן והוצאת מים הסלע, בקיעת הירדן, כיבוש יריחו ועצירת השמש בגבעון. כל אלו הם ניסים היוצאים לחלוטין מדרכי הטבע, ואשר מבטאים את גילוי כוח הבריאה במלוא תוקפה.

התקופה האמצעית, תחילתה בנחלת ארץ ישראל וישיבת העם בטח בארצם, עד לחורבן הבית ויציאתם לגלות. בדורות הללו, היתה הנהגת ה' את ישראל בבחינת יצחק, כאשר ישבו ישראל ישיבת שלום ובטח בארצם, לצד שפע טובה וברכה מופלגת. לשיאה הגיעה הצלחה זו בימי שלמה, תקופה שעליה נאמר (דברי-הימים ב א, טו) **"ויתן המלך את הכסף ואת הזהב בירושלים כאבנים"**. דרך משל לאותו השפע העצום בו נתברכו ישראל בימים ההם. וכן נאמר (מלכים א ה, ה) **"וישב יהודה וישראל לבטח איש תחת תחת גפנו ותחת תאנתו מדן ועד באר שבע כל ימי שלמה"**.

תקופתו השלישית, אם כי לא האחרונה, של העם, הלא היא תקופת הגלות. בזמנים קשים וחשוכים אלו, מופיעה במלא עוצמתה ההנהגה בבחינת יעקב, כאשר ממעמקי הסתר הפנים, מופיעה וניכרת השגחת ה' ושמירתו על קיומנו, בהיותנו פזורים בין העמים ככבשה אחת בין שבעים זאבים העומדים עלינו לכלותינו בכל דור ודור. ובכל זאת "כל כלי יוצר עליך לא יצלח", ובדרך לא דרך - שאינה נתפסת בטבעו של עולם - שורד העם את כל משבריו, והרי הוא קיים ועומד למרות הכל. מופת עצום זה מעיד ומוכיח שגם בעת הסתרת הפנים יד ה' שומרת על המשך קיומנו, בדרך סמויה מן העין.

וכבר אמרו חז"ל (יומא סט): **למה נקרא שמן אנשי כנסת הגדולה שהחזירו עטרה ליושנה, אתא משה אמר הא-ל הגדול הגבור והנורא,**

אתא ירמיה ואמר נכרים מקרקרין בהיכלו איה נוראותיו וכו' איה גבורותיו וכו', אתו אינהו ואמרו אדרבה - זו היא גבורת גבורתו וכו' אלו הן נוראותיו שאלמלא מוראו של הקב"ה היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות.

ונפלאים דברי היעב"ץ בסידורו (סולם בית-אל ב): **מי שיעיין ביחוד ענינו ומעמדנו בעולם, אנחנו אומה שה פזורה... מה רבים היו צרינו, מה עצמו נשאו ראש הקמים עלינו מנעורינו, להשמידנו לעקרנו לשרשנו... גם לא יכלו לנו לאבדנו ולכלותנו... חי נפשי, כי בהתבונני בנפלאות אלו גדלו אצלי יותר מכל נסים ונפלאות שעשה ה' יתברך לאבותינו במצרים ובמדבר ובארץ ישראל, וכל מה שארך הגלות יותר נתאמת הנס יותר ונודע מעשה תקפו וגבורתו.**

וכמה יגדל הנס ותעצים הפליאה, כי כענין שנאמר "וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ", כן מצינו ביעקב אבינו, כי למרות עניו ומרודו, זכה דווקא הוא להקים את משפחת ישראל - שנים עשר שבטי יי-ה. ועל זו הדרך דרשו חז"ל על ישראל (שה"ש רבה ד) **"כי רבים בני שוממה מבני בעולה... צדיקים העמידה לי בחורבנה, יותר מצדיקים שהעמידה לי בבנינה"**.

גם אור התורה הלכה והבהיקה מדור לדור, ודווקא מתוך חשכת הגלות, כאשר בטלה הנבואה עם חורבן בית שני, זרח אור חדש - אור תורה שבעל פה, בחינת נבואה, כמאמר חז"ל: **מיום שחרב בית המקדש אע"פ שניטלה נבואה מן הנביאים - מן החכמים לא ניטלה** (ב"ב ב). דווקא מתוך הסתר הפנים - זכינו לאותו אור הגנוז, אורה הפנימי של התורה, כפי שדרשו חז"ל **"במחשכים הושיבני כמתי עולם זה תלמודה של בבל"**. וככל שמעמיקה גלותנו, מוסיף אור גדול זה להתרבות, והבנת אמיתתה של תורה הולכת ומתעצמת יותר יותר. וכדאיתא (במדב"ר יט, ד) **דברים שלא נגלו למשה נגלו לרבי עקיבא וחבריו**. והן הן גבורותיו, הן הן נפלאותיו.

נערך ע"י הרב דוד אנשין

בענין אמירת ותן של

השנים (ברכות לג.). ובגמרא (שם) - **ושאלה בברכת השנים, מאי טעמא אמר רב יוסף מתוך שהיא פרנסה, לפיכך קבעוה בברכת פרנסה.** ומשמע לכאורה בלשון הגמרא, ששאלת הגשמים בתפילה היא חובה בפני עצמה, אלא שראו לנכון לקבוע את מקומה בברכת פרנסה, מהטעם המבואר.

ויותר מזה משמע לכאורה בגמרא ששאלת גשמים היא חובה בפני עצמה. שעל המשנה שנזכר בה חובת הזכרת ושאלת הגשמים (תענית ב.) הקשו בגמרא - **מנא לן דבתפילה, דתניא לאהבה את ה' אלוהיכם ולעבדו בכל לבבכם איזו היא עבודה שהיא בלב הוי אומר זו תפילה וכתוב בתורה ונתתי מטר ארצכם בעתו יורה ומלקוש.** משמע לכאורה שהתקנה של שאלת הגשמים אין שרשה בחובת התפילה שהתפילה בימות הגשמים צורתה היא עם שאלת גשמים, אלא היא חובה כשלעצמה לשאול על הגשמים, ולמדו בדרשא לקבוע מקומה בתפילה.

אמנם אפילו אם כנים הדברים שביסודה היא חובה בפני עצמה, נראה פשוט דאחר שקבעוה בתפילה, כבר נעשית חלק מהתפילה וחלק מנוסח הברכה, ואמירתה כבר מתחייבת גם מצד הברכה עצמה. *

עכ"פ בנידון הכללי, כתב להדיא הפמ"ג שבכל הברכות אם דילג את הבקשה שהוא מעיקר הברכה, אין יכול להשלימו בשומע תפילה, דבשינה את הנוסח הקבוע, הוי משנה ממטבע שטבעו חכמים, והוי כאילו חיסר ברכה זו. ואין לו תקנה אלא צריך לחזור לראש הברכה.

*

אמנם בביאור הלכה דרך אחרת עמו ליישב הלכה זו, שכתב (סימן קיז ד"ה אם לא שאל) שמדין זה שיכול להשלים אמירת ותן טל ומטר בשומע תפילה, חזינן שאפילו אם מחסירים בקשה עיקרית ממטבע הברכה, בכל זאת יצא ידי חובת ברכה זו, ואת הבקשה שהחסיר יכול להשלימה ולאמרה בברכת שומע תפילה - **לכאורה נראה דהוא הדין אם חיסר בשאר ברכה דבר שהוא מעיקר הברכה, כגון שחיסר ענין קיבוץ גלויות בברכת תקע בשופר [שנקראת במגילה יג: על שם זה עיי"ש] גם כן יכול להשלים בברכת שומע תפילה.** אבל אם דילג על כל הברכה אינו יכול להשלימה בברכת שומע תפילה, דלא כהפ"ח. עיי"ש.

את הברכה וכבר התפלל את הברכות שלאחריה, ומעתה אם יחזור לראש הברכה הרי יוצרך לחזור ולהתפלל את כל הברכות לפי הסדר, כמבואר בגמרא ובפוסקים (שו"ע או"ח סימן קיט סעיף ג). ולכן זה נחשב כשעת הדחק, ומשום הכי ס"ל להפ"ח שיכול להשלים את הברכה שהחסיר בתוך שומע תפילה. אולם עדיין תמוה, מה יועיל לאומרה בשומע תפילה, והרי לא אמרה על הסדר, וקיי"ל דסדר ברכות י"ח מעכב, [וכאמור דמי שטעה צריך לחזור לראש הברכה שטעה בה ולומר את כל הברכות כסדרם]. וגרע זה מהבינונו, שהרי בהבינונו תיקנו את כל הבקשות מעין הברכות על הסדר. (ואפשר שדין סדר הוא רק כאשר אומר כל ברכה בפנ"ע, אבל אם כולל אותה בתוך שומע תפילה אין דין לאומרה על הסדר, ולפי"ז נמצא שבהבינונו הסדר הוא רק לכתחילה, ועיין מה שיתבאר בזה להלן.) וכל דברי הפ"ח מחודשים וצ"ע.

*

דרך נוספת בישוב תמיהה זו כתב הפרי מגדים (סימן קיט במשבצות זהב אות ג), דזה וודאי שאם מחסר בברכה דבר שהוא מעיקר הבקשה, כל הברכה פגומה ולא יצא ידי חובתו, וצריך לחזור לראש הברכה. אלא שמחדש מנחם הלכה זו, שאמירת 'ותן טל ומטר' אינה כחלק עיקרי מהברכה, ואין זה נחשב כמשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכה זו. והטעם, דכיון שאומרים אותו רק בימות הגשמים, אין זה נחשב מעצם מטבע הברכה, אלא היא בקשה בפני עצמה שתיקנו חכמים לשאול על הגשמים, וקבעו מקומה בברכה זו. ולכן אם שכח לאמרו כאן, יצא שפיר ידי חובת הברכה, רק שחסר לו דין שאלת הגשמים, וחייב זה יכול להשלים בברכת שומע תפילה. אבל וודאי בברכה אחרת שנוסחה קבוע כל ימות השנה, אזי אם יחסר ממנה דבר עיקרי, פשוט שהרי זה כמי שלא אמר ברכה זו כלל, ולא מהני להשלים אותה בשומע תפילה.

והנה, זה דבר מחודש, כי בפשטות, אף שאומרים אותה רק בימות הגשמים, בכל זאת היא בקשה עיקרית בברכה זו, והיא חלק בלתי נפרד ממטבע הברכה.

[אולם לכאורה יש קצת משמעות בגמרא שאין בקשה זו של 'ותן טל ומטר' חלק בלתי נפרד ממטבע הברכה. דאיתא במשנה - **מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים, ושאלה בברכת**

אמר רבי תנחום אמר רב אסי, טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מחזירין אותו, שאלה בברכת השנים אין מחזירין אותו, מפני שיכול לאומרה בשומע תפילה (ברכות כט.).

וכן נפסק בשו"ע - **אם לא שאל מטר, ונזכר קודם שומע תפילה, אין מחזירין אותו, ושואל בשומע תפילה** (סימן קיז סעיף ה).

והנה גדולי הפוסקים נתקשו בדין זה, כי אף שתיקן את חובת שאלת הגשמים על ידי שאומרה בשומע תפילה, אולם עדיין לא תיקן בזה את ברכת 'ברך עלינו', ותפילתו מחוסרת ברכה. שהרי שינה ממטבע שטבעו חכמים והחסיר דבר עיקרי בנוסח הברכה, כיון שבימות הגשמים נוסח מטבע הברכה כולל את בקשת 'ותן טל ומטר', והוא דבר מרכזי בברכה זו, ולכאורה לא יצא כלל ידי חובת ברכת 'ברך עלינו', ואם כן יש לחייבו לחזור ל'ברך עלינו' מצד חובת הברכה של 'ברכת השנים', בכדי לקיים חובת ברכה זו כתיקונה, שלא תחסר לו ברכה בתפילתו. ואיך מועיל לזה מה שביקש על המטר במקום אחר.

ואכן דעת הפרי חדש (סימן קיט סק"ג) שמכאן יש ללמוד שגם כאשר דילג לגמרי ברכה אחת מברכות שמו"ע אפשר להשלים אותה ולאמרה בשומע תפילה. אמנם זה תמוה שהרי תקנת חז"ל היא שיאמרו י"ח ברכות, ומה תיקן בזה שאומר את נוסח הברכה בשומע תפילה, והרי מכיון שלא אמר את הברכה עם החתימה, עדיין חסר לו אחת מי"ח ברכות של תקנת חכמים.

וכן הקשה עליו ב'חיי אדם', שכתב - **דילג ברכה אחת מאתה חונן עד שומע תפלה וכו' לא מהני שיכלול אותו בשומע תפלה, דהא צריך להתפלל י"ח, כדאמרינן תמני סרי תקון (ודלא כפר"ח בסימן קיט סעיף ג ודבריו תמוהים)** (כלל כד אות כ.).

ואמנם מצינו שאפשר לכלול תוכן כמה ברכות בתוך ברכת שומע תפילה, והיינו תפילת 'הבינונו'. שכולל את כל בקשות הצרכים בברכה אחת וחותם שומע תפילה. אולם אין נראה שכוונת הפרי חדש, שמה שיכול להשלים הברכה בשומע תפילה הוא מדין תפילת הבינונו, דהרי תפילת הבינונו אין אומרים אותה אלא בשעת הדחק (כמבואר בסימן קי סעיף א).

והנה היה מקום ליישב בדוחק שבכה"ג שדילג

ומפר בימות הגשמים

ובזה יבואר הא דאיתא בטור אורח חיים סימן קיז - דאם לא שאל מטר כו' ולא נזכר עד אחר שומע תפילה ולא עקר רגליו איתמר בירושלמי שחזור לשומע תפילה ושואל בה וכן פסק ר"ח. ובעל הלכות גדולות כתב שחזור לברכת השנים וכן כתב הרמב"ם ז"ל והראב"ד, ולזה הסכים אדוני אבי הרא"ש ז"ל. וכן פסק בשו"ע שחזור לברכת השנים.

ולכאורה הדבר צריך ביאור, שהרי כששכח בברכת השנים אפשר לומר אותה בשומע תפילה, ומאי שנא עכשיו שלא נזכר עד אחר שומע תפילה, למה נצרכנו לחזור לברכת השנים, ומדוע לא סגי שיחזור לשומע תפילה ויאמרנה שם, כשם שהיה עליו לעשות אילו היה נזכר לפני שומע תפילה. וכן צריך ביאור מהו סברת שיטות הירושלמי והבה"ג.

אכן לפי האמור יבואר היטב טעמו של הבה"ג, דהא כל מה דמהני לשאול שאלת הגשמים בשומע תפילה, הוא כאמור משום שמכיון ששומע תפילה היא ברכה הכוללת כל הברכות והוי כאילו חוזר בה פעם נוספת על ברכת השנים ולכן יכול להזכיר בה את שאלת הגשמים. כלומר שכל זמן שלא סיים ברכת שומע תפילה, הוי כאילו עדיין לא השלים לגמרי את ברכת השנים.

וכעין שכתב המ"ב (סימן קיז סעיף טו) בשם מג"א ושע"ת שאם נזכר לפני שאמר תקע בשופר, יאמר שם 'ותן טל ומטר', והיינו שבכך הוא מצורף לברכת השנים, מכיון שלא הסתלק מאמירת ברכת השנים על ידי אמירת ברכה אחרת.

וכמו כן בעת אמירת שומע תפילה, כיון שיש בה חזרה על כל הברכות וגם ברכת השנים בכלל, על כן יכול להשלים בה את אמירת ותן טל ומטר. אכן לאחר שכבר סיים ברכת שומע תפילה, (ונזכר רק לאחר שהתחיל רצה) וממילא נשלמה כל ברכת השנים, שוב אי אפשר לתקנה אחרי שהסתלק ממנה, אלא מוטל עליו לחזור לראש הברכה ולומר את כולה מחדש.

אולם בדעת הירושלמי שחזור לשומע תפילה נראה דס"ל שאמירת ותן טל ומטר היא בקשה בפני עצמה, ולא נקבעה דווקא כחלק מברכת השנים, וכדעת הפרמ"ג. ולכן בכל אופן אפשר לאומרה בשומע תפילה.

נערך ע"י הרב י.מ.ו.

עצמו, כי מכל הבקשות נובע שבח אחד דהיינו שהשי"ת שומע תפילה, וס"ל להביאור הלכה דהא דתיקנו ברכה נפרדת לכל אחד משמונה עשרה הוא בעיקר מצד חלק השבח שבכל אחד מהם. ונמצא דמה שנתחדש בדיון תפילת 'הבינו', הוא הקולא לומר רק את הבקשות בלי השבחים, וזה רק בשעת הדחק, אבל הא דכוללים כל הבקשות בברכה אחת, אין זה מקולת תקנת הבינו, ואין זה דווקא בשעת הדחק.

כי מהא שאיתא בגמרא שאפשר לשאול שאלת הגשמים בברכת שומע תפילה אנו למדים כי בדיעבד יש תוקף לברכה מצד חלק השבח לבד, ויצא בזה ידי חובת הברכה. והבקשה אף שאמירתה מחוייבת מצד חובת התפילה, בדיעבד סגי לאמרם בשומע תפילה, ולא דווקא בשעת הדחק.

אולם עדיין הדבר צ"ע רב, כי ברכה שהיא מחוסרת את חלק הבקשה וודאי שחסר בעיקר הברכה, ופשוט דהוי משנה ממטבע שטבעו חכמים, והרי זה כאילו לא אמר ברכה זו כלל, ומה מועיל שיאמרנה בשומע תפילה.

*

ואשר יראה בביאור דבר זה, שמכיון שברכת שומע תפילה היא ברכה כוללת על כל הברכות האמצעיות שבשמו"ע, שהרי בברכה זו אין בה תוספת בקשה, אלא כל כולה היא בקשה שישמע ה' את קוליו ויקבל את כל הבקשות שהתפללו עד כה, וכל עניינה שאנו חוזרים ומבקשים באופן כולל את כל הבקשות שברכות האמצעיות, וכאילו אומר שוב את כל הברכות יחד. וא"כ נמצא שכל זמן שלא סיים ברכת שומע תפילה עדיין לא סילק עצמו מלבקש את הבקשות הללו ועדיין הוא עסוק בהם, ומעתה נראה דלפיכך כל בקשה שאומר בברכת שומע תפילה הריהי מצטרפת לכללות הברכות, וממילא נחשב כאילו שאל טל ומטר בברכת השנים. והבן כל זאת. ומיושב בזה שפיר דעת הביה"ל.

ובזה מיושב גם מה שהקשינו לעיל דהיאך מועיל לומר 'ותן טל ומטר' או שאר בקשות בשומע תפילה, והא בעינן י"ח ברכות על הסדר, אכן להאמור אתי שפיר, שנראה שדיון הסדר הוא רק כשבאה כל ברכה בפני עצמה אבל כאן דכיון שכולם נכללות בברכה אחת הוי כאילו אמרן יחד, וממילא אין הסדר מעכב בהן.

והיינו דנקט בפשיטות שתיבות 'ותן טל ומטר' הם מעיקר טופס הברכה (דלא כשיטת הפרמ"ג), ומוכיח מדיון זה שגם בכל הברכות אם החסיר אמירה שהיא מעיקר טופס הברכה יכול להשלימה בברכת שומע תפילה ויצא ידי חובת הברכה.

והנה דעת הביה"ל צריכה ביאור, שמכיון שהברכה מחוסרת את הבקשה העיקרית, מדוע לא ייחשב כמשנה ממטבע הברכה, וליהוי כאילו החסיר ודילג את כל הברכה, ויצטרך לחזור לראש הברכה.

ולכאורה יש לומר בדעת הביה"ל, שלמד זאת מהא דמצינו שתיקנו חז"ל תפילת 'הבינו', והוא נוסח קצר מעין תפילת שמו"ע כדאיתא בגמרא (ברכות כט.) - הבינו ה' אלו קינו לדעת דרכיך, ומול את לבבנו ליראתך, ותסלח לנו, להיות גאולים, ורחקנו ממכאובינו, ודשנו בנאות ארצך, ונפוצותינו מארבע תקבץ, והתועים על דעתך ישפטו, ועל הרשעים תניף ידך, וישמחו צדיקים, בבנין עירך ובתיקון היכלך, ובצמיחת קרן לדוד עבדך ובעריכת נר לבן ישי משיחך, טרם נקרא אתה תענה, ברוך אתה ה' שומע תפילה.

והיא ברכה אחת הכוללת כל הברכות האמצעיות, ואחר שמתפלל שלש ברכות ראשונות אומר אותה, ואחריה אומר שלש ברכות אחרונות. והקלו להתפלל אותה בשעת הדחק (עיין שו"ע סימן קי פרטי ההלכות בזה).

והנה בתפילת הבינו נוסף על זה שהקילו בה שתוכן כל הברכות האמצעיות נאמרים בברכה אחת, דהיינו שאין ברכה מיוחדת על כל בקשה ובקשה, אלא חותמין באחת ברוך אתה ה' שומע תפילה. יש בה גם קולא נוספת והיינו שהרי כל הברכות האמצעיות של שמו"ע מורכבות משני חלקים, חלק של בקשה וחלק של שבח, אמנם בנוסח תפילת הבינו אומרים בה מכל ברכה רק את חלק הבקשה שבה, ודי בזה בשעת הדחק.

ולכאורה משמע מזה דהא בהא תליא, כלומר שמצד חלק הבקשה לבד אין מעכב בדיעבד ברכה לכל אחת ואחת, ועיקר תקנת חתימת ברכה לכל אחת מבקשות הצרכים הוא מצד חלק השבח שבהם, כי אין לכלול כמה שבחים בברכה אחת וכמו שמצינו 'אין חותמין בשתיים' (ברכות מט.). אבל כל בקשה אינה מעכב בה ברכה בפני

בפיך ובלבבך לעשותו

דבר שיכול למנוע אותו מן החטא ולהביאו לידי קיום מצוה הוא מבורך, אך בוודאי שאין זה הגישה הנכונה לכתחילה. כלומר שעצם העשייה והמחשבה הממריצה אותו ועומדת בראש מעייניו צריך שתהא מחמת הסיבה המרכזית, וכל השאר יתלו כמחשבות נוספות שיניעו את הרגשתו כמו הידיעה שיזכה לשכר טוב, וכן יתר העניינים שזוכה להתעלות על ידי המצוה, וכן תיקון עניינים ולפעול סגולות שונות. אולם לא לעשות העיקר מהדברים הצדדיים, וכגון מי שנמנע מעבירות חמורות, אך הרגש הדוחף אותו לזה והמחזק אותו בזה הוא משום שחושק לזכות לרוח הקודש, בוודאי שמגוון הדבר.

ויש שבאותה מצוה עצמה יש דרגה בסיסית מחוייבת, ויש בה גם אופן שהוא מעלה עליונה. ובכל מצב צריך לקיים אותה מצד הרגש המתאים למצב ההוא. כגון מי שנחוץ לעוררו ללמוד בשיעור מועט של קביעת עיתים לתורה, אין מתאים לעוררו מצד המעלות העליונות שזוכים בלימוד התורה בדרגות הנשגבות, אלא יעוררו על כך שהתורה היא הבסיס של היהודי וכדומה. לעומת זאת הבא לעורר ולהתעורר על תוספת חיזוק והתמדה מיוחדת בלימוד התורה, אין זה נכון שיתאונן בעצמו וידכא את רוחו כי מבצע זאת הרי הוא ירוד ושפל, אלא יתבונן ברוממות והמעלות הנשגבות שזוכים בלימוד התורה באופן נעלה.

לעומת זאת יש דרגות ואופנים של עשייה ועבודה מצד מידת חסידות שאינם מעיקר הדין אלא הם תוספת חשיבות ומעלה והידור, ויש בזה הרבה דרגות זה למעלה מזה, וכאשר בא להתעורר לקיים עניינים אלו, כל הגישה צריכה להיות באופן המתאים לדרגת עבודה זו, דהיינו להגביר בנפשו רגשי אהבת ה' ולרומם את נפשו בשאיפות התעלות להתקרב לאביו שבשמים. כי אם גם במעשה ההידורים ובמילי דחסידותא יעורר בעצמו רגש של תביעה וגערה, הרי זה עיוות ואיבוד צורת הקיום הנכונה. וגם מאבד בכך את רגש האהבה אשר יכול לבטא בזה כלפי השי"ת, כיון שמקיים אותם בגישה כאילו הם חובה וכופה את עצמו לעשות את הדברים בלי הרגש הנפלא של התנדבות ונתינה מיוחדת לה' מעבר לחיוב.

ויש מנהגים שנהוגים בכל כלל ישראל ונתקבלו כחיוב, ויש מנהגים שנהגים אותם רק כהידור, ויש שנתקבלו רק בקרב קהילות מסוימות, ויש שרק מהדרים ואנשי מעשה נוהגים בהם, ויש שהם הוספות פרטיות והידורים שיחידים חידשו וקבלו על עצמם ועל שומעי לקחם. וכל ההנהגות

לעניינים הבסיסיים והמחוייבים, כגון איך יתכן שלא להיזהר בזה ושלא לקיים אותם, ולעורר שאם לא יהא נזהר ומקפיד על קיומם, חסר כל מציאותו כיהודי, ואם יתרשל בכך הרי הוא גרוע וחוטא, והרי הוא חייב בכך, והרי לשם כך נבחרנו לעשות רצון השי"ת. וכנהנה.

ולעומת זה יש סגנון שמתאים לחיזוק בעניינים נעלים ומדריגות, שהוא סגנון של עידוד וחשיבות, כגון שאם יתאמץ וישמור לעשותם הרי יזכה למעלות רמות וחשובות ויהיה נעלה ומרומם, ומחזקים את השאיפות להתעלות ולא להישאר בשפל המדריגה.

ויש דרגה יותר רמה שלמען קיום המצוות והליכה בדרכיו מעורר בקרבו רגשי אהבה ודביקות להשי"ת על ידי שמתבונן בלבו במחשבות המלהיבות לאהבת ה', וחושב כמה חביבים מעשים אלו לפניו יתברך, ומלהיט את רצונו לבטא על ידם אהבתו ותשוקתו אל הקב"ה ולעשות נחת רוח לפניו.

וכן יש שמרבית התחזקותו הוא דווקא מצד העניינים הצדדיים, כי אף שהם אינם העיקר יש בהם גוון מיוחד של חיזוק. והדבר גורם לו תמרץ ועונג מיוחד בקיום ועשייה, בידיעתו כי נוסף על הקרן הקיימת מצד עיקר הדבר עוד כדאי לו שמרוויח מן הצד עניינים נשגבים.

וצריך להבדיל בסגנון דברי החיזוק הן לעצמו הן לאחרים ביחס לכל סוג של קיום, כי בכל חלקי התורה והמצוות ישנם כמה דרגות ואופנים של קיום, ישנם דברים שהם חוב שכל אחד חייב בהם, והוא חיוב גמור, שהמזלזל ועובר עליהם הוא חוטא ופושע. והנזהר בהם הוא יהודי המקיים חובתו היסודית אשר הוא חייב בה ואין הוא רשאי להיפטר ממנה. ובזה נכון להתעורר בהתאם לחיוב, מצד רגשי החיוב הבסיסיים של יהודי. וכשלא לחזק עצמו או אחרים נגד היצר בעניינים יסודיים וחמורים אלו, אין זה מן הנכון ליטול חיזוק מצד עניינים צדדיים גם אם הם רמים וגבוהים ככל שיהיו, אלא צריך לעורר בסגנון המתאים לחיוב זה, בנוסח ובאופן של תביעה, ויגער בעצמו שכיון שהשי"ת ציוה היאך ירהיב עוז למרוד במלכו של עולם. וכן עוד ענייני התבוננות של חובת הכרת הטוב כלפי הקב"ה, ומצד ההתחייבות של עם ישראל שקיבלו על עצמם להיות ממלכת כהני ה' וגוי קדוש, וכן מצד יראת הרוממות.

ואם יעורר עצמו לדברים המחוייבים הללו, מצד עניינים צדדיים כגון שרצה להשיג מדריגות רמות ושלא יפסיד עניינים נשגבים, אף שכל

המדריגה הנכונה בעבודת ה' ובקיום המצוות, היא לעשות כל דבר מתוך הסיבה האמיתית, כלומר שלא די לו לאדם בזה שבפועל עושה את המעשים הראויים והעבודות הרצויות, אלא צריך להגיע למצב שכל קיום מצוה וכל פעולת עבודה ייעשו משום המחייב העיקרי שלהם. ואין הכוונה לעצם כוונת המצוה, שגם זה משלימות הקיום שבשעת העשייה היא עירני ומלא בחיות רגשי הקודש בעניינה ותוכנה המסויים של המצוה. אולם בנוסף לזה צריך האדם בכללות מערכת העבודה שלו, לתת את הדעת ותשומת לב מרובה שהסיבה הדוחפת והממריצה אותו להישמר מכל רע ולרוץ לקיום המצוות, תהיה מבוססת באופן נכון ואמיתי.

כי אמנם כאשר מקיימים את המצוות ועוסקים בתורה זוכים להרבה עניינים חשובים מכמה צדדים, שטמון בגודל ועוצם מעלת וקדושת המצוות, וכן נפעלים על ידם עניינים רמים ותיקונים הידועים לבאים בסוד ה', וגם יש דברים סגוליים שהמצוות מביאים עמהם. אולם יש להשכיל ולהבחין בין הדברים שהם הסיבות לקיום המצוה ולעשיית כל דבר, ובין דברים שהם רק רווחים צדדיים ותוספת עניינים ורכישת מעלות בבחינת שכר טוב, אבל אין הם הסיבה לעשייה.

וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות מזוזה - **אלו שכותבין מבפנים שמות המלאכים וכו' אלו הטפשים לא די להם שביטלו המצוה אלא שעשו מצוה גדולה שהיא יחוד השם של הקב"ה ואהבתו ועבודתו כאילו הוא קמיע של הניית עצמן כמו שעלה על לבם הסכל שזהו דבר המהנה בהבלי העולם** (פרק ה הלכה ד). ובכסף משנה - **דאין הכי נמי שהמזוזה שומרת הבית כשהיא כתובה כתיקנה וכו' אין הכוונה בעשייתה לשמור הבית, אלא צריך שיכוון לקיים מצוות הקב"ה וממילא נמשך שתשמור הבית.**

ועל האדם להתבונן בדרכיו ולעיין במחשבותיו מה הוא הסיבה הדוחפת ומעודדת אותו לשמירת התורה וקיום המצוות, ולהעמיד עצמו על הדרך הנכונה שתהא עשייתו מחמת הסיבה האמיתית והעיקרית.

והנה כאשר האדם בא לחזק עצמו אם בהתבוננות עצמית לערוך חשבון נפשו ולהרגיז יצר טוב על יצר הרע, ואם בעיונו בספרי מוסר ויראה, וכמו כן המוכיחים בשער הבאים לזכות את הרבים בדברי חיזוק התעוררות, יש בזה כמה אופנים. יש סגנון של התעוררות שמתאים

ועם השביעי משבת ואומר

דזמרה, וכן את ההבדלים שבברכת יוצר אור, עיין שם.

חידוש נוסף שישנו בתפילות השבת אשר לא מצאנו דוגמתו בימות החול, הוא מה שמצאנו בתפילות השבת סגנון של שירה. כי הנה פתיחת הברכה האמצעית של תפילת מוסף מיוסדת היא על אותיות האלפא ביתא [בסדר הפוך - תשר"ק] – תכנת שבת רצית קרבותיה, צוית פרושיה עם סדורי נסכיה, וכו'. וסגנון זה הוא מדרכי השירה והמליצה. והיינו שצורת התפילה עצמה, בשבת היא באה בסגנון של מליצה ושירה. ואמנם בשאר תפילות לא מצאנו סגנון כזה בתוך התפילה, כיון שבעת התפילה אנו עומדים לפניו מתוך יראת הכבוד. ורק בשבת אשר עצם היום הוא יום של שירה לפניו, תיקנו חז"ל סגנון של שירה. ומכל מקום גם תפילה זו של מוסף יום השבת לא תיקנו בה אלפא ביתא בצורה גלויה, אלא בצורה נסתרת מעט, והיינו בסדר הפוך – תשר"ק, ולא כפי הסדר הרגיל.

וכן פתיחת הברכה האמצעית של תפילת שחרית בשבת, יש בה קצת מדרכי השירה, שכן היא באה בצורה של חרוזים. **ישמח משה במתנת חלקו. כי עבד נאמן קראת לו. כליל תפארת בראשו נתת לו. בעמדו לפניך על הר סיני. ושני לחות אבנים הוריד בידו.**

*

בתפילת העמידה בערבית של ליל שבת מצאנו נוסחאות חלוקות לגבי אמירת 'ישמחו במלכותך'. כי לפי נוסח ספרד נתקן גם בתפילת ערבית לומר 'ישמחו במלכותך', ואילו לפי נוסח אשכנז אין אומרים 'ישמחו במלכותך' בתפילת העמידה של ערבית.

ומברכת מעין שבע [-מגן אבות] שתקנו חז"ל לחזרת הש"ץ, יש להוכיח לכאורה, שגם בערבית של ליל שבת נכלל בתפילת העמידה נוסח 'ישמחו במלכותך'. כי הנה בסוף ברכת מעין שבע, [אחר שכבר הזכירו מעין כל שבע הברכות, וחוזרים ומזכירים הברכה האמצעית בהרחבה (עיין תורה ודעת גליון 13)] אומרים – 'ומניח בקדושה לעם מדושני עונג, זכר למעשה בראשית'. והזכרה זו היא ממש מעין המטבע של 'ישמחו במלכותך' – אשר מזכירים בו שביתת עם קדושו וההתענגות מטובו ביום השבת, זכר למעשה בראשית. ופשוט הוא כי בברכה זו אשר היא רק מעין שבע, אין שייך לומר בה דברים אשר אין מזכירים אותם בגוף התפילה. ואם כן משמע מזה שגם בתפילת ערבית נתקן נוסח זה של 'ישמחו במלכותך', ומעין זה מזכירים בברכת מעין שבע – 'ומניח בקדושה לעם מדושני עונג, זכר למעשה בראשית'. ונוסח אשכנז שאין אומרים 'ישמחו במלכותך' בערבית, צריך עיון לפי זה.

נכתב ע"י הרב ישעיה שיינברגר

הברכות האמצעיות של תפילת שמונה עשרה, כוללות בתוכן שני עניינים. כי בכל ברכה מהברכות האמצעיות ישנה גם בקשה ותפילה על דבר מסוים, וגם ברכה ושבח באותו עניין של הבקשה. כגון ברכת אתה חונן, אשר פותחין בה בדברי שבח - בהיותו 'חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה', ואחר כך מבקשים מלפניו דבר זה שיחננו בינה, ושוב חותמים בברכה – 'ברוך אתה ה' חונן הדעת'. וכן בשאר הברכות אשר פותחים בהם בדברי בקשה ותפילה, ומסיימים בברכה ושבח. 'השיבנו אבינו לתורתך' – 'ברוך אתה ה' הרוצה בתשובה', 'סלח לנו אבינו כי חטאנו' – 'כי קל טוב וסלח אתה, ברוך אתה ה' חונן המרבה לסלוח'.

וגם ביום השבת מורכבת הברכה האמצעית משני חלקים אלו – 'בקשה ו'שבח'. 'אתה קידשת את יום השביעי לשמך' – 'אלוקינו ואלוקי אבותינו רצה נא במנוחתינו, קדשינו במצוותיך'. וכו'. וכן בשאר תפילות השבת ישנו חלק השבח – 'ישמח משה במתנת חלקו' – 'תכנת שבת רצית קרבותיה' 'אתה אחד ושמך אחד', וישנו גם חלק הבקשה – 'או"א רצה נא במנוחתינו' וכו'.

אמנם אף שברכות התפילה מורכבות משני החלקים הן בימות החול והן ביום השבת, מכל מקום נשתנו בזה תפילות יום השבת מתפילת ימות החול. כי בימות החול העיקר הוא הבקשה והתחינה לפני ה', אלא שמוסיפים לזה גם דברי ברכה ושבח לה'. אמנם ביום השבת עיקר הברכה הוא דברי התהילה והשבח לה', ורק שמוסיפים על זה גם בקשה ותפילה בעניין היום וקדושתו.

וחילוק זה מתבאר מתוך ההבדל שיש בין נוסח תפילת מעין שמונה עשרה [-הבינון], לתפילת מעין שבע שאומר הש"ץ בליל שבת [-מגן אבות]. כי בתפילות אלו נתקנו לומר רק תמצית הברכות ועיקרן – מעין הברכות הרגילות, וממנה יש ללמוד מהו עיקר תוכן כל ברכה. והנה בתפילת הבינון באו כל הברכות בנוסח של בקשה ותפילה – **הבינו ה' אלוקינו לדעת דרכיך, ומול את לבנו ליראתך, ותסלח לנו להיות גאולים**. וכו'. ואילו בתפילת מעין שבע שאומר הש"ץ בליל שבת, באה הברכה האמצעית בנוסח של שבח בלבד – מגן אבות בדברו, מחיה מתים במאמרו, הקל הקדוש שאין כמוהו, **המניח לעמו ביום שבת קדשו כי בם רצה להניח להם**. וכן ברכת 'שים שלום' אשר בכל תפילה מאריכים בה לבקש למען ישים עלינו ברכה ושלום, הנה בברכת מעין שבע בשבת מזכירים בה רק – **אדון השלום**. הרי מבואר כי בימות החול עיקר ברכות התפילה הוא הבקשה מאת ה', אבל בשבת עיקר תוכן הברכות הוא דברי השבח והברכה להש"ת.

ושורש הבדל זה שבין תפילות יום השבת לימות החול, הוא משום שעצם יום השבת הוא יום של שבח ורינון לה' יתברך, וכמו שכבר נתבאר בארוכה במק"א (ביאורי תפילה גליון 72), ולכן גם עבודת התפילה של יום השבת היא עיקרה היא דברי שבח ותהילות לשמו יתברך. ושם ביארנו בזה, גם את ההבדלים אשר מצאנו בין שבת לחול בפרקי פסוקי

האלו יש לקיימם כל אחד מתוך הרגש המתאים לפי עניינו, לא להפריז בתוקף מידת חיובם ולא למעט בערכם.

ומאד מאד יש להיזהר בעת שמעוררים בדברי חיזוק ומוסר שלא להפריז על המידה, שעל ידי כך נעשית התורה כבידה על האדם. וכגון הסגנון המתאים לבני עליה, שאם לא טיהר עצמו כליל ממידת הגאווה כל המצוות והתורה שלו מאבדים את ערכם ואינם עולים לנחת רוח לפניו ית', שגם אם יש בחינות עדינות כאלו, הרי לאו כל מוחא סביל דא לעמוד בדרישות נעלות כאלו, ולמי שלא הגיע לדרגה זו הרי זה גורם חלישות הדעת ויאוש ועלול להתרשל ולאבד גם מה שיש בידו.

ויש לפעמים בקרב המעוררים את הרבים משפיעים ומגידים, שאף שבעצמם יודעים את האמת ובכוחם להבחין מהו היחס הראוי והנכון כלפי כל דבר, ובכל זאת משתמשים בשיחותיהם בסוג התעוררות שאינו בהתאם לדרגה הנדרשת, ונימוקם עמם שבכך יהיה לדבריהם יותר השפעה, כגון שדורשים משומעי לקחם דרישות גבוהות ודרגות נעלות, ומציגים אותם בפניהם באופן הנשמע שאם לא יגיעו לזה יהיו משוללים לגמרי מכל מעלה טובה, ויחשבו ירודים ופחותים וכאילו לא עשו כלום. משום שחוששים שאם יציגו את האמת כפי שהיא, שיש גם דרגה בינונית ופשוטה שנקל להגיע אליה, יהיו שומעיהם מסתפקים במועט כי לא ירצו להתאמץ. והנה, ראשית יש לדעת, שאסור להשתמש בדרכי שקר גם למען תועלת החינוך וההדרכה, משום שאין המטרה מקדשת את האמצעים, ועוד שהשקר אין לו רגליים, ולבסוף יהא להם למפח נפש.

אולם גם בעצם הדברים אינם צודקים, שבאופן זה נראה לשומעים כי כל עול המצוות הוא דבר קשה ובלתי ניתן להשגה ועלולים להתייאש לגמרי חלילה, והרי האמת היא שכל העניינים הללו הם רק מדריגות נעלות וחשובות, ועבור דרגות רמות ומיוחדות אפשר שיהיו מוכנים להתאמץ. [ועיין מה שכתב בזה החפץ-חיים בספר 'שמירת הלשון' ח"ב (פרק יט פרשת שלח) ועיין עוד מה שכתבנו בזה בגליון 34 מדור חכמה ומוסר].

ישמע חכם ויוסף לקח ונבון תחבולות יקנה.

ואתה את ב

נהי דאינה במצות מילה, אבל דין ערלות לית בה, וא"כ הרי ממילא דלא בעינן במילה לענין הכשר למול מי שישנו במצות מילה, כיון דלא בעינן חלות שם מהול, ורק שלא יהיה עליו דין ערל והיינו דינא דהמול המול, עכ"ד.

הרי דגם הגר"ח נקט כן דאין במילת ערבי וגבעוני ענין חיובי כלל ולא חל בו שם מהול כלל אפילו בהו"א, רק כל שאינו ערל סגי להקלל בהמול ימול, המל ימול, ודכוותיה למסקנא לגבי אשה, והריהו כדברי מרן הגר"ז ומתוק האור לעינים.

ועדיין צריך עיון קצת, דהלימוד של המול ימול, נוטה יותר למשמעות שיש ענין חיובי במילת הערבי והגבעוני, ונקרא בשם הקל ימול. ועוד דלכאורה משמעות ההשוואה של המול ימול היא שהמהול יהיה דומה לנמול, ולהגר"ח המהול הערבי הוא רק שאין עליו שם ערל, והנימול הרי חל עליו שם מהול, וצ"ב.

ד) ולדבריו היה נראה שמסקנת הגמרא במילה עפ"י הקרא ואתה את בריתי תשמור, שענין מילה היא רק כאשר המילה קשורה בברית עם ה', ואתה את בריתי תשמור, ומשמש כאות ברית קודש, וללא זה לא שייך ענין מילה, אכן זה אינו דז"ל הרמב"ם הל' מלכים פ"י ה"ח אמרו חכמים שבני קטורה שהם זרעו של אברהם שבאו אחר ישמעאל ויצחק חייבין במילה, וגו' ואין נהרגין עליה, ע"כ. והוא מסנהדרין נט' ב' האמר ר' יוסי בר אבין ואיתימא ר' יוסי בר חנינא את בריתי הפר לרבות בני קטורה, ורש"י פירש שם דקאי דוקא על אותן ששה שנולדו לאברהם דהיינו בני אברהם ממש ולא זרעם, אכן במהרש"א שם כתב שפירשו דחוק וכו' אבל הרמב"ם הל' מלכים נשמר מזה ופירש על זרעם של בני קטורה. הרי לפנינו, לדעת הרמב"ם, אומה שלמה שחייבת במילה ללא קשר לברית עם ה', כי ברור שאף שנצטוו על המילה אינו משום שגם הם באו בברית, כמו שהוכיחו הבית הלוי פ' לך, וכן הגר"ח שם, דאין המילה בהם להתקדש על ידה כלל, ואין בה ברית ולא אות ברית, ומעולם לא נכנסו בכלל זרעו של אברהם אבינו, כי רק ביצחק יקרא לך זרע, וגם הם נכללים בכתוב "כי כל הגוים ערלים", ע"כ הנודר מן המולים מותר במולי עכו"ם וגם בני קטורה בכללם אף שחייבים במילה, ולא הוציאם התנא מכלל שאר האומות, ומיושב קושית המשל"מ על הרמב"ם שם סד"ה הכלל העולה.

והנה הגר"ח פירש בגמ' ע"ז שם עוד דרך לדעת הרמב"ם שכוונת **ערבי מהול וגבעוני מהול**, היינו **בני קטורה**, דמכיון שמצווים על המילה, הרי שם מהול עליהם והיו ראויים למול בהוי אמינא דמכוח המול ימול ופריך גמ' שם דמ"מ איכא עלייהו דין ערלים בעצמותם מקרא דכל הגוים ערלים.

לאות ברית ביני וביניכם" (בראשית יד) רק בזה יש משמעות למילה, כי משמעותה היא רק זאת שהיא "לאות ברית" אשר **קידש** ידיד מבטן וחוק בשארו שם, וצאצאיו חתם **באות ברית קודש**.

ג) אמנם לכאורה סוגיא מפורשת דלא כהגר"ז ז"ל, בע"ז כ"ז א' נחלקו שם אמוראים בטעמא דר' יהודה דסובר דמילה בעכו"ם פסולה מן התורה, דרו בר פפא משמיה דרב אמר, מדכתיב "ואתה את בריתי תשמור" וזרעך אחריו ולא עכו"ם, ור' יוחנן אמר מדכתיב "המול ימול, קרי ביה המל ימול, מי שהוא מהול ימול אחרים, וקאמר דאיכא בינייהו **ערבי מהול וגבעוני מהול**, למ"ד המל ימול איכא ומ"ד את בריתי תשמור ליכא, ופריך מנדרים לג' ב' קונם שאני נהנה לערלים מותר בערלי ישראל ואסור במולי אומות העולם דכתיב כל הגוים ערלים, אלמא אע"ג דמהילי כמאן דלא מהילי דמיא, אלא איכא בינייהו **ישראל שמתו אחיו מחמת מילה** ולא מלוהו דלמ"ד ואתה את בריתי תשמור איכא, ולמ"ד המול ימול ליכא ופריך שוב מנדרים שם קונם שאני נהנה ממולים אסור בערלי ישראל ומותר במולי עכו"ם אלמא (ישראל) אע"ג דלא מהילי כמאן דמהילי דמיא אלא איכא בינייהו **אשה** למ"ד ואתה את בריתי תשמור ליכא, דאשה לאו בת מילה היא ואינה בכלל ברית, ולמ"ד המול ימול איכא, דאשה כמאן דמהילא דמיא, עכ"ד הגמרא, והרי להדיא לפנינו בגמרא דאילו הפסוק של כל הגוים ערלים, היה הו"א דערבי מהול וגבעוני מהול מילה כשרה בו, והוא בכלל המול ימול, והרי נכרי אינו במצות מילה כלל, ומילתו כחתיכת בשר בעלמא הרי גם אינו בכלל המל ימול, שאינו בשם מהול, וצע"ג על הגר"ז.

אכן בחידושי הגר"ח הלוי על הש"ס סימן שט"ז עמוד קפ"ה, פירש זאת היטב לדברי מרן האב יקום דברי מרן הבן ביתר עז, דמרן הגר"ח שם דן בטעמא דמ"ד המל ימול, אם הוא דין מיוחד במילה שאינו כשר למול אלא המל, או דאינו כשר למול אלא מי שישנו במצוות מילה, וכתב דנראה דבמילה ליתא כלל הך דינא דיהא במצוות מילה, ואשה תוכיח דקאמר במסקנא דלמ"ד המול ימול אשה כשרה, דכמאן דמהילא דמיא, והרי האי דכמאן דמהילא דמיא, לא מהני אלא דליכא בה דין ערלות, אבל הא פשיטא דאשה אינה במצות מילה, וכן הא דבעי למימר בערבי מהול דהמול איכא, אי לא ההלכה מפי הקבלה דכל הגוים ערלים, והלא נכרי אינו במצות מילה, ומילתו כחתיכת בשר בעלמא, וע"כ דכל עיקר הדין דהמול ימול הוא דערל אינו כשר למול, וע"כ שפיר בעי למימר נהי דעכו"ם אינו במצות מילה אבל כיון דמל ערלות מיהו לית ביה, וע"ז פריך מהלכה מפי הקבלה דכל הגוים ערלים, וכן אשה

א) המאמר שלפנינו יוכיח בסייעתא דשמיא בהוכחות ברורות ונאות מסוגיות הש"ס שקיימת מצוה לכל נברא בצלם למול עצמו, אף כשאינו בא להתגייר ולהכנס בברית עם ה' יתברך שמו, ולא רק בבני קטורה קיים מצות מילה רק גם לכל באי עולם, אף שאינם מזרע אברהם כלל, וההבדל ביניהם שבני קטורה לא רק אם מלו עצמן מקיימים מצוה אלא גם חייבים בה, ואף שאינם במיתה אם לא מלו עצמן, מכ"מ חייבים בזה חובה גמורה, משא"כ שאר באי עולם אינם חייבים, אמנם אם מלו עצמן מקיימין בזה מצוה וחל עליהם שם מהול, ואין זה כחיתוך בשר בעלמא, וכשבא הגוי לעשות זאת בכוונת מצוה, מותר לישראל למולו, אף שישאר גוי לכל דבר.

עוד יתבאר שענין המילה לא נתחדש בעת שנצטוו אברהם אבינו בה, התהלך לפני והיה תמים, ונמלתם את בשר ערלתכם, המול ימול, רק עוד טרם שנצטוו בה היה קיים ענין מילה, שאינה כחתיכת בשר בעלמא, רק כשבא הקב"ה לברית ברית אהבה וידידות עם אברהם אבינו ע"ה קבע וציוה במעשה המילה, שזה ישמש ויהיה "אות ברית" בינו ובין זרעו אחריו, להיות להם לאלוקים, וברית דם זה נקבע לאות, להיות אות ברית קודש, וודאי שמצוה זו מכלל החוקים, וחוק בשארו שם, ולא נמסר לנו בתורה רק את ערכה הרב לקיום הקשר הנורא הזה, בין ה' ית' לבין עם אלקי אברהם, ושלב עשרה פעמים נשנתה עליה המלה "ברית" אשר בה נדע כמה עצומה ויסודית היא, מצוה זו לעם הנבחר, ואכן ה' שלש עשרה הבריתות שנכתרו עליה פעל ופועל עד היום הזה גם תחת הלחץ הגדול ביותר.

ב) אמנם דבריו הנפלאים של מרן הגר"ז, הובא בחידושי הגר"ז עה"ת מפי השמועה אות ה', במצות מילה, איבדו בבי מדרשא, דקודם שנאמרה מצוות מילה לא היה כלל חלות ערל בעולם ורק כשנצטוו במצות המילה, נתחדש בזה שמי שלא מל הוה ערל, - שנתחדש בזה חלות שם ערל, ובהמולו נתהווה חלות מהול, וקודם שנאמרה מצות מילה לא היה כלל חלות שם ערל בעולם, ובזה מיישב הקושיה הרי האבות קיימו התורה עד שלא ניתנה עיין יומא כח' ב' א"כ למה לא מל אברהם אבינו את עצמו קודם שנצטוו, אכן לפי יסוד זה ניחא דלקיום מצות מילה צריך שיהא עליו חלות ערל, ובהמולו יתהווה חלות מהול, וכיון שקודם שנאמרה מצות מילה לא היה כלל חלות ערל בעולם, אין שום משמעות למילה, עכ"כ.

והמשמעות, שכל מעשה מילה ללא מצוה הוא רק מעשה חיתוך בשר, ותו לא, רק עם מצוה שקבע הקב"ה תוכנה, להיות "אות ברית" ככתוב "ואתנה בריתי ביני ובינך" "ואת בריתי אשר תשמרו המול לכם כל זכר" "ונמלתם את בשר ערלתכם והיה

ריתי תשמו

הרי לפנינו מצות **מילה** ללא כל קשר עם **ברית**, וצ"ע מאי משמעותה, ולאיה ענין וצורך היא באה. גם עצם אוקימתת הגר"ח קשה קצת דלא פירשה גמרא בהדיא בני קטורה (ועי' ריטב"א) ולגירסתנו "גבעוני" אין הגבעונים כלל מבני קטורה.

ה' ע"ז כ"ו ב' תנו רבנן ישראל מל את העובד כוכבים לשום גר, לאפוקי לשום מורנא דלא ופרש"י לאפוקי לשום מורנא – תולעת שיש לו בערלתו – דלא, דאסור לרפאותו בחנם, דהא אמרן לא מעלין ולא מורדין ע"כ, וברמב"ם הל' מילה פ"ג ה"ז וז"ל גוי שצריך לחתוך ערלתו מפני מכה או שחין שנולד בה אסור לישראל לחתוך לו אותה שהגויים לא מעלין אותן מידי מיתה ולא מורדין אותן אליה, ואע"פ שנעשית מצוה ברפואה זו, שהרי לא נתכוון למצוה לפיכך אם נתכוון הגוי למילה **מותר** לישראל למול אותו, עכ"ל.

והטור בס' רס"ח העתיקו בקצרה עכו"ם שבא לחתוך ערלתו מפני מכה או מפני שחין שנולד לו בה אם נתכוין למילה **מצוה** לישראל למול אותו ע"כ ופירש שם בב"י דמיירי כשבא להתגיייר ויש לו מורנא דמצוה למולו, דמשמע ליה להרמב"ם דברייתא דע"ז, דקתני ישראל מל את הנכרי לשם גר בכל גווני קאמר אף שיש לו מורנא, ופירש הב"ח וכו"נ כוונת הבית יוסף דאי איירי שמל את הנכרי לשום גר בדליכא מורנא לא איצטריך כלל למתני, אלא ה"ק אפילו בדאיכא מורנא מל את העכו"ם לשם גר דאע"פ שבשעה שמל אותו עדיין נכרי הוא אפ"ה אינו בכלל איסור רפואה שמרפא לעכו"ם ומעלה אותו מידי מיתה, אלא אדרבה מצוה לישראל למול אותו כיון שנתכוון העכו"ם למצוה, אבל לא נתכוון העכו"ם למצות מילה אלא לרפואה אסור ע"כ דברי הב"ח.

והיינו שהב"י והב"ח נקטו דאי אפשר לפרש דברי הרמב"ם לפיכך אם נתכוון הגוי למילה מותר שלא בא להתגיייר וכיון למילה, שהרי אין כלל מצות מילה בגוי, ואי הכוונה שאכן בא להתגיייר פשיטא ומאי קמ"ל, ע"כ פירשו דהכי מיירי שבא למול לשם גרות והחידוש הוא בדאיכא מורנא, אכן עצם החידוש בזה צריך עיון, אף שאפשר לפרש כן בלשון הטור שקיצר לשון הרמב"ם (ואולי הוא מהצנזור שהרי עיקר הדין לא השמיע שאסור אם לא נתכוון למצוה) אכן הרי ברמב"ם כתוב להדיא שאף כשאינו בא להתגיייר נעשה מצוה במילה, רק אסור למול אותו כשאינו מתכוון למצוה.

ובשו"ע י"ד סי' רס"ח ס"ט העתיק המחבר לשון הרמב"ם דאסור למולו, אכן השמיט קטע זה "ואע"פ שנעשית מצוה ברפואה זו" ולשיטתו אזיל שכונת הרמב"ם הוא כשאינו מתכוון למצות מילה היינו שאינו בא להתגיייר ונתכוון היינו שבא

להתגיייר והחידוש בזה בדאיכא מורנא ומכ"מ מותר.

אכן ברמב"ם הרי מפורש שבמילה לגוי נעשה מצוה אף שאינו בא להתגיייר וכן משמע הלשון בגמרא ישראל מל את העובד כוכבים לשום גר, לאפוקי לשם מורנא דלא, והגמרא מתחילה בהיתר מילה לגוי לשום גר לפני שסיימה לאפוקי לשם מורנא ומשמע דברישא לא מיירי כלל בגוונא דיש להגוי מורנא וכבר הרגיש בה הב"י עצמו וכתב דהגמרא בכל גוונא איירי אף שיש לו מורנא, ורק בזה איכא חידוש, עכ"פ סתמא דלשון הגמרא והרמב"ם מורה שיש מצוה במילה דגוי בכל גווני, אם כי הלשון בגמ' לשום גר עדיין צ"ע, ועיין להלן תשובת הרמב"ם.

וכבר הקשה כן בנחל אשכול על ספר האשכול להגאון רבי זאב בנימין אויערבון זצ"ל הלכות מילה סימן מ' אות יב' ז"ל אחר שהעתיק דברי הרמב"ם הנ"ל, ואני בער ולא אדע מה המצוה ומה טעם יש בה, גם האדר"ת בבני בנימין הקשה כן דמהרמב"ם משמע **אף אם אינו לשם גירות איכא מצוה** ולא ידעתי מנלן הא, עכ"ל.

ודאיתנא להכי נראה לומר דלדעת הרמב"ם אין צורך לפרש (בע"ז כז' א') בערבי וגבעוני מהול דאיירי דוקא בבני קטורה, וגם א"צ לומר דהו"א דסגי בהסרת הערלה גרידא להכלל בהמול ימול כדברי רבינו הגר"ח, אלא הדברים כפשוטן, וכל באי עולם אם מלו עצמן לכוונת מצוה שם מהול עליהן, ונראה שגם סוגיא זו מקור היא לדעת הרמב"ם, בע"ז כז' ב'.

ו) והנה אף אם לא ידענא מה משמעות גוי שבא למול לא לרפואה ולא לגירות רק למילה מכ"מ קאו ראינו כי קיים ענין במילה אף ללא גירות ואף שלא בא בברית עם ה' ונשאר בגיותו, איכא מצוה במילה של עכו"ם כשמתכוון למילה, ומה שכתב רמ"א יור"ד סי' רסג' ס"ה, עיין ש"ך שם וכן הסכים הגר"א ס"ק יג'.

שוב ראיתי שהרמב"ם עצמו פירש דבריו בהל' מילה פ"ג ה"ז כמו שכתבנו בשו"ת פאר הדור סי' ס' מובא בספר הליקוטים – פרנקל, ז"ל שכל מצוה שעשה אותה הגוי נותנין לו עליה שכר, אבל אינו כמי שהוא מצווה ועושה, ובלבד שיעשה אותה בהודאה בנבואת משה רבינו שאמר המצוה מפי הגבורה ומאמין בה' וכו', לא מפני שנסתכל בשכלו ועשה כן וכו' וממה שאמרה הבריייתא ישראל מל את הגוי לשם גר וזה פשוט שמי שיתגיייר ימול הוה סלקא בדעתין שלא אמרה לשם גר אלא למועטי מילת הגוי ושאסור למולו אם ישאר בגיותו מהול, ולכן ביאר לנו התלמוד שאין כוונת לשם גר למועטי לשם מילה, כשהוא נשאר גוי אלא למועטי מוראני עכ"ל.

ובהל' מלכים פ"ה ה"י כתב בן נח שרצה לעשות

מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר אין מונעין אותו לעשות אותה כהלכתה. וברדב"ז שם כתב ומכ"מ במצות שצריכים קדושה ובטהרה כגון ס"ת תפילין ומזוזה אני חוכך להחמיר שלא יניחו אותם לעשות כן, עכ"ל, אמנם במילה נראה דהר"מ לשיטתיה, עי' אות הבא, ולכן סובר דגוי שמל עצמו יש לו מצוה. ובני הגר"י נ"י הראה לי רמב"ם בפיהמש"נ תרומות ספ"ג, על המשנה העכו"ם והכותי תרומתן תרומה ומעשרותן מעשר, ז"ל הנכרים אע"פ שאינן חייבין במצוות אם עשו מהם שום דבר יש להם קצת שכר, וזה מן העיקר שלנו וכיון שהם משתתפין עמנו בשכר מעשיהן במצוות קיימין כאשר תראה, ונפלא.

ז) אכן מה טעם ומה משמעות מצוה זו ללא ברית קודש הקשור בה לא נתפרש להדיא, ויתכן שמשמעותו של "והיה תמים" הנאמר באברהם "שכל זמן שהמילה בך אתה בעל מום לפני" (רש"י עה"ת בשם חז"ל). כי תמים משמעותו שלם – שלימות, ללא תוספת וללא חסרון, וכמו שמחוסר אבר בעל מום כן הוא במיותר, כל יתר כנטול, והערלה מיותרת ואוטמת במדת מה רוחניותו של כל נברא בצלם.

ונראה דהיינו טעמא דיוסף הכתוב בבראשית מא' נה' "לכו אל יוסף כל אשר יאמר לכם תעשו" שיוסף אמר להם **שימולו** (רש"י בשם חז"ל). ונעלמים הדברים מה משמעות ענין זה שיוסף גזר שימולו ואם לאו יגוועו ברעב, האם רצה להביא ולהכניס את המצרים הערלים בברית קודש חלילה. וכמו כן יתכן שזה הטעם בהצעת שמעון ולוי אחי דינה, לשכם וחמור שבזאת יאותו להם, אם תהיו כמונו **להמול** לכם כל זכר, וכל עיר שכם קבלו זאת עליהם למעשה, ולא יעלה על הדעת כי היה בזה כוונת ברית, וגם לא יתכן שבקשו חיתוך בשר בעלמא ללא שום משמעות, אלא כמו שביארנו.

גם מצינו מעלה בנולד מהול סוטה לב', ובמדרש שוחר טוב מזמור ט', מונה יג' אנשים שנולדו מהולים ואלו הן אדם הראשון, שת, חנוך, נח, שם, תרח, יעקב, יוסף, משה, שמואל, דוד, ישעיה, ירמיה, עיי"ש הילפותות, ועל ירמיה דרשו מקרא "בטרם אצרך בבטן ידעתיו ובטרם תצא מרחם הקדשתיך" (ירמיה א). וגם זה מורה כדברינו.

הרי לפנינו שלש סוגיות, סנהדרין נט' ב' לרבות בני קטורה, ע"ז כז' ב' ישראל מל את העכו"ם, ע"ז כז' א' ערבי מהול וגבעוני מהול, שמהן הוכחנו בסייעתא דשמיא שני החידושים במצות מילה הניצבים בראש המאמר, לרבות סימוכין ממקראות ומדרשי חכמינו ז"ל, תהילות לקל עליון.

עובדות ופנינים מרבן של ישראל הגאון מסשעבין זי"ע לרגל יום הלארצייט י' מרחשון

בפשטות המופלגת שנוהג בה.

✧

היה יהודי שהיה מדבר עם רבינו אחר התפילה, ופעם סיפר שקיבל בירושה חולצה שהיתה שייכת לבעל ה'צמח צדיק' מוויזניץ, וכתב בצוואתו שהוא מבקש להלבישו עם זה אחר מואה ועשרים בכדי שאם חלילה יבואו מלאכי חבלה יבהלו כשיראו את המלבוש של הצדיק. אמר לו רבינו בחי"ד: "אדרבה, צריך לחשוש שאם מלאכי החבלה יראו את הבגד של הצדיק לא ירצו להכות בו ויסירו אותו ואז יכאב יותר?".

✧

נכנסו פעם לרבינו שני אחים, אחד מהם היה הדור בלבד, פאותיו מסולסלות היטב וכל הילוכו בקפידה, ואילו השני היה מפוזר, פאותיו מתבדרות והתנהג ברחבות יתר. כשיצאו, העיר אחד הנוכחים, מי היה מאמין ששניהם אחים, הלא הם כה שונים אחד מהשני? הגיב רבינו: 'זכונ' הם שונים בתכלית, אבל שניהם עומדים לצורך זה ליד הראי'.

✧

הערצה נדירה העריץ רבינו את גאון הדורות הגאון רבי עקיבא אייגר. ומרגלא בפומיה "שהספר מוסר היותר גדול הוא שו"ת רעק"א, דהיינו לראות לאיזה פסגות ניתן להגיע בעמל התורה".

✧

היה חביב עליו דבר תורה ששמע מכ"ק האדמו"ר רבי ישראל מטשורטקוב והיה חוזר עליו פעמים רבות, שדרכו של עולם כשיהודי מתבונן התנהגותו בקיום מצוות ה' מצטער שלא עשה את המצווה כדבעי, ואילו כשנכשל ר"ל בעבירה הוא מאשים עצמו בכל התוקף, ואמר הרבי שאין לנו מושג איזו השפעה יש לכל מצוה שלנו, וכשנכשל אדם אסור לו להגדיל העבירה רק עליו לדעת שאין אדם חוטא אלא אם כן נכנסת בו רוח שטות. שכן על האדם לשמוח במעשיו ולחזק תמיד את עצמו בעבודתו. וזה נרמז בפסוק (תהילים לו, לז) "צדקתך כהררי ק-ל משפטך תהום רבה אדם ובהמה תושיע ה'" - "צדקתך", היינו המצוות שישאל עושים הם אצלך "כהררי ק-ל", דהיינו אתה מגביהם ומחשיבים למעלה למעלה, אמנם "משפטך" כשחלילה עוברים עליהם "תהום רבה" הקב"ה מקטין אותם. ומסיים הפסוק "אדם ובהמה תושיע ד'", מי שעושה מצוות הוא בדרגת אדם הגבוהה, ואילו כשחוטא זה רק בגדר בהמה שנכשל ועשה מעשה בהמה, אבל זה לא הוא.

✧

בעת חליו האחרון נזקק רבינו לתרופה מסויימת, אלא שהרופאים התלבטו אם לתת לו אותה כיון שבעת שנטלים את אותה תרופה אסור להירדם שמה היא תגרום אובדן חושים, ואילו החולה שרוי בתרדמה רוב הזמן. רבינו קלט את השיחה ופתר מיד את הבעיה, הוא הציע שילבש בשעת מעשה תפילין, והלא הדין הוא שאסור להסיח דעת מהם, וא"כ ברור שלא יירדם. וכך הוה.

✧

פעם התבטא שהכנסת אורחים אמיתית הינה לתת לאורח להרגיש נעימות עד כדי כך, שאם ירצה ישפות בעצמו את האש ויכין לעצמו כוס קפה ולא יתבייש.

✧

אמר לאחד ממקורביו שהוא רוצה למסור לו כלל בחיים, שמכל צעד חריף (שארפען טריט, כלשונו) שאדם עושה בחיים סופו להתחרט.

✧

שאלו אחד האם מותר לעשות הערמה מסויימת במסחרו, ונימק בטעמים שונים למה הוא סבור שמוותר. אמר לו רבינו גם לו יהי כדברך שמצד ההלכה מותר, בכל זאת מסבירא עליך להימנע מזה, שכן כל עניין ההתעסקות בפרנסה הוא מטעם השתדלות, א"כ לא מסתבר שדבר שבגדר הערמה ושקר יהיה השתדלות שתצליח.

נלקט ונערך ע"י הרב חיים יצחק פרוש

בחג השבועות הראשון להיותו בא"י בשנת תש"ו התפלל רבינו בבית מדרשו של כ"ק האדמו"ר בעל ה"אמרי אמת" מגור, והרבי הורה שיכבדו את רבינו בעליית "עשרת הדברות", העליה שהיה הרבי עצמו מקבל כל השנים ובשנה זו ביקש ליתנה לרבינו. וכשסיים רבינו לברך את ברכת התורה שאחר העליה, רכן ה"אמרי אמת" ואמר לבנו כ"ק ה"בית ישראל": "היום כיבדנו את התורה עצמה בעלייה".

✧

סיפר הרה"ג רבי דוד פרנקל שכששהה בירושלים בראש השנה תש"כ בעת שהרב מבריסק שכב על ערש דווי, ובליל יו"ט בשעה עשר בלילה הלך לשכונת שערי חסד לקבל את ברכתו של רבינו, כשהגיע, חשש להקיש על דלתו מחמת השעה המאוחרת, אך הואיל ושמע בבית רעשים הקיש בדלת ונכנס פנימה, וראה את רבינו לומד מסכתא יבמות בצוותא חדא עם חתנו ראש הישיבה הג"ר ברוך שמעון שניאורסון זצ"ל. רבי דוד התנצל על בואו בשעה מאוחרת זו, אבל רבי ברוך שמעון הרגיעו ואמר לו: 'חותני עדיין אוזח לפני קידוש'.

✧

סיפר הג"ר משה אהרן שטרן שאירע פעם בישיבה שלימד, שאחד הבחורים סבל מבעיות משמעת קשות, עד שנכנס לרבינו ושאלו אם יוכל לסלקו מהישיבה. ענה לו רבינו שבדורינו, "דור אחרי החורבן הנורא בו איבד עם ישראל כמליון ילדים, וארפט מען זיך נישט מיט קיין אידיש קינד". ואם מרגיש שאינו יכול לעמוד בכך, שיעזוב הוא את משרתו.

✧

כאשר שמע פעם שיצאו עוררין על אחד מפסיקותיו בהכשרת מקוה ברוסיה אחר המלחמה, הזדעזע והגיב - 'מעולם לא עשיתי דבר ולא פסקתי הלכה בלתי לה' לבדו'. וחזר על זה בהתרגשות כמה וכמה פעמים.

✧

כאשר עלה החזו"א לירושלים בחודש סיון תש"ו להשתתף בהלוויתו של הר"ר משה בלויא מנהיג אגודת ישראל בירושלים, ובעת ההלוויה שהתקיימה בחצר בית החולים שערי צדק נתקל מבטו ברבינו שעמד ממוזל, ומספר הג"ר ישראל גרוסמן שעמד בסמוך וראה איך החזו"א מביט בהתפעלות ויראת הכבוד על רבינו ומושך כל זמן ההלוויה לא הוריד ממנו עינו, אחר ההלוויה ביקש לשאול מיהו היהודי הזה? והתבטא 'די שכינה רוחט אויף איהם', וכשב לביתו ביקש שיביאו לפניו את ה"דובב מישרים" ועיין בו ממושכות, וסיפרו בביתו שהתפעל מאד מהספר וממחברו והתבטא 'לא האמנתי שגשאר יהודי כזה אחר המלחמה', מאז היה מרבה מאד בשבחו וכמה פעמים אף מביאו בספריו.

✧

כשהיו תלמידי רבינו מזדמנים למחיצת החזו"א היה מפציר בהם שישמיעו דברי תורה מחידושי תורתו של רבינו, וסיפר הג"ר מיכל יהודה ליפקוביץ שפעם כשביקר אצל רבינו הרה"ח אברהם יוסף שפירא תלמיד רבינו, ביקשו החזו"א להשמיע שיעור משיעורי רבינו, והתפעל מאד מהדברים ואף הוציא מהדברים הלכה מחודשת.

כשנשאל החזו"א מפי אחד מתלמידיו: 'והלא דרך הלימוד של הרבי שונה מדרך הרב מטשעבין? הגיב ואמר: 'הויך אויפען בארג טרעפט מען זיך'.

✧

מרגלא בפומיה "שהמידות טובות הם כלי הקיבול של התורה הקדושה", ופעם כשהפליג בשבחו של תלמיד חכם ממקורביו, אמר שהוא מחבבו ביותר כי הינו בעל מידות טובות בגדר תורה מפוארת בכלי מפואר. ופעם נכנס אליו אחד ממקורביו וסיפר לו שמדברים בבתו נכבדות עם בחור חשוב, ובי"ה הוא שומע עליו דברים טובים בכל התחומים, אמר לו רבינו רק שלשה דברים היותר חשובים עליכם עדיין לברר היטב? 'מידות, מידות, ומידות'.

✧

הג"ר אליעזר פלצ'נסקי היה מגיע לדבר עם רבינו בלימוד, ופעם אמר שאינו בא רק בכדי לשוחח בלימוד, אלא עיקר הסיבה שבא כי הוא מתפעל בכל פעם מחדש, איך רבינו גאון הגאונים מצליח לצמצם את גדולתו העצומה ולנהוג

כפתור שנפל - האם מותר לטלטלו בשבת

עיי"ש. אמנם במאירי יתכן דמשמע כהגרש"ז, אבל אפשר גם לפרש דבריו שהכוונה רק לאחר שיתחברו. ובדברי ר"י מלוניל משמע שהם ראויים עכשיו למלאכה.

אבל ברש"י (קכ"ו ע"ב) מפורש דההיתר דדלתות הכלים שנתפרקו הוא משום שראוי למלאכה אחרת, וז"ל 'ודלתות שידה תיבה ומגדל דתנא מתני' נוטלין יש תורת כלי עליהם וראויים לישב עליהם ולתת עליהם מונוות לקטן'.

אמנם בתוס' שם (ד"ה וכן תימא) הביאו שר"ת הקשה על פירש"י ולכן חולק עליו וס"ל שאינו צריך להיות כלי שראוי למלאכה אחרת. וכן הריטב"א הרשב"א והר"ן ס"ל כפירוש ר"ת, דאינו צריך להיות ראוי למלאכה אחרת.

ועיי"ש ברשב"א שכתב דהראב"ד ס"ל כרש"י שצריך להיות ראויים למלאכה אחרת רק בכיווין כלים שמחזירים לקרקע, אבל המשנה דכל הכלים ניטלין בשבת ודלתותיהם עמהן, אינם צריכים להיות ראויים למלאכה אחרת. הרי לן דכל הני ראשונים פליגי על רש"י וס"ל שאינם צריכים להיות ראויין למלאכה אחרת.

ומעתה יש לעיין מהו גדרו של כלי שנתפרק - ומהו כלי שנשבר

ונראה דלא כל כלי שנתפרק ואפשר להחזירו חשיב כלי שנתפרק, אלא צריך שהחלק שנפרד מהכלי יהא חשוב בפני עצמו, ולא שהוא חלק מגוף הכלי.

וכמו דלת של שידה תיבה ומגדל, שגוף הכלי היא התיבה והדלת משמשת כיסוי לתיבה, ולכן אם נפרדה הדלת מהתיבה נשאר על הדלת שם כלי - דלת אפילו לאחר שנפרדה.

אבל אם התיבה עצמה נתפרקה לעצים, אפילו אם יכולים לחברם ולהחזירם למקומם, לא חשיבי כלים שנתפרקו, אלא הוי שברי כלים, ואסורים בטלטול, ורק אם הם ראויים למלאכה אחרת מותרים.

וכפתור הוי ממש כמו דלת, משום שהכפתור אינו חלק מגוף הבגד אלא שימושיו הוא לחבר ולסגור את הבגד, ולכן כשנפל נשאר עליו שם כלי - כפתור.

ויש לעיין בכל דבר בפני עצמו אם הוא כלי שבור או כלי שנתפרק, ואתן לכן כמה דוגמאות.

רצועה של שעון שנפלה ואפשר להחזירה, הוי כלי שנתפרק, אבל אם השעון עצמו נתפרק, גם אם אפשר לתקנו - חשיב שבר כלי.

משקפים שנפלה העדשה ממנה, יש להסתפק אם העדשה היא חלק אחד עם המסגרת והמשקפיים כולו כגוף אחד ודינה כשבר כלי, או ככלי שנתפרק, מפני שהעדשה הוא דבר בפני עצמו ואינו נחשב כחלק אחד עם המסגרת. אבל אם נפלה הידית של המסגרת, גם אם יכולים להחזירה, לכאורה חשיב הידית כשבר כלי, משום שהוא חלק אחד מגוף המסגרת.

ובתוס' שם ד"ה אדרבה, כתבו - 'אע"ג דלקמן בפרקין אמר איפכא גבי שברי כלי חרס דשרי לטלטל יותר כשנשברו בערב שבת משנשברו בשבת' וכו'. דהיינו שהתוס' נתקשו שבגמרא להלן מבואר ששברי כלים ראוי יותר לטלטל אם נשברו בער"ש משנשברו בשבת, וכאן בכלים שנתפרקו מפורש שאם נתפרקו בשבת פשוט יותר שמותר לטלטל, משנתפרקו בער"ש. ותירצו דהכא (דלתות שנתפרקו) אכתי כלי הוא, שעדיין עומד למלאכה ראשונה וראוי להתחבר הכיסוי עם הכלי, אבל לקמן (בשברי כלים) לא חשיב כלי אלא מחמת שעומד למלאכה אחרת, לכן כשנשבר בשבת אסור טפי דהוי נולד.

מבואר בדברי התוס', דהגמ' סברה דחלוק הוא ההיתר של כלים שנתפרקו מכלים שנשברו, דכלים שנתפרקו היתרם הוא משום שראויים להתחבר עם הכלי ולכן הוא עומד למלאכה ראשונה, אבל כלים שנשברו אינם ראויים למלאכתם הראשונה דאין יכולים להחזירם, ולכן צריך שיהיו ראויים למלאכה אחרת, ומשום כך אם נשבר בשבת שייך בו נולד.

ובתוס' רי"ד שם מתרץ כהתוס' והוסיף בפירוש שאפילו אינו ראוי למלאכה, וז"ל 'פירוש אע"ג דכלים הנשברים אמרינן לקמן דבעינן שיהיו השברים עושין מעין מלאכה, הכא בדלתות אע"ג דלא חזי למלאכה שרי, מפני שהוא יכול להחזירם שם, אבל השברים אינו יכול להחזירם ולהדביקם' עכ"ל.

היוצא מדברינו, דההיתר של כלים שנתפרקו - וכלים שנשברו חלוקים בעיקרם, דדלת שנתפרקה עדיין נשאר עליו שם דלת, משום שהוא ראוי להתחבר עם הכלי, וכלי שנשבר בטל ממנו שם כלי, ולכן שבריו מותרים בטלטול רק בתנאי שאפשר לעשות עמהם מעין מלאכה אחרת.

והני ראשונים דסברי שכלים שנתפרקו צריכים להיות ראויים למלאכה אחרת, לכאורה קשה, דלפי"ז הוי דינם כמו כלים שנשברו, א"כ אמאי לא נתבאר במשנה דדלתות הכלים בעי תנאי שצריך להיות ראוי למלאכה, כמו שנתבאר במשנה דכלים שנשברו. ועוד אמאי חילקם התנא לתרי משניות הא דין אחד להם, וצ"ע.

והנה הגרש"ז הנ"ל מביא כמה ראשונים דסברי דדלתות שנתפרקו מותרים רק אם ראויים למלאכה אחרת, הלא המה: רש"י, מאירי, הר"ן, והר"י מלוניל.

ומה שהביא מהמאירי והר"ן ור"י מלוניל, כוונתו דהם כתבו בטעם הדבר שדלת שנתפרקה לא הוי שבר כלי, מפני שהם ראויים למלאכתם הראשונה, לכסות בהם שידה ותיבה. ודייק הגרש"ז שהם ראויים עכשיו לכסות.

והנה לכאורה אפשר לפרש כוונתם שהם ראויים למלאכתם הראשונה ולכסות השידה לאחר שיתחברו לכלי, אבל באמת עכשיו כשהוא מופרד מהכלי, אינו ראוי לשימוש. ובחידושי הר"ן מפורש כוונתו שראויים למלאכתם הראשונה לאחר שיתחברו לכלי,

גלויין 87 פרשת כי תבוא תשס"ח הביא הרב חיים יוסף מיינצברג מחלוקת לגבי כפתור שנפל מן הבגד האם מותר לטלטלו בשבת, וכדרכה של תורה אכתוב מה שנראה לי בעניין זה בעז"ה.

דעת המ"ב בשם הפמ"ג (סימן ש"ח ס"ק ל"ה) שמותר לטלטל בשבת כפתור שנפל אפילו בחול, דכתב שם דדלתות הכלים שנתפרקו מותר לטלטלם אפילו שאינם ראויים למלאכה אחרת. וכפתור שנפל הוי ממש כמו דלתות הכלים שנתפרקו.

אולם, דעת הגרש"ז אויערבך זצ"ל שאסור לטלטל כפתור שנתלש, הובאו דבריו בספר 'שמירת שבת כהלכתה' פט"ו אות רכ"ב, עיי"ש שכתב בשם כמה ראשונים שההיתר לטלטל דלתות הכלים שנתפרקו רק אם הם ראויים עכשיו למלאכה אחרת, וכפתור אינו ראוי לשום מלאכה, לכן אסור לטלטלו.

ונראה שפשטות הסוגיא מבואר כדעת המ"ב דדלתות הכלים והוא הדין כפתור, מותרים אפילו שאינם ראויים למלאכה אחרת. והוא, דבריש כל הכלים (שבת קכ"ב ע"ב) תנן 'כל הכלים ניטלין בשבת ודלתותיהם עמהם אע"פ שנתפרקו' וכו'. ובדף קכ"ד ע"ב תנן 'כל הכלים הניטלין בשבת שבריהן ניטלין עמהם ובלבד שיהיו עושין מעין מלאכה, שברי עריבה לכסות בהם את פי החבית, שברי זכוכית לכסות בהם את פי הפח, רבי יהודה אומר בלבד שיהיו עושין מעין מלאכתן' וכו'.

הרי להדיא שהתנא מחלק בין כלים שנתפרקו - לכלים שנשברו. בדלתות שנתפרקו כתב שמותר לטלטלם, ולא כתב תנאי שצריך להיות ראויים למלאכה כמו בשברי כלים שמותר לטלטלם רק בתנאי שראויים למלאכה.

והטעם הוא דדלתות הכלים אע"פ שנתפרקו ואינם ראויים עכשיו לשום מלאכה, עדיין נשאר עליהם שם כלי, בזה שאפשר לחברם בחזרה לכלי. כלומר, דדלת שנתפרקה מגוף הכלי לא הוי שבר כלי, דראוי הוא להחזירו ולחברו לשידה תיבה ומגדל, ולכן נקרא עליו עדיין שם של כלי - דלת. וכמו כן ממש כפתור שנתלש מהבגד נשאר עליו שם כלי - כפתור, דראוי הוא לחזור ולתופרו לבגד.

משא"כ כלים שנשברו, שהכלי עצמו נשבר ואינם ראויים עוד למלאכתם, כגון כוס זכוכית שנשברה, בטל ממנה שם כוס, ולכן שברי הזכוכית מותרים בטלטול רק אם אפשר לעשות עמהם מלאכה אחרת.

ועוד יותר, מבואר מדברי הגמרא קכ"ב ע"ב דהיתר דדלתות שנתפרקו הוא משום שראוי להתחבר לכלי ולא משום שהוא ראוי עכשיו למלאכה, דאמרו שם בגמרא שאם הדלת נתפרקה בשבת עצמה, ראוי יותר לטלטל בשבת משום שהיו מוכנים על גבי אביהן, משנתפרקו מערב שבת שלא היו מוכנים על גבי אביהם.

דין קידוש ב

- א. צריך לאכול במקום קידוש מיד ולא יפסיק אפילו זמן קצר. (מג"א סימן רע"ג סק"ה, ומשנ"ב סקי"ב, שו"ע הגר"ז ס"ה).
- ב. אם הפסיק בין הקידוש לסעודה שלא מחמת אונס בדברים שאינם לצורך הסעודה, צריך לחזור ולקדש, לדעת הרמ"א והמ"ב. [ו"א שבדיעבד אי"צ לחזור ולקדש, עיין שע"ת סק"א].
- ג. לכתחילה אסור להפסיק אפילו לדברים שהם לצורך הסעודה, כגון להכין ולהביא מאכלים בין הקידוש לסעודה.
- ד. לכתחילה צריך ליטול ידיו במקום שרואה את המקום שקידש שם, ובפשטות אפילו אם חוזר למקומו, אכן אם יהא הפסק גדול וכשיטול ידיו במקום אחר (שאינו רואה משם מקומו) ירויח שלא יפסיק כ"כ, עדיף לכאורה ליטול שם באופן שחוזר לאכול במקום שקידש.
- ה. אין לצאת ליטול ידיו בחצר וכדו' שאין שם גג אף שיש גדר סביב החצר שמחובר לבית, כיון שקידש בבית שיש שם גג, וכ"ש כשהחצר מוקפת גדר לעצמו ואינו מחובר לבית. ולענין מרפסת יש לצדד דדינו כמחדר לחדר שמותר לצאת כשרואה את מקומו.
- ו. אם צריך לצאת לצרכיו מותר לצאת, אם חוזר למקום שקידש.
- ז. אם היה דעתו בשעת קידוש לישב במקום מסוים, אסור לכתחילה להחליף מקום בין קידוש לסעודה.
- ח. יש מקום להחמיר דאפילו בחדר אחד לא לקדש או לשמוע קידוש בפינה אחת ולאכול בפינה אחרת, ואף שדעתו בשעת קידוש להחליף למקום זה.

ונבאר הדברים

דין הפסק בין קידוש לסעודה

כתב הרמ"א סימן רע"ג ס"ג 'וצריך לאכול במקום קידוש לאלתר' וכתב המג"א בשם מהרי"ל דאין חילוק בין זמן קצר לזמן ארוך, והעתיקו במ"ב סקי"ב דלא יפסיק אפילו לזמן קצר. ומבואר ברמ"א שם דהדבר נוגע גם לענין דיעבד שאם הפסיק אפילו לזמן קצר צריך לחזור ולקדש, וכן כתב הגר"ז ס"ה דאם לא אכל עד לאחר זמן לא יצא ידי"ח וצריך לחזור ולקדש קודם שיאכל ואין חילוק בין זמן קצר לזמן ארוך. אכן כשהיה דעתו לאכול מיד אלא שאירע אונס ונתעכב אי"צ לחזור ולקדש.

ויוצא להלכה שאם הפסיק באיזה דבר בין קידוש לאכילה כגון לדבר עם חבירו או לעיין בספר וכדו', צריך לחזור ולקדש לדעת הרמ"א ומ"ב. ולכן פשוט שיש ליזהר להכין כל צרכי סעודה לפני הקידוש ולא יעסוק לאחר קידוש אפילו בדברים שהם לצורך הסעודה.

וכן מבואר להדיא בטור סימן רע"א ס"ט, דמעיקר הדין היה צריך להביא את השולחן עם החלות והמאכלים רק לאחר קידוש, כדי שיהא ניכר שהסעודה באה לכבוד השבת, אלא מכיון שיש טורח בזה ויהא הפסק בין הקידוש לסעודה

לכן צריך להביא את השולחן לפני קידוש, ולכסות הפת כדי שלא יראה בשתו שאין מברכין עליו (וכמבואר שם). הרי לנו שאפילו צרכי סעודה יש להכין לפני קידוש ולא יפסיק בהם.

ולכאורה אפילו להחליף המלבוש העליון אין כדאי לכתחילה בין קידוש לנט"י, אכן בערוך השולחן כתב דנהגו להחליף המלבושים בין קידוש לסעודה. ועיי"ש שכתב דמש"כ בשו"ע 'לאלתר' לאו דוקא הוא ולא ניתנה תורה למלאכי השרת, אכן אפילו לדבריו יותר מהמוכרח כדרך בני אדם, פשוט שאסור להפסיק.

ואפילו בדיעבד יהא צריך לחזור ולקדש כשהפסיק יותר מהמוכרח - לדעת רמ"א ומ"ב. אכן בשע"ת הביא מהגינת ורדים דבדיעבד אי"צ לחזור ולקדש, ויש פוסקין כך למעשה דספק ברכות להקל. (ועיין בן איש חי פר' בראשית דבכה"ג שהפסיק ירהרר בלבו הקידוש ולא יברך בפ"ה דסב"ל).

ועיין ספר שמירת שבת כהלכתה (נ"ד סי"ט, ובהערה נ"ד שם) שכתב דלצרכי סעודה מותר להפסיק בין קידוש לסעודה, וראייתו מהמ"ב סקי"ד שכתב דאם ההפסק היה מחמת דברים שהם צורך הסעודה לא חשיב הפסק, ע"כ. ונראה דאין זו ראייה דדוקא לענין דיעבד כתב

המ"ב דלא הוי הפסק, אבל לכתחילה יש ליזהר גם בצרכי הסעודה, וכמש"נ.

ופשוט דלכל מה שנתבאר לא מהני הא דחוזר למקום שקידש, ואפילו אם רואה מקומו דהא מטעם הפסק אתינן עלה.

ובדיעבד אם הוצרך לעשות צרכיו מותר לצאת, כיון שחוזר למקום שקידש, מ"ב סקי"ב.

שיהא הקידוש במקום שאוכל

מבואר בשו"ע שם סעיף א. שאין לקדש במקום אחד ולאכול במקום אחר, וכתב המג"א סק"א דאפילו בחדר אחד יש ליזהר לכתחילה לאכול במקום שקידש ולא לילך לאכול בפינה אחרת, והוא שיטת הר"ן לפי גירסת הרי"ף בגמרא, והעתיקו במ"ב סק"ג, וכתב המ"ב שם דבאופן שהיה דעתו לאכול בפינה אחרת אין להחמיר בזה. ויוצא להלכה דכשהיה דעתו בשעת קידוש לישב במקום מסוים אסור לכתחילה להחליף מקום לפני הסעודה.

אכן דעת הר"ן דלענין קידוש במקום סעודה לא מהני מה שדעתו לאכול במקום אחר (כן מבואר למעיין בב"י), ויוצא דלשיטת הר"ן שחשש לו המג"א לא מועיל דעתו אפילו מפינה

מקום סעודה

לפינה.

בביהכ"נ.

וכן מבואר בתהלה לדוד סק"א דלדעת הר"ן אפילו מפינה לפינה ודעתו לחזור לא מועיל ואפילו כשחוזר למקומו שקידש. ועיי"ש שכתב דכמעט א"א לזוהר בזה דהא אחר קידוש הולכין ליטול ידים לסעודה, ולהר"ן אסור לצאת ממקום שקידש וכו"ל. וכתב **דאפשר** דמפינה לפינה בדעתו לכך מותר לכתחילה אף לדעת המג"א, ומבואר דלא ברירא ליה מילתא בזה, וע"ז הוסיף שם דאף דלדעת הר"ן לא מועיל אף דעתו, מ"מ הא איכא דעת המרדכי דאף לגירסת הרי"ף בגמרא מהני דעתו לענין קידוש מפינה לפינה, וע"ז אנו סומכין. מבואר מדבריו דלהר"ן לא מהני אף דעתו לזה.

ועיין רעק"א שחולק על דין המג"א שדייק מהשו"ע שכתב לשון דיעבד, שלכתחילה יש לזוהר אף מפינה לפינה, די"ל דמה שנקט לשון דיעבד הוא דכיון דבדעתו לכך הוא יותר מקום סעודה לדעת הטור, לכן נקט השו"ע דכשלא היה דעתו לכך, בדיעבד יצא ידי"ח, ולעולם בדעתו לכך אין להחמיר לדעת השו"ע, דלא נקטינן כהר"ן. ומשמעות דבריו שם הוא דלהר"ן לא מהני דעתו, וכמש"כ בתהלה"ד.

וכן נראה מהא דהמג"א לא פירש כדברי רעק"א בדעת השו"ע, שהוא משום דנקט דלהר"ן לא מועיל דעתו כלל, ואי"ז יותר מקום סעודה לשיטתו, ולכן לא הו"ל להשו"ע לנקוט לשון דיעבד מחמת זה.

ועיין בפמ"ג א"א סק"א שביאר דהא דחשש המג"א לדעת הר"ן הוא משום דאין טורח בזה. ולכאורה י"ל דכיון דנתבאר דלהר"ן צריך לקדש במקום שיאכל, יש להחמיר לכתחילה לשמוע הקידוש במקום שדעתו לאכול ולא לשמוע במקום אחד ולאכול בפינה אחרת, דגם בזה אין כ"כ טורח ויש לחוש בזה לשיטת הר"ן. ואף דלפמ"שנ"ת יש מקום להחמיר להכין מים לנט"י במקום שישב לקדש ולאכול ולא לצאת ליטול ידיו, וכמעט שא"א לזוהר בזה וכמש"כ בתהלה"ד הנ"ל, מ"מ כל מה שאפשר לזוהר עדיף, דאטו מכיון שצריך לצאת ממקומו ליטול ידיו לכן לא נזהר שיהא הקידוש במקום שיאכל. וק"ו כשמקדש ואינו יודע כלל באיזה מקום יאכל דאין ראוי לעשות כן ומצוי זה בקידושים

ומצאתי בספר שולחן שלמה (מהדור' תשס"ב) בהערה ב' שם דהגרשז"א הורה שלא טוב הדבר שעושים בשיבות שבזמן שמקדשים מתכנסים בחדר האוכל למקום אחד לשמוע הקידוש, דאע"פ שאין מסתובבים כלל, מ"מ צריך שיעמוד כ"א במקום שעומד לסעוד את סעודת שבת, וגם ביחס לבני הבית הורה הגרשז"א שצריך להקפיד שכ"א ישהה בעת הקידוש במקום שבו הוא מתכוון לסעוד.

וכן מצאתי בשש"כ (מ"ז הערה קל"ח) וז"ל ולכאורה י"ל דעדיף שכל אחד מהמסובין יעמוד במקום שאוכל שם ושם ישמע קידוש מפי המקדש דהוי טפי קידוש במקום סעודה (וזה דלא כמש"כ בשש"כ נ"ד סעיף ח' עיי"ש). אכן באופן שלא ישמע טוב את המקדש ממקום שעומד לסעוד, מותר לילך לשמוע כיון שהוא חדר אחד, וכמבואר במ"ב.

ליטול ידיו או לעשות צרכים אחרים בחדר אחר שאין רואה מקומו

כתב בשו"ע דלצאת מחדר לחדר מותר אם היה דעתו לכך בעת שקידש. וכתב בביה"ל ד"ה וכן עיקר, דלכתחילה לא יעשה כן אם אינו רואה המקום שקידש מהחדר השני, וכשרואה מקומו מותר.

ובמ"ב סקי"ב ובביה"ל ד"ה לאלתר, מבואר דנחלקו הפוסקים בכל דין שינוי מקום בקידוש אם הוא גם באופן שחוזר למקום שקידש, והעלה שם במ"ב דלכתחילה יש לזוהר שלא לצאת אף שיחזור למקומו, ובדיעבד יש לסמוך על המקילין בזה, [ונ"מ כשצריך לצאת לצרכיו דמותר]. ולפי"ז לכתחילה אין לצאת ליטול ידיו בחדר אחר אם אינו רואה מקומו. [ועיין שש"כ (נ"ד י"ג) שכתב דמותר לצאת ליטול ידיו כיון שהוא מצרכי סעודה, ונסתייע מהמ"ב סקי"ד, אכן אין ראייתו ראייה לענין לכתחילה דהמ"ב איירי שם לענין דיעבד, ולכתחילה י"ל דיש לזוהר בזה].

אכן י"ל דכיון דלהרמ"א מהני דעתו לחדר אחר אף שאין רואה מקומו, ולהרבה פוסקים

כשחוזר למקומו אי"ז חשוב שינוי מקום, יש לצדד דמותר לצאת לחדר אחר ליטול ידיו וכדו' ולחזור למקומו. אכן מפשטות הדברים נראה דלכתחילה יש לזוהר גם בזה.

וכן מבואר להדיא בתהלה לדוד סק"א דאפילו בחדר אחד וחוזר למקומו יש להחמיר לכתחילה כדעת הר"ן יעו"ש, וכ"ש מחדר לחדר לכו"ע. וכן נראה ממה שהובא בספר 'הצדיק ר' שלמה' עמ' ק"ג דהחפץ חיים החמיר שכל בני ביתו יטלו ידיהם בחדר שקידש שם דאף שדעתו מהני אף לחדר אחר, מ"מ מי יש לו דעת עיי"ש, וצ"ע. וכן הובא בדינים והנהגות (פ"י ס"ג) דהחזו"א הקפיד שלא יצאו מהחדר שקידש ונטלו ידים בחדר שקידש משום קידוש במקום סעודה, הרי דאפילו בבית אחד בחדר אחר וחוזר למקומו שקידש יש להחמיר לכתחילה.

אכן באופן שאם לא יצא לחדר אחר יהא הפסק גדול בין קידוש להמוציא, י"ל דעדיף לכאורה לצאת לחדר אחר אף שאין רואה משם מקומו, ויחזור למקומו, ולא יפסיק הפסק גדול, וכן הוא דעת מו"ר הגר"מ סירוטה שליט"א. אך לכתחילה יש לזוהר ליטול ידיו במקום שרואה מקומו.

ואם המים נמצאים מחוץ לחדר במקום שאין שם גג כגון בחצר, הוא בפשטות יציאה מבית לבית דמבואר דאפילו דעתו לא מהני, ואסור ליטול ידיו שם. וכשמוקף גדר מסביב כתב בשש"כ (נ"ד הערה ל"ג) די"ל דחשיב כמחדר לחדר דיועיל בזה דעתו ורואה מקומו, וכדמבואר בסימן קע"ח מ"ב ס"ק ל"ז.

ודבריו צ"ע דשם איירי כשבירך במקום שאין גג, ובזה לא איכפת לן מה שהולך למקום אחר, אבל כשקידש בבית מקורה י"ל דהחצר נחשב כבית אחר אף שמוקף גדר סביב ומחובר לבית, ואסור לצאת ליטול ידיו שם ולא יועיל ע"ז דעתו ורואה מקומו. וק"ו כשהחצר מוקף גדר סביב לבדו ואינו מתחבר לבית, דחשיב בית אחר ואסור לכתחילה לצאת שם אף שחוזר למקומו, וכן נקט מו"ר הגר"מ שליט"א. ולענין מרפסת נקטו הפוסקים דחשיב חדר אחר ולא בית אחר.

תשובות

בענין מה שתמה הרב דוד ולס, דבבראשית מביא רש"י שני פירושים בטעם שבא המבול גם על כל הבע"ח, א' משום שגם הם חטאו, ב' שכל בריאתם הוא לצורך האדם, ובפרשת נח על הפסוק מכל אשר בחרבה כתב רש"י ולא דגים שבים, וצ"ע בהתייחס לטעם שגם הם חטאו נראה דדגים לא חטאו אך לטעם שהם לצורך האדם בזה שווים דגים לכל בע"ח.

נראה לתרץ דבעצם עונש המבול היה על האנשים וכדכתיב 'וינחם ה' כי עשה את האדם' ועוד. וגם הא דכתיב 'קץ כל בשר בא לפני וגו' והנני משחיתם את הארץ' היינו שהוא משחית את הארץ להאדם. ולכן היה העונש להבריאה אשר משמשת את האדם. והנה העולם מחולק לשני תחומים, ים ויבשה, ועולמם של האדם ובע"ח הוא ביבשה, ואילו עולמם של הדגים הוא בים, וצ"ל שטעם זה שנכללו במבול משום שנבראו לצורך האדם, אין די בו לבד, רק משום שהבע"ח גם חיים ונמצאים בעולמו של האדם, ונמצא שעיקר מציאותם הוא עבור שימוש האדם. אולם הדגים שאינם חיים בעולמו של האדם לא הוו בכלל זה. ואף שהם משמשים גם למאכלו של האדם, אולם אין עיקר מציאותם רק לשימוש האדם, שהרי האדם אין לו גישה למרחבי ומעמקי הים. אלא יש במציאותם מטרה בפני עצמה בבריאה, למלא מקום הים, וכדאיתא בחז"ל שכל מה שיש ביבשה יש בים.

הרב אברהם יצחק קרישבסקי

על דברי הרב א.י. קרישבסקי שליט"א נראה להוסיף דהטעם הראשון שאף הם השחיתו דרכם, גם תלוי בחילוק הנ"ל, דלפיכך לא הושפעו הדגים מקלקול דרכו של האדם משום שאינם בתחומם, והיינו דכתיב 'משפטי ה' צדקו יחדיו'. ואגב אורחא, בזה יובן הא דלא מצאנו שנתן אדם שמות גם לדגים שבים, משום דענין נתינת השמות הוא כפי יחס האדם אשר הוא חש ומרגיש את טבעו של כל בע"ח, ובהתאם לכך קובע את שמו משא"כ הדגים כיון שאינם חיים בעולמו אינו מבחין כ"כ בשינוי טבע סוגיהם, וקבע רק שם כללי לכלל דגת הים.

הרב יעקב משה גוטליב

יש להבדיל בין ב' הפירושים דלפי הטעם שגם הם חטאו על כן בא עליהם המבול להענישם כפי שנענשו בני האדם, אבל לפי הטעם שסיבת כלותם מן הארץ הוא משום שכל בריאתם הוא עבור האדם, אין זה שהמבול בא עליהם לעונש אלא דכשבא מבול המים על הארץ כדי להעניש את בני האדם, לא היה סיבה להגן על הבע"ח מפני מי המבול מאחר וכל היותם הוא לצורך האדם, ומעתה דגים דלא מתו הוא משום שמקום חיותם הוא במים.

הרב אברהם מינצברג

בשאלת הרב דוד ולס, נראה לתרץ, דבאמת המבול לא היה רק בשביל האנשים ובעלי חיים, ולכן לא עשה הקב"ה מגיפה או עונש אחר על כולם, וכפי שביאר רבינו (תורה ודעת גליון 62 - ביאורי תורה) שהיתה מטרה להפוך את העולם לעולם אחר לגמרי, ואכן הכל נתהפך בעת המבול, דגם הארץ השתנה וגם האויר והטבע, דעד המבול היו חיים אנשים שנים רבות ואחרי המבול ירד משך החיים במידה רבה, ועוד כיוצא בזה הרבה דברים שנשתנו. והנה עוד ביאר רבינו בכמה מקומות שהים נקרא מושב אלוקים, והיינו משום שהים אינו מקום ישוב של בני אדם אלא נקרא מושב אלוקים, ולכן כשהקב"ה בא להעניש את העולם מענישם במים ע"י מבול או הצפה שהיה בדור אנוש כי זה מקום ה'. ולפ"ז מיושב הקושיא, שרק החלק שהיה שייך לבני אדם קיבלו העונש במבול, אבל המים ומה שבתוכם לא נענשו, וע"כ לא מתו הדגים שבים.

הרב יחיאל יהודה שליזינגר

ונראה ליישב שהרי ידוע ממאמרי חז"ל רבים דהים הוא מקום השכינה, וכפי שביאר רבינו שליט"א שגם הדגים נבראו לכבוד מקום השכינה, ואין זה ככל הבע"ח שנוצרו לתשמיש האדם אלא שהתירו לו לאדם גם להשתמש לצורכו.

הרב משולם גבירץ

שאלות

בפסוק (בראשית א,כו) נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים, ובעוף השמים, ובבהמה ובכל הארץ, ובכל הרמש הרומש על הארץ.

ויש לעיין למה בפרשת נח הכתוב מהפך את הסדר - (בראשית ט,ב) ומוראכם וחתכם יהיה על כל חית הארץ, ועל כל עוף השמים בכל אשר תרמוש האדמה, ובכל דגי הים בידכם נתנו.

וביותר תמוה בלשון הפסוק בתהילים שהכתוב מוסב על אותו עניין עצמו של בריאת האדם, ובכל זאת מהפך הסדר להקדים הבהמות ולהעמיד את הדגים באחרונה. (תהילים ח,ז-ט) תמשילחו במעשי ידיך כל שאת תחת רגליו. צנה ואלפים כולם וגם בהמות שדי. צפור שמים ודגי הים עובר ארחות ימים (ובעניין הפסוק בתהילים עיין מה שביאר רבינו בקונטרס 'ביאורים על התורה').

הרב יחיאל משה ורטהיימר

בתפילת מוסף של שבת קודש אנו מבקשים 'יהי רצון מלפניך וכו' שתעלינו בשמחה לארצנו ותטענו בגבולנו ושם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו וכו' ואת מוסף יום השבת הזה נעשה ונקריב לפניך'. ולכאורה צריך עיון שהרי להקרבנות הקרבנות נצרך עוד שלב, והיינו בניין ירושלים ובית המקדש ולא די בזה שיעלה אותנו לארצנו. ואכן בתפילת המוספים של ראש חודש ושלש רגלים אנו מוסיפים בבקשה זו 'והביאנו לציון עירך ברינה ולירושלים בית מקדשך בשמחת עולם', וצ"ב מדוע בשבת אין אומרים קטע זה.

הרב טוביה כהן

בשו"ע או"ח הלכות יוהכ"פ (סימן תרטז סעיף ב) קטן הברייתא בן תשע שנים וכו' מחנכין אותו לשעות וכו', וכתב המג"א שם - ומ"מ נראה לי דלא תיתן להם לאכול דהוי כמאכילו נבילות בידים, ולא דמי לסוכה שרשאים ליתן לו לאכול חוץ לסוכה דהתם באכילה אין איסור והיא נותנת לו, ומה לה אם יאכל בסוכה או חוץ לסוכה, ואינה מחוייבת להכניסו לסוכה, משא"כ כאן דהאכילה בעצמה אסור, והוי כנותנת לו נבילה וכו'.

ודברי המג"א צ"ע בתרתי.

א) במש"כ דאיסור אכילה ביוהכ"פ אינו דומה לאיסור דאכילה חוץ לסוכה דהתם אין איסור באכילה עצמה רק שמקום האכילה היא בסוכה, ואיסור אכילה ביוהכ"פ היא כמו איסור דנבילה דהאכילה עצמה אסור, תמוה דלכאורה יותר נכון לדמות איסור דיוכ"פ לאיסור דחוץ לסוכה דגם הכא האכילה עצמה מותרת רק שבינו זה יש איסור לאכול, ושונה מנבילה דהאיסור הוא מצד דהוי מאכל אסור, אלא דכמו חוץ לסוכה האכילה מותרת והאיסור הוא מצד המקום, כך גם ביוהכ"פ האכילה מותרת והאיסור הוא מצד הזמן.

ב) דהנה המג"א בהלכות שבת (סימן רס"ט סק"א) כתב לענין קידוש דאפשר להאכיל את הקטן קודם קידוש, ובתוך דבריו שם מבאר דמחולק מנבילה דאסור להאכיל לקטן דיש חילוק בין אכילת איסור לאכילת היתר בזמן אסור עיי"ש, וזה סותר למש"כ לדמות אכילה ביוהכ"פ לאכילת נבילה.

הרב יצחק חיים מינצברג

שבת בצבאותיה

הבורא, באופן ברור ומודגש יותר מהאיש השורר בביתו.

בשבת זו, זוכה כל אחד ואחד, לקבל לקנות - את עצמו. ובמקום שהתכנסות תמעת ותדחק את נפש היחיד, אדרבא הרי שהיא הנותנת - רווחה ואורה. כי יש כאלו אשר מאז הולדם לא מצאו והכירו את עצמם, וכאשר באו לשם הם פגשו לראשונה את עצמם. כי באור עליית השבת, מתנוצץ ומאיר להם נר נשמתם, והם זוכים למדרגה הגדולה - לקבל ולקנות את עצמם.

נפש יהודי אינה לוקוסוס. אין אפשרות להתפטר ולוותר עליה. אפילו לצורך ענין נשגב של "הדרת מלך", וכדומה, וכי חפץ לה' ברבבות נשמות כבויות, כל יהודי ויהודי יש לו אספקלריא משלו, אור עצמי שאין לו גבול ותכלית.

חסד ה' גבר על בני קהל עדת ירושלים, ונתן להם שביתה שבתית אשר כזו. ובה זורח כל אחד ואחד באור השגות ותפיסות, קנייני נפשו דייקא. ומבהיק ומאיר בו אור פנימי נערב מאד. וכל זה בשכר זאת, שבחרו להיכנס לעולם השבת בכל מאודם, והשבת נפש משיבת משיבה להם מעיינה - עולה לקראתם מרווה ומחיה, כל אחד ואחד, עד שטללי אורות ראשו נמלא.

בעם ישראל, עם הפלאים, ישנו ניגוד המתגלה בתפארתו בפסוקי "לך לך.. - ואעשך לגוי גדול" בנוהג שבעולם המלוכה מתחלת בעם רב הדבק באדם מסויים, אך, לא כן חלק ה' אלוקיך לך, להודיע ולהגלות כי חפץ ה' כי כל אחד ואחד מישראל לא יתבטל באלף, אלא, יהיה לפניו כאברהם אבינו שהיה יחיד בעולמו.

כן תזכנו בשבת הזו, כולנו יחד להקדישך ולהעריצך, להיות כולנו יודעי שמך ומקבלים עול מלכותך עליהם, זה מזה, ונותנים באהבה רשות זה לזה, להקדיש אותך בנחת רוח, בשפה ברורה ובנעימה קדושה כולם כאחד יענו ויאמרו לפניך ביום השבת הגדול והקדוש הזה.

הרב אליהו הכהן

בנוהג שבעולם ההמוניות דוחקת את רגלי היחיד, האנשים הלהוטים להטפל ולהתכלל בציבור גדול, עושים זאת מתוך ויתור על הביטוי האיש, כי כדאי להם לוותר על האני - החלש שלהם, כדי להשתייך לקבוצה ענקית גדולה ועצומה.

אך אם באת, בדרכו של עולם, לבקש את המעלות יחדיו, גם להדגיש ולחוש את המבט הפרטי וגם לקבל את כח הציבור, לא יעלה בידך, כי זה תרתי דסתרי, בחינת "שבור את החבית ושמור את יינה" - מלבד מה שההמוניות מטרת את הלב ומבלבלת בהמולתה.

כל זה בגבולות החולין, אך, כיתרון האור על החושך, יתרון כינוס של קדושה על ההמולה של חולין, ובבית ה', הלא מועט מחזיק את המרובה, מצינו מבואר ומצויין סוד הדבר, בשנים מתוך עשרה ניסים שהיו במקדש ה', והם שני הניסים הנפלאים "עומדים צפופים ומשתחוים רווחים" "ולא אמר אדם לחבירו צר לי המקום שאלין בירושלים".

כי במקום השראת השכינה, מכון לשבתך פעלת ה', לא דחקה רגל הרבים את נפש היחיד וליבו, והיה דרך מפולשת ומפולסת להשתחוות בכל לב לה' אלוקיו. כל שלל העבודות, החל מעבודת השתחויה ועד מידת 'לינת צדק' - היתה נעשית בהרווחה, כשהעיר הקדושה מאירה לו פנים, עד שכל אחד ואחד אמר לא נבראת ירושלים אלא בשבילי, להלל בה את אלוקי בכל לבבי, כי חלץ נפשי, וכוון אשורי, להתהלך לפני ה' בארצות החיים.

לא באנו בזה אלא לפרש ולהודות לה' עלי עניין יקר ונעלה, המתחולל בלבב עולי השבת, 'שבת לך לך' אשר דורשי רשומות אמרו: לך לך - לך אל עצמך. היא השבת הבאה עלינו לטובה ולאורה, העליה הגדולה והעצומה, המכרזת ואומרת יש לנו חלק ונחלה בתפיסת העומק של שבת, הוא קנין השבתה, אשר מתגלה בה יקריה דקדושה בריך הוא באור נעים ונורא.

בעלות המון צבאות בני קהל עדת ירושלים, מירונה, מרגיש כל יחיד ויחיד את הביטוי שלו, את התפיסה שחלק לו

בקושיית הרב פנחס גבירץ בגליון 87 על מה שהמשנה ברורה בסימן תקפא סק"ו פסק כהט"ז לחוש לדברי המחייבים ברכה בש"ץ המתעטף בטלית לסליחות, וכתב שיקח של חבירו. ואילו בהלכות ציצית סימן יח סק"ה ובביאור הלכה סימן יד סעיף ג, פסק כהני פוסקים דהמתעטף מפני כבוד הציבור אינו מברך, וכן נהוג עלמא. ומאי שנא שליח ציבור בסליחות שאינו יכול להתעטף בטלית שלו או של קהל הא אינו אלא לכבוד.

ונראה שיש לחלק דהתם איירי בעולה לתורה וכדומה שלובש הטלית מחמת הציבור לכבוד בעלמא, אולם בסליחות הרי כתב הט"ז (שם סימן תקפא) 'דוודאי בלא עטיפה כלל אי אפשר משום כבוד השכינה, ובפרט בסליחות שאומר ויעבור ואיתא בגמרא (ר"ה יז:) שנתעטף הקב"ה כש"ץ כו'. הרי שבש"ץ שאומר סליחות הדין להתעטף אינו רק מצד כבוד הציבור בעלמא, אלא הוא מהלכות הש"ץ שיתעטף בציצית, ומצד זה נחשב כעיתוף המחייב בציצית, ולכן פסק כאן כהט"ז לחוש לחיוב ברכה.

הבה"ח אליעזר (ב"ר אברהם אליהו) לוצקין

תגובות

במש"כ רבינו שליט"א בגליון ראש השנה בעניינא דיומא דנראה שתפילת ועל כן נקווה לך נתקנה ביסודה לאמרה בתפילת ר"ה למלכות, אלא שאח"כ העתיקה בסוף כל התפילות. אכן כנים הדברים. שהרי תפילה זו היא חטיבה אחת עם 'עלינו לשבח', וכמהשך לשבח שאנו משבחים לאדון הכל שהוא מלך מלכי המלכים נוטה שמים וכו' אנו מוסיפים שעל כן אנו מקווים ומצפים שיתגלה מלכותו על העולם במהרה. והנה בכל ספרי הראשונים והמנהגים לא נזכר לאמרו רק בתפילת ראש השנה במלכיות. (עיין ברמב"ם סדר תפילות שלא נזכר רק בר"ה, וכן באבודרהם וסידור רב עמרם גאון ועיין עוד באבן עזרא קהלת יא) והמקור הראשון לאמרו בכל יום הוא בכלבו סימן טז, והביאו הטור באו"ח סימן קלג והרמ"א בסימן קלה ועיי"ש בב"ח הטעם. וכן היו הרבה קהילות שלא אמרוהו אלא בשחרית, ורק האריז"ל תיקן לאמרו גם במנחה.

ובמה שכתב רבינו בגליון 90 בפרשת וזאת הברכה באריכות שכל הנהגתו של יהושע היה המשך והשלמה להנהגת משה רבינו וכן ספר יהושע הוא המשך לתורת משה. יש לציין לזה מה שכתב ב'משך חכמה' בהקדמה לספר שמות. ועיין עוד בריש ספר 'לקוטי אמרים' לרבי צדוק הכהן מלובלין. ועיין במדרש רבה (בראשית פ"ו אות ט) 'ספר משנה תורה היה סיגנון ליהושע, בשעה שנגלה עליו הקב"ה מצאו יושב וספר משנה תורה בידו'. והדברים נפלאים.

הרב חיים יצחק פרוש

הרב חיים בר"ש הירשמן

ובשש"כ שם אות רכ"א, מביא בשם הגרש"ז שאם הכפתור שנשר פשוט ומצוי,

אבל לפי דברינו, דכפתור שנפל מותר לטלטלו מפני שנשאר עליו שם כלי - כפתור, נראה שאפילו אם הכפתור אינו עומד להחזירו לאותו בגד שהיה בו מקודם, ג"כ לא הוי מוקצה, משום שהוא ראוי לבגד אחר, וממילא יש לו שם כפתור, ורק אם אינו ראוי עוד לשום בגד אז בטל ממנו שם כפתור והוי מוקצה.

והנחילנו ה' אלוקינו באהבה וברצון שבת קדשיך