

ב"ה

חג הסוכות

ה'תשע"ה

גליון א' [אלף-עז]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 6הילכתא למשיחא – אכילה ובנין סוכה בעזרה
 הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
 14בענין ביטול הנביאים והכתובים לע"ל (ב)
 הת' שלום צירקינד

לקוטי שיחות

- 18בגדרי התשובה במשנת רבינו
 הרב חנני' יוסף אייזנבך
 26בגדר שמיטת כספים במשנתו של רבינו
 הרב בנימין אפרים ביטון
 30הכשר מצוה כחלק מהמצוה
 הרב אליהו זילבערשטיין
 31מכה רעהו בסתר
 הרב שרגא פייוויל רימלער
 32ויזהר שלא ישתה אחר אפיקומן (גליון)
 הרב ישכר דוד קלויזנר
 35למה השמיט הרמב"ם דיני עשיית הארון (גליון)
 הרב נחום שטראקס

נגלה

- 42קידוש והבדלה בעמידה
 הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

48 מוהותו של גט (שטר).
הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש

רמב"ם

51 שכשוך בסתם יינם.
הרב מנחם מענדל כהן

חסידות

55 עיקר התפילה – קריאת שמע או שמו"ע?
הרב נחום וילהלם

56 צירוף האותיות ע"י החכמה בהמשך תער"ב.
הרב משה מרקוביץ

57 ואהי' אצלו אמון.
הנ"ל

57 ביטוי העצמות באור הבל"ג או באור הפנימי.
הנ"ל

58 אותיות הדיבור ואותיות הכתב.
הנ"ל

59 הראי' מתענית חלום בשבת על פעולת הרצון על התענוג.
הנ"ל

60 מהירות אצל האבות.
הרב מנחם מענדל רייצס

61 מעלת משל חיות הנפש על משל אור השמש (גליון).
הרב פנחס קארף

61 ב' מיני תענוג (גליון).
הנ"ל

הלכה ומנהג

62 לולב בימין ואתרוג בשמאל.
צבי רייזמן

- 74פרוזבול בסוף ששית או שביעית.....
הרב שלום דובער לוין
- 80הדלקת נרות של יום הכיפורים.....
הרב לוי יצחק ראסקין
- 81על קבוצות הנשים לשם אפיית חלות.....
הנ"ל
- 84בענין הסוכות העומדות על יד החנויות, המסעדות והתחנות וכיו"ב.....
הרב חיים רפופרט
- 102.....ברכת לישב בסוכה באוכל בעמידה.....
הרב אברהם אלאשוילי
- 105.....הערות וביאורים בשו"ע ר' סי' תרמג ס"א.....
הנ"ל
- 107.....מעלת או מעלות המערה?.....
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 107.....אמירת 'ולומר ברכו' כששמע מניין.....
הנ"ל
- 109.....בענין מזמור לתודה בערב יום כפור.....
הרב שמואל הלוי הבר
- 111.....בורא מאורי האש למחרת יוהכ"פ.....
הרב פנסח אליהו לאווי
- 115.....הערות קצרות בעניני ירח האיתנים.....
הרב יעקב יוסף קופרמן
- 118.....סליחות בעשרת ימי תשובה.....
הרב יהודה ליב נחמנסון
- 125.....דפנות סוכה מבד בשעת הדחק.....
הנ"ל
- 129.....האם מנהג חב"ד להמנע מאכילת דברים חמוצים בראש השנה?.....
הרב שלום דובער הרצל

135..... ביורר שיטת אדה"ז בטבילת נערות בערב יום הכיפורים
הנ"ל

144..... שהיין פוטר כל מיני משקין
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

146..... זמן הנחת עירוב תבשילין (גליון)
הרב פנחס קארף

146..... קיום מצות סוכה במיני 'מזונות' (גליון)
הרב מאיר צירקינד

פשוטו של מקרא

149..... "למענכם" – "בגללכם"
הרב וו. ראזענבלום

היום יום

150..... הרב מיכאל א. זליגסון

שונות

154..... הגהות כתי"ק בעל התניא על סדור המגיד ממעזריטש
הרב יצחק ישעי' ווייס

164..... נוסח המבורר של לקוטי תורה
הרב פרץ היצחקי

166..... מראי מקומות לתיבות או לענין? (ב)
הרב שמואל דאוועראוו

167..... עין תחת עין במשנת הרמב"ם
הרב מנחם מענדל שטראקס

171..... ביקור אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע בבית קברות בתשעה באב
הרב אברהם גולדשמיד

171..... תענוג בתורה
הרב מנחם מענדל רייצס

172..... עיונים בעריכת "אגרת הקודש" שבתניא
הרב אלי' מטוסוב

הקובץ הבא
יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ לך לך ה'תשע"ה
הערות יש לשלוח לא יאחד מיום ג', ג' מרחשון ה'תשע"ה

**"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: 347-227-0308
אימייל: haoros@haoros.com
להקדשות נא להתקשר: 718-618-9777
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
haoros.com

גאולה ומשיח

הילכתא למשיחא – אכילה ובנין סוכה בעזרה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

השיטות דאסור לבנות סוכה בעזרה

בס' פנים יפות על הפסוק לא תטע לך אשרה (דברים טז, כא) כתב וז"ל: בילקוט (שופטים תתק"ז) ד"א [לא תטע] אפילו בית אפילו סוכה", נראה הא דקאמר אפילו סוכה היינו סוכת מצוה בחג, שהכהנים אוכלים לחם הפנים ושירי המנחות חוץ לסוכה, והטעם כיון שאסור לעשות סוכה בעזרה הם פטורים מן הסוכה, וצ"ל מ"ש בילקוט סוף פרשת ראה (רמז תתק"ו) "חג הסוכות להדיט, מנין אף לגבוה ת"ל חג הסוכות לה" היינו בלחמי תודה כדאיתא בביצה יט, ב מביא אדם תודתו בחג הסוכות עכ"ל. היינו דסב"ל שיש איסור לבנות סוכה בעזרה לאכילת קדשי קדשים ללחם הפנים ושירי מנחות דהוה פת, שנאכלים רק לכהנים בעזרה כמ"ש ברמב"ם הל' מעה"ק פ"י ה"ג, ולכן היו אוכלים אותם מחוץ לסוכה, ורק קדשים קלים כמו לחמי תודה הנאכלים בכל העיר נאכלים בסוכה, וזהו כוונת הילקוט "אף לגבוה" דהיינו קדשים קלים דוקא.

(ב) ועי' בשו"ת בית יצחק (או"ח ס' ה' אות יח, ואבהע"ז ח"ב סי' קכה) דר"ל שאסור לעשות סוכה בעזרה או בהר הבית משום דהוה כמוסיף על הבנין וכדאיתא בסוכה נא, ב: "תנו רבנן: בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ, והיו באים לידי קלות ראש, התקינו שיהיו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים. ועדיין היו באין לידי קלות ראש. התקינו שיהיו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה. היכי עביד הכי? והכתיב (דברי הימים א כח) הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל! – אמר רב: קרא אשכחו ודרוש וכו'" הרי מוכח מכאן שיש איסור להוסיף על הבנין מדין הכל בכתב.

(ג) ובספר הרוקח הלכות סוכות (סימן ריט) כתב: "בסוכות תשבו ולא בסוכה שבתוך הבית כמו שכתוב בעזרא ויעשו להם סכות איש על גגו ולא תחת גגו על גגו מי שאין לו חצר ובחצרותיהם מי שיש לו דיורים מרובים. ובחצרות בית האלהים, והלא אין ישיבה בעזרה ושם כתיב וישבו בסכות? אלא בעזרת נשים וגם חצרות היו בירושלים שהבאים לבית האלהים אוכלים שם שלמיהם", הרי

דסבר ג"כ דלא שייך לבנות סוכה בעזרה, והא דכתיב בעזרא (נחמ' ח, טז) ויעשו להם סכות איש על גגו ובחצרותיהם ובחצרות בין האלקים וגו' הכוונה לעזרת נשים ששם ישיבה מותרת.

ד) בשו"ת בית יצחק שם העיר עוד שהרמב"ם הל' בית הבחירה (פ"ה ה"א) כתב דהר הבית והוא הר המוריה היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה והיה מוקף חומה וכיפין על גבי כיפין היו בנויות מתחתיו מפני אהל הטומאה וכולו היה מקורה סטיו לפניו מסטיו עכ"ל, וא"כ לא שייך לעשות סוכה בכלל בהר הבית תחת הקורה, וא"כ אי אפשר שבנו סוכה בהר הבית או בעזרת נשים כיון שכל שטח זה היה מקורה.

ויל"ע בזה, דהרי באבות (פ"ה מ"ה) מבואר שאחד הניסים שנעשו במקדש הוא שלא כיבו הגשמים את האש שבועצי המערכה ולא ניצחה הרוח את עמוד העשן, ולכאורה מבואר מזה להדיא שלא היה שם קירוי? ויש מהאחרונים שרוצים לפרש שיטת הרמב"ם שרק מעל המזבח לא היה קירוי, ואילו שאר כל העזרה היתה מקורה, וכן פירש בעל השלטי גיבורים, ובתוי"ט רפ"ב המידות חולק עליו, ומאידך התפארת ישראל במס' מידות פ"ב מ"א פירש בשיטת הרמב"ם דרך הר הבית היה מקורה אבל העזרות והלשכות לא היו מקורות, וזה נוגע להנ"ל, דאם נפרש את הרמב"ם כהבנת השלטי גיבורים שוב אין כל מקום לעשות סוכה בהר הבית או בעזרה מכיון שהיו מקורות, משא"כ לשיטת התפא"י.

ויל"ע עוד דכיון שהקירוי אינו מן התורה אלא משום צניעות וכו', א"כ משום מצות סוכה דאורייתא יש להעביר הקירוי הקיים ולכסות בסכך כשר בפסולת גרן ויקב, ועי' בס' חכמת גרשון (ע' רלג) בזה, והביא דמרש"י בכ"מ משמע דרק מקום האיציטבע הי' מקורה ולא כל הר הבית, הנה לפי כל הנ"ל יוצא דסבירא להו דבהעזרה לא הי' שייך לעשות סוכה.

דעת הרבי דמותר ובאכילת קה"ק ליכא חיוב סוכה כלל

אמנם הרבי באגרות קודש (ח"ב ע' ח') חולק על זה וזלה"ק: עוד כתב: מפלפלין דכיון דאסור לעשות סוכה בעזרה משום לא תטע לך כל עץ איך אכלו הכהנים שיירי המנחות בזה"ס, ותירץ דכיון דמשולחן גבוה קזכו הוי אכילת גבוה דפטורה מסוכה. וכמה הערות בדבר זה, ולכת"ר יספיק הקיצור:

א) אסור לא תטע הוא דוקא בשני תנאים: בנין של עץ וגם של קבע (רמב"ם הל' עכו"ם ספ"ו, ונסמנו המקורות בנ"כ) ולפ"ד הכס"מ (רמב"ם ביהב"ח פ"א ה"ט) צ"ל עוד תנאי שלישי: קבוע בבנין. וא"כ יכול לעשות סוכה בלי תנאים

אלו, וגם הסכך ה"ה מקש ועלים ולא עץ (יעוין שבת סו, א, והעיר ע"ז באור שמח על הרמב"ם שם).

ב) אף דאסור להוסיף בבניני ביהמק"ד בכל אופן משום דכתיב הכל בכתב מיד ד' עלי השכיל – במקום גדר, ועל אכו"כ מצוה, מותר (סוכה נא, ב), ובפרט די"ל דאין הכי נמי ובכתב מיד ד' גו' היתה ג"כ סוכה.

ג) עפנה"ל יתפרש הכתוב (נחמי' ח, טז) ויעשו להם סכות גו' ובחצרות בית האלקים כפשוטו דקאי אעזרה, ואין צריך לדחוק דהיינו הר הבית¹. להעיר בערכין (ג, ב) ובתוד"ה ובני (שם) ויעויין בתמיד (כז, א) שכל הכ"ד מקומות היו מבחוץ לעזרת ישראל.

ד) אפילו אם נפרש קרא דנחמי' בהר הבית עכצ"ל כפי המבואר בהערות א-ב הנ"ל אליבא דספרי פ' שופטים – הובא בכס"מ – דגם הבונה בהר הבית בל"ת.

ה) מ"ש ביל"ש שופטים לא תטע לך עץ אפילו בית אפילו סוכה – ע"פ פי' הפשוט לא קאי כלל בסוכת מצוה, אלא בסוכה סתם, ואומר אפילו סוכה בניגוד לבית וע"ד מ"ש (בראשית לג, יז) ויבן לו בית ולמקנהו עשה סוכות, ועוד.

ו) בספרי ס"פ ראה: חה"ס תעשה לך ז' ימים להדיט ומנין אף לגבוה ת"ל כו', בספרא ס"פ אמור: יכול תהי' חגיגה וסוכה לגבוה ת"ל כו' הא כיצד חגיגה לגבוה וסוכה להדיט, ואף לאחר ישוב המפרשים בסתירת שני מאמרים הנ"ל בכ"ז עדיין צע"ק.

ז) אכילת שיירי מנחות בעזרה לכאורה ברור דפטור מסוכה, כי זה הכלל במצוה זו תשבו בסוכה כעין ההנהגה בדירתו כל השנה (סוכה כז, א) וכמו שבכל השנה לא היו הכהנים אוכלים השיריים אלא בעזרה ולא בבית דירתם, הרי גם בחה"ס יעשו כך. וא"ת אם אכילת ק"ק פטורה מסוכה וחולין מאי בעי התם (יעויין בארוכה במל"מ הל' שחיטה פ"ב ה"ג וש"נ) א"כ למה עשו סוכות בחצרות בית אלקים (אם נפרש שהוא בעזרה), ואינה קושיא כלל דמצות סוכה היא לא רק באכו"ש – כי אם על כל עניניו והרי מותר להתעכב בעזרת ישראל ואפילו להכנס לשם גם שלא לצורך עבודה, וכדאינתא בכלים (פ"א מ"ח) עזרת ישראל כו' עזרת כהנים מקודשת ממנה שאין ישראל נכנסים לשם אלא בשעת צרכיהם. העירני הרה"ג הר"א זיסקינד דגם באכילה מצינו חיוב סוכה בעזרה, גם ע"פ הנ"ל, והוא באכילת לחמי תודה וכיו"ב דמותרין בכל העיר ונאכלין גם בעזרה (שבועות טו, א) עכלה"ק.

הרי דהרבי נוטה לומר שאפשר לבנות סוכה אפילו **בהעזרה**, גם חידש דאכילת קה"ק שנאכל **בעזרה** דוקא, לא שייך בהו חיוב סוכה כלל, כיון שלעולם אינם נאכלים בדירתם, וא"כ אין בזה חיוב סוכה משום דאינו "כעין תדורו".²

שקו"ט בדעת הרבי

ולכאורה יש להביא ראי' לזה מערכין ג, ב (שצויין בהמכתב) "הכל חייבין בסוכה, כהנים לויים וישראלים. פשיטא, אי הני לא מחייבי, מאן מיחייבי? כהנים איצטריכא ליה, סד"א: הואיל וכתוב (ויקרא כג) בסוכות תשבו, ואמר מר: תשבו שבעת ימים – כעין תדורו, מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו, והני כהנים הואיל ובני עבודה נינהו לא ליחייבו, [פירש"י: ואין יכולין לדור איש ואשתו בסוכה שאין נזקקין לנשותיהן דרמיה עלייהו עבודת הרגל אימא לא ניחייבו] קא משמע לן [דאע"ג דלא אפשר להו כעין תדורו כי היכי דאפשר להו מיחייבי ובעידן עבודה פטירי שלא בעידן עבודה מיחייבי]: נהי דפטירי בשעת עבודה, בלא שעת עבודה חיובי מיחייבי, מידי דהוה אהולכי דרכים, דאמר מר: הולכי דרכים ביום – פטורין מן הסוכה ביום וחייבים בלילה"³, דמבואר בזה דלולי החסרון ד"תשבו כעין תדורו" שפיר היו צריכים לאכול בסוכה וליכא איסור לעשות שם סוכה ולא כהפנים יפות, ויל"ע.

ובמ"ש הרבי דלא שייך בזה האיסור דבנין עץ כיון שהוא רק לשעה, וכן שלא הי' צריך להיות של עץ דוקא והרי אפשר לעשותו באבנים עי' בס' מנחת קנאות להגר"מ אריק סוטה מ, ב שג"כ כתב כן והקשה מזה על הפנים יפות, ועי' בס' חידושי הגר"ח סי' יח-יט.

ובמ"ש דלא שייך בזה האיסור דבנין עץ בעזרה כיון שהוא רק לשעה, וצייין להרמב"ם הל' ע"ז סוף פ"ו, ז"ל הרמב"ם: אסור לעשות אכסדראות של עץ במקדש כדרך שעושין בחצרות אע"פ שהוא בבנין ואינו עץ נטוע הרחקה יתירה היא שנאמר כל עץ, אלא כל האכסדראות והסבכות היוצאות מן הכותלים שהיו במקדש של אבן היו לא של עץ. **השגת הראב"ד**: אלא כל האכסדראות וכו' של אבן היו לא של עץ. א"א לשכת העץ בית היתה, בימה של עץ שעושין למלך בשעת הקהל **לשעתה היתה**, וכן גוזזטרא שהקיפו בעזרת נשים בשמחת בית השואבה לשעתה היתה.

ולכאורה יל"ע בזה, דהנה הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"א ה"ט) כתב: ואין בונין בו עץ בולט כלל אלא או באבנים או בלבנים וסיד ואין עושין אכסדרות של

(2) ראה לקו"ש חכ"ד ע' 141.

(3) ועיי"ש בשטמ"ק וברבנו גרשום שם דיש להם גירסא אחרת.

עץ בכל העזרה אלא של אבנים או לבנים עכ"ל הרמב"ם, והשיג ע"ז הראב"ד שם: א"א והלא לשכת כהן גדול של עץ היתה ובשמחת בית השואבה מקיפין כל העזרה גזוזטרא, אלא לא אסרה תורה כל עץ אלא אצל מזבח ה' והיא עזרת כהנים משער ניקנור ולפנים, אבל בעזרת נשים ובהר הבית מותר ע"כ. (וראה לקו"ש חכ"ח ע' 219 ואילך ומל"מ שם).

ולכאורה הראב"ד סותר דבריו, דבהל' בית הבחירה ביאר שבהר הבית שרי ולא אסרינן אלא בעזרת כהנים משער ניקנור ולפנים, ואילו בהל' ע"ז ביאר הטעם משום דבנין לשעה שרי? ועי' אבן האזל שם. ובאגרות משה או"ח ח"א סי' ל"ט.

וכתב בעמק הנצי"ב (ספרי פ' שופטים) דנראה מזה דב' דינים איתנייהו בהו, דבנין קבוע אסור בכל הר הבית, ואילו בנין זמני אסור רק בעזרת כהנים וממילא בנין ארעי בעזרת נשים ובהר הבית שרי, ולפ"ז א"ש דברי הראב"ד דתרווייהו צריכו להדדי, שכל ההיתר אינו אלא משום שהוא רק בעזרת נשים וגם שאינו בנין של קבע עיי"ש, ולפ"ז יל"ע במ"ש דגם בעזרה עצמה בנין לשעה מותר?

ועי' בתוס' ערכין שם ד"ה בני עבודה נינהו – שכתבו: "ואינן יכולין לדור איש ואשתו בסוכה וכו' דרמיא עלייהו עבודת הרגל אימא לא מחייבו ל"ה, דמטעם הולכי דרכים ליכא למיפטרניהו אלא בשדות אבל לא בלשכת בית המקדש ושאר מקומות בהמ"ק וכו'" דמשמע דלולי הטעם דתשבו כעין תדורו היו אוכלים בלשכת ביהמ"ק דהיינו העזרה, אבל בשטמ"ק שם (אות י"א) וכן בס' מוצל מאש שם כתבו שצ"ל "לשכת בית המוקד" שהיתה בעזרת נשים, משום דסב"ל דבעזרה עצמה לעולם לא שייך לבנות שם סוכה, וא"כ ספק זה תלוי בב' הגירסאות שבתוס'.

עוד יש להעיר בהנ"ל מלשון הרמב"ם בהל' ע"ז הנ"ל דבנין של עץ אסור משום "הרחקה יתירה" ומשמע שאין זה אלא איסור דרבנן דמדאורייתא האיסור הוא בנטיעת אילן דוקא ולא בבנין, א"כ גם הכא נימא דמצות סוכה דאורייתא דחיא לאיסור דרבנן, ועי' ג"כ בחינוך מצוה תצ"ב שכתב כן. אלא דבמנ"ח שם (אות ד') הביא דגם להרמב"ם בנין אסור מן התורה אלא דאין לוקין ע"ז, ומ"ש משום הרחקה גם זה הוא מה"ת.

בדעת הרוקח דלא שייך סוכה בעזרה משום דלא שייך שם ישיבה

ובמ"ש הרוקח דלא שייך עשיית סוכה בעזרה דאין ישיבה בעזרה, כבר שקו"ט בכ"מ (ראה פנים מסבירות פ' שופטים שם וש"נ) בענין זה, דהא מצות ישיבה בסוכה היינו להתעכב בה כדאיתא במגילה כא, ב דאמר רבי יוחנן אין

ישיבה אלא לשון עכבה שנאמר ותשבו בקדש ימים רבים, וכ"כ המגיד משנה בהל' סוכה (פ"ו הי"ב): על מ"ש הרמב"ם שם: "כל זמן שיכנס לישב בסוכה כל שבעה מברך קודם שישב אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה . . נמצא מקדש מעומד ומברך לישב בסוכה ויושב ואחר כך מברך על הזמן, וכזה היה מנהג רבותי ורבני ספרד לקדש מעומד בליל ראשון של חג הסוכות כמו שבארנו". השגת הראב"ד: וכזה היה מנהג רבותי ורבני ספרד לקדש מעומד. א"א מנהג מקומנו לא היה מעולם כזה, והטעם כי הישיבה אינה אלא על דעת האכילה וכל זמן שאינו אוכל, הברכה עובר למצוה היא באמת עכ"ל.

ובמגיד משנה שם כתב: "וכתב רבינו מקדש מעומד, לפי שאמרו ז"ל כל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן ונמצא שראוי לברך קודם שישב וזה הוא מנהג רבותינו. ובהשגות כתוב א"א מנהג מקומנו לא היה כזה וכו'. ואני אומר שאין טעמו מספיק למנהגו הרי שנכנס לישב בה על דעת שלא לאכול לדבריו יברך מעומד. ונראה לקיים מנהגו ומנהגו שאין כוונת הברכה כשאמרו לישב ישיבה ממש שהרי ודאי אם היה עומד בסוכה כל היום ואכל ושתה בה ולא ישב כלל ודאי יצא ידי חובתו שאינו מחוייב לישב, ובודאי כשאמרו לישב רצו לומר לעמוד ואחזו לשון הכתוב שאמר בסוכות תשבו שבעת ימים, וכיון שכן כשנכנס בה כבר התחיל במצוה שהרי מצותה בין עומד בין יושב ואעפ"כ הוא מברך וקרוי עובר לעשייתה לפי שכל שעה היא קודמת לשעה אחרת וכל היום נמשך מצותה ולדעת רבינו ורבותיו היה לו לברך קודם הכניסה שהרי כיון שנכנס התחיל במצוה. כך נראה לי עכ"ל, אבל מהרוקח משמע דקיום מצות סוכה היא רק בישיבה ולא בעמידה.

ועי' בס' מדרש יהונתן (להגר"י אייבשיץ) מאמר קי"א שהובא שם בשם הגר"מ בומסלא וז"ל: הרמב"ם פסק דצריך לברך לישב בסוכה מעומד כדי שיהי' עובר לעשייתן, והקשה עליו מנ"ל להרמב"ם דישיבת סוכה היא ישיבה ממש דילמא מעומד ג"כ יוצא? ונ"ל דאיתא במס' ערכין הכל חייבין בסוכה כהנים ולוים וישראלים, וקשה הגמ' פשיטא אי הני לא מחייבי מאן מחייב? ומשני כהנים איצטרכא לי' סד"א כיון דטרודי במצוה לפטורי קמ"ל ע"ש ברש"י דומיא דהולכי דרכים דפטורין מסוכה כשהם מהלכין ביום וחייבין בלילה, אף כהנים שלא בשעת עבודה חייבין, והק' התוס' הלא לא דמי להולכי דרכים דהולכי דרכים לא אפשר לעשותן בדרך, והכהנים יכולין לעשות סוכה בעזרה ואינם אנוסים? ונ"ל לתרץ משום דאיתא בגמ' אין ישיבה בעזרה אלא למלכי ב"ד בלבד, וא"כ לא יוכלו הכהנים לעשות סוכה בעזרה משום דמצות סוכה היא רק בישיבה, ומתורץ קושיית התוס', ועפ"ז פסק הרמב"ם שפיר דהרמב"ם פסק

נמי כרש"י דכהנים דומיא דהולכי דרכים, וקשה קושיית התוס' ומוכרח לתרץ משום דאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד, רק זה אי אמרינן דישיבה ממש, אבל אי אמרינן לא ישיבה ממש קושיית התוס' במקומה עומדת, ושפיר פסק הרמב"ם דצריך לברך מעומד עכ"ל, יוצא מזה דסב"ל ג"כ דבעינן ישיבה ולא עמידה⁴.

עוד העירו בזה דבתוס' ובחים טז, א (ד"ה מיושב) נראה דסב"ל דאיסור ישיבה בעזרה אינה מן התורה, ולפי"ז י"ל דאינו דוחה עשה דסוכה דאורייתא, ובתוס' יומא כה, א ד"ה אין ישיבה כתבו (בתירוץ הג') דמותר לאכול בעזרה קדשים בישיבה או משום דהוה לצורך עבודה או משום דבאכילת קדשים צ"ל למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים עיי"ש, (ולא כתירוץ הא' ופסקי התוס' סוטה אות י').

באכילת קה"ק ליכא מצות סוכה כלל

ובמה שחידש הרבי דבאכילת קה"ק ליכא מצות סוכה כלל, ראה בס' שער אפרים סי' לד שהקשה על הגמ' ערכין דא"כ אבל דאסור בתשמיש יהי' פטור ממצות סוכה ומפורש בסוכה כה, ב, דאבל חייב בסוכה עיי"ש מה שתרין, ובקרבן נתנאל סוכה שם פ"ב סי' ז' אות צ' הקשה על תירוצו, וראה פנ"י וערוך לנר שם.

ובס' בית מאיר ערכין שם כתב לתרץ קושיא הנ"ל שפירש כוונת הגמ' באופן אחר, דסד"א הואיל וכתוב תשבו כעין תדורו מה דירה האיש ואשתו בסוכה, והנהו כהנים הואיל ובני עבודה וחייבים לאכול כל חטאות הציבור ויחידים בעזרה, ואשה בעזרה מנין כדאיתא בקידושין נב, ב, לא לחייבי כלל בסוכה, קמ"ל נהי דפטורי בשעת עבודה מלמעבד סוכה בעזרה ולאכול שם קה"ק, בלא שעת עבודה חיובי מחייב ואין זה שייך כלל לענין אבל עיי"ש, הרי דסב"ל ג"כ דבאכילת קה"ק ליכא חיוב סוכה כיון שצריך להיות בעזרה דוקא ובלי אשתו, וזהו ע"ד שיטת הרבי, כיון דכתיב תשבו כעין תדורו וזה גופא שצריך לאכול קדשים בעזרה דוקא ולא בביתו זה מגלה דאין זה באופן של דירה ולא חל על אכילה כזו דין סוכה.

כל זה נוגע בהילכתא למשיחא ובעזרה שתתפשט לעת"ל

היוצא מכל הנ"ל בנוגע למצות סוכה בכהנים בבנין ביהמ"ק השלישי בב"א, דלפי דעת הרבי כל קדשי קדשים הנאכלים רק בעזרה ליכא גבייהו מצות סוכה

(4 וראה מ"ש בענין זה הגה"ח ר' אברהם אלאשוילי שי' לקמן בעמ' 102).

כלל וכפי שנת' דכיון שאין רשאים לאוכלם בדירתם לא שייך בזה תשובו כעין תדורו, ולאידך גיסא לענין בנין סוכה נראה דסב"ל להרבי דמותר לבנות סוכה אפילו בהעזרה עצמה או כדי להכנס שם בלי אכו"ש, או כדי לאכול שם קדשים קלים, שאי"צ להיות נאכלים בעזרה דוקא ובמילא הוה כעין תדורו, משא"כ לפי הפנים יפות ועוד אסור לבנות סוכה בעזרה.

וניתוסף בזה לעת"ל ע"פ מ"ש המהרש"א במגילה כט, א, שהביא שבמדרש אמרו ד"לעתידי יהי' בית המקדש גדול כירושלים שבעולם הזה", וביאר הטעם בזה, לפי שבירושלים הבנויה לעתידי יהי' חוברה לה למקדש יחדיו כל מקומות של בתי כנסיות שהיו בעוה"ז, כדאיתא בגמ' שם עתידין כל בתי כנסיות וכו' שיקבעו בארץ ישראל, דהיינו שבתי כנסיות שבכל ארץ העמים יקבעו לעתידי בא"י מחובר לבית המקדש.

ובס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' מד הוקשה ע"ז ממ"ש הרמב"ם בהל' בית הבחירה (פ"ו ה"י) "בית דין שרצו להוסיף על ירושלים או להוסיף על העזרה מוסיפין, ויש להם למשוך העזרה עד המקום שירצו מהר הבית" אבל לא יותר מזה, וא"כ איך שייך לומר דלעת"ל תתפשט ביהמ"ק בכל ירושלים? ונת' שם שיש לתרץ בב' אופנים: (א) ע"פ מ"ש הרמב"ם בהל' ביהב"ח פ"א ה"ה: "ואלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית, עושין בו קדש וקדש הקדשים ויהיה לפני הקדש מקום אחד והוא הנקרא אולם, ושלשתן נקראין היכל, ועושין מחיצה אחרת סביב להיכל רחוקה ממנו כעין קלעי החצר שהיו במדבר, וכל המוקף במחיצה זו שהוא כעין חצר אהל מועד הוא הנקרא עזרה והכל נקרא מקדש" וא"כ י"ל דאכן המקדש עצמו, דהיינו קודש וכו' עד העזרה ועד בכלל, גם לעת"ל יהי' בנוי על הר הבית דוקא, ורק ההוספה שיתוסף עליו שיהי' מחובר לביהמ"ק, רק חלק זה תתפשט בכל ירושלים ודינו יהי' כקדושת הר הבית ועזרת נשים, כיון שזה אינו בכלל המקדש.

(ב) דהני ת"ק אמה על ת"ק אמה של הר הבית, הם עצמם יתפשטו בכל ירושלים ויהיו בכלל (מ"ש בדברי הימים-א' כח, יט) הכל בכתב מיד ה', וע"ד שאמרו רז"ל (גיטין נו, א): ארץ צבי כתיב בה (דניאל יא, טז), "מה צבי זה אין עורו מחזיק את בשרו, אף ארץ ישראל, בזמן שיושבין עליה רוחא" ונמצא דביהמ"ק דלעתידי שיתרחב בגודלו בכל ירושלים יהי' כולו על הר הבית כיון שההר הבית עצמו יתרחב, ונמצא שאין הפירוש שביהמ"ק יבנה במקום חדש, אלא דהר הבית עצמו יתגדל ויתרחב בכל ירושלים, עיי"ש בארוכה, ולפי הנ"ל יוצא דנפק"מ לעת"ל אם יהי' מותר לבנות סוכה בהעזרה שתתפשט בכל

ירושלים, ולפי אופן הב' תתפשט בכל ירושלים, דלדעת הרבי מותר משא"כ לדעת הפנים יפות כל שטח זה יהי' אסור.



בענין ביטול הנביאים והכתובים לע"ל (ב)*

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

א. בגליון א' עה הבאתי שכנראה יש ביאורים שונים בדברי הרבי בפי' הענין המובא (בכ"מ ו) בדברי הרמב"ם בסוף הל' מגילה שלע"ל יתבטלו הנביאים וכתובים (חוץ ממגילת אסתר). שבלקו"ש חכ"ו ע' 225 ובהערה *56 שם לומד הרבי שאין הפי' שהנו"כ עצמם (היינו ההוראות שבהם) יתבטלו⁵, אלא שיתבטל דין ה"כתב" שבהם. אבל בסה"ש תשנ"ב ח"א ע' 27 וע' 30 ובהערה 34 שם משמע⁶ שמפרש הענין כפשוטו, דהיינו שהציוויים שבנביאים הם רק לפי שעה כי ענינם הם רק לצוות בנ"י על דברי תורה ולהזהיר העם שלא יעברו עלי', ולכן יתבטלו לע"ל מכיון שלא יהי' צורך בהם. עיי"ש.

והנה משמע שקוטב החילוק בין שני הביאורים הוא מה מהות גדרם של הנבואות שהוצרכו לדורות, האם נעשו חלק מתורה, או שנשארו בגדר של נבואה שהוא שונה מגדר התורה, (כמבואר בלקו"ש ח"ט שם, בסה"ש תשמ"ח ח"א ע' 211 ואילך, ובסה"ש תנש"א ח"ב ע' 786 ואילך, שתורה הוא למעלה מגדרי העולם משא"כ ענין הנבואה יש לה שייכות לגדרי העולם, עיי"ש).

ב. והנה גם במאמרי חסידות נראה שיש דוגמת אלו שני הביאורים הנ"ל. דמצינו א' ידוע הפי' המובא בכ"מ בחסידות⁷ בפי' מארז"ל הנ"ל שלע"ל יתבטלו הנביאים וכתובים, דאין הפי' שיתבטלו לגמרי ח"ו, רק שהגילוי אלקות שבהם יהי' בטל כשורגא בטיהרא לגבי הגילויים דלע"ל. שמזה משמע שבפ"מ הנו"כ יישארו אלא שיהיו בטלים לגבי הגילוי הגדול דלע"ל⁸.

(*) לע"נ זקני הרב אליעזר צבי זאב ב"ר מרדכי שכנא. נפטר כ"ה סיון תשע"ד. תנצב"ה.

(5) ועד"ז משמע בסה"ש תשמ"ח ח"א ע' 212 בהערה 70.

(6) ועד"ז משמע בלקו"ש ח"ט ע' 177 ואילך.

(7) ראה תורה אור צב, א. שם קיט, א ואילך. לקו"ת תצא מא, ב. ובכ"מ.

(8) וכן משמע להדיא בלקו"ש ח"ט שם הערה 45.

אבל במק"א משמע שמפרש המארז"ל הנ"ל כפשוטו. ראה בסה"מ אתהלק – לאוניא ע' קכח "וזהו שנביאים וכתובים יבטלו לע"ל חוץ מן ההלכות שלא יבטלו, כי אין נביא רשאי דבר מעתה במצות ה' . . וא"כ כל סיפורי מעשיות שנביאים וכתובים שהן דבר ה' שנתלבש בעיני עוה"ז, מאחר שאינם מצות ה' ולא פנימיות חכמתו בטלין הן לע"ל, אבל תושב"כ ואפי' המוסר הנלקח מן סיפורי מעשיות שבתוב"כ שכתב משה שהוא בחי' יסוד אבא, הן נמשכים מפנימיות חכמתו ית' ואינם בטלים לע"ל, אף שתעלה אז בחי' נוגה וכל מילין דלתתא לא יתפסו מקום בפ"ע, מ"מ יהי' בחי' לבוש לגבי פנימיות חכמתו ית' כמו שהן עתה בחי' לבוש ומעבר לבד⁹, משא"כ דבר ה' שנמשך לנביא לאותן ענינים גשמיים הוא ממדת מל' ית' שהוא בחי' הסתר וצמצום, וא"כ כשיתעלה הסתר הנוגה יבטלו".

ושם בע' קסח "כבר אחז"ל כל הכתובים עתידים להבטל וההלכות לא יבטלו, והיינו טעמא כי כל הנביאים יניקתם מנו"ה שהם כלי ההשפעה לבי"ע ולבר מגופא לבד, כי באצילות אין צריך להן ולכן א"צ להן אלא כל זמן עוה"ז ואיהו בנצח ואיהי בהוד, אבל לע"ל שיחזרו פב"פ שוין בקומתן ואדרבה אשת חיל, יבטלו כל הכתובים שמנצח והוד משא"כ ההלכות שמחכמה נפקי והעשי' היא דרך מעביד לבד". וראה שם בארוכה מה שמבאר הפרש בין סיפורי מעשיות שבתורה עצמה לשאר הנו"כ שיתבטלו לע"ל.

והנה לפום ריהטא משמע ג"כ דהכוונה הוא ע"ד הנ"ל בגדרם של דברי נבואה, היינו שהענינים שנביאים וכתובים שייכים לגדרי העולם, ולכן לע"ל כשיתנה העולם מכפי שהוא עתה וההעלם והסתר יבטל, יבטלו הנו"כ. [ואף שמשמע בכ"מ שגם הנביאים וכתובים נמשכו מחכמה עילאה כמבואר בתניא פ"ד, וראה אגה"ק קכח, א ובלקו"ת פ' ברכה, ובכ"מ, וגם ע"פ גגלה מבואר שהנו"כ ניתנו למשה מסיני¹⁰, מ"מ משמע שהכוונה בזה הוא שההמשכה שנביאים וכתובים נתלבש ושייך לעיני העולם וממילא יבטלו לע"ל, ואינו

9) ולהעיר ג"כ מס' אור תורה להרב המגיד ד"ה כי תורה חדשה מאתי (סי' שטו) . . אך לפי שאין עתה התורה אלא רק מה שנלקח מבני אדם, קצת תורה נלקחה מלבן, ר"ל מהסיפורים שלו, וקצת מסיפורי בלעם, וקצת מסיפורי שאר בני אדם הכתובים בתורה. אך לעתיד יהיה התקשרות הקב"ה בתורה, ועתידין אנו להשיג גם העצמיות. וז"ש כי [תורה חדשה] מאתי תצא (תורה), ולא כמו שהוא עתה שהתורה אינה רק הסיפורים כנוכח". ובמכתב כ"ק אדמו"ר (כללי – פרטי) מיום שלישי אדר"ח אדר שני תשמ"ו (נדפס ג"כ בתשורה (וקלס) ט"ו כסלו תשס"ז ע' 21), בסוף המ"מ (ד"ה כמצות רצונך), מקשר זה עם סיום ס' הרמב"ם: ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים ושיגו דעת בוראם.

10) ראה ברכות ה, א, וראה הל' ת"ת לאדה"ו פ"א קו"א סק"א (בהוצאה החדשה סוף קטע ד"ה ולזה י"ל).

כמו ההמשכה מחכ"ע שבחמשה חומשי תורה שעניני העולם שם הם רק בדרך מעביר לבד. ועצ"ע.

ואע"פ שגם הנו"כ הם הסתעפות מהחמשה חומשי תורה עצמם, וכמובא בגליון הנ"ל מכמה מקומות דכל מה שמבואר בנו"כ מרומז בתורה, ולא רק ההוראות שבנו"כ אלא גם המאורעות שבנו"כ מרומזים בתורה, כמבואר באלשיך על מגילת אסתר ט, כח, ע"פ מארז"ל מרדכי מה"ת מנין וכו', וכן משמע ממה שמפרש רש"י כמה פסוקים בתורה כמו בברכות יעקב ומשה ופרשיות בחוקות כי תבוא והאזינו שהם מרמזים למאורעות שקרו בימי הנביאים, וכן מצינו עד"ז לגבי הייעודים שבנביאים אודות ימות המשיח, שמבאר הרמב"ם בתחלת פי"א מהל' מלכים שהפסוקים שבתורה המדברים אודות הגאולה הם כוללים כל הדברים שנאמרו ע"כ כל הנביאים, שמזה משמע שדברי הנביאים אודות הגאולה הם כמו הסתעפות מייעודי הגאולה שבתורה, ועד"ז אוי"ל בנוגע להתוכחות שבדברי הנביאים וכו', מ"מ י"ל שהגם שהם הסתעפות ובהמשך לדברי התורה מ"מ עיקר ענינם הוא המשכת הענינים בעולם, (ראה בתו"ח בא בהוצאה החדשה ע' קיד, ג ואילך¹¹), דהיינו שהם באים ושייכים לגדרי העולם עכשיו, ולכן לע"ל כשיהי' עולם חדש וכו' יתבטלו הנו"כ, משא"כ (ענינים אלו שבנו"כ כפי שהם כלולים ב)חמשה חומשי תורה עצמה הם למעלה משייכות לגדרי העולם, אלא עיקר ענינם הוא חכמתו ורצונו של הקב"ה, ולכן הם נצחיים].

אבל בכמה מאמרי חסידות הנ"ל מבואר שלא יתבטלו הנביאים וכתובים אלא שיהיו בטלים כשרגא בטיהרא, לכאו' משמע שהטעם שהם נצחיים הוא מכיון שנעשו חלק בתורה, וחל עליהם נצחיות חמשה חומשי תורה עצמם. ואולי י"ל בזה שמכיון שסו"ס הם המשכות חכ"ע שבתורה לכן יש בהם הנצחיות שבתורה, וגם כשיהי' עולם חדש וכו' עדיין יהיו ההוראות שבהם נצחיים¹². ועצ"ע.

ג. והנה בלקו"ש חל"ו ע' 42 איתא וזלה"ק "ידוע מה שאמרו רז"ל¹³ "מי איכא מידי דכתיבי בכתובי דלא רמיזי באורייתא", ופרש"י "ולא רמזה משה

(11) נסמן בסה"ש תנש"א שם ע' 787 הערה 61.

(12) ולהעיר מלקו"ש חכ"ה ע' 462, שמשמע שגם לע"ל בתקופה השני' יהיו ההוראות שבנו"כ נצחיים, אלא שאז יהי' בגילוי (בנוגע המאורעות הבלתי רצויים שבנו"כ) רק ההוראה בנוגע הטוב והגילוי שבדבר. (וראה בסה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 547 הע' 63, שגם עכשיו בלימוד הענינים האלו כפי שהם בתורה (=נו"כ) מאיר בהם הטוב והגילוי שבהם).

(13) תענית ט, א.

באורייתא, שהחומש הוא יסוד נביאים וכתובים וכולם יש סמך למצוא מן התורה". ועפ"ז י"ל, שכשם שלתוכן הדברים שבנ"ך יש סמך למצוא מן התורה, כך הוא בנוגע לאופן התגלות הדברים שבנ"ך, שכדי שיחול עליהם שם "תורה", צ"ל "יסוד" להתגלות כזו בתורת משה עצמו.

כלומר: הענינים שבספרי נביאים וכתובים (שנתגלו ע"י נבואה ורוה"ק) אינם רק בגדר "דברי נביא" (וכיו"ב), אלא הם "תורה". שלכן הציוויים שבהם, חייבים אנו לקיים (לא (רק) מצד החיוב לשמוע אל דברי הנביא, אלא) מצד חיוב התורה לקיים "דברי קבלה" (אלא שאין בהם אותו החומר כדברי תורה, חמשה חומשי תורה). [ומציין ע"ז בהערה 45: ראה בפרטיות אנציקלופדי' תלמודית ערך דברי קבלה. וש"נ.] ויש לומר, שהיסוד לזה (שיחול על דברים שנתגלו ע"י נבואה או רוה"ק גדר "תורה") בתורת משה גופא, הוא משנה תורה, שנאמר (רק) "ברוה"ק", ומ"מ ה"ה חלק מתורת משה, "שהכל תורה היא ומשה מפי הגבורה אמרם". עכלה"ק.

והנה מזה משמע להדיא כאופן הא' הנ"ל שהנביאים וכתובים נעשים כחלק מתורה עצמה, ואין הם בגדר של דברי נבואה בלבד. ומכאן משמע ג"כ שלא יתבטלו הנו"כ לע"ל. ולפי אופן הב' שנתבאר שם שדברי נבואה אינם כדברי תורה עצמה אלא יתבטלו לע"ל, י"ל דע"פ המבואר כאן יש ג"כ נפק"מ להלכה, בנוגע האם יהי' חל לע"ל על הענינים שנכתבו בנו"כ החומר של דברי קבלה, (שלכמה דעות חמורים דברי קבלה מדברי סופרים, כמו במצב של ספק וכיו"ב כמבואר באנציקלופדי' תלמודית שם), דלפי האופן שיתבטלו לע"ל, לכאו' יתבטל החומר שבהם של דברי קבלה.

ואע"פ שלכאו' הי' אפ"ל דהנה גם לפי הדיעות שיתבטלו הנו"כ לגמרי, הרי הובא בגליון הנ"ל מכמה מקומות שמבואר שההוראות והדברי תורה שבנו"כ לא יתבטלו אלא יהיו נגלים להדיא מהחמשה חומשי תורה עצמם. וא"כ י"ל דעדיין יהי' חל על הדברי תורה שבנו"כ החומר דדברי קבלה, ואולי גם באופן נעלה יותר מכיון שיהיו נגלים ונראים להדיא מתוך החמשה חומשי תורה. אבל באמת אין לומר כך, דהלא לע"ל יהיו כל ההלכות שבתושבע"פ ולכאו' גם הלכות של דברי סופרים נגלים מתוך החמשה חומשי התורה עצמם¹⁴, וא"כ באם נימא שלע"ל יתבטלו הנו"כ, שוב ליכא חילוק בין הענינים שנכתבו בנו"כ עכשיו לשאר הענינים שהם דרבנן וכיו"ב, דהלא כולם יהיו גלויים מהחמשה חומשי תורה. [אבל באם נימא כהאופן הנ"ל שלא יתבטלו הנו"כ, י"ל דאע"פ שכל

ההלכות יהי' נגלים מהחמשה חומשי תורה עצמם, מ"מ לא יהי' חל עליהם הדין והחומר דדברי תורה (דאורייתא) עצמם, מכיון שלא נכתבו להדיא בתורה, וההלכות שבנו"כ יהי' עליהם חומר מיוחד של דברי קבלה ביחס לשאר דיני דרבנן, מכיון שיהיו חלק מהנו"כ¹⁵].

ויה"ר שנזכה לקיום כל הענינים הנ"ל ולקבל פני משיח צדקינו תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



לקוטי שיחות

בגדרי התשובה במשנת רבינו

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א. רמב"ם ריש פ"א מהל' תשובה: "כל מצות שבתורה בין עשה בין לא תעשה, אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה, כשיעשה תשובה וישוב מחטאו, חייב להתודות לפני הא-ל ברוך הוא, שנאמר: איש או אשה כי יעשו וגו' והתודו את חטאתם אשר עשו, זה וידוי דברים. וידוי זה מצות עשה. כיצד מתודין: אומר אנא השם חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך, והרי נחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה, וזהו עיקרו של וידוי, וכל המרבה להתודות ומאריך בענין זה הרי זה משובח כו', וכן כל מחוייבי מיתות בית דין ומחוייבי מלקות אין מתכפר להן במיתתן או בלקייתן עד שיעשו תשובה ויתודו, וכן החובל בחבירו והמזיק ממנו אף על פי ששילם לו מה שהוא חייב לו אינו מתכפר עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם, שנאמר: מכל חטאות האדם".

והנה מלשון הרמב"ם לכאורה מבואר, שעיקר "מצות התשובה" הוא וידוי דברים, אלא שאין מצוה זו יכולה לחול אלא על אדם ששב מחטאו, אבל המצוה היא "וידוי דברים", וכן כתב החינוך במצוה שס"ד להדיא, ומש"כ הרמב"ם

(15) ויש להעיר ג"כ שיש נפק"מ לשיטת הרגצובי במהדו"ת עמוד סז טור ג' (וראה בצפ"ע עמ"ס ברכות דף לא, ב) שגם נבואת שמואל הוא נצחי, האם יתבטל לע"ל, ועיי"ש הנפ"מ לגבי שבועתו של שאול. אלא דבהשמטות לספר תרומות ע' 120 (הובא בלקו"ש חכ"ו שם) נראה שלומד שרק דברים שנכתבו בחמשה חומשי תורה עצמה שענינם "כתב" הוא דבר הנמשך ופועל תמיד משא"כ שבועתו של שאול שבספר שמואל.

בכותרת: "מצות עשה אחת, והיא שישוב החוטא מחטאו לפני ה' ויתודה", ודאי הכוונה ל"וידוי דברים" אלא שאין וידוי דברים ללא תשובה, לכן כתב "שישוב החוטא מחטאו כו' ויתודה", ועי' ב"מנחת חינוך" שכתב כן בפשיטות.

ומלבד שהדבר מפורש לכאורה בהלכה זו, שכתב: "כשיעשה תשובה וישוב מחטאו, חייב להתודות", וכן מה שכתב "וידוי דברים זו מצות עשה", מוכרח הדבר ממה שבפרק ראשון עוסק הרמב"ם רק בגדר "וידוי דברים" שבא לכפרה על החטא, ורק בפרק שני עוסק בגדר ואופן התשובה, שאינו אלא הקדמה לחלות מצות התשובה.

ב. ואולם ב"חידושים וביאורים בש"ס" ח"א סי' יח, כתב רבינו בדעת הרמב"ם שלא כדברי ה"מנחת חינוך", אלא שמה שכתב ב"כותרת": "מצות עשה אחת והוא שישוב החוטא מחטאו חפני ה' ויתודה" נתכוין שגם התשובה עצמה היא מן המצוה, והוכיח זאת עוד מלשונות הרמב"ם עי"ש, אלא שבמנין המצוות לא מנה הרמב"ם רק את "וידוי דברים", כדרכו בכל מקום שיש במצוה שני חלקים, מחשבה ודיבור או מעשה, שמונה את ענין הדיבור ולא את ענין המחשבה עי"ש באורך, ולזה נתכוין רבינו הזקן ב"אגרת התשובה" פ"א כשדייק לכתוב: "והנה מצות התשובה מן התורה היא עזיבת החטא בלבד (כדאיתא בגמ' פ"ג דסנהדרין ובח"מ ססי' ל"ד לענין עדות), דהיינו שיגמור בלבו בלב שלם לבל ישוב עוד לכסלה כו'", עי"ש, וממילא גם אין שום דיוק במה שכתב "וידוי דברים זו מצות עשה" שנתכוין שוידוי דברים הוא שנמנה במנין המצוות.

ג. והנה בין לשיטת החינוך, והרמב"ם לדעת המנ"ח, שמצות התשובה אינה אלא וידוי דברים והתשובה היא הכשר לחלות דין וידוי דברים, ובין לשיטת אדה"ז, והרמב"ם לדעת רבינו, ששני החלקים הם מן המצוה – לכאורה פשוט שאף שכל ענין הוידוי דברים אינו אלא לכפרה, אבל התשובה עצמה שהיא "עזיבת החטא", פירושה הוא לכאורה חרטה על העבר וקבלה על להבא, שהולכים יחד, ולכאורה לכך נתכוין ה"מנחת חינוך", שעיקר החידוש בדבר הוא שוידוי דברים אינו צריך אלא לכפרה, אבל לענין התשובה עצמה בעינין חרטה על העבר וקבלה על להבא, וז"ל: "ונראה דלא קשה אם נאמר דאינו מתכפר בלא וידוי דברים מהא דאמרינן בקידושין אפילו רשע גמור אמרינן שמה הרהר תשובה בלבו והוי צדיק, כמו שהקשינו לעיל, דבאמת צדיק ורשע אינו תלוי בכפרה כלל, דהא יש עבירות חמורות דאין מתכפר בתשובה כמבואר לקמן, ומ"מ כיון שמתחרט ושב הוי צדיק, הכא נמי נהי דאין לו כפרה בתשובה בלב, מ"מ הוי צדיק כיון שמתחרט לפני קונו ית', ואינו תלוי בכפרה כלל, כן נראה פשוט".

וכן ראיתי בקונטרס "איש ההלכה" להגרי"ד סולובייציק ז"ל, שהלך בדרך זו, כי וידוי דברים הוא בשביל הכפרה, אבל כדי להפקיע שם רשע סגי "במעשה תשובה גרידא התלוי בחרטה וקבלה", ושוב שם: "אין הכשר העד כרוך בוידוי דברים, כי הלא הפקעת שם רשע אינה קשורה כלל עם מושג כפרה וחלולתה, אלא עם מעשה התשובה עצמו, חרטה וקבלה".

ד. ברם, חידוש עצום, יש ב"חידושים וביאורים" הנ"ל, בדיוק לשון האגה"ת "עזיבת החטא בלבד", שבאמת גם חרטה על העבר אינה נדרשת לעצם התשובה, ואינה אלא משלימות "גדרי" ו"דרכי" התשובה שיתחרט כו', ודייק בזה בלשון הרמב"ם בפ"ב מהל' תשובה ה"ב: "ומה היא התשובה הוא שיעזוב החטא מחטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשה עוד כו' וכן יתנחם על שעבר כו'", וממה שכתב "וכן" משמע שהוא ענין נוסף, עי"ש ובלקוטי שיחות חלק יז (אחרי ג.).

[ואף שהיה מקום לומר שב"חרטה" שהזכיר, לא נתכוין "חרטה על מעשיו" אלא למחילה וכפרה על העבר, שכן משמע קצת בהמשך דברי קדשו בלקו"ש שם, והוא כי קבלה אמיתי על להבא טומנת בחובה בדרך ממילא חרטה על מעשיו, וצ"ע כעת].

וחידוש זה של רבינו, נותן טעם לשבח בשיטת הרמב"ם בהל' עדות, כאשר יבואר בע"ה.

ה. והנה בפ"ב ה"ט כתב הרמב"ם: "אין התשובה ולא יום הכיפורים מכפרין אלא על עבירות שבין אדם למקום כו', אבל עבירות שבין אדם לחבירו כגון החובל את חבירו או המקלל חבירו או גוזלו וכיוצא בהן, אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו, אע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו כו'".

ולכאורה הרמב"ם סותר עצמו מה שכתב בפ"ה מהל' חובל ומזיק ה"ט: "אינו דומה מזיק חבירו בגופו למזיק ממנו, שהמזיק ממון חבירו כיון ששילם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לו, אבל חבל בחבירו אע"פ שנתן לו חמשה דברים אין מתכפר לו, ואפילו הקריב כל אילי נביות אינו מתכפר לו ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו", הנה לענין מזיק ממון חבירו כתב "כיון ששילם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לו", וזה לא כמו שכתב כאן בהל' תשובה "אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו כו' וירצהו כו'".

וה"לחם משנה" בהל' חובל ומזיק עמד על סתירה זו בדברי הרמב"ם, וכתב לתרץ: "דשאני גזלן דנתנה מאותה עבירה, ועוד שצער הרבה לנגזל שלקח

ממנו בעל כרחו, אבל מזיק הממון שלא נתהנה מהזיק ההוא אלא שהזיק לו, ולמזיק לא באה הנאה ממנו ולא נצטער כל כך הניזק כמו הנגזל כיון ששילם לו היזקו די, ולכך כתב רבינו ז"ל כאן שנתכפר לו מיד משא"כ בנגזל דכתיבנא, ולכאורה צ"ע לומר שנתכוין הרמב"ם לחלק בין גזול למזיק, ומה שתפס כאן לשון "מזיק" כי ומיירי בהל' חובל ומזיק, ועוד דמהיכי תיתי דבמזיק אין לו צער כבגזול, ובעיקר צ"ע מה ענין הנאת הגזול לחסרון וההפסד שנגרם לנגזל, וצ"ע.

ואותה קושיא תקשי לכאורה גם ממש"כ הרמב"ם בהל' עדות שהגנב והגזול גם לאחר שהחזירו ושילמו הממון שהחסירו, עדיין הם פסולים לעדות עד שישובו, וזה לכאורה היפוך דבריו בהל' חובל ומזיק הנ"ל, וצ"ע.

ו. והנראה בזה, דהנה ז"ל הרמב"ם בריש פ"י מהל' עדות: "הרשעים פסולין לעדות מן התורה, שנאמר: אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס, מפי השמועה למדו אל תשת רשע עד וכו', אי זהו רשע כל שעבר עבירה שחייבין עליה מלקות זהו רשע ופסול, שהרי התורה קראה למחוייב מלקות רשע שנאמר: והיה אם בן הכות הרשע כו'", ובה"ד: "ועוד יש שם רשעים שהם פסולים לעדות אע"פ שהן בני תשלומין ואינן בני מלקות הואיל ולוקחים ממון שאינו שלהם בחמס פסולין, שנאמר: כי יקום עד חמס באיש, כגון הגנבים והחמסנים אע"פ שהחזיר פסול לעדות מעת שגנב או גזל, וכן עד זומם אע"פ שהזומם בעדות ממון ושילם הרי זה פסול מן התורה לכל עדות, ומאימתי הוא נפסל מעת שיעיד בבית דין כו'".

ובטור חו"מ סי' לד (ט"ו): "כתב הרמב"ם אף על גב שהחזירו הגנב והגזול הממון שגנבו וגזלו ושילם עד הזומם הממון שהזומם עליו, פסולין, ואיני יודע למה לא יוכשרו אחר שהחזירו הממון, ואפשר שרוצה לומר אע"פ ששילמו כיון דבכפיית בית דין שילמו פסולים עד שישובו מעצמן", והב"י כתב על דברי הטור אלו: "דבר זה פשוט ולא היה צריך הרמב"ם להזכירו (היינו שלא מסתבר מה שכתב הטור בדעת הרמב"ם שמיירי כשבית דין כופים עליהם לשלם שזה דבר פשוט ואין צריך להזכירו), אבל נראה לי דאפילו ברצונו קאמר, ונפקא ליה מדאמרינן (סנהדרין כ"ה) מאימתי חזרת מלוי ריבית, וכמו שיתבאר בסימן זה, ומשמע דהחזיר ממון האיסור ברצונו עסקינן, ואפילו הכי לא מתכשרי כיון דחטאו המילתא דממון, עד שיעשו תשובה".

והב"ח כתב: "ולפע"ד נראה כדברי רבינו (הטור), דכל היכא דמשלם מרצונו הטוב מסתמא חזר בו מדרכו הרעה ולא יעשה יותר ומיד מתכשר כו' ולא אמר הרמב"ם אלא היכא דלא שילמו אלא בכפיית בית דין עי"ש, וכיו"ב כתב גם ב"דרכי משה" עי"ש,

ואף שפשטות לשון הרמב"ם מורה כדברי הב"י, שהרי לא רמז בדבריו כלל דמיידי בהחזירו בכפיית בית דין, מ"מ קמה וגם ניצבה קושיית הטור: "למה לא יוכשרו אחר שהחזירו הממון", גם יוקשה שאם כדברי הב"י שלא מתכשרי אלא כששבים מדרכם הרעה, צע"ג לשם מה הכפילו הרמב"ם הלכה זו שוב בפ"ב ה"ד וז"ל: "כל מי שנתחייב מלקות בין שעשה תשובה בין שלקה בבית דין חוזר לכשרותו, אבל שאר פסולי עדות שהן פסולין משום ממון שחמסו או שגזלו אף על פי ששילמו צריכין תשובה והרי הן פסולין עד שיוודע שחזרו בהן מדרכן הרע". גם הקשה הט"ז שם על הטור מה הוקשה לו על דברי הרמב"ם, הרי הוא ז"ל בעצמו הסכים להלן לדברי הרמב"ם שצריך שיעשה תשובה, עי"ש מה שתירץ.

ז. ובהגהות "אמרי ברוך" כתב לתרץ את דברי הטור וז"ל: "דבלאו הכי לכאורה קשה על הטור, מה זה שכתב שאינו יודע למה לא יוכשרו, הא לפי המבואר ברמב"ם פ"י מהלכות עדות ה"א כו' פסלינן לעדים כל מי שעשה דבר שקראה התורה עליו רשע, ולכך העובר על חייבי מלקות פסול שנקרא רשע כדכתיב והיה אם בן הכות הרשע כו', ובב"ק דף ס' ע"ב איתא על פסוק ויתאוה דוד ויאמר מי ישקני מים וגו', רבנן ואיתימא רבה בר מרי גדישין דשעורים דישאל הו, וגדישים דעדשים דפלישתים, וקא מבעיא להו מהו ליטול גדישים של שעורים דישאל ליתן לפני בהמתו על מנת לשלם גדישים של עדשים דפלישתים, שלחו ליה חבול ישיב רשע גזילה ישלם. אעפ"י שגזילה משלם רשע הוא, אבל אתה מלך כו'. הרי מבואר דאף המשלם גזילה, רשע מקרי. ודילמא להכי פוסל הרמב"ם לעדות הגוזל ומשלם כל זמן שלא עשה תשובה. גם אין מדוקדק לשון הטור במה שכתב בסעיף ט"ו ואעפ"י ששילמו כיון כו', הא לפי פשטות דבריו עיקר תירוצו דהרמב"ם מיידי ששילם ע"י כפיה, הו"ל להטור לומר, ואפשר שרצה לומר ששילם ע"י כפיה.

לכן נ"ל דכוונה אחרת יש בדברי הטור, דלכאורה טעמא בעי למה באמת נקרא רשע, הגוזל ומשלם, הא בכל לא תעשה הניתק לעשה כשמקיים העשה מנתק הלאו כו', ואקדים לשון הרמב"ם ריש הלכות גזילה בזה"ל, כל הגוזל את חברו שוה פרוטה עובר עובר בלא תעשה שנאמר ויקרא י"ט י"ג לא תגזול ואין לוקין על לאו זה שהרי הכתוב ניתק לעשה שאם גזל חייב להחזיר, שנאמר שם והשיב את הגזילה אשר גזל, ואפילו שרף הגזילה אינו לוקה, שהרי הוא חייב לשלם דמיה, וכל לאו שניתן לתשלומין אין לוקין עליו עכ"ל. הנה תפס הרמב"ם ב' טעמים על פטור המלקות בגזילה. א', משום דניתק לעשה. ב', משום דניתן לתשלומין, ולכאורה יפלא למה הוצרך להאריך ולבאר ב' טעמים אבל הדבר

פשוט כו', ודעתי נראה דהרמב"ם והרמ"ה נחתו לחד סברא, דלנתק לאו דגזילה אי אפשר רק כשמחזיר גוף הגזילה כעין שגזל, כדכתיב והשיב וגו' אשר גזל, אבל כשנאבד או נשרף הגזילה, נתבטל העשה דוהשיב ואי אפשר עוד לנתק הלאו דגזילה, רק כיון שמ"מ חייב הגזלן בתשלומין כפי שוויה של הגזילה, אין עליו עוד חיוב מלקות משום דאין אדם לוקה ומשלם כו', ומעתה אין עוד סתירה בדברי הטור, דהטור נחית מיד לזה דהרמב"ם מייירי כשהחזיר ע"י כפיה, דאל"כ כשהחזיר מרצונו הרי הוא בעל תשובה גמור ומה יעשה עוד. רק שהיה קשה להטור דאף כשמחזיר ע"י כפיה כיון דניתק בזה הלאו, לא יקרא עוד בשם רשע, ואמאי יהיה פסול לעדות. ולזה אמר "איני יודע למה לא יכשירו אחר שהחזיר הממוין", דלשון החזרה נופל כשנותן אותו דבר שגזל. וברמב"ם איתא "אע"ג שהחזירו", ולזה תירץ הטור, ואפשר שר"ל "אעפ"י ששילמו". הכוונה, דאפשר הרמב"ם לא דק בלשונו, ולא מייירי בהחזרת דבר הגזול, רק שלא השיב הגזילה עצמה כי אם שילם תמורתו במעותיו. ובשילם לא נתנתק הלאו ועדיין הוא רשע כדדרשו רז"ל שם אעפ"י שגזילו משלם כו', לכן מסיים הטור בטעם הדבר כיון דבכפיית בית דין כו'. אבל בהחזירו, אף כשהיה בכפיית ב"ד מתכשר. א"כ כל דברי הטור סובבים רק על לשון הרמב"ם שכתב בדין הנ"ל אע"ג שהחזירו. אבל בסעיף מ"ב שהעתיק הטור לשון הרמב"ם שכתב במקום אחר בהלכות עדות שם פ"ב ושם הלשון אעפ"י ששילמו. לא העיר הטור לגמגם על דבריו, דהטור בעצמו מודה לזה, דהיכא שלא החזירו עדיין רק שלמו, עדיין פסולים, אם לא כשעשו תשובה כו', עכ"ל ה"אמרי ברוך" עי"ש.

ח. ואם כי דבריו של הגאון ז"ל נפלאים מאוד, לכאורה צע"ג לומר בדעת הרמב"ם שמה שכתב "אע"ג שהחזיר" לא דק הרמב"ם בלשונו, שלשון הרמב"ם מדויק ומכוון עד לאחת כידוע, ועוד שכל הנחת דבריו ז"ל היא לפי שיטת הרמב"ם דרך בהשבת החפץ עצמו הוי "ניתק לעשה" ולא כשמשלם דמי החפץ שאז נכנס לגדר לאו הניתן לתשלומין, אבל הרי דעת אביו של הטור, הרא"ש ז"ל אינה כן, שכתב בבבא מציעא פ"ב סוף סימן ט' וז"ל: "אמר רבא ראה סלע שנפלה, נטלה לפני יאוש על ין מנת לגוזלה עובר בכולן, משום לא תגזול ומשום השב תשיבם ומשום לא תוכל להתעלם, ואע"ג דאהדרה לאחר יאוש מתנה בעלמא יהיב ליה ואיסורא דעבד עבד, אלאו דלא תוכל להתעלם קאי, אבל לאו דלא תגזול אפילו אכלה או נשרפה ושילם דמים תיקן הלאו וקיים עשה דוהשיב את הגזילה כו'", והוא להדיא שלא כדעת הרמב"ם שרק בהחזיר עצמו מקיים והשיב את הגזילה, ועוד יש לעיין בדברי הגאון ז"ל עוד ואין להאריך.

ט. ואשר נראה בזה בס"ד, דלכאורה יש לדקדק כנ"ל למה כפל הרמב"ם הלכה זו בפ"י ובפי"ב, ועוד שהרי בפ"י מדבר רק בהגדרת פסלות העדות, ובפי"ב מאריך באופן היציאה מפסלות וחזרה לכשרות, ולמה בכלל היה צריך להזכיר כאן שאפילו החזיר הממון לא מהני לענין פסלות העדות, ועוד שהלשון צ"ב מאוד, שכתב: "כגון הגנבים והחמסנים אע"פ שהחזיר פסול לעדות מעת שגנב או גזל", ולכאורה קודם היה צריך לכתוב שעדי חמס הם "הגזלנים והחמסנים", ואחר כך להוסיף עוד הלכה, שגם לאחר שהחזירו עדיין פסולים לעדות, ושלא כדעת אלו שנעשים כשרים לעדות, ומה טעם עירבם הדברים יחד וצ"ע.

גם יש לדקדק בדברי הרמב"ם שכתב: "הואיל ולוקחין ממון שאינו שלהם בחמס", מהו הלשון "ממון שאינו שלהם", ולמה לא כתב בפשיטות "ממון אחרים", כלשונו בהל' חובל ומזיק הנ"ל "ממון חבירו". גם מה זה שכתב שהוא פסול "מעת שגנב או גזל", ומהיכי תיתי נאמר אחרת, ולמה לא די לכתוב שהגנב והגזלן פסולים לעדות, בשלמא בסיפא של דבריו גבי עד זומם הוצרך לכתוב שנפסל משעה שהעיד, והוא כאביי, ולא כרבא שמכאן ולהבא הוא נפשל, אבל לכאורה אינו שייך בגנב ובגזלן וצ"ע.

י. ואשר נראה בזה, שבדבריו "הגנבים והחמסנים אע"פ שהחזיר פסול לעדות" לא נתכוין לומר ההלכה שאפילו החזיר אינו מתכשר, שמקומה של הלכה זו היא בפרק יב ובאמת הביאה שם, אלא שנתכוין בזה הרמב"ם להגדיר את מהות הפסלות לעדות, [ונתכוין באמת לשלול דעת הטור ודכוותיה, כי בהחזירו או שילמו מתכשרי לעדות, אלא] שגדר הפסול הוא "אע"ג שהחזיר", שדוקא באותו גנב לאחר שהחזיר הגניבה מתבטא דין הפסול לעדות. והיינו שהרי בכל גנב וגזלן, הנה מלבד הפסד הממון שגרם לחבירו, הרי עשה מעשה גניבה וגזילה, ומעשה זה הוא שפוסלו לעדות. כי פסולו לעדות אינו נובע משום שהחסיר ממנו של חבירו, אלא מה שהוא גנב וגזלן, ולזה דייק "לוקח ממון שאינו שלו", לא זה שלקח והפסיד ממון חבירו, שזה מיתקן באמת מיד כשמחזיר או משלם, אלא בשל חמסנותו "ממון שאינו שלו".

[ולהמחיש הדברים: יעויין ברמב"ם פ"א מהל' גניבה ה"ד: "גנב שהעידו עליו עדים כשרים שגנב, חייב לשלם שנים לבעל הגניבה, אם גנב דינר משלם שנים כו'", ולכאורה אינו מובן כלל מה שכתב "גנב שהעידו עליו שני עדים כשרים שגנב", כלום "גנב" סתם שנזכר בהלכה אינו כזה שיש עדות על גניבתו?, ואם לומר שעל פי עצמו אינו חייב, הרי כתב זאת בהלכה מפורשת לאחר מכן וצ"ע, ונראה ברור שרצה לומר שיש הבדל עיקרי בין תשלום הקרן ותשלומי

הכפל, שתשלום הקרן, היינו השבת החפץ או החזרת דמי שויו, הם תיקון לגניבת והפסד ממון חבריו, שבהשבת החפץ הוא מחזיר המצב לכפי שהיה, וזה דבר פשוט ומובן מאליו, שכשהפסיד והחסיר ממון מחבריו עליון להחזירו למקום שהיה. אבל תשלומי כפל הרי אינם מילוי החסרון, אלא קנס על מעשה הגניבה, וכדי להגדיר ענין זה ניסח הרמב"ם "גנב שהעידו עליו שני עדים שגנב".

ועל כן זה שהחזיר ושילם הממון, הוא תיקן רק את ההפסד של חבריו, אבל זה שהוא לקח בחמס "ממון שאינו שלו" (ואין הבדל ממי, אלא עצם הדבר שההין לקחת דבר שאינו שלו ולהיות "גנב") זה הוא פסול העדות, ובודאי אינו יוצא מפסולות עד שישוב מדרכו הרעה הלזו, כמו שכתב בפרק י"ב, וכאן, כאמור, בא רק להגדיר את הסול לעדות של חמס, שלוקח ממון שאינו שלו ולכן גם כשהחזיר ושילם הפסד חבריו, עדיין פסול הוא לעדות.

ואתי שפיר לפי זה מה שהוצרך לכתוב שהגנב והגולן פסול לעדות "מעט שגנב וגולן", שהיה מקום לומר הואיל וכל שם "גנב" שיש לו הוא משעה שהעידו עליו עדים כשרים, ייפסל רק מאותה שעה, ע"כ כתב שנפסל "מעט שגנב או גול", וכנראה באמת למד זאת מדין עד זומם, שודאי מקבל שם עד זומם משעה שהעידו עליו, ומ"מ נפסל למפרע.

יא. ומעתה תתיישב סתירת דברי הרמב"ם במש"כ בהל' חובל ומזיק, ששם הרי מדבר בהשלמת ההחסר וההפסד של חבריו, ובענין זה ודאי שכאשר החזיר או שילם את מה שהפסיד, נתכפר לו. אבל בהל' עדות וכן בהל' תשובה מיירי בהפקעת שם רשע מעל האדם, שנפסל מחמת מעשה הגניבה שעשה, ובזה ודאי לא די בתשלומי ההיזק או הגניבה, אלא בדיעה ברורה ששב מדרכו הרעה וחזר בתשובה.

יב. שעל פי חידושו של רבינו הק' בחידו"ב, שהקבלה על להבא, וההחלטה שלא ישוב לכסלה עוד, היא היא עיקר ועצם ענין התשובה, ולא החרטה על העבר, המחילה והכפרה, אף שלשלימות התשובה כל אלו נדרשים – תומתק ביותר דעת הרמב"ם שלהפקעת הפסולות לעדות, אין התשלומין ותיקון העבר עיקר, אלא ההכרה שלהבא לא יעשה עוד.

ונראה קצת ראייה לזה, דהנה בשו"ע חו"מ סי' לד סכ"ט כתב: "מאימתי חזרת מלוי בריבית כו' וצריך להחזיר כל מה שלקח בריבית לבעליהם כו'", וכן הוא ברמ"א שם סל"א: "וי"א דגם כאן ובמשחקים בקוביא צריכים להחזיר המעות שהרויחו", ובסמ"ע: "ב"י ודרכי משה כתבו כן בשם הרא"ש", ואילו הרמב"ם השמיט דבר זה לגמרי, וכאילו נראה מדבריו שהעיקר אצלינו שידענו בו ששב

מדרכו הרעה ולא ישוב לקחת בחמס ממון שאינו שלו, וכאמור מתאים ביותר לשיטתו המחודשת של רבינו.

ואולי אזלי בשיטה זו, הני פוסקים (הב"י בחו"מ סי' הנ"ל, החלקת מחוקק באבן העזר סי' ל"ח סקמ"ד וה"בית שמואל" שם סקנ"ג בשם רבינו ירוחם ז"ל, והביאווה גם המנ"ח שם בסוף מצוה שס"ד וצויין גם בלקו"ש ח"ז שם), שגזלן השב בתשובה אף שהגזילה עדיין בידו נקרא צדיק, עי"ש.

ועי' מש"כ בזה ב"בית הלל" לאהע"ז שם, ועי' בשו"ת "חתם סופר" חו"מ סי' מ"ו "דין השלישי" עי"ש ואכמ"ל עוד.



בגדר שמיטת כספים במשנתו של רבינו*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. הנה יעויין בלקו"ש ח"ז בהר"ב' [ומשם בחידושים וביאורים בש"ס ח"א סימן ג'] שכתב רבינו לבאר בהגדר דשמיטת כספים שיש לבארו בשתי אופנים, הא' שהוא משום לתא דאפקעתא דמלכא והיינו שהחוב נפקע ונתבטל לגמרי מכח התורה בדרך ממילא, והב' שהוא משום לתא דחובת גברא והיינו דין חיוב ומצוה על הגברא [המלוה] להשמיט החוב, ובזה גופא גדר החיוב שעל המלוה אינו להפקיע את החוב ולבטל אותו לגמרי כ"א החיוב הוא שלא לתבעו [לא יגוש] ולעזוב [להשמיט] את החוב.

ועיי"ש שביאר דלאופן זה הב' הנה מכיון שהלא יגוש מחייב ומכריח את המלוה שיעזוב את החוב ולא יתבענו, מובן שבדרך ממילא מתבטל השעבוד וחובת הגברא שעל הלוה לפרוע את החוב, כי הא בהא תליא, אכן זה רק ביטול שעבוד הגברא ביחס שבין המלוה והלוה, אמנם השעבוד שעל נכסי הלוה נשאר, כי עצם החוב כשלעצמו לא נפקע.

ויעויי"ש בהערה 50 שכתב ע"ז וזלה"ק "ויומתק ע"פ דעת ר"ת (ר"ן כתובות פה, ב) דשני שעבודים יש לו למלוה על הלוה, שעבוד גופו שהוא מחוייב לפרוע ושעבוד על נכסיו, וכשמחלו פקע שעבוד הגוף וממילא פקע שעבוד נכסיו כו', משא"כ כשמת הלוה כו', והרי בנדו"ד המלוה לא מחל השעבוד, וא"כ מובן שנשאר איזה שעבוד נכסים" עכ"ל.

(* לע"נ ידידי היקר וכו' הרה"ח ר' אליעזר ליפמאן בהרה"ח יהושע דובראווסקי ע"ה.

ומתבאר מדברי רבינו דלאופן זה הב' הנה הגדר דשמיטת כספים הוא שנפקע ומתבטל שעבוד הגוף מעל הלוה אמנם עדיין נשאר השעבוד נכסים על נכסי הלוה, ואע"פ דכשמחל המלוה החוב להלוה ונתבטל שעבוד הגוף מתבטל ממילא השעבוד נכסים, הנה בנדו"ד אינו דומה למחל המלוה אלא הוא כמו במת הלוה ונפלו הנכסים להיורשים, שאע"פ שנתבטל שעבוד הגוף שעל הלוה כיון שמת אפ"ה נשאר השעבוד נכסים שלכן גובין מן הנכסים שירשו היתומים, והוא הדין בנדו"ד שאע"פ שנתבטל שעבוד הגוף מ"מ עדיין נשאר "איזה" שעבוד נכסים.

ועיי"ש בהשיחה ובהערות שמצינו כמה שיטות בזה, ובהשיחה שם הכריח והכריע רבינו לפרש הגדר דשמיטת כספים כאופן הב' הנ"ל שהוא משום לתא דחובת גברא יעויי"ש.

ב. והנה יעויין בספר 'מי טל' עמ"ס גיטין פ' השולח למו"ר הגר"י קלמנסון שליט"א סימן סה שכתב לבאר דכ"ז הוא לאופן הב' הנ"ל שהוא משום לתא דחובת גברא, אמנם לאופן הא' שהוא משום לתא דאפקעתא דמלכא והיינו שהחוב נפקע ומתבטל לגמרי מכח התורה בדרך ממילא, הנה י"ל דהוי הפקעה גמורה והיינו שנפקע גם השעבוד נכסים דנכסי הלוה, דלאופן זה הרי מסתבר לפרש שמתבטל כל החוב לגמרי בדרך ממילא מכח התורה מכל וכל ואין כאן לא שעבוד הגוף ולא שעבוד נכסים עיי"ש.

והמתבאר מכל זה דחלוק הוא בזה הגדר דשמיטת כספים אם הוא משום לתא דאפקעתא דמלכא או שהוא דין חיוב ומצוה על הגברא, דאם הוא משום לתא דאפקעתא דמלכא הרי שכל החוב נפקע ונתבטל לגמרי בין שעבוד הגוף ובין שעבוד הנכסים, משא"כ אם הוא חובת גברא הרי שנתבטל שעבוד הגוף משא"כ השעבוד נכסים שלא נתבטל ועדיין נשאר הוא על נכסי הלוה וכמוש"נ.

ג. והנראה להעיר בדקדוק לשון רבינו שכתב בגדר שמיטת כספים [לאופן זה הב' וכן הוא הכרעת רבינו שם וכמ"ש] דאע"פ שנתבטל שעבוד הגוף מ"מ נשאר איזה שעבוד נכסים, ולכאורה יש לדייק ככוונת רבינו במש"כ דנשאר "איזה" שעבוד נכסים, והרי מילתא היא וצ"ב מהו הכוונה בהך גדר דנשאר "איזה" שעבוד נכסים, וכאילו נאמר שישנם בזה כמה גדרים, הא' ביטול שעבוד הנכסים לגמרי, והב' דאע"פ שנתבטל שעבוד הגוף מ"מ עדיין נשאר השעבוד נכסים [לגמרי], והג' שאע"פ שנתבטל שעבוד הגוף מ"מ נשאר עכ"פ [רק] "איזה" שעבוד נכסים וצ"ע.

ולאחר העיון בזה נראה לומר שאכן רמז בזה רבינו בדקדוק לשונו הזהב וכו' להורות על עומק יסוד הגדר דשמיטת כספים [לאופן זה הב'], דאין הגדר בזה שנשאר שעבוד נכסים סתמא, כי אם [רק] שנשאר "איזה" שעבוד נכסים, וכפי שיתבאר להלן במרוצת דברינו בע"ה.

ד. דהנה יעויין בספר 'מי טל' שם סימן נד שתמה על דברי רבינו בגדר שמיטת כספים [לאופן זה הב'] דאין החוב מתבטל לגמרי אלא נשאר השעבוד נכסים עכ"פ על נכסי הלוה, דא"כ יתחייב הלוה לשלם נכסים אלו להמלוה משום שעבוד הנכסים, ואע"פ שנתבטל שעבוד הגוף מעל הלוה מ"מ הרי עדיין נשאר השעבוד נכסים, ומאי שנא ממת הלוה שג"כ נתבטל שעבוד הגוף ואעפ"כ גובין החוב מנכסי היתומים משום שעבוד הנכסים שנשארו וכו"ל, וא"כ הוא הדין והוא הטעם בשביעית דהו"ל להיות הדין שהחוב נגבה משום שעבוד הנכסים.

ואה"נ שאסור על המלוה לתבוע החוב משום הלאו דלא יגוש ועד"ז אין על הלוה המצוה דפריעת בע"ח כיון שנפקע השעבוד הגוף והחייב שעל הגברא לקיים מצות פריעת החוב, מ"מ הא מיהת דמצד החפצא הרי נשאר הדין דנכסי הלוה משועבדים להמלוה ויש להמלוה בהם "מעין בעלות", ואיך נשארים הם ברשות הלוה וצ"ע.

ה. ועיי"ש שכתב לבאר שיטת רבינו בטוב טעם, והוא דההפקעה דשמיטת כספים הוא ע"ד הך גדר שמצינו בכל הלואה שאע"פ שהנכסים נשתעבדו להמלוה משעת ההלואה מה"ת [למ"ד שעבודא דאורייתא], הנה אפ"ה כל זמן שלא הגיע זמן הפרעון והגבייה הרי שהלוה מותר להשתמש בהנכסים ולאכול פירותיהם אע"פ שהן משועבדים להמלוה ואין בזה שום לתא דאיסור גזל כלל, דרק במחזיק ותופס הנכסים "אחר" שהגיע זמן הפרעון והתביעה וכו' הוא דהלוה הוי בגדר גזלן כשאינו פורע הנכסים.

ולפ"ז י"ל דכמו"כ הוא בנדו"ד בההפקעה דשביעית דבזה שהתורה הפקיעה מהמלוה זכות התביעה ואסרתו בלא יגוש הנה חידשה התורה בזה דהוי כאילו עדיין לא הגיע זמן פרעון החוב, ולכן שפיר יכול הלוה לתפוס בהנכסים אע"פ שנשאר עליהם השעבוד להמלוה דשעבוד הנכסים לא נתבטל כנ"ל, מ"מ אין בזה משום גזל דלא עדיפא מכל חוב דקודם שהגיע זמן הפרעון הלוה משתמש בהנכסים המשועבדים ואוכל פירותיהם.

ומיושב לפ"ז שפיר דלא תיקשי מאי שנא מיתומים שירשו נכסי אביהן שגובין מהן משום השעבוד נכסים אע"פ שאין כאן שעבוד הגוף, והיינו משום

דהתם הרי הגיע זמן הפרעון והגבייה דהחוב, משא"כ בשמיטת כספים דנחשב ע"פ תורה כאילו עדיין לא הגיע זמן הפרעון עיי"ש בדבריו הנעימים בארוכה.

ו. והנה יעויין בקצוה"ח סימן סו ס"ק כו שכתב לבאר יסוד שיטת הר"ן דס"ל לחלק בין היכא דהמלוה מחל להלוה השעבוד הגוף שעל הקרקפתא דהלוה לפרוע חובו דאמרינן שע"ז נפקע ונתבטל ממילא גם השעבוד נכסים, משא"כ אם מת הלוה דאמרינן כי אע"פ שנתבטל עי"ז שעבוד הגוף שעל הלוה מ"מ שעבוד הנכסים לא נתבטל ולכן גובין החוב מהנכסים שירשו היתומים.

והקשה התומים סימן סו ס"ק מג דשיטת הר"ן צ"ב, דאם אמרינן דכשבטל שעבוד הגוף בטל השעבוד נכסים, א"כ מה לי אם המלוה מחל החוב או מת הלוה, סו"ס אין כאן שעבוד הגוף וכשאין שעבוד הגוף אין שעבוד נכסים.

ובקצוה"ח שם ביאר בזה בפשטות, והוא דשעבוד הנכסים הוא כמו גדר ערב ממש, ולפ"ז הנה כמו בערב הרי גם כשמת הלוה או הלך למדינת הים ולא שילם חייב הערב לשלם, הנה כמו"כ הוא במת הלוה ונפלו הנכסים לפני היורשים הוו הנכסים ערב בשביל הלוה אע"פ שמת כיון שהערבות חלה כשהיה קיים והיה גופו משועבד אז, משא"כ כשמחל המלוה את השעבוד הגוף אז נתבטל שעבוד הגוף בגדר מחילה דהוי "כפרעון", הנה אילו פרע הלוה החוב אין על הערב שום חיוב, ולכן אמרינן דגם שעבוד הנכסים נפקע לגמרי עיי"ש.

ז. ונמצינו למדים דאיכא בכל זה ג' גדרים, הא' היכא שמחל המלוה החוב להלוה דאז אמרינן שנפקע ונתבטל שעבוד הגוף וממילא נתבטל גם שעבוד הנכסים לגמרי [דהוי גדר מחילה כפירעון, וממילא דתו ליכא על הנכסים משום לתא דערב שום שעבוד כלל], והב' היכא שמת הלוה דאע"פ שנתבטל שעבוד הגוף מ"מ עדיין נשאר שעבוד על נכסי הלוה [וממילא שגובין החוב מהנכסים שירשו היתומים], והג' דין שמיטת כספים דאיכא חיוב על המלוה להשמיט החוב ולא לתבעו וממילא שנתבטל השעבוד הגוף אמנם עדיין נשאר השעבוד נכסים [אלא שהגדר בזה הוא דהוי כאילו עדיין לא הגיע זמן פירעון החוב ולכן אין גובין החוב מנכסי הלוה ושפיר יכול הלוה להשתמש בהם] וכמוש"נ.

ומעתה י"ל דזהו כוונת רבינו בדקדוק לשונו בגדר שמיטת כספים שנשאר בזה "איזה" שעבוד נכסים, ונראה לבאר הכוונה בזה, דחלוק הוא הך גדר דשמיטת כספים מהיכא שמת הלוה, והיינו דהיכא שמת הלוה הנה עדיין נשאר שעבוד הנכסים "ממש" על נכסי הלוה, והיינו דלא רק שהשעבוד נכסים לא נפקע אלא יתירה מזו דמאחר דהתם הרי הגיע זמן הפרעון והגבייה דהחוב א"כ גובין החוב מהנכסים שירשו היתומים.

משא"כ הכא בשמיטת כספים, דאע"פ שנשאר השעבוד נכסים, מ"מ הגדר בזה הוא שנשאר רק "איזה" שעבוד נכסים, וי"ל הכוונה בזה דכאן הוי כאילו עדיין לא הגיע זמן הפירעון [וכפי שביאר לה מו"ר שליט"א בביאור שיטת רבינו וכמוש"נ], והיינו שהגם כי עדיין ישנו שעבוד על נכסי הלוח, מ"מ אין החוב נגבה מהנכסים, דהוי כאילו עדיין לא הגיע זמן הפירעון וכמוש"נ.

ומעתה י"ל דזהו תוכן כוונת רבינו בהערה והיינו דאיכא בכ"ז ג' דינים ויסודות, הא' היכא שמחל המלוה דאז נתבטל השעבוד נכסים לגמרי ותו אין החוב נגבה כלל, והב' היכא דמת הלוח דאז נשאר השעבוד וערבות הנכסים "לגמרי" וממילא שהחוב נגבה מהנכסים שירשו היתומים, והג' הוא מעין ממוצע בין הך גדר דמחל המלוה להך גדר דמת הלוח, והיינו בשמיטת כספים שנשאר רק "איזה" שעבוד נכסים, כלומר דמצד אחד הרי נשאר השעבוד נכסים על נכסי הלוח [ולכן "החוב" עדיין נשאר ואיכא בזה גדר "פריעת החוב" אם הלוח רוצה לשלם חובו וכמבואר בהשיחה שם בארוכה עיי"ש], ומ"מ לאידך אין החוב נגבה כלל והלוח משתמש בהם דחידשה התורה דהגדר בזה הוא דהוי כאילו עדיין לא הגיע זמן הפירעון וכמוש"נ.



הכשר מצוה כחלק מהמצוה

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר – איטקא, נ.י.

בלקו"ש ח"ז פ' אחרי מבאר הטעם שבתשובה מאהבה זדונות נעשו לו כזכויות כי כמו שמצינו בהלכה הכשר מצוה שנעשה חלק מהמצוה כך בתשובה מאהבה הרי הזדונות נעשו הכשר להתשובה, עיי"ש בארוכה בכמה דוגמאות.

ולכאורה אפשר להביא סמוכים לזה (ואולי הוא אביון דכל הדוגמאות שמביא בהשיחה, שהרי כאן מבואר הסברא מפורש בקרא), ממצוות אכילה עיוהכ"פ. עי' שו"ע אדה"ז סי' תרד, "שציום ויאכלו וישתו תחילה שלא יזיק להם העינוי". וממשיך "ומה שהוציא את האכילה בלשון עינוי ולא אמר בפירוש שיאכלו וישתו בתשיעי . . מעלה עליו הכתוב כאילו התענה וכו'". דהיינו שמקבל שכר כאילו קיים מצווה להתענות, שהיא גדולה יותר ממצוות אכילה עיי"ש.

ולכאורה י"ל שבזה מגלה לנו התורה שהכשר לפעולת מצווה מקבל תכונות המצווה עצמה. ולכן האוכל בעיו"כ הרי הוא כאילו מתענה בו.

אך דא עקא, כי מיד אחרי זה ממשיך אדה"ז להסביר למה נחשב האכילה לעינוי, "דכיון שיום הכיפורים בעצמו א"א לכבדו במאכל ובמשתה כדרך שמכבדין שאר יו"ט, צריך לכבדו ביום שלפניו".

ולכאורה מוסיף כאן טעם אחר למצוות אכילה בעיו"כ. ונראה שיש נפ"מ בין ב' הטעמים לגבי נשים שפטורות ממצות עשה שהזמ"ג כפי שחקר בתשו' רעק"א סי' ח'. כי לפי הטעם הראשון שהוא כדי שיוכלו להתענות, א"כ מכיון שנשים חייבות בהתענית כך חייבות באכילת עיו"כ. אך לטעם הב' י"ל דפטורות. וכן נפ"מ לכאורה בחולה הפטור מתענית, האם חייב במצוות אכילה בעיו"כ.

ואבקש מקוראי הגיליון לבאר דברי השו"ע בזה.



מכה רעהו בסתר

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בפ' כי תבוא כז, כד ברש"י ד"ה מכה רעהו בסתר כותב "ראיתי ביסודו של ר' משה הדרשן י"א ארורים יש כאן כנגד י"א שבטים, וכנגד שמעון לא כתוב ארור לפי שלא הי' בלבו לברכו לפני מותו כשברך שאר השבטים לכך לא רצה לקללו".

ובביאורי החומש (המאור שבתורה) מובא משיחות קיץ תשל"ג, שיש לפרש את ההקבלה בין י"א הארורים לי"א השבטים ע"פ הידוע לנו מכבר על תכונותיו של כ"א מהשבטים המחייבים אזהרה מיוחדת בתחום מסוים.

ועל "ארור מכה רעהו בסתר" אומר שהוא כנגד שבט לוי שהיכה והרג את אנשי שכם, ועליו אמר יעקב כלי חמס מכרותיהם, כלומר שהייתה לו נטייה טבעית לכך.

ולכאורה קשה, דהרי רש"י כותב בתחילת פירושו על הכתוב "מכה רעהו בסתר" "על לשון הרע הוא אומר", וא"כ איך אומר רבינו שזה כנגד שבט לוי שהיכה והרג אנשי שכם?

ואולי י"ל ע"פ מה דאיתא במדרש (רבה דברים ה, י) "לה"ר הורג ג' האומרו והמקבלו ושנאמר עליו. ולכן הוא מכה רעהו בסתר. ומה שעשה לוי לאנשי שכם שהרגם הי' ג"כ בסתר כי כתוב (וישלח לד, יג) ויענו וגו' במרמה ופירש"י

בחכמה – וחכמה היא העלם והסתר – וזהו מכה רעהו בסתר שהכה לוי את אנשי שכם ע"י מרמה – חכמה שהיא בסתר שזהו אותו דבר של לה"ר."

ולפי זה הכאת לוי את אנשי שכם ולשון הרע היא אותו דבר עצמו.

שוב ראיתי בשיחת ש"פ האזינו תשל"ד (שבה ענה רבינו לשאלות שנשאלו על השיחה דש"פ תבוא תשל"ג), שם מבאר שאין לומר ש"מכה רעהו בסתר" דלדברי רש"י "על לשון הרע הוא אומר", דקאי על יוסף שהביא את דיבתם רעה אל אביהם, כי למדנו ממ"ש וגר לא תונו שאין להזכיר המעשים הראשונים אפילו ליחיד, וכ"ש וק"ו שאין להזכירם ברבים, ולכן אין לקשר ענין לה"ר ליוסף, ולכן מ"ש מכה רעהו בסתר קאי על שבט לוי שהרג את אנשי שכם.

אבל עדיין צ"ע, דרש"י מפרש שמכה רעהו בסתר קאי על לשון הרע, ואילו רבינו מפרש דקאי על הכאה והרג.

אך לפי הנ"ל יבואר היטב, דכשם שלשון הרע הורג בסתר כדאיתא במדרש כך הריגת אנשי שכם ע"י לוי היתה במהרה, שע"ז הצליח להרגם, ולפי זה ביאור רבינו ופירוש רש"י עולים בקנה אחד.



ויזהר שלא ישתה אחר אפיקומן (גליון)

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון א'עה (ע' 40) כתב הרב פ.ק. שי' על מה שכתבתי לבאר בגליון א'עב (ע' 10 ואילך) במ"ש רבנו הזקן בסידור ב'סדר הגדה': "צפון", "ואח"כ יקח האפיקומן ויחלקו לכל בני ביתו לכל אחד כזית, ויזהר שלא ישתה אחר אפיקומן, ויאכל בהסיבה, וצריך לאכלו קודם חצות".

כתב הרב הנ"ל: "ואח"כ הביא מ"לקוטי מנהגים וטעמים": "לכאורה צ"ע: (א) הו"ל להזהיר שלא יאכל אחר האפיקומן ובפרט שאכילה חמורה מן השתי",

"וע"ז כתב הנ"ל "לכאורה י"ל דדוקא מפני שאכילה חמורה מן השתי' לפיכך אינו מזהיר כאן, כיון שבדיעבד אם אכל אחרי אכילת אפיקומן שום דבר, יחזור ויאכל כזית מצה שמורה לשם אפיקומן (כמ"ש המשנ"ב בסי' תעא סק"א) . . והיינו מפני שאכילתו הראשונה בטילה ונחשב כלא אכל כלל אפיקומן", עיי"ש באורך.

"ולא הבנתי תירוצו, כי אדרבה כי אם זה כמו שלא אכל אפיקומן, צריך להזהיר ע"ז עוד יותר".

ואסביר כוונתי, דהנה כ"ק אדמו"ר זי"ע בתירוצו שם קובע, שבסידור "לא בא להשמיענו דין איסור אכילה ושתייה אחר האפיקומן, כי מקום הדינים הוא בשו"ע ולא בסידור. ורק הנהגות הסדר קמ"ל" – ולכן י"ל, דכשהאכילה הראשונה של האפיקומן נעשה כאכילה בעלמא ואין לחשבה כקיום מצות אכילת אפיקומן מחמת שאכל אחר האפיקומן, (כמ"ש רבנו בסי' תעז ס"א: "אחר אכילת אפיקומן אסור לאכול שום מאכל בעולם"), לפיכך כיון שהאכילה הראשונה של האפיקומן נעשה כאכילה בעלמא, ונחשב כלא אכל אפיקומן כלל, א"כ יש כאן עדיין החיוב לאכול אפיקומן, וזה דין שמקומו בשו"ע ולא בסידור – משא"כ גבי שתייה שכתב "ויזהר שלא ישתה" (ולא "ואסור לשתות או ואין לשתות" – שזה שייך לשו"ע), היינו מפני שבדיעבד אם שתה מים וכיוצא בהם אחרי אכילת אפיקומן ואפילו שאר משקים, אינו צריך לחזור ולאכל כזית מצה שמורה לשם אפיקומן, שהרי בעצם נהג כדינא באכילתו הראשונה, לפיכך כתב רבנו ב'הנהגות הסדר', "ויזהר שלא ישתה" על מנת שיקיים את המצוה בשלימות ומן המובחר לכל הדיעות, ועל ידי זה יעשה חישוב אישי לעצמו "שישתה" [מקודם] באופן שלא יצמא אח"כ".

והה"ד בנוגע למ"ש רבנו "ויאכל בהסיבה", שהכוונה היא מפני שבדיעבד אם שכח ואכל את האפיקומן בלא הסיבה אינו צריך לחזור ולאכול שוב כזית מצה שמורה לשם אפיקומן, כיון שבעצם נהג כדינא באכילתו הראשונה, לפיכך כתב רבנו ב'הנהגות הסדר' – על מנת להזכירו: "ויאכל בהסיבה" בלבד (בלי "וצריך" – שזה שייך לשו"ע), על מנת שיקיים את המצוה בשלימות ומן המובחר לכל הדיעות, וא"ש.

ומ"ש עוד: "ומלבד זה, הרי מה שהביא מהמשנ"ב "שבדיעבד אם אכל אחרי אכילת אפיקומן שום דבר, יחזור ויאכל כזית מצה שמורה לשם אפיקומן" שהביא זה בשם הא"ר שלא כח"י, הנה הכף החיים מביא כמה פוסקים שאם אכל אחר האפיקומן אין צריך עוד מצה שמורה, ולא עוד אלא שכותב שם הא"ר סובר כן, אלא שאם עדיין לא בירך בהמ"ז צריך לחזור ולאכול עוד אפיקומן".

הנה גבי "אם שכח לאכול אפיקומן" – כתב רבנו הזקן (סי' תעז ס"ז) – "ונזכר לאחר שנטל מים אחרונים או לאחר שאמר הב לן וניברך . . . האפיקומן יאכל בלא המוציא . . . ויזהר ליטול ידיו בלא ברכה קודם אכילת האפיקומן . . . [וממשיך בס"ח:] ואם לא נזכר עד לאחר שבירך ברכת המזון קודם שבירך בורא פרי הגפן על הכוס, יטול ידיו (ויברך על נטילת ידים) ויברך המוציא על

האפיקומן, ויברך ברכת המזון, ואח"כ יברך בורא פרי הגפן על הכוס. [וממשיך עוד שם:] ואם לא נזכר עד לאחר שבירך על הכוס, ישתנו, ויטול ידיו ויברך המוציא על האפיקומן, ואח"כ ברכת המזון בלא כוס, שלא יהא כמוסיף על מנין הכוסות שתקנו חכמים. (וטוב שימזוג כוס קודם ברכת המזון ולא ישתנו מיד אחר ברכת המזון אלא יגמור עליו ההלל וההגדה, ואח"כ ישתנו). ואף שיש אומרים שכל ברכת המזון טעונה כוס לשותותו מיד אחר ברכת המזון, מכל מקום הרי עכשיו אין אנו נזהרין בכך כל ימות השנה ואנו מברכין לפעמים ברכת המזון בלא כוס לפי שאנו סומכין על האומרים שברכת המזון אינה טעונה כוס כמו שנתבאר בסי' קפ"ב.

ובסעיף ט ממשיך: "וכן אם נזכר לאחר שהתחיל לגמור ההלל יגמור ההלל וההגדה וישתה הכוס ואח"כ יטול ידיו ויאכל האפיקומן ויברך ברכת המזון בלא כוס", עכ"ל, וע"ש באורך.

והנה רבנו הזקן אומר רק גבי אם שתה אחרי האפיקומן או ששכח לאכול בהסיבה, שאינו צריך לאכול שוב, משא"כ גבי אם שכח ואכל שום מאכל אחר האפיקומן אינו אומר מאומה שלא צריך לאכול מחדש. וי"ל שההסבר בזה, שעל ידי ששכח ואכל שום מאכל אחרי האפיקומן עבר מפיו טעם מצה שמורה של האפיקומן על ידי טעם אותו מאכל, ולכן האכילה הראשונה של האפיקומן נעשה כאכילה בעלמא ואין לחשבם כקיום מצות אכילת אפיקומן. וכמ"ש המשנה ברורה (בסי' תע"ח סק"א), "שבדיעבד אם אכל אחרי אכילת אפיקומן שום דבר, יחזור ויאכל כזית מצה שמורה לשם אפיקומן", הרי שבמקום שלא נהג כדינא באכילתו הראשונה יחזור לאכול בשנית (וכמ"ש ב'פסקי תשובות' סי' תע"ב ס"ו), והיינו מפני שאכילתו הראשונה בטילה ונחשב כלא אכל כלל מצות אפיקומן, מפני שהעביר מפיו טעם המצה שמורה של האפיקומן על ידי שטעם מאכל אחר, ולכן גם אין כאן הבעיה של "לא יאכל האפיקומן בשני מקומות" שדן רבנו בסי' תע"ח ס"ב ואילך.

ולפ"ז מבואר שהדין של אם שכח ואכל שום מאכל אחר האפיקומן דומה להדין של "אם שכח לאכול אפיקומן" בכלל, שאז פוסק רבנו בהדיא שאפילו "אם נזכר לאחר שהתחיל לגמור ההלל, יגמור ההלל וההגדה וישתה הכוס, ואח"כ יטול ידיו ויאכל האפיקומן ויברך ברכת המזון בלא כוס" כנ"ל. ועי' באבודרהם ב'סדר של ליל פסח' (פז, א – ויניציאה שכו), וב'מנהגי מהרא"ק' לרבנו אברהם קלויזנר (פסח סעי' קטז – מכון ירושלים), ובמנהגי מהרי"ל שם. ועי' גם מ"ש ה'חות יאיר' בהגהותיו 'מקור חיים' (סי' תע"ז ס"ב): "לפי מנהגנו דברכת המזון אין צריך כוס, יותר טוב לחזור וליטול ידיו ויאכל אפיקומן ויברך

ברכת המזון [בלי כוס], וכ"כ בנחלת צבי", עכ"ל (מלבד החצ"ר). – ועי' פרי מגדים' (סי' תעז א"א סק"א בסופו) שכתב: "וי"ל התם שלא להוסיף על הכוסות, משא"כ לכתחלה י"ל דיחזור ויאכל כזית מצה", עכ"ל. – ועי' גם 'נהר שלום' (סי' תעז סק"א).

ועפ"ז א"ש מאד מדוע רבנו הזקן אינו מזהיר בסידור שלא לאכול אחר האפיקומן, כי כל 'אזהרות' הללו שייכים דוקא לפני אכילת האפיקומן על מנת שיכול לקיים מצות אכילת אפיקומן מן המובחר ובשלימות, כיון שאלו האזהרות מיירי שבדיעבד "אם שכח עליהם ואכלו בלא הסיבה או שתה אחרי אכילתו אין צריך לחזור ולאכול – משא"כ אם אכל אחר האפיקומן הרי שפיר צריך לחזור ולאכול מחדש אפילו נזכר לאחר כל הסדר, כי אכילתו הראשונה בעצם בטילה היא ונעשה כאכילה בעלמא, וא"כ נדו"ד הוה כמו ששכח לאכול אפיקומן מעיקרא, ולכן אפילו "אם נזכר לאחר שהתחיל לגמור ההלל, יגמור ההלל וההגדה וישתה הכוס, ואח"כ יטול ידיו ויאכל האפיקומן ויברך ברכת המזון בלא כוס", ולפיכך מובן היטב מדוע 'אכילה' אינה בכלל ה'אזהרות' כאן, מפני שאין זה שייך אלא לשו"ע.



למה השמיט הרמב"ם דיני עשיית הארון (גליון)

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

א. בגליון הקודם (א'עו) הביא הת' ש.צ. שי', מה שמצינו בדברי הרבי בכ"מ ביאורים שונים כדי לתרץ הקושיא למה השמיט הרמב"ם דיני עשיית הארון.

בין הביאורים שהביא הם דברי הרבי בלקו"ש ח"ד ע' 1346 (וס' חידו"ב על הל' ביהב"ח להרמב"ם סי' י' ואג"ק חכ"ג ע' קצו עם תוספת הערות), לקו"ש חכ"א פ' תרומה שיחה ב', ודברי הרבי בהתועדויות תשמ"ו ח"ד ע' 159.

וביאר הנ"ל את דברי הרבי בכ"ז בפרטיות ובפרטי פרטיות כדרכו, כמבואר שם בהגליון.

ויש להעיר בזה בכמה ענינים, על דברי הרבי בהתועדויות תשמ"ו, ועל דברי הרבי בלקו"ש חכ"א, כדלהלן:

ב. בנוגע לדברי בהתועדויות תשמ"ו:

ז"ל הרבי שם: "מדוע לא כתב הרמב"ם את כל פרטי הדינים דעשיית הארון . . כמו שכתב את פרטי הדינים דעשיית שאר הכלים?!

ונתבאר בזה, על יסוד פלוגתת הרמב"ם והרמב"ן אם עשיית הכלים היא מצוה בפ"ע או חלק מכללות הציווי דבנין ביהמ"ק: לדעת הרמב"ן, עשיית הכלים היא מצוה בפ"ע, ולכן, "עשיית הארון . . תמנה מצוה בפ"ע". אבל לדעת הרמב"ם, אין עשיית הכלים מצוה בפ"ע, כי אם, חלק ממצות בנין ביהמ"ק, "בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות", ולכן הכלים המוכרחים למקדש ולעבודתו (השולחן והמזבח כו), עשייתם בכלל עשיית המקדש, ולכן מבאר הרמב"ם פרטי דיני עשייתם; משא"כ הארון, מכיון שגם לאחר שנגנו, ובכל משך זמן בית שני, ה' ביהמ"ק ללא ארון – נמצא שאין זה פרט בציווי דעשיית המקדש, כי אם שבזמן שיש ארון, תהי' קדושה יתירה במקדש, אבל, הציווי דעשיית המקדש מתקיים גם בלא ארון.

אמנם תירוץ זה אינו מחוור לגמרי: ידוע הכלל ש"דרכו של הרמב"ם . . (ש)לפעמים מביא פסוק שלא נזכר בגמרא כלל שהוא מבואר יותר" – כשאין נפק"מ לפועל.

ובנדו"ד: מכיון שלפועל צריכים לעשות ארון במקדש (בשביל תוספת קדושה עכ"פ), וישנם כמה פסוקים המדברים אודות פרטי דיני עשיית הארון – הרי, ע"פ כללו של הרמב"ם ה' לו להזכיר זאת, שהרי אין זה נפק"מ לפועל, מכיון שסוכ"ס צריכים לעשות ארון במקדש?

ולכן, יש לומר שהביאור האמיתי בדבר הוא – כמ"ש הרגצ'ובי ש"ארון לא ה' כלי שרת", כלומר: אף שהארון פועל תוספת קדושה במקדש, מ"מ, עשיית הארון אינה בשביל המקדש, "ארון לא יה' כלי שרת", ובמילא, אין מקום להזכיר ב"הלכות בית הבחירה" ע"ד עשיית הארון, מכיון שעשייתו אינה קשורה עם המקדש. ע"כ.

וכתב הנ"ל לבאר בזה, שזה שהרבי מצטט (כאן בהתועדויות תשמ"ו) את דבריו של פעם ("ונתבאר בזה . ."), הכוונה היא, למה שנתבאר בזה בלקו"ש ח"ד שם, ועפ"ז הוסיף לבאר החילוק בין דברי הרבי בלקו"ש ח"ד להביאור שנתחדש בזה בהתועדויות תשמ"ו.

גם הביא הנ"ל את דברי המגלת אסתר (על ספהמ"צ להרמב"ם מ"ע לג) שכותב, שלא נמנה הארון למ"ע "כי המצוה אינה נוהגת לדורות לפי שלעולם לא נצטרך אחר", והביא ע"ז קושיית הרי"פ (בסהמ"צ להרס"ג ח"ג ע' קצט, ד ואילך, הוזכר בלקו"ש ח"א שם) שמק' על דברי המג"א, שלא מצינו שהבטיחה

תורה שלא יאבד לעולם, ואפי' אם אנחנו בטוחים שלא יאבד או ישבר לעולם ח"ו, מ"מ התורה לא תסמוך על הנסים ועדיין יחשב עשייתו למצוה, וכן הביא קושיית המנ"ח (מצוה צה) על המג"א, מזה שמצינו שהרמב"ם (הל' כלי המקדש בתחלתו) מבאר פרטי דיני עשיית שמן המשחה, ומונה עשייתו בין המצוות, אע"פ שהרמב"ם בעצמו כותב (שם ה"ה) שמעולם לא נעשה שמן אחר חוץ מה שעשה משה.

ג. ונראה לומר בכ"ז, שקושיית הרבי בהתוועדויות תשמ"ו הנ"ל, אינה קושייתם של הרי"פ והמנ"ח,

כי קושיית הרי"פ והמנ"ח הם על דברי המג"א, ותוכן קושייתם הוא, שגם אם למעשה לא נצטרך לעולם לעשות עוד ארון, הרי עשייתו היא מצוה, לכן ע"פ עיקר הדין – ה' להרמב"ם לכתוב דיני עשיית הארון,

אך לפי ביאור הרבי בלקו"ש ח"ד, שלאחר עשיית הארון בפעם הראשונה והכנסתו לקדה"ק שבביהמ"ק – שוב אין מצוה בעשיית הארון, והשארית הארון במקומו בקה"ק (או עכ"פ גניזתו למטה במטמניות עמוקות ועקלקלות, כמ"ש הרמב"ם בהל' ביהב"ח רפ"ד) הוא רק לקדושה יתירה, ולא למצוה –

שוב א"א להק' קושיית הרי"פ והמנ"ח (שע"פ עיקר הדין ה' להרמב"ם לכתוב דיני עשיית הארון), כי ע"פ עיקר הדין – אין מצוה כלל בעשיית הארון,

וקושיית הרבי בהתוועדויות תשמ"ו שם אינו משום עיקר הדין כלל, אלא ע"פ הכלל שנקט הרמב"ם בדבריו בכל מקום, שמביא פסוק שלא נזכר בגמ', אם הפסוק שמביא – הוא מבואר יותר מהפסוק שהובא בגמ', וגם אם אין נפק"מ מזה לפועל להלכה,

[והענין בזה מובן, כי הרמב"ם נצמד וכפוף בכל חיבורו – להדברים שכתובים בתורה שבכתב, כמ"ש בהקדמתו למשנה תורה, וכמו שרואים בפועל בכל פרטי דיני המצוות שבספר משנה תורה, שכותב הרמב"ם כל פעם מה מן התורה ומה אינה מן התורה כו', וכמ"ש הרמב"ם גם בספהמ"צ בשרש הב' כו'],

שלפ"ו, בארון, אף שאינה מצוה, שלכן – אין חיוב לעשות ארון ע"פ הלכה, אעפ"כ, כיון שבזה שאין חיוב לעשות ארון ע"פ הלכה – אין נפק"מ (כלל) לדינא, כי אף שאין חיוב לעשותו (ע"פ הלכה) יש לעשותו מטעם אחר (משום קדושה יתירה), א"כ ה' לו להרמב"ם לכתוב דיני עשייתו – משום שהוא מפורש בתורה,

ד. ע"ז מתרץ הרבי, "שהביאור האמיתי בדבר הוא – כמ"ש הרגצ'ובי ש"אaron לא הי' כלי שרת".

אשר כוונת הרבי בזה, היא לא לשלול את דבריו שכתב בלקו"ש ח"ד, אלא רק להוסיף עליהם,

והיינו משום, שדבריו שכתב בלקו"ש ח"ד – אין בהם טעם מספיק לבאר מדוע לא כתב הרמב"ם דיני עשיית הארון (כנ"ל),

לכן צריך להוסיף על דבריו שכתב בלקו"ש ח"ד, ולומר, שהטעם שלא כתב הרמב"ם דיני עשיית הארון, הוא באמת משום כי ה"אaron לא הי' כלי שרת",

והענין בזה הוא, אף שלמעשה יש לעשות הארון משום קדושה יתירה, אין עשי' זו שלקדושה יתירה נסמך לשום מצוה (כי ה"אaron לא הי' כלי שרת"), לכן א"א להכניס דיני עשיית הארון – במסגרת ההלכות של ספר משנה תורה, כי אינה נסמכת לשום מצוה (הלכה).

לכן לא כתב הרמב"ם דיני עשיית הארון.

אך כל זה פשוט, שהיינו רק לאחר שכבר קיימו בהארון מצוותו עצמו שע"פ ציווי התורה – שהוא להכניסו לקה"ק שבביהמ"ק (פעם אחת, כמ"ש בלקו"ש ח"ד שם), שלאחר שקיימו בו מצוותו עצמו, שוב אין העשי' שמשום קדושה יתירה – נסמכת לשום מצוה (כנ"ל), לכן אין הרמב"ם כותב דיני עשייתו.

[ונראה, שזוהי גם כוונת הכותב הנ"ל, רק כתבתי הדברים בסגנון שלי לפי הנראה לי לענ"ד].

ה. בנוגע לדברי הרבי בלקו"ש חכ"א:

בלקו"ש שם מבאר הרבי, שלשיטת הרמב"ם הארון אינו רק כלי (ע"ד שאר הכלים שבביהמ"ק), אלא הוא חלק עיקרי מבנין הבית (הקה"ק) עצמו.

בזה מבאר הרבי מדוע כתב הרמב"ם (בהל' ביהב"ח רפ"ד) ע"ד גניזת הארון במטמניות ועקלקלות,

שהענין בזה הוא, כי הרמב"ם בא לתרץ תמי' איך אפשר שבבית שני הי' חסר הארון – שהוא דבר עיקרי בבנין הבית, לכן כותב הרמב"ם על מקום גניזת הארון במטמניות ועקלקלות, כדי ללמדנו – שמקום גניזת הארון הוא חלק מבנין הבית עצמו (כמבואר בהשיחה שם), שלפ"ז נמצא – שגם בבית שני הי' בו ארון. ע"כ.

ומבאר הנ"ל, שעל כרחק צ"ל, שדברי הרבי כאן בלקו"ש חכ"א נסמכים על מ"ש בלקו"ש ח"ד – שאין בעשיית הארון מצוה (לאחר כניסתו לקה"ק

שבביהמ"ק בפעם הראשונה), שלפ"ז מובן, שמ"ש הרבי כאן בלקו"ש חכ"א שהאaron הוא חלק מבנין הבית, אין הכוונה שגניזת הארון מעכבת בבנין הבית, אלא רק שיש לגנוזו משום שלימות בבנין הבית, אבל אינו מעכב בבנין הבית,

אלא שע"ז מק', שזה אינו מספיק, שאם משום זה לבד שאין הארון מעכב בבנין הבית, עדיין הי' לו להרמב"ם לכתוב דיני עשייתו – כיון שהוא עכ"פ חלק מבנין הבית אף שאינו מעכב (ע"ד קושיית הרי"פ והמנ"ח הנ"ל).

ו. והנה לכאורה היה אפשר לתרץ בזה בפשטות, שהרמב"ם כותב רק על מקום גניזת הארון ולא על דיני עשיית הארון, כי על מקום גניזת הארון הי' ציווי ה' ב"הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל" (כמ"ש בלקו"ש שם ע' 157 ובע' 159, בסופם), לכן כמו שכותב הרמב"ם כל ענין צורת המקדש (כי "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל") כך כותב גם ע"ד מקום גניזת הארון,

אבל על עשיית הארון, לא הי' ציווי מיוחד (ב"הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל") שצריך לעשות ארון, לכן אין הרמב"ם כותב דיני עשייתו.

אך ביאור זה אינו נכון כלל, כי לכאורה פשוט שאותו הציווי עצמו (שב"הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל") שמחייב לעשות מקום לגנוז בו הארון – מחייב גם לעשות ארון באם נאבד הארון או נשבר,

וע"כ צ"ל כן, כי מפורש בלקו"ש שם (ע' 159 בסופו) בביאור דברי הרמב"ם (שם) "ובעת שבנה שלמה את הבית וידע שסופו ליחרב בנה בו מקום לגנוז בו הארון כו'", שכוונת דברי הרמב"ם היא לומר, ששלמה קידש מקום גניזת הארון – כדי שהארון גם בעת גניזתו יהיה חלק מבנין הקה"ק,

א"כ, כשם שהרמב"ם משמיענו ההלכה על הארון בעת גניזתו – שהוא חלק מבנין הקה"ק, כך הי' צריך הרמב"ם להשמיענו הדינים ע"ד עשיית הארון גופא,

והעיקר הקושי בזה הוא, שעל קושי' זו לא יועיל התירוץ שבהתוועדיות תשמ"ו (שהארון אינו כל שרת), כי אם משום שהארון אינו כלי שרת – לא היה צריך הרמב"ם להשמיענו גם ההלכה ע"ד מקום גניזת הארון, כי במה עדיף מקום גניזת הארון מגוף עשיית הארון עצמו.

ז. ונראה לומר בזה, שבדבר שאינו מעיקר ההלכה אלא יש בו רק משמעות והשלכה על הלכה, יש חילוק בין אם הדבר הי' בפועל בעבר או אם הדבר יהיה בעתיד,

שעובדא וסיפור שהי' בעבר, אם יש בו משמעות של הלכה, מספר לנו הרמב"ם על עובדא זה שהי' – משום המשמעות ההלכתית בזה,

אבל הלכה המלמדנו על ענין שיהי' בהעתיד (אף אם כשתתקיים מקרה זו בפועל בהעתיד – תהיה בה משמעות להלכה), כיון שע"פ הלכה אין מוכרח שענין זה יתקיים בפועל בהעתיד – אין הרמב"ם מלמדנו על ההלכה שבוזה.

לפ"ז בעניננו: הרמב"ם מודיענו על מקום גניזת להארון בבית שני, כי בבית שני בפועל היתה בו ע"פ הלכה מעלה היתירה של מציאות הארון בו – ע"י שהי' הארון במקומו הגנוז,

משא"כ דיני עשיית הארון, שהם ללמדנו על דיני עשיית הארון במקרה אם ישבר או יאבד הארון בעתיד, אין הרמב"ם מלמדנו דינים אלו, כי אין ההלכה מחייבת כלל שיעשו ארון (כמבואר בלקו"ש ח"ד והתועודיות תשמ"ו הנ"ל).

ז. ויש לציין דוגמא לדבר, מענין הנבואה, שהרמב"ם כותב בהל' ביהב"ח (פ"ב ה"ד) על סיפור שהיה בעבר, איך שג' נביאים עלו אתם כו' ואחד מהם העיד על מקום המזבח כו', והטעם בפשטות שהרמב"ם כותב על סיפור זה של ג' נביאים ואינו מסתפק בכתיבת גוף ההלכה לבד של מקום המזבח וכו', הוא משום המשמעות וחשיבות ההלכתית שיש במעלת גילוי הנבואה בבנין המקדש,

אעפ"כ, בהל' מלכים פי"א ה"ד בנוגע לבנין המקדש העתידי שע"י משיח, אין הרמב"ם מזכיר (בפירושו) כלל על איזו מעלה בגילוי הנבואה שתהי' בבנין המקדש העתידי¹⁶.

ח. ויש להסתייע בזה מדברי הרבי בהמשך השיחה (בלקו"ש חכ"א) שם (אות ח' ואילך), שלומד שם הרבי מדברי הרמב"ם האלו – ע"ד מעלת נצחיות הארון במקומו הגנוז.

ואי"מ, איפה מצא הרבי מקור בדברי הרמב"ם על נצחיות קיום הארון, הרי ברמב"ם מדובר על גניזת הארון במקומו הגנוז בזמן בית שני ולא על נצחיות הארון (כמפורש בהשיחה שם ע' 157 ובהע' 12),

ונראה לומר בזה (ע"ד הנ"ל), שבהמצאות הארון במקומו הגנוז בזמן בית שני נתקיים ענין נצחיות הארון בפועל (בעבר, לזמן התקופה של בית שני עכ"פ)

16 והרמב"ם רק מרמז על ענין הנבואה (של יחזקאל ולא של משיח) במ"ש "ובנה מקדש במקומו" כמ"ש בלקו"ש ח"ח ע' 362, ועי' לקו"ש חכ"ד ע' 652,

ועי' לקו"ש ח"ח ע' 276 שמביא הרבי לשון התיו"ט "יגלה הקב"ה עינינו" ואין הרבי כותב הלשון "נבואה", והוא לכאורה משום שהרמב"ם עצמו אינו כותב על ענין הנבואה בבנין מקדש העתידי כלל. ואף שהרמב"ם כותב על ענין הנבואה אצל המשיח ובימיו"מ, בהל' תשובה פ"ט ה"ב ובהל' מלכים פי"ב ה"ב וה"ג, הרי בבנין המקדש העתידי – אינו מזכיר על ענין הנבואה (בפירושו עכ"פ) כלל.

גם לפי שיטת הרמב"ם, לכן לומד הרבי מדברי הרמב"ם – על הענין של נצחיות הארון,

ואף שע"פ ההנחה והעובדא של נצחיות הארון – שוב אין צורך כלל לכתוב ע"ד דיני עשיית הארון, אעפ"כ, כיון שענין נצחיות זו של הארון אינה מוכרחה ע"פ ההלכה (על העתיד), לכן אם לא משום הטעם שכתוב בלקו"ש ח"ד והתוועדויות תשמ"ז – היה הרמב"ם כותב דיני עשיית הארון.

ט. הדברים יתבארו בהרחבה יותר, ע"פ שמצינו שיטה כללית בדברי הרבי בכוכ"מ, שאף שהרמב"ם מנע עצמו בכו"כ מקומות מלכלול ענינים של נסים ונפלאות בענין קיום התומ"צ בפועל, היינו רק, שלפי שיטת הרמב"ם אין ההנהגה של נסים ונפלאות חלק מההלכה של קיום התומ"צ, אבל גם לשיטת הרמב"ם נתקיימו, וגם יתקיימו בפועל עתיד, כל עניני הנסים ונפלאות שנזכרו בחז"ל בקיום התומ"צ [כמבואר בדברי הרבי בלקו"ש חכ"ז (ע' 202 ואילך) בנוגע לב' התקופות של ימיה"מ, וכ"ה בכוכ"מ].

לפ"ז יובן בנוגע להארון, שאמרו חז"ל בזה (בגמ' יומא נג, ב) שהארון נמצא במקומו הגנוז לנצח – עד היום הזה¹⁷, שגם הרמב"ם ס"ל כדברי חז"ל האלו, לכן לומד הרבי מדברי הרמב"ם (על גניזת הארון בזמן בית שני) – על ענין נצחיות הארון, כי נצחיות זו נתקיימה בפועל גם לשיטת הרמב"ם – עכ"פ לזמן התקופה של בית שני,

אלא שאין דברי חז"ל האלו מחלק ההלכה של התורה (על העתיד), לכן אם לא משום הטעם שכתב בלקו"ש ח"ד הנ"ל והתוועדויות תשמ"ו הי' הרמב"ם כטעב דיני עשיית הארון משום שמא ישבר הארון או יאבד (וכדברי הרי"פ הנ"ל שהתורה לא תסמוך על הנסים כו')¹⁸.

17 עי' לקו"ש חט"ז ע' 465 וחכ"ו ע' 285 (צויין ע"י הנ"ל בגליון הנ"ל הע' 15) וסה"ש ה'תש"נ ע' 210, דמעשי ידי משה נצחיים כו'.

18 עפ"ז יש לבאר קושיית הרבי בלקו"ש ח"ח ע' 417 הע' 61, שמביא דברי התויר"ט שכותב שהצורך על בכתובת צורת הבית במס' מדות הוא כי אל"כ "לא מצאנו ידינו ורגלנו באותו הבנין העתיד", וכותב הרבי ע"ז "וצ"ע" (ותו לא!)

ולכאורה טעם הצ"ע הוא, כי בהתגלות צורת הבית של יחזקאל לעת"ל ודאי נתגלה גם הצורה של בית שני.

אך לכאורה אי"מ, איך קובע כך הרבי בפשיטות (ואינו מבאר אפי' טעמו ונימוקו!), וכן עי' לקו"ש חכ"ו ע' 186 הע' 32 שמק' על הרמב"ם מזה שבימיה"מ יהיה "אהרן ומשה עמהם", ואי"מ איך שייך להקשות מהענין של אהרן ומשה עמהם על שיטת הרמב"ם שס"ל שבימיה"מ עולם כמנהגו נוהג,

נגלה

קידוש והבדלה בעמידה*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. תנן במתניתין פ"ו דברכות (מב, א) "ברך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון. . היו יושבין כל אחד מברך לעצמו, הסבו אחד מברך לכולן". והיינו שבכדי שאחד יברך על היין עבור אחרים צריכים שיהיו מסובים יחד דוקא.

וכתבו התוספות (ד"ה הסבו) "דדוקא לדידהו שהיו אוכלים בהסבה היו צריכים הסבה, אלא ישיבה שלנו הוי קביעות לנו כהסבה דידהו, שהם היו רגילים כל אחד להסב על מטתו ועל שלחנו, אבל עכשיו כולנו אוכלים על שלחן אחד, וכשאנו אוכלין יחד היינו קביעותינו". וכך נפסק להלכה בטור וש"ע (או"ח סי' קס"ז) דלדין לא בעינן הסיבה דוקא אלא ישיבה ואכילה ביחד עיי"ש.

ולהלן בהמשך הסוגיא כתבו התוספות (מג, א ד"ה הואיל) " . . אבל צריך עיון קצת מהבדלה שאנו מבדילין ועומדים היאך אנו פוטרין זה את זה מיין ומהבדלה אחרי שאין אנו לא יושבים ולא מסובין, ושואל י"ל מתוך שקובעין עצמן כדי לצאת ידי הבדלה קבעי נמי אכולה מילתא. ולכך נאה וטוב למבדיל וגם לשומעים שישבו בשעת הבדלה שאז יהיה נראה כקבעו ופוטר אותם".

ולכאורה הרי הביאור דבריהם הוא, דמעיקרא מסבירים איך שמעיקר הדין מספיק זה ש"קובעין עצמן כו"ג גם בכדי שיצטרפו יחד בעמידה, וע"ז ממשיכים

אך ע"פ המבואר בפנים מובן, כי בפשטות גם ע"פ שיטת הרמב"ם, הידיעה ע"ד צורת הבית ביממה"מ תהיה ידיעה (מתוך נבואה) שלימה, ולא יצטרכו ללימוד צורת הבית של מס' מדות (אף שהרמב"ם לא הזכיר בפירוש ע"ד ענין הנבואה כלל בבנין מקדש העתיד, כנ"ל בפנים).

וכן עד"ז בענין משה ואהרן עמהם, שגם הרמב"ם ס"ל כדברי חז"ל שביממה"מ בפועל יהיו נסים ונפלאות (אפי' בתקופה הא', וכ"ה בלקו"ש חכ"ז שם בנוגע לשיטת הגמ' דכתובות), אלא שאין הנסים ונפלאות מחלק ההלכה שבתורה,

לכן, אף שאינן מההלכה שבתורה, קשה לומר שהרמב"ם כותב פרטי דינים כאלו שהם במיוחדים בשביל לעת"ל לבד, אם ביממה"מ אפשר שידעו אותם ע"י שמשה ואהרן היו עמהם (אם לא הלכות כאלו שמיחדות הן ע"פ ההלכה ליממה"מ, כהוספת הערי מקלט לעת"ל).

(* לזכות דודי היקר הרב שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה.

דמ"מ "נאה וטוב" שישבו בכדי שיהיה יותר ברור ונראה לעין איך שהם באמת נקבעים ומצטרפים יחד.

ב. ולהלכה נחלקו בדבר זה הפוסקים; דז"ל הב"י (סי' רצו) "כתוב בכל בו שנכון להבדיל מעומד לכבוד המלך שאנו מלוין אותו ודרך לוייה מעומד. והתוספות כתבו בפרק כיצד מברכין . . [ומעתיק כל דברי התוספות הנ"ל] וכן כתב גם כן המרדכי. וכתבו האגור, ואחר כך כתב ובספר אגודה פוסק שאין צריך דכיון שקובעים עצמם לצאת ידי הבדלה קובעים נמי לבורא פרי הגפן, וכן נוהגין באשכנז לעמוד עכ"ל. ואנו אין לנו אלא דברי התוספות שכתבו שנאה וטוב לישב". ובד"מ כתב ע"ז, "והמנהג שעומדים".

ובשו"ע המחבר (ס"ו): "אומר הבדלה מיושב. הגה: וי"א מעומד (אגודה וכל בו ואגור) וכן נוהגין במדינות אלו". ועל דברי המחבר שיש להבדיל מיושב, כתב הט"ז, "כיון דא' פוטר חבריו יש להם לעשות קביעות, ובמעומד לא הוי קביעות". והגר"א מציין לדברי התוספות הנ"ל ומסיים "וכן עיקר".

ובשו"ע אדה"ז (סט"ו) "נוהגים במדינות אלו להבדיל מעומד לכבוד המלך שאנו מלוין אותו ודרך לוייה מעומד".

ועכ"פ היוצא מכ"ז: **התוספות** כתבו שזה "נאה וטוב" להבדיל מיושב. הב"י פוסק שאנו אין לנו אלא דברי התוספות הללו, וכן פסק בשו"ע, שצריכים לשבת. וכ"כ גם המרדכי והאגור שצריכים לשבת. וכ"פ גם הגר"א. ואילו הכל בו כתב שיש להבדיל מעומד דוקא משום שכן הוא דרך לוייה, ובספר אגודה פוסק ג"כ של"צ לשבת מחמת זה דכבר קובעים עצמם לצאת הבדלה (היינו הסברא שכתבו התוספות), ושכן הוא מנהג אשכנז לעמוד. ועד"ז כתוב בד"מ ברמ"א ובשו"ע אדה"ז.

ויל"ע מהו יסוד ונקודת הפלוגתא בזה. והיינו מדוע לדעת התוספות, הב"י, המרדכי, האגור והגר"א, צריכים לשבת דוקא – אע"פ שגם הם 'יודעים' מהסברא שכבר קבעו את עצמם לצאת ידי הבדלה (ואדרבה, התוספות כתבו סברא זו תחלה) – ואילו לדעת הכל בו, האגודה, הרמ"א ואדה"ז, ל"צ לשבת?

והכל בו ואדה"ז הזכירו הסברא להבדיל מעומד משום שכן הוא דרך לוייה, אז מדוע לא סב"ל כן כל הפוסקים הללו שסב"ל שצריכים להבדיל מיושב דוקא?

ויש להוסיף, דאכן עיקר הטעם להבדיל מעומד לדעות אלו (כל בו רמ"א ואדה"ז) הוה מחמת זה דהוה דרך לוייה; דלענין קידוש פסקו (בסי' רע"א) גם הרמ"א – בשם הכל בו – וגם אדה"ז, ד"יותר טוב לישב", והיינו בפשוטו מחמת

סברא זו של 'קביעות' שמחמתו פסקו כל הנך פוסקים דגם בהבדלה צריכים לשבת דוקא, אלא דהכל בו רמ"א ואדה"ז מחלקים בזה בין קידוש להבדלה; דבהבדלה מטעם לוויה יש לעמוד ואילו בקידוש דליתא לטעם זה אכן יש לשבת. ואילו שאר הפוסקים הנ"ל לא מחלקים בזה. וטעמא בעי.

ג. והנראה לומר בזה ע"פ המתבאר מדקדוק לשון התוספות (ומבואר גם בפמ"ג במש"ז על דברי הט"ז הנ"ל) "מתוך שקובעין עצמן כדי לצאת ידי הבדלה קבעי נמי אכולה מילתא", והיינו דיש כאן הקביעות לענין הבדלה והקביעות לענין "כולה מילתא".

ביאור הדבר: בהבדלה ישנן שתי ברכות; ברכת ההבדלה וברכת היין. והנה ברכת היין הוה ברכת הנהנין ולכן צריכה ענין של קביעות בכדי שאחד יברך עבור השני, משא"כ ברכת ההבדלה הוה מברכת המצות, אשר לזה אין צורך לאותה סוג של קביעות.

וזהו בפשטות היסוד לתירוצן התוספות ד"מתוך שקובעין עצמן וכו'"; דהרי לענין ברכת הנהנין צריכים הסיבה או ישיבה עכ"פ, ולא הי' מהני לזה מה שקובעין עצמן כו' כ"ז שלא מסובין או יושבין ביחד (כמבואר בהלכה לענין ברה"נ), אבל מאחר שברכת הבדלה לא הוה מברכת הנהנין, לכן מהני לזה מה שקובעין עצמן לזה גם בלי ישיבה. וזהו חידושם של התוספות בתירוצם, דמאחר שלענין ברכת ההבדלה מהני קביעות כזו גם כשהוא בעמידה, לכן מהני גם לענין ברכת היין הבאה עמה (אף שלענין ברכת היין עצמה לא הי' מהני כנ"ל).

אלא שע"ז ממשיכים התוספות ואומרים דאיזה סוג קביעות יש לעשות עבור ברכת ההבדלה בכדי שקביעות זו 'יעזור' גם עבור ברכת היין; "נאה וטוב" לקבוע עצמן לברכת הבדלה עם קביעות כזו שמהני גם לענין הקביעות של ברכת היין. והיינו דאע"פ דמעיקר הדין אפשר עבור ברכת המצות להסתפק עם קביעות כזו שכולם עומדים, אמנם יותר טוב לקבוע עצמן בקביעות כזו שמהני גם בברכת הנהנין.

אלא דע"ז באים החולקים (הנ"ל) ואומרים, דמאחר שהבדלה הוה ענין של לוויה, והרי דרכו של לוויה היא להיות מעומד, לכן הרי הקביעות הכי טוב לענין הבדלה הוה קביעות בעמידה דוקא; דלכל דבר הרי הקביעות שלו צ"ל לפי ענינו, וא"כ מאחר שרוצים לקבוע את עצמן עבור הבדלה – וקביעות זו תהני גם לענין היין כמ"ש התוספות – אז עדיף לעשות קביעות הכי ראויה להבדלה, וזה הוה בעמידה דוקא.

משא"כ בקידוש דליתא לסברא זו אז אכן מהדרינן לדברי התוספות דהקביעות הכי טובה לעשות עבור ברכת הקידוש הוה קביעות כזו שמהני גם לענין ברכת היין, והיינו בישיבה.

(אלא דע"פ קבלה הרי גם קידוש צ"ל מעומד דוקא כמבואר בשער הכוונות ומובא בכף החיים ובערוך השלחן כאן "דברכות של הכלה צ"ל מעומד ושבת איקרי כלה כמו שאומרים בואי כלה בואי כלה", ונמצא דעפ"ז שוב הוה הקביעות הכי טוב לענין קידוש ג"כ – כמו בהבדלה כנ"ל – מעומד, ואכן כן אנחנו נוהגים כידוע).

אלא דעדיין לא מבואר כל צרכו מדוע התוספות ואלו דסב"ל כותייהו, לא מקבלים כ"ז וסב"ל דמ"מ צריך להיות מיושב דוקא, ולא מתחשבים עם זה דהקביעות של ברכת הבדלה עדיף להיות מעומד דוקא כמשנ"ת?

ד. ולכן אולי אפשר לבאר הדבר בעומק יותר ובאופן אחר קצת, ובהקדם דקדוק בלשונו 'הזהב' של אדה"ז בשלחנו;

דהנה ז"ל בהלכות ברכת הפירות (סי' ריג ס"א) בענין להוציא אדם אחר בברכת הנהנין לעומת ברכת המצות: " . . . ובזה"ז שאין דרכנו בהסיבה כלל אין חילוק בין פת ויין לשאר דברים שבלא ישיבה גם בשאר דברים אינו פוטר ובישיבה גם בפת ויין פוטר והוא שישבו כולם בשולחן אחד . . . אבל לא כשישבו זה בכה וזה בכה".

וממשיך: "בד"א ביין הרשות אבל ביין קידוש והבדלה פוטר אחד את חברו אפילו בעמידה ואפילו אין עומדים במקום אחד אלא כל אחד בביתו שאחד מקדש או מבדיל בביתו ומתכוין להוציא שכנו ושכנו שומע על הכוס שבידו ושותה הואיל והיא חובה ואינה כברכת הנהנין כמ"ש בסי' רע"ג. ואפילו אם כבר טעם המקדש או המבדיל כמלא לוגמיו ושוב אין השומעים צריכים לטעום אלא למצוה מן המובחר אעפ"כ נפטרים בברכתו אפילו בעמידה שמתוך שהם מצטרפים יחד לצאת ידי קידוש והבדלה מצטרפים ג"כ לצאת ידי ברכת היין".

והנה לכאורה הרי 'רעיון' זה – שהצירוף לענין קידוש והבדלה מהני גם לענין ברכת היין – יסודו בדברי התוספות דעסקינן בהו ד"מתוך שקובעין עצמן כדי לצאת ידי הבדלה קבעי נמי אכולה מילתא" (ואכן בציונים החדשים לשו"ע אדה"ז ציינו כאן לדברי התוספות הללו).

אמנם להתבונן יש כאן דקדוק וחילוק עיקרי בין ב' הלשונות; דבדברי התוספות מבואר שישנה קביעות לענין הבדלה, וישנה קביעות לענין ברכת היין

("כולה מילתא"), והקביעות לזה מהני גם לזה. אמנם אדה"ז שינה מלשון זה וכתב שמתוך "שהם מצטרפים יחד כו' מצטרפים ג"כ וכו'".

ונראה דיש כאן הבדל עיקרי; דלדעת התוספות באמת יש צורך גם עבור קביעות לענין ברכת הבדלה, אלא שהקביעות הנצרך היא שונה מזה שנצרך לענין ברכת היין כמשנ"ת. ולכאורה כן מדויק גם מדברי התוספות בקושייתם "היאך אנו פוטרין זה את זה מיין ומהבדלה", והיינו דגם לגבי ברכת הבדלה ישנה צורך בקביעות מסוימת אשר לכן מקשים דאין מוציאם י"ח בל"ז.

(ואף דלכאורה מדובר בברכת המצות, וא"כ מדוע ישנה צורך בקביעות בכלל? אואפ"ל דמכיון שברכה זו ניתקנה לאמרה על היין, לכן יש בה גם גדרים ששייכים לברכת היין, ועצ"ע. ובכל אופן כך מבואר לכאורה בדברי התוספות כנ"ל).

ואילו לפי אדה"ז בשלחנו יוצא לכאורה דכל הצורך לקביעות אינו אלא לענין ברכת היין דהוה ברכה"נ, ואילו לגבי ברכת קידוש והבדלה דהוה בגדר ברכת המצות אין שום צורך בזה, אלא דאחרי שמצטרפים לענין ברכות אלו מהני צירוף זה – במקום קביעות – גם לגבי ברכת היין. וכן יוצא מרהיטת המשך לשונו של אדה"ז הנ"ל, דאחרי שמבאר הצורך לקביעות בכלל, מוסיף דזהו רק בברכות של רשות ולא בברכת המצות, והמשמעות הוא לכאורה דלענין ברכות אלו ל"נ דין קביעות בכלל.

ואם כנים הדברים אז יש לבאר היטב גם שרש פלוגתא הנ"ל האם בעינן ישיבה לגבי ברכת הבדלה או לא; לדעת התוספות ודעימיה דבאמת יש גם בברכות אלו דין של קביעות, אז מובן ש(לכתחילה עכ"פ) הרי קביעות צ"ל בישיבה דוקא, משא"כ לדעת אדה"ז ודעימיה דאין בברכות אלו דין קביעות בכלל, שוב א"צ גם בישיבה, וא"כ מאחר שישנה להסברא דדרך לזיה היא בעמידה, אז עדיף לעמוד בהבדלה מלשבת.

והא דלגבי קידוש כותבים (הרמ"א ואדה"ז כנ"ל) דעדיף לשבת אפ"ל מב' טעמים; א. דמאחר שאין סיבה מיוחדת לעמוד, אז יש לשבת לחוש להני שיטות דכן צריכים לישיבה עבור קביעות. ב. מטעם אחר לגמרי; וכמ"ש ב'לבושי שרד' על גליון השו"ע שם, דהטעם מדוע עדיף לשבת בקידוש הוה מחמת זה דהוה במקום סעודה, וסעודה היא בישיבה עיי"ש.

(ולהעיר שאדה"ז בשלחנו כשכותב שבקידוש עדיף לשבת מציין בחצאי עיגול דהוא מטעם המבואר בסימן רצ"ו. ולהנ"ל אולי יש לפרש מדוע הוה בחצאי עיגול; דהוא מחמת ספק הנ"ל מאיזה טעם עדיף לשבת – האם הוה

מחמת הטעם המבואר לגבי הבדלה (סי' רצ"ו), והיינו אותן שיטות שאומרים דצריכים לשבת מחמת דין קביעות (אף שלענין הבדלה אין אדה"ז מסכים להם ואפילו אינו מזכירם), או דהוה מטעם אחר כמו טעמו של הלבושי שרד וכיו"ב).

ה. והנה מקורו של אדה"ז דלברכת קידוש והבדלה ל"צ קביעות, ואחד יכול לפטור את חבירו גם אם עומדים בבתיים נפרדים וכו' כנ"ל, מצויין על הגליון (בציונים הישנים) "מ"א סי' רע"ג ס"ק י"ג".

והנה דברי המ"א שם מוסבים על דברי המחבר (בס"ו) "ואם קידש בביתו ושמע שכנו ושלחנו ערוך לפניו, יוצא בו דשפיר הוי מקום סעודה. וכגון שנתכוין השומע לצאת, ומשמיע להוציא". וע"ז כתב המ"א "אפי' לכתחלה יכול לקדש בביתו כדי שישמעו אפילו הוא אינו אוכל וכמ"ש סי' רס"ט וכ"ה בתוס' דף ק"א וכו'". והיינו דהמ"א מחדש על דברי המחבר שכך מותר לעושת לכתחילה, ולזה מציין אדה"ז כאן. וכן פוסק אדה"ז בס"י רע"ג שם (ומציין לזה ג"כ כאן).

וב'ביאור הלכה' נתקשה בדין זה: "דלקמן בסימן רצ"ו פסק השו"ע בס"ו דהבדלה אומר מיושב והטעם כתב שם בבאור הגר"א משום הסיבה [דבעינן קביעות כשהוא להוציא אחרים] וישיבה דידן כמו הסיבה דידהו, והאיך יכול להוציא שכנו כשהוא בבית אחר? ואפילו הרמ"א שם דס"ל דמותר בעמידה, הלא מבואר הטעם בב"י דכיון שקובעין עצמן לצאת ידי הבדלה קובעים נמי לבפ"ה ג' ע"ש, הרי דעכ"פ בעינן שיקבעו יחד, ולא כשזה בבית זה ושכנו בבית אחר דלא שייך ע"ז שם קביעות כלל? ולענין דיעבד לא קשה מידי דכבר פסק לעיל בסימן קס"ז סי"ג דבדיעבד יכול להוציא אפילו בלי קביעות כלל, כי קשה לי אליבא דהמ"א דכתב דאפי' לכתחלה יכול לקדש בשביל שכנו . . . אם לא שנדחוק עצמנו דכיון שמכוין השומע לצאת מקרי קביעות אפילו אם הוא בבית אחר".

ולכאורה היא קושיא אלימתא, דאיך אפשר לפסוק דבעינן ישיבה וקביעות כו' ובה בשעה לפסוק דלכתחילה מותר לקדש עבור מי שנמצא בבית ובחדר אחר?

אמנם לדברינו, הרי לפי אדה"ז אין בזה שום קושיא, ואדרבה נראה איך דכולהו לשיטתייהו אזלי; דבאמת המחבר דסב"ל כהתוספות כנ"ל דגם לענין ברכת קידוש והבדלה ישנה דין קביעות, לכן פוסק דצריכים לשבת, וגם אינו כותב דלכתחילה יכולין להוציא מי שהוא בבית אחר (ואכן אדה"ז לא ציין להדין איך שמופיע במחבר כנ"ל), ואילו המ"א ואדה"ז סב"ל באמת דאין בברכות אלו

דין קביעות בכלל, ולכן ל"צ לשבת, ושוב יכולים אפילו לכתחילה לפטור מי שנמצא בבית שני.

(ואף שמקורו של המ"א הוא מדברי התוספות בפסחים, ואילו התוספות בברכות הוה יסוד לשיטה השני' כמשנ"ת? הרי: א. ידוע שא"א להקשות שתי דברי תוספות אהדדי, אחרי דמאוד יתכן שהם משני בעלי תוספות שונים. ב. ובפרט כאן, דהיסוד מדברי התוספות בפסחים הוה רק לפי חד תירוץ באותו תוספות כמבואר להמעין שם ואכהמ"ל עוד).

ו. ודאתנין להכא יש להוסיף עוד פרפרת אחת, בקצרה;

מקורו של המ"א הוה מדברי התוספות על הסוגיא בפסחים המדברת על זה שהיו עושים קידוש בבהכ"נ עבור האורחים שהיו אוכלים וישינים שם. ומבואר בתוספות שם – לפי תירוץ אחד – שהיו מקדשים עבורם בבהכ"נ, והאורחים היו שומעים הקידוש בחדר צדדי, אשר שם היו סועדים. ואשר משם לומד המ"א דין זה דיכולים לקדש עבור אחר שנמצא בחדר שני.

והנה מנהג זה של קידוש בבהכ"נ הובא ונתבאר בשו"ע בסימן רסט, וכתבו בזה הרמ"א ואדה"ז בשם הכל בו דבר מעניין; שנוהגים לעמוד בעת אמירת קידוש! ואין כותבים בזה שום סיבה מלבד שיש בזה סגולה לעייפות הברכיים יעויין בדבריהם. ולכאורה טעמא בעי מהו סיבת דבר זה, ובפרט ששלענין קידוש רגילה כתבו גם הרמ"א וגם אדה"ז שעדיף לשבת!?

אמנם להנ"ל יתבאר הדבר כעין חומר; דהרי ענין הישיבה בקידוש יסודו מדין קביעות כנ"ל באורך (או עכ"פ לחוש להני שיטות המצריכים קביעות בברכה זו כנ"ל), ואילו בקידוש זה שעושים בבהכ"נ באמת לא הי' בה דין קביעות, דהא המקדש הי' בחדר נפרד מאלו שהי' מוציא בקידוש (וגם הרי המקדש עצמו לא הי' אוכל עמהם כלל)! ושוב באמת אין שום צורך בישיבה זו, ולכן עומדים בכדי לזכות בסגולה הנ"ל.



מהותו של גט (שטר)

הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש

תושב השכונה

במס' גיטין (ב, ב) שואלת הגמ' אליבא דרבה שהשליח אומר בפני נכתב ובפני נחתם ונאמן על כשרות השטר, מדוע עד אחד (השליח) נאמן – "ליבעי

תרי" עדים, ומתרצת "עד אחד נאמן באיסורין". דמכיון שגירושין הם ענין של "איסורין" ועד אחד נאמן באיסורין לכן השליח לבד נאמן על כשרות הגט.

ובתוס' (ד"ה עד אחד) "הקשה ר"ת מה תשובה היא זאת? עיקר הגט יוכיח שצריך לחותמו בשנים!?", והיינו דקשה לר"ת איך ישנה הוה-אמינא שהטעם שהשליח נאמן על כשרות הגט הוא מפני שגירושין דין "איסורין" יש להם, הרי רואים שהגט צריך שנים לחותמו ואם דין איסורין יש לו למה צריכים ב' עדים, ולא די באחד?¹⁹

ותמה ע"ז הגר"ח מבריסק (הובא בחידושיו על הש"ס, והלשון דלקמן הוא מ"ברכת שמואל" על מס' גיטין סי' יג) "דהא אפילו אם גט הוי איסורין נמי צריך עדים כשאר שטר . . דכך הוא דין שטר". פירוש: הוקשה להגר"ח דמלבד הגירושין שהגט פועל יש להגט דין "שטר", ומגדריו של "שטר" שצריך ב' עדים (דהיינו, כדי לעשות שטר של גט שיפעל הגירושין צריך ב' עדים), בלי שום נפק"מ מהו תוכן השטר. ולכן תמה הגר"ח על קושיית ר"ת שנוכח מהא שצריך ב' עדים על הגט שאין ל"גט" דין איסורין, הלא זה שצריך לחתמו בב' עדים הוא מצד גדר "שטר" שיש לגט, וזה שעד אחד (השליח) נאמן על כשרותו הוא מפני שדין "איסורין" לה?

ובברכת שמואל (שם, בסוף דבריו) כ' "כל זה הי' תמוה לי עד שמצאתי בעז"ה בתשובות רעק"א זיע"א . . (דהוקשה לו ג"כ קושיית מו"ר [=הגר"ח] . . וחזיתי בדעתו הקדושה דאי הוי גט וקידושין איסורים אז לא היו צריכים כלל לעדות אפי' בקידושי שטר וגט, אלא מה דבעי עדות בגט ובשטר קידושין הוא משום דדבר שבערוה הוא . . "דהיינו: שבאמת בשטרות השייכים ל"איסורים" מהני עד אחד לאשוויה שטרא – ולכן לגט, באם הי' לו דין "איסורין" (כמו

19) ידועה קושיית התורת גיטין (ועוד) על מה שהגמ' מקשה שכאן יש חזקת איסור והוי דבר שבערוה ולכן עד אחד לא מהני, והקשה שלכאן אין השליח (הע"א) מעיד נגד החזקה – על האשה שהיא מגורשת, אלא על הגט – האם הוא נכתב לשמה והוי גט כשר או לא?

ולכאן יש להוסיף ולשאל – ע"ד דבריו – מהי תשובת הגמ' שכאן מדובר ב"איסורין", הרי אין העד מעיד על גדרה של אשה האם היא מגורשת או לא, אלא על "שטר גט", ולמה שנגדירה בגדר של "איסורין"?

וי"ל שזו היא כוונת התוס' ששאלו מה תשובה היא זאת – איך שייך לומר שמדובר כאן על איסורין? הרי מדובר כאן בדיני שטר כדמוכח מזה שהצריך לחותמו בשנים!?

במילים אחרות: באם יש לשטר דין "איסורין" הי' בוודאי צריך להיות מספיק ע"א להיות חתום על השטר, ומזה שצריך ב' עדים מוכח שהכאן הוא לא "איסורין", אלא יש לו דין "שטר". (אלא דצ"ע תירוץ התוס').

ולפי דברינו בפנים יתורץ גם קושיא זו.

בהו"א של הגמ' הי' מהני עד אחד לאשווי גט (גם מגדר "שטר" שיש בו)²⁰, ולכן הוקשה לר"ת שמזה שצריך ב' עדים לחתום על הגט איך היתה הו"א שרק דין "איסורין" יש לו?

היוצא מכל הנ"ל: לפי הגר"ח צריך ב' עדים לכל "שטר" כדי לתת לו דיני "שטר" מבלי שום נפק"מ מהו תוכן השטר, וזו הלכה בדיני שטרות. אולם מקושיית התוס' משמע שלעשות "גט" הי' מספיק עד אחד לאשווי גט (גם מדין שטר של גט) אם הי' לו דין "איסורין", וכלשונו של הגרע"ק (תשובה רכד אות יא) "ועי' תוס' ריש גיטין (דף ב' ד"ה נאמן), משמע דס"ל דאם ע"א נאמן בגיטין – גם אם הגט חתום רק בעד אחד – מהני".

אלא דעדיין צ"ע דברי התוס', וכלשון הברכת שמואל (שם) "ובאמת מה דשאני שטר גט וקדושין משארי שטרות צריך הבנה גדולה ולעת עתה לא זכיתי להבין".

וי"ל בזה בהקדים ביאור הגדרתו של "שטר", דבלקו"ש חלק כו ע' 225 מביא כ"ק אדמו"ר מהגאון ה'צפנת פענח' (ה"ראגאטשאווער") שדבר הכתוב בתורה הוי דבר נמשך ופועל תמיד, ולכן כשמתפיסין נדר על שבועת משה חל שבועתו כיון דהשבועה (=של משה) כתובה בתורה הוי דבר הנמשך וכאילו השבועה ישנה תמיד, עיי"ש.

ובהערה (51) מוסיף ש"הצפנ"ה האריך וכתב עד"ז בנוגע לכתב בכלל, בנוגע לשטר וכיו"ב – ראה מפענח צפונות פ"ה סל"ב, ואכ"מ".

ויש להסביר הכוונה שהגדר של שטר הוא לא (רק) לעשות הפעולה הכתובה בו, אלא שעיקר גדר השטר בא מצד התוכן שכתוב בשטר, וענינו (של השטר) הוא לפעול שמה שכתוב בשטר הוא ענין שנעשה תמידי, ובלשונו המפענח צפונות (שם): דבר הכתוב בשטר זה דבר נמשך לא נפסק וכמו גבי מחאה כל רגע ורגע הנה מחאה חדשה, עיי"ש כי קצרתי בדבריו.

ולפי"ז מבואר שאין מהותו של שטר – שכתוב בו על פעולה (קנין וכיו"ב), ושפועל על ידי נתינתו הפעולה שכתובה בו, שנאמר שיש דיני שטר (דהיינו: אין שטר ענין כללי שיכול להתייחס לכמה דינים²¹), אלא שהוא סיפור של

20 ראה פני יהושע (על אתר) שבאמת בעדות הגט נאמן רק עד אחד – מדאורייתא, ורק מדרבנן צריך לב' עדים. עיי"ש איך שמפרש קושיית התוס'.

21 להעיר מהחקירה (בכמה עניינים) המובא בלקו"ש ח"א ע' 149 לענין לפני עוור לא תתן מכשול, האם הוא איסור כללי (שבכל לאו שהוא מכשיל הוא עובר על איסור של לפני עוור) או פרט בהאיסור שבו הוא מכשיל (וכאילו עובר על העבירה ההיא).

דברים הכתובים בו – וע"י שהשטר גורם (ע"י נתינתו) שהפעולה הכתובה בו נעשית באופן תמידי, הרי במילא שכך הוא המציאות (דהיינו: שחלות השטר וצירורו בא ע"י מה שכתוב בו').

ואם כנים הדברים, מובן שכל שטר מקבל הציור של הסיפור דברים והדין שמתרחש על ידי אותו סוג שטר, ולפי זה מתורצת קושיית הברכת שמואל מדוע כל שטר שונה משטר אחר, ומבוארת שיטת התוס' שבאם הי' דין "איסורין" לה"גט" היה מספיק רק ע"א (גם מצד דין "שטר" שבו), מכיון שהשטר קיבל הציור של איסורין, שצריך רק עד אחד לנאמנות על דבר זה. כל זה בדרך אפשר, ועצ"ע.

(ועדיין יש לבאר תירוץ התוס', ועוד חזון למועד).



רמב"ם

שכשוך בסתם יינם

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר – סקרמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות פי"ג הט"ו: "החמירו חכמים בסתם יינם להיות דמיו אסורין כדמי יין שנתנסך לעבודה זרה"²².

ועד"ז כאן, האם "שטר" הוא ענין כללי, שמתייחס להרבה דינים, או הוא ענין פרטי שמצטייר לפי מה שמעיד עליו.

(22) ואע"פ שהרמ"א בסימן קלג ס"א הגיה וכתב "ועיין לעיל סימן ככג בדומן הזה מקילין לענין היתר הנאה מסתם יינם ולכן אין להחמיר באלו הדינים רק ביין נסך גמור" (היינו לשיטתו דגויים בזמנינו אינם עובדי עבודה זרה) –

אבל עיין בדרכי תשובה סי' ככג סק"ח – ומביא משו"ת הרמ"ז סי' מט דאין ספק אצלו שאם היו יודעים הקדמונים המקילין בסתם יינם בזה"ז מדברי הזהר פ' שמיני איך הוא גדול החטא והפגם בעולמות העליונים דשתיית סתם יינם לא היו עושין חילוק בין הזמנים בזה, עיי"ש בארוכה.

וכן כאן בסי' קלג כתב בדרכי תשובה בס"ק ג', וז"ל "ואף שקצת בני אדם נוהגין להקל ולהתיר גם לכתחילה ואין כח בידיו למחות כיון שיש להם על מי לסמוך, הרשב"ם ודעימי' שמתירין אף לכתחילה, מ"מ הירא את דבר ה' לא יסמוך על היתר זה נגד דעת המחמירים אלא במקום הפסד דוקא", עיי"ש (ואולי מפני זה לא פסק הגר"ש דבורקין כפסק הרמ"א בסי' קכד סעיף כד).

וממשיך בהי"ח: "השוכר את הפועל ואמר לו העבר לי מאה חביות של שכר במאה פרוטות ומצאת אחת מהן יין נסך שכר כולו אסור".

ומשיג ע"ז הראב"ד "א"א ומאחר דקיימא לן כרבי אליעזר (מט, ב) דאפילו יין ביין בסתם יינם יוליך הנאה לים המלח והשאר מותר בהנאה אמאי כולן אסורות אלא ודאי יוליך אחת מהם לים המלח והשאר מותר".

והנה קושיית הראב"ד היא קושיא חזקה ביותר, דהרי הרמב"ם בעצמו בפט"ז הכ"ט פסק כרבי אליעזר וז"ל "וכן אם נתערבה חבית של יין נסך בין החביות הכל אסורין בשתיה ומותרין בהנאה ויוליך דמי אותה חבית לים המלח כשימכור הכל לגוי וכן בחבית של סתם יינם"²³.

והגע בעצמך איך יכול שכר סתם יינם, להיות יותר חמור מסתם יינם גופא? אתמהא!

ועיין בכסף משנה מביא סברא מהראשונים (הובא ג"כ בש"ך יורה דעה סי' קלג סק"ו) – "וגם אפשר שאלו הודיעו מתחילה שאין מעביר לו אותו חבית שמא לא הי' שוכרו כלל" – אולם הטור סי' קלג הביא סברא מהרמב"ן כיון שקבלנות היא, כולא אגרא אכל חדא וחדא יהיב ואין לו תקנה ע"י הולכת הנאה לים המלח²⁴.

וצ"ב בסברת הרמב"ן מהי הפירוש "כיון שקבלנות היא כולא אגרא אכל חדא וחדא יהיב"?

ועי' בדרכי תשובה יורה דעה סי' קלג סק"ד, "דאם שכר עכו"ם לישראל להיות יושב בחנותו לבדוק מעות שפודה ונותן שכרו ביום שמכר יי"נ שכרו אסור, ואם מכר כל היום שאר דברים רק שעה א' מכר יין נסך, רואים אם העכו"ם מדקדק עמו שאם לא הי' בודק אותה שעה לא הי' נותן לו שכר כל היום שכרו אסור כדין העבר לי מאה חביות", עכ"ל.

רואים מכאן ששני סברות הראשונים לכאן' תלויים זה בזה, מכיון שהי' מקפיד עליו אם לא הי' מעביר החבית של יין נסך, ולא הי' משכירו. א"כ נעשה

23 ועי' בראשונים, רא"ש ועוד, במס' ע"ז מט, ב דלא מהני להוליך הדמים לים המלח, כ"א בתערובת יין נסך או סתם יינם, שמעיקר הדין בטל ברוב – אבל לא ביין נסך או סתם יינם עצמו.

24 ועי' באו"ש דהרמב"ם סב"ל כסברא הראשונה והראב"ד סב"ל כסברת הרמב"ן. אבל בכסף משנה ובטור מבואר דהרמב"ם סב"ל כסברת הרמב"ן, וצ"ע.

כל השכר שכר אחד של יין נסך, ובלשון הרמב"ן "כולא אגרא אכל חדא וחדא יהיב"²⁵.

משא"כ הראב"ד סבירא לי' דלא מתחשבין בזה בדעת האדם שלא הי' משכירו, אילולא שלא הי' מסכים להעביר גם היין נסך, אלא רק מסתכלים על הבפועל, ואין כאן אלא פרוטה אחת של שכר יין נסך, ואפשר לפדות השכר בים המלח כשאר תערובת יין נסך, וכדעת ר' אליעזר.

(25) והנה בצפנת פענח על הרמב"ם מביא כמה דוגמאות לזה, ונציין כמה מהם:

(א) תוס' במס' עבודה זרה (יט, ב – ד"ה מכוש) "וא"ת מ"מ הלא הוא אסור ליהנות מדמי עבודת כוכבים אפילו בפחות משהו פרוטה, וא"כ נמצא איסור מעורב בשכרו, וי"ל כיון דבשביל מכוש זה האחרון לא היה העובד כוכבים נותן ממנו משכירותו פחות, א"כ אין לו עליו שכר עבודת כוכבים".

(ב) ומציין ג"כ לדברי הרמב"ם רפ"ד דמסכת שביעית משנה א', דשביעית אינה משמטת הקפת החנות ובלשון הרמב"ם בפירוש המשניות שלו: "ולא מכר לו בעל החנות על מנת שיהי' חוב אבל מכר לו מעט מעט עד שנתקבץ לו הכל ויתן ממנו" היינו דזו מכירה אחת.

(ג) גמ' במס' בבא בתרא (פו, ב) "תא שמע, השוכר את הפועל לעשות עמו לגורן היום בדינר (היינו רביעית הסלע) ולגורן יפה סלע – אסור ליהנות הימנו (דמוזיל גביה והוי אגר נטר לי', משום שהקדים לשלמו), אבל אם שכרו מהיום בדינר (והתחיל לעבוד מיד) ולגורן יפה סלע, מותר". ומפרש הרשב"ם "כיון שמאותו היום ששכרו עושה עמו מותר שכל פעולת המאה יום כיום אחד ארוך דמיין".

אבל צריך ביאור על הצפנת פענח, דהרי במסקנת הגמ' הביא דמותר "משום דלא מיחזי כאגר נטר לי'", כי מתחיל מיד לעבוד. אבל גם מההוא אפשר להביא רא' על הסברא דהוה קבלנות אחת.

(ד) ואחרון אחרון חביב נציין מה שמביא הצפנת פענח מחלוקת אחרת בין הרמב"ם והראב"ד, בפ"ג הכ"ד, דהרמב"ם פוסק –

"במה דברים אמורים (שלאחרי שפסק דמיו מותר להישראל לתת היין להגוי אפי' לפני לקיחת הכסף) בשמדד הישראלי לכליו (הנקיים) אבל אם מדד לכלי הגוי (שיש בו קצת יין נסך) . . צריך ליקח את הדמים ואח"כ ימדוד, ואם מדד ולא לקח דמים, אעפ"י שפסק דמיו אסורין, שמשגיג על כללי נאסר (כל היין משום נצון חבור) כסתם יינם", עכ"ל הרמב"ם.

וע"ז משיג הראב"ד (ומה בכך שיש קצת יין) הא נמי דלא כהלכתא שהלכה כרבי אליעזר (מט, ב) וכרשב"ג (עד, א), עכ"ל. היינו דימכר חוץ מדמי יין נסך שבו.

וכבר הבאנו בפנים דהרמב"ם פוסק כרשב"ג בפט"ז הכ"ט. אבל זה רק בחבית בין החביות, אבל לא ביין ביין, דאז הוה מין במינו להרמב"ם, ונאסר כל היין משום ניצוק חיבור.

ועי' באריכות בשו"ע יורה דעה סי' קלב ובנושאי הכלים איך דנין בזה בזמן הזה.

ולומד הצפנת פענח דלהראב"ד הוה כחבית בין החביות ומוכרו טיפת יין נסך עם שאר יין כשר, ומוכרו חוץ מדמי טיפת היין נסך.

אבל להרמב"ם הטיפה עושה כל היין יין נסך ואסור להישראל לקבל שכרו, דהוה מין במינו ואינו בטל ביין נסך, כפי שמפורש במסכת עבודה זרה בכמה דוכתין, והוה כולה חדא מכירה ואי אפשר להפריד ביניהם.

ויש לעורר בזה, דכשמשתמשין ביין שאינו מבושל יזהרו תמיד לשפוך לכוסות חדשים, שלא יאסר היין בניצוק מהטיפה שבסיום הכוס.

אבל עדיין צריך ביאור בדעת הרמב"ם, דמאי אולמי' תערובת יין נסך, דסובר ר"א, ופסקינן כוותי', דאפשר ע"י פדיון ולמה כאן הרי כולו נעשה שכר יין נסך.

ועי' במגדל עוז שמביא דברי הראשונים שבארו "דהתם ודאי כי נתערב בהיתר (יין ביין) ההיתר הי' ניכר לבד . . אבל הכא שלא נתברר לעולם . . איכא למימר בכל פרוטה ופרוטה דהויא שכר של יין נסך, שהרי שכירות של יין נסך שייכא בכולהו פרוטות שכל שכירות אחת היא", עכ"ל.

אבל לדעת הראב"ד הרי כלפי שמיא גליא דכר היין נסך זהו רק פרוטה אחת – ולפיכך יכול לפדותו.

ואולי יש לקשר זה עם המחלוקת במס' חגיגה (ח, א) דחזקי' סובר דאין מערבין מעות מעשר שני עם מעות חולין לקנות קרבן חגיגה, אבל קונין שני בהמות, א' ממעות חולין וא' ממעות מעשר שני. אבל ר' יוחנן סובר דאפשר לערב מעות מעשר עם מעות חולין ולקנות קרבן חגיגה כל זמן שיש מעות חולין, בשיעור המינימלי של קרבן חגיגה, שתי מעות כסף.

ויש לומר בזה עוד לדעת הרמב"ם, דכיון דאינו מתחייב לשלם לו, רק לאחר שסחב חבית היין נסך נעשה כולו שכר יין נסך, ולזה כיוון הרמב"ן ושאר הראשונים באמרם דקבלנות היא כולה אגרא אכל חדא וחדא יהיב – ואין לו תקנה על ידי הולכת הנאה לים המלח. אבל הראב"ד סב"ל דכלפי שמיא גליא וכו', ואפשר לפדות שכר יין נסך.

וי"ל בזה עוד על דרך הדרוש: לדעת הרמב"ם, הרי מרובה מדה טובה ממדת פורעניות, ואם בשביל חבית אחת של יין נסך נעשה כל הכסף שכר יין נסך, מכיון שזוהי קבלנות אחת, ואילולי סחב היין נסך לא הי' מחוייב לשלמו, י"ל על דרך זה דידוע בשיחות הרבי שעבודת עם ישראל בגלות הרי זה בדוגמת קבלנות, ומכיון שאילולא העבודה שלנו בימים הכי אחרונים לא היה נגמרת הקבלנות – הרי כל השכר דימות המשיח ותחיית המתים נקרא שכר מעשינו ועבודתנו בדור הכי אחרון דגלות, ע"ד אין המצוה נקראת אלא על שם גומרה, ובנו הדבר תלוי.



חסידות

עיקר התפילה – קריאת שמע או שמו"ע?

הרב נחום וילהלם

ירושלים, אה"ק

במאמר הקל קול יעקב שנדפס במחזור כותב אדה"ז שענין התפילה הוא 'לקשר נפשו האלקית'. לה' אחד בק"ש שחרית וערבית (ושאר התפילה הוא ביאור הקריאת שמע כנודע)", ומעיר על זה הרבי וז"ל "בלקו"ת בלק ד"ה לא הביט רס"ד שכל התפילה הכנה לשמו"ע וי"ל ואכ"מ".

אולי שאפשר ליישב כי בלקו"ת כותב לפי הפוסקים שתפלה דרבנן (שם רס"ב) ואע"פ שהחמירו רו"ל הרבה יותר בכוונת התפילה אפילו מכוונת ק"ש הנמנית ראשונה בתרי"ג מצוות דאורייתא ע"ש.

הרי התפילה שהוא מדרבנן הוא שמו"ע, ומבאר הרבי (לקו"ש חכ"ט עמ' 183) שאף לדיעה זו מצוה דאורייתא שיתפלל האדם בעת צרה, אלא מה שמתפללים בכל יום בשביל הצרכים התמידים והרגילים הוא כמו גדר הברכה, שענינו רק להמשיך למטה מה שהיה כבר במקור למעלה, משא"כ כשמתפלל בעת צרה שאז צריך להמשיך אור חדש, ועיקר התפילה הוא "יהי רצון" שיהיה רצון חדש.

והנה בלקו"ת שם מבאר ענין עבודה שבלב זו תפילה שזהו כוונת המצות וכתוב שם וז"ל: "והנה כ"ז הוא בחי' ומדרגת יעקב עבדי שהוא הממשיך להיות בחי' דירה בתחתונים ע"י תפילה ומצות".

אבל במאמר הנ"ל "הקל קול יעקב" מבאר ש"יעקב" הוא ענין המצות וצדקה שזהו ענין דירה בתחתונים, אבל תפילה הוא ענין "הקל קול" שזהו ענין תלמוד תורה שע"י שהאדם התחתון מוציא מפיו דברי תורה אזי גם שורש נשמתו מדבר וממשיך דבר ה' למטה בפיו.

ונראה שאפשר לבאר ההבדל לפי מה שכתוב בשיחת מוצאי ש"פ נח תשל"ח בחדרו ושם הערה 30 שאם נאמר שתכלית ירידת הנשמה למטה בעוה"ז הגשמי הוא בשביל העליה, הוא לפי הטעם שתכלית הבריאה הוא בשביל שיתגלו שלימות כחותיו ית', ואם נאמר שתכלית ירידת הנשמה הוא בשביל לתקן את הגוף ונה"ב וחלקו בעולם, הוא לפי הטעם של דירה בתחתונים.

ונראה שזה ההבדל בין עבודת התשובה לעבודת הצדיק, כי עבודת הצדיק להמשיך האור בכלים שהו"ע דירה בתחתונים ועבודת הבעל תשובה הוא להמשיך האור הבלי גבול ממקורא דכולא, וכך מבואר ההבדל בין יחוד או"א שהוא בק"ש שענינו מס"נ לעורר האור הבלי גבול, ויחוד זו"נ שהוא שמו"ע ענינו להמשיך האור בכלים.

ולכן הטעם של ירידת הנשמה לצורך עליה הוא ענין עבודת התשובה, וירידת הנשמה לעשות דירה בתחתונים הוא עבודת הצדיקים.

והנה בלקו"ת ששם מבאר שהתפילה הוא עבודת הלב שהוא חלק מענין "לעבדה" זו רמ"ח מ"ע כי התפילה הוא "בא"י" להמשיך האור בהמצות שהם הכלים להיות דירה בתחתונים, נמצא שהתפילה הוא עצמו בחי' יעקב שהוא ענין דירה בתחתונים.

משא"כ במאמר ד"ה הקל קול יעקב שכל התפילה לעורר דבור העליון ע"י דבור בתורה, וזהו ע"י העלאת מ"ן של הנשמה בבחי' בכל מאדך מי לי בשמים וכו' הרי הוא במצר, שנמצא התפילה בבחי' תפילה דאורייתא בגדר קריאת שמע דאורייתא, ולכן עיקר התפילה הוא "שמע" מלשון וישמע שאול שזהו איסוף הרצונות שאין לו רק רצון אחד לה' ועמך לא חפצתי, וזהו מעורר את האור הבלי גבול.

ולפי זה לענין לימוד התורה שצריך העלאת מ"ן לעורר דבור העליון שיהיה והאלקים יענינו בקול שזהו לעורר האור הבלי גבול, יהיה עיקר התפילה ביאור הק"ש, כי זהו ענין התפילה מדאורייתא מן המצר בבחי' בכל מאדך, שהוא ענין חיבור הנשמה עם שרשו כמבואר בענין "קומי לך" וזהו בחי' בן, והוא בחי' ומדרגת ישראל, ולענין קיום מצוות מעשיות יהיה עיקר התפילה שמו"ע שזהו ענין להמשיך שם הוי' בכלים לתקן את הגוף ונה"ב וחלקו בעולם לעשות דירה בתחתונים שזהו בחי' ומדרגת יעקב עבדי.



צירוף האותיות ע"י החכמה בהמשך תער"ב

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בהמשך תער"ב ח"ג (עמוד א'רלה):

"וכן התכללות המדות זע"ז הוא מבחי' החכ' דוקא, וכמשנת"ל באורך דהתכללות היא מבחי' ש' מ"ה דחכ' כו', להיות שחכ' הוא בחי' אין וביטול

ועושה הביטול גם בהמדות להיות בבחי' התכללות כו' (וכמו הצירוף באותיות הדבור הוא מבחי' החכ' דוקא, וכמו שהאדם א"צ לכוין כלל איך לצרף האותיות כו', שהרי איך להלביש את השכל באיזה צירופים צ"ל בזה לפעמים כוונה אם להלביש השכל באותיות וצירופים כאלו או באותיות וצירופים אחרים כו', אבל בעצם הצירוף דהאותיות א"צ לכוין כלל כו', לפי שזהו בא מבחי' החכ' שלמעלה מהדעת והכוונה כו', והו"ע אבא יסד ברתא שמשם עצם מהות האותיות מבחי' קדמות השכל כו' ומשם ג"כ הצירוף שלהם כו' וכמ"ש במ"א, ולעיל ד"ה ויהס כלב נת' שזהו משלימות בחי' מוחין דיניקה כו', ומ"מ נת' שם שזהו בחי' חי שבמדבר כו').

ויש להעיר, שענין זה שהצירוף שבאותיות הוא משלימות מוחין דיניקה נתבאר בד"ה חוקת תער"ג (פרק קמו), ושם מבואר שזהו בחי' חי שבמדבר, ובד"ה ויהס כלב (תרד"ע) מבואר ענין תקיפות המדות שע"י המוחין המבואר כאן לפני המוסגר. וצע"ק.



ואהי' אצלו אמון

הנ"ל

בד"ה ואהי' אצלו אמון תרד"ע בהמשך תער"ב (שנדפס כעת בחוברת טז בהוצאה החדשה והמתוקנת של ההמשך) בתחילתו: "גם צ"ל מ"ש ואהי' אצלו אמון, דהו"ל והייתי אצלו . . מהו אומרו ואהי' שזהו ל' עתיד והוה כו'".

ולכאורה לפום ריהטא צ"ב, הרי ידוע שהו' מהפך העתיד לעבר, וכמו ויאמר וידבר וכו'. ומה כוונת הדיוק?



ביטוי העצמות באור הבל"ג או באור הפנימי

הנ"ל

בד"ה לך לך תרע"ו:

"ויש יתרון להאור שבבחי' בל"ג על האור שבבחי' גבול ומדה כו' (לא מבעי לגבי האור שלהאיר העולמות שיש יתרון לאו"ס הבל"ג בב' ענינים שהוא בבחי' גילוי העצמות, משא"כ האור דלהאיר העולמות הוא רק בבחי' גילוי מן העצם ובא ע"י הצמצום משא"כ באו"ס הבל"ג כו', אלא שגם לגבי בחי'

פנימיות האור יש יתרון לבחי' האוא"ס הבל"ג כו'), והוא במה שמתדמה לבחי' העצמות בזה שהוא בבחי' א"ס ובלי מדה, דהעצמות הוא בבחי' א"ס ממש, והאוא"ס הבל"ג במה שהוא בבחי' א"ס ה"ה מתדמה אל העצמות כו'.

והגם דמה שעצמות הוא א"ס ה"ז באוא"א מבחי' הא"ס של האור הבל"ג, והיינו דאמיתי' ענין א"ס הוא שלילת הכל, דא"ס שהוא בבחי' בל"ג ה"ז ג"כ תואר שזה אינו שייך בעצמות, ומה שעצמות הוא א"ס היינו שלילת הכל והוא שלילת הגבול ושלילת הבל"ג שלילת החיוב ושלילת השלילה כו', והיינו שלילת הכל וחיוב הכל (קנין זאך און אלץ) וכמ"ש בדרוש יו"ט של ר"ה, רס"ו, ונת' ג"כ לעיל (ד"ה ויהי הענן והחשך ויאר), וענין זה הוא דוקא בבחי' פנימיות האור שיש בו ב' ההפכים שהוא בבחי' מדידה ואינו במדידה, וכמשנת"ל בענין המן שהי' במדה ובלי מדה דוימודו אותו בעומר ומ"מ לא העדיף המרבה והממעיט לא החסיר כו', וכמו בתורה וכה"ג כו', הרי שזה דוקא כמו העצמות שבא בב' הפכים כאחד כו', וזהו כמשנת"ל (ד"ה ביום השמע"צ) די"ל דפנימי' הקו הוא בבחי' גילוי העצם וזה למעלה מבחי' גילוי העצם דאומ"מ, והוא להיות דהאומ"מ הוא בחי' התפשטות הארה לבד ע"כ מה שמתדמה אל העצמות הוא רק במה שהוא בל"ג, והאומ"פ שבבחי' גילוי העצם שזהו במדרי' העצמות ה"ז מתדמה ממש אל העצמות כו' (וי"ל שז"ע אדם אדמה לעליון דאדם הוא בחי' פנימיות וכמשנת"ל ד"ה כה אמר ה', והוא אדמה לעליון ממש כו'), מ"מ בהתגלות האוא"ס הבל"ג מתדמה יותר לעצמות א"ס במה שהוא בבחי' א"ס בגילוי כו'.

והעירני ח"א דצ"ב מדוע נקודה זו אשר ביטוי שלילת השלילה ושלילת החיוב שבעצמות הוא דוקא באור הפנימי נתבארה דוקא כאן כשמבאר את הצד ההפכי שגילוי העצמות הוא דוקא באוא"ס הבל"ג. גם צ"ב בהכנת הענין, מה המשמעות של זה שבהתגלות האור הבל"ג נתדמה יותר להעצמות.



אותיות הדיבור ואותיות הכתב

הנ"ל

בד"ה זהר ממעמקים לאדמו"ר הזקן שיצא לאור לקראת ראש השנה תשע"ה, מבאר ההבדל בין אותיות הדיבור לאותיות הכתב, וז"ל:

"שההסבר באותיות הדיבור במעט אותיות יוכל לעמוד ע"ד דרבי, אל עצמיות המכוון, ויותר מאילו הי' סברא באותיות הכתב באריכות", ומבאר טעם

הדבר משום שבאותיות הדיבור נמשך כח הצירוף שמקורו ממהות השכל שלמעלה מגילוי השכל.

ולכאורה צ"ב בהבנת הענין, מדוע ענין זה דצירוף האותיות הוא דוקא בדיבור ולא בכתב.

ויש להעיר גם מהמובא בתורת חיים פ' נח (נה, ג) "דאותיות הכתב שרשו למעלה מאותיות הדיבור".



הראי' מתענית חלום בשבת על פעולת הרצון על התענוג

הנ"ל

בהמשך תער"ב ח"ג עמ' א'רלז:

"והענין הוא, דהנה ידוע שיש ב' מיני רצון בנפש, הא' הנק' רצון העליון ע"ש שהוא למעלה מן הטעם, והיינו שרצון זה אינו נלקח באדם מצד השכל וההתבוננות רק מצד עצם הנפש שיש לו הטי' והמשכה לזה כו', והב' נק' רצון התחתון והוא הרצון שנלקח באדם מצד השכל והטעם שיש לו למה הוא רוצה בדבר זה כו' (וע"פ פשוט הוא הרצון של המדה כמו אהבה שהוא ל' אבה דפי' רצון כו', אך העיקר הוא הרצון שהוא פנימיותם של המדות וחיותם (שהרי במדות יש ג"כ ראה וכו') והוא הרצון המנהיג את המדות כו', וכמו אם יש לפניו דבר שיש בו תענוג לפי טבע המדות אם מסלק רצונו ממנו מפני איזה טעם ודעת אינו מקבל נחת ותענוג מזה . . וכן להיפך ח"ו אם יש לפניו דבר של צער ויסורים והוא עושה רצונו לכך אינו מרגיש היסורים כ"כ כו', וכמו בסיגופים שמסגף ומצער נפשו והוא לו לתענוג מפני תיקון נפשו שבזה כו', ומשו"ז התירו להתענות ת"ח בשבת".

הנה כאן הובאה הדוגמא מזה שהתירו להתענות תענית חלום בשבת על זה שיש לרצון התחתון שנובע מטעם ודעת, שליטה על המדות.

אך בהמשך תרס"ו בד"ה כי ידעתי איתא: "והרצון יש לו שליטה על התענוג להפכו מעונג לצער ומצער לעונג כו'. וכמו אם יחפץ בדבר מה, אע"פ שהוא צער גדול, לעונג ממש יחשב, שהרי אם יקבל עליו יסורים וסיגופים גדולים ברצון והסכם, יהיו לו היסורים לעונג גדול, דמשו"ז התירו תענית חלום בשבת, מפני שהוא לעונג לו".

וכן לעיל בהמשך תער"ב ח"א ע' רי מובא (מהמשך תרס"ו שם) ענין היתר ת"ח בשבת למשל על זה שהרצון שולט על התענוג.

ושם קאי בבירור הדבר אם רצון למעלה מתענוג, ובפשטות קאי שם על רצון ותענוג שלמעלה מן השכל (כמובן מהמשך הענינים שם).

ולכאורה לפום ריהטא הענין צ"ב.



מהירות אצל האבות

הרב מנחם מענדל רייצס

משפיע – ישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

בספר "לקוטי לוי יצחק" הערות לס' הזהר בראשית ע' רכו, מדייק בנוסח שאומרים בר"ה, שיש שם ג' פעמים "ובכן" – "ובכן יתקדש", "ובכן תן פחדך", "ובכן תן כבוד". ומבאר, שהראשון הוא כנגד אברהם, השני כנגד יצחק, והשלישי כנגד יעקב. ובוזה מבאר שדוקא בהשלישי – "ובכן תן כבוד" – מסיים "במהרה בימינו", משא"כ בהב' שלפניו – "ובכן יתקדש", "ובכן תן פחדך" לא נאמר בהם "מהרה", כי דוקא "ביעקב הוא מהירות", ומביא הפסוק בפ' תולדות (כו, כ): "ויאמר יצחק אל בנו מה זה מהרת למצוא בני", "הרי שביעקב הוא מהירות".

והובאו דבריו בהערה בסוף מכתב כללי י"א ניסן תשל"א, עיי"ש, והובא בתוס' פיענוח וביאור ב"ילקוט לוי יצחק עה"ת" בהפסוק בפ' תולדות שם.

ולפום ריהטא יש להעיר בזה הערה פשוטה, שגם באברהם מפורש ענין המהירות בפ' וירא (יח, ו-ז) – "וימהר אברהם . . רץ אברהם", וא"כ מנין שדוקא "ביעקב הוא מהירות", יותר מאשר באברהם (ויצחק)?

ומן הסתם יש בזה חילוק, ולא באתי אלא לעורר לב המעיינים שי'.



מעלת משל חיות הנפש על משל אור השמש (גליון)

הרב פנחס קארף משפיע בישיבה

בגליון הקודם (א'עו) הביא הרב מ.מ. מ"ש בלקו"ת ד"ה להבין מ"ש באוצרות חיים "ולהבין ביאור ל' אור א"ס שהוא כמשל זיו השמש שאינו פועל שום שינוי בשמש עצמה, אך שזהו משל גשמי, אמנם יובן כמ"כ ענין אור וזיו עד"מ מנפש אדם המחיה את הגוף, כי החיות הנמשך ומתפשט בכל הגוף ברמ"ח אברים אינו מהות ועצמות הנפש ממש". והקשה הנ"ל "ולכאורה צ"ב מהי מעלת משל רוחני על משל גשמי".

וי"ל בהקדים, שבתניא פרק לג אחר שמביא משל על ביטול העולמות לגבי אוא"ס מכוחות הנפש, כותב "וכמ"ש ג"כ במ"א משל גשמי ע"ז שגם שם אפשר לשאול ובאופן הפכי – מהו מעלת משל גשמי על משל רוחני?

ע"כ נראה ששני המשלים יש להם מעלה זה על זה. מעלת משל גשמי הוא שהמשל מובן יותר, כי אנחנו מבינים בגשמיות יותר מברוחניות, ומעלת משל רוחני הוא שבזה מובן יותר הדוגמא לאלוקות, שהגם שאלקות מובדל מרוחניות, כמו שהוא מובדל מגשמיות, אבל הרי כשנותנים משל – הכוונה היא למצוא בהמשל הדמיון להנמשל, ובשכלנו הרי רוחניות יותר קרוב לאלקות מגשמיות, כי רוחניות הוא ג"כ מופשט מגשמיות כמו אלקות.



ב' מיני תענוג (גליון)

הנ"ל

בגליון הקודם (א'עו) הביא הרב מ.מ. מ"ש בד"ה וירח ה' את ריח הניחוח תרד"ע פרק רטז, שיש ב' מיני עונג: א' עונג עצמי שיש בטבע בעצם הדבר שהוא טוב וערב לנפש, וכמו העונג בטעם ערב וטוב לנפש בחיק הטועם במתיקות ועריבות בטעם המאכל, והב' הוא העונג המורכב בהיפוכו דוקא, וכמו התענוג בניצוח על המנגד, ובגשמיות הוא כמו העונג במה שנשרף באש ונשאר בקדרה מפסולת המאכל, ואמנם יש בזה טעם קיוהא וחריפות שמשיב הנפש.

והקשה הנ"ל שלכ' הם ב' מיני תענוג המבוארים בתניא פרק כז וז"ל "וז"ש הכתוב ועשה לי מטעמים כאשר אהבתי מטעמים לשון רבים שני מיני נחת רוח והוא מאמר השכינה לבניה כללות ישראל כדפי' בתיקונים. וכמו שבמטעמים גשמיים ד"מ יש שני מיני מעדנים אחד ממאכלים ערבים ומתוקים. והשני מדברים חריפים או חמוצי' רק שהם מתובלים ומתוקני' היטב עד שנעשו מעדנים להשיב הנפש".

וע"ז הקשה מדוע לא הביא במאמר את דברי התניא?

אבל באמת לא קרב זא"ז, כי בתניא מבואר שגם המאכל שנעשה מדברים חריפים ומחמיצים הם מעדנים כי הם מתובלים ומתוקנים היטב, אבל במאמר וירח הנ"ל מדובר שהמאכל השני הוא פסולת ציקי קדירה, רק שיש בהם קיוהא להשיב הנפש.



הלכה ומנהג

לולב בימין ואתרוג בשמאל

צבי רייזמן

איש עסקים ומחבר ספרי 'רץ כצבי' (ט' חלקים)
לוס אנג'לס

א. במסכת סוכה (לז, ב) אמר רבה: "לולב בימין ואתרוג בשמאל, מאי טעמא, הני תלתא מצוות והאי חדא מצוה". כלומר, הטעם שצריך ליטול את הלולב בימין הוא, כי הלולב עם ההדסים והערבות הינם שלושה חלקים מכלל המצוה, ואילו האתרוג הוא רק חלק אחד מהמצוה, והיות ובלולב יש את רוב חלקי המצוה, ראוי להחשיבו וליטלו בימין.

בהמשך הסוגיא שאל רבי ירמיה את רבי זריקא: "מאי טעם לא מברכינן אלא על נטילת לולב", מדוע מברכים רק על "נטילת לולב" ולא מזכירים בברכה את שאר המינים האגודים עמו". השיב לו רבי זריקא: "הואיל וגבוה מכולן". ופירש רש"י: "חשוב הוא, ונקרא האגד על שמו".

בדברי הגמרא מבואר שיש טעם מיוחד לנטילת הלולב בימין - כי הוא כולל שלושה חלקים מכלל מצות נטילת ארבעת המינים לעומת האתרוג שהוא רק חלק אחד מהמצוה. והטעם לנוסח הברכה על נטילת הלולב בלבד, כי הלולב

הוא החשוב שבכל ארבעת המינים היות ואגד שלושת המינים [לולב הדס וערבה] "נקרא על שמו".

והאבודרהם כתב (תפילת שחרית של סוכות, עמ' רצד) טעם נוסף לנטילת האתרוג בשמאל: "מפני שהאתרוג דומה ללב, והלב בגוף נוטה לצד שמאל". ובספר ארבעת המינים השלם (מילואים, עמ' תכב) הביא מדברי העקידת יצחק (פרשת אמור, שער שבעה וששים) שנטילת האתרוג בשמאל "מכוון כנגד הלב, על שם ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך, כעין הנחת תפילין". ומבואר כי נטילת האתרוג בנפרד משאר המינים דווקא בצד שמאל, היא כנגד הלב הנמצא בגוף האדם בצד שמאל, ונועדה לעורר לעבודת ה' "בכל לבבך", כעין הנחת התפילין של יד שהם כנגד הלב.

דין נטילת הלולב מובא בגמרא בסוכה (לא, ב) להביא ראיה שרבי יהודה מצריך שיהיה האתרוג הדר ורק בלולב יבש כשר: "ובגדול [שיעור אתרוג הגדול ביותר שעדיין כשר למצוה הוא] כדי שיאחזו שנים בידו אחת, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר אפילו אחד בשתי ידיו. מאי טעמא [של רבי יהודה הפוסל אתרוג שהוא גדול ביותר] לאו משום דבעי הדר [ואתרוג גדול אינו נאה ומהודר]. לא [כלומר, הפסול אינו משום שחסר בהדר אלא מטעם אחר], כיון דאמר רבה לולב בימין ואתרוג בשמאל, זימנין דמחלפי ליה ואתי לאפוכינהו ואתי לאיפסולי". מאחר ולהלכה צריך ליטול את הלולב בימין, פעמים שיביאו לאדם את האתרוג לימינו והלולב לשמאלו, והוא יצטרך להפוך את סידרם כדי לקיים את הדין שלולב ניטל בימין, ואם האתרוג יהיה גדול ביותר הוא עלול ליפול מידו תוך כדי ההחלפה ולהיפסל [ואין לו אתרוג אחר, ריטב"א שם], ולפיכך תיקנו חכמים שלא ליטול אתרוג גדול יותר מדי.

וכן נפסק להלכה בשו"ע (או"ח סי' תרנא ס"ב) "יטול האגודה בידו הימנית".

מדוע צריך טעם מיוחד לנטילת הלולב בימין והרי הלכה בכל מקום – כשמברך נוטל החפץ או הפרי בימין

ב. במסכת ברכות (מג, א) מובא: "הביאו לפניו יין ושמן, בית הלל אומרים אוחו את היין בימינו ואת השמן בשמאלו, מברך על היין ואחר כך מברך על השמן". ועל פי זה פסק השו"ע (או"ח סי' ר"ו ס"ד) "כל דבר שמברך עליו לאוכלו או להריח בו, צריך לאוחזו בימינו כשהוא מברך". ומדין זה הקשה המגן אברהם (ס"ק ו) על דברי הגמרא בסוכה שהטעם לנטילת לולב בימין הוא כי יש בו שלושה מחלקי המצוה: "למה ליה האי טעמא, תיפוק ליה דכל דבר שמברך עליו צריך ליטלו בימינו, כמ"ש סימן ר"ו ס"ד ובברכות פ"ח גבי שמן והדס".

ותירץ המג"א: "ויש לומר דהכי קאמר, לולב בימין ואתרוג בשמאל, כלומר מפני מה אין לוקחין שניהם בימין. ועל זה קאמר הני תלתא מצוות והאי חדא מצוה, כלומר דהפסוק הפריד הני ג' מצוות לחוד, שהרי כתב וענף עץ עבות וערבי נחל וגבי כפות תמרים לא כתב וי"ו". ללא הטעם שבלולב יש שלושה חלקים מכלל המצוה, היה מקום לומר שאין כל מניעה ליטול גם את האתרוג בימין, יחד עם הלולב. ולכן נצרך הטעם שיש בלולב שלושה חלקים מכלל המצוה לעומת חלק אחד שיש באתרוג, ללמד שצריכה להיות הפרדה בין המינים, וכפי שגם משמע מלשון הכתוב (ויקרא כג, מ) "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרֵי עֵץ הָדָר תְּמָרִים וְעֵנָף עֵץ עָבֹת וְעֵרְבֵי נָחַל" – שלא נכתבה ו' החיבור בין "פְּרֵי עֵץ הָדָר" ל"כֹּפֶת תְּמָרִים", כפי שנכתבה ו' החיבור בין "כֹּפֶת תְּמָרִים" ל"עֵנָף עֵץ עָבֹת וְעֵרְבֵי נָחַל". ומהפרדה זו למדנו שיש ליטול את הלולב ועמו ההדסים והערבות ביד אחת, ואת האתרוג ביד אחרת, ואין ליטלם ביחד ביד ימין.

עוד תירץ המג"א: "אי נמי אתא לאשמעינן דאפילו בירך עליו כבר ואחר כך נוטלו פעם שניה, צריך ליטלו בימין, כגון בשעת אמירת הושענאות, ועיין מהרי"ל עוד מזה". מהטעם שצריך ליטול ביד ימין כל חפץ שמברכים עליו, היה מקום לומר שרק בפעם הראשונה שנוטל את ארבעת המינים צריך ליטלם ביד ימין, ואם כבר נטלו ובא ליטלו פעם אחרת, כגון: באמירת ההושענאות [כדברי המג"א] או ההלל [שו"ת משיב דבר סימן מא] או כאשר מחמת ספק בקיום המצוה בנטילה הראשונה הוא נוטל לולב פעם נוספת ללא בברכה [כמבואר בפמ"ג, אשל אברהם שם] – אין חיוב ליטלו בפעם השניה בימין. ולכן נצרך הלימוד המיוחד שלולב ניטל בימין כי יש בו שלושה חלקים מכלל המצוה, ויש חיוב ליטול תמיד את הלולב בימין.

באיזה יד איטר נוטל את הלולב

ג. כתב הטור (או"י סי' תרנא ס"ג) "ואף אם הוא איטר יד ימינו, יטול אתרוג בשמאלו".

ובבית יוסף (שם) הביא שנחלקו הראשונים בדין זה. הרא"ש (סוכה פ"ג סימן כה) כתב: "איטר יד ימין יקח הלולב בשמאל, דימין ידיה הוא". וביאר הבית יוסף את דבריו: "נראה מדבריו שאיטר יד ימינו יטול הלולב בימין ידיה שהוא שמאל כל אדם, ואתרוג בשמאל ידיה שהוא ימין כל אדם, דבתר ימין ושמאל ידיה אזלינן". כלומר, לדעת הרא"ש איטר נוטל את ארבעת המינים הפוך מהסדר הרגיל, כי הקובע הוא ה"ימין" ו"שמאל" שלו, ולכן נוטל את הלולב ביד שמאל שהיא "יד הימין שלו", ואת האתרוג ביד ימין שהיא ה"יד שמאל שלו".

והטור פסק כדעת בעל העיטור (הובא בבית יוסף שם) שכתב: "תנו רבנן (מנחות לז, ב) איטר מניח תפילין בימינו שהיא שמאלו. מסתברא תפילין דאורייתא דווקא בימין, אבל לולב דרבנן הוא ומשום חשיבותא איטר הוא ככל אדם, ונוטל לולב בימינו שהיא ככל אדם. ואי עביד איפכא ליה לן בה, דלא גרע מתפילין". וביאר הבית יוסף את דבריו: "והדבר מבואר שסתם רבנו [הטור] דבריו כדברי בעל העיטור. ומה שכתב דלולב דרבנן, היינו לומר, דנטילתו בימין היא דרבנן משום דהני שלש מצות והאי חדא מצוה".

ובדרכי משה (ס"ק ב) הביא את דברי הרא"ש שאיטר נוטל את הלולב "בשמאל כל אדם שהוא ימין ידיה", וכתב: "וכן כתב רבינו ירוחם (נ"ח ח"ד ס, א) וכתבו מהרי"ל (שם סי' ד') ומהר"י ווייל (סי' קצא) ובעל מנהגים (ר"א טירנא מנהגי סוכות עמ' קכו) דכן יש לנהוג, וכן משמע מדברי מה"ר אברהם מפראג דיש לנהוג כדברי האשיר"י".

להלכה נחלקו מרן השו"ע והרמ"א בדין זה. מרן השו"ע פסק כדעת בעל העיטור, שאיטר אינו משנה את סדר נטילת הלולב והאתרוג מכל אדם: "איטר נוטל לולב בימין כל אדם, ואתרוג בשמאל כל אדם, דבתר ימין ושמאל דעלמא אזלינן, ולא בתר ימין ושמאל ידיה". וביאר המשנה ברורה (ס"ק יח) את טעמו: "דדווקא תפילין שהוא דאורייתא, איטר אזיל בתר ימין ידיה. אבל לולב דנטילתו בימין הוא דרבנן משום חשיבותא בעלמא דיש בה תלתא מצוות, איטר הוא ככל אדם". אולם הרמ"א פסק כדעת הרא"ש שאיטר הופך את סדר הנטילה מכל אדם, ונוטל את הלולב ביד שמאל שהיא "יד ימין שלו", כדבריו: "ויש אומרים דאזלינן בתר ימין ידיה, ויש ליטול הלולב בימין ידיה והאתרוג בשמאל ידיה, וכן נהגו, וכן עיקר". וביאר המשנה ברורה (שם) את טעמו: "דסבר דאזלינן בתר ידיה כמו בתפילין".

נטל לולב בשמאל ואתרוג בימין

ד. במשנה במסכת סוכה (פ"ג מ"ד) אמר רבי יוסי: "יום טוב ראשון של חג [הסוכות] שחל להיות בשבת, ושכח והוציא את הלולב לרשות הרבים, פטור, מפני שהוציאו ברשות". ופירש רש"י (סוכה מא, ב) "שהוציאו ברשות מצוה, שהיה טרוד במצוה ומחשב ועסוק וממהר לעשותה, ומתוך כך טעה ושכח שהוא שבת, וקסבר רבי יוסי טעה בדבר מצוה ושגג בדבר כרת פטור מקרבן". ובסוגיית הגמרא (שם מב, א) אמר אביי: "לא שנו אלא שלא יצא בו [ידי חובת לולב קודם שהוציאו, כי אז אכן היה טרוד בשעת ההוצאה בעסק המצוה], אבל יצא בו חייב", כי השעה שהוציאו כבר לא היה טרוד לקיים המצוה, ולכן אין הוצאתו נחשבת "ברשות". ועל כך הקשו בגמרא: "הא מדאגבהיה נפק ביה". כלומר,

כיצד יתכן מקרה שיוציא את הלולב באופן שעדיין לא יצא ידי חובת הנטילה, והרי משעה שהגביה את הלולב, קנאו, וכבר יצא ידי חובה.

ותירץ אביי: "כשהפכו". ופירש רש"י: "כשהגביהו הפך העליון למטה והאגד למטה, ואמרינן לקמן (מה, ב) אין יוצאים בהן אלא דרך גדילתן". מדובר כשהגביה את הלולב כשראשו כלפי מטה ועיקרו למעלה, וכך הוציאו. ובאופן שכזה אינו יוצא ידי חובה, כי מתנאי המצוה ליטול את המינים "כדרך גדילתם".

אולם רבנו חננאל פירש את דברי אביי "כשהפך הלולב בשמאל ואתרוג בימין", והיינו שהחליף את המינים ונטל את הלולב בשמאלו ואת האתרוג בימינו. ולכאורה משמע מדבריו, כי באופן זה לא יצא ידי חובה.

הנפקא מינה במחלוקת רבנו חננאל ורש"י בפירוש הגמרא היא, מה הדין כשהחליף ונטל את הלולב בשמאל ואת האתרוג בימין, כמבואר בדברי המאירי (סוכה לו, ב) שכתב: "אם החליף ונטל לולב בשמאל ואתרוג בימין, יש אומרים שפסול, וכמו שאמרו (סוכה שם) כששאלו והא מדאגביה נפק ביה, תירץ בו בשהפכו, והם מפרשים בו אף בהפכה שמימין לשמאל". ולכאורה כוונתו לפירוש רבנו חננאל הנ"ל. וסיים המאירי: "ומכל מקום עיקר הדברים שבדיעבד יצא, ולא אמרו בשהפכו לא יצא, אלא בשהפכו ראשו למטה וסופו למעלה", והיינו כפירוש רש"י הנ"ל.

כמו כן, לפי דברי האבודרהם [לעיל אות א] שטעם נטילת האתרוג בשמאל הוא "מפני שהאתרוג דומה ללב, והלב בגוף נוטה לצד שמאל", יתכן שסדר נטילת הלולב בימין והאתרוג בשמאל, מעכב בדיעבד, ואם הפך את הסדר ונטל את הלולב בימים, שלא כנגד הלב, לא יצא ידי חובה.

ה. להלכה כתב הדרכי משה (ס"ק ב) "וכתב הכל בו (לט, ב) דווקא לכתחילה יטול הלולב בימין ואתרוג בשמאל, אבל אם החליף בדיעבד יצא". וכן פסק ברמ"א: "ואם היפך, יצא". וכתב הט"ז (ס"ק ד) בבאור דבריהם: "דהא עיקר הטעם משום דהלולב יש בו ג' מצות, וזהו לכתחילה, אבל בדיעבד ודאי יצא אם היפך, דהא מכל מקום קיים המצוה, ואין כתוב בתורה ליקח הלולב בימין דווקא".

ברם המג"א (ס"ק ט) כתב: "אם היפך יצא, משמע אפילו מי שאין איטר, אם היפך יצא. ובגמרא דף מ"ב אמרינן כשהפכו, ומצאתי כתוב בשם רבנו חננאל, פי' כשנטל הלולב בשמאל ואתרוג בימין, עכ"ל. משמע דס"ל דלא יצא, לכן טוב לחזור וליטלו בלא ברכה".

הרי לנו מחלוקת הפוסקים מה הדין כשהחליף ונטל את הלולב בשמאל ואת האתרוג בימין. לדעת הכלבו, בדיעבד יצא ידי חובה, וכן פסק הרמ"א. ולדעת רבנו חננאל לא יצא ידי חובה, ופסק המג"א כי בגלל מחלוקת זו "טוב לחזור וליטלו בלא ברכה", וכן הכריע המשנה ברורה (ס"ק יט) "ואם היפך יצא, היינו בין איטר ובין מי שאינו איטר, אם היפך ונטל לולב בשמאלו ואתרוג בימינו, יצא. ויש מחמירים בזה, ועל כן טוב לחזור וליטלו בלא ברכה".

אולם הגרצ"פ פרנק, רבה של ירושלים, כתב בספרו מקראי קודש (סוכה סימן י) "ומתוך שדברי הט"ו המה דברים מסתברים, אם כן זו תמיהה על דברי רבנו חננאל, דמנא ליה דבהיפוך מימין לשמאל מעכב את המצוה", וביאר הגרצ"פ את דברי רבנו חננאל "באוקימתא דאביי שהפכו מימין לשמאל שלא כדרך הנוטלין, מזה ניכר שאינו מכוון לצאת בו. ולכן ס"ל לרבנו חננאל דאין יוצאין כשהיפך, שהרי מכוון שלא לצאת בו. ומעתה נאמר דבמי שמהפך ומכוון לצאת בו, גם רבנו חננאל מודה דמימין לשמאל אינו מעכב, ושפיר יוצא בו בדיעבד". הגרצ"פ הסביר את פירושו של רבנו חננאל, שהסיבה שאינו יוצא ידי חובה כששינה את סדר נטילת ארבעת המינים, הוא כי במעשה זה ניכר שלא התכוון לצאת בו ידי חובה. ולפי זה חידש הגרצ"פ שגם לפי רבנו חננאל, אם כששינה את הסדר ונטל את הלולב בשמאל והאתרוג בימין, התכוון לצאת ידי חובת מצוה, שפיר יצא ידי חובה.

וכן הובא בשם הגרי"ש אלישיב בספר הערות במסכת סוכה (לו, ב) "ונראה דלא מוכח מרבנו חננאל מידי, דהנה הרי אנו פוסקים דמצוות אין צריכות כוונה, ומשום הכי מדאגביה נפיק ביה, דהרי אין צריך כוונה מיוחדת, וסתמא כאילו כיוון. ונראה דזה הכל בעשה כסדר שעושים, שייך לומר סתמא כאילו כיוון. ואם כן כשתירצה הגמרא כגון שהיפך, וביאר רבנו חננאל שהיפך הסדר, היינו כיון דעשה מעשה דלא כרגילות, אם כן כבר אין כאן כוונה. והיינו שלא שייך לומר סתמא כאילו כיוון, דלא כך הרגילות, והוה כלקיקה בעלמא, וככוונה הפכית דמי, דודאי לא יצא ידי חובה. אבל זה ודאי בהיפך הסדר וכיון לצאת, יש לומר דיוצא בהן ידי חובה, ואין ראייה מרבנו חננאל". גם לדעת הגרי"ש אלישיב, טעמו של רבנו חננאל שאם נטל את הלולב בשמאלו לא יצא ידי חובה הוא, כי מעשה זה של נטילה השונה מהדרך הרגילה, מצביע על כך שאינו מתכוון לצאת בנטילה זו ידי חובת המצוה. ומאחר ואין זה רק העדר כוונה, אשר אינה מעכבת בדיעבד, אלא "כוונה הפכית" לא לצאת ידי חובה, כאשר נטל לולב בשמאלו ואתרוג בימינו לא יצא ידי חובה בדיעבד. אולם אם כשהפך את סדר נטילת ארבעת

המינים כיוון לצאת ידי חובה, גם רבנו חננאל יודה שיצא ידי חובה, ואין כל צורך לחזור וליטלו פעם נוספת בלא ברכה.

ועל פי הבנה זו בדברי רבנו חננאל הסיק הגרצ"פ לדינא: "ולפי זה יתכן שאין צריכין להחמיר כהמג"א שאומר דאם היפך מימין לשמאל יחזור ויטול שנית, משום ספיקא דדינא שלדעת הרבנו חננאל מהפך מימין לשמאל גם בדיעבד אינו יוצא, דלפי המבואר דמכוון לצאת כשהוא מהופך מימין לשמאל יוצא וכסברת הט"ז".

חולה שלא מסוגל להחזיק ארבעת המינים בימין

ו. במחלוקת הפוסקים מה הדין כששינה בסדר נטילת ארבעת המינים, יש נפקא מינה למעשה בשאלה שדן רבי יצחק זילברשטיין, רבה של רמת אלחנן בבני ברק, בספרו חשוקי חמד (סוכה, עמ' שכב) "מה יעשה חולה שאינו איטר, אך בסוכות היתה ידו הימנית חלושה והוא לא מסוגל להחזיק בה את הלולב והדסים והערבות, האם מותר לו ליטול את הלולב בשמאלו והאתרוג בימינו".

בתשובתו הביא את דברי הגרי"ש אלישיב הנ"ל בביאור שיטת רבנו חננאל, נטילת ארבעת המינים ונטל את הלולב בשמאל צריך לחזור וליטלו בימין, כדי לצאת ידי חובה גם לדעת רבנו חננאל, וכתב: "לאור זאת נראה שיתאמץ החולה לקחת את הלולב בימין ואת האתרוג בשמאל".

ולאחר מכן הביא את דברי הגרי"ש אלישיב הנ"ל בביאור שיטת רבנו חננאל, שאם כשהפך את סדר נטילת ארבעת המינים כיוון לצאת ידי חובה, גם רבנו חננאל יודה שיצא ידי חובה, ואין כל צורך לחזור וליטלו פעם נוספת בלא ברכה. ולפי הגרי"ש [ונתבאר לעיל שכן נקט הגרצ"פ פרנק] יוצא לכאורה, שהחולה אינו צריך להתאמץ לקחת את הלולב בימין.

לסיכום: נחלקו הפוסקים מה הדין כשהחליף ונטל את הלולב בשמאל ואת האתרוג בימין. הרמ"א פסק שיצא ידי חובה בדיעבד, אך המג"א כתב שצריך לחשוש לדעת רבנו חננאל שאינו יוצא ידי חובה, ולכן טוב לחזור וליטלו בלא ברכה, וכן הכריע המשנה ברורה.

אולם לדעת הגרצ"פ פרנק והגרי"ש אלישיב, גם לדעת רבנו חננאל, אם כשנטל לולב בשמאל ואתרוג בימין, כיוון לצאת ידי חובה, שפיר יצא ידי חובה, ואינו צריך לשוב וליטול פעם נוספת.

ויש לבאר מה יסוד מחלוקתם.

נטילת לולב בימין – מהדין הכללי של חשיבות הימין בכל המצוות או דין בהלכות לולב

ז. ונראה בביאור הדברים, שנחלקו בגדר חיוב נטילת לולב בימין – האם החיוב נובע מהדין הכללי של חשיבות הימין בכל המצוות, או שזהו דין מיוחד בהלכות לולב, הנובע מחשיבות אגודת הלולב עם ההדסים והערבות שיש בה שלושה חלקים ממצות ארבעת המינים.

אם יסוד נטילת הלולב בימין הוא מדין חשיבות הימין בכל המצוות, מסתבר שזו הלכה מדרבנן ומדין "הידור" בנטילת הלולב שיהיה בימין [והלימוד המיוחד בלולב נצרך משני הטעמים שביאר המג"א, ראה לעיל אות ב], ואין זה מעכב בדיעבד, ולכן אם הפך את הסדר ונטל את הלולב בשמאל ואת האתרוג בימין, יצא ידי חובה

אולם אם יסוד נטילת הלולב בימין הוא דין מיוחד בהלכות לולב, הנובע מחשיבות הלולב שיש באגודתו שלושה חלקים ממצות ארבעת המינים, נראה שזו הלכה מדאורייתא מדין נטילת הלולב, המעכבת בדיעבד. ולכן אם הפך את הסדר ונטל את הלולב בשמאל ואת האתרוג בימין, לא יצא ידי חובה, כשם שאיטר המניח תפילין ביד שמאל אינו יוצא ידי חובה כי עליו להניח תפילין "ביד שמאל שלו" [שהיא ימין כל אדם].

ולפי זה נראה לומר, שאם יסוד נטילת הלולב בימין הוא מדרבנן משום חשיבות הימין בכל המצוות, אין זה דומה להנחת תפילין שהאיטר חייב להניח את התפילין "ביד שמאל שלו", [שהיא ימין כל אדם] ואם הניח תפילין על ידו השמאלית לא יצא ידי חובה, כי שם זהו דין דאורייתא מהלכות הנחת התפילין, ואילו בנטילת לולב זהו דין מדרבנן שאינו לעיכובא, ולפיכך כאשר איטר יטול את הלולב ביד ימינו ולא "ביד ימין שלו" [שהיא שמאל כל אדם], יצא ידי חובה, שהרי סדר הנטילה אינו לעיכובא.

אבל אם נטילת הלולב בימין היא דין דאורייתא בנטילת הלולב המעכב בדיעבד, נראה שגם איטר חייב ליטול את הלולב "ביד ימין שלו" [שהיא שמאל כל אדם], שכן מהלכות נטילת הלולב מהתורה, שכל אדם יטול לולב ביד ימין שלו.

ברם לפי זה צ"ע בדעת הרמ"א, שמחד גיסא פסק [לעיל אות ה] שאם החליף ונטל את הלולב בשמאל ואת האתרוג בימין, יצא ידי חובה בדיעבד, ולפי המבואר לעיל היינו משום שסבר שיסוד נטילת הלולב בימין הוא מדרבנן משום חשיבות הימין בכל המצוות ולכן אינו מעכב. ומאידך פסק [לעיל אות ג] שאיטר

הופך את סדר הנטילה מכל אדם, ונוטל את הלולב ביד שמאלו שהיא "יד ימין שלו". ואם כן יש להבין מדוע האיטר אינו רשאי ליטול את הלולב ביד ימינו ולא "ביד ימין שלו" [שהיא שמאל כל אדם], שהרי סדר הנטילה אינו לעיכובא, וצ"ע.

וידידי רבי נתן זוכובסקי כתב בספרו דביר הקודש (סוכות סימן ז) "דס"ל לרמ"א דאף שהוא מהתורה אינו מעכב, דלא כל דין מהתורה מעכב, אלא איכא דינים שהם למצוה". ומבואר בדבריו שלמד בדעת הרמ"א כי נטילת הלולב בימין היא דין דאורייתא מהלכות נטילת לולב, ולפיכך גם איטר חייב ליטול את הלולב "ביד ימין שלו" [שהיא שמאל כל אדם], אמנם למרות זאת, דין זה הוא "מצוה" אך אינו מעכב בדיעבד, וכאשר כל אדם הופך את סדר הנטילה ונוטל לולב בשמאל ואתרוג בימין, הוא יוצא ידי חובה בדיעבד.

אחיזת הלולב בימין בשעת הנענועים בברכה ובהלל

ח. על פי האמור נראה לבאר נפקא מינה נוספת בהבנת גדר דין נטילת לולב בימין, המבואר לעיל.

בספר ברכת רפאל (סוכות סימן נה) כתב: "יש להסתפק בנענועים שבשעת הברכה ובנענועים שבהלל, אי צריך לאחוז הלולב בימין והאתרוג בשמאל, או יכול לאוחזם ביד אחת. ויעוין בסימן כ"ז שהבאנו להסתפק אי מצות הנענועים הוי חלק ממצות נטילת דאורייתא או שהיא מצוה חדשה שתקנו לנענע בהלל [עיי"ש שהבאנו בשם מרן הגרי"ז הלוי שדייק מלשון הרמב"ם דהוי חלק ממצות הנטילה]. ונראה דבהא תליא האי דינא, דאי מצות נענועים הוי חלק ממצות הנטילה, אם כן יש לאוחזם בשתי ידיו כמו עיקר מצות הנטילה. אבל אי נימא דהיא מצוה מחודשת ולא חלק ממצות הנטילה, אם כן אין ראייה שבנענועים צריך לאוחזו בשתי ידיו, וצ"ע".

והדברים מבוארים על פי האמור לעיל, אם נטילת הלולב בימין היא דין מיוחד בהלכות לולב, הנובע מחשיבות הלולב וזו הלכה מדאורייתא מדין נטילת הלולב המעכבת בדיעבד – מדין זה צריך להקפיד גם בשעת הנענועים בברכה ובהלל, שהם חלק ממצות הנטילה, ליטול לולב בימין ואתרוג בשמאל.

אולם אם יסוד נטילת הלולב בימין הוא מדין חשיבות הימין בכל המצוות, וזו הלכה חדשה מדרבנן שאינה מעכבת בדיעבד, יתכן כי הידור זה נאמר רק בנטילה הראשונה של הלולב, ולא בשעת הנענועים בברכה ובהלל, שהם תקנה חדשה לנענע ולא חלק ממצות הנטילה.

ענף ב

נטילת הלולב בימין בזמן אמירת ההושענות

ט. ממוצא הדברים נבוא לדון בדרך נטילת ארבעת המינים בשעת אמירת ההושענות.

הפוסקים נחלקו האם רשאי ליטול את כל ארבעת המינים ביד אחת.

הבית יוסף (סי' תרנא סי' א) כתב בשם ספר ארחות חיים: "אם נטלן שניהם בידו אחת, כתב הר"ר שלמה דלא יצא". אולם הט"ז (שם ס"ק יד) הביא את דברי הבית יוסף, וכתב: "פשוט שוודאי אם נטלן ביד אחד שיצא". ובספר אורה ושמחה על הרמב"ם (הלכות לולב פ"ז ה"ט) דייק מדברי הרמב"ם "משיגביה ארבעה מינים אלו, בין שהגביהן כאחת, בין בזה אחר זה בין בימין בין בשמאל, יצא", כשיטת הט"ז: "לכאורה רצונו לומר בין שהגביהן באחת בימין או בשמאל, ובין שהגביהן בזה אחר זה בין בימין ובין בשמאל. ולפי זה יש להוכיח דיוצא גם אם נטל כל הארבע מינים ביד אחת".

המחלוקת בנדון זה הוזכרה גם בדברי המאירי (סוכה לו, ב) שכתב: "וענין נטילתן ביד אחת, נראה גם כן שלכתחילה אסור, אפילו נטל את כולן בימין, הא בדיעבד נראה שיצא. ומכל מקום יש פוסלין, ומפני שאין לחבר האתרוג עם השאר, כפות תמרים כתיב ולא וכפות, אלמא צריך שיהא האי לחודיה והאי לחודיה, וכן כתבוה חכמי לוניל". ובדבריו מבואר טעם הפוסלים נטילת כל ארבעת המינים ביד אחת "מפני שאין לחבר האתרוג עם השאר", וכפי שנתבאר לעיל [אות ב] בדברי המג"א, שנצרך טעם מיוחד לנטילת לולב בימין [ודין זה לא נלמד מההלכה שיש ליטול ביד ימין את החפץ שמברך עליו] - כדי ללמד שצריכה להיות הפרדה בין המינים, כפי שמשמע מלשון הכתוב (ויקרא כג, מ) שלא נכתבה ו' החיבור בין "פְּרִי עֵץ הָדָר" ל"כַּפֹּת תְּמָרִים", כפי שנכתבה ו' החיבור בין "כַּפֹּת תְּמָרִים" ל"עֵנָף עֵץ עֵבֶת וְעֶרְבֵי נָחַל". ומהפרדה זו למדנו שאין ליטול את כל ארבעת המינים ביד אחת אלא יש ליטול את הלולב, ההדסים והערבות ביד אחת, ואת האתרוג ביד אחרת.

מחלוקת הפוסקים האם רשאי ליטול את כל ארבעת המינים ביד אחת, הובאה במשנה ברורה (ס"ק טו) שהכריע: "יש להחמיר בשל תורה, וצריך לחזור וליטלו בלא ברכה".

והנה לעיל [אות ב] הבאנו את דברי המג"א שאפילו אם בירך על ארבעת המינים כבר, כאשר אחר כך בא ליטלו פעם שניה, כגון בשעת אמירת הושענות,

צריך ליטול את לולב בימין ואתרוג בשמאל, ולא את כל ארבעת המינים ביד אחת, וכן פסק להלכה המשנה ברורה (שם).

י. לאור האמור לעיל נראה שבשעת אמירת ההושענות, צריך להקפיד לא להחזיק את כל ארבעת המינים ביד אחת, וביד השניה את המחזור או הסידור כדי לומר מתוכם את ההושענות, אלא להחזיק את ארבעת המינים בנפרד בשתי ידים גם בשעת אמירת הושענות.

וכן נקט להלכה הבן איש חי (שנה ראשונה פרשת האזינו סי"ד) "וצריך שיטול הלולב בימין והאתרוג בשמאל. ויזהר בכך גם בהקפות כשמקיף בלולב, כי יש טועין בזה, שאוחזים הלולב והאתרוג ביד אחת, והסידור שקורין בו ההושענא ביד השנית, וזה אינו נכון, אלא גם בהקפות יאחזו האתרוג בשמאל ולולב בימין".

גם בשו"ת להורות נתן (חלק יא או"ח סימן סח) הביא את דברי הפוסקים שכתבו שלא יוצאים ידי חובה בנטילת ארבעת המינים בבת אחת [הארחות חיים והמאירי], וכתב: "ולפי זה יש לזהר כשמקיפין בהושענות שאוחזים מחזור ביד, ויש שנוטלין האתרוג בימין יחד עם הלולב, דלדעת קצת ראשונים ליכא בזה קיום מצוה, ואע"ג שכבר יצא בנטילה בלולב בימין ואתרוג בשמאל, מכל מקום גם בשעת היקף ההושענות צריך להחזיק הארבע מינים באופן שיש בו קיום מצוה".

מאידך, הבכורי יעקב (סי' תרנא ס"ק יא) הביא את מחלוקת הבית יוסף והט"ז האם רשאי ליטול את כל ארבעת המינים ביד אחת, ואת דברי שו"ת גינת ורדים שכתב: "ממה דאמר רבא לולב בימין משום דהם ג' מצוות, משמע שאם יכול לאחוז גם האתרוג בימינו דעדיף טפי שיעשה כל המצוות בימין. וכן אנו נוהגים בהקפה, שאוחזים ספר ההושענות בשמאל, ואתרוג ולולב בימין". ומבואר בדבריו שנהג להחזיק את כל ארבעת המינים ביד אחת, וביד השניה את המחזור או הסידור, כדי לומר מתוכם את ההושענות.

אולם כתב הביכורי יעקב על דברי הגינת ורדים: "ולענ"ד לכתחילה יש לחוש לדעת הארחות חיים [המובא בבית יוסף, שאין ליטול את כל ארבעת המינים ביד אחת] שלא לצרף כולם בימין בשעת נטילה, אבל בדיעבד יצא". וכן הביא בספר ארבעת המינים השלם (מילואים, עמ' תס) "מצאתי בספר יפה ללב ח"ב שהאריך ללמד זכות על המנהג [ליטול את כל ארבעת המינים ביד אחת], כי לפעמים היה אפשר לזהר בזה [ליטול בשעת אמירת ההושענות את הלולב בימין ואת האתרוג בשמאל] שהיו מתפללים בלא סידורים, משא"כ בזמנינו

שאוחזים את הסידור ביד שמא, אי אפשר לאחוז בה גם את האתרוג. אמנם כל זה משום לימוד זכות, אבל בודאי ראוי לכתחילה, אם אפשר, לצאת דעת הפוסקים שכתבו להדר בזה".

יא. ומצאתי כי נחלקו גדולי דורנו בהנהגה למעשה בנטילת ארבעת המינים בשעת אמירת ההושענות.

בספר הליכות שלמה (תשרי עמ' רכו הערה 74) הביא כי הגרש"ז אויערבך "דקדק בשעת הקפת הבימה לאמירת ההושענות, אף בחולשתו, לאחוז את ארבעת המינים בשתי ידיו. וכשהוקשה לו להניח הסידור על זרועותיו, החזיקו אחר על ידו. וכן השיב לשואלים, דוודאי צריך להיזהר בכך, וכמ"ש במשנה ברורה סי' תרנ"א ס"ק ט"ו בשם הארחת חיים".

לעומת זאת, בספר אשרי האיש (פרק לב סי"ב) הובא בשם הגרי"ש אלישיב: "מי שמחזיק סידור בעת ההקפות באמירת ההושענות, יכול להחזיק את ארבעת המינים ביד אחת וביד השניה יאחז את הסידור".

ובספר מועדים לישראל (סוכות סימן קסד) כתב: "בארחות רבנו (הקהלות יעקב; ח"ב עמ' רצ אות ה) הביא שראה את החזון איש בשנתו האחרונה בעת ההושענות, והחזיק הלולב ביד אחת והאתרוג בידו השניה, ושתי הידים סמוכות ואוחזות גם את הסידור. אולם שם לפני כן מביא שבעל הקהלות יעקב הקפיד כן רק בעת ההלל, ולא בעת ההושענות. ושאל אותו מהמשנ"ב הנ"ל, והשיב בעל הקהלות יעקב, דאפשר דכוונת המשנ"ב רק לענין נטילת ימין, אבל לא לדין שתי ידים. וכן ראיתי להגרי"ש אלישיב והגר"ש ואזנר בעת ההושענות, שהיו מחזיקים הלולב והאתרוג ביד אחת".

יב. ונראה כי יסוד המחלוקת האם צריך ליטול את הלולב בימין והאתרוג בשמאל בשעת אמירת ההושענות, תלוי בהבנת גדר דין נטילת לולב בימין, אשר נתבאר לעיל.

אם יסוד נטילת הלולב בימין הוא מדין חשיבות הימין בכל המצוות, וזו הלכה מדרבנן שאינה מעכבת בדיעבד, יתכן כי הידור זה נאמר רק בנטילה הראשונה של הלולב, אך לאחר מכן, בעת אמירת ההושענות אין כל מניעה להחזיק את כל ארבעת המינים ביד אחת, וביד השניה את המחזור או הסידור, כדי לומר מתוכם את ההושענות.

אולם אם יסוד נטילת הלולב בימין הוא דין מיוחד בהלכות לולב, הנובע מחשיבות הלולב שיש באגודתו שלושה חלקים ממצות ארבעת המינים, וזו הלכה מדאורייתא מדין נטילת הלולב, המעכבת בדיעבד – דין זה הוא בכל

נטילה שנוטל את הלולב. ולכן גם בשעת אמירת ההושענות צריך להקפיד לא להחזיק את כל ארבעת המינים ביד אחת, וביד השניה את המחזור או הסידור כדי לומר מתוכם את ההושענות – אלא להחזיק את ארבעת המינים בשתי ידים, לולב בימין ואתרוג בשמאל.



פרוזבול בסוף ששית או שביעית

הרב שלום דובער לוין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בסוף שנה ששית

א. משנה (גיטין לד, ב): "הלל התקין פרוזבול מפני תיקון העולם".

ובשוע"ר (הל' הלואה סל"ד): "שמטת כספים בשביעית נוהגת בזמן הזה מדברי סופרים בארץ ובחוץ לארץ. וכשראו חכמים שנמנעו העם מלהלות זה את זה ועוברים על מה שכתוב בתורה השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השבע וגו' עמדו ותקנו פרוזבול. דהיינו שימסור המלוה את חובו לבית דין, אף על פי שאינו מוסר להם שטרו אלא שאמר להם לפני השמטה הריני מוסר לכם חובי שאגבנו כל זמן שארצה, וכשאומר דברים הללו עשאוים חכמים כאילו מסר שטרו לבית דין. והמוסר שטרו לבית דין לפני השמטה ואומר להם אתם גבו לי חובי אין שביעית משמטת מן התורה שנאמר לא יגוש את רעהו, וזה אינו צריך ליגוש שהבית דין נוגשים בשבילו חוב זה, שכבר נמסר להם לפני השמטה".

*

ובאשר לזמן עשיית הפרוזבול, נתבאר בשוע"ר (הלכות הלואה סעיף לו): "וזמן הפרוזבול הוא לכתחלה בסוף הששית לפני ראש השנה של שביעית".

ומקורו בתוספתא (שביעית פ"ח ה"א): "אימתי כותבין פרוזבול ערב ראש השנה של שביעית".

וכן פסק הרא"ש (גיטין פ"ד ס"ח): "ותניא בתוספתא (דשביעית פ"ח) אימתי כותבין עליו פרוזבול ערב ראש השנה של שביעית, והוא הדין קודם, ולא בא למעט אלא בשנה שביעית. . ואף על גב דשביעית אינה משמטת אלא בסופה אפילו הכי אין כותבין פרוזבול".

וכן פסק הטור (חו"מ סימן סז): "ואין כותבין אותו אלא עד סוף שנה ששית. נכנסה שנה שביעית אף על פי שאין משמטת עדיין אלא בסופה אפילו הכי אין כותבין אותו".

ואע"פ שנאמר בתורה (ראה טו, א): "מקץ שבע שנים תעשה שמיטה", היינו בסוף השנה השביעית, ולא בסוף השנה הששית.

ביאר הרא"ש (שם ס"כ): "והא דאין כותבין פרוזבול בשביעית, אף על פי שאינה משמטת אלא בסופה, נראה לפרש הטעם על פי המקראות מקץ שבע שנים תעשה שמיטה וזה דבר השמיטה שמוט כל בעל משה ידו, מפשטיה דקרא ילפינן דאין שביעית משמטת אלא בסופה כדכתיב מקץ שבע שנים תעשה שמיטה וזה דבר השמיטה שאינו אלא בסוף השבע שמוט כל בעל משה ידו, אבל מיד כשהתחלה שנת השמיטה אין בית דין בודקין לגבות שום חוב, וגם המלוה בעצמו אין לו ליגוש הלוח, דכתיב לא יגוש את אחיו ואת רעהו כי קרא שמיטה לה, מיד שנכנסה השמיטה לא יגוש, אבל אם יפרע הלוח מעצמו אין צריך לומר משמט אני".

וכן נתבאר בשוע"ר (שם): "וזמן הפרוזבול הוא לכתחלה בסוף הששית, לפני ראש השנה של שביעית. שאף ששביעית אינה משמטת אלא בסופה שנאמר מקץ שבע שנים תעשה שמיטה, יש אומרים שמשנכנסה שנת השביעית אסור לתבוע חוב שנאמר לא יגוש את רעהו ואת אחיו כי קרא שמיטה לה, מיד שקרא שמיטה לה לא יגוש, אלא כשהלוח פורע לו מעצמו אינו צריך לומר משמט אני כמו שצריך לומר אחר שביעית, שנאמר וזה דבר השמיטה שמוט וגו', שצריך לדבר השמיטה, השמיטה בפה, וזהו מקץ שבע שנים".

ולכן עושים את הפרוזבול בסוף שנה ששית, כדי שאף אחרי שנכנסה השנה השביעית יוכל המלוה ליגוש את הלוח להחזיר לו את חובו.

*

והטעם לזה שאין עושין פרוזבול בשביעית נתפרש ברא"ש (גיטין פ"ד ס"כ): "והא דאין כותבין פרוזבול בשביעית . . . כמו שאין נזקקין לגבות החוב כך אין נזקקין לכתוב פרוזבול מיד שנכנסה שביעית".

והיינו שכל ענין הפרוזבול הוא שמוסרים החוב לבית דין לפני השמיטה, משא"כ בתוך שנת השמיטה, כשם שאסור ליגוש כך אסור לכתוב פרוזבול, ולמסור החוב לבית דין שיגבוהו.

אמנם בזה נתבאר בשו"ע (הלכות הלואה סעיף לו): "ואם לא עשה פרוזבול בסוף ששית יעשה בשביעית עד ראש השנה של מוצאי שביעית". ולא פסק בזה כהרא"ש והטור. ומהו הטעם לזה?

שיטת הפוסקים שהוא בסוף שביעית

ב. אלא שעל הלכה זו: "ואם לא עשה פרוזבול בסוף ששית יעשה בשביעית עד ראש השנה של מוצאי שביעית", מצויין בשו"ע (על הגליון): "רמב"ם. שו"ע", אשר להם גירסה אחרת בתוספתא הנ"ל, ושיטה אחרת בהלכה זו.

גירסה ושיטה זו נתבארה בתשובת הרשב"א (בשו"ת המיוחסות לרמב"ן סי' צח): "מה שכתב הרב בעל העטור ז"ל דאין כותבין פרוזבול משנכנסה שביעית . . גירסא משובשת נזדמנה לו . . והיא שנויה בתוספתא פרק אחרון של שביעית, והכי תניא התם בנוסחא דוקני: אימתי כותבים פרוזבול ערב ראש השנה של מוצאי שביעית . . ובנוסחאות הרב ז"ל היה כתוב ערב ר"ה של שביעית . . אחר כך בדקתי אחר פירוש המשניות לרבינו שמשון ז"ל, ומצאתי שגם הוא הביא התוספתא כנוסחא שכתבתי, וזה נכון".

ועל פי זה נפסק ברמב"ם (הלכות שמיטה פ"ט ה"ד): "אין שביעית משמטת כספים אלא בסופה שנאמר מקץ שבע שנים תעשה שמטה . . לפיכך הלוח את חבירו בשביעית עצמה גובה חובו כל השנה וכשתשקע חמה בלילי ראש השנה של מוצאי שביעית אבד החוב".

וכן נפסק בשו"ע (חו"מ סי' סז ס"ל-לא): "אין שביעית משמטת כספים אלא בסופה, לפיכך המלוה את חבירו בשביעית עצמה, גובה חובו כל השנה בבית דין, וכשתשקע חמה בליל ראש השנה של מוצאי שביעית אבד החוב. כל זמן שהוא יכול לגבות החוב, כותבין פרוזבול". והיינו שכותבין את הפרוזבול בערב ראש השנה של מוצאי שביעית, או לפני זה.

ויתירה מזו כתב בבית יוסף (שם): "וכן המנהג פשוט בארץ ישראל וסביבותיה לכתוב פרוזבול בערב ראש השנה של מוצאי שביעית".

יוצא אם כן שיש כאן שתי גירסאות ושיטות, לשיטת הרמב"ם והרשב"א והשלחן ערוך עיקר זמן תקנת הפרוזבול הוא בערב ראש השנה של מוצאי שביעית, ועד אז מותר לגבות חובות גם בלי פרוזבול. ואילו לשיטת הרא"ש והטור עיקר זמן תקנת הפרוזבול הוא בערב ראש השנה של שביעית.

רבינו הזקן פסק בעיקר הדין כדעת הרא"ש והטור, לעשות פרוזבול בערב ראש השנה של שביעית. וציין על זה בשו"ע (שם): "רא"ש. טור".

ואילו על הדין השני ש"אם לא עשה פרוזבול בסוף ששית יעשה בשביעית" ציין בשוע"ר (שם): "רמב"ם. שו"ע".

*

ואעפ"י שלשתי הדעות הנזכרות אין עושים פרוזבול בתחלת שביעית, שהרי לשיטה הראשונה אסור לעשות פרוזבול בשביעית, כמובא לעיל מהרא"ש (גיטין פ"ד ס"כ): "וכמו שאין נזקקין לגבות החוב כך אין נזקקין לכתוב פרוזבול מיד כשנכנסה שביעית".

ואילו לשיטה השניה אין צורך לעשות פרוזבול במשך השנה השביעית, כמובא לעיל מהרמב"ם (הלכות שמיטה פ"ט ה"ד): "גובה חובו כל השנה, וכשתשקע חמה בלילי ראש השנה של מוצאי שביעית אבד החוב".

מכל מקום פוסק כדעת הרא"ש וסיעתו, שאסור לנגוש מיד בתחלת השנה השביעית, ולכן יש לעשות הפרוזבול בסוף ששית. אמנם "אם לא עשה פרוזבול בסוף ששית", אזי אין אומרים שיאבד המלוה את חובו, אלא יכול עדיין למסור פרוזבול. והטעם לזה הוא, שהרי לדעת הרמב"ם והשלחן ערוך עדיין מותר לגבות החוב אפילו בלא פרוזבול, ולכן הגם שאנו פוסקים כהרא"ש שאסור לגבות אז החוב בלא פרוזבול, מכל מקום בזה סומכים על דעת הרמב"ם וסיעתו, שמוותר לעשות פרוזבול גם בשנה השביעית (ראה גם מ"ש הגרמ"ש אשכנזי ב"כפר חב"ד" גליון 1574 ע' 59).

ואין זה תרתי דסתרי; שהרי אפשר לומר, שאף שהלוה עצמו אסור לו לתבוע את החוב בשביעית, מכל מקום מותר למסור אז החוב לידי בית דין שיתבעו החוב.

הלואות שנת השמיטה

ג. וכל זה הוא אם לא עשה פרוזבול בסוף ששית, אבל אם עשה פרוזבול בסוף ששית, אזי לא הצריך רבינו הזקן לעשות שוב בשביעית.

ועל זה נשאל כ"ק אדמו"ר זי"ע (בד' תשרי תשי"ט, שהיתה שנת השמיטה), מהו באמת הטעם שלא יצטרכו לעשות פרוזבול נוסף בסוף שנה שביעית, בשביל המעות שהלוה במשך השנה השביעית.

והשיב (אוצר מנהגי חב"ד, אלול ע' מא): "אלו שקבעו זמן לפרעון, אין שמיטה משמטת (באם הזמן באמצע השנה – הרי זה תנאי מפורש על-מנת שלא ישמיט, כשו"ע אדמו"ר הזקן סעיף לה). ושבלי קביעות זמן ולווה יותר משלושים יום לפני סוף שנת השמיטה – יעשה פרוזבול בשביעית. וצל"ע

לדעת הרא"ש והטור, הלוואות אלו מאי תקנתן, כיון שלדידהו אין כותבין פרוזבול בשביעית".

והיינו שההלוואות של שנת השמיטה אפשר לחלק לשלושה אופנים:

(א) שקבע זמן לפרעון באמצע שנת השמיטה, שהוא תנאי מפורש שההלוואה היא על מנת שלא ישמיט, ומועיל, כמבואר בשו"ע (שם סל"ה): "שנמצא שחייב עצמו בממון שלא חייבתו התורה שתנאו קיים וחייב מן התורה".

(ב) שלוח תוך שלושים יום לסוף השמיטה, ולא קבע זמן, שאז זמן הפירעון הוא שלושים יום, כמבואר בשו"ע (חו"מ סי' עג ס"א): "המלוה את חברו, סתם, ולא קבע לו זמן, במקום שאין להם מנהג, יש לו זמן שלשים יום, שאינו יכול לתבעו קודם". וכיון שזמן הפרעון הוא אחרי השמיטה, הרי הובא בשו"ע (הלכות הלוואה סל"ט): "המלוה את חברו וקבע לו זמן אחר שביעית אינה משמטתו שאין אני קורא בו לא יגוש בשביעית הואיל ולא הגיע עדיין".

(ג) שלוח יותר משלושים יום לפני סוף שנת השמיטה, ולא קבע זמן לפרעון, שאז דינו שהשביעית תשמט הלוואה זו בסוף שנת השמיטה, ועל זה זקוקים אנו לפרוזבול גם בערב ראש השנה של סוף שנה שביעית.

ועל פי זה החמיר כ"ק אדמו"ר זי"ע ועשה פרוזבול גם בערב ראש השנה של סוף שנת תשי"ב (שהיתה שנת שמיטה), כמובא בתורת מנחם (כרך ו, תשי"ב ח"ג ע' 189): "לאחר תפלת שחרית וסדר התרת נדרים – אמר כ"ק אדמו"ר שליט"א: כיון שעומדים אנו בסיומה של שנת השמיטה – צריכים לומר גם את נוסח הפרוזבול שהובא בשו"ע רבינו הזקן: "הריני מוסר לכם כל החובות שיש לי שאגבה אותם כל זמן שארצה".

ואף שלא ביאר טעם הנהגתו זו, הנה בערב ראש השנה של סוף שנת תשי"ט ביאר יותר, כמובא בתורת מנחם (כרך כו, תשי"ט ח"ג ע' 243): "שנה זו היתה גם שנת השמיטה. והנה, אף שלדעת אדמו"ר הזקן 'זמן הפרוזבול הוא לכתחילה בסוף הששית לפני ראש השנה של שביעית', ובודאי עשו כן, מכל מקום, הרי במשך השנה השביעית ניתוספו עוד חובות".

ואף שכבר הובא לעיל שהרא"ש והטור אוסרים לעשות פרוזבול בשביעית, כותב על זה (במענה הנ"ל): "וצל"ע לדעת הרא"ש והטור, הלוואות אלו מאי תקנתן, כיון שלדידהו אין כותבין פרוזבול בשביעית".

אמנם בשנים הבאות לא נהג כן, כמובא באוצר מנהג חב"ד (אלול ע' מא):
 "בערב ר"ה תשל"ד ובערב ר"ה תשמ"א לא אמר הרבי את נוסח הפרוזבול".

והיינו כיון שבשוע"ר נתפרש שלא לעשות הפרוזבול בשביעית אלא אם כן
 "לא עשה פרוזבול בסוף ששית", משא"כ אם כבר עשה הפרוזבול בסוף ששית
 אינו צריך לעשותו שוב בסוף שביעית.

והטעם שלא חשש רבינו הזקן שמא ילווה גם בשביעית, שאז יצטרך
 פרוזבול גם בשביעית. הנה באמת הובא בשוע"ר (הל' הלוואה סל"ה): "ועכשיו
 לא נהגו בפרוזבול במדינות אלו, [ויש] שנתנו טעם למנהג לומר שכיון שנהגו
 כן לגבות כל חוב בלא פרוזבול אחר השביעית והלוה יודע מזה הרי זה כאילו
 התנה עמו המלוה בשעת הלוואה על מנת שלא ישמיט הלוה חוב זה לעולם
 ואפילו בשביעית שנמצא שחייב עצמו בממון שלא חייבתו התורה שתנאו קיים
 וחייב מן התורה".

ואף שסיים (שם): "אבל כל ירא שמים יחמיר לעצמו לעשות פרוזבול שהוא
 דבר שאין בו הפסד וקל לתקן לקבץ שלשה אנשים כשרים שהם בית דין ולומר
 להם הריני מוסר לכם כל חובות שיש לי שאגבה אותם כל זמן שארצה".

היינו דוקא במעות שהלוה בשנה ששית, שבזה אין אומרים "הרי זה כאילו
 התנה עמו המלוה בשעת הלוואה על מנת שלא ישמיט הלוה חוב זה לעולם
 ואפילו בשביעית", שהרי לא התנה עמו לגבות החוב בשביעית, שהי' אפשר
 לגבות החוב בסוף ששית.

משא"כ כשהלוה לו בשביעית עצמה, אשר מיד מתחלת השנה קיים האיסור
 של "לא יגוש את רעהו ואת אחיו כי קרא שמטה", הרי עצם ההלוואה, שלא
 קרה לה מתנה אלא הלוואה, "הרי זה כאילו התנה עמו המלוה בשעת הלוואה
 על מנת שלא ישמיט הלוה חוב זה לעולם ואפילו בשביעית שנמצא שחייב
 עצמו בממון שלא חייבתו התורה שתנאו קיים וחייב מן התורה".

ואפשר שמטעם זה לא נהג כ"ק אדמו"ר זי"ע באמירת נוסח הפרוזבול בסוף
 שנת השמיטה של השנים תשכ"ו, תשל"ג, תשמ"מ.

*

אמנם בשנת תשמ"ח החמיר שוב לעשות פרוזבול בסוף השנה השביעית,
 כמובא באוצר מנהג חב"ד (אלול ע' מא): "בערב ר"ה תשמ"ח שוב אמר את
 נוסח הפרוזבול, ואמר אז טעמו, שרוצה לצאת גם ידי הדיעה שצריך לעשותו
 בסוף שביעית".

והיינו לחשוש גם באופן זה לדעת הרמב"ם וסיעתו שצריך לעשות את הפרוזבול בסוף השנה השביעית.

ואע"פ שבשוע"ר לא חשש לדעת הרמב"ם וסיעתו, ולא הצריך לעשות פרוזבול בסוף השנה השביעית, מכל מקום הידר בעצמו בשנה זו, לעשות פרוזבול גם בסוף השנה השביעית, לחשוש לדעת הרמב"ם וסיעתו.



הדלקת נרות של יום הכיפורים

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

שאלה: בבית חב"ד אנו עורכים מדי שבת סעודה לאורחים, תיירים וכה"ג. הנשים הבאות בזמן מדליקות נרות בחדר האוכל, ואח"כ כולם הולכים להחדר שבו מתפללים קבלת שבת וערבית, ושוב חוזרים לחדר האוכל לסעודת שבת. ונתעוררה אצלי השאלה לענין הדלקת נרות של יום הכיפורים, האם נכון שהנשים תדלקנה כרגיל בחדר האוכל, שהרי ביום זה אין אוכלים שם כמובן?

תשובה: הנה היטיב לשאול, שהרי בדבר נשים רבות שתברכנה על הדלקת נרות שבת כבר פקפקו הפוסקים, דמכיון שבהדלקת הראשונה כבר אורה מרובה, א"כ על איזו מצות הדלקה מברכות הבאות אחריה? וכבר יישבו זאת לומר "שכל מה שניתוספה אורה בבית יש בה שלום בית ושמחה יתירה להנאת אורה בכל זוית" (שוע"ר סי' רסג ס"י, וע"ש סו"ס טו).

ואכן שאלת חכם הנ"ל שייכת גם בבתי ישראל רבים, שהאשה בעלת הבית מדלקת, וגם בנות' – הנשואות או שאינן נשואות – מדליקות יחד אתה ומברכות על הדלקתן. שגם זה מוצדק בגלל תוספת האורה והשמחה כנ"ל – ראה הנסמן בהערת המו"ל לשוע"ר שם ציון קנז.

ברם בשוע"ר סי' תרי מבואר שהדלקת הנרות של יום הכיפורים היא מצוה בכדי לכבדו.

– ולהעיר שאדה"ז השכיל בזה לפתור מה שנלאו רבים מהפוסקים, שמכיון שהדלקת נרות של יו"כ במנהג תליא (כדתנן בפסחים נג, ב), איך שייך שהמדליק יברך על זה "וציונו"? וראה בארוכה בשדי חמד (אסיפת דינים מע' יום הכיפורים סי' א סט"ז – סוף כרך ו' במהדורת קה"ת. ושם הביא משו"ת רדב"ז כעין סברת אדה"ז). ואילו אדה"ז מציג שבעצם חיוב הדלקת נרות של

יו"כ אינו שונה משל שאר יו"ט ושל שבת. ורק שיש מקומות שנהגו לוותר על מצוה זו בבית שגרים שם איש ואשתו, מחמת החשש שמא יראנה ויתאוה לה.

והרווחנו שאף במצב דלא שייך למימר ביה "תוספת שמחה", הרי אם ההדלקה מוסיפה עכ"פ בכבוד היום, שפיר דמי לברך על אותה ההדלקה.

ולענין נדו"ד נראה להורות שהאורחות תדלקנה הנרות לכבוד יו"כ במקום שיתוסף על ידי כך בכבוד היום. ואם אין שייך שהנשים תדלקנה במקום התפלה, הרי אם תדלקנה ב'פאיער', במקום שנכנסים ממנו אל בית הכנסת, אולי גם זה לכבוד היום יחשב. לאפוקי ההדלקה בחדר שלא ישתמשו בו כל עת בעירת נרות הללו.



על קבוצות הנשים לשם אפיית חלות*

הנ"ל

(א) שתי נשים שעשתה כל אחת מהן עיסה שיש בה פחות משיעור חלה, ושוב שמו עיסותיהן בסל אחד או שכיסו אותן במפה אחת, ובין שתי העיסות יחד יש שיעור חלה, אין שתי העיסות מצטרפות להתחייב בחלה²⁶.

(ב) יתירה מזו: אשה אחת עשתה עיסה גדולה בכדי לחלקה לאחרים בעודה בצק, ובכל חלק יהא פחות משיעור חלה, אין כל אחת מהעיסות חייבת בחלה²⁷.

(*) רשימה זו נערכה לכבוד יארצייט החמישים של הרבנית הצדקנית מרת חנה שניאורסאן ע"ה, אשת הרה"ג המקובל הר"ר לוי יצחק שניאורסאן זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, אם כ"ק אדמו"ר זי"ע. ופעמים רבות הזכיר הרבי איך שבשם 'חנה' מרומזים שלושת המצוות שנמסרו לידי נשי ישראל, חלה, נדה, הדלקת הנר.

סבי, הו"ח ר' יעקב יוסף ראסקין ע"ה, זכה לשמש את הר"ר לוי יצחק בימיו האחרונים, ואף אבי הכ"מ זכה להשתתף בשימוש זה. הרבנית שמרה על קשר עם סבי, ואילו גילתה את מבוקשה שיקראו לנכד שייוולד לסבי על שם בעלה המנוח. בקשתה זו נמלאה בהולדת בן דודי, הר"ר לוי יצחק שי' בן דודי הר' מנחם מענדל ע"ה ראסקין, ונמלאה שוב אחרי כמה שנים – כשנולדתי ונקראתי על שם הרב המנוח זצ"ל.

26) שו"ע יו"ד סי' שכו ס"א.

27) שם ס"ב. בשו"ת צמח צדק יו"ד סי' רלה ס"א הביא בזה שני הסברים: (א) עצם החלוקה היא המפקיעה את חיוב החלה (מקור חיים סי' תנו); (ב) הדיעה מראש לחלקה עושה כאילו מתחילה נילוש כל חלק לבדו פחות משיעור (שו"ת משאת בנימין סי' א).

ג) **שאלה:** בגן-ילדים שלנו אנו רגילים לעשות עיסה והתינוקות עורכות כל אחת חלה לעצמה, ואחרי שנאפו הלחמים, נותנים לכל תינוקות ככר שלה. האם על הגננת להפריש חלה בברכה או לא?

תשובה: קטן עד גיל שש שנים אינו קונה²⁸. וא"כ אין חלוקת חתיכות הבצק לילדים מוגדרת כחלוקה **לאחרים**, ונשארה העיסה בבעלות הגננת עד אחרי האפי'. ולפי זה הגננת תפריש חלה בברכה.

ד) לשתה עיסה שיש בה שיעור חלה והסירה ממנה חלק שאין בו שיעור חלה, נשאר חיוב חלה גם על החלק הקטן²⁹. וגם מי שהגיע לידה עיסה שאין בה שיעור חלה, מפרשת ממנה חלה בברכה³⁰.

ה) חלוקת העיסה לחלקים קטנים פוטרת אותה מן החלה היינו כשמחלקת העיסה לנשים אחרות. אבל אם תחלק אשה עיסתה לעצמה, לאפות חלק ממנו עכשיו ועוד חלק ממנו לאחר ימים, אין חלוקה זו פוטרת העיסה מן החלה³¹.

ו) עשתה עיסה גדולה, אינה רשאית לחלקה לשני חלקים שבכל חלק מהם יש שיעור חלה, חלק האחד תפריש ממנו חלה היום, והחלק השני תשים במקפיא עד שבוע הבא, ואז תפריש ממנה חלה שנית. והיינו מפני שגורמת ברכה שאינה צריכה.

ז) יתירה מזו: העושה כמה עיסות שבכל אחת מהן יש שיעור חלה, אין לו לחלק מצוות ההפרשה לכמה אנשים, שכל אחד מהם יפריש חלה בברכה, דהוי בכלל גרם ברכה שאינה צריכה³². אך אם העיסות נילושו בזו אחר זו, נהוג לזכות אשה אחרת להפריש מכל עיסה³³. ויש מורים שכמה נשים יכולות להפריש

28) כן פשיטא ל' בס' פתחי חושן (דיני קנינים פי"א הע' ב).

29) צמח צדק שם ס"ב.

30) ראה ס' חלת לחם (לבוש תרי"ג) ס' ה ב' שירי ברכה' סוף ס' ק' לה, הובא בס' לקט העומר (לרי"י בלויא ז"ל) פ"ט סוף הע' טו (דף מח), ושם הבין כן גם בדעת הצמח צדק שם.

31) צמח צדק שם ס' ג וד' כדעת הלבוש, ודלא כהלחם חמודות והתפארת למשה דס"ל שגם החלוקה לעצמה נחשבת כחלוקה.

32) שוע"ר ס' ריג ס"ז.

33) בשוע"ר ס' תנו ס"ד הביא המנהג שכל אשה מפרשת מעיסה אחרת. ובכדי ליישב הסתירה מסי' ריג הנ"ל, תירץ ה'בן איש חי' (בשו"ת רב פעלים ח"ב יו"ד ס' ב) שבסימן ריג מיירי כשכל העיסות מוכנות ועומדות, דאז החלוקה לאנשים שונים הוי גרם ברכה שאינה צריכה, ואילו בסי' תנו מיירי כשכל אחת מפרשת תיכף לכשתיגמר העיסה, וחברתה מפרשת כשתיגמר העיסה הבאה וכו'.

בברכה גם במונחות כמה עיסות יחד. ולפי דבריו יש להתיר גם לחלק העיסה הגדולה לכמה שיעורי חלה, בכדי לזכות כמה נשים במצות ההפרשה³⁴.

הדבר שכיח בקמפוסים, שבסעודת ליל שבת משתתפת קהל גדול, ונערות רבות באות בליל ששי לעזור בעריכת הלחמים עבור סעודת שבת שלמחרת, והשלוחה רוצה לזכות כמה סטודנטיות שכל אחת מהן תוכל להפריש חלה בברכה.

ח) **קבוצות נשים האופות חלה יחד:** אשה אחת תלוש עיסה שיש בה שיעור חלה עבור בני ביתה, ובוזה תוכל לכל הפחות אשה אחת לברך. שאר הנשים הלשות פחות מכשיעור אין להן חלק במצות הפרשת חלה. ואם האשה העושה העיסה הגדולה תתן מעיסתה לנשים אחרות, הרי גם עיסותיהן הקטנות חייבות בחלה, ואז יכולות גם שאר הנשים להפריש בברכה – כנ"ל אות ד.

ט) **העושה שתי עיסות קטנות לבני ביתה, אחת מקמח חטה והאחת מקמח כוסמין** – לתועלת בן משפחה שאינו סובל לחם חטה, הרי אין העיסות מצטרפות יחד לשיעור חלה³⁵ אם לא שתחבר אותן, "דהיינו שתקח שתי עיסות (או יותר) ותדבק קצותם זו בזו עד שיהיו נושכות זו בזו, דהיינו שיהיו כל כך

34) הגר"מ אשכנזי שליט"א (קובץ אהלי שם ח"ז ע' קג ואילך), שם מחלק דס"י ריג מיירי אדה"ז בגברים, והמנהג המתואר בס"י תנו מיירי בנשים, והוא בגלל הוזהירות המיוחדת של הנשים במצות חלה, ע"ש. ושם מציין לשיטת אדה"ז בדין ברכה שאינה צריכה בקו"א לס"י רמט סק"ד.

ולענ"ד יש לתווך באופן אחר, ע"פ המבואר בשוע"ר סי' רסג ס"ט טו שבהדלקת נרות שבת נתפשט המנהג שכמה נשים מברכות על הדלקת נש"ק בבית אחד, אע"פ שיש כאן מצוה יחידה והיא מוטלת רק על בעה"ב. והיינו דס"ל דגם על חלק ממצוה המוטלת על זולתו מברך המבצע אותה. ודברי אדה"ז בס"י ריג אתיין לדעה קמייטא בס"י רסג, שאין לאחרים לברך על חלקי מצות ההדלקה של בעה"ב.

ולפי המנהג בנש"ק היה לנו להתיר גם לאשה אחת לחלק עיסתה לכמה עיסות שבכל אחת מהן כשיעור, ובכך תאפשר כמה נשים להפריש חלה בברכה. ברם בקו"א ה' בס"י רסג כתב אדה"ז שרק בנש"ק הביא דעת המקילים, מכיון שכבר נתפשט המנהג כן, ויש להן על מה שיסמכו. ואילו גבי שופר ובדיקת חמץ "שאינן שם מנהג" שכל יחיד מברך על חלקו בקיום המצוה, שם סתם כדברי האחרונים האוסרים לברך. ולפי זה, גם בחלה מכיון שמצינו מנהג לחלק מצות הפרשת חלה לכמה נשים, מאי שנא כמה עיסות ומאי שנא לחלק עיסה אחת גדולה לכמה עיסות שבכל אחת מהן יש שיעור חלה.

ולהבהיר את ההבדל בין המדובר בס"י ריג וסי' רסג, דבס"י רסג [בדעה ה'א] אוסר חלוקת המצוה האחת, ואילו בס"י ריג אוסר החלוקה גם במצוות חלוקות, כגון קביעות כמה מזוזות בביתו, שאע"פ שכל מזווה שיקבע הוי מצוה בפני עצמה, אך מכיון שכולן מוטלות על אדם אחד, ויכול הוא לכללן בברכה האחת, מקרי חלוקתו אותן לכמה אנשים 'גרם ברכה שאינה צריכה'.

ומדי דברי הרי לענין מילה של תאומים, שמעתי מהר"ל"ג ש' שכשנולדו בניו התאומים שיחיו הורה לו כ"ק אדמו"ר ז"ע שבין שני הבריות יהווה הפסק [בתפלת מנחה וכיו"ב], ובכך יברך המוהל שנית על מילת הבן השני. והוא כהמנהג המתואר בדרך החיים סי' רלג ס"ו. ואולי הוא מחשש שיפסיקו ביניהם בדברים אחרים. או מחשש עין הרע – עיין ט"ז יו"ד סי' רסה ס"ק יא.

35) ראה שו"ע יו"ד סי' שכו ס"א.

דבוקות עד שאם ירצה להפרידן יתלש מעט עיסה מזו וידבק בחברתה ומעט עיסה מחברתה ידבק בה, ועל ידי כן נחשבות כעיסה אחת"³⁶.

(י) הלש עיסה בכדי לעשות ממנו סופגניות אינו חייב להפריש חלה ממנה³⁷.



בענין הסוכות העומדות על יד החנויות, המסעדות והתחנות וכיו"ב

הרב חיים רפופורט

רב ומו"צ – לונדון, אנגליה

דין סוכה שאינה ראוי' לכל תשמישיה

א. הלכה רווחת היא (סוכה כה, ב): "מצטער פטור מן הסוכה". ובביאור גדרי דין זה כתב בספר יראים (סתכ"א, ובדפו"י: סקכ"ג) והו"ד במרדכי (סוכה פ"ב סי' תשמ) ובהגהות אשר"י (שם סי"ב) ובהגהות מיימוניות (הל' סוכה פ"ו ה"ב סק"א) ובשבלי הלקט (סש"מ"ג), וז"ל: ודוקא שעשה סוכתו מתחלה במקום הראוי לאכול ולשתות ולישן בה, ונולד לו הצער אחר כך, אבל עשאה מתחלה במקום הראוי להצטער באכילתו או בשתייתו או בשינה, כגון שירא מגנבים ומלסטים, לא מיבעיא דלא מיפטר בה, אלא אפילו אין סכנה באכילה ושתי' אלא בשינה, לא יצא ידי חובתו כלל, אפילו באכילה, דהא כעין דירה בעינן; כיון שאין יכול לעשות בה כל צרכיו, אכילה ושתי' ושינה בלא צער, מתחלה לא הויא סוכה, כיון דלצעורי' קיימא, עכ"ל. [ומלשון היראים "לא יצא ידי חובתו כלל" ד"לא הויא סוכה" וגם מהטעם שכתב היראים לדין זה, ד"כעין דירה בעינן" – שלכאורה נלמד מדרשת חז"ל (סוכה כו, א. ובכ"מ) "תשבו כעין תדורו"³⁸ – נראה ברור דס"ל דסוכה שאינה ראוי' לשינה פסולה מן התורה].

(36) שו"ע יו"ד סי' שכט ס"ג. בש"ך שם סק"ד חשש לדעת ר"ת, שמחייב בחלה. וכדבריו כתב בקצור

(37) שו"ע סי' לה ס"ו, ודבריו לקוחים מסדור דרך החיים סי' נח ס"ג. ברם המג"א (או"ח סי' קסח ס"ק לב) כתב דאנן קי"ל דפטורה, וכדבריו כתב אדמו"ר הזקן (או"ח שם קו"א סק"ז): "כמו שכתב המ"א דלא כש"ך, וכן בדין, דהחולקים על ר"ת המה הרבים ובתראי". ואשתמיט מקור זה להרב המלקט האלמוני שהופיעו דבריו ביגדיל תורה נ"י. קו' כח ע' קמא, שהורה בזה כהש"ך.

(38) כן נקט בשו"ת חכם צבי (דלקמן בפנים) בדעת המרדכי. וכ"מ לכאורה מלשון שו"ת הרמ"א סי' כט – הו"ד לקמן.

שיטת היראים הובאה להלכה בתרומת הדשן סי' צב הו"ד להלכה בב"א או"ח סי' תרמ וברמ"א ונו"כ השו"ע שם ס"ד.

אבל בשו"ת חכם צבי (סי' צד – הו"ד במשנ"ב או"ח שם סק"כ ושעה"צ שם סק"כ כ"ה) הביא דברי המרדכי הנ"ל ונחלק עליו בזה"ל: אינו נ"ל כלל, דתשובו כעין תדורו לאו על אופן הסוכה קאי באיזה ענין תהי' עשוי', אלא על אופן הישיבה באיזה ענין תהא, ועל זה קאמר דתנא כעין דירה. ואין הכי נמי, דאם עושה שתי סוכות, האחת לאכילה והשני' לשניה, אף שאותה של אכילה אינה ראוי' לשניה, מכל מקום נפיק בה ידי חובת אכילה, עכ"ל. [גם בספר מור וקציעה להיעב"ץ (או"ח שם) כתב על דין הרמ"א לא³⁹ כיפי תלה לה" (אבל לא הזכיר את דברי אביו החכם צבי). וראה גם שו"ת משיבת נפש (להגרא"ל צינץ, יו"ד סו"ס כ) ושו"ת היכלי שן תניינא (להג"ר שלום דובער הרינוון, ווארשא תרמ"ה) סי' יב].

בבית יוסף (או"ח סי' תרמ) הביא דברי המרדכי הנ"ל⁴⁰. גם בב"ח ובערך לחם למהריק"ש שם הביאוהו. וברמ"א (שם ס"ד) פסק כשיטת היראים והמרדכי, וז"ל: ואם עשאה מתחלה במקום שמצטער באכילה או בשתי' או בשניה, או שאי אפשר לו לעשות אחד מהם בסוכה מחמת דמתיירא מלסטים או גנבים כשהוא בסוכה, אינו יוצא באותה סוכה כלל, אפילו בדברים שלא מצטער בהם, דלא הוא כעין דירה שיוכל לעשות שם כל צרכיו, עכ"ל. ובמג"א שם סק"ק: "ולכן יש למחות באותן העושים סוכות ברחובות שאי אפשר לישן שם מחמת מורא הגנבים", ומקור דבריו הוא בלבוש שם – הו"ד לקמן ס"ה.

[ובגדר היראה מהגנבים שהזכירו הראשונים והרמ"א, ביאר בשו"ת הרמ"א סי' כט (ובדרכי משה שם סק"ד והו"ד במג"א שם ובשו"ע רבינו הזקן או"ח שם), דע"כ לא קאמר המרדכי "אלא במקום שהוא מתיירא לישן בסוכה מפני הגנבים ולסטים. . אבל הפתוח שיכולין לגנוב ממנו, מזה לא דיבר המרדכי, דביום הרי הוא שומר הסוכה, ובלילה יכניס הממון לתוך ביתו, כי אין הסוכה צריכה להיות

(39) ע"פ לשון הגמרא – כתובות פא, ב, וע"ש בפירש"י ד"ה כיפי.

(40) אמנם בשו"ע השמיטו. וי"א דכאשר המחבר משמיט משולחנו איזה דין שכתב בבית יוסף הר"ז סימן שחזר בו. וי"א "דאין הכרע מהשו"ע שהשמיט דין אחד, דכמה דינים מוסכמים אין הרב כותבם וסמך ל' במה שכתבם בבית יוסף. . הדינים המחודשים זמנין דהוא ז"ל משמיט מהם. . אף שהוא מוסכם הוא" (שו"ת יוסף אומץ להחיד"א סכ"ט), "ולפעמים מביאם הרמ"א" (שו"ת דברי חיים אהע"ז ח"ב סי"ב). ראה הדעות בזה בספרים שנסמנו ביד מלאכי כללי השו"ע סימן ד. ובספר כללי הפוסקים וההוראה להגר"י פרקש שליט"א (מכון אהלי שם-ליובאוויטש, כפ"ח תנש"א) בציונים והערות לכללי מרן, כלל רפה (עמ' שיב), שרצה ללמוד ממ"ש בקו"א לשו"ע רבינו (או"ח סרמ"ט סק"ב) דס"ל כהחיד"א ודעימי'.

שמשותמר שם ממונו, דלא קפיד רחמנא אלא על ישיבתו ולא על שמירת ממונו, דדווקא לגבי ידידי' בעינן תשבו כעין תדורו ולא לגבי ממונו". ע"ש שהשיג על חכם אחד שאמר שאם עשה הסוכה במקום שהגנבים יכולים לגנוב אותה משם הסוכה פסולה, וסיים הרמ"א ש"אין לו על מה שיסמוך".

ובשולחן ערוך רבינו הזקן או"ח שם ס"ו כתב: "ואפילו עשה במקום שלא יהי' לו צער באכילה אלא שיהי' לו צער בשינה, כגון שעשה ברחוב שאי אפשר לו לישן שם בנחת מחמת מורא הגנבים והליסטים, הרי סוכה זו פסולה ואינו יוצא בה אפילו באכילה, אף על פי שאין לו צער כלל בה, לפי שכל סוכה שאינו יכול לאכול ולשתות ולטייל ולישן בה בנחת בלא שום צער, אינה נקראת דירה כלל, לפי שאינו דומה לביתו שיכול לעשות שם כל צרכו בנחת". וע"ש בהמשך דבריו דצ"ל במקום ש"אינו מתיירא בנפשו לישן שם בלילה", כדירה הראוי' לשמה העשוי' ליום ולילה.

[ומ"ש שהסוכה צ"ל ראוי' לשינה "בנחת בלא שום צער" כ"כ גם בספר לחם יהודה (להגר"י עייאש) על הרמב"ם הל' סוכה (פ"ו ה"ב), דאין לומר שהרמ"א "לא מיעט אלא באינה ראוי' לשינה כלל" משא"כ כשהסוכה "ראוי' על ידי הדחק אלא דיש קצת צער צינה", שהרי "מוכח מלשונו דבעינן כעין דירה שלא יהא בה צער כלל"].

גם רוב אחרוני האחרונים קיימו וקבלו עליהם את שיטת היראים, המרדכי והרמ"א (ראה חיי אדם כלל קמז י"ט; דרך החיים סקע"ב ס"ה; ערוך השולחן או"ח שם ס"ט; קיצור שו"ע סקל"ה סי"ז). רק הבכורי יעקב (סתר"מ סק"י) כתב דאף ש"ודאי לכתחלה יש להחמיר שלא לאכול בסוכה" שאינה ראוי' לשינה "אם יכול לאכול באחרת בלא צער, אבל באין לו אחרת אזי חייב לאכול בה ויברך". ומדכתב שמברך ברכת לישב בסוכה גם בסוכה שאינה ראוי' לשינה מבואר שנקט דמעיקר הדין קיי"ל כהחכם צבי, דאי לאו הכי הי' לו להורות שלא יברך כדקיי"ל בעלמא ספק ברכות להקל.

אם הסוכה צ"ל ראוי' לשינה לדידי' או ל"סתם בני אדם"

ב. בהא דקיי"ל שהסוכה צ"ל ראוי' לשינה, נחלקו האחרונים בנידון סוכה הראוי' לשינה לאחרים ולא לו, שבספר נהר שלום (להגאון ר' שבתי דוד למשפחת וינטורה) או"ח שם, כתב דשיעור סוכה זע"ז "אינו אלא לאדם שאינו מצטער בזה", ד"קים להו לרבנן דזה לא הוי צער לסתם בני אדם. . מיהו מאן דקים לי' בגוי' דלדידי' הוי מצטער אע"ג דסתם בני אדם אינם מצטערים. . אין הכי נמי שאם עשה מתחלה סוכה ז' על ז' הוה לי' סוכה פסולה".

אבל בשו"ת זרע אמת ח"א (או"ח סי' צא) האריך להוכיח דלאו בתר ידידי' אזלינן, ואם הסוכה ראוי' לשינה לאחרים הרי היא כשרה גם לידידי' אע"פ שאינה ראוי' לשינה בעבורו. גם במשנה ברורה שם (בשעה"צ ס"ק מ"א) צידד דבכה"ג "דכולי עלמא אינם מצטערים לישן שם, גם הוא יוצא על כל פנים באכילה". וכ"כ בשו"ת בית שערים או"ח סשל"ו⁴¹. [ועד"ז כתב בשו"ת הר הכרמל (פרנקפורט תקמ"ב) סט"ו קרוב לסופו (ד"ה ולדינא), דאם הסוכה ראוי' לשינה לשאר בני אדם, ו"אין העיכוב אלא לו לבדו" הסוכה כשירה גם עבורו, אלא שהוא כתב כן לפי דרכו המחודשת בביאור שיטת היראים, ע"ש, ולפי הנ"ל נ"ל די"ל כן גם בפשטות וכמשנ"ת⁴²].

ומדברי הזרע אמת וסגנונו נראה מבואר עוד, דס"ל דלא אזלינן בתר רוב בני אדם דוקא, אלא דכל שיש בני אדם שהיו ישנים באותה סוכה הר"ז מספיק להחיל עלה שם דירה, שהרי כתב לבאר דברי התרוה"ד הנ"ל דכל סוכה שהוא ראוי לשינה "לקצת בני אדם שאינם מצטערים לישן בכפיפות גופם. . די בזה לענין דמיקרי סוכה. . אף למי שמצער בה בשינה דהרי הסוכה ראוי' לכל ענייני דירה לכמה בני אדם", וע"ש שמסיק שמה"ט הכשירו סוכה בת שלש דפנות "דשליט בה אוריא טובא. . דכיון דראוי' לדירה אף לשינה לקצת בני אדם קרינן בה שם סוכה". וכ"מ ממ"ש עפ"ז דסגי במה שראוי' לשינת פנויים שתהא הסוכה כשרה גם לאנשים נשואים. [אבל גם לידידי' בעינן סוכה הראוי' לשינה

41 בשו"ת בית שערים כתב "לפענ"ד דוקא אם אין הסוכה ראוי לשום אדם לישן שם אז הסוכה פסולה ואי"ח גם באכילה אבל אם הוא ראוי' לכל אדם רק לאחד אינו ראוי לישן שם גם זה יי"ח אכילה" ומדבריו הראשונים [אם אין הסוכה ראוי לשום אדם. . אי"ח"] משמע קצת דאם הסוכה ראוי' לשינה אפילו לאדם אחד ה"ה כשרה לכל אדם. ועפ"ז כתב בספר 'פסקי תשובות' – לפי סדר המשנה ברורה' (מהדורת ויינרעב) חלק שיש (ירושלים תשנ"ז) או"ח שם (עמוד שפא, הערה 19) משמו: "דאף אם ראוי' לשום אדם לישן שם שפיר דמי".

אבל באמת נראה דסברא זו דחוי' היא, דלא מסתבר כלל לומר דאם משכח"ל אדם אחד שיישן בסוכה סגי בזה להחשיבה כראוי' לשינה גם לאחרים, ומסתבר לומר בכה"ג דבטלה דעתו אצל כל אדם. ומהמשך דברי הבית שערים באותו פסקא וגם מהמשך דבריו בתשובתו נראה מבואר דדבריו הראשונים לאו בדוקא נאמרו, וכוונתו דאזלינן בתר רוב בני אדם וכמ"ש בהמשך דבריו לענין סוכה שפסולה לכו"ע שפסולה גם לענין "כיון שפסולה לרוב בנ"א".

42 בשו"ת תשובות והנהגות (להר"מ שי' שטרנבוך) ח"ב (סס"ז אות ה) הביא מה שנשאל מבחור ישיבה בדרום אפריקה "ששרוי בפחד בזמן שישן בסוכה מפני השחורים אם יוצא [באכור"ש] כיון שאינו ראוי לשינה כו' ומסתפק אולי צריך לצאת בסוכה אחרת שבפנים הבית שהיא משומרת". והשיב ש"נראה לצדד דגם לחומרא דבעינן סוכה ראוי' לאכילה ושינה אין דנין עליו לעצמו אלא לפי העולם אם מפחדים ואף שהוא פחדן ואינו מוכן לישון שמה כיון שרוב אנשים מוכנים לישון ולא מפחדים נקרא ראוי לשינה וגם הוא יוצא שמה. . ולפי זה צ"ל שהרמ"א מייירי באופן שלא רק הוא מפחד אלא רוב בני אדם מפחדים". ולפלא שלא ציין שכבר נחלקו בנידון זה האחרונים, וכנראה אישתמיטת' לפי שעה דברי המשנ"ב בשעה"צ על אתר אלא שזכה לכוון לשיטתו.

לאנשים מן השורה ("סתם בני אדם"), ולא סגי בזה שתהי' ראוי' לשינה לאנשים יוצאים מן הכלל דבטלה דעתייהו אצל כל אדם, כמבואר ממ"ש שם (בדעת התרוה"ד והפוסקים) בד"ה ואולי י"ל דאה"נ].

ולכאורה נפק"מ ממחלוקת זו גם לאידך גיסא, לענין סוכה שאינה ראוי' לשינה ל"סתם בני אדם" ולדידי' הוה ראוי', וכגון שהסוכה עומדת במקום לסטים וחיות רעות שבדרך כלל אנשים מפחדים לישן שם, והוא איש אמיץ לב ואינו ירא מפניהם; דלפי הנהר שלום כיון ששם דירה תלוי במה שהסוכה ראוי' לו, גם סוכה זו כשרה עבורו, אבל לפי המשנ"ב ודעימ' כיון שאין סוכה זו ראוי' לשינת רוב בני אדם איננה נחשבת לדירה גם לדידי'⁴³.

ולפי זה נמצא לענין סוכה פתוחה הנמצאת בתוך חצר המשתמרת או במקום שאין לסטים מצויים, וכו"כ אנשים לא היו מפחדים לישן בה, וכדחזינן מזה שבמקומות החמים בעולם ישנם אנשים הישנים בגנות ובפרדסים ואפילו תחת כיפת השמים, אבל הוא בעצמו לא הי' ישן בה בנחת מפני החתולים או הכלבים שיכולים להכנס בה, באנו למחלוקת האחרונים הנ"ל, שלפי הנהר שלום הסוכה פסולה עבורו, ולפי הזרע אמת והמשנ"ב ודעימייהו הסוכה כשרה גם לדידי'.

סוכה שאינה ראוי' לישן בה במקומות הקרים וכו"ב

ג. והנה על מ"ש הרמ"א (הנ"ל ס"א) "ואם עשאה מתחלה במקום שמצטער באכילה או בשתי' או בשינה" כתב המג"א (שם סק"ו): "או בשינה" – "פי' במקום דליכא צינה"⁴⁴. וכתבו כמה אחרונים שהמג"א בא בדבריו אלו ליישב קושיא המתעוררת על דין זה שכתב הרמ"א, ממ"ש הרמ"א עצמו לעיל (או"ח סתרל"ט ס"ב), וז"ל: ומה שנוהגין להקל עכשיו בשינה, שאין ישנים בסוכה רק המדקדקין במצות, י"א משום צנה, דיש צער לישן במקומות הקרים; ולי נראה משום דמצות סוכה איש וביתו, איש ואשתו כדרך שהוא דר כל השנה, ובמקום שלא יוכל לישן עם אשתו, שאין לו סוכה מיוחדת, פטור, עכ"ל. ובמג"א (סתרל"ט שם סק"ח) ביאר (לפי דעתו) דאף שאין האשה חייבת בסוכה, "מ"מ

43 ואולי יש מקום לבע"ד לחלוק ולומר דסגי במה שהסוכה ראוי' לשינה או לו או לסתם בני אדם. ועצ"ע.

44 בשו"ת שואל ומשיב גריס בדברי המג"א "פירוש, במקום דאיכא צינה" וכתב דכוונת המג"א לפרש מ"ש הרמ"א "אם עשאה מתחלה במקום שמצטער באכילה או בשתי' או בשינה" . אינו יוצא באותה סוכה כלל, דהיאך משכח"ל סוכה שראוי' לאכו"ש ולא לשינה, ולזה כתב המג"א דהיינו בכה"ג "שמצטער בשינה [דוקא] היינו בשביל שיש קרירות וצינה, והיינו במקום דהצינה בא מכת שהמקום גורם להיות צינה" [וכגון שעשה הסוכה בראש ההר מקום שהרוח שולט שם וכו"ב והי' יכול לעשותה במקום אחר באופן שלא ישלוט בה הקור כ"כ].

הבעל אינו חייב בסוכה אלא במקום שיכול לדור שם עם אשתו ואם לאו הוה לי' מצטער ופטור לישן שם".

ולכאורה קשה אם באמת יש צער לישן בסוכה במקומות הקרים, כטעם הראשון שהביא הרמ"א בסתרל"ט, נמצא דבמקומות אלו אין הסוכות ראויות לשינה, ואם כן קשה, איך יוצא אדם מצות סוכה בכלל במקומות כאלו, הא "לא הויא [הסוכה] כעין דירה שיוכל לעשות שם כל צרכיו" כמ"ש הרמ"א בסתר"מ. וביותר יוקשה, שהרי מקור דברי הרמ"א בשני הסימנים הוא מהמרדכי (עמ"ס סוכה פ"ב סת"ש"מ וסתש"מ"א), ונמצא שדברי המרדכי סתן אהדדי.

[קושיא זו כבר הקשה הט"ז (סתרל"ט סק"ט) על מ"ש הרמ"א דכשאינן לו סוכה מיוחדת שיוכל לישן שם עם אשתו אינו יכול לקיים מצות שינה בסוכה שעיקרה איש וביתו, ד"אם כן גם על האכילה לא יצא עד שתהי' לו סוכה מיוחדת". גם המג"א שם סק"ח הקשה כן לפי מ"ש הוא בעצמו שם דמה"ט נתפשט המנהג שאין ישינים בסוכה משום דכשאינן לו סוכה מיוחדת שיוכל לישן שם עם אשתו ה"ה מצטער, דלכאורה "צ"ע, דהא אם עשה הסוכה במקום שאינו יכול לישון לא יצא, כמ"ש סי' תר"מ ס"ד בהג"ה, וא"כ, אם אין לו סוכה מיוחדת, לא יצא כלל". ותרין המג"א "דמ"מ כיון שיכול לישן שם לבדו הסוכה כשרה דהוי דירה, ומ"מ הוא פטור דמקרי מצטער". ועד"ז נ"ל בישב קושיית הט"ז על הרמ"א, והוא, דס"ל להרמ"א שבכדי שתהי' הסוכה ראוי' להקרא בשם דירה סגי בזה שהיא ראוי' לשינה אע"פ שאינה ראוי' לקיום מצות שינה בסוכה, ומשום דכל שהסוכה ראוי' לכל תשמישי דירה חל עלי' שם דירה⁴⁵.

ובדברי המג"א בסי' תר"מ, כתבו האחרונים, שבא ליישב קושיא זו לפי הטעם הראשון שברמ"א סתרל"ט⁴⁶].

ובישוב קושיא זו מצאתי ששה מהלכים, (שלשה מהם נאמרו בפירוש דברי המג"א הנ"ל) ואלו הם:

(א) שיטת היד אפרים: היד אפרים (הו"ד בשעה"צ להמשנ"ב שם סק"כ ובבה"ל שם ד"ה דמתיירא מלסטים) כתב דהוקשה לו להמג"א, "דהא לעיל סי'

45) ונראה דהט"ז שהשאיר דברי הרמ"א בקושיא ס"ל שאם אין הסוכה יכולה לספק את צרכי הדירה שעבורם נעשית, אינה ראוי' להקרא בשם דירה.

46) ולא נתברר לי למה מייאנו האחרונים לתרין כעין מ"ש המג"א לפי טעם הראשון של הרמ"א, ונימא ד'כיון שיכול לישן שם עם כרים וכסתות (כמ"ש המג"א שם סק"ז) הסוכה כשרה דהוי דירה, ומ"מ הוא פטור דמקרי מצטער' בגלל הוצאת והכנסת הכרים וכסתות, וכמ"ש באמת הלבוש (לקמן ס"ה). ואולי ס"ל דלא סגי בזה שהרי נראה בחוש שבמקומות הקרים מאד כמעט ולא ימלט האדם מצער ע"י השינה בסוכה גם אם יתכסה בכרים וכסתות.

תרל"ט מבואר דמחמת צינה נוהגין להקל בשינה, ואם כן, מה בכך שעשאה במקום שאינו יכול לישן מפני הרוח⁴⁷, הא בלאו הכי אין חיוב לישן ולהצטער בצינה, לזה כתב המג"א דמיירי במקום דליכא צינה והוא מחוייב לישן [בסוכה] והוא עשאה במקום שלא יהי' יכול לישן מפני הרוח כו', אז אינו יוצא, והוא פשוט, משא"כ כשהוא במקום דאיכא צינה ואז אינו מחוייב לישן בסוכה, באמת אין הסוכה צריכה להיות ראוי' לשינה (ע"ש בבה"ל).

וכן הציע בתחלה גם הפרמ"ג בפירוש דברי המג"א, וכמ"ש באשל אברהם שם סק"ו, ד"במקומות הקרים מקילין אנו בשינה ומחוייבין לאכול שם וי"ח באכילה ומקרי כעין תדורו כיון דאי אפשר בענין אחר. לפי זה אף [אם] עשאה ברחוב וכדומה, בענין שבלאו הכי אי אפשר לישן שם, יי"ח באכילה וכדומה, הואיל וסוכה במקומות הקרים אין עשוי כי אם לאכילה ולא לשינה, וז"ש המג"א במקום (כו') [דליכא צינה] הא במקום (כו') [דאיכא צינה] רשאי לעשות הסוכה" גם ברחוב במקום שאי אפשר לו לישן שם בנחת מחמת מורא הגנבים והליסטים.

ובביאור הדבר, דכשאי אפשר בענין אחר, חל על הסוכה שם דירה גם כשאינה ראוי' לשינה, יעויין בערוך השולחן או"ח שם ס"ט: "העניין כן הוא, דהתורה אמרה תשבו כעין תדורו, שתהי' הסוכה כביתו ודירתו, ודבר ידוע שהאדם שעושה לו דירה יחפש אחר המקום היותר הגון, ואם יהי' מקום הגון ומקום שאינו הגון, יבחר במקום ההגון. אבל אם כל המקומות אינם הגונים, בהכרח לעשות לו דירה איך שהוא, וכמו כן בסוכה, אם כל המקומות אינם הגונים מפני החום או מפני הקור פשיטא שמחוייב לעשות סוכה איך שיכול. אמנם כשבידו לברור כגון שבמקום זה שולט הרוח או הריח רע או זבובים ופרעושים, ובמקום אחר אינם נמצאים מחוייב לעשות במקום שאין נמצאים, ואם עשה במקום שנמצאים לא יצא ידי חובתו דאין זה כעין תדורו".

ועד"ז כתב בשו"ת אבני נזר (או"ח סת"פ אות ה) ד"טעם ספר יראים . . . דתשבו כעין תדורו כתיב, וכיון שאין אדם עושה בית שלא יהי' לכל תשמישו אכילה שתי' ושינה כשמו כן אין מצוה בעשיית סוכה כזו . . . וע"כ כשהזמן קור שאי אפשר לעשות סוכה שלא יהי' קר נאמר להיפוך, כשם שאם הי' לאדם סיבה שלא יוכל לישן בבית, מכל מקום לא הי' מונע מלבנות בית לאכילה ושתי',

(47) היד אפרים הבין דמ"ש הרמ"א "אם עשאה מתחלה במקום שמצטער באכו"ש או בשינה" שעשאה במקום שהרוח שולט שם ודבריו באים בהמשך לדברי המחבר שם "איהו מצטער, זה שאינו יכול לישון בסוכה מפני הרוח כו".

כמו כן חייב לעשות סוכה לאכילה ושתי' אף שאינו יכול לעשות לשינה, ולפי זה כשהעת קור אינו מחויב לעשות סוכה ראוי לשינה".

(ב) שיטת הפרי מגדים: הפרי מגדים לא נחה דעתו מפירוש היד אפרים הנ"ל, כי במג"א שם סק"ז העתיק מ"ש הלבוש (הובאו דבריו ונתבאר לקמן) ד"ש למחות באותן העושים סוכות ברחובות שאי אפשר לישן שם מחמת מורא הגנבים [לבוש]", ומדברי הלבוש מבואר שכתב כן גם לגבי מקומות שאי אפשר לישן בסוכה מחמת הצינה. והקשה הפרמ"ג, דלכאורה דברי המג"א בסק"ז ובסק"ז סתרי אהדדי, שהרי בסק"ז העתיק דין הלבוש שהוא מיוסד על שיטתו דגם כשא"א לישן בסוכה מחמת הצינה אסור לעשותה במקום לסטים, ואילו בסק"ז כתב דרך במקום דליכא צינה בעינן שתהא ראוי' לשינה, אבל במקום דאיכא צינה ובלאו הכי אין ישנים בסוכה אין הסוכה צ"ל ראוי' לשינה⁴⁸.

ומכח קושיא זו חזר בו הפרי מגדים מפירושו הראשון, והציע פירוש חדש בקוצר אמרים כדרכו, וז"ל: "וצ"ל כאן כפשוטו פי' כו' ובמקום צינה י"ח באכילה דאי אפשר בענין אחר הוי כעין תדורו".

והנה דבריו לא נתפרשו היטב לדכוותי, אבל נ"ל דיתכן לפרש בכוונתו דר"ל דאף דס"ל להמג"א דכשאין הסוכה ראוי' לשינה מחמת הצינה עדיין נקראת בשם דירה, זה אינו אלא משום שהקור והצינה ה"ה בידי שמים וממילא אין בידינו לעשות סוכה בענין אחר, ועל כן לא נפקע שם דירה ממנה אפילו אם אי אפשר לישן בתוכה. אבל אין זה פוטר אותנו מלעשות סוכה שתהי' ראוי' לשינה עד כמה שידינו מגעת, ואכן אם נעשתה הסוכה באופן שגם לולי הצינה איננה סוכה ראוי' לשינה, וכגון שנעשתה במקום לסטים וגנבים, אז אינה נקראת בשם דירה ואין אדם יוצא ידי חובתו בה. ולפי דבריו צ"ל דמ"ש המג"א "או בשינה" – "פי' במקום דליכא צינה" כוונתו דדין זה שכתב הרמ"א שאם עשה הסוכה במקום שמצטער בשינה אינו יוצא ידי חובתו כלל באותה סוכה, היינו דוקא במדינות החמות, אבל במדינות הקרות, כיון שא"א בענין אחר, יוצא ידי חובתו בסוכה שמצטער בשינה מחמת הצינה. ומ"מ גם במדינות כאלו חייב לעשות הסוכה במקום שאין מניעות אחרות מלישן בה שבידו לסלקן, וכמשנ"ת.

48) ובדעת היד אפרים יש לתרץ קושיית הפרמ"ג (בדוחק עכ"פ), דמ"ש המג"א בסק"ז בא בהמשך למ"ש בסק"ז והכל מיירי במקום שאין צינה, והעתיק המג"א דברי הלבוש ש"ש למחות באותן העושים סוכות ברחובות", אבל לאו משום דס"ל כוותי', דאילו הלבוש מיירי גם במקום דאיכא צינה, וכמו שיתבאר לקמן, אבל המג"א מיירי רק במקום דאין צינה. שוב ראיתי שכ"כ בס' דרך ישראל עמ"ס סוכה (להרב ישראל הלוי טופורוביץ, בני ברק ה'תשנ"ו) סי' ח (עמוד עד).

ויעיין בספר האגודה (עמ"ס סוכה כט, א אות יח) שהביא דברי היראים בזה"ל: "ודוקא שנולד הצער אחר עשיית הסוכה, או שאינו יכול בשום ענין לעשות סוכה במקום אחר, אבל אם עשה סוכה לכתחילה במקום צער סירחון וכיוצא בו . . . אפילו ידי אכילה לא יצא". ומבואר להדיא, דכאשר אין אפשרות לבנות הסוכה במקום שאינו מצטער בו בא' מתשמישי' יוצא ידי חובתו גם בסוכה כזו, והוא מקור לדברי המג"א כפי שנתבאר ע"י האחרונים הנ"ל. והמעין יראה שדבריו נתנים להתפרש כפי שיטת הפרי מגדים או כפי שיטת היד אפרים.

(ג) שיטת המחצית השקל והבכורי יעקב: במחצית השקל כתב דמ"ש המג"א "פי' במקום דליכא צינה" לא אתי לאפוקי מקומות דאיכא צינה, דבאמת גם במקומות דאיכא צינה הוה הסוכה ראוי' לשינה על ידי שיכניס בה כרים וכסתות (וכמבואר גם ממ"ש המג"א סתרל"ט סק"ז), ועד"ז כתב בבכורי יעקב שם סק"י, ד"צינה מקרי כצער הבא במקרה, כיון שיכול לשמור ע"י כרים וכסתות, ולכן אפילו באין לו כרים וכסתות לא מפסלה הסוכה בהכי לאכילה".⁴⁹ ודבריהם עולים בקנה אחד עם שיטת הלבוש – הו"ד לקמן ס"ה.

ולפי פירושי המחצית השקל והבכורי יעקב, קושיית הפרמ"ג הנ"ל (מסק"ז לסק"ז) מעיקרא ליתא, שהרי לדידהו גם במקום דאיכא צינה נקראת הסוכה ראוי' לשינה כיון שיכול להכניס בה כרים וכסתות לישן בה [אף שאינו מחוייב בדבר, וכפי שיתבאר בדברי הלבוש], וע"כ שפיר קאמר המג"א בסק"ז ד"יש למחות באותן העושים סוכות ברחובות".

(ד) שיטת הזרע אמת: בשו"ת זרע אמת הנ"ל (ס"ב) כתב ליישב הסתירה מסתרל"ט לסתר"מ, עפמ"ש (והו"ד לעיל שם) דאם הסוכה ראוי' לשינה ל"קצת בני אדם" סגי בזה להחיל עלה שם דירה גם למי שהוא בעצמו אינו יכול לישן בה, ועפ"ז כתב ד"כיון דסוכה כזו ראוי' גם לשינה לכמה בני אדם שאינם חלושי הטבע כ"כ להצטער לישן במקומות הקרים, ולגבי' דידהו קרינן בהאי סוכה שפיר תשבו כעין תדורו לכל עניני הדירה, ממילא מיקריא סוכה לצאת בה ידי אכילה מיהא אף למי שמצטער בשינה מחמת צינה. וה"ה לטעם הב' (טעמו של הרמ"א בעצמו) למנהג העולם שאין ישנים בסוכה, די"ל עד"ז, "דכיון דקרינן בה תשבו כעין תדורו לגבי מי שהוא פנוי משום הכי שפיר מקריא סוכה

49 ולפי דבריהם צ"ע מה בא המג"א להשמיענו במ"ש "פי' במקום דליכא צינה", שהרי לדידהו באמת שייך דין זה גם במקום דאיכא צינה.

לצאת בה ידי אכילה אף למי שהוא נשוי אף שאינה ראוי' לגבי ידידי' לשינה⁵⁰. [ולפי דבריו עדיין צ"ע מה נאמר לענין המקומות הקרים ביותר שלרובא דעלמא אין הסוכה ראוי' לשינה, דלכאורה גם לדידי' ולדכוותי' דס"ל דלא בעינן שהסוכה תהי' ראוי' לשינה לדידי', מ"מ מסתבר לומר דלא סגי בזה שהסוכה תהי' ראוי' לשינה לאנשים היוצאים מן הכלל לגמרי דבטלה דעתייהו אצל כל אדם וכמשנ"ת לעיל ס"ב].

(ה) שיטת הגרז"נ גולדברג שליט"א⁵¹: הגאון ר' זלמן נחמי' שליט"א הציע ביאור חדש לחלק בין הא דסתרל"ט ס"ב לסתר"מ ס"ד, וז"ל: יש לומר שגם זה שאין הסוכה ראוי' לכל דבר, כגון שאינו יכול לישון מחמת קור אין זה מבטל את עצם כשרות הסוכה כיון שהקור נגרם מחמת הסוכה, לא מיבעיא כשהקור בא מלמעלה שזה בודאי אין דרך למנוע מהסוכה, אלא אף כשבא הקור מחמת הדפנות, מ"מ כיון שסוכה בעינן דרך ארעי ולכן סוכה למעלה מעשרים אמה פסולה מפני שמוכרחין אז לעשות מחיצות חזקות וקבועות (סוכה ב, סע"א ובפירוש רש"י שם), ואם נבוא ונאמר שיעשה מחיצות עבור שאין הקור או החום נכנס דרך שם הרי בהכרח שיעשה קבע ואין זה סוכה כשירה, ולכן בהכרח שסוכה כזאת כשירה, אבל עם כל זה בשעה שמצטער פטור מלישב בסוכה זו, משא"כ כשזה שאינו יכול לישון בסוכה בא לא מחמת עצם הסוכה אלא שמתיירא מלסטים או מגנבים, שלא הסוכה גרמה לו זאת אלא המקום שעשאה בזה פוסל את עצם הסוכה, עכ"ל.

ומצאתי בשו"ת הר הכרמל (הנ"ל ס"ב ד"ה והנה מזה) שכבר קדמו להגרז"נ בגוף סברתו, וז"ל: "כל זה באם איזה מניעה ועיכוב בא לאדם מחמת מקום עמידת הסוכה או ע"י רוע הדפנות וכיו"ב, שפיר אמרינן תעשה הסוכה כ"כ כעין תדורו בעינין שא"א לבא שום ריעותא, משא"כ דברים הבא לסוכה דרך הסכך ומניעת הקירוי בזה א"א לדרוש כעין תדורו כי שאני דירה דהיא מקורה וסוכת החג זו היא עיקר מצותו שיהי' בלתי קירוי א"כ ע"כ לא קאי כעין תדורו בכה"ג וי"ל שפיר מקרי דירה בכה"ג להני דבריו שראוי לעשות בהם, להכי בריעותא

50 לעיל הבאנו מה שתירץ המג"א עצמו לפי טעם זה, ד"כיון שיכול לישן שם לבדו הסוכה כשרה", ולכאורה, מזה שלא תירץ המג"א כהורע אמת דכיון שפנוי יכול לישן שם נחשבת הסוכה כראוי' לשינה, הי' נראה דהמג"א ס"ל דהסוכה צ"ל ראוי' לו בעצמו ודלא כמ"ש הורע אמת ועוד אחרונים הנ"ל ס"ב. אבל נראה דאין מזה הוכחה, כי י"ל: (א) שהמג"א נקט תירוצ' מרווח ופשוט יותר; (ב) והוא העיקר: דס"ל להמג"א דאזלינן בתר סתם בני אדם הנשואים, וע"כ לא הי' יכול לתרץ כהורע אמת, אבל גם הוא מודה דבכה"ג שהסוכה ראוי' לשינה לסתם בני"א הנשואים סגי בזה שתהא נקראת דירה, ולא בעינן שתהא ראוי' לו בעצמו.

51 נדפסה בשו"ת שואלין ודורשין (להרב אליהו שלינגר שליט"א) חלק חמישי (ירושלים תשס"ה), סי' מח (ע' רצב ואילך).

דיתושים [הנכנסים דרך הסכך] מ"מ מקיים מצות סוכה בה בישיבה ושינה וכן במתיירא מפני גנבים שיבואו עליו דרך הסכך אפילו הכי יוצא בה באכילתו ושתייתו וישיבתו" אלא דנראה שההר הכרמל לא הרחיק לכת כמו הגרז"נ, דההר הכרמל ס"ל דהיכא שאין הסוכה ראוי' לשינה מחמת "רוע הדפנות" בטלה שם דירה ממנה, אבל לפי הגרז"נ גם אם אין הסוכה ראוי' לשינה מחמת חלישות הדפנות לא נפקע שם דירה ממנה ומשום דגם איכות הדפנות הוא מגדרי דירת עראי ומ"עיקר מצותו".

ולפי דברי הגרז"נ נמצא דהך דינא דעשאה במקום לסטים פסולה אינו נוגע כל כך למעשה, כי ברוב המקרים, זה שהאדם מתיירא לישן בסוכה מפני הלסטים הוא מחמת זה שאין לה "מחיצות חזקות וקבועות" משא"כ בבית, ולשיטתו יוצא, דרך כשעושה סוכתו במקום שגם בדירת קבע הי' מתיירא לישן מפני הלסטים ה"ה פסולה.

אמנם בנידון סוכה שהיא פרוצה ברוח רביעית או שאין לה דלת וכיו"ב, ומפני זה הוא שמתיירא לישן בה בלילה, במקום אשר בו תרמוש כל חיתו יער, נראה דגם לפי שיטת הגרז"נ הסוכה פסולה, דאע"פ שסוכה כשרה בג' מחיצות וכיו"ב, אין זה מדיני 'דירת עראי' (וכהא דסוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה, וכנ"ל), אלא דכן ילפינן מקרא או מהללמ"ס דסגי בהכי, וכיון שבכה"ג אין לומר דאם יצטרך לעשות סוכה שדפנותי' סתומים מכל צד "הרי בהכרח שיעשה קבע", שוב חזר הדין דסוכה שאינה ראוי' לשינה פסולה.

(ו) **שיטת הארץ טובה:** בשו"ת ארץ טובה (להרב טובי' יהודה טביומי), ח"א (ירושלים תש"ז) סכ"ב כתב לחלק בין היכא דאין הסוכה ראוי' לשינה מחמת הצינה שבכל המדינה, לבין היכא שאי אפשר לישן בה מחמת שהעמידה במקום לסטים, "שבמדינתנו אין החסרון מחמת הסוכה רק מחמת אקלים המדינה, דהרי אם יעשה הסוכה גם כעין בית ויכסה בסכך כדין סוכה שיהי' הכוכבים נראים מתוכה (סוכה כב, רע"א במשנה. רמב"ם הל' סוכה פ"ה הכ"א. טוש"ע או"ח סתרל"א ס"ג), ג"כ יצטער בשינה מחמת קור, א"כ אין החסרון לא בהסוכה ולא במקומה רק מחמת אקלים כל המדינה וא"כ לא מקרי אינה ראוי' לשינה".

ואולי זוהי גם כוונת השואל ומשיב במה שכתב מ"ש דזה שסוכה שאינה ראוי' מחמת הקור פסולה אינו אלא כשהמדינה בכללותה אינה קרה רק ש"המקום הוא קר, שעשה במקום שיש קרירות" משא"כ ב"מקום שהמדינה גורם לקרירות . . . שהזמן מצד עצמו קר" דבכה"ג הסוכה כשירה (ע"ש שדבריו מגומגמים קצת, אבל כנ"ל בכוונתו). ועד"ז כתב הג"ר אברהם דוב אויערבאך

שליט"א⁵² "דענין הצינה לא שייך לסוכה שיש איזה חסרון בצורת עשייתה או מקומה אלא שזה טבע המדינה ובסוכה שציותה תורה א"א לישן בגלל הקור", משא"כ כשעושה סוכה במקום שמפחד שם מפני הלסטים "דהתם המקום גורם שהלסטים מצויין".

והמורם מהנ"ל לענין מעשה הוא, שלפי ביאור היד אפרים בהמג"א (השיטה הראשונה), הך דינא שכתב הרמ"א דבעינן סוכה הראוי' לשינה ושע"כ אין יוצאים יד"ח בסוכה העשו' במקום לסטים וכיו"ב, אינו נוהג במקומות הקרים. אבל לפי ביאור הפרי מגדים (השיטה השני'), ולפי המחצית השקל והבכורי יעקב בהמג"א (השיטה השלישית), ולפי הרע אמת (השיטה הרביעית) ועד"ז לפי דברי הגר"ז גולדברג (השיטה החמישית) והארץ טובה (השיטה השישית), דין הרמ"א נוהג גם במקומות הקרים.

טרם אגמור את השקו"ט בדבר הקושיא מסי' תרלט לסי' תרמ, הנני לציין שבשו"ע רבינו הזקן לא דיבר מאומה מכ"ז, ואף שדרכו ברוב המקומות להעתיק את דברי המג"א, הנה בנדו"ד השמיט מ"ש המג"א "פי' במקום דליכא צינה", ואינני יודע פשר דבר⁵³.

סוכה שאינה ראוי' לישן בה במי שפטור משינה בסוכה

ד. ויש לעיין, לפי שיטת היד אפרים, איך יהא הדין במקום דליכא צינה אבל הוא פטור מלישן בסוכה מחמת טעמים אחרים, וכגון שהוא הולך בדרך או עוסק במצוה בלילה, האם גם בכה"ג נימא דלא בעינן שתהא הסוכה ראוי' לשינה.

ויסוד הספק הוא משום דמה שכתב היד אפרים שבמקומות הקרים לא בעינן סוכה הראוי' לשינה יש לפרש בשני אופנים: (א) דדין זה שכתב הרמ"א דבעינן שתהא הסוכה ראוי' לשינה, לא נאמר אלא במי שהוא מחוייב לישן בסוכה, ומשום דמי שצריך דירה לישן בה לא יעשה דירה שאינה ראוי' לשינה, וע"כ אם לא תהי' ראוי' לשינה אין שם דירה עלה, אבל במקומות הקרים שבלאו הכי אין מחוייבים לישן בסוכה, תו לא בעינן שהסוכה תהי' ראוי' לשינה; (ב) דכיון דבמקומות הקרים אין רוב הסוכות ראויות לשינה, נמצא שבמקומות אלו גם סוכה שאינה ראוי' לשינה שם דירה עלה, דלא מסתבר כלל לומר דבמקומות כאלו אין שום סוכה ראוי' להקרא בשם דירה, וע"כ דגדר דירה תלוי במקום

52 נדפסה בשו"ת שואלין ודורשין הנ"ל סי' נ (עמ' שיא).

53 ובדרך אפשר י"ל שנקט בפשיטות כשיטת הלבוש והמחצה"ש דגם במקומות הקרים בעינן סוכה הראוי' לשינה, וע"כ השמיט דברי המג"א בסק"ו ("פי' במקום דליכא צינה") מפני שסבר שאין דבריו אלה מתאימים לשיטת הלבוש שהביא המג"א בעצמו בס"ק שלאח"ז.

ובאקלים, ותנאי המקום גורמים שגם סוכה שאינה ראוי' לשינה תקרא בשם דירה. ובלשון הערוך השולחן הנ"ל: "אם כל המקומות אינם הגונים מפני החום או מפני הקור פשיטא שמחוייב לעשות סוכה איך שיכול".

ונפק"מ לענין מקומות שאינם קרים והסוכות מצד עצמן ראויות לשינה אלא שהוא פטור משינה הסוכה מאיזו סיבה וכנ"ל, דלפי האופן הראשון דזה שבמקומות הקרים לא בעינן סוכה הראוי' לשינה הוא מפני שאין מחוייבים לישן בסוכה, הוא הדין והוא הטעם לכל מי שפטור מלישן בסוכה מאיזו סיבה שתהי', וע"כ כל מי שלמעשה ה"ה פטור משינה בסוכה יכול לעשות סוכתו במקום שאי אפשר לישן בה מפני הרוח או הלסטים. אבל לפי האופן השני, דרק במקום שאין הסוכה מצד עצמה ראוי' לשינה (מצד הקור) מותר לעשותה במקום הרוח והלסטים (כיון דע"כ במקום זה לא בעינן שתהא ראוי' לשינה כדי שתחול עלה שם דירה), אבל בשאר מקומות, אף שהוא בעצמו פטור משינה בסוכה מאיזו סיבה שתהי', מ"מ הסוכה מצד עצמה צריכה להיות ראוי' לשינה כדי שתחול עלה שם דירה, ועל כן אם יעשה במקום לסטים ורוחות "לא היא דירה" ופסולה.

ומצאתי בבכורי יעקב שם סקי"א שכנראה נקט כאופן הראשון הנ"ל, שכתב "כיון דעתה נוהגין בלאו הכי שאין ישינים בסוכה מהטעמים שכתב הרמ"א סי'תרל"ט, אם כן אין חשש בזה במה שאין יכולים לישן מפני מורא הגנבים"⁵⁴, וכיון שבטעמים שכתב הרמ"א נכלל גם זה שאין לו סוכה מיוחדת לאיש ואשתו, והרי בגלל טעם זה לא נעשתה הסוכה כאינה ראוי' לשינה אלא שהאיש פטור מלישן בה (וכמשנ"ת לעיל על יסוד דברי המג"א סתרל"ט סק"ח), וע"כ דס"ל לבכורי יעקב דכל היכא שאין חיוב לישן סוכה בפועל, שוב לא איכפת לן אם אין הסוכה ראוי' לשינה. וכ"מ ממ"ש שם סקי"ב ד"היכי בלא"ה אינו יכול לישן בסוכה כגון מפני הצינה וכדומה כבר כתבתי. . . שאז יוצא בה באכילה אף שאינה ראוי' לשינה".

וכ"מ מלשון האבני נזר הנ"ל (ס"ג) "כשם שאם הי' לאדם סיבה שלא יוכל לישן בבית כו' לא הי' מונע מלבנות בית לאכילה ושתיו", משמע דאם מאיזו סיבה שתהי' לא יוכל לישן בסוכה שוב לא איכפת לן במה שאין הסוכה ראוי' לשינה, ע"ש.

(54) והוא דלא כדבריו שם סקי"א הובאו לעיל בפנים ס"ג.

שיטת הלבוש: "ראוי לבילה בעינן"

ה. אמנם אף שדברי המג"א ניתנים להתפרש בכמה אופנים וכמשנ"ת, הלבוש (או"ח סי' תר"ם ס"ב) שפתיו ברור מללו, וז"ל: מה שנהגו רובא דעלמא לישן חוץ לסוכה, כבר אמרנו למעלה (סתרל"ט ס"ב) שסומכים על דבר זה שיראים מפני הצינה והוי כחולה שאין בו סכנה, או כמצטער שפטור מן הסוכה, שאין לכל אדם כרים וכסתות שיוכל להביאם תוך הסוכה. ואפילו יש לו, אין כל אדם יכול לטרוח בכל לילה להביאם שם ולמחר לפנותם – אין לך מצטער גדול מזה. הלכך מה שכתב המרדכי, מי שעושה סוכתו במקום שראוי לאכול ולשתות שם אבל אינה ראוי לישן שם מפני שמתירא מלסטים או מגנבים, ואכל שם, לא יצא ידי חובתו אפילו ידי אכילה, דסוכה כעין תדורו בעינן, וכיון שאין יכול לעשות שם כל צרכיו, אכילה ושת' ושינה בלא צער, מתחלה לא הוי סוכה, דלצעורי קיימא, נ"ל דעכשיו שרובן אין נוהגין כן לישן בה, לא מיפסל סוכה כה"ג כיון שבלאו הכי אין ישנים בה. מיהו יש לחלק ולומר, דמ"מ ראוי לישן בה בעינן⁵⁵ דתיהוי כעין דירה, ואע"פ שאינו ישן בתוכה, כדאמרינן בעלמא (מנחות יח, רע"ב. רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פי"ז ה"ו) כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו⁵⁶, וכן ראוי לביאת מים בעינן (נדה סו, ב), הכי נמי נימא הכא ראוי לישן בה בעינן אע"ג שאינו ישן בה, לכך יש להחמיר. וכתבתי זה מפני שהרבה בעלי בתים עושין סוכתן ברחובות ובשוקים במקום גלוי שאין ראוי לישן שם, וגם האכילה אין אוכלין שם בהשקט מפני העוברים והשבים, ואין חוששין מפני שאינם ישנים שם אלא אוכלין שם בחפזון ויוצאין ממנה מיד, שלא יפה הם

55 בשו"ת אבני נזר שם נתקשה בדברי הלבוש "שאף בעת הקור שאינו ישן בסוכה, מכל מקום הסוכה צריכה שתהי' ראוי לשינה", מה ראה לחלק בין מקומות הקרים למקומות הגנבים, "דמה נפקא מינה אם אינה ראוי לשינה מחמת גנבים או מחמת הקור", ואף ד"שאני קור שהזמן גורם" מ"מ סוכ"ס "הזמן גורם שיהי' קור בסוכה והוא חסרון בסוכה. . שהרי אינה ראוי לדור בה בלא צער".

וכתב דלפי מה שכתב המג"א (סתרל"ט סק"ז) "שדוקא אם אין לו כרים וכסתות כראוי חשיב מצטער ע"כ יש לומר שחשיב ראוי אם יהי' לו כרים וכסתות", אבל לפמ"ש בשו"ע רבינו (שם ס"ח) ד"אפילו יש לו כרים אלא שאי אפשר לו להכין להם מקום בסוכה לכל שבעת ימי החג בענין שיצטרך לטרוח להוציאן מהסוכה בשעת האכילה ולחזור ולהכניסן בעת השינה והיא טרחה יתירה ומצטער בטרחה זו. . אינו צריך לישן בסוכה" – "אם כן תחשב חסרון בסוכה. . שהרי אינה ראוי לדור בה בלא צער שצער הוא לו להכניס בכל פעם כרים וכסתות". עכתו"ד האבני נזר.

ודבריו צ"ע, כי לכאורה גם לפמ"ש בשו"ע חתם סופר, הרי הסוכה מצד עצמה ראוי לשינה, ומ"ש ש"א"א לו להכין להם מקום בסוכה" לכרים וכסתות אינו אלא כדי לבאר למה יצטרך להכניסם ולהוציאם בערב ובבוקר ומפני זה הרי הוא נידון כמצטער אע"פ שהסוכה ראוי לשינה.

56 ראה שו"ת אבני נזר שם שנתקשה במ"ש הלבוש כאן ענין ראוי לבילה "ולעניות דעתי טעם ספר יראים לאו בראוי לבילה תליא, אלא דחשבו כעין תדורו כתיב. וכיון שאין אדם עושה בית שלא יהי' לכל תשמישו אכילה ושת' ושינה כמו כן אין מצוה בעשיית סוכה כזו".

עושי, ויש למחות בידם. עכ"ל הלבוש. ובפרמ"ג (או"ח שם בא"א סק"ו בסו"ד) הביא שיטתו בקיצור: "ובלבוש החמיר די"ל ראוי לבילה בעינן, יעויין שם".

הרי שהלבוש הביא שתי סברות הנ"ל: הראשונה, דבמקומות הקרים גם סוכה שאינה ראוי' לשינה היא דירה (וכשיטת היד אפרים הנ"ל); והשני', דאפילו במקומות הקרים בעינן סוכה הראוי' לשינה ובלאה"כ "לא היא דירה", ומצדד ומכריע דגם בכה"ג שאין ישנים בה "מפני הצינה", מכל מקום "ראוי לישן בה בעינן, אע"ג שאינו ישן בה".

והנה מדברי הלבוש דגם במקומות הקרים בעינן סוכה הראוי' לשינה כדי "דתייהו כעין דירה" מבואר דס"ל שאף במקומות אלו הסוכה מצד עצמה מוגדרת כ"ראוי לישן בה" והצינה אינה אלא יסוד לפטור להגברא מדין מצטער, וכ"מ ממ"ש בטעם הפטור מלישן בסוכה במקומות הקרים, "אין לכל אדם כרים וכסתות שיוכל להביאם תוך הסוכה" או "אין כל אדם יכול לטרוח בכל לילה להביאם שם ולמחר לפנותם", דהיינו שהפטור הוא רק על הגברא, אבל הסוכות מצ"ע ראויות לשינה ניהו, ואעפ"כ כתב הלבוש בצד הראשון שהציע "דעכשיו שרובן אין נוהגין כן לישן בה, לא מיפסל סוכה כה"ג כיון שבלאו הכי אין ישנים בה". הרי מבואר דנקט, לפי צד זה, דהא דבעינן שתהא הסוכה ראוי' לשינה כדי שתחול עליה שם דירה, לא נאמר אלא במי שהוא מחוייב לישן בסוכה, אבל מי שפטור מלישן בסוכה אפילו בכה"ג שהסוכה מצ"ע ראוי' לשינה, שוב הדר דינא דלא בעינן סוכה הראוי' לשינה וע"כ לא איכפת לן אם יעשנה במקום שאכן לא תהא ראוי' לשינה, וכצד הראשון הנ"ל ס"ד.

עשיית סוכה בזמן מלחמה

ו. בשו"ת שואלין ודורשין הנ"ל יצא הרב שלזינגר לדון בדבר התקופה "של דם ואש ותמרות עשן בארץ כולה" . . אם יוצאין ידי חובה בסוכה שנבנית במקום הסמוך לכפר ערבי שיורים משם מעת לעת, אלא שהיריות הן בעיקר בשעות הלילה, ואז המקום איננו מוגן כלל ועיקר, ויש בזה משום סכנת נפשות להיות בסוכה זו באותן שעות", ונתעוררה השאלה "אם הסוכה כשירה למשך היום, אם אינה ראוי' לשהות בה בלילה, שהרי הסוכה צריכה להיות ראוי' לשבעה ימים ביום ובלילה". ולפי מה שכתבנו לעיל, נחזי אנן מה דינן של אותן סוכות הבנויות במקומות שסכנה לישן שם.

הנה, לפי שיטת הלבוש והמחצהש"ק דגם במקומות שלמעשה אי אפשר לישן בסוכה מצד דין מצטער, בעינן סוכה הראוי' לשינה, ואם עשאה במקום לסטים ה"ה פסולה, לכאורה הוא הדין והוא הטעם למי שעשה סוכה באזור שבו

המלחמה בתקפה והאויבים יורים חצים ואבני בליסטראות וה"ה סכנה לישן בסוכה, שאם אין הסוכה ראוי' לשינה מחמת זה ה"ה פסולה. ונמצא שבעיירות אלו אי אפשר לבנות סוכה כהלכתה ואונס רחמנא פטרי'.

אבל לפי שיטת היד אפרים, דכל שאין הסוכות שבאותו מקום ראויות לשינה שוב הדר דינא דלא בעינן סוכה הראוי' לשינה, נמצא שהסוכות בעיירות הסמוכות לשדה קרב כשירות הן אע"פ שאינן ראויות לשינה. [וכ"כ בשו"ת משנת יוסף ח"ה סק"ו דבשכונה שיש בה "סכנה כללית לישן בכל הסוכות מפחד כדורי יריות, או מרגמות ורסיסים ושריפות וכו', הרי נעשתה כל השכונה כמקומות הקרים שא"א לישן כלל בסוכות. . לכן אפילו אינו יכול לישן בה בלילה שפיר אוכל ומברך" בה⁵⁷].

וכן לפי שיטת הפרי מגדים, דכל שאי אפשר בענין אחר יוצאים יד"ח גם בסוכה שאיננה ראוי' לשינה, נראה פשוט דכיון שתושבי עיירות הסמוכות לספר אין לאל ידם לעשות סוכות הראויות לשינה בשעת מלחמה, א"כ, גם סוכות שאינן ראויות לשינה כשרות לדידהו.

ועד"ז לפי סברת הגרז"נ גולדברג, הרי כתב בעצמו "שאם הפחד מלסטים או מגנבים בא מחמת שהליסטים בכוחם לשבור את דפנות הסוכה, ואין בכוחם לשבור את כותלי הבית, או בנידון דידן שניתן לירות ברובה ואין דפנות הסוכה מעכבות אותם משא"כ בבית מוגן שהכתלים חזקים, לפי סברא זו אין הסוכה נפסלת בכך", וע"כ יש לצרף גם סברא זו דבכה"ג דמה שאי אפשר לישן בסוכה הוא "מכח מצות סוכה שלא תהי' דירת קבע, סוכה כזו כשירה לאכול בה".

ועד"ז לפי סברת הרב בעל ארץ טובה שבמקום ש"אין החסרון לא בהסוכה ולא במקומה רק מחמת אקלים כל המדינה. . לא מקרי אינה ראוי' לשינה", י"ל דה"ה בנדו"ד, וכמ"ש הרב אברהם דוב אויערבאך במכתבו הנ"ל דבזמן ומקום מלחמה "אין שום חסרון בסוכה ובגלל מצב מלחמה צריך להיכנס במקום מוגן בלילה ולפעמים גם הבית לא מספיק אלא צריך מקלט א"כ אין זה שייך לחפצא של הסוכה ויוצאין בה בשעה שהסכנה חולפת"⁵⁸.

57 אלא שהוא כ"כ כאילו הדברים מתאימים לשיטת הפרמ"ג, אבל באמת כבר נתבאר לעיל ס"ג שהפרמ"ג בסוף דבריו פירש דברי המג"א באו"א.

58 עפמשנ"ת בסעיף זה יש להעיר טובא בענין סוכות שעשו יהודים בעלי מסירת נפש במחנות הצוורים הגרמנים ימ"ש – ראה מ"ש בספר 'דבר סיני' – שאלות בגיא צלמות ובארץ החיים' (להרב סיני אדלר, ירושלים תש"ס), בענין 'סוכה באושוויץ' (ע' כד ואילך). ואכ"מ.

דין סוכות העשויות בימינו על יד החנויות והמסעדות וכיו"ב

ז. והנה מצוי בימינו שעושים סוכות על יד בתי כנסיות ובתי מדרשות, כדי שיוכלו ליכנס בהן לקידוש ולהבדלה וכיו"ב, ועד"ז על יד כמה חנויות ומסעדות, תחנות ובתי משתאות למיניהן, כדי שיוכלו עוברים ושבים לאכול סעודה קטנה באמצע היום וכיו"ב, וכיון שסוכות אלו עשויות רק לאכו"ש לעת הצורך, אין עושים להן כי אם שלש דפנות (ולפעמים גם דפנות אלו עשויים כהלכתם ע"י לבד וגוד אסיק וכו') באופן שלסטים ואנשי בליעל וכו' יכולים לבקוע בהם) והרוח הרביעית פרוצה לגמרי, או אפילו אם יש מחיצה ברוח הרביעית, אין דלת ומנעול לפתח הסוכה.

ואמנם פשוט הוא דכאשר סוכות כאלו נמצאות במקום שמור, או בתוך חצר המשתמרת, או באמצע הבית שנפחת גגו – כל שאין אדם מפחד לישן בהן בלילה, כשירות הן⁵⁹. ואפילו במקום שהוא בעצמו ה' נרתע מלישן שם בלילה, ולדוגמא במקום שרעש המכונות מטרידתו או בגלל שהחתולים יכולים להכנס לשם, נראה דכיון שכבר הוכיחו במישרין הזרע אמת והמשנ"ב מדברי הגמרא והר"ן דכל שהסוכה ראוי' לשינה לאחרים ה"ה כשרה גם לדידי' (ראה לעיל ס"ב), ה"נ בכה"ג שהסוכה ראוי' לשינה ל"סתם בני אדם" ה"ה כשירה גם עבורו.

אבל כשהסוכה נמצאת ברחוב העיר, או בחצר (אחורי ביהכנ"ס או חנות) שאינה משתמרת – במקום שסתם בני אדם לא היו מרגישים בנוח לישן בה בלילה (מפני פחד לסטים ושכורים היוצאים מבתי משתאות וכיו"ב) נראה לכאורה, דלפי דברי הרמ"א והפוסקים אשר מפיחם אנו חיים, סוכות כאלו פסולות הן אא"כ אין בהן פרצות ויש להן דלתות הראויות להנעל בלילה באופן שהיו יושנים בהן בלילה "בנחת".

ואף שבשו"ת חכם צבי הנ"ל (ס"א) נחלק על הרמ"א בדין זה וס"ל שיוצא אדם יד"ח בסוכה שאינה ראוי' לשינה, מ"מ נראה ברור דיש להחמיר בזה (וכדין כל ספק דאורייתא), זולת במקום שעה"ד גדול⁶⁰ וע"פ שאלת רב מורה הוראה

59) וראה שו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' קטו) דאף ש"נתרבו הליסטים בנוא יארק" מ"מ "במקומות שרוב ישראל בלע"ה כמו בארא פארק וקצת מקומות בווייליאמסבורג ואולי גם בפארעסט הילס וכיוצא בו ישנם מקומות שאין מורא לישן בהם".

60) ע"פ תוספתא עדיות (א, ה) וברכות ט, א – ראה לדוגמא או"ז ח"א ששכ"ח וט"ז יו"ד סרצ"ג סק"ב בנוגע לאיסור חדש (מדאורייתא) בחו"ל. אבל ראה שו"ת צמח צדק יו"ד סקצ"ב וסר"כ. וראה גם גט פשוט, כללים סי' ו; שדי חמד, כללים, מערכת כ, כלל קט וכלל קי (ח"ב שיא, ב ואילך). ואכ"מ.

בפועל. [וראה גם שעה"צ שם ס"ק כ"ה: "יש ליזהר מאד בזה, כי כמה אחרונים העתיקו את דברי הרמ"א להלכה"].

אבל גם במקומות הקרים (ועד"ז במקום שגשמים יורדים לעתים תכופות באמצע הלילה ומצטערים לישן בסוכה בגלל זה⁶¹) או במקומות החמים מאד וכיו"ב באופן שסתם בני אדם מצטערים בשינה בסוכה, ועד"ז בכל מקום שהוא אינו חייב לישן בסוכה מאיזו סיבה שתהי' (לפי סברא הראשונה הנ"ל ס"ד), הי' נראה דכיון שהדבר תלוי במחלוקת האחרונים (הלבוש והמג"א לפי המחצית השקל והפרמ"ג לעומת המג"א לפי היד אפרים), ולפי דעת המחמירים סוכה שאינה ראוי' לשינה פסולה מדאורייתא, יש להחמיר בזה כדין כל ספק של תורה, שתהא הסוכה עשוי' במקום שאין שם פחד לישן מפני לסטים וחיות רעות ושאר מרעין בישין.

אלא שראיתי שהמשנ"ב בבה"ל שם ד"ה דמתיירא מלסטים שכתב דהמיקל "בענין זה יש לו על מי לסמוך" כי "נוכל לצרף בזה דעת החכם צבי שמיקל בעיקר הדין של הרמ"א", אלא שהוסיף ד"אם יוכל לעשות הסוכה במקום אחר בודאי טוב יותר". ונראה לפרש בדעת המשנ"ב, דס"ל דהוה ס"ס, ספק שמא קיי"ל כהח"צ ולא כהמרדכי והרמ"א, ואפילו את"ל דקיי"ל כהמרדכי והרמ"א, שמא קיי"ל כהיד אפרים⁶².

אבל נראה לפענ"ד דאלו ההולכים לאור תורתו של אדמו"ר הזקן צריכים לחוש להחמיר בזה, כי הרי בשו"ע רבנו הזקן (הנ"ל ס"א) סתם כשיטת היראים

61 ראה בית הבחירה להמאירי עמ"ס סוכה כו, א: "אף אנו נוהגים להקל שלא ליתן מטות שלנו בסוכה ולשכב שם מפני סכנת הצנה שהיא מצוי' בלילות במחוזות הללו, וכן שהם עלולים בגשמים הרבה באתו זמן, והרי אנו כמורשים מעיקרא". ולהעיר מאשל אברהם להגה"ק מבוטשאטש (מהדורא תנינא), אורח חיים סתרל"ט: "יש תמיד חשש שמא יהי' גשם באמצע השינה וגם כשיש שם גג שיכולים לכסות בו מפני הגשם, עד ההילוך לכסות ועד שניעור ההולך לכסות יש גשם ע"ג הגוף ומטלטלין ויש על ידי זה צער ופחד צער". וראה מ"ש בספר נהר מצרים הלכות סוכה ולולב ס"ג, ומה שכתב בשער המפקד הלכות סוכה ס"ח ובנהר פקוד שם, עיין שם.

62 בספר פסקי תשובות הנ"ל כתב בהערה 18: "הדבר מצוי בזמננו שעושים סוכות מיוחדות לאכילה בלבד, ולשינה אינן ראויות עקב פחד גנבים וליסטים וחיות ודומה כגון הסוכות הנמצאות על אם הדרך ליד מסעדות וכדומה, ופרוצות ללא דלתות ואם כי המקיל יש לו על מי לסמוך וכמ"ש בביה"ל, מ"מ כבר הוסיף הביאור הלכה דנכון להחמיר לכתחילה". אבל אין דברים מדויקים לגמרי, כי הביאור הלכה לא כתב שהמקיל יש לו על מי לסמוך כי אם במדינות הקרות שבלאו הכי אין ישנים בסוכה (וע"פ סברת היד אפרים הנ"ל), משא"כ באה"ק וכיו"ב שהרבה ישנים בסוכה ולדידהו אין היתר לאכול בסוכה שאינה ראוי' לשינה כי אם ע"פ שיטת החכם צבי הנ"ל, וע"ז כתב להדיא בשער הציון שם ס"ק כ"ה ד"יש ליזהר מאד" שלא להקל נגד דעת שאר הרמ"א.

והרמ"א וכתב שסוכה שאינה ראוי' לשינה פסולה ולא הביא שיטת החכם צבי כלל אפילו כסברא שני' וכיו"ב⁶³, ולפ"ז אין כאן ס"ס לסמוך עליו להקל⁶⁴.

ובכה"ג שהסוכה עשויה עם ארבעה מחיצות שלישיות ודלתות' ראיות להסגר ולהנעל בלילה, אלא שעדיין מפחדים לישן שם בגלל היותה במבואות האפילות במקום שגדודי גנבים ולסטים מסתובבים באישון לילה, ובקל יוכלו לשבור את המחיצות העראיות של הסוכה, או לפרוץ לסוכה דרך הסכך, נראה דבכה"ג (במקומות הקרים וכיו"ב) יש לצרף סברת הגרז"נ (הנ"ל ס"ג), ולהכשיר את הסוכה מטעם ס"ס: שמא נקטינן כהיד אפרים, ואפילו את"ל דלא קיי"ל כוותי', שמא שיטת הגרז"נ נכונה ובכה"ג שפחד הלסטים בא מחמת זה שמחיצות הסוכה עראיות והסכך קלוש ונוח לסלק, הסוכה כשרה גם איננה ראוי' לשינה בגלל זה⁶⁵.

הנראה לפענ"ד כתבתי, בתפלה שלא יצא מתחת ידי, מכשול ותקלה בדבר הלכה, ויהיו הדברים מכוונים לאמיתתה של תורה.



ברכת לישיב בסוכה באוכל בעמידה

הרב אברהם אלאשוילי

מעורכי המהדור"ח של שו"ע

שאלה: מי שאוכל בסוכה בעמידה (מחמת חוסר מקום ישיבה וכיו"ב), האם מברך "לישיב בסוכה"?

תשובה: הנה כתב הב"ח (בסי' תרמג) שבשאלה זו נחלקו הרא"ש (סוכה פ"ד סי' ג) והרמב"ם (הל' סוכה פ"ו הי"ב), שלדעת הרא"ש "אם היה אוכל מעומד היה צריך לברך על הסוכה", כיון ש"עיקר המצוה היא הכניסה לבדה, אף על פי שאינו יושב". אך לדעת הרמב"ם הישיבה היא המצוה ולכן "אוכל מעומד אינו מברך לישיב בסוכה, דהא עומד הוא ואינו יושב", וכותב הב"ח שדברי הרמב"ם

63 וטעמו נראה משום דלא מצינו בשום פוסק קדמון שיחלוק על שיטת היראים והראשונים שהביאו את דבריו, והב"י והרמ"א סתמו כדבריו, והחכם צבי יחיד הוא בשיטתו וראיותיו אינן מכריעות כלל – כנ"ל ס"א.

64 ועאכו"כ שאין מקום להקל לפי דעת רבינו הזקן באם נאמר (כסברא הנ"ל) דס"ל כדעת הלבוש ודלא כהיד אפרים שלפ"ז אין כאן אפילו ספק אחד.

65 גם זה אינו אלא את"ל שרבינו לא שלל את שיטת היד אפרים במה שהשמיט את דברי המג"א בסק"ז וכו"ל.

נראים לו עיקר. אלא שמסיים הב"ח: "ומכל מקום אינו רשאי לאכול מעומד בלא ברכה, דאסור לאכול בקבע בלא ברכה, אלא צריך לישב ולברך ולאכול".

אך מדברי הט"ז (שם סק"ב) מבואר שגם לדעת הרמב"ם האוכל מעומד צריך לברך "לישב בסוכה", אך הפרי מגדים (משב"ז שם) הביא את דברי הב"ח בדעת הרמב"ם שאי אפשר לו לברך. וכתב המשנ"ב בשערי הציון שם סק"ד: "ועל כן מוכרח לישב ולברך, אם לא שהוא אנוס ואינו יכול לישב". אך לא ברור מדבריו מה יעשה מי שהוא אנוס, יברך או לא יברך?

ויש לעיין מה דעת אדה"ז בשאלה זו?

והנה בסי' תרמג ס"ב כתב אדה"ז (תורף הדברים הוא בט"ז סק"ב אלא שרבנו שינה והוסיף בדבריו): "אף על פי שכל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן, והיה נכון לברך לישב בסוכה קודם שישב לאכול. . ואף על פי שאין מצוה כלל לישב ממש, שתשבו הוא לשון תתעכבו. . מכל מקום אין לברך אלא בשעה שניכר העכבה והקביעות, דהיינו בישיבה ממש, שבזה מראה עצמו שרוצה להתעכב שם, אבל כל שעומד אין ניכר כלל העכבה והקביעות, שאפשר שתיכף יחזור ויצא. וכיון שעיקר המצוה היא העכבה והקביעות היה ראוי לברך קודם העכבה והקביעות, דהיינו קודם הישיבה, אלא שלפי שעיקר המצוה שאנו מברכין עליה היא האכילה, שהרי אם יושב בסוכה ואינו אוכל אינו מברך כמו שנתבאר בסי' תרל"ט, לפיכך אין אנו חוששין אלא להקדים הברכה להאכילה שהיא עיקר המצוה שעליה מברכין, אבל לא להקדימה לפני הישיבה והקביעות, לפי שהיא לבדה בלא אכילה אינה עיקר המצוה שעליה מברכין".

ביאור הדברים: מצות ישיבה בסוכה ("בסוכות תשבו") אינה מלשון ישיבה כפשוטה, אלא הכוונה היא: להתעכב בסוכה, דהיינו שהמצוה היא להתעכב בסוכה ולא סתם ישיבה לשם ישיבה, ולכן ניתן לברך ברכת "לישב בסוכה" גם לאחר שכבר ישב בסוכה בפועל, וזה נקרא שהוא מברך "עובר לעשייתה", כיון שהברכה היא לפני שהוא מתעכב בסוכה.

אלא שלמעשה "העכבה והקביעות" ניכרת רק כשהאדם יושב בפועל בסוכה, משא"כ כשהוא עומד לא ניכרת כלל שכוונתו להתעכב ולהיות קבוע בסוכה, כיון שאפשר שתיכף יצא מהסוכה, ואם כן היה ראוי לברך לפני הישיבה בפועל בעודו עומד, כדי שתהיה הברכה עובר לעשייתה.

אבל כיון "שעיקר המצוה שאנו מברכין עליה היא האכילה, שהרי אם יושב בסוכה ואינו אוכל – אינו מברך", לכן אין צורך לברך "לישב בסוכה" בעודו

עומד דוקא לפני שיושב, אלא העיקר שיברך לפני התחלת האכילה אפילו לאחר שכבר ישב, וזה נקרא "עובר לעשייתה". עד כאן ביאור הדברים.

והנה מלשון אדה"ז שכתב שבעמידה "אין ניכר כלל העכבה והקביעות", מובן שהחיסרון הוא רק שזה לא ניכר, דהיינו שבתחילת עמידתו בסוכה לא ניכרת קביעותו, ולכן לא היה ניתן לברך עליה אילו "העכבה והקביעות" בלבד היתה חייבת בברכה, אבל מי שבפועל עומד ומתעכב זמן רב בסוכה, הרי קיים בכך את מצות "העכבה והקביעות".

וממה שכתב בהמשך לחלק בין "עיקר המצוה" (שהוא העכבה והקביעות) לבין "עיקר המצוה שעליה מברכין" (שהוא האכילה), מבואר שלמעשה הברכה אינה על "העכבה והקביעות" אלא על האכילה בסוכה, ואם כן לפי זה נמצא שניתן לברך על האכילה גם כשעומד, שהרי בשעה שאוכל מקיים מצות אכילה בסוכה (בין עומד ובין יושב). וגם אם נאמר שיש תנאי באכילה בסוכה שתהיה באופן של קביעות, הרי בעודו אוכל פת בסוכה, כבר קבע עצמו בסוכה באכילה זו, וניכר הדבר שכוונתו להתעכב בסוכה ואין כוונתו לצאת ממנה עד לאחר גמר אכילתו.

ולפי זה יוצא לכאורה בדעת אדה"ז: אדם שהוצרך לאכול (פת או מיני מזונות) בסוכה בעמידה צריך לברך "לישב בסוכה" על אכילתו (וכנראה שכך נהגו בזמן שהרבי התוועד בסוכה כשרבים נאלצו לעמוד ולאכול מיני מזונות בשעת ההתוועדות). אלא שלכתחילה יש לאדם להשתדל לשבת ולאכול, ואז יוכל לברך "לישב בסוכה" לכל הדעות.



הערות וביאורים בשו"ר סי' תרמג ס"א

הנ"ל

סדר הקידוש בליל א"א של סוכות: בתחלה מברך על הייך, ואח"כ אומר קידוש היום, ואח"כ יברך "לישב בסוכה", שהרי" על כרחך צריך היום

(א) משא"כ בליל ב' (זמן ואח"כ סוכה) כמבואר ברמ"א סי' תרסא. אך סי' זה בשו"ר לא הגיע לידינו.

(ב) מפני שהיין גורם לקידוש שתאמר, וגם ברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה, תדיר ושאינו תדיר – תדיר קודם (דעת בית הלל בברייתא פסחים קיד, א).

ואם הקדים הקידוש לברכת היין – צריך לחזור ולברך ברכת הקידוש, לפי שעשה כדברי בית שמאי כנגד דברי בית הלל, וכל העושה כדברי בית שמאי לא יצא ידי חובתו (שו"ר סי' תעג ס"ו בחצ"ע"ג).

ברכת הקידוש פותחת בברוך אף על פי שהיא סמוכה לברכת היין, לפי שלפעמים אין צריך לברך על היין, כגון שיושב בסעודה מבעוד יום, לכך הצריכו לעולם לפתוח הקידוש בברכה, שלא לחלק בברכה אחת (שו"ר סי' קפח ס"א).

(ג) הקידוש ביום טוב הוא מדברי סופרים, ואעפ"כ יש לו כל דיני קידוש של שבת לכל דבר (שו"ר סי' רעא ס"ד). גם נשים חייבות בקידוש היום ביו"ט (שם ס"ה).

(ד) כאן מביא טעם למה הקדימו ברכת קידוש היום לברכת "לישב בסוכה", אבל בעצם יש בטעם זה גם טעם למה בכלל תיקנו ברכת "לישב בסוכה" בקידוש היום (ולא בתחילת אכילת הפת שהיא "עיקר המצוה שעליה מברכים"). וטעם זה מבאר אדה"ז לקמן בס"ג: "בליל יו"ט או בליל שבת שיש בהן קידוש היום, לכך הוא סומך ברכת הסוכה לקידוש היום", כלומר כיון שקידוש היום של יו"ט הוא המחייב אותו לאכול בסוכה, לכן מברכים בשעת הקידוש את ברכת "לישב בסוכה". וכן כיון שקידוש היום של ליל שבת מחייב אותו לאכול פת יותר מכביצה לכבוד שבת (כלדע"ל סי' תרלט ס"ז), לכן תיקנו לברך בזמן הקידוש את ברכת "לישב בסוכה", כיון שבגללה התקדשות השבת התחייב לאכול פת יותר מכביצה, מה שמחייב אותו לאכול בסוכה דוקא.

אמנם מנהגינו לברך לישב בסוכה גם בקידוש הבקר של שבת ויו"ט, וכנראה הטעם הוא משום שיש בקידוש חשיבות מצד עצמו שמצריכה לברך על יין הקידוש "לישב בסוכה", עוד לפני הפת. ובפרט שהקידוש הוא לצורך הסעודה שלאחריה.

להתקדש תחלה קודם שיתחייב בסוכה", ואח"כ מברך "שהחיינו" באחרונה', לפי שברכה זו חוזרת על קידוש היום' ועל מצות סוכה", כמו שנתבאר בסי' תרמ"א ע"ש'.

(ה) ועשיית הסוכה לבדה אינה מחייבת אותו עדיין במצות הישיבה בסוכה.

ומזה הטעם יש לומר, שאם התקדש היום מבעוד יום, ע"י שהתפלל אז ערבית של יו"ט – חלה עליו חובת הישיבה בסוכה מבעוד יום (אלא שחובת אכילת כזית פת חלה עליו רק בלילה), כמבואר באריכות בהעו"ב א'כג ע' 59 ואילך.

(ו) אחר ברכת "לישב בסוכה".

(ז) בשביל מצות קידוש היום, שהיא מצוה הבאה מזמן לזמן (שוע"ר סי' תרמא סוס"א).

(ח) כוונתו בעיקר למצות הישיבה בסוכה, שעליה בירך עתה "לישב בסוכה", וכלשון אדה"י בסי' תרמא ס"ב: "בברכת שהחיינו שצריך לברך על מצות ישיבת הסוכה".

אמנם ברכה זו עולה גם על מצות עשיית הסוכה, כמבואר שם סוס"א בטעם שאין מברכים "שהחיינו" בשעת עשיית הסוכה: "לפי שאנו סומכין על ברכת שהחיינו שאומרים בקידוש היום שבלי יו"ט . . . וברכה אחת עולה לכאן ולכאן". אלא שאין צריך לכון עליה, כיון שעשיית הסוכה כבר הייתה, והיא גם טפילה למצות הישיבה בסוכה שהיא עיקר המצוה (ע"פ אג"ק חט"ו ע' מ).

(ט) סוס"א: "וברכה אחת עולה לכאן ולכאן".

(י) ולפי זה צריך לומר שהשומעים את הקידוש צריכים לצאת ידי חובת ברכת "לישב בסוכה" בשמיעה מהמקדש (או שיברכו אותה ביחד עמו בשעת הקידוש), שהרי גם להם ברכת "שהחיינו" מוסבת הן על קידוש היום והן על מצות הישיבה בסוכה, וממילא גם הם צריכים לברך "לישב בסוכה" לפני ברכת "שהחיינו", כדי שברכת שהחיינו תפטור את מצות הישיבה בסוכה.

ואם כן יש לתמוה על המנהג המקובל שהשומעים מברכים "לישב בסוכה" רק בשעת ברכת "המוציא" ואינם יוצאים בברכה זו מהמקדש. והרי: (א) אם יוצאים בברכת "שהחיינו" בהכרח צריכים הם לצאת בברכת "לישב בסוכה". (ב) ברכת "לישב בסוכה" נקבעה לאמרה בשעת הקידוש דוקא (ולא בשעת המוציא שלאחריה), מפני שקידוש היום הוא המחייב אותו לאכול בסוכה, כמבואר לעיל. (ג) נמצא שעד ברכת "המוציא" שוהים השומעים בסוכה זמן מה וגם טועמים מכוס הקידוש מבלי לברך כלל "לישב בסוכה". (ד) גם תמוה שבברכת הקידוש ו"שהחיינו" יוצאים בברכת המקדש, ואילו בברכת "לישב בסוכה" לא יוצאים, מנין לנו לחלק ולומר שאומרים "שומע כעונה" רק בקידוש ו"שהחיינו" ולא בברכת "לישב בסוכה".

ועל כן על צד היותר טוב נראה שראוי שכל אחד מעל גיל בר מצוה יעשה קידוש לעצמו, וממילא יאמר כל הברכות לפי הסדר המובא כאן בשוע"ר, ובוה יצאו ידי כל ספק.

מעלת או מעלות המערה?

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בסוף פ"ז דמקוואות הנדפס לאבלים ויארציית בסידורי 'תורה אור' ו(צילום מהם) 'תהלת ה', מופיע "מחט שהיא נתונה על מעלת (לשון יחיד) המערה". ואילו הגירסא הרווחת¹ במשניות שם היא "על מעלות (לשון רבים) המערה". הלשון מופיע גם במסכת מכשירין פ"ז מ"ו.

בלשון המשנה שבפיה"מ להרמב"ם (מהדורת הרב קאפח) במקוואות ומכשירין שם, וכן בל' המשנה ובפיה"מ מקוואות פ"ד מ"ד, וכן בספר היד הל' טומאת אוכלין פי"ד ה"ה והל' מקוואות פ"ד ה"י (גם במהדורת פרנקל אין שינוי בזה בשינויי נוסחאות שעל הדף, רק בילקוט שינויי נוסחאות בסופו בהל' טו"א), ובס' בעלי הנפש שער המים סי' א ד"ה כתב רב, ובשו"ת הרי"ד סי' א וסי' יד, שו"ת הריב"ש סי' רצב, ב"י יו"ד סי' רא אות מד, והעיקר: בשו"ת אדמו"ר הצמח צדק חיו"ד סי' קעו (ג), (ו) ב"פ, ובסי' שלו (כה) – בכולם "מעלות" לשון רבים. אף שלפי הרשום בסוף הכרך, תשובות אלו לא נעתקו מגוף כ"ק.

רק בלשון הרא"ש מסכת נדה הל' מקוואות סי' ז, רי"ז תולדות אדם וחווה נתיב כו ח"ה ד"ה החלק החמישי, שו"ת פנים מאירות ח"ב סי' קפב, שו"ת אבני נזר חיו"ד סי' עדר אות ט, ערוך השלחן יו"ד סי' רא סעיף קצ – מופיע "מעלת המערה" לשון יחיד.

וכמדומני שהרבי אמר בלשון יחיד כנדפס.



אמירת 'ולומר ברכו' כששמע מניין

הנ"ל

למנהג החסידים, מקדימים את הקטע מהזוהר 'כגוונא' לפני 'ברכו' שלפני ערבית בליל שבת.

בסידור אדמו"ר הזקן, נאמר: "ביחיד, יאמר גם כן סיום המאמר, אחר "בנהירו דאנפין". הקטע הוא: "ולומר, ברכו . . ודא איהו ברוך ה' המבורך לעולם ועד".

(1) ע"פ 'פרייקט השו"ת'.

ונתעורר ספק, אודות מי שכבר שמע וענה 'ברכו', ומתפלל אחר-כך ביחיד, האם גם הוא צריך לומר קטע זה לפני תפילת ערבית שלו.

באגרות קודש² כתב הרבי בנדון:

מנהגי³ לומר ברכו לפני ערבית של ש"ק. ובמילא אומרים ולומר כו' אם מתפללים ביחידות. ואין נוגע אם שמעו ברכו מקודם. וראה זוהר ח"ב קלה, ב: ולומר ברכו כו' בגין למיפתח לגבה בברכה כו'.⁴

עכ"ל.

לכאורה אינו מובן מה שהרבי תולה זאת: (א) במנהג, (ב) בשבת – הרי זו: (א) הלכה פסוקה, (ב) הקיימת גם בערבית של ימות החול?⁵!

והנה בטור⁶ כתב, שמנהג ספרד לומר 'והוא רחום' גם בשבת, כבשאר הימים קודם ברכו, ובאשכנז אין נוהגים לאומרו. ואולי לזה הכוונה – שמנהגנו כדעת הזהור כאן⁷ שאסור לומר 'והוא רחום', אלא פותחין בברכה של 'ברכו' מייד לפני ובצמוד לתפילת ערבית⁸. וכהכנה לזה הנהיגו⁹ לומר את הקטע 'כגוונא' שבזוהר.

(2) ח"ג עמ' שז, אגרת תרי"ד, מיום ער"ח סיון ה'שי"ת.

(3) יש להניח שכן הוא בצילום, או בהעתק המזכירות, שממנו נדפס המכתב באג"ק (אף שבלקוטי שיחות חלק כד עמ' 412 וכן בשולי הגיליון כאן נעתק "מנהגי" ללא גרש), שהרי אין זה מנהג פרטי של הרבי, אלא "מנהגנו" = מנהג חב"ד (והיו"ד נוספה משיגרא דלישנא בגלל הצירי).

(4) הלשון בזוהר שם (בקטע שבין הנוסח הנאמר ב'כגוונא' לבין סיום המאמר ב'ולומר . . .') הוא: "ולומר ברכו את ה' המבורך, את ה' דייקא – בגין למפתח לגבה בברכה". וכתב ע"ז הרמ"ק (אור יקר, כרך ט עמ' נח): "את ה' דייקא" – דהיינו השכינה הנקראת א"ת. ועל 'בגין למפתח' כתב: שראה שמייד הברכות הם מזומנות, כיוון שהוא פותח מייד בברכו. וזהו שאמר 'את' – בגין למפתח'.

(5) טור או"ח סי' רלו.

(6) ר"ס רסז.

(7) וכן לעיל דף קל, א, ובזוהר חדש מדרש רות דף עט טור ב (הציונים לזוהר ולרמ"ק, הם מס' שו"ע זוהר סי' רסז).

(8) ולהעיר שכל אמירת 'ברכו' אינה אלא הזמנת הציבור לומר את ברכות ק"ש (ראה שו"ת הריב"ש ר"ס שלד. משנה ברורה סי' רלו ס"ק א).

(9) בסידור הרב ראסקין עמ' רנו הערה 38, מציין שמנהג זה הובא בסידור הארז"ל 'קול יעקב' [אבל בהמשך מביא מהרבי ששם הוא רק הוספת המו"ל, "כי לא נזכר שם על-דבר אמירתו, ואין שם כוונות לזה"], ולר' אשר [ושם אכן נאמר: "יש לומר קודם ברכו מאמר זה"], אבל לא בסידורי הארז"ל האחרים. בשער הכולל (פי"ו ס"ק י') משמע כאילו בזוהר עצמו איתא לומר זאת כאן, אבל כבר העיר שם הרב ראסקין שלא מצא זאת בזוהר, ואף בלשון רבינו בסידור לא משמע כן.

והטעם, כי קבלת נשמה יתירה היא בעת שאנו עונים 'ברוך ה' המבורך לעולם ועד' בלילה¹⁰. בשעת קבלת שבת – זוכה לנפש יתירה, וכשאומר 'ברכו' – זוכה לרוח יתירה, וכשאומר 'פרוש עלינו' – זוכה לנשמה יתירה¹¹.

ולכן אם מתפללים ביחידות, אף אם לפני-כן שמעו וענו הכל עם הציבור, מוסיפים במקום אמירת ועניית 'ברכו' את הקטע מהזוהר המפרש אמירה וענייה זאת (כעין "ונשלמה פרים שפתינו"), כיוון שהענייה הקודמת אינה שייכת לקבלת נשמה יתירה.



בענין מזמור לתודה בערב יום כפור

הרב שמואל הלוי הבר

תושב השכונה

איתא בשו"ע אדה"ז (סדר עריו"כ סימן תרד ס"ו) ואין אומרים בו מזמור לתודה מטעם שנתבאר בסימן נ"א ע"ש. הנה בסימן נא סע"א כ' "ומזמור לתודה . . ונוהגין במדינות אלו שלא לאמרה בשבת ויום טוב מפני שאין תודה קריבה בהן וכן בימי הפסח אין תודה קריבה משום חמץ שבה וכן בערב פסח כמו שיתבאר בסימן תכ"ט וכן בערב יום כפור כמו שיתבאר בסימן תר"ד". וקצ"ע מה שכ' כמו שיתבאר בסימן תכ"ט . . וסימן תר"ד. הרי אין שם שום ביאור ואדרבה שם שולח לביאור דכאן.

(10) אור החמה בזהר שם בשם מהר"א גאלאנטי.

ובכתבי האריז"ל: "עניין ברכו הראשון שקודם תפילת ערבית, צריך שתכוין עתה לקבל תוספת שבת בבחינת הרוח" (שער הכוונות, עניין ערבית ליל שבת, דף סח טור ד). "כשעונה אחר ברכו ברוך ה' המבורך, יכוין לקבל רוח יתירה בה' בחינות נרנח"י – בה' תיבות ברוך ה' המבורך לעולם ועד. ולזה צריך כוונה גדולה ושלא יסיח דברים בטלים לכבוד נשמה יתירה [ואפילו אם נאמר דאסור מדינא לספר אחר ברכו דערבית אפילו בחול (כמ"ש המשנה ברורה בסימן רלו ס"ק א), מ"מ מוסיף הרב ז"ל שצריך לזהר שלא לספר משעה שהתחיל הש"ץ לומר ברכו – הגהות 'פתוחי חתם' בס' אבן השהם סי' רסז ס"ק י], ועיקר ק"ש בברכותיה . . ואין ישראל מתברכים עד שיתעטרו בנפש יתירה וקורין ק"ש וברכותיה . .". (פרי עץ חיים, שער השבת פרק יא, דף צז טור א, מהחברים).

"ויענה בשמחה רבה 'ברוך ה' המבורך', ויכוין: ברוך – נפש, הוי' – רוח, המבורך – נשמה, לעולם – חיה, ועד – יחידה. וכל זה הוא שפע הרוח יתירה" (משנת חסידים, מסכת ערבית דשבת פ"ב מ"ט).

(11) שם, בשם מהר"א הנ"ל בשם האר"י ז"ל. ולכן אומרים 'פרוש עלינו' בעמידה (ס' המנהגים עמ' 27). ובהיום יום ב' סיוון, מהדורה ג עם הערות וצינונים, ציין לסידור הגאונים והמקובלים כרך ד [סיפור שני] עמ' קיא, ושם ציין שכ"כ בסידור מהר"י סרוק בשם מהר"ח. אבל בס' אבן השהם – שו"ע מכתבי האריז"ל סי' רסז לא הביא מזה מאומה (כנראה שאינו נמצא בכתבי מהר"ח שבידינו).

וכ"כ במהדו"ק (סימן א סי"ז) לענין פרשת תודה וז"ל: בער"פ ובחווה"מ של פסח ובערב יום הכפורים לא יאמר פרשת תודה מפני שלא היתה תודה קריבה בימים ההם כמו שיתבאר בסימן תכ"ט ותר"ד.

והנה המקור דלא לומר מזמור לתודה בערב יו"כ כ' ברמ"א מספר מנהגים (טירנא – מנהגי עשי"ת), ושם לא מביא טעם, אך הלבוש האריך כאן וכ' "וגם אין אומרים מזמור לתודה, מפני שבזמן שהיה בית המקדש קיים לא היו יכולין להקריב קרבן תודה בערב יום כיפור, שלא היו יכולין לקיים זמן אכילתו שהוא יום ולילה עד חצות, שהרי בליל יום כיפור לא היו יכולין לאכול עד חצות, וכיון שלא היו יכולין לקיים כל זמן אכילתו, לא היו יכולין להקריב אותו כלל, כדי שלא למעט זמן אכילתו, ולכך אין לומר ג"כ המזמור שהיו הלויים אומרים בשיר על הדוכן בזמן הקרבתו שהוא מזמור לתודה, כדי שאם יבנה בית המקדש במהרה בימינו לא יטעו להקריבו". ע"כ.

והנה הא דלא קרב בשבת מפורש במשנה תמורה (דף יד, א) וברמב"ם הלכות ביאת מקדש (פ"ד ה"ט) דכל קרבן שאין זמנו קבוע אינו דוחה שבת. (וביום טוב ראה הלכות חגיגה פ"א ה"ח).

והא דאמר תודה אינה קריבה בפסח ובער"פ מפורש כן בגמרא פסחים (דף יג, ב) דאמרו שם אין מביאין תודה בחג המצות שבה מפני חמץ שבה. פשיטא? אמר רב אדא בר אהבה הכא בי"ד עסקינן וקסבר אין מביאין קדשים לבית הפסול (ותודה נאכלת ליום ולילה ואם יביאום בי"ד אינן נאכלות של חמץ אלא עד שש שעות – רש"י) וכ"כ הרמב"ם הלכות חגיגה (פ"ב הי"ג).

אך הא דכתבו דאין מביאים תודה בעריו"כ לא מצאנו בשום מקום מפורש כן בתלמוד וברמב"ם, ואכן אדמו"ר הצ"צ תמה על זה (שער המלואים חדושים דף טז, ב – נדפס בסוף שו"ת חשן משפט) וכ' "אך מה שי"א שלא לומר ג"כ עריו"כ צ"ע מנ"ל, הא לא נזכר בגמרא שאין מביאין תודה רק ע"פ ולא עריו"כ. דאע"פ שערב יו"כ א"א לאכול בלילה מ"מ בשביל זה לא מנעו מלהביא. רק עה"פ שאני שא"א לאכול רק עד סוף ד' שעות ביום".

וראה באגרות אדמו"ר זי"ע (ח"ג אגרת תנב) מה שכ' להגאון הרב"ש שניאורסאהן להצדיק דברי הצ"צ כאן. ושם כ' דאף שגם ממיעוט אכילת הלילה צריך לימנע כמפורש ברמב"ם הלכות מעשה הקרבנות (פ"י הי"ב) לענין שלא לבשל קדשים הנאכלים לשני ימים עם הנאכלין ליום אחד. אך לא מצינו שימנעו להביא הקרבן מפני מיעוט אכילת הלילה.

ועוד כ' דיש להוסיף לתמוה לפי דעות האוסרים להביא תודה בעיו"כ הרי כמו כן יאסרו כל הקרבנות הנאכלין, דאם לא מביאים תודה הנאכלת ליום ולילה עאכו"כ שאין מביאים אותן הנאכלין לשני ימים ולילה אחד.

ובכל זאת צריך ליישב דברי אדמוהו"ק דהרי גם הוא כ' שלא היו מקריבין בימים אלו.

ונראה לומר דהמדייק בלשון רבנו יראה דבסימן נא לא כ' מפורש אדות ערב יו"כ שלא היו קריבין. ואפילו במהדו"ק שם כ' שלא היתה תודה קריבה בימים אלו. שינה ממה שכ' (בסימן נא) על שבת ויום טוב וערב פסח דשם כ' אין תודה קריבה בהן. לכן נראה הכוונה דבערב יו"כ היו אנשים מצד עצמם נמנעים מלהביא קרבן תודה כי לא היו יכולים לאכלו בלילה, ובמילא לא היתה תודה קריבה בימים אלו, משא"כ בערב פסח ושבת אין תודה קריבה בהן היינו דאין יכולין להביא (מן הדין). ושינה אדמו"ר מלשון הלבוש כאן שכ' ולא היו יכולים להביא בערב יום כפור, כנ"ל. ובאתי רק להעיר¹².



בורא מאורי האש למחרת יוהכ"פ

הרב פנסח אליהו לאווי

ברוקלין, נ.י.

בירור בדין שכח לברך ברכת מאורי האש במוצאי יום כיפור אם מברך למחרתו, לשיטת שלחן ערוך הרב

הנה אינה לידי שאלה במי ששכח לברך במוצאי יום הכיפורים ברכת בורא מאורי האש על נר ששבת, אם יכול לקיימו ולברך עליה ממחרת יום הכיפורים ועדיין יש לפניו נר ששבת.

והנה שורש הספק בזה הוא, אם דומה לברכת מאורי האש של מוצש"ק אשר שם מבואר להדיא בשו"ע סימן רצט ס"ו דאי אפשר להשלימו ביום א', ומקורו בגמרא מס' פסחים דף קו, א אמרי בני רבי חייא מי שלא הבדיל במוצ"ש מבדיל והולך וכו' עד כמה עד רביעי וכו' א"ר יעקב אבל לא על האור, וברשב"ם כותב הטעם, דאין מברכין אלא בליל מוצ"ש הואיל ותחילת ברייתו הוא.

והנה לפי היוצא מדברי רוב האחרונים טעמי ברכת בורא מאורי האש במוצאי שבת לברכתו במוצאי יום כיפור שונות הם, דהנה בטעם ברכתו במוצאי

שבת מבואר בגמרא פסחים דף נד, א שהוא מפני שתחילת ברייתו הוא, שבמוצאי שבת נתן הקדוש ברוך הוא דיעה באדם הראשון מעין דוגמא של מעלה והביא שני אבנים וטחנן זו בזו ויצא מהן אור [ומבואר באורך בשו"ע הרב סימן תרכד], אבל טעם ברכת בורא מאורי האש במוצאי יום כיפור מבואר במג"א סימן רצח סק"ב שהוא כדי להורות שיום זה קדוש משאר יו"ט שנאסר בו גם להבעיר אש ורק עתה במוצאי יו"ט הותר להבעיר אש וע"כ מברכים עליה עתה, ומשום כן מברכים במוצאי יו"כ"פ רק על נר ששבת, כיון שבנר כזה מורה החילוק בין יו"ט למוצאי יו"ט שעד עתה נאסר להבעיר ומעתה הותר.

ובביאור הגר"א סימן רצח סק"א כתב די"א שמצוה לחזור אחריו במוצאי יו"כ"פ כיון שהוא שייך לעצם הבדלה, משא"כ במוצ"ש שאינו צריך לחזור אחר האש לברך עליו ע"כ, והוא ע"פ דברי מג"א שהוא להורות דיום זה קדוש משאר יו"ט וממילא זה חלק מההבדלה שמובדל בין מימי החול ובין משאר יו"ט שהוא מקודש יותר. עכ"פ נמצא מבואר מדבריהם דלדעת היש אומרים חיוב ברכה על האש חמור יותר במוצאי יו"כ"פ ממוצאי שבת כיון שהוא חלק מעצם ההבדלה, ועיין עוד בלשון המשנ"ב סימן תרכד סק"ז.

ובמטה אפרים נקט בפשיטות כדעת היש אומרים וכתב דמוצאי יו"כ צריך לחזור אחר האש כדי לברך עליה בורא מאורי האש.

וכן כתב בפרי מגדים במשב"ז דבמוצאי שבת החיוב רק על בריית האור ומה שאסור בכל יום הוא בכלל הבדלה בין ישראל לעמים, משא"כ יוה"כ לא הוי זמן ברייתו רק הבדלה שהבדיל בין יוה"כ לשאר יום טוב.

ובטו"ז כתב ג"כ כעין זה ובזה"ל: י"א שמחזיר אחריו לפי שהיא כברכת הבדלה שמברך לבורא יתברך שהבדיל לנו בין זה היום לשאר הימים שכל היום היינו אסורים להשתמש בו ועכשיו אנו מותרים, אבל במ"ש אין הטעם משום שהיה אסור ביום אלא משום זכר בעלמא ע"כ.

והנה הלבוש (סימן רח"צ) כתב בלשונו: אבל במוצאי יוה"כ שעיקר מה שנתקן שמברכין עליו בשביל שכל היום היה אסור להשתמש באש שהודלק בו ביום ועכשיו חזר להתירו הוי כברכת הבדלה שמברכין לבורא ית' שהבדיל לנו בין היום לשאר ימים 'וצריך לחזור כמו אחר כוס של הבדלה' עכ"ל.

וכן כתב גם בשו"ע הרב סעיף ב' וז"ל אבל במוצאי יוה"כ אפילו כשחל בחול צריך לחזור אחר ברכת הנר לפי שהוא כברכת הבדלה שמברך להקב"ה שהבדיל לנו זה היום משאר יו"ט שנאסר בו להבעיר אור עד עתה בלילה.

והנה כד נדייק בלשונם הזהב של גדולי האחרונים הנ"ל נמצא שהטו"ז והלבוש ושועה"ר כתבו בלשונם שברכת מאורי האש במוצאי יום כיפור הרי הוא כברכת הבדלה ממש, אשר לא מצינו בדברי המג"א ופרמ"ג וביאור הגר"א לשון זו, ואם כן ניתן לומר דהם ס"ל דהוי כהבדלה ממש וממילא יסברו דגם שייך בה השלמה כמו בברכת הבדלה, ובשכח לברך במוצאי יום כיפור ולמחרתו עדיין יש לו דולק נר ששבת יוכל ג"כ להשלימו ולברך ממחרת יום כיפור, משא"כ להמג"א והגר"א ודעימם אע"פ שיש לה שייכות גדולה להבדלה יותר מבמוצ"ש ולכן גם צריך לחזור אחריו לברך מאורי האש אך אין היא ממש כעצם ברכת הבדלה.

ויש לדייק עוד נפק"מ בין הטו"ז להמג"א ביסוד ברכת מאורי האש במוצאי יו"כ"פ, דהנה המג"א כתב דהוא כדי להורות החילוק בין יו"כ"פ דאסור להבעיר אש לשאר ימים טובים דמותר להבעיר אש, אבל הטו"ז כתב דנתקן כדי לברך להשי"ת שהבדיל יום זה לקדושה יותר משאר הימים.

ובפרי מגדים (משב"ז סק"א) הקשה אליבא דהטו"ז דא"כ כדבריו דמברך להורות דהבדיל הקב"ה יום זה לקדושה משאר ימי החול, א"כ מדוע לא נתקן גם במוצ"ש מטעם זה, ולפיכך כתב דעל טעם זה שאסור כל היום להנות ממנו, משום זה לא מברכין כיון דכבר נכלל בכלל הבדלה שהבדיל אותנו מעכו"ם, ולכן אין מחזירין אחריו, דהטעם הוא משום שנברא האש במוצ"ש, משא"כ במוצאי יוה"כ לא נברא בו ורק הטעם משום הבדלה שהבדיל יוה"כ מן שאר יו"ט דמותרין באוכל נפש וביוה"כ אסור דזה לא נכל ברכת הבדלה, וכמ"ש המג"א אות ב', ומש"ה בעינן שהיה אור זה בעולם או הודלק מנר שהיה בעולם משא"כ הוציא מאבנים לא היה בעולם לא שייך שנאסר ביוה"כ.

והנה בטעם ברכת מאורי האש במוצ"ש הבאנו לעיל מהטו"ז וכ"כ שאר האחרונים דהוא לזכר בעלמא שנברא האש במוצ"ש דאי משום הנאת אור היה צריך לברך בכל פעם כשנהנה מן האור, ועיין בתוספות פסחים נג, א שהקשו למה אין מברכים על האור כל שעה שנהנה דהרי אסור ליהנות מהעולם הזה בלי ברכה, ותיצו דאין מברכין אלא על מה שגופו נהנה, ועיין בא"ר דמביא בשם הכלבו דסומכין על ברכת מוצ"ש ליהנות ממנה כל השבוע.

והנה הצד השווה שבדברי כל האחרונים הנזכרים עד הנה שחלוק טעם ברכת מאורי האש במוצ"ש מבמוצאי יו"כ"פ, דבמוצ"ש הוא משום שנברא ושוב נתחדש אז, ובמוצאי יום כיפור להבדיל בין ימי החול או בין שאר ימים טובים.

אמנם בפרי מגדים הביא מדברי הרשב"א בתשובותיו שכתב טעם דומה במוצאי יו"כ פ' לשל מוצאי שבת, וז"ל מהאי טעמא מברכין במוצאי יוה"כ כאילו נתחדש עתה ע"כ. והקשה שם הפרי מגדים דצ"ע דהרי ביוה"כ לא נברא אלא כעין הבדלה כמ"ש מג"א, וא"כ אמאי השווהו הרשב"א למוצאי שבת שהטעם בה כיון שנתחדש בה האש כיון שהיה אסור להשתמש בה בשבת.

והנה במאמר מרדכי עמד ג"כ בזה דמשמע דהרשב"א השווה מוצאי שבת למוצאי יום כיפור והקשה דהרי מצינו דבמוצאי שבת אין צריך לחזור אחר האש ובמוצאי יו"כ צריך לחזור אחריו, וכתב דצ"ל דהגם דשייך הטעם דהוי כמו שנתחדש עתה כיון שהיה אסור להשתמש במוצאי יו"כ ועכשיו מותר, מכל מקום גם הרשב"א מודה דעיקר התקנה במוצאי יו"כ משום הבדלה ששונה משאר ימים.

ובשועה"ר בסימן תרכד ס"ד כתב ביאור נפלא בסוגיא זו לבאר הנפק"מ בין מאורי האש במוצ"ש לבמוצאי יו"ט וע"פ דברי הרשב"א, ובדרכו יתיישב קושיית הפרי מגדים, ונעתיק תוכן דבריו הבדולחים, והנה מתחיל דבריו בדברי הרשב"א דלפיכך מברך במוצאי יו"כ לפי שהוא דבר חדש שהיה אסור ליהנות מן האש ביוה"כ לפי שאסור בהבערה, ואינו דומה לשאר מוצאי יו"ט שאין מברך עליו לפי שאין מברכין על האור אלא בשעת חידושו, דהיינו במוצ"ש שהוא תחילת ברייתו או במוציו"כ שהוא כמו דבר חדש לנו.

וממשיך לבאר הנפק"מ מדוע במוצאי יו"כ אין מברכים על אש היוצא מעצים ואבנים אלא רק על נר ששבת שהוא להראות שיום זה הוא מקודש משאר הימים ששבת מן האור וכל היום היה אסור להבעיר אש ועכשיו במוצאי יו"כ הותר לו להבעיר וזה מראה ע"י שמברך רק על נר ששבת.

והנה ע"פ דבריו אלו של הגר"ז לכאורה יוצא שאי אפשר להשלים ולברך מאורי האש ביום שלאחריו שהרי אין מברכים אלא בעת שנתחדש האור שזה במוצאי יו"כ ממש.

ורק אם נימא כדברי שאר האחרונים דס"ל דאין לזה שייכות לענין חידוש האור אלא הוי כעין ברכת הבדלה שמברכין על הבדיל לנו יום זה וקידש אותו משאר יו"ט, אם כן יש מקום לומר דהוי כהבדלה ממש שאפשר להשלימו ביום שלאחריו.

ומצאתי אחרון נוסף הסובר כאלו האחרונים, והוא בשפת אמת על דברי הגמרא בפסחים בד"ה כאן באור היוצא וז"ל, לכאורה לפי זה נראה דב' ענינים הם דברכת האש במוצאי שבת היא על הבריאה שאז נברא וכעין ברכת הנהנין,

אבל ברכת האור במוצאי יו"כ היא כעין ברכה על השביתה והיא מענין הבדלה ע"כ.

[ויש לציין לדברי הישמח משה (פרשת ויגש בד"ה בתנחומא) שכתב דברכת מאורי האש הוי כברכת הנהנין רק משום הנאתו התמידית באפיה ובישול ולהאיר הוי כברכת התורה שאין לו הפסק ושבת מפסיק הוי כיון שאז אסור ליהנות ולפיכך ממברכין שוב במוצ"ש ויוצאים בזה על כל השבוע].

והנה אחרי כתבי כל זה הראה לי ידידי הרה"ג ר' אהרן הערץ שליט"א מה שכתב בבנין שלמה או"ח ח"כ סימן כ' וז"ל: ונראה דהוא הדין בליל מוצאי יום כיפור דאין ממברכין רק על נר ששבת דג"כ יכולים לברך אפילו אחר כמה ימים ופשוט הוא, ושמחתי על דבריו שג"כ למד דהוי כבכת הבדלה ממש. ועיי"ש עוד שמביא בשם הכל בו בהל' ת"ב בשם רבינו פרץ שמברכין בורא מאורי האש כשיוצא מבית הכנסת במוצאי ת"ב אם יש לו נר ששבת.

והעירני הגאון ר' שלום אייזנברגר דומ"ץ קרית צאנז ירושלים דביום איכא צד לומר שלא לברך מחמת דיש לומר שרגא בטיהרא מאי אהני ליה, אמנם בלילה ליכא טענה זו.

ולענין הלכה למעשה שאלתי את פי הגאון האדיר רבי אפרים פישל הערשקאוויטש שליט"א ונהנה מאוד מה שהעליתי במצודתי ובררתי הדברים אך העלה לדינא שאין צריך לברך ביום שלאחריו, אבל כדאי הוא לברך בלי שם ומלכות וכפי היוצא מדברי הרבה אחרונים כמבואר לעיל.

תודה לא-ל שסיימתי מאמר זו לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא ואקוה שיהיה לתועלת בעיני הלומדים, ונזכה שיקויים אור חדש על ציון תאיר ונזכה כולנו במהרה לאורו אמן.



הערות קצרות בעניני ירח האיתנים

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל – קרית גת, אה"ק

שיטת רבינו יונה בשכח "זכרנו לחיים"

הנה יש מחלוקת בראשונים בנוגע להזכרות שמוסיפים בעשי"ת (זכרנו לחיים, מי כמוך כו') האם צריך לחזור ולהתפלל כששכח לאמרם. הרמב"ם, הרא"ש והטור כתבו דאין מחזירין אותו בשביל זה, והתוס' בברכות (יב) על דברי

הגמ' ש"והלכתא כרבה", שצריך לומר המלך הקדוש והמלך המשפט, כתבו שאם לא אמר הנ"ל מחזירין אותו "וכן זכרנו ומי כמוך וכתוב לחיים ובספר חיים מחזירים אותו אם לא אמר, דכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים אינו יוצא ידי חובתו". ולהלכה נפסק בשו"ע סי' תקפב שאין מחזירין על זה.

ובפשטות זהו משום דבלשון הרא"ש שם בברכות "אין זה נקרא משנה ממטבע ברכות, מאחר שלא הוזכר בגמרא", וכן כתב בשו"ע ר' "כיון דאינן אלא תיקון הגאונים". אך התוס' סברו שגם הזכרות האלו נקבעו במטבע לשון הברכות, וממילא לדעתם גם ע"ז יש לחזור.

אך מצאנו שיטה שלישית בזה הדורשת לכא' ביאור, והיא שיטת רבינו יונה (ברכות שם) שכתב בשם רבני צרפת, שיש לחזור לראש התפילה גם בשכח זכרנו ומי כמוך, ומקשה עליהם "וזה תימה דכיון שאינו מעיקר התפילה למה חוזר הברכה עבור זה".

אך ממשיך שם "ואפילו לדבריהם אינו חוזר הברכה אלא בר"ה ויוה"כ בלבד שהן עיקר הדין והחתימה ויש בהם קרבן מוסף, אבל בימים שבינתיים נראה דבדברי הכל אין מחזירין אותו".

ובפשטות נתכוין בזה לדברי הגמ' בשבת (כד, א) "ימים שיש בהן קרבן מוסף כגון ר"ח וחוש"מ וכו' אומר מעין המאורע בעבודה ואם לא אמר מחזירין אותו וכו' ימים שאין בהן קרבן מוסף כגון שני וחמישי וכו' אין מחזירין אותו".

ועד"ז רוצה רבינו יונה לבאר בנדו"ד, שע"כ לא אמרו התוס' שיש לחזור בשכח זכרנו ומי כמוך, אלא בר"ה ויוה"כ שיש בהם קרבן מוסף, אבל בשאר הימים דעשי"ת שאין בהם קרבן מוסף אין מחזירין אותו.

ולכא' צ"ב מה ענין קרבן מוסף לכאן, דבפשטות תיקנו תקנה אחת לכל עשי"ת לומר זכרנו ומי כמוך. וא"כ מהו הדמיון להגמ' בשבת הנ"ל שמדברת על הזכרה מיוחדת שתיקנו לומר במיוחד לימים שיש בהם קרבן מוסף שיש בזה חשיבות מיוחדת, ואם שכח מחזירין אותו.

אבל בנדו"ד שיש תקנה לומר בכל עשי"ת, גם בימים שאין בהם קרבן מוסף, אז ה"זכרנו" ו"מי כמוך" אין להם לכא' דין מיוחד וחשיבות של קרבן מוסף, ומהו פשר החילוק שחידש רבינו יונה שבר"ה ויו"כ מחזירין אותו ובשאר הימים אין מחזירין?

ואוי"ל דבאמת צ"ל בדעת רבינו יונה שיש כאן שתי תקנות נפרדות. דבר"ה ויוה"כ שבהם ספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו וכו' הרי שבתפילות דימים

אלו הבקשה זכרנו לחיים (ודברי הריצוי והשבח דמי כמוך) הם ממש "ענינו של יום", דוהו ענינם שהם ימי הדין שמזה מתחייב שאדם יבקש על נפשו באופן מיוחד.

(והוא ע"ד דברי הרמב"ן הידועים שב"ע"ת צרה" יש מ"ע מדאורייתא להתפלל, גם לשיטתו שהתפלה בכלל היא מדרבנן).

וממילא בימים אלו ההזכרות הנ"ל הם ממש חלק מעצם התפילה שענינה "לבקש צרכיו", ואלו הם הימים שנקבעו לזה שבהם דנים אותו על כל צרכיו, כולל ובמיוחד עצם חייו. משא"כ בשאר הימים דעשי"ת, שלא נקבעו לימי דין.

ובלשון הנודע ביהודה (תאו"ח מהדו"ק סל"ב) "שכל עשרת ימי תשובה אינם נקראים ימי דין, אדרבה ימי רחמים והקב"ה נמצא אפילו ליחיד, רק ר"ה ויוה"כ הם ימי דין" (ע"ש באריכות לענין אבל ש"ץ), אז התקנה לומר בכל עשי"ת ההזכרות הנ"ל, אינה מוכרחת כ"כ מעצם הגדר דאותם הימים, אלא זה ע"ד הזכרת על הניסים בחנוכה ופורים שראוי ונכון לומר ולהזכיר מענין ימים אלו, אבל זה לא מעצם גדר ויסוד התפילה כמו בימי הדין.

וזהו כוונת הרבינו יונה שהזכיר הענין דקרבן מוסף, כלומר שזה יום מיוחד בעצם שהובדל משאר ימי השנה, כמו הימים הטובים שבהם הזכרת היעלה ויבוא מעכבת כי זהו ענינו של יום ואם שכח לומר יעו"י צריך לחזור. ועד"ז הוא הזכרות הנ"ל בר"ה ויוה"כ.

משא"כ בימים שאין בהם מוסף, שלא הובדלו להיות ימים מיוחדים אזי בהם אין ההזכרות מעכבים, וזהו הגדר דשאר עשי"ת. ויש להאריך בזה עוד כהנה וכהנה מכמה צדדים, ותן לחכם וגו'.

כוונה בישיבת הסוכה

בנוגע לכל הענין המבואר בטור ושו"ע ושוע"ר בנוגע לכוונה בישיבה בסוכה, כמבואר באחרונים שיש כאן דין מיוחד שבסוכה הכוונה היא חלק ממעשה המצווה, ועד שלדעת כמה פוסקים זה מעכב בדיעבד, הנה באמת יש להעיר, ולא ראיתי שעמדו על זה, שברמב"ם אין מכל זה כלום!

וראה בלקו"ש חל"ב ע' 140 ואילך שמבאר בארוכה איך שיש חילוקים בין המחבר והב"ח מהו עיקר הכוונה האם שיזכור יציאת מצרים או הנס דענני הכבוד, ע"ש בארוכה. אבל בכל אופן מבואר שם גם בדעת המחבר אף שלא כתב בפירושו "ויכוון", שיש כאן דין מיוחד בסוכה, לכל הדעות. כי בפשטות זהו

מבואר בפסוק "בסוכות תשבו שבעת ימים וגו' למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי וגו'".

אבל מהרמב"ם, שהשמיט כל זה ביד החזקה, וגם בספר המצוות שלו הגדיר את המצוה דישיבה בסוכה במילים ספורות "שצונו לישב בסוכה שבעת ימים בימי החג כולם", נראה ברור דלית ליה מכל הענין שזהו גדר במצות סוכה ענין הידיעה, ולדעתו כל הענין דלמען ידעו נוגע רק לענין שלמעלה מעשרים אמה פסולה, כיון שלמעלה מעשרים אין אדם יודע שהוא בסוכה, ותו לא.

וגם כל המחלוקת בגמרא מהו בסוכות הושבתי, אם זה סוכות ממש או ענני כבוד, אינו נוגע כלל להגדרת מצות סוכה כמבואר בשיחה, אלא רק מחלוקת בפשט הכתובים וכו' וכל זה הוא חידוש לכאן. וצ"ע, ולא באתי אלא להעיר.



סליחות בעשרת ימי תשובה

הרב יהודה ליב נחמנסון

מח"ס שו"ת השלוחים ועוד
כולל אור יעקב רחובות

א. כתב המחבר בריש הלכות ראש השנה (או"ח סי' תקפא ס"א) "נוהגים לקום באשמורת לומר סליחות ותחנונים מראש חודש אלול עד יום הכיפורים". והרמ"א בהג"ה כתב: "ומנהג בני אשכנז אינו כן אלא מראש חודש ואילך מתחילין לתקוע כו'. ועומדים באשמורת לומר סליחות ביום א' שלפני ראש השנה". כלומר, האשכנזים נהגו להתחיל לומר סליחות בשבוע שחל בו ראש השנה או שבוע שלפני כן. ומכך שהרמ"א לא העיר על דברי המחבר שיש לומר סליחות עד יום הכיפורים, משמע שאף הוא ס"ל כן.

בספר המנהיג (הל' ראש השנה סי' כג בדפ' מוה"ק עמ' שכט) כתב בטעם אמירת הסליחות בימים אלו: "ויש לי סמך למנהגם, מפני שעלה משה למרום בראש חודש אלול לקבל לוחות האחרונות וירד ביום הכיפורים ולכך הוקבע לדורות יום מחילה וסליחה שנאמר לו סלחתי כדברך". וראה גם ספר שני לוחות הברית (ריש מסכת ראש השנה, עמוד הדין, פרק נר מצוה): "נהגו ישראל להתענות מראש חודש אלול עד יום הכיפורים שהם ימים שאומרים בהם סליחות ותחנונים". גם מדבריהם רואים שיש לומר סליחות במשך כל הימים שבין ראש חודש ליום הכיפורים.

אמנם, מהר"י אבוהב בספרו מנורת המאור (נר חמישי, סי' רצ) הביא בשם רב האי גאון שעניין הסליחות הוא דוקא בעשרת ימי תשובה ולא בחודש אלול, וז"ל: "מנהגינו לומר תחנונים בהני עשרה יומי בלבד". גם הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ג ה"ד) כתב ש"נהגו כולם לקום בלילה בעשרה ימים אלו ולהתפלל בבתי כנסיות בדברי תחנונים ובכיבושין עד שיאור היום".

כעין זה מצאנו גם בר"ן במסכת ראש השנה (דף ג, א מדפי הרי"ף ד"ה בראש השנה) שהמנהג "בברצלונה וגלילותיה להשכים באשמורת הבוקר בכ"ה באלול" לומר סליחות. ובהמשך דבריו מביא את מנהג גירונה שסברו ש"אין מקום לקום באשמורת בכ"ה באלול ולפיכך נהגו בגירונ"ה וגלילותיה שלא לקום עד ראש השנה". משמע שבגירונה נהגו לומר סליחות רק בעשרת ימי תשובה ולא בחודש אלול.

נמצאנו למדים שגם אצל הספרדים לא היה מנהג ברור ומוחלט לגבי זמן אמירת הסליחות, ולא הכל אמרו את הסליחות מיד בראש חודש אלול כדעת המחבר.

למנהג חב"ד, כידוע, אומרים סליחות רק לפני וסמוך לראש השנה ולא בעשרת ימי תשובה (חוץ מצום גדליה). רמז למנהג זה ניתן למצוא במחזור רומא, שאף שכתוב שם "משכימים בעמוד השחר בימים הללו מראש השנה עד יום הכפורים ומתפללים תחנונים וסליחות", מכל מקום לא נדפסו שם סליחות רק לחודש אלול וצום גדליה, ולא לכל עשרת ימי תשובה (ראה נטעי גבריאל, יום הכיפורים, פ"ה הע' ד).

מסתבר שהסיבה לשינויים הנ"ל בין הקהילות הוא משום שכל אמירת הסליחות הוא מנהג, ולכן אף שמתחילה תקנו הגאונים לומר סליחות בעשרת ימי תשובה דוקא (אוצר הגאונים, ראש השנה אותיות כז-לג), הדבר השתנה ממקום למקום לפי מנהגו, ונהרא נהרא ופשטיה.

ובאמת, מטעם זה התיר בשו"ת יחוה דעת (סי' מד) ובחזון עובדיה (ימים נוראים, עמ' ח ואילך) לבני תורה ספרדים שדרכם לעסוק בתורה בלילה שלא להשכים לאמירת הסליחות בחודש אלול, אף שהמחבר פסק זה להלכה, כיון שמנהגים שונים היו בעניין ולא דיעה ברורה ומוחלטת.

ב. אכן קצת קשה מלשון הרמב"ם (הנ"ל) ש"נהגו כולם לקום בלילה בעשרה ימים אלו" ולומר סליחות, משמע שלכל המנהגים נהגו לקום בעשרת ימי תשובה לומר סליחות.

[ולהעיר שאף שכתב הרמב"ם שנהגו לומר סליחות "בעשרה ימים אלו", אין כוונתו גם בראש השנה ובשבת, וכמו שהביא בחזון עובדיה (ימים נוראים, עמ' י) בשם תשובת הרמב"ם בכתב יד שאין לומר סליחות בשבת ובחג. ובספר דברי שלום (עפג"ן, ח"ט עמ' עד) הביא מ"ש "בתכלאל אחר קדום כתב וז"ל: נהגו כולם לקום בלילה בעשרת הימים להתפלל וכו' בדברי תחנונים וכו'. דע כי לילי ראש השנה וילילי שבתות אינם בכלל זה שכן איסור אמירת סליחות ותחנונים קיים בהם, ועוד אמר רבנו [הרמב"ם] שהתפללות אשר חיבר הגאון הגדול [רבנו סעדיה גאון] וכן מאמרי ופיוטי הרחמים אין היתר בשום פנים לומר מהם כלום לא ליחיד ולא לרבים לא בשבת ולא ביום טוב שהרי חכמים הקפידו אפילו על דבר פחות מזה שלא לומר כו' אלא 'שבת היא מלועוק ורפואה קרובה לבוא ורחמים מרובים'".

וראה גם מחזור איטאליאני (סדר ראש חודש תשרי) שנהגו ישראל להיות "משכימים בעמוד השחר בימים הללו מראש השנה עד יום הכפורים ומתפללים תחנונים וסליחות כו' חוץ מלילי שבת ויום הכיפורים"].

אפשר אולי ליישב את מנהגנו בהקדים דברי הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ג ה"ג) אודות הדין שדנים את האדם בעשרת ימי תשובה, וז"ל: "שוקלין זכיות כל אדם ועונותיו כו' בכל שנה ושנה כו' ביום טוב של ראש השנה. מי שנמצא צדיק נחתם לחיים. ומי שנמצא רשע נחתם למיתה. והבינוני תולין אותו עד יום הכפורים אם עשה תשובה נחתם לחיים ואם לאו נחתם למיתה". ובהמשך הדברים (ה"ד) מזכיר את מנהג הסליחות שעם ישראל "נהגו כולם לקום בלילה בעשרה ימים אלו ולהתפלל בבתי כנסיות בדברי תחנונים ובכיבושין עד שיאור היום".

ובמרכבת המשנה (אלפנדרי, הלכה ד ד"ה מפני) הבין שדברי הרמב"ם בהלכה ד' אודות הסליחות והתשובה שצריך לעשות בעשרת ימי תשובה היינו לבינונים שתולין ועומדין בימים אלו, וז"ל: "מה שכתב רבינו כו' שכשם ששוקלין כו' ואחר כך כתב לפיכך צריך אדם שיראה עצמו כל השנה כאילו כו' ומפני ענין זה נהגו כל ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים בעשרת ימי תשובה כדי שיהיה רובו זכיות ויכריע את עצמו ואת כל העולם לכף זכות כיון שביום הכפורים נחתם גזר דינם כן". וכך כותב הרבי בלקוטי שיחות (חל"ד שיחת ראה-אלול ס"א) שהלכה ד' באה בהמשך לסיום הלכה ג, כלומר "שעשרה ימים אלו הם הכנה לה'חתימה' דיום הכיפורים (כמבואר במפרשים שזהו הטעם שמרבים בצדקה וכו' בימים אלו, כי 'הבינוני תולין אותו עד יום הכפורים אם עשה תשובה נחתם לחיים')". נמצא שהתשובה והתחנונים והסליחות המובאים

בהלכה ד' הם בעיקר לבינונים שתלויין ועומדין בעשרת הימים הללו [וע"ע בלקו"ש שם, ובנסמן בשוה"ג הע' 9]. על פי זה יש לומר שכל ענין הסליחות בעשרת ימי תשובה שהזכיר הרמב"ם אינו אלא לאלה שלא נחתם דינם בראש השנה כיון שלא עסקו כ"כ בתשובה קודם ראש השנה, משא"כ אלה שעסקו בתשובה כבר בערב ראש השנה שאינם בכלל "בינונים התלויין ועומדין" שכתב הרמב"ם.

והנה בהוראות רבותינו נשיאי חב"ד מצאנו הדגשה מיוחדת על עבודת התשובה קודם ראש השנה ממש. ראה המשך יו"ט של ראש השנה תש"ג (אות טו) אודות סדר תפילת מנחה בערב ראש השנה, וז"ל: "כאשר מתבונן בכל זה באריכות ההתבוננות הרי הוא מכיר בחטאו ופשעו, ובתפלת המנחה שהיא התפלה האחרונה דהשנה העוברת הרי הוא מתעורר בהתעוררות גדולה בחרטה מעומקא דליבא על כל העבר והוא שב להוי' לקבל עול מלכותו יתברך".

ובאוצר מנהגי חב"ד (אלול-תשרי עמ' נד ואילך) הביא מנהגם של רבותינו נשיאנו וצדיקים שונים שהתפללו בערב ראש השנה באריכות גדולה ואמרו "שבתפילה זו תלויה כל הכתיבה וחתימה טובה לשנה הבאה עלינו לטובה". ודייקו בזה, שכן על ידי זה שנכנסים לראש השנה בתשובה כבר ליכא לדין בינונים התלויין, ובמילא בזה תלויה כל הכתיבה וחתימה טובה של השנה הבאה, עיי"ש.

ג. סמך נוסף למנהגנו מצאנו בדברי הזהר חדש (מו, ד) שפירש על הפסוק: "ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים כו' דהא היא ירחא דאלול". כלומר, הזמן שיש לבכות ולהתחנן בתשובה וסליחות הוא בחודש אלול דוקא.

וכמשמעות הזהר כן פירש גם בעל הטורים (דברים ל, ו) על הפסוק "ומל ה' את לבבך ואת לבב ר"ת אלול. לכך נהגו להשכים להתפלל סליחות מראש חודש אלול ואילך. וכן לולא האמנתי לראות בטוב ה', לולא אותיות אלול, שמאלול ואילך חרדתי נגד ה'". מדבריו משמע שענין הסליחות שייך דוקא לזמן של "ומל ה' את לבבך ואת לבב" שהוא ראשי תיבות אלול ורומז לעבודה של חודש אלול דייקא. יש איפוא ללמוד מכך שעבודת הסליחות שייכת בעיקר לחודש אלול.

וכך הבין הרבי בדברי בעל הטורים, דבלקוטי שיחות (חכ"ט סוף פרשת ניצבים, עמ' 172) הביא את פירושו הנ"ל וביאר את דבריו ע"פ חסידות, ובסוף הדברים כתב [מתורגם]: "לכן, התחלת הכתוב – 'ומל וגו' את לבבך ואת לבב זרעך' היא העבודה של סליחות (– מראש חודש ואילך, של כל הימים) דחודש

אלול – ואח"כ באים הימים הנוראים (שלאחרי חודש אלול) בהם מגיעים ל'אהבה את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך למען חיידך". כלומר, הרבי לומד מבעל הטורים שעבודת הסליחות שייכת רק בחודש אלול, ואילו בעשרת ימי תשובה סדר העבודה הוא 'לאהבה את ה' אלקיך', ולא כל כך באופן של בכי וכו'.

ועל דרך הרמז יש לומר שבפסוק "ומל ה' אלקיך את לבבך ואת לבב זרעך לאהבה את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך למען חיידך" יש שישים ושבע תיבות, כגימטריא 'אלול' שאף הוא שישים ושבע (נתיבים בשדה השליחות ח"ב עמ' 286 בשוה"ג), בכך רמזו שעניין 'ומל ה' אלקיך את לבבך וגו' שייך לחודש אלול דוקא.

ד. עוד יש לומר על פי דיוק לשון אדה"ז בשולחן ערוך שלו (סי' תרב ס"ב): "וכל הימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים מרבים בתפילה ותחנונים". וממה שנוקט בפשטות שיש להרבות בתפילה ותחנונים ב"כל הימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים", משמע שכולל גם שבת, ולכן דקדק לכתוב שבימים אלו "מרבים בתפילה ותחנונים", שהם ההוספות שאנו נוהגים להוסיף בתפילת שמונה עשרה "זכרנו לחיים" ו"מי כמוך" וכו', ומזמור "שיר למעלות ממעמקים" שאחרי ישתבח, שזה לא בגדר סליחות ואפשר לאמרם גם בשבת.

על פי זה יש לומר מסברא אודות מנהגנו לא לומר סליחות בעשרת ימי תשובה גם בימי החול שבהם – שאמנם בכל ארבעים הימים שמראש חודש אלול עד יום הכיפורים צריך להוסיף בסליחות ותחנונים, אלא שבעשרת ימי תשובה תקנו הגאונים הוספות קבועות בנוסח התפלה, ולכן אנו מסתפקים בזה ואין צורך להוסיף גם באמירת סליחות, אך בחודש אלול שלא תקנו בו הגאונים הוספות בתחנונים על סדר התפילה, אומרים סליחות כדי לקיים המנהג להרבות "בתפילות ותחנונים" [וכעין זה שמעתי ממו"ר הרש"ש שיחי' גלעדי].

ראייה לכך שאפשר לכנות את ההוספות שמוסיפים בסדר התפילה בעשרת ימי תשובה בשם 'סליחות', יש להביא ממחזור רומא שלמרות שמובא שם מנהג ישראל ש"משכימים בעמוד השחר בימים הללו מראש השנה עד יום הכפורים ומתפללים תחנונים וסליחות", מכל מקום נדפסו שם סליחות רק לחודש אלול וצום גדליה, משמע שלא היו להם סליחות מתוקנות לעשרת ימי תשובה כבחודש אלול, ומסתבר שקיימו המנהג על ידי ההוספות שעל סדר התפילה, וכמנהג חב"ד שלא לומר סליחות כלל בעשרת ימי תשובה חוץ מצום גדליה.

ולהעיר מלשון אדמו"ר הרש"ב במאמר ד"ה וזאת התרומה תרנ"ה (ספר המאמרים תרנ"ה, עמ' קטז): "ועל פי הנ"ל יובן שורש ענין סליחות כו' דראש

השנה ויום הכיפורים, דהנה בראש השנה ועשרת ימי תשובה ויום הכיפורים אומרים המלך הקדוש". ומלשנו משמע קצת שאפשר לכנות את ההוספות שמוסיפים בעשרת ימי תשובה, כגון המלך הקדוש, בשם 'סליחות'.

אלא שלכאורה היה אפשר לדחות את הביאור הנ"ל בדיוק לשונו בשלחן ערוך להרבות "בתפילות ותחנונים" שהכוונה להוספות הקבועות בסדר התפילה בעשרת ימי תשובה, כיוון שבסידור ב"סדר כפרות" כתב אדה"ז "ושוחטים אותו באשמורת הבוקר אחר סליחות", מלשון זו משמע שלדעת אדה"ז יש לומר סליחות באשמורת הבוקר גם בעשרת ימי תשובה.

וכך מובא בספר המלך במסיבו (ח"ב עמ' כב) ששאלו את הרבי שאלה זו: "בסידור (ב'סדר כפרות') איתא: 'ושוחטים אותו באשמורת הבוקר אחר סליחות' ושאלו הבחורים הרי אין מנהגנו לומר אז סליחות?" ועל כך השיב הרבי: "הלשון הוא מפרי עץ חיים – ושאלתי את כ"ק מו"ח אדמו"ר, מדוע לכתוב כן בסידור הרי אין מנהגנו כן, ולא ענה".

ואולי אפשר לבאר על פי הידוע שאדה"ז כתב את סידורו עבור כלל ישראל, ועל כן הכניס גם דברים שאינם מנהגנו. וכפי שבסדר ברכות הנהגין שבסידור (פ"ב הט"ו) דן אודות מנהג העולם לעשות קניידאלי"ך בפסח, אף שהוא עצמו בתשובה (שו"ת הרב סי' ו) כתב שלעשות קניידאלי"ך בפסח הוא מנהג "המון העם המקילים" והוסיף למעשה שהמחמיר תבוא עליו ברכה, וכידוע שכן הוא מנהג חב"ד להימנע מאכילתם, וחומר אז לא נזכרה אפילו ברמז בסידור – הרי שאת סידורו כתב לכלל ישראל ולכן הזכיר בו גם מה שלא נהוג בחב"ד. ולפי זה אפשר לומר גם בנדו"ד שמה שכתב "ושוחטים אותו באשמורת הבוקר אחר סליחות" היינו עבור אלו הנוהגים לומר סליחות, שיעשו את הכפרות אחר אמירת הסליחות, אך אין זה מנהג חב"ד.

על דרך זה מצינו גם במכתב אדמו"ר הרי"צ (אגרות קודש ח"ד עמ' תטז) לבני הישיבות: "בכל עשרת ימי תשובה יהיה יסדר קבוע דאמירת תהלים בלילה קודם זמן אמירת סליחות". גם מכתב זה, כיון שהופנה לכלל תלמידי הישיבות ולא דוקא לתלמידי ישיבות חב"ד, הזכיר גם את אמירת הסליחות.

ה. הביאור ששמענו מרבותינו נשיאנו למנהג חב"ד לא לומר סליחות בעשרת ימי תשובה כמנהג שאר קהילות ישראל, הוא כפי שסיפר אדמו"ר הרי"צ בשם הצמח צדק אודות ההפרש בין ימי חודש אלול לעשרת ימי תשובה: "עד כאן – עד ר"ה – מצוות אמירה, ומכאן ואילך מצוות עשייה" (ספר השיחות תש"ן, עמ' 351 הע' 132). כלומר, סדר העבודה בעשרת ימי תשובה הוא בקו

של ועשה טוב ששייך בעיקר לתנועה של "לאהבה את ה' אלוהיך", ולא כל כך חרטה על העבר שקשורה עם וידוי שהוא בקשה ואמירה [וע"ע ספר המנהגים (חב"ד, עמ' 58) אגרות קודש (ח"ב אגרת שב, עמ' רנא)].

ו. ואולי אפשר לבאר גם על פי דברי אדה"ז בלקוטי תורה (פרשת תצא דף לו, ב אות ג) שכל עניין הסליחות קשור עם י"ג מדות הרחמים, וז"ל: "י"ג מדות הרחמים והן נמשכות בימי הסליחות". ובפרשת ראה (דף כה, ד אות ג) ביאר שיש ב' סוגים של י"ג מדות הרחמים, בחודש אלול עיקר העבודה הוא ב"ג מדות הרחמים המתעוררים מלמטה למעלה, ולכן יש להרבות בצדקה ותשובה שעל ידי זה הוא מעורר הי"ג מדות באתערותא דלתתא, וז"ל: "ענין התגלות י"ג מדות הרחמים באלול שקודם עשרת ימי תשובה, כי הנה בעשרת ימי תשובה מתגלים רחמים רבים אחר קדימת התשובה, כי באתערותא דלתתא דוקא אז האתערותא דלעילא כו' שנשוב אל ה' בכל נפשנו ומאדנו כו' לעורר לבבם שיצטעקו אל ה' מתוך תכם נקודת לבבם. וזהו ענין התגלות י"ג מדות הרחמים שבאלול כו'. ולכן מבואר בדברי רז"ל שצריך להרבות בצדקה מראש חודש אלול והיינו מטעם הנ"ל שהצדקה תרומם ותגביה כו'". ובהמשך הדברים הוסיף עוד: "ענין ההפרש בין התגלות י"ג מדות שבחודש אלול. וכמ"ש לקמן ע"פ אני לדודי שהוא על דרך משל המלך כשהוא בחוץ בשדה קודם בואו להיכלו כו' ואמנם התגלות י"ג מדות בעשרת ימי תשובה ובפרט ביום הכיפורים זהו על דרך משל הזוכה לקבל פני המלך בהיכל מלכותו ושם הוא לבוש לבושים הפנימיים".

מדבריו עולה שבחודש אלול מאירים י"ג מדות הרחמים באופן של אתערותא דלתתא על ידי מעשה ותשובת האדם, ועל כן אז שייך יותר אמירת הסליחות כפי שהם נאמרים קודם התפילה. ואילו בעשרת ימי תשובה מאירים י"ג מדות באופן של אתערותא דלעילא.

ואפשר שלכן אין כל כך מקום לאמירת סליחות ממש בעשרת ימי תשובה כבחודש אלול, רק הוספות בתפילה, כיוון שעיקר העבודה אינו בקו של עבודה מלמטה למעלה אלא מלמעלה למטה. [וע"ע קובץ אור ישראל (גליון סא עמ' רעו)].



דפנות סוכה מבד בשעת הדחק

הנ"ל

בימי חג הסוכות יש שמגיעים להתארח במקומות שונים כגון אצל הורים שאינם נוהגים במנהגי חב"ד או שעדיין אינם שומרים תורה ומצוות באופן מלא, ודפנות הסוכה שלהם אינן אלא יריעות בד וכדומה. ויש לדון האם יכולים לסמוך בשעת הדחק לאכול בסוכה זו.

א. כתב המחבר בהלכות סוכה (סי' תרל ס"י): "העושה סוכתו בין האילנות והאילנות דפנות לה, אם היו חזקים או שקשר אותם וחזק אותם עד שלא תהא הרוח מצויה מנידה אותם תמיד ומילא בין האמירים (פירוש ענפים) בתנן ובקש כדי שלא תניד אותם הרוח וקשר אותם הרי זו כשרה. על כן אין נכון לעשות כל המחיצות מיריעות של פשתן בלא קנים אף על פי שקושרם בטוב זמנין דמנתק ולא אדעתיה והוה ליה מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה. והרוצה לעשות בסדינים טוב שיארוג במחיצות קנים בפחות משלושה".

ממה שכותב המחבר ש"אין נכון" לעשות המחיצה מיריעות של פשתן אע"פ שקשורים היטב מפני החשש "דמנתק ולא אדעתיה" ואחר שיתנתקו "הוה ליה מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה", משמע שרק לכתחילה יש לחוש שמא יתנתקו הדפנות מלמטה וינודו ברוח מצויה, אך בדיעבד כיון שקשר הדפנות מכל הרוחות – שרי.

וכן משמע שהבין בדברי המחבר בשו"ת שבות יעקב (ריישר, ח"א סי' לא) – דהשואל שם העלה שאם עשה מחיצות מסדינים וקשרן מלמעלה ה"ה כשרות, והשיב לו, שהחסרון בסדינין שדיבר עליהם המחבר הוא "דאם מנתקה לא מינכר מילתא, כיון שעדיין המחיצה תלויה למעלה, רק למטה ומן הצדדים מינתקי, וכל זמן שהיא תלויה הוא [השואל] סובר שיוצא במחיצה כזו, ובאמת מחיצה כזו אינו נכון כיון שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה". מדבריו משמע שהבין שהיריעות שפסל המחבר היינו כאשר הם מחוברים רק מלמעלה, אך כאשר חיברם היטב מכל הצדדים – אף שלכתחילה חיישינן שמא יתנתקו ולא אדעתיה, בדיעבד כשר.

וכ"פ ערוך השלחן (שם סל"ב): "ומכל מקום בדיעבד אם קשר כשרות". משמע שהבין בדברי המחבר ש"אין נכון" לעשות המחיצות מיריעות אף שקשרן היטב היינו בלכתחילה אבל בדיעבד כשר (וע"ע שו"ת באהלה של תורה אריאל, ח"ב סי' פח): "שיריעות המשמשות כדפנות אם הן מחוברות מכל

צידיהן כשרות מדינא. אך מן הראוי להחמיר ולא להשתמש בהן משום דזמנין דמנתקי ולא אדעתיה. ע"כ נראה שיש להקל כשהן מחוברות היטב ממש ולא יהיה חשש שינתקו, או שהן מחוברות חיבור כזה שאם ינתק מקום אחד תיפול כל המחיצה".

גם מדיוק לשונו של ה"ר פרץ (הובא בטור שם) משמע שרק לכתחילה אין לעשות המחיצה על ידי סדינין לבד (אף אם מהודקים) אך בדיעבד שרי, וז"ל: "הרוצה לעשות בסדינין טוב שיארוג במחיצות קנים בפחות משלשה". ממה שכותב טוב שיארוג במחיצות כו' משמע שאין זו חובה גמורה ומעיקר הדין אם מהודקת כשרה אפילו שאין קנים במקום הסדינים.

ב. אלא שעדיין יש מקום לדון, שאף אם בדיעבד לא נחשוש שמא מנתקי ולא אדעתיה, ואף אם נאמר שאם יקשור ויהדק בחוזק עד שאי אפשר שיתנתקו גם המחבר לא יחשוש שיתנתק, מ"מ עדיין יש לדון שמא מה שבד הסוכה נד ברוח מצויה אין לו דין מחיצה, וכמו שכתב אדה"ז בהלכות עירובין (סי' שסב ס"ב, לעניין טלטול בשבת) גבי עשיית מחיצה מאילנות: "אילן שענפיו יורדין למטה כל סביבו כו' הרי הם חשובים מחיצה כו' והוא שימלא האויר שבין הענפים בעצים או בקש ויקשרם שם כדי שלא ינידם הרוח שכל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה".

וכן משמע מפשטות לשון המשנה ברורה (סי' תרל ס"ק מח) שכל שהרוח מזיזה את הדפנות אפילו מעט ה"ז כאינה עומדת ברוח מצויה, וז"ל: "אם מנידה אותם, אפילו אין בכוח הרוח להפיל אותם לגמרי, רק שעל ידי הרוח הולך המחיצה ובא, קיימא לן דשוב לא חשיבא מחיצה. ואפילו עומדת בבית שאין שם רוח כלל לא חשיבה מחיצה". כלומר שאף שהמחיצה קשורה היטב, כיוון שהיא נדה מעט והולכת ובאה על ידי הרוח, ה"ה נחשבת כמחיצה שאינה עומדת ברוח מצויה ופסולה. וכן הבין הערוך השלחן (שם סל"א), שכתב אודות הבונה סוכה בין האילנות והאילנות דפנות לה: "כיצד יעשה, יקשור הענפים ויחזק אותם שלא ינדנדם הרוח תמיד כו', [כיון ש] אם יתנדנדו על ידי הרוח דאין שם מחיצה על זו שהרוח המצויה יכולה לנדנדה, או אם רוב דופן מהענפים הם ענפים חזקים וקשים ואין הרוח מזיזם כשר", כלומר שכל שנע הדופן מעט ע"י הרוח פסול.

ועל דרך זה דן בשו"ת משכנות יעקב (ברוכין, או"ח סי' קכג) אודות "אותן העושין צורת הפתח בחבל מלמעלה ודרכו אחר כך לימתח ונכפל למטה בעיגול וגם הולך ונע ונד אנה ואנה" שפסול כיון שנע ע"י הרוח, וכמו"כ בנדו"ד לכאורה יש לפסול דופן שנעה אפילו מעט ע"י הרוח משום דהוי דופן שאינה עומדת

ברוח מצויה. וראה חזון עובדיה (סוכות, עמ' ב' ואילך שאסף כמה מדעות הראשונים בזה, ולא זכר מדברי רס"ג דלקמן).

ג. אמנם, בכל דבריהם אין הכרח שהאיסור הוא גם בגוונא שהמחיצה מחוברת אף מלמטה, וכמו שכתב בשו"ת אגרות משה (ח"ח סי' מ' אות ב עמ' קלב) לגבי מחיצה דשבת: "דאף בשעה שהרחיקו הרוח הוא עדיין מחיצה גמורה, כיון שהוא קשור גם מלמטה". הרי שהבין שכל דברי הפוסקים הראשונים והאחרונים דלעיל בשבת לא מיירו אלא בשעה שהמחיצה שלמטה אינה מחוברת, אבל אם היא מחוברת לא איכפת לן במה שנעה ונדה באמצעה.

וכן מוכרח שהבין רבי סעדיה גאון, ממה שכתב בסידורו בריש הלכות חג הרביעי הוא חג הסוכות בדיני הסוכה וז"ל: "והמחיצות האלה יכולות להיות ויילונות או מחצלות או מרבדים ובלבד שיהדקו אותן בחבלים באופן שלא יוכל אדם להרים אותן ולהכנס משם". – וממה שכתב שהידוק הסדינים בחבלים צריך להיות "באופן שלא יוכל אדם להרים ולהכנס משם" משמע שהבין שאין כל חסרון במה שהן נעות ונדות ברוח מצויה, אלא הבעייה היא מה שאינן קשורות גם למטה באופן שלא יוכל אדם להכנס דרכן. אך אם יהיו הדפנות קשורות למטה באופן שאדם אינו יכול להכנס משם לא איכפת לן מה שגוף הדפנות נע ונד ברוח. וכן הבין באדני פז (אבידר, או"ח סי' מא אות ג). ויען שמואל (ח"ט סו"ע תרה ואילך), עיי"ש.

ואף על פי שבסתמות לשון הפוסקים האחרונים אין חילוק בין אם המחיצה קשורה מלמטה או לא וכל שנעה ונדה ברוח אינה מחיצה, הנה קיימא לן שיש ללמוד מסתמות הראשונים יותר מפירוש האחרונים, וכמו שכתב הבית מאיר (או"ח סי' תמג אות ב בד"ה ואולם, ובתשובתו לבעל החכמת אדם – בינת אדם שער הקבוע סי' ז): "ודע שכבר כתבתי בספרי כמה פעמים שנוח לי ללמוד מסתימת דברי הפוסקים הראשונים יותר מפירושם של האחרונים".

ובנדו"ד יפים ביותר דברי הרמ"א בחושן משפט (סי' כה ס"ב) ש"אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרונו על ספר ונמצאו אחרים חולקים עליו אין צריכים לפסוק כדברי האחרונים שאפשר שלא ידעו דברי הגאון ואי הוי שמיע להו הוו הדרו בהו". ודברי הרס"ג דלעיל לא הובאו ע"י אף אחד מהראשונים או האחרונים הנ"ל, ומסתמא לא ראו דבריו.

וכמ"ש אדה"ז בהלכות פסח (סי' תמב קונטרס אחרון סוף ס"ק ה): "ואף החק יעקב לא התיירו אלא משום דאשתמיטתיה כל דברי פוסקים הללו, שהרי לא הביאן כלל, ואלו ראה דבריהם לא היה משיג כו". ובהלכות נידה (סי' קפט

ס"ק מג): "ובימי רמ"א וב"ח וט"ז וש"ך לא באו עדיין הלכות נדה להרמב"ן לדפוס במדינות אלו לכן כתב מה שכתב". ובשיחת א' דר"ח אלול תשמ"ב (שערי הלכה ומנהג ח"א סי' עא) הביא הרבי את דברי אדה"ז הנ"ל והסיק מהם: "זאת אומרת כאשר רואים שהאחרונים מקילים בדבריהם כנגד דברי הראשונים מבלי להזכיר את דברי הראשונים אין זו הוכחה שהם חולקים על דברי הראשונים אלא מדלא הזכירו אותם מוכח שלא ראו את דברי הראשונים [ראה שוע"ר סי' תמב קונטרס אחרון סוס"ק ה] ולכן אין לסמוך בזה על דברי האחרונים כי אילו היו רואים את דברי הראשונים היו פוסקים כמותם, וכלל זה אינו אמור רק כאשר בדברי האחרונים ישנה קולא לגבי דברי הראשונים אלא גם כאשר בדברי האחרונים ישנה חומרא לגבי דברי הראשונים".

האמור לעיל נכון גם לדברי האגרות משה (שם), שרוצה לחלק ולומר שהקשירה מכל הרוחות תועיל להחשיבו מחיצה רק לענין שבת ולא לענין דפנות לסוכה, דבסוכה צ"ל "תשבו כעין תדורו" ואין אדם דר במקום שדופנותיו רק קשורים אך נעים ונדים מעט ברוח מצוייה. אלא שדבריו הם סברא בלבד, ומדברי הרס"ג לא משמע להחמיר כן בסוכה, וכל שהדופן קשורה מכל רוחותיה ואי אפשר להכנס מלמטה לא חיישינן למה שנעה מעט ברוח. וע"פ כללי הפסיקה דלעיל, כיון שלא הביא דברי הרס"ג מסתבר שלא ראה אותם וברור שיש מקום להכשיר סוכה כזו בדיעבד עכ"פ.

למעשה רבים מהאחרונים מתירים סוכה מבד הנעה ברוח גם מטעמים אחרים, – וכמ"ש בשו"ת שלמת חיים (זוננפלד, מהדו"ח ס' שעא). שו"ת אגרות משה (ח"ח סי' מ אות ב עמ' קלג). שו"ת קנין תורה (ח"ד סי' ע). פסקי תשובות (סי' תרל ס"ט הע' 50 ובנסמן שם).

*

מסקנת הדברים היא שאע"פ שבוודאי רצוי ונכון יותר לצאת ידי חובת כל השיטות ולא לעשות סוכה מבד המתנדנד ברוח אף שקשורה ומהודקת היטב בקצוותיה לצדדים, מ"מ במקום הדחק יש על מה לסמוך להכשיר סוכה כזו מהטעמים דלעיל [ראה שוע"ר סי' פט ס"ב דכל שעת הדחק כדיעבד דמי], במיוחד כשהדבר נוגע לפגיעה בכבוד הבריות בכלל וכבוד הורים בפרט.



האם מנהג חב"ד להמנע מאכילת דברים חמוצים בראש השנה?

הרב שלום דובער הרצל

שליח כ"ק אדמו"ר – ראש פינה, אה"ק

א. כתב אבודרהם סדר תפלת ראש השנה (ד"ה גרסינן בפרק בתרא דהוריות):

"ויש נוהגין לאכול ראש כבש ודגים ומיני מתיקה על שם (עי' דברים כה, יג) והיית לראש ולא לזנב. ודגים לפרות ולרבות כדגים ואין מבשלים בחומץ".

ובשו"ע המחבר בסימן תקפג העוסק במאכלי ראש השנה לא הביא את דברי האבודרהם להלכה למעשה.

והרמ"א, הגם שהביא את דברי האבודרהם שצריך לומר יהי רצון על אכילת הרימון אך לא הזכיר שצריך לאכול ראש כבש ודגים וכן לא הזכיר שלא לבשל בחומץ.

אולם המג"א (בהקדמה לסימן תקפג) הביא להלכה את דברי האבודרהם וזה לשונו: "יאכל דגים לפרות ולרבות כדגים, ואין מבשלים בחומץ (הר"ד אבודרהם)".

והחיד"א בספרו מורה באצבע סימן רנד כתב אודות אי בישול בחומץ דבר מחודש, שלא נזכר באבודרהם, וזה לשונו: "יש מי שנהג שלא לאכול בראש השנה שום דבר חמוץ ואפילו לימון".

ובטוב עין (להחיד"א) סימן יח אות צח כתב ביתר ביאור והביא מקור הדברים: "יש בני אדם שנוהגים שלא לאכול בראש השנה שום דבר חמוץ ואפילו לימוני וכמו שכתבתי ב'מורה באצבע', ועתה ראיתי בתשובות הגאונים כתב יד סימן קי"ד שכתב שבראש השנה עושים דבר של מתיקה ואין מבשלין בישול שיש בו חומץ עכ"ל הא למדת דמנהג זה קדום מזמן הגאונים".

והפרי מגדים (בהקדמה לסימן תקפג), הביא את דברי האבודרהם שיש לאכול דגים אך לא לבשלם בחומץ והוסיף על כך את מה שהביא החיד"א שלא רק שאת הדגים לא לבשל בחומץ אלא שלא לבשל שום דבר של מיני חומץ וכדומה.

וז"ל "שנפרה ונרבה כדגים ואין עין הרע שולטת בהם, ואין מבשלים בחומץ. יש נמנעים לבשל מיני חומץ בארש"ט וכדומה מהאי טעמא שתתחדש שנה מתוקה".

ובמשנה ברורה (סי' תקפג סק"ה) הביא להלכה את דברי האבודרהם עם הוספת הפרי מגדים אך קצת בשינוי הסדר:

דעל מה שכתב הרמ"א שעל אכילת התפוח בדבש אומרים 'תתחדש עלינו שנה מתוקה' כתב המשנה ברורה וזה לשונו: "שנה מתוקה – ועל כן יש נמנעים לבשל בראש השנה מיני חומץ בארש"ט וכדומה, ועל כן האוכלים דגים לסימנא שיפרו וירבו כדגים אין מבשלין אותן בחומץ".

אולם בשולחן ערוך רבינו הביא רק את דברי האבודרהם שיש לאכול דגים ולא לבשלם בחומץ, אך לא כתב שלא לבשל "שאר בישול של חומץ", וזה לשונו בס"ב "ויש אוכלים דגים לפרות ולרבות כדגים, ואין מבשלים בחומץ".

וצריך בירור: (א) האם לדעת אדה"ז יש לחלק בין הדגים שאין לבשלם בחומץ לבין שאר מאכלי חומץ שמותר לאכלם בראש השנה, או שאין חילוק וכשם שאין לבשל הדגים בחומץ כך אין לבשל מאכלים אחרים בחומץ?

(ב) מדוע האבודרהם לא הביא שאין לבשל שום בישול של חומץ (כדברי החיד"א המבוססים על תשובות הגאונים)?

(ג) מה צריך להיות מנהג חב"ד בזה?

ב. ונראה לבאר בזה (להלכה ולא למעשה) שיש ב' אופנים להבין מדוע אין לבשל הדגים בחומץ: (א) דהוא משום העניין הכללי שבראש השנה צריכים לאכול מיני מתיקה דווקא בכדי שתהיה לנו שנה מתוקה. (ב) שהוא עניין פרטי השייך לדגים שעניינם הוא סימן לפריה ורביה מה שאין כן חומץ הוא סימן לדבר המצמית ומונע פריה ורביה.

ויש לדייק מדברי המשנה ברורה שהבין כהאופן הא' שהסיבה לאי בישול הדגים בחומץ הוא לא עניין פרטי השייך לסימן הדגים אלא הוא חלק מהעניין הכללי שבראש השנה צריכים לאכול דברים מתוקים בלבד בכדי שתהיה שנה מתוקה.

שעל דברי הרמ"א שעל אכילת התפוח מתוק בדבש 'ואומרים תתחדש עלינו שנה מתוקה' כתב המשנה ברורה: "שנה מתוקה – ועל כן יש נמנעים לבשל בראש השנה מיני חומץ בארש"ט וכדומה, ועל כן האוכלים דגים לסימנא

שיפרו וירבו כדגים אין מבשלין אותן בחומץ" ובשער הציון אות טז ציין כמקור דבריו את הפרי מגדים.

והיינו שהמשנה ברורה הבין בדברי הפרי מגדים שהסיבה לאי בישול הדגים בחומץ ואי בישול דברים חמוצים הוא היינו הך, בכדי 'שתתחדש שנה מתוקה'. ואכן בדברי הפרי מגדים יש להבין כך, שזהו לשון הפרמ"ג: "... יאכל שנפרה ונרבה כדגים ואין עין הרע שולטת בהם, ואין מבשלים בחומץ. יש נמנעים לבשל מיני חומץ בארש"ט וכדומה מהאי טעמא שתתחדש שנה מתוקה".

דפשוטות לשון הפרמ"ג "מהאי טעמא" מוכח לכאורה שהטעם שתתחדש שנה מתוקה הוא הוא הטעם והסיבה שלא לבשל את הדגים בחומץ. כלומר, שלדעת הפרמ"ג והמשנ"ב יש רק טעם אחד לאי אכילת חומץ בראש השנה בכדי לא לפגוע בדברים המתוקים שנאכלים להמתיק את השנה.

אך כאשר נעיין במקור הדברים נראה שאין קשר בין אי בישול הדגים בחומץ לבין אי בישול דברים חמוצים, אלא הם שני מנהגים ממקורות שונים וסיבות שונות.

שהרי המקור הראשון שלא לבשל הדגים בחומץ הינו באבודרהם שכתב ב' דברים: (א) יש נוהגין לאכול ראש כבש ודגים ומיני מתיקה¹³ על שם (עי' דברים כה, יג) והיית לראש ולא לזנב. (ב) ודגים לפרות ולרבות כדגים ואין מבשלים בחומץ.

והיינו שיש עניין לאכול: (א) ראש דג על שם 'והיית לראש ולא לזנב' (מאותו הסיבה של אכילת ראש כבש) וב) לאכול דגים (לאו דווקא הראש) בכדי לפרות ולרבות כדגים, ועל זה כתב "ואין מבשלים בחומץ" דמשמע מדבריו שהעניין שלא לבשל בחומץ קאי רק על הדבר הב' אכילת הדגים עצמם (לא הראש) משום שכפי הנראה יש בחומץ ענין שהוא היפך פריה ורביה כדגים. שכידוע חומץ הוא מחמיץ ומצמית ואינו מאפשר ריבוי, צמיחה וגדילה. וכידוע המובא בגמרא פסחים מ' ע"ב שחומץ מצמית וכן בפסחים עד-עה. וכמו שכתב אדמוה"צ בדרושי חתונה ב (ע' 304) וזה לשונו: "וכמו טבע החומץ וכל דבר חריף שמצמית ומכווץ. כל דבר הכבוש בו כמ"ש בפוסקים" עכ"ל. והיינו שלחומץ יש טבע שמצמית ומכווץ שהינו היפך הפריה והרביה.

13 צריך קצת עיון הקשר שבין דין אכילת מיני מתיקה לענין שעוסק בו האבודרהם עכשיו – אכילת ראש כבש או דג על שם 'והיית לראש ולא לזנב', שהרי לכאורה אכילת מתיקה הוא נושא ועניין בפני עצמו שאין לו שייכות עם אכילת ראש הכבש או הדג.

מה שאין כן המקור הראשון שלא לבשל שום בישול של חומץ המובא בחיד"א הוא מתשובות הגאונים ושם לא נזכר כלל העניין שצריך לאכול דגים לסימן של פריה ורביה כדגים.

דזה לשון החיד"א בטוב עין סימן יח אות צח כשהביא לשון תשובת הגאונים: "ועתה ראיתי בתשובות הגאונים כתב יד סימן קיד שכתב שבראש השנה עושים דבר של מתיקה ואין מבשלין בישול שיש בו חומץ עכ"ל הא למדת דמנהג זה קדום מזמן הגאונים".

וכשנעיינ גם במקור דברי החיד"א בתשובות הגאונים נראה ברור שאין קשר בין אכילת הדגים לאי אכילת מאכלים עם חומץ. שבתשובות הגאונים: – מוסאפיה (ליק) סימן ח, ובאותו לשון ממש נמצא גם בתשובות רב נטרונאי גאון – ברודי (אופק) אורח חיים סימן קעט וזה לשונם: "לרב האיי (רב נטרונאי). וששאלתם שאנו רגילים ליקח ראשים של כבשים בראש השנה לאכול . . . ושאלתם לפרש לכם. זה נחש הוא לטובה לחכמים ורוב אנשי בבל כך רגילין לעשות. בערב ראש השנה לוקחין בשר או ראשים ומבשלין אותו בטסני או בדבר של מתיקה ואין מבשלין בישול שיש בו חומץ. ואומרים כך נאכל מיני מתיקה כל השנה. ובשר שמן כדי שתהא שנה כלה מתוקה וערבה ולא יהיה בה דבר רע ודבר צרה".

ומכאן, שהם ב' מקורות שונים לדינים שונים: א) אכילת דגים לסימן פריה ורביה ושארין לבשלם בחומץ שמקורו הוא באבודרהם. ב) בישול רק מיני מתיקה ושלא לבשל שום בישול של חומץ מקורו בתשובות הגאונים (הנ"ל) ושהביא החיד"א, ואין קשר ושייכות בין שני הדינים הללו.

וההוכחה ניצחת לכך היא מדברי החיד"א עצמו שהוא המקור הראשון לתשובות הגאונים הנ"ל. שהרי החיד"א עצמו סבור שאין לאכול דגים בראש השנה, שהרי במורה באצבע (רנ"ג) כתב להדיא בסעיף רנג וזה לשונו: "לא יאכל דג בראש השנה כמו שכתב הרשב"ץ ז"ל, וקצת סמך יש בזוהר ובתיקונים"¹⁴.

ומזה יש לומר שהטעם שהביא האבודרהם לאי בישול הדגים בחומץ הוא עניין אחר מתשובת הגאונים שלא לבשל ולאכול שום בישול של חומץ.

14) שלא כדעת המג"א הסבור שיש לאכול דגים בראש השנה למרות שהמרש"ל היה נוהג שלא לאכלם, שבהקדמה לסימן תקפג ציין המג"א, את מה שכתב בסימן תקצו שהמהרש"ל היה נוהג שלא לאכול דגים אך אין הוראה מכך לכולם משום שהמהרש"ל שהיה הדג "חביב עליו ביותר רצה למעט בראש השנה בדבר מסויים, מה שאין כן למי שאין חביב כל כך יאכל שנפורה ונרבה כדגים ואין עין הרע שולטת בהם" (פרמ"ג, שם בביאור דברי המג"א), ועיין בשדי חמד מערכת ראש השנה הדין באריכות בצדדי העניין של אכילת דגים בראש השנה.

שהסיבה לאי אכילת הדגים בחומץ הוא משום שחומץ הוא מנגד לעניין הפריה והרביה שבדגים, אך הסיבה שלא לבשל שום בישול בחומץ הוא משום שהחומץ מנגד לענין 'שנה מתוקה'¹⁵.

ג. ולפי זה יש לומר שרבינו בשו"ע דקדק לכתוב בסעיף ב' בדווקא: "ויש אוכלים דגים לפרות ולרבות כדגים ואין מבשלים בחומץ" ולא הזכיר (כאן) את המובא בתשובות הגאונים שלא לבשל שום בישול של חומץ. משום שלדעת אדה"ז הם שני גדרים שונים באי אכילת החומץ (א) ההצמחה ומניעת הפריה ורביה (אבודרהם) (ב) חומץ המנוגד לשנה מתוקה (גאונים). ואדה"ז נקט רק את העניין הראשון שבחומץ שהוא מנגד לפריה ולרביה ולא סבירא ליה להלכה למעשה כדעת הגאונים שהחומץ מנגד למתיקות השנה¹⁶.

ויש להביא ראיה לכך מדקדוק אופן סידור ההלכות שכתב רבינו. שבסעיף א' בסופו הביא את המנהג המובא בטור וברמ"א של אכילת תפוח מתוק בדבש עם האמירה של תתחדש עלינו שנה טובה ומתוקה. ובסעיף ב' הביא רק את העניין של אכילת דגים לסימן של פריה ורביה ושלא לבשל בחומץ. ובסעיף ג' מבאר היכן צריך לומר את בקשת יהיה רצון כשאוכלים הסימנים ורק בסעיף

(15) והנה בקצה המטה שעל המטה אפרים בס"ק יד הבין שהאבודרהם שכתב שאין מבשלין בחומץ כוונתו שאין מבשלים שום בישול של חומץ ולא רק הדגים, ולכן תמה על החיד"א שכתב שמצא בגאונים כת"י והלא דין זה כבר נזכר באבודרהם.

וזה לשון קצה המטה: "ואין לבשל אותם בחומץ, הוא במג"א ורמז לדברי האבודרהם והוא בסדר תפלת ר"ה שכתב בשם תשובות הגאונים שבר"ה עושים דבר של מתיקה ואין מבשלין בישול שיש בו חומץ ע"כ, הא למדת דמנהג זה קדום מזמן הגאונים, ועי' בשו"ת טוב עין להחיד"א בס"י אות מ"א שחשב שמצא מציאה דברי הגאונים הללו ולא ראה אז שכבר רמז המג"א לזה".

אך ברור לכל המעיין במקור הדברים שהאבודרהם לא כתב את מה שציטט הקצה המטה משמו "ואין מבשלים בישול שיש בו חומץ", שדבר זה לא נזכר באבודרהם כלל, שבאבודרהם מוזכר רק "ואוכלים דגים לפרות ולרבות כדגים ואין מבשלים בחומץ", והלשון שציטט הקצה המטה זהו לשון הגאונים בתשובה כת"י, ולכן תמה בקצה המטה שלא כדון על החיד"א שכתב שמצא כת"י הגאונים. שאכן החיד"א הינו המקור הראשון לדברי הגאונים שלא לבשל שום בישול שיש בו חומץ.

(16) שלא כדעת המשנה ברורה שהסיבה לאי אכילת הדגים בחומץ ותבשילים של חומץ הם אותה הסיבה שזה מנגד לשנה מתוקה.

ובאמת גם כשנעייין במקורו של המשנ"ב עדיין אין הכרח לומר שהסיבה לאי אכילת חומץ שווה בדגים ובשאר מאכלים. דהלא מקורו של המשנ"ב הוא מהפרמ"ג (כמבאר בציון הלכה) וזהו לשון הפרמ"ג על הצורך באכילת דגים: "שנפרה ונרבה כדגים ואין עין הרע שולטת בהם, ואין מבשלים בחומץ. יש נמנעים לבשל מיני חומץ בארש"ט וכדומה **מהאי טעמא** שתתחדש שנה מתוקה".

שאת דברי הפרמ"ג יש לבאר בב' אופנים (א) ש"האי טעמא" הכוונה היא שאותו הטעם שלא לבשל הדגים בחומץ הוא אותו הטעם שלא לבשל מיני חומץ (כהבנת המשנ"ב) (ב) "האי טעמא" קאי על אותו הטעם שהביא הרמ"א מהטור לאכילת התפוח מתוק בדבש "ויש נוהגין לאכול תפוח מתוק בדבש ואומרים תתחדש עלינו שנה טובה מתוקה, וכן נוהגין". אך בדגים הנאכלים לפריה ורביה יש טעם נוסף שהחומץ המצמית מבטל הפריה והרביה (כהמג"א).

ד' כותב בפעם הראשונה את הצורך לאכול דברי מתיקה בכדי שהשנה תהיה מתוקה וזה לשונו באמצע סעיף ד': "ונוהגין לאכול . . . וכל מיני מתיקה כדי שתהא השנה הזאת מתוקה".

לכאורה היה צריך להביא את מנהג אכילת דברי המתיקה כדי שהשנה תהיה מתוקה כבר בסוף סעיף א' כשהביא את המנהג של אכילת התפוח מתוק בדבש ואמירת התתחדש עלינו שנה מתוקה, ששם לכאורה זהו המקום המתאים להביא גם המנהג של אכילת שאר דברי המתיקה ולבאר שזה בכדי שתהיה לנו שנה מתוקה. אך למעשה אדה"ז לא הזכיר על הקשר בין דברי מתיקה לבין אכילת התפוח המתוק בדבש בסעיף א', ובסעיף ב' הזכיר רק עניין אכילת הדגים לסימן פריה ורביה ושלא לבשלם בחומץ וגם שם לא הזכיר שצריך לאכול ולבשל בדברי מתיקה ורק בסעיף ד' הביא העניין דאכילת דברי מתיקה לשנה מתוקה.

ומוכח שרבינו דקדק כן לרמוז שעניין אי בישול הדגים בחומץ אינו שייך לשנה מתוקה, משום שלדעתו בישול ואכילת דברים חמוצים אינו מנגד לשנה מתוקה, שלדעתו הדבר הגורם לשנה שתהיה מתוקה הוא רק העניין החיובי מה שכן אוכלים דברים מתוקים ולא העניין השלילי של אי אכילת דברים חמוצים, שלדעת רבינו זה אינו מפריע למתיקות השנה. ורק בדגים שעניינם הוא סימן לפריה ורביה אין לבשלם בחומץ משום שהווה סתירה מיניה וביה שהחומץ מצמיח ומונע התרבות ואין הגיון לבשל הדגים שסימנם להיפך בתוך החומץ.

מה שאין כן לשיטת הגאונים לא די בצד החיובי של אכילת דברי מתיקה לשנה מתוקה, אלא שצריך להקפיד גם על הצד השלילי שלא לאכול דברים חמוצים העלולים ליצור שנה שאינה מתוקה.

ונראה שרבינו סבירא ליה בזה כדעת המג"א, שגם המגן אברהם כתב להלכה למעשה רק את דברי האבודרהם שנהגו לאכול דגים בכדי לפרות ולרבות ולא לבשלם בחומץ. וידוע בכללי הפסיקה שביאר רבינו (או"ח סימן תמב ס"ק א) שכאשר המגן אברהם כותב דבר ואחר כך מביא מקור הדברים זהו משום שהמגן אברהם הכריע הלכה למעשה כדעתו, וזה לשונו: " . . . ואם היה מסכים עמו היה כותב דעתו בסתם ואחר כך היה רושם בשני חצאי לבנה מבטן מי יצאו הדברים, כדרכו בכל מקום כשמסכים לדברי הפוסקים שמעתיק". וכן ממש הוא בנידון דידן שהמגן אברהם הביא דברי האבודרהם לאכול דגים ולשלא לבשלם בחומץ ומיד לאחר מכן הביא מקור הדברים האבודרהם ומכאן שסבירא ליה כדעתו להלכה למעשה.

ד. ולפי זה לכאורה צריך לומר שההולכים במנהגי חב"ד ולאור תורת רבינו אינם צריכים להזהר כלל שלא לאכול דברים חמוצים בראש השנה (ואדרבה אולי כהא דתלמידי רב כהנא דהיו מחזירים אחר הדס וכו') משום שרבינו דקדק שלא להביא את מנהג אי אכילת דברים חמוצים, שלא כפוסקים אחרים כהפרמ"ג, מטה אפרים והמשנה ברורה ועוד פוסקים שכן הביאו מנהג זה.

אך צריך עיון בזה למעשה האם יש בכוחנו לבטל מנהג המובא במפורש בתשובת הגאונים משמו של רב האי גאון (תשובות הגאונים, מוסאפיה ליק, סימן ח), שהרי ידוע יחסו של רבינו לגאונים שבשו"ע בקו"א כתב על דברי הגאונים: "שכל דבריהם דברי קבלה" (קו"א או"ח רעא סק"ג) ובמקום אחר: "הגאונים שאין דבריהם צריכים חיזוק כנודע שדבריהם דברי קבלה" (סידור, סדר הכנסת שבת).

ולפי זה גם בנידון דידן יש לברר האם אדה"ז והמג"א שיתכן שלא ראו את תשובת הגאונים הנ"ל, שהרי החיד"א כתב על כך שראה את התשובה בכתב יד רק לאחר שסיים את ספרו מורה באצבע והיה באמצע כתיבת הספר טוב עין (כדמשמע בדבריו) ואם כן יתכן שאילו ראו המג"א ואדה"ז את תשובת הגאונים הנ"ל היו פוסקים שלא לבשלם שום בישול שיש בו חומץ, ולכן יש לברר האם אנו חסידי חב"ד צריכים עדיין לזהר מאכילת דברים חמוצים בראש השנה כמו שכתבו להדיא בתשובות הגאונים או שמא לחסידים ההולכים לאורו יש הכלל ד"אין לנו אלא דברי בן עמרם" וכו'.

ואשמח לדעת דעת הקוראים הנכבדים בזה.



בירור שיטת אדה"ז בטבילת נערות בערב יום הכיפורים

הנ"ל

כתב המחבר (הלכות יום הכפורים סימן תרו ס"ד): "יכול לטבול וללקות מתי שירצה, רק שיהיה קודם הלילה; ואינו מברך על הטבילה".

וברמ"א: הגה: ואין צריך לטבול רק פעם אחת, בלא וידוי, משום קרי; והוא הדין דהטלת תשעה קבין מים נמי מהני (מהרי"ו וכל בו תשב"ץ).

ובמגן אברהם שם: "משום קרי – ומי שאומר וידוי מנהג שטות הוא (מהרי"ו). ולפי זה אשה ששמשה תוך ג' ימים צריכה לכבד ביתה בחמין שלא

תפלוט שכבת זרע. ודוקא שלא היה סמוך לטבילתה או סמוך לוסתה דבאותן שעות רגילות להתעבר ויש לחוש שתשחית זרע ההריון.

ויש אומרים שהטעם דטבילה משום תשובה, דהא אפילו נערים ובתולות שהן בני מצות טובלות. ואפילו מי שטבל בערב ראש השנה ולא ראה קרי יחזור ויטבול. ולפי זה יש לטבול ג' פעמים, וכן כתב ברוקח. עיין מה שכתבתי סוף סימן תר"ז ועיין בשל"ה'.

ובסוף דבריו כתב: "נראה לי דאפילו מי שסבירא ליה דטבילה משום קרי, אפילו הכי, אם טבל בערב ראש השנה יחזור ויטבול דשמא ראה מים חלוקים או עכורים, עיין במשנה פ"ח דמקואות".

ובשו"ע אדה"ז שם, סעיף יא כתב: נוהגין לטבול בערב יום הכיפורים. ויש אומרים שטעם טבילה זו הוא משום קרי כדי שיהיו נקיים וטהורים ביום הכיפורים . .

ובסעיף יב אבל יש אומרים שטעם טבילה זו היא משום תשובה כגר המתגייר ולפי זה יש לטבול שלשה פעמים ואפילו נערים ובתולות שהם בני מצוה נוהגים לטבול אע"פ שאין קרי שייך בהן ואפילו מי שטבל בערב ראש השנה ולא ראה קרי אח"כ צריך לחזור ולטבול בערב יום הכיפורים משום תשובה עכ"ל.

ומתבאר מדברי אדה"ז שישנם כמה (ז' או ח') נפק"מ להלכה בין הדעה הראשונה שהטבילה היא משום טומאת קרי לבין הדעה השניה שהטבילה משום תשובה.

(א) האם צריך לומר ווידויים במקווה (טבילה משום תשובה) או שאין עניין כלל לומר ווידויים¹⁷ (טבילה משום קרי)

(ב) האם צריך לטבול פעם אחת (משום קרי) או ג' פעמים (משום תשובה כגר המתגייר)

(ג) האם מועיל טבילה בשאובים או בשפיכת תשעה קבין (משום קרי) או שצריך דווקא טבילה במקווה כשר¹⁸ (משום תשובה כגר).

17) אכן בהלכה יב. כשמביא הדעה שהטבילה משום תשובה אינו מזכיר שיש עניין לומר ווידויים, אך מהדגשתו כאן 'ולפי טעם זה אין עניין כלל לומר ווידויים' משמע שלפי הטעם השני יש מקום לומר. ולמעשה זהו הווידוי של המלקות שלמנהגנו נעשה סמוך ונראה לפני הטבילה.

18) אכן בהלכה יב כשמביא הדעה שהטבילה משום תשובה כגר המתגייר לא מזכיר שצריך טבילה במקווה כשרה לטבילת נידה, כשם שהזכיר אודות טבילה ג' פעמים וגם כשלא ראה קרי מער"ה צריך לטבול עוד הפעם, אך הדבר מובן ומוכרח מכך שבהלכה יא כשכתב את הדינים היוצאים למעשה מהדעה

(ד) האם מי שטבל בערב ראש השנה וברור לו שלא ראה מים עכורים וכו' אינו צריך לטבול (משום קרי) או צריך לטבול (משום תשובה)

(ה) האם אלו שאינם שייכים לקרי כגון נערים ובתולות צריכים לטבול (משום תשובה) או שאין מקום להטבילם¹⁹ (משום שאין להם קרי).

(ו) האם אשה ששמשה ביתה צריכה לכבד ביתה להפליט הזרע (משום קרי) או שאינה צריכה לכבד ביתה²⁰ (משום תשובה)

(ז) האם אשה ששמשה סמוך לטבילתה אינה צריכה לטבול שאינה מכבדת ביתה (משום קרי) או שהיא צריכה לטבול²¹ (משום תשובה)

ולפי זה צריך לכאורה לומר שישנה גם נפק"מ באלו אשר מצד גילם שייכים לטומאת קרי אך מצד מצבם הנוכחי אין מקום לטבילתם. כגון: אשה העומדת בשבעת הנקיים, שמצד דיני טומאה וטהרה אין מקום שתטבול, שהרי טבילת טהרתה היא לאחר כלות השבעת נקיים ואפילו כשטובלת בתוך הז' נקיים עדיין בטומאתה עומדת (- מדרבנן עכ"פ, כמבואר בפוסקים) אך אם סיבת הטבילה היא מצד תשובה מסתבר שגם אשה העומדת בז' נקיים צריכה לטבול לתשובתה.

והנה בענין דטבילת בתולות בכלל מצינו בדברי הראשונים והפוסקים שאין לבתולות ופנויות לטבול, ומכוח זה נחלקו גם הפוסקים אודות טבילת בתולות ופנויות (ונשים בזמן ליבונן) בערב יום הכיפורים.

דברמב"ן למסכת שבת דף יג, ב כתב לאחר התמיהה על ההוא ששנה ולמד ומת בחצי ימיו משום שלא נזהר באשתו בימי ליבונה הכיצד תלמיד חכם אינו יודע מכך שכל עוד שלא טבלה הרי היא בטומאת נדתה, ותירץ הרמב"ן דבאותם הימים היו מטבילים מיד לאחר סיום הטומאה בכדי לטהרה מדאורייתא כדי שלא תטמא טהרות בנגיעתה ושוב היו טובלים לאחר הז' נקיים כדרשת ר' זירא דהחמירו בנות ישראל על עצמן לישב ז' נקיים כמו בדין זבה. ולכן טעה ההוא תלמיד משום שלאחר שטבלה אשתו לטהרות ובכך נטהרה מדאורייתא הקל על

שהטבילה משום קרי כתב ובהדגשה 'וטבילה זו שהיא משום קרי כשירה אפילו בארבעים סאה שאובים . . ומי שהוא מצטער בטבילה יכול לשפוך עליו תשעה קבין מים'. ומההדגשה שדווקא טבילה זו שהיא משום קרי כשירה לא במקווה טהרה לנידה, מוכח שלהדעה שהטבילה משום תשובה צריך דווקא מקווה כשירה לגמרי. ועצ"ע.

(19) כנ"ל.

(20) כנ"ל.

(21) כנ"ל.

עצמו להיות עמה בקרוב, ללא הרחקות, עד הטבילה השניה, ובוזה היתה טעותו ומת לפי שלא היה לו להקל גם בזה.

וכתב שם הרמב"ן בסוף דבריו: 'דמשום חומרא דאתי לידי קולא הוא דבטלול לטבילתה בדורות האחרונים ומשום טהרות נהגו בה תחילה'

ובשו"ת הריב"ש סימן תכ"ה, ביאר בדעת הרמב"ן: (א) דבאותם ימים שהיו נוהגים לטבול גם בסיום ימי נדתה (זיבת הדם) בכדי לטהרה לטהרות, היו מטבילין גם קטנות, והוכיח כן מהא דאיתא במסכת נידה (לב, ב) 'מעשה והטבילה קודם לאמא'. (ב) דבטלול (לטבילה דלאחר פסיקת הדם לטהרות) בדורות האחרונים, משום דהויה חומרא דאתי לידי קולא שיבאו בה לידי מכשול להקל באסורא דרבנן כמו שנכשל אותו תלמיד'.

ומסקנת הריב"ש על פי הרמב"ן היא, דמצד חשש זה איכא איסור להטביל פנויות וזה לשונו: "ומה שנפלאות איך לא תקנו טבילה לפנויה כדי שלא יכשלו בה רבים. אין כאן מקום תמה, שהרי כיון שהפנויה אסורה כמו שכתבתי, אדרבה אם היתה טובלת היה בה מכשול שהיו מקילין באסורה כיון שאין אסורה אלא מדרבנן, כמו שאירע לאותו תלמיד . . ופרץ גדרן של חכמים ולכן מת בחצי ימיו". עכ"ל.

ובבית יוסף סוף סימן קפג הביא את דברי הריב"ש הללו, וזה לשונו: כתב הריב"ש (סי' תכה) שנשאל אם איסור נדה נוהג גם בפנויה והשיב שדבר פשוט הוא שנוהג בה והאריך בדבר וכתב שהטעם שלא תקנו טבילה לפנויה כדי שלא יבואו לידי מכשול בהסתלק ממנה איסור נדה החמור: עכ"ל הריב"ש.

וגם הרמ"א בדרכי משה הארוך סוף סימן קפ"ג הביא את דברי הריב"ש הללו כלשון הבית יוסף. ומכך דהבית יוסף והדרכי משה לא העירו כלום על דברי הריב"ש ורק הביאוהו משמע דסבירא להו דדברי הריב"ש הם להלכה ולמעשה דאין לבתולות לטבול.

ובבאר היטיב אורח חיים סימן ש"ג העיר על מה שכתב המחבר "לא תצא אשה (בשבת) בחוטי צמר . . מפני שצריכה להסירם בשעת טבילה" וזה לשונו: "כתב הבאר היטיב אשר לפני (הבאר היטיב הראשון) ואם הבתולה אסורה מפני גזירה זו צ"ע, כי הבתולות אסורות לטבול²² כמו שכתב הבית יוסף ביורה דעה

22) ויעויין בשו"ע אדה"ז סימן שג, דנראה שהסתפק בדבר זה האם מותר לבתולות לצאת בחוטי צמר משום דלא שייכא בטבילה או שאסור משום דלא פלוג, דזה לשונו (ש"ג סעיף א) "ואפילו נשים זקנות שאינן צריכות לטבילה (וכן הבתולות) אסורות לצאת ברצועות וחוטין אלו שלא חלקו חכמים

סוף סימן קפ"ג'. וגם כאשר למעשה דחה הבאר היטב השני את סברתו להתיר לבתולה לצאת בחוטי צמר משום דלא פלוג בין זקנה בתולה ואשה הראויה לטבילה (כסברת הט"ז ס"ק ג), עדיין נראה שמסכים לעיקר דברי הבאר היטב הראשון שהבין מהבית יוסף דסבירא ליה דאסור לבתולות לטבול מחשש תקלה.

ובשושנים לדוד (הג"ר דוד פאדרו, ויניציא תקי"ב) מסכת שבת, פרק שישי במה אשה יוצאה, הוכיח כדברי הבאר היטב הראשון מלשון המשנה 'אשה לא תצא', שהלשון 'אשה' מורה בדרך כלל על נשואה שאכן רק לנשואות הטובלות אסור לצאת בשבת בחוטי צמר מפני חשש שתסירים בשעת הטבילה, אך לבתולה שאין לה טבילה, משום שהטבילה נאסרה על הבתולות, יהיה מותר לצאת לרשות הרבים עם החוטי צמר, יעוי"ש. הרי לנו דגם השושנים לדוד סבירא ליה הלכה למעשה שחכמים תיקנו איסור טבילה על הבתולות שהנפק"מ להלכה מכך הוא שמותר להן לצאת בשבת עם חוטי צמר.

והגם שהנחמד למראה (הג"ר ניסים אברהם אשכנזי, שאלוניקי, תקצ"ב – תר"ב) על המשנה הנ"ל האריך להוכיח שלא כהיתר השושנים לדוד ביציאת בתולות בשבת בחוטי צמר מפני שאסורות בטבילה, מכל מקום נראה מדעתו שבעצם איסור טבילה לבתולות מסכים עם השושנים לדוד והבאר היטב הראשון שיש איסור להטבילן, רק שלמעשה אסור גם לבתולות לצאת בחוטי צמר משום דלא פלוג (כסברת הבאר היטב השני). ואדרבה בסוף דבריו טרח להצדיק את המנהג של טבילת הכלות למרות שהן בתולות ואין זה טבילה של מצוה, ומוכח דגם לדעת ה'נחמד למראה' טבילת בתולות אסורה.

ולפי כל זה צריך בירור: א) האם יש מקום לטבילת בתולות בערב יום כיפור שהרי זה נגד האיסור שלא להטביל בתולות מחשש תקלה? ב) מה דעת אדה"ז אודות טבילת הבתולות בערב יום כיפורים הלכה למעשה? ג) ולפי זה כיצד יש לנהוג בכל שאר הנפק"מ שהבאנו לעיל?

בגזרתם בין אשה לאשה'. וידוע הכלל דכל מה שכתב אדה"ז בחצאי עיגול הרי זה משום שהסתפק בדבר ולכן הניחו בחצאי עיגול ויעויין בזה בדברי נחמיה חלק או"ח עמוד סז.

ואולי יש לפרש בדברי רבינו שהגם שבנוגע לזקנות לא הסתפק שאסורות לצאת בחוטי צמר משום דלא פלוג (כהט"ז שם) אך מכל מקום בבתולות עדיין יש מקום להסתפק ולהתיר משום שיש חילוק גדול בין זקנות ובתולות, שהזקנות 'אינן צריכות' ולכן שייך בהם לא פלוג, אך לבתולות שיש איסור לטבול, אולי בזה יש מקום לומר שלא אמרינן בזה לא פלוג כאשר ישנו איסור להם לילך לטבילה ואם נאסור עליהם דברים משום טבילה הרי זה כדבר והיפוכו, ועצ"ע.

ב. ויש לבאר זה ובהקדים דאכן מצינו שכמה פוסקים כתבו להדיא לאסור את טבילת הנערות גם בערב יום הכיפורים:

דבשדי חמד (מערכת טבילת נדה סימן ח) שתמה על מה שכתב המגן אברהם שגם הבתולות טובלות בערב יום כיפורים וזה לשונו: "בתולות לא תטבולו, מחשש זנות דחמיר להו איסור נדה מפנויה . . ובמגן אברהם סימן תר"ו סעיף קטן ח' כתב דגם הבתולות טובלות, וכן כתב במטה אפרים שם ובקיצור שלחן ערוך סימן קל"א ולא ידעתי אמאי לא חשו על המנהג". עכ"ל.

ויעיין בשדי חמד (מערכת יום הכיפורים סעיף ו) האריך בכל הנ"ל וזה לשונו בקיצור ובהשמטות: "וכתב המגן אברהם דמהאי טעמא טובלים גם נערים ובתולות שהם בני מצות . . וקצת תימה על הבאר היטב אשר דרכו בקדש צדיק עת"ק דברי המגן אברהם ובזה קרא שמיטה. שוב ראיתי דיפה עשה על דבר השמיטה והוא על פי מה שכתב הריב"ש . . הנה מבואר מכל זה דאין טבילה לבתולות דאיכא למיחש לתקלה . . ודע דלפי האמור דיש לחוש למה שכתב הריב"ש לאו דוקא בתולה אלא כל פנויה לא תטבול אחת בתולה ואחת אלמנה וגרושה". הרי לנו דדעת השדי חמד ברורה לאסור טבילת הנערות גם בערב יום כיפורים.

וגם בספר מור ואהלות כתב כדברי השדי חמד לאסור הטבילה על הבתולות, וזה לשונו: "כמ"ש בבית יוסף כאן בשם הריב"ש דהטעם שלא תקנו טבילה לפנויה כדי שלא יבואו לידי מכשול בהסתלק איסור נדה החמור. ועיין מגן אברהם סימן תר"ו סק"ח דטעם טבילת ערב יום כיפורים משום תשובה, דהא אפילו נערים ובתולות שהם בני מצות טובלות. ולפי עניות דעתי דבתולות לא יטבולו גם אז דיש חשש מכשול. ועיין יומא יט, ב א"ל אליהו אמריתו אמאי לא אתי משיחא והאידנא יומא דכפורי הוא ותיבעול כמה בתולות בנהרדעי'. עד כאן לשונו יעו"ש.

ובקצה המטה (על המט"א) כתב: "ובמקומותינו וכמו כן גם במקומות אחרים כפי ידיעתי לא נתפשט המנהג בקביעות כל כך שיטבולו כל הבתולות" (למרות שבעיקר הדברים האריך להצדיק את המנהג).

וכן משמע בכמה פוסקים בדורנו: דבשבט הלוי (שיעורי שבט הלוי הלכות נידה סימן קצה ס"ק ד) משמע גם כן דדעתו לאסור טבילת נערות בערב יום כיפור מהאי טעמא.

וכן פסק בחזון עובדיה בהלכות ימים הנוראים (דברים הנוהגים בערב ר"ה סעיף י', ובהלכות ערב יום הכיפורים סעיף כא) שאין לבתולות לטבול.

מאידך ישנם פוסקים הסבורים שגם הבתולות צריכות לטבול בערב יום כיפור:

דבמטה אפרים (תר"ח ח) כתב שהבתולות צריכות לטבול, ובקצה המטה שם האריך בביאור ההיתר,

וכן בשו"ת רב פעלים (חלק ד חיו"ד סימן טו) טרח לבאר היתר טבילת הנערות בערב יום הכיפורים,

ג. ועדיין יש לברר מהי דעת אדה"ז בזה, להתיר או לאסור טבילת נערות בערב יום הכיפורים?

ויש לבאר בזה, לכאורה, ובהקדים בירור בדעת המגן אברהם. דזה לשון המגן אברהם בהביאו את ב' דעות הפוסקים בטעם טבילת ערב יום כיפור האם הוא משום קרי או משום תשובה:

"משום קרי – ומי שאומר וידוי מנהג שטות הוא (מהר"י ווייל) . . ויש אומרים שהטעם דטבילה משום תשובה דהא אפילו נערים ובתולות שהן בני מצות טובלות ואפילו מי שטבל בערב ראש השנה ולא ראה קרי יחזור ויטבול ולפי זה יש לטבול ג' פעמים וכן כתוב ברוקח . .".

ויש לברר מהי הכרעת המג"א בזה האם כהדעה שהטבילה משום קרי או מטעם תשובה?

דהנה ידוע הכלל שכתב אדה"ז בהבנת הכרעת המג"א כשמביא ב' דעות. דבשו"ע אדה"ז סימן תמב (קו"א ס"ק א) כתב וזה לשונו: "ואף המגן אברהם לא הסכים בהדיא עם הב"ח, אלא שהעתיק דעתו בשמו והרוצה לחלוק יחלוק. ואם היה מסכים עמו, היה כותב דעתו בסתם, ואחר כך היה רושם בשני חצאי לבינה מבטן מי יצאו הדברים כדרכו בכל מקום שכשמסכים לדברי הפוסקים שמעתיק, אבל כאן לא עשה כן, לפי שאינו מסכים עמו בבירור . . " עכ"ל, (וכן הובאו הדברים בכללי הפוסקים וההוראה בכלל שכח).

ולפי זה נראה דהמגן אברהם סבירה ליה להכריע כדעת המהר"י ווייל ודעימיה שעיקר סיבת הטבילה היא משום קרי ולא משום תשובה, שהרי לאחר שציטט את דברי המהרי"ו בסתם כתב בסוגריים מבטן מי יצאו הדברים, מה שאין כן כשהביא את הדעה השניה שהטבילה מטעם תשובה לא הביא בסוגריים מקור הדברים, ואדרבה כשהביא דעת הרוקח שצריך טבילה ג' פעמים הביא

מקור הדברים בסתם ולא בחצאי עיגול משמע 'לפי שאינו מסכים עמו בבירור'²³.

ואם כנים הדברים, הנפק"מ תהיה לגבי כמה וכמה דברים כפי שהזכרנו לעיל ובנידון דין טבילת הנערים והבתולות.

שהרי אחד מההבדלים המעשיים בין שתי הדעות הוא האם נערות צריכות לטבול בערב יום כיפור. שלדעת הסבורים שהטבילה משום קרי, אין מקום לטבילת נערות, אך לדעת אלו הסבורים שהטבילה משום תשובה יש צורך גם בטבילת הנערות.

ומאחר שהוכח שהמגן אברהם הכריע כדעת הסבורים שהטבילה היא משום קרי (שאת מקור הדעה הביא בחצאי עיגול), אם כן נראה שלדעתו הלכה למעשה אכן אין מקום ואין צורך בטבילת הנערות שאין בהם טומאה זו.

ולפי זה יוסרו תמיהת הפוסקים (שדי חמד, מור ואהליות, כורת הברית ועוד) מדוע לא חשש המגן אברהם לגזירת איסור טבילת הנערות. דלפי מה שנתבאר שדעת המגן אברהם היא שטבילת ערב יום הכיפורים היא מטעם קרי, אם כן בלאו הכי, אין מקום וצורך לטבילת הנערות, ומשום כך, יש לומר, שלכן לא הוצרך המגן אברהם לאסור דבר שלדעתו לא נפסק כן להלכה.

אולם נראה שדעת שוע"ר שונה בזה. שכד נעיין במה שכתב רבינו ובדקדוק לשונו הזהב נראה שדעתו להכריע כהדעה שהטבילה משום תשובה ולא כדעה שהטבילה משום קרי ולא כהמגן אברהם.

שלאחר שהביא בסעיף יא את דעת הפוסקים הסבורים שהטבילה משום טומאת קרי, הביא בסעיף יב דעת הפוסקים הסבורים שהטבילה היא משום תשובה כגר, וזה לשונו בסעיף יב: "אבל יש אומרים שטעם טבילה זו היא משום תשובה כגר המתגייר ולפי זה יש לטבול שלשה פעמים ואפילו נערים ובתולות שהם בני מצוה נוהגים לטבול אף על פי שאין קרי שייך בהן".

ומכך שכהקדמה להבאת דעה זו כתב 'אבל יש אומרים' נראה שסובר שכך היה ההכרעה שהטבילה מטעם תשובה. שהרי בקונטרס אחרון (אורח חיים תצ"ז, ס"ק ג') כתב רבינו וזה לשונו: 'וכן מוכח דעת המגן אברהם שכתב **אבל** במגיד משנה וכו' משמע דסבירא ליה כוותיה'. וכן כתב בקו"א תק"ג ס"ק א וזה

23 ויעוין בשל"ה הלכות יום הכיפורים דלמעשה כתב להחמיר גם כדעה השניה, אך מצד עיקר הדין וההכרעה ההלכתית נראה שהדברים הוכרעו כהדעה הראשונה שהטבילה מטעם קרי.

לשונו: " . . . וכתב על זה אבל בהגהות מיימוניות חולק וכן פסק בית יוסף – משמע שכן עיקר".

הרי לנו דדעת שוע"ר שכאשר נכתב הלשון 'אבל' כהקדמה לדעה אחת בניגוד לדעה הקודמת, הרי זה בכדי לדייק שההלכה כדעה זו השניה. ויעויין בכללי הפוסקים וההוראה כלל קמ"א ובהערות שם שהאריך להוכיח שכלל זה מבוסס על כללי פסיקה קדומים (יד מלאכי, רדב"ז, שיירי כנה"ג) ושבשדי חמד (כללי הפוסקים סימן יב ה) כתב 'שכן הוא דרך כל הפוסקים'.

ואם כנים הדברים שדעת שוע"ר להכריע כדעת הסבורים שהטבילה מטעם תשובה כגר המתגייר, אם כן הנפק"מ ההלכתית תהיה שאכן לדעת שוע"ר הלכה למעשה יש מקום וצורך לטבילת הנערות בערב יום הכיפורים.

ובאמת כשנדקדק נראה שגם דעת המגן אברהם, ששוע"ר אויל בשיטתו בדרך כלל, כאן היא לא להכריע כדעת הפוסקים שהטבילה משום קרי:

דהנה הגם דכאשר המגן אברהם מביא בחצי עיגול את מקור דבריו הכלל הוא להחליט להכריע כדעה זו, אולם כאשר המגן אברהם מפרש דברי המקור ההוא אין מכך ראיה שהכריע כמותו.

דבסימן תקי"ב בקונטרס אחרון ס"ק א, ביאר רבינו שהגם שהמגן אברהם הביא את מקור דבריו מספר התניא בחצאי עיגול, אף על פי כן אין הלכה כמותו משום ש"המגן אברהם אינו בא אלא לפרש דבריו, ולא לקבוע הלכה כמותו" עכ"ל שוע"ר. (וכן מבואר בכללי הפוסקים וההוראה כלל שכ"ט) ולפי זה גם בנידון דידן מאחר שהמגן אברהם מיד לאחר שהביא בחצאי עיגול מקור הדברים כתב: "ולפי זה אשה ששמשה תוך ג' ימים צריכה לכבד ביתה בחמין . . . " אפשר לומר שהמגן אברהם לא בא לפסוק כוותיה דמהרי"ו אלא לבאר דבריו בלבד.

ואכן יעויין בקצה המטה (תרח, ח) שהאריך להצדיק פסק המטה אפרים שהבתולות צריכות לטבול, ומדבריו נראה שנקט בפשיטות שזו מסקנת המגן אברהם שהבתולות צריכות לטבול משום שעיקר הטבילה היא מטעם תשובה. וכן השדי חמד הבין בדעת המגן אברהם שנקט להלכה שגם הבתולות תטבולנה ולכן השיג עליו, וכן הבין במור ואהלות ועוד²⁴.

24 ואולי יש מקום לדייק כן גם מה שכתב בהמשך דבריו שהטבילה היא מטעם תשובה "דהא אפילו נערים ובתולות שהן בני מצות טובלות", ומזה שלא כתב "ולפי זה צריכים הנערים והבתולות לטבול" אלא כתב "דהא אפילו הנערים והבתולות . . . טובלות" נראה שהביא ראיה ממה שעושים בפועל ולא רק ממה שצריכים לעשות לפי דעה זו. ומכך שלא העיר על זה כלום כפי שהעיר על אמירת הוידוי שזהו

ולמרות שישנו איסור וגזירה על טבילת נערות, מכל מקום, יש לומר שלדעת רבינו לא חלה הגזירה על טבילת ערב יום הכיפורים. והטעם יש לומר, כמו שנתבאר בארוכה בפוסקים האחרונים, דבשו"ת רב פעלים (חלק ד' חיו"ד סימן טו) כתב לחלק בין טבילת טהרת אשה לבעלה לבין טבילת ערב יום הכיפורים, ושמשום כן התיר טבילת הנערות (וכן טבילת נשים נשואות בימי טהרתן), וכן כתב בקצה המטה על המטה אפרים לחלק בין טבילות אלו²⁵.

ולפי זה צריך עדיין צריך לברר:

(א) מהו מנהג חב"ד בזה והאם יש על כך ידיעות ברורות אודות הנהגת רבותינו נשיאנו אודות בני ביתם בטבילה זו?²⁶

(ב) האם יועיל שפיכת ט' קבין. משום שבפוסקים רבים ההולכים בשיטת רבינו נפסק שניתן לקיים הטבילה בט' קבין, אולם באם ננים הדברים שלשיטת שו"ע הטבילה היא משום תשובה כגר, אם כן לא יועיל (לכך) שפיכת ט' קבין.



שהיין פוטר כל מיני משקין

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר ורב – וועסט בלומפילד, משיגן

כותב אדה"ז בסי' קעד ס"א "יין אע"פ שבא לשותותו תוך הסעודה מברך עליו בורא פרי הגפן ואינו נפטר בברכת הפת אע"פ ששותה לשרות האכילה שבמעיו והרי זה כדברים הבאים מחמת הסעודה תוך הסעודה שנפטרים בברכת הפת כמו שנתבאר מ"מ הואיל שהיין הוא חשוב שגורם ברכה לעצמו בכמה מקומות כו' לפיכך אינו נחשב טפל להפת להפטר בברכתו מברכה ראשונה כו' אע"פ שטפל אליה להפטר בברכת המזון מברכה אחרונה לפי שאינו גורם לעצמו ברכה אחרונה אלא ברכה ראשונה".

מנהג שטות, יתכן שדעת המגן אברהם אכן להכריע כהדעה שהטבילה משום תשובה. ולפי זה יובן גם שאדה"ז שבדרך כלל נוקט כדעת המגן אברהם גם כאן נקט כדעת המגן אברהם.

25 ויעיין בספר 'כבודה פנימה' שהצדיק את דעת השדי חמד והמור ואהלות כנגד המ"א ושוע"ר וכתב שלא יטבלו הנערות. וכן כתב ב'התקשרות', אך לפי הנראה שדעת שו"ע"ר היא להצדיק טבילת הנערות.

26 והנה בקצה המטה על המט"א אפרים לאחר שהאריך להצדיק דעתו שהנערות יטבלו (כהמג"א ושוע"ר) כתב שלמעשה לא נתפשט המנהג הזה ואין צורך להנהיגו משום ששב ואל תעשה עדיף.

מה שכותב רבינו "לפי שאינו גורם לעצמו ברכה אחרונה" מקור רבינו הוא הרמב"ן והתוס' בפרק ערבי פסחים.

וממשיך רבינו בס"ט "ואפילו יין הבא לפנייהם לאחר שכבר משכו ידיהם מן הפת אין צריך לברך אחריו שנפטר בברכת המזון אע"פ שאינו נחשב מכלל הסעודה לפי שכיון שהיין סועד הלב היה ראוי לתקן לברך אחריו שלש ברכות גמורות כמו אחר הפת אלא מפני שאין דרך בני אדם לקבוע סעודה עליו די לו במעין ג' אבל כששותיהו בסעודה של קבע מתוך שהיא קביעות לאכילה הרי זו קביעות לשתייה ונפטר בברכת המזון אפילו לכתחילה".

מקור דברי רבינו הוא הרשב"א והרבינו יונה במסכת ברכות.

והנה עיין בספר תהילה לדוד סי' קעד ס"ו שכותב "והנה אי קי"ל כהרשב"א שוב אין אנו צריכים לטעם שכתבו התוס' והרמב"ן ד"ן שבתוך המזון א"צ ברכה לאחריה ולפניו הוא שגורם לעצמו אבל לאחריו אינו גורם ברכה לעצמו ע"כ, וצ"ע דברי הרב דאף שבסעיף ט כתב סברת הרשב"א מ"מ בסעיף א כתב סברת התוס' והרמב"ן וי"ש ליישב".

ונראה לומר דהא דברכת המוציא פוטרת דברים הבאים מחמת הסעודה יש להסביר בשני אופנים:

(א) ברכת המוציא הולכת רק על הלחם והא דאינו צריך לברך על שאר המאכלים היינו משום שהם טפלים להלחם.

(ב) ברכת המוציא הולכת על כל הדברים שאוכלים מחמת הסעודה.

ונ"ל שדעת רבינו כאופן הב' שברכת המוציא הולכת גם על היין ומ"מ משום חשיבותיה ד"ן צריך לברך על היין שבתוך הסעודה וא"כ אי לאו טעמיה של הרמב"ן היה מברכין ברכה אחרונה על יין שבתוך הסעודה וטעם הרשב"א לא היתה מספקת לפטרו מברכה אחרונה ובזה מתורצת קושיית התהילה לדוד.

והנה עיין בביאור הלכה ד"ה יין פוטר כל מיני משקה שמסכים להשטות שסוברים שאין ברכת יין פוטר כל מיני משקין אא"כ הוא שותה מלא לוגמיו מן היין. ועיין בשו"ע רבינו ס"ד שאין שום רמז למה שכותב הביאור הלכה וממה שסותם רבינו משמע שדעת רבינו שאם בירך על היין וטעם כל שהוא שאין צריך לברך על שאר המשקין.

(דבר כזה קורה הרבה פעמים שאדם נמצא בקידוש בבית הכנסת וטועם מהיין של קידוש ואחרי זה שותה משקה קל שלפי דעת הביאור הלכה יתחייב לברך שהכל על המשקה משא"כ לפי דעת רבינו).

גם בזה נראה שסברת רבינו שכשאדם מברך על היין הולכת ברכת היין על כל המשקאות הנטפלים להיין וע"כ אפילו לא טעם אלא כל שהוא של יין אין צריך לברך על משקה קל שהוא שותה אחריו.



זמן הנחת עירוב תבשילין (גליון)

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון א' עב כתב הרב י. ש. ג. שי' "וצריך חיפוש המקור למנהג שלא לעשות עירוב תבשילין בהשכמה".

וכתב ע"ז הרב מ. צ. שי' בגליון א' עו "יש להעיר מהמשנה שבת פ"ב מ"ז (לד, א) "ג' דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשכה עשרתם ערבתם הדליקו את הנר" וכתב אדה"ז בשלחנו הטהור בסי' רס"ה "ולא ימהר להזכירם בעוד היום גדול שלא יפגעו ויאמרו עדיין יש שהות" – משמע דזמן עשיית ג' מצוות אלו תלוי בסמוך לחשכה".

ואיני יודע איך מדייק מכאן שזמן עשיית ג' ענינים אלו הוא בסמוך לחשיכה? הרי אומר במפורש "כדי שלא יפגעו ויאמרו . . .".



קיום מצות סוכה במיני 'מזונות' (גליון)

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

א. בגליון א'נט כתב הר' לוי"ר שי' תשובה לשאלה האם לקיים המצוה של ליל הראשון של חג הסוכות צריכים שיאכלו לחם גמור, או שגם במיני עוגה תתקיים המצוה?

ובין הדברים כתב:

והנה לפי דברינו עד כה היה ניתן לומר שמצות האכילה בליל ראשון של סוכות מתקיימת גם בתבשיל של דגן. ברם המחבר בשו"ע (בסי' תרלט ס"ג) כתב "אכילה בסוכה בליל יו"ט הראשון חובה, אפילו אכל כזית פת", ומשמע שמצריך שאכילה זו תהא בפת דוקא. ומקור הדבר ציינו לדברי הרא"ש (בהמשך לציטוטו מהירושלמי): "ואיבעיא להו אי יוצא במיני תרגימא".

ובשולי הגליון כתב לשון זה אינו בירושלמי שלפנינו. גם הטור לא הביא זאת בשם אביו, כדרכו.

הנה הא לך דברי הרא"ש (מס' סוכות פ"ב סי' טו), "ירושלמי (הלכה ז'), חבריא בעו אי מה להלן שיכנס למצוה כשהוא תאב אף סוכה כן. ר' זירא בעי אי מה להלן עד שיאכל כזית דגן מצה אף כאן עד שיאכל כזית דגן בסוכה. ואיבעיא ליה אי יוצא במיני תרגימא":

נראה מדברי הנ"ל שסוף דברי הרא"ש "ואיבעיא להו אי יוצא במיני תרגימא" הם העתקה של דברי הירושלמי, ומשום שלשון זה אינו בירושלמי שלפנינו וגם הטור לא הביאו, משום כך משבשתא היא ואין צריך להחמיר בדבר בספק של תורה. (פירוש: בעיא היא דלא איפשטא, וא"כ אם בעי' דר' זירא היא האם חייב לאכול כזית דגן בסוכה, צריך להחמיר ולאכול כזית דגן. אבל אם בעי' דר' זירא היא אי יוצא במיני תרגימא (דהיינו 'מזונות') צריך להחמיר ולאכול כזית פת).

אבל באמת דברי הרא"ש "ואיבעיא להו אי יוצא במיני תרגימא" הם פירוש של הרא"ש על הירושלמי, וכ"כ בפמ"ג (במ"ז סי' תרלט סק"א) "והרא"ש כאן מפרש לה אי יוצא במיני תרגימא". וכן בשו"ת יוסף אומץ סי' מח "ויש להעיר על הרב ז"ל דלא זכר מ"ש הרא"ש בפסקיו בסוגיין שהביא הירושלמי וכתב ואיבעיא ליה אי יוצא במיני תרגימא ע"ש. ולשון הירושלמי משמע כפירוש הרא"ש דקאמר וכא עד שיאכל כזית דגן נראה דאיבעיא ליה אי צריך כזית דגן דוקא כי התם דבעי כזית מצה מדגן". וכן ב'עינים למשפט' (ברכות דף קו, ב) בד"ה חוץ מלילה ראשונה.

ב. קשה לי לומר דמקור הרב"י הוא מדברי הרא"ש במס' סוכות כשהוא בעצמו בב"י (בד"ה אין קצבה) כתב מקורו מהרא"ש במס' ברכות! (פ"ז סי' כג). והא לך דברי הרא"ש (בהעתיקת הב"י הוא בקיצור): אמר רב נחמן אמר שמואל טעה ולא הזכיר של ר"ח בתפלה מחזירין אותו, בבהמ"ז אין מחזירין אותו, מאי טעמא? בתפלה דלא מצי פטר נפשיה מהדרינן ליה, בבהמ"ז דמצי מפטר נפשיה דאי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל לא מהדרינן ליה. לאו משום דמותר להתענות בר"ח, דהא אמרינן בפ"ק דמגילה ובמגילת תענית דאסור להתענות, אלא הכי קאמר אי בעי לא אכיל דבר שצריך בהמ"ז דאפשר שיאכל פירות או ירקות רק שלא יתענה. אלא מעתה שבתות וימים טובים דלא סגי ליה דלא אכל פת ה"נ דמהדר? אמר ליה אין, דא"ר שילא אמר רב טעה חוזר לראש. (יש להבהיר דלא חילקו בין סעודת לילה לסעודת יום – מ.צ.).

משמע הכא דביו"ט לא סגיא דלא אכל פת דבר שצריך לברך אחריו בהמ"ז, וקשה דבפ"ב דסוכה (דף כז, א) קאמר, גבי מתני' דקאמר אמר ר' אליעזר י"ד סעודות חייב לאכול בסוכה, דטעמא דר"א תשבו כעין תדורו, מה דירה אחת ביום ואחת בלילה אף סוכה כן, ורבנן דאמרי אין לדבר קצבה סברי כדירה מה דירה אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל אף סוכה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל. ועל כרחך היינו לא אכיל פת כלל דאי אכיל חייב לאכול בסוכה, הלכך הא דקאמר הכא יו"ט דלא סגי דלא אכיל" היינו דוקא בליל יו"ט הראשון של פסח וליל יו"ט ראשון של חג הסוכות. (כאן מוקים הרא"ש שהדין לחזור בהמ"ז היינו אך בלילי הא' של פסח וסוכות – מ.צ.) והא דקאמר בפ"ב דביצה (דף טו, ב) ובפרק אלו דברים בפסחים (דף סח, ב) גבי יו"ט חלקהו חציו לאכילה ושתיה וחציו לביהמ"ד דברי ר' יהושע (וקס"ד דאכילה המדובר במס' ביצה ופסחים היינו פת, ואין אמרתי דאין חיוב לאכול פת חוץ מלילי הא' של פסח וסוכות – מ.צ.)? אפשר בבשרא ופרי דאין בהם בהמ"ז.

ומיהו קשה דמשמע יו"ט דומיא דר"ח, ור"ח דוקא ביום דאלו בלילה אפי' בתפלה אין מחזירין אותו דאין מקדשין החדש בלילה (וא"כ למה אמרו לחזור בלילי יו"ט באם שכח להזכיר – מ.צ.)? הלכך נראה לרבינו יהודה דחייב אדם לאכול פת ביו"ט (ולא רק בלילי הא' של פסח וסוכות – מ.צ.) משום שמחה משום חלקהו חציו לאכילה, ועיקר אכילה הוא לחם. והא דאמרי' בסוכה מכאן ואילך רשות דאי בעי לא אכיל הכי קאמר רשות משום סוכה ולעולם חובה היא משום שמחת יו"ט. וא"ת הא בהא תליא דכיון שהוא אוכל צריך שיאכל בסוכה? וי"ל משכחת לה כגון שהוא מצטער מפני ירדת גשמים ואינו חייב לאכול בסוכה אבל חוץ לסוכה חייב לאכול משום שמחת יו"ט ודוקא מלילה ראשונה ואילך רשות אבל בלילה ראשונה בכל ענין חובה ואפי' יורדין גשמים חייב לאכול כזית בסוכה דילפינן מחג המצות. עכ"ל הרא"ש.

ג. יש להעיר דדברי השו"ע נלקחים מהרמב"ם הל' סוכה פ"ו ה"ז. וכן בהר"ן (במס' סוכה פ"ב דף יב, ב בד"ה מתני' ר"א) כתב " . . אלא ודאי אי בעי לא אכיל פת דמיחייב בבהמ"ז קאמרי', ומינה דשבתות וי"ט לא סגיא דלא אכיל פת . . לפיכך נראה דמה שחדש הכתוב בלילי יו"ט הראשון של פסח מדכתב בערב תאכלו מצות היינו לחייבו בדין מצה ראויה דאילו מדין יו"ט יוצא בכל שהוא פת אפי' במצה עשירה וביו"ט הראשון של סוכות גמרינן נמי דמיחייב לאכול שיעור שהוא חייב לאכול בסוכה דאילו מדין יו"ט סגי ליה לאכול כביצה עראי חוץ לסוכה וגמרינן מחג המצות דמיחייב לאכול שיעור המחויב לאכול בסוכה ולפיכך נראה שהוא חייב לאכול יותר מכביצה אלא שי"א כך דכיון דגמרינן מחג

המצות לגמרי גמרינן מיניה מה התם בכזית אף הכא בכזית". (וראה בב"י סי' קפח בד"ה ומ"ש, ובד"ה וכתב הרשב"א).

לאידך גיסא יש להעיר מדברי הטור בסי' קצז, "ומיהו כזית דגן מהני אפילו אם לא עשאו פת אלא דייסא כיון שיש אכילת דגן ודבר שחייב בברכה אחת מעין ג'" וראה בב"י שם ובחדושי הגהות. (היינו לפי שיטת הרא"ש דברכת מעין ג' הוא מדאורייתא). מכל מקום לא קי"ל כאן כהטור בזה, ראה בשוע"ר בסעיף ו' "אבל אם לא אכל כזית פת שמברכין אחריו ברכת המזון אפי' אכל תבשיל מחמשת המינים שמברכין אחריו מעין שלש אינו יכול לברך ברכת המזון כדי להוציא את האוכלים פת אפי' לא אכלו אלא כזית".



פשוטו של מקרא

"למענכם" – "בגללכם"

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפירש"י ד"ה למענכם (דברים ג, כו): "בשבילכם אתם גרמתם לי וכן הוא אומר ויקציפו על מי מריבה וירע למשה בעבורם".

בגליון תנג שאלתי שבפרשת דברים כתיב (א, לו): "גם בי התאנף ה' בגללכם לאמר גם אתה לא תבא שם", ואם כן למה לא פירש רש"י שם על תיבת "בגללכם" על דרך שפירש בפרשת עקב על תיבת "למענכם", ואם שם מובן הפירוש בלא פירוש רש"י, מה אינו מובן בפרשתנו, שכאן צריך לפרש זה.

לאחרונה ראיתי שכ"ק אדמו"ר עמד על שאלה זו בלקו"ש חי"ד שיחה ב' לפ' דברים, בסוף השיחה ממש, וז"ל: "ועפ"ז (שנאמר בגללכם רק בדא"ג ובתוך מאמר המוסגר)²⁷ יובן עוד ענין בפירש"י דילן:

. . ולכ' אי"מ אם רש"י צריך להאריך בפ' למענכם . . הי' צריך לפרש כן בתיבת בגללכם . . ועפ"ה הנ"ל שכאן נאמר בגללכם רק בדא"ג בתוך מאמר המוסגר, מובן שאין צורך לפרשו כאן בפרטיות מכיון שבא כאן רק בדרך אגב. ובמקומו בפ' ואתחנן (ששם הסיפור בנוגע למשה בעצמו) – יפרשנו ויפרטנו".

עוד שאלתי שם שלכאורה שני פסוקים אלו מדברים בנוגע לענין אחד, דהיינו חטא של מי מריבה, שהרי הן בפסוק (א, לז) נאמר "גם אתה לא תבא שם", והן בפסוק (ג, כו) נאמר " . . רק לך אל תוסיף דבר אלי עוד בדבר הזה".

וכבר פירש רש"י בפרשת חוקת ד"ה יען לא האמנתם בי (כ, יב): "גלה הכתוב שאלולי חטא זה בלבד היו נכנסין לארץ".

ואם כן צריך להבין שינה הכתוב לשונו שבפרשת דברים נאמר "גם בי התאנף וגו'" ופירש"י שם "נתמלא רוגז", ובפרשת ואתחנן כתיב "ויתעבר ה' וגו'", ופירש"י "נתמלא חימה".

ולכ' יש חילוק בין רוגז לחימה.

ולהעיר שענין זה חזר משה רבינו עוד פעם בפרשת עקב (ד, כא): "וה' התאנף בי על דבריכם וישבע לבלתי עברי את הירדן ולבלתי בא אל הארץ הטובה וגו'", נמצא שמשה רבינו חזר על אותו ענין ממש שלשה פעמים (שתי פעמים בפרשת עקב ופעם אחת בפרשת דברים), ובפעם הראשון והשלישי אמר הלשון "התאנף" ובפעם השני אמר "התעבר", ולמה אין רש"י מפרש כלום בנוגע לזה?

ועי' באור החיים וז"ל: "חזר לומר עוד מאמר זה ולא הספיק מה שאמר בפרשת דברים גם בי התאנף" עכ"ל.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



היום יום

הרב מיכאל א. זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

בפתגם ליום ו' מנחם אב כותב הרבי: דער רבי (רבינו הזקן) בעת ער איז געקומען פון פעטערבורג, האט ער גיזאגט פאר'ן מיטעלען רבי'ן א מאמר – אינגאנצען עטליכע שורות: שאו ידיכם קדש – זהו העלאת המדות במוחין והארת המוחין במדות, וברכו את ה' – שממשיכים על ידי זה שם הוי' דלעילא, שעיי"ז פועל שיהי'ה – יברכך ה' מציון – המשכת שם הוי' מעצמיות הנשמה, עושה שמים וארץ – שעיי"ז הוא קיום העולמות.

ויש לבאר בדא"פ תוכן המאמר בשייכותו לעת ביאת כ"ק אדה"ז מפ"ב, ולתוכנו די"ט כסלו (גאולת אדה"ז):

בהקדם המבואר בסה"ש תורת שלום (ע' 114) בנוגע היתרון שנפעל ע"י הגאולה די"ט כסלו (לאחרי המאסר בפטרבורג): "ווארום מען זעט אין דעם רבי'ס חסידות א הפרש גדול פון די וואס ער האט געזאגט פאר פט"ב צו די וואס ער האט געזאגט נאך פט"ב".

ובמיוחד רואים זה ג"כ במאמר הידוע ד"ה ברוך שעשה נסים [תק"ס] (אוה"ת חנוכה-ה' ע' תתקנז) שלעיו מסופר [ראה הוספות-שם ע' תתריד]: "שמעתי מכ"ק אאמו"ר שי' שאאזמו"ר הזקן נ"ע בג"מ אמר דרוש זה הי' כוונתו להסירם מריבוי התפעלות הלב, ותנועות חיצוניות שהיו נוסעים מהעיר לשדה נגד העיר להתפלל שם בצעקה גדולה, לכן אמר דרוש זה והגביה חב"ד בהתפעלות השכל דוקא, ובאמת זהו הוראת שעה שהי' צריך לכך".

עד כאן לשון הרשימה בהנוגע לענין זה' בי יש שם עוד רשימת דברים הנוגעים במאד בהבנה בעבודה ובהדרכה. ולכ"ק אאמו"ר הרה"ק בהיותו על היחידות אצלו ביאר לו כי התפעלות שלהם היתה גדולה כ"כ עד שהיו תולין עצמן בין שמים לארץ, און דער רבי מיט די מאמרים האט זיי גיבראכט אין התיישבות. ועפ"ז מובן מה שאדה"ז מדייק בנוגע המוחין ומדות, ואופן הביטול של המדות.

*

בפתגם ליום כז אלול: "מברכים ראש חדש אלול, אמירת כל התהלים בהשכמה. יום התועדות".

ויש לבאר שבזה מגדיר הרבי ענינו והוראותיו דשבת מברכים:

ויש לבאר בדא"פ ובהקדם המכתב קדש של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ מיום טו מנ"א תרצ"ה:

"בכל המדינות ובכל אתר ואתר לקבוע את יום הש"ק מברכים החדש, ליום התועדות. בחדשי החורף יסדרו זמן התועדות במוצאי שבת קודש. ביום השבת קדש מברכים החדש, השכם בבוקר יתקבצו אנ"ש לבית הכנסת ולהגיד כל התהלים ואחר אמירת תהלים ילמדו כשעה איזה מאמר של חסידות . . ואח"כ תפלה, ומועד התועדות כפי הזמן שיגבילו מתאים לתנאי המקום, מקום דירתם להצלחה בגו"ר". – והיינו שבשבת זו ישנם ג' ענינים: מברכים החדש; אמירת תהלים; ויום התועדות.

גדרי הוראות ועבודת היום: מברכים החדש [זכר לקידוש החדש ועתה הוא ביום הכניסה, בש"ק - ראה לקו"ש ח"ט ע' 187]. "אמירת כל התהלים בהשכמה. יום התועדות".

וע"פ מכתב קדש הנ"ל יובן מה שהרבי מדייק לתארו בשם "יום התועדות". היינו שיום זה הוא קבוע להתועדות. ויש להמתיק ע"פ מאחז"ל ישראל דקדשינהו לזמנים (ברכות מט, א) וכו'. ונפק"מ גם ל'דין קדימה' כיון שזהו בגדר עבודת ומצות (מצוה לשמוע דברי חכמים) היום.

ועד כדי כך שגם בחדשי החורף נאמר במכתב הנ"ל: "ובחדשי החורף יסדרו זמן ההתועדות במוצאי שבת קודש", היינו כמו בקדשים שהלילה הולך אחר היום, וכפי שאכן נהג הרבי, בשנתיים תשל"ח-תש"מ מפני סיבות דאז, להתועד במוצ"ש ק.

ועפ"ז, יובן עוד יותר מה שמוצאים שבהפתגמים ליום שבת מבה"ח, העתיק הרבי פתגם בתוכן דחדש הבא. ובלשון חז"ל - "מברך על היין ואח"כ מברך על היום" (ברכות פ"ח מ"א). ובכן לאחר שהרבי מזכיר "יום התועדות" ("מברך על היין"), "מברך על היום" תוכנו דשבת מברכים של חדש הבא, במילא כולל פתגם בתוכנו של חדש הבא.

*

ויש להעיר בזה הסדר דוקא. שהרי סדר היום בתפלה הוא שלפני התפלה הוא אמירת תהלים, ובתפלה לפני מוסף מתקיים ברכת החדש ואח"כ התועדות? ואילו ב"היום יום" העתיק הרבי: מברכים ראש חדש אלול, אמירת כל התהלים בהשכמה. יום התועדות. ובמיוחד כמו שביאר הרבי בעמדו על קביעות מסויימת (ראה שיחת ש"פ בראשית (א) תשל"ב ס"ב). שמקדימים לבאר צתחילה לפי סדר עבודת היום?

ויש לומר :

1) הסדר הוא באופן של 'כלכל דבריו'. 'מברכים החדש' והיינו שכל השבת נקראת בשם "שבת מברכים החדש". וכן הוא גם הסיבה לתקנות אמירת תהלים ויום התועדות - והם התוצאות מתוכנו דשבת זו - מברכים החדש (וכפי שנתבאר בשיחת ש"פ חיי שרה תשט"ו וכן תשכ"א, השייכות לשבת מבה"ח). ולכן אף שסדר היום הוא שתהלים הוא לפני התפלה וכו', אעפ"כ הקדים הרבי "מברכים החדש" בתחילה, מכיון שכל המעל"ע דשבת זו נקראת הוא שבת שמברכים החדש.

(2) ע"פ הנסמך לעיל (לקו"ש ח"ט ע' 187) הנה ברכת החדש הוא ענין של קידוש החדש. והרי בזה נצטוו עוד בהיותם במצרים החדש הזה לכם וגו' שאז ניתנה המצוות בנוגע קידוש החדש וכו'.

ועפ"ז יובן הסדר כאן 'מברכים החדש', ענינו דקדוש החדש – מעת יציאת מצרים; 'אמירת תהלים' – שע"י דוד המלך; 'התועדות' – מעת התחלת תנועת החסידות.

ועפ"ז יש לומר שזה ג"כ כולל ג' התקופות כשיחות הידועות של הרבי (בחה"ש תשל"ז ובכ"מ): משה רבינו, דוד המלך ור' ישראל בעש"ט – הראשי תיבות "מי"ד".

"מברכים ראש חדש אלול"

ויש לדייק בנוגע שינוי בין כל השבת מברכים, שהרבי העתיק רק "מברכים ר"ח . . .", המילים ראש חדש רק בראשי תיבות ואילו באלול מפענח זה בגלוי?

ויש לומר ע"פ האמור בלקו"ש (חכ"ד ע' 610):

נותנים לבתולה יב חדש, רמז יש כאן לחדש אלול שמזלו בתולה, שמכיל כל י"ב חדשי השנה, שכן ימי חדש אלול הם ימי כפרה על כל השנה (פנים יפות).

ועפ"ז מובן שבשבת מברכים חדש אלול מתבטא שלימות כל החדשים, ובמילא גם המילים "ראש חדש אלול".



שונות

הגהות כתי"ק בעל התניא על סדור המגיד ממעזריטש*

הרב יצחק ישעי' ווייס

אב"ד נוה אחיעזר – בני ברק
עורך 'צפונות'

סידור האריז"ל בכתב יד, שהיה ברשות מרן הרה"ק המגיד הגדול ממעזריטש זצ"ל והתפלל בו, [- להלן בקיצור 'סידור המגיד'], תוקן והוגה לפי המסורת על ידי הרב הקדוש רבי ישראל זי"ע המגיד מקאזניץ. כפי שמספר בעל שיח שרפי קודש בספרו שפתי קודש (לודו תרפ"ט) אות ז'), ששמע מפי הרבני המופלג החסיד מו"ה רבי משה הכהן מקאזניץ (חתן רבי ישכר מקאזניץ בן רבי משה מקאזניץ בן המגיד מקאזניץ זי"ע, המו"ל של ספרי הצדיקים לבית קאזניץ ושאר ספרים), שכשנכנס הרב המגיד מקאזניץ ז"ל לראשונה להרב המגיד הגדול ז"ל, עמד אז אצלו תלמידו הגה"ק בעל הש"ע והתניא ז"ל, ואמר המגיד לתלמידו הגה"ק הנ"ל: "תודה לה' כי הזמין לי אברך שיגיה לי את הסידור האר"י ז"ל שיש לי בכתב יד". וישב שם הרב המגיד [מקאזניץ] י"ב שבועות והגיה את הסידור. עכ"ד הנוגעים לעניינינו.

(* הערה זו נמסרה למערכת על ידי הרב שלום דובער שי' לוי, שהואיל להוסיף איזה שורות, כהקדמה להערה זו:

כשכתב אלי הרב יצחק ישעי' ווייס שליט"א את תוכן ההערה שלפנינו, וראיתי שכתבתי"ק הגהות אלו נראה מאד וזה לכתב"ק רבינו הזקן, נדהמתי והשתוממתי כשעה חדה, לראות את המקורות הראשונים של עריכת סדור רבינו הזקן – עוד בהיותו בצל קדשו של הרב המגיד ז"ל במעזריטש.

כבר הארכתי להוכיח לעיל (גליון א' ע' 136) שרבינו הזקן ערך והדפיס עריכה ראשונה של סידורו – שנים רבות לפני ההוצאה המפורסמת של שקלוב תקס"ג. והבאתי שם (ואח"כ נדפס בספר "שיעורי הלכה למעשה", קה"ת תשע"ד ע' יג ואילך) תצלום כמה דפים של סדורו במהדורה קודמת יותר.

אמנם מעולם לא עלה על דעתי להקדים את העריכה כל כך – עד לתקופת שבתו אצל הרב המגיד במעזריטש, כפי שאנו רואים במאמר שלפנינו.

לכן עודדתי וזרזתי את הרי"י ווייס, שישלים את כתיבת המאמר, על מנת לפרסמו בקובץ שלפנינו. והתודה נתונה לו בזה שנענה לבקשתי.

משמעות הגהת סידור האר"י

כדי שנבין את המושג והקושי במציאת 'אברך שיגיה לי', עלינו לזכור, כי בתורת 'הקבלה' אנו עוסקים, והכלל הראשון במושג 'קבלה' הוא מה שקיבלנו, וכשאנו אומרים 'קבלת האר"י' המשמעות היא מה שקיבלנו בלא לשנות אות. ולכן הקפידו המעתיקים הדייקנים של תורת האריז"ל, והיו מאות רבות כאילו בטרם הועלו הספרים לדפוס, שלא לשנות אפילו אות ממה שמצאו בספרים שלפניהם, ואף במקום שהיה ברור להם שנפל בו שיבוש, ואפילו שגיאה גסה תוך כדי העתקה.

מאידך, לצורך לימוד והבנת הנכתב בספר, היה צורך לתקן ולנפות את כל השיבושים שנמצאו בספרים. אולם כאמור תיקונים והגהות אלו לא ניתן לעשותם מהשערה, אלא אם כן הוקדם להם 'נראה לי לתקן' וכדומה, מה שכבר פגם בהיות הספר 'על פי קבלה'. לכן היה צורך בהשוואה להעתקים אחרים של אותו הספר, ואף להשוות את הדברים למובא בעניין במקורות אחרים בשם האריז"ל. כי כידוע היו מספר עורכים לתורת האריז"ל שהועלתה על הכתב על ידי רבי חיים ויטאל וחביריו, והמפורסמים בהם שכתבי יד של העתקי עריכותיהם פשטו באירופה, הם: הרמ"ע מפאנו, היש"ר מקאנדיאה, רבי נתן שפירא, רבי יעקב צמח, רבי מאיר פאפירש, הרמ"ז והמשנת חסידים ועוד. וכידוע כל אחד מהם סידר בסדר ובאופן שונה את אותם הדברים שנכתבו ע"י הגר"ח וחביריו. לכן רק מי שהיה בקי בכל כתבים אלו, וידע להבין שבסידור שלפנינו נפל שיבוש, וזכר וידע כיצד מופיע הדבר במקומות המקבילים בכתבי יד אחרים, מוסמך לתקן ולרשום על גליונות הסידור את הנוסח המדויק והנכון.

המגיד מקאזניץ למד שמונה מאות ספרי קבלה לפני בואו למעזריטש

מפורסם מה שהעיד הרה"ק רבי יהושע מאוסטרובה זצ"ל (תולדות אדם, שבת חנוכה ד"ה ויכר): שאמרו על הרב המגיד הקדוש זצלה"ה זי"ע מקאזניץ, שקודם שנסע להרב המגיד הגדול זצ"ל זי"ע ממעזריטש, למד מקודם שמונה מאות ספרי קבלה, ואחר כל זאת כשבא להמגיד הקדוש זצ"ל ראה שלא התחיל עדיין ללמוד מאומה. – לכן מובן מדוע שמח בו המגיד הגדול, שמצא אותו בקי בשמונה מאות ספרי קבלה, ולכן הוא ה'אברך שיגיה לי את הסידור האר"י ז"ל שיש לי בכתב יד'.

הגהות המגיד מקאזניץ על סידור המגיד

ואכן לאורך כל דפי סידור המגיד, שכידוע עבר בירושה לבנו הרה"ק רבי אברהם המלאך, ואחריו מדור לדור אצל אדמור"י בית רוזין, בן אחר בן, עד

לאדמו"ר רבי נחום דובער פרידמאן זצ"ל, וכיום נמצא בידיים פרטיות. מופיעים עשרות רבות של תיקונים והוספות, בכתב יד קדשו הידוע של הרה"ק המגיד מקאזניץ זי"ע.

הגהות הרב בעל התניא על סידור המגיד

אולם יש בסידור המגיד גם הגהות שנכתבו בצורת כתב אחר עם דיו שחור יותר, שלא נודע בקבלה מי כתבם. מכיון שבסיפור הנ"ל מוזכר הרב בעל התניא כמי שהמגיד הגדול דיבר עמו בענייני הגהת הסידור, בדקנו וערכנו השוואה בין צורת כתב זו לצילומי כתבי יד הרב בעל התניא, ונמצא שאכן הכתב האחר שבסידור המגיד דומה להפליא לכתב ידו של הגה"ק בעל התניא זי"ע. וכפי שגם כתב המומחה הגדול לכתבי ידו של הרב בעל התניא, הגה"ח שלום דובער לויין שליט"א הספרן הראשי של ספריית חב"ד.

מסתבר שהמגיד הגדול סמך על תלמידו הרב בעל התניא, שיתעסק בהגהת הסידור, כשם שסמך עליו ובחר והפציר בו לערוך את שלחן ערוך הרב. ואכן עסק הרב בעל התניא בהגהת הסידור במקומות אלו. ולכן הביע המגיד הגדול את שמחתו על מציאת מגיה נוסף לסידור, דווקא בפני הרב בעל התניא. וכאמור, מרבית מלאכת ההגהה של סידור המגיד הושלמה על ידי הרב המגיד מקאזניץ זצ"ל.

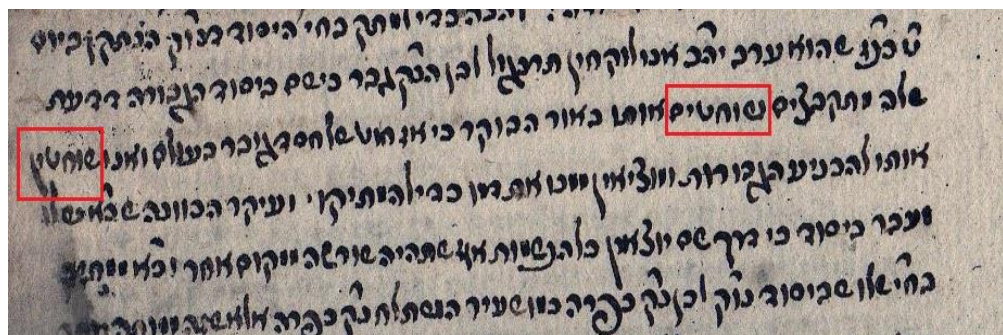
וראו ליציין, שחלק מההגהות של הרב בעל התניא הם השלמות מספר משנת חסידים, אשר בספריו ומאמריו אכן ניכרת הזיקה המיוחדת שלו לספר הקדוש הזה, וכ"כ נכדו הגה"ק בעל צמח צדק ז"ל בספרו פסקי דינים (יו"ד סי' קט"ז): "אמנם דודי זקני הגרי"ל ז"ל (אחי אדה"ז) אמר לי בשם רבינו הגאון (אדה"ז) שהקפיד ביותר על ענין שלא יהיה שם כלה כשם חמותה, יותר מעל שמו כשם אחיו, משום שזה נתבאר בספר משנת חסידים, והמשנת חסידים לא העתיק רק דברי רבינו האריז"ל, ואם כן מסתמא ראה דבר זה בכתבי האריז"ל".

סידור המגיד כבסיס לסידור הרב בעל התניא

מלבד גילוי תיקונים והגהות אלו שנכתבו בכתב יד קדשו של הרב בעל התניא בסידור המגיד, נמצאו גם השוואות מפתיעות בין דברים יחודיים המצויים רק בסידור הרב בעל התניא, שעד עתה לא היה ידוע להם חבר במקום אחר, וכעת גילינו מקבילות להם בכתב היד של סידור המגיד שלפנינו, מה שמוכיח גם הוא שסידור זה היה למראה עיני הרב בעל התניא בהיותו אצל רבו המגיד הגדול, והוא אשר שימש כאחד מעמודי התווך לעריכת סידור הרב, והיה

בראש הרשימה של שישים סידורים שעל פיהם תיקן הסידור (לפי מסורת חב"ד המובא בספר בית רבי (א, כז הע' א) בשם הצמח צדק).

לפעמים יש השוואות מפתיעות בלשונות הכתב, כגון בסדר כפרות מופיעים בסידור המגיד הלשונות המובאות בסדר כפרות שבסידור הרב, באופן שנראה שאדה"ז כתב הדברים מתוך סידור זה, כשהוא מעתיק את החלק המעשי כמעט אות באות, תוך השמטת ההסברים הקבליים שבסידור המגיד, עד כדי כך שנראה שבעקבות סידור זה, אף שינה משוחטי'ם לשוחטין בשורה אחת. מאחר שלא מצאנו כנוסח המדויק הזה בשאר המקורות בכתבי האר"י ובסידוריו.

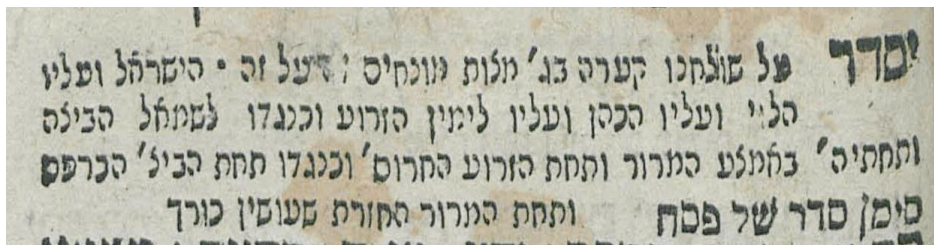
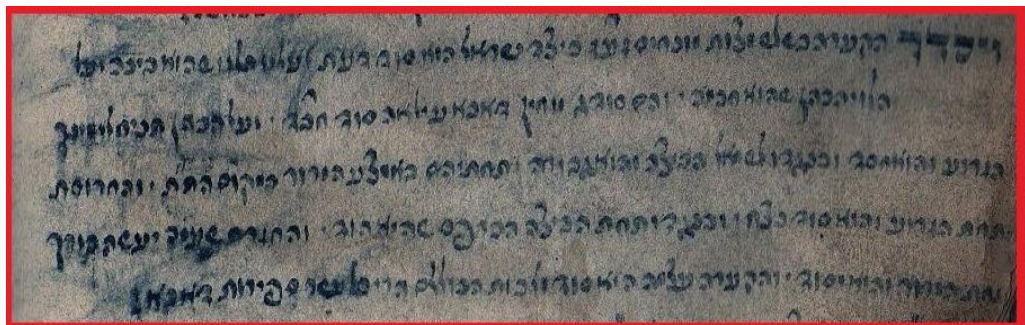


סדר כפרות

צ"ה"כ מנהג לשחוט תרנגיל לבן הנקרא גבר ושוחטים אותו באשמורת הבוקר אחר סליחות כי אז חוט של חסד גובר בעולם ואנו שוחטין אותו לרבינו הגבורות ומו"ח אין ממנו דמו כדי להמחיקו ונקרא כפר' כמו שעיר המשתלח ויהיו הכפרות כפי חשבון בני אדם שכבית זכר לזכר נקב' לנקבה ולמעוברת שחט ג' אחד בשביל זכר ונקבה בשביל ספק הולד : (ויאמר ג"פ בני אדם)

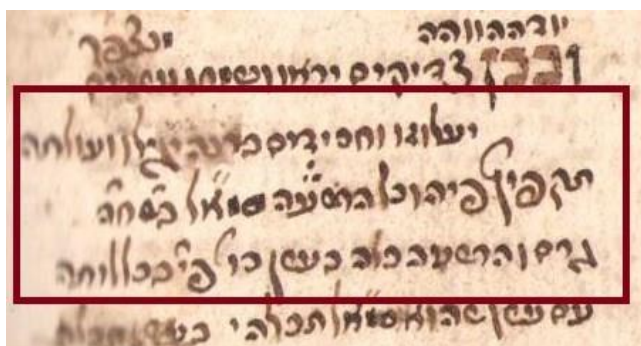
גם תיאור סידור הקערה שבסידור הרב, אף שלכאורה זהה ללשון המשנת חסידים, הושמטה ממנו רשימת מרכיבי החרוסת הנזכרת שם: 'העשוי מתפוחים ואגסים וקדה וקנמון', וב'פרדס חב"ד' (ח' עמ' 105) הסיק בצ"ע למה השמיט הרב פרט נחוץ זה בסידורו שנכתב להלכה למעשה. אך בעיון בסידור

המגיד שלפנינו, מתברר שגם הוא העתיק דברי המשנת חסידים, וכבר הוא השמיט את מרכיבי החרוסת. ובעקבותיו השמיט אותם הרב.



מלבד זאת נוסחאות מיוחדות המצויות בסידור התניא, שאינם מופיעים בדיוק בנוסחת התניא בסידורים נוספים, מצויים בסידור המגיד שלפנינו. ונציין דוגמאות בודדות שזכינו להם לעת עתה.

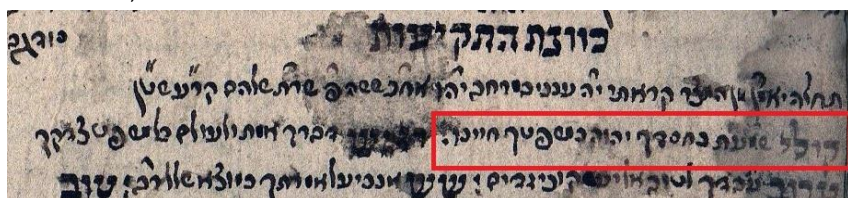
הנוסח היחודי בברכת אתה קדוש של הימים הנוראים "והרשעה כולה בעשן תכלה", שכתב בסידור רבינו הזקן עם הערות וצינונים (רסקין, ע' תקטו): 'בכל הסידורים שראיתי, (סדר רב עמרם רס"ג, סידורי האריז"ל) הנוסח הוא וכל הרשעה כלה בעשן תכלה. ובשדי חמד (אסיפת דינים מע' ראש השנה ג, א - כרך ו' ע' א'תז בהוצאת קה"ת) מביא דברי הפוסקים שיישבו הנוסח מלוך על כל העולם כולו. . על יסוד הנוסח "וכל הרשעה כולה בעשן תכלה". והוא מפקפק לומר דערבך ערבא צריך. ובאוצר מנהגי חב"ד (תשרי, ע' סו) רצה לומר שנוסחת רבינו כאן נסמך על הכרעתו שם, שאין לכפול 'כל' בדבר אחד. ובסידור המגיד כתב: וכל הרשעה, סמא"ל. בס' ח"ה [=תמדת הימים] גרס והרשעה כלה בעשן כו'. - וכמדומה שזה איזכור יחיד של התמדת הימים בסידור המגיד, ואכמ"ל.



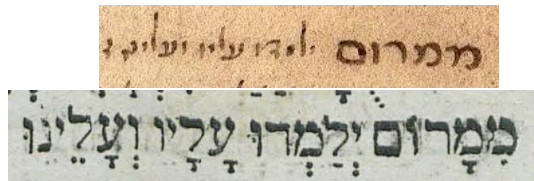
לא מסתבר שהרב היה קובע גירסא יחודית, נגד כל הסידורים על סמך החמדת הימים, לו לא ראה בכתב היד סידור המגיד שלפנינו, שהחשיב וציין לגירסא זו.

וכמו כן נמצא כאן באופן בלעדי בסידור המגיד, מקור טהור לנוסח סידור הרב ומנהג חב"ד לומר פסוק "קולי שמעה כחסדך" (תהילים קיט) בראש פסוקי קר"ע שט"ן לפני תקיעת שופר, במקום הפסוק 'קולי שמעת אל תעלם' (איכה ג) שבכל סידורי הארז"ל. שכידוע לא נמצא עד היום, אף אחר חיפוש גדול בכל ספרי דפוס וכ"י, מקור לשינוי זה בסידור הרב (ראה סדור רבינו הזקן עם ציונים והערות ע' תקכה), וכעת מתברר שנמצא שינוי זה²⁸ כבר בסידור המגיד. וברור שעל פיו קבע הרב את אמירת פסוק זה, במקום הפסוק המופיע בכל יתר המקורות.

בנוסף לאלו ישנם עשרות ואולי מאות השוואות לסידור המגיד, אלא שנמצא להם חבר במקור נוסף, לעיתים בשינוי סגנון, לדוגמה: "ממרום ילמדו עליו ועלינו", שאינו מצוי בשלימות אלא בסידור רבי שבתי מראשקוב.



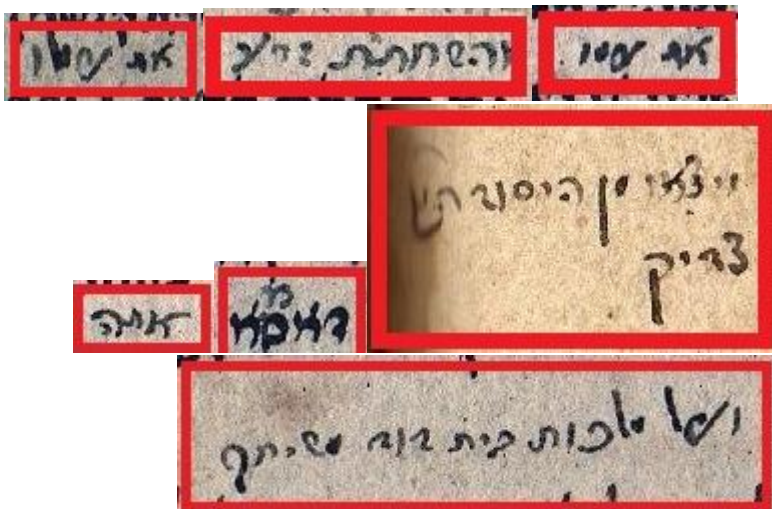
28 אמנם בטעות נכתב בסידור המגיד 'קולי שמעת כחסדך', ולא 'קולי שמעה' כמקרא. [ולא תוקן, כי כאמור לא הגיהו מסברה אף שיבוש ברור]. וראה סדור רבינו הזקן עם ציונים והערות שם.

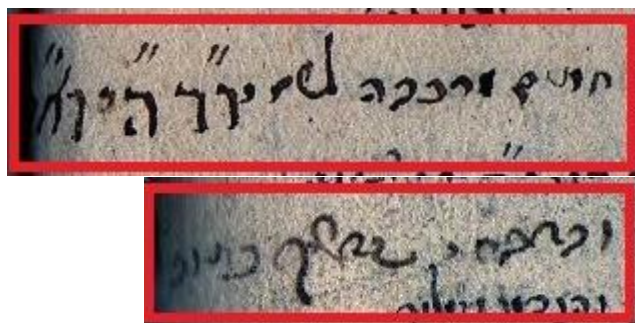


לעת עתה, עקב מגבלות שונות, זכינו לחשוף רק את הגילויים הללו, וברור שבעתיד ידרש מחקר דקדקני ומקיף של סידור המגיד, וההגהות השונות שנכתבו עליו, שיחשוף עד כמה היה סידור המגיד מאבני היסוד של סידור הרב בעל התניא.

השוואת כתי"ק בעל התניא בהגהות סידור המגיד

כאמור, בסידור המגיד מצויים מאות תיקונים בין השורות ובגליונות, מאת שני שני כותבים, כעשרים הגהות זוהו ככתי"ק הרב בעל התניא ועשרות רבות זוהו ככתי"ק של המגיד מקאזניץ. מאחר ועדיין לא נסתיימה בדיקת הסידור, יתכן ויזוהו תיקונים נוספים של הרב בנוסף לאלה שכבר התגלו. – אנו מגישים לעת עתה צילום כמה מההגהות שזוהו בוודאות כהגהותיו של הרב בעל התניא, לצורך השוואה של צורות כתיבה יחודיות הנהוגות להפליא לצורת כתיבתו האופייניות של הרב בעל התניא. כפי שהם בצילום מכתב של בעל התניא שפורסם בריש ילקוט אגרות קודש. לא צירפנו השוואה לשאר האותיות, המעיין ימצאם לבדו.

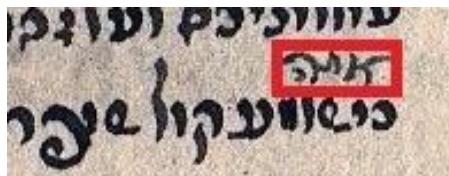




לצורך השוואה לכתבי יד קודש מהרב המצויים בידינו, כדאי לשם לב לקוי
 דמיון הבאים: אותיות מיוחדות בכתבת הרב: ב – ב' סוגים. ה – רגל שמאל
 מוגבה כקו קצר מונח או נוטה. מ – ריווח רק בין רגל ימין למרכז. ע – ג' סוגים.
 ק – י' ג' סוגים.

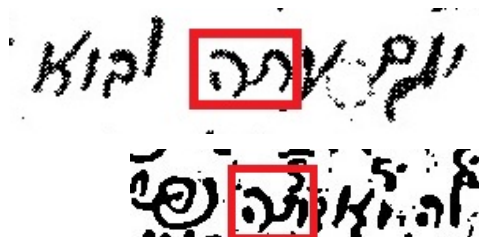
קישורים דומים: ת-ה. ד-ש.

1. 'אתה' בהגהת הסידור



בהגה שבסידור המגיד דף קמ"ב, מצויה צורת כתב מיוחדת במינה, שתיבת
 "אתה" נכתבה באופן שסוף רגל שמאל של הת' נוגע בחצי גובה רגל ימין של
 הה', וכך נראה גם בשאר כתי"ק בעל התניא שאותיות ת-ה הסמוכים נכתבו
 באופן הזה ממש (לפעמים אף בקישור ב' תיבות) שלא כדרכו בשאר ת'
 להמשיך הרגל למטה כדרך העולם.

'תה' בכתבי הרב



בעוד שהיה פולין

וכל עמנו

ניל עמו

2. אות ע' שונות בסידור

אז 100

ואל סוכות בית זוג מסיים

והשתתף

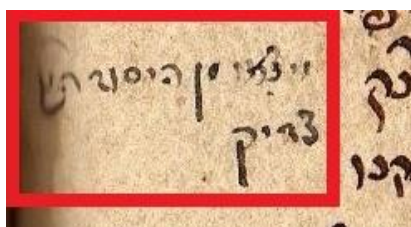
צורות שונות אלו במכתבי התניא

בניא צד ראש מהרים
אז פא ואל

לאות ישיבת אבן וליהודא על אחת יושב אבן בדרומה מדינת ווס/צו
 ואלה בראש של זמן רבתי העירוסה בדרומה הם מבנים עלון בקוץ סוחר
 אנכית יור וזמן יאנוס בל

3. וי'צא'ו הן היסוד הנק' 'צד'יק

צ' ד' וא' אופייניים, ושתי צורות של ק'.



קדש אמן בן אבן עזר אצל חזקן לאות ישיבת אבן מוקבא הדרומה חזקן
 בולאות מוקבות והזמר אמן ארנסת אחת יושב אבן בדרומה מדינת ווס/צו
 אמן מעבדות נכונות בדרומה וערה חבליים מוקב באו אפים



נוסח המבורר של לקוטי תורה

הרב פרץ היצחקי

תושב השכונה

א. בש"פ כי תשא תשד"מ (בקשר עם מה שנדפס אז הלקוטי תורה מהדורה חדשה, בתוס' הערות ומ"מ כו'), דיבר כ"ק אדמו"ר זי"ע אודות נחיצות ענין בירור וליבון נוסח הלקוטי תורה – איזה לשונות הם גוף המאמר לאדה"ז, ואיזה לשונות הם הגהות מהצמח צדק. ובפרטיות עמד שם על ב' ענינים בזה²⁹: א) בהקטעים הנדפסים בתוך סוגריים (באותיות רגילות), יש לברר איזה מהם הוא חלק מהמאמר לאדה"ז, ואיזה מהם הוא תוס' הגהות מהצמח צדק (אע"פ שנדפסו באותיות רגילות). וב) גם בגוף המאמר יש לברר, איזה חלקם הם הגהות מהצמח צדק שנדפסו בטעות שלא בתוך סוגריים.

ואכן במקצת כבר התחילו בכיוון זה בספר "מאמרים מלוקטים מספר לקוטי תורה" (מהדורת תשנ"ג, כמבואר בהפתח דבר שם³⁰), אבל במהדורה הרגילה של הלקוטי תורה (גם במהדורה חדשה דתשנ"ט), לא שינו בזה דבר (גם בהמאמרים שכבר סידרו מחדש בספר "מאמרים מלוקטים" הנ"ל!).

ב. והנה, עיקר העבודה בזה שייך למומחים (כמודגש בשיחה הנ"ל, הערה ³¹⁴), אעפ"כ, כיון דבשנים האחרונות נדפסו דרושי רבו"נ בשופי, נראה דגם לאלה שאין להם עסק בכת"י יש להם להעיר (קצת) בזה ע"י השוואת מאמרי הלקוטי תורה להמקבילות שלהם בסדרת מאמרי אדה"ז, מאמרי אור התורה, ועוד. והעיקר, כפשוט, שאין הענין לקבוע ח"ו, אלא רק להאיר ולהעיר לשימת לב. [ויש לומר שהזמ"ג לבירור זו, דבשנים האחרונות יש התעוררות מיוחדת בלימוד התו"א ולקו"ת (ע"י ספר חסידות מבוארת, וקובץ לקוטי תורה מבואר ועוד), ובירור הלשונות מועיל להלימוד, כנראה בחוש, וד"ל].

29) ראה בכ"ז בלקו"ש חכ"ו ע' 384 הערה 4 (סוג הא' דלקמן), ושם הערה 42 (סוג הב' דלקמן). וראה גם בתחילת ד"ה ויאמר לו היונות (דש"פ במדבר) תשמ"ו (כצוין כ"ז בספר שערי לימוד החסידות ע' צז).

30) וראה עוד בזה לקמן אות ג, דוגמא ג.

31) וגם בהנחת התורת מנחם, תשד"מ ח"ב ע' 1106.

ג. ולכן נראה דיש להציע בזה ג' דוגמאות (שכל אחד מדגיש נקודה שונה בענין זה).

א) בלקוטי תורה פרשת כי תצא (לה, ג) נמצא דרוש ד"ה כי תצא למלחמה תקס"ה, והוא הנחת המהרי"ל בתוס' הגהות מהצמח צדק. הנחה זו – בתוס' הגהות אחרות – נדפס גם באוה"ת דברים ח"ה ע' ב'נג. והנה, על ידי השוואת ב' המאמרים (הדרוש בלקוטי תורה והדרוש באוה"ת), יש ללמוד כמה דברים בהנ"ל, ומהם: הסוגריים בתחילת המאמר (לקו"ת לה, ג ("עיין בפרשה ויחי כו"ל)), אינו נמצא באוה"ת, ולכן נראה דהוה הגה שניתוסף ע"י הצמח צדק (אף שנפדס בלקו"ת באותיות רגילות). וכן ההגה הארוכה שבאמצע ס"ג (לקו"ת לו, א ("ועמ"ש בד"ה אם לא תדעי כו"ל)), דאינו נמצא בהנחת האוה"ת, דנראה דהוה הוספת הצמח צדק. וק"ל (מלבד שכן משמע מסיגנון הלשון, ואכ"מ).

לאידך גיסא, בנוגע להסוגריים שבסוף ס"ב (לקו"ת לו, א, (ו"ל: וכמ"ש בע"ח בשם הזהר הובא בסש"ב סוף פרק ט')), אולי י"ל דהוה הוה מגוף המאמר בהנחת המהרי"ל (ולא הגה מהצמח צדק), דהרי זו הסוגריים היחידה הנמצא בשני המקומות (בלקוטי תורה ובאור התורה), דיש למשמע מזה (קצת) דלשון זה הוה מלשון גוף המאמר להמהרי"ל (ולא הוספה מהצמח צדק)³².

[אלא, שראיתי בגליון ה"לקוטי תורה מבואר" דשבוע זו (גליון קיז, ע' כו) שקובע שתיבות אלו הם מהגהות הצמח צדק. ולכאורה יש לעיי' עוד בזה ע"פ הנ"ל].

ב) באמצע דרוש למנצח על השמינית (לקו"ת תזריע כא, ד), יש אריכות בענין כינור של ימוה"מ שמונה נימין (שם, שו"ה בשמיני – וע"ד הנ"ל, עד סוף הסעי'). והנה, ביאור ענין זה (אודות הכינור של ימוה"מ) אינו נמצא בהנחת אדה"א של המאמר (נדפס בסידור דף קלט, א³³), וגם מתוך הסיגנון משמע דהוה לשון הצמח צדק (דיש בא הרבה ציונים, ובפרט למאמרי אדה"ז הנדפסים), ולכן נראה דהוה הגה מהצמח צדק (שנדפס בטעות באותיות רגילות שלא בתוך סוגריים).

32) ואף שיש שינוי קטן ביניהם, דבלקו"ת כתיב "הובא בסש"ב סוף פרק ט'", ובאוה"ת נדפס (ע' ב'נח) "הובא בלק"א ספ"ט", אולי י"ל בזה ע"פ דברי הר"א מטוסוב בקובץ העו"ב גליון 700 ע' 43 (ואילך), דבתקופת הדפסת הלקוטי תורה שינה הצמח צדק מלשון "לקוטי אמרים" ללשון "ספר של בינונים". ודו"ק, ע"ש עוד בזה.

33) וראה גם דרוש ד"ה זה באוה"ת ח"ב ע' תקב.

[ומידי דברי בקטע הנ"ל, יש להעיר על טעות הדפוס שנפל שם, דנדפס (כא, ד, שו"ה שמות) "וזהו מ"ש מי יעלה לנו השמימה, ר"ל מילה וס"ת הוי", דנראה דצ"ל "ר"ת מילה וס"ת הוי" (כבתורה אור יג, ב)].

ג) מאמר הלכותי תורה בכותרת "ביאור הדברים ע"פ ולא תשבית מלח" (לקו"ת ויקרא ד, ב), הוא מאמר אדה"ז משנת תקע"א, והנדפס בלקו"ת הוא הנחת הצמח צדק של המאמר בתוס' הגהות. והנה, הנחת הצמח צדק בלי ההגהות נדפס בסה"מ תקע"א (ע' ער, וראה גם אוה"ת ענינים ע' רפח), ושם כמה שינויים. ולדוגמא, הקטע בתוך סוגריים שבתחילת המאמר (ד, ב, שו"ה קרקפתא) אינו נמצא בסה"מ תקע"א, ולכן נראה שהוא הגהת הצמח צדק שניתוסף לאחר זמן (אף שנדפס באותיות רגילות). וגם הקטע בתחילת המאמר בדברי המהר"ל והרבמ"ם (משו"ה פשוט – וכן כתב הגאון מהר"ל מפראג זצ"ל, עד לסוף הסעיף), אינו בסה"מ תקע"א, וכנראה שהוא (מלבד כמה שורות, ע"ש) הוה הגה מהצמח צדק (אף שלא נמצא בתוך סוגריים). וכן משמע מסגנונו.

[אלא דיש לעיין בזה, דבספר "מאמרים מלוקטים" הנ"ל לא שינה בזה (ונדפס הכל כחלק מדברי אדה"ז עצמו), אף שכתבו שם (בהפתח דבר) שבדקו והדפיסו על פי עיון בכת"י. ואולי דרוש זה לא הי' תחת ידם, ודו"ק].



מראי מקומות לתיבות או לענין? (ב)

הרב שמואל דאוועראוו

תושב השכונה

בשיחת י"ג תמוז תשכ"ט אות יד (י"ל לש"פ פנחס תשע"ד) אמר רבינו זי"ע: "ע"י ענין התשובה יוכל למלא ולהשלים גם מה שהחסיר אתמול ושלשום, עד שיהי' "בא בימים", כפירוש הזוהר, שבא להקב"ה עם כל ימיו כפי שהם ימים שלמים".

ובהערה 55 ציינו ע"ז: זח"א קבט, א. רכא, ב ואילך. רכד, א. וראה גם לקו"ש חל"ה ע' 92. וש"נ.

והנה כל המ"מ הנ"ל (שהועתקו מלקו"ש הנ"ל) עוסקים בהענין של "בא בימים", אך אינם מזכירים דבר וחצי דבר אודות הענין המדובר כאן שהוא תיקון זמן העבר. ומלבד מה שחסר כאן מראה מקום, הרי חסר הרגשה בכל החידוש שבדברי רבינו.

דהנה ידוע מ"ש אדה"ז באגרת התשובה דחסרון מצות עשה הוא "מעוות לא יוכל לתקון" כיון ש"האור נעדר". ועד"ז כאן, כיון שהחסיר העבודה בימים שעברו, לכאורה א"א לתקנו. ומהו שאומר כאן רבינו שאפשר לתקן ע"י התשובה.

אלא שמצינו בכ"מ שע"י תשובה נעלית יותר אפשר להמשיך את האור שהחסיר בביטול מצות עשה.

וז"ל אדה"ז בלקוטי תורה פ' בלק (עג, ד): "צ"ל התשובה בועשה טוב גדולה יותר. ואין סתירה לזה ממשארו"ל עבר אדם על מ"ע ושב לא זו משם עד שמוחלין לו מה שאין כן בל"ת דתשובה תולה ויוה"כ מכפר דנמצא לכאורה שעל מצות עשה אין צריך תשובה כ"כ כמו על ל"ת, דכבר נתבאר זה באגה"ת דמ"ש רו"ל לא זו משם עד שמוחלין לו היינו שמוחלין לו העונש אבל מ"מ האור נעדר כו' ולכן אין ללמוד משם שום קולא למ"ע כו' ע"ש. אבל כדי שיעשה תשובה שיתמלא גם האור שחסר בביטול מ"ע ע"ז צריך לעשות תשובה עצומה ממעמקים קראתיך כו'". (וכ"ה באג"ק ח"ב ע' שפז) רואים א"כ, שע"י תשובה נעלית יותר אפשר להמשיך האור החסר. ועד"ז בענין הימים שהחסיר, שע"י תשובה נעלית אפשר לתקנם.

שוב מצאתי שקלא וטריא זו בענין תיקון הימים מפורש בדברי רבינו בלקו"ש ח"ה ע' 101 הע' 33, וז"ל:

"ואף שהמדובר בנדו"ד (בנוגע לשרה) הוא בנוגע להעדר (שלימות) העבודה שהוא בדוגמת העדר האור שע"י ביטול מ"ע – הרי מבואר בכ"מ (ראה לקו"ת אחרי כו, ג. נציבים נד, א. ועוד) שגם על זה מועיל תשובה (ואין סתירה לזה מהמבואר אגה"ת בתחלתו – כי כמה מדריגות בתשובה)".

ויש להוסיף עוד ציונים רבים כגון דא בספרים הנדפסים שתפסו המהדירים את מקור התיבות ולא את מקור הענין. ועוד חזון למועד.



עין תחת עין במשנת הרמב"ם

הרב מנחם מענדל שטראקס

שליח כ"ק אדמו"ר – קלן, גרמניה

במורה נבוכים בחלק השלישי פרק מא דן הרמב"ם בטעם מצות עין תחת עין, וכותב:

"ומי שהשחית אבר מאבדים לו כמותו, כאשר ייתן מום באדם כן יינתן בו. ואל תטריד את מחשבותך במה שאנו עונשים כאן בתשלומין, כי הכוונה עתה

לתת טעם למקראות לא ליתן טעמים לתורה שבעל פה, עם מה שיש לי בדין זה סברא אשמיענה בעל פה".

והקשו מפרשי המורה שזה סותר לדברי חז"ל שעין תחת עין זה ממון.

וז"ל בפירוש שם טוב "ואפלא תכלית הפלא ממאמר הרב שאמר כי כוונתו היתה לתת סיבת הפסוקים לא סיבת מה שנאמר בתלמוד, כי הלא הפסוקים אינם אמיתיים לא בכל ולא בחלק אלא כפי הקבלה שקבלו רבותינו בתלמוד. וזה הרב למדנו שאם מלך המשיח יבוא ויאמר שפי' הכתוב כפי פשוטו עין תחת עין ממש חייב מיתה למה שהוא סותר את כל התלמוד, ולא ידעתי אנה פנה רבינו ומאוריני כי לא כך למדנו והשם יכפר בעדו ובעדינו". והעקידה בפ' משפטים כותב "ותמהני מהרב המורה ז"ל שהוא נותן טעם באלו החבלות כאילו היה הדין כפשוטו עין ממש תחת עין. . . ולא אדע מה ישמיענו בפיו, ולא ראיתי עליו דבר מספיק".

בספר עין תחת עין מהרב א. מטוסוב האריך בענין זה, ומבאר דברי הרמב"ם בדרך מחודש.

ולא נתברר לי מה הוא קושייתם.

ובהקדם, שמזה שהכתוב בחר לכתוב חיובי תשלומי ההיזק בלשון עין תחת עין, ולא כתב במפורש ממון תחת עין, הרי מוכח שהתשלום של ההיזק אינו סתם חיוב לשלם ממון כקנס או כפיצוי על ההיזק, אלא יש בהממון גם ענין של החסרת "עין" של המזיק, ולכן התורה נקט הלשון עין תחת עין, ולא ממון תחת עין.

ואיך שלא נפרש מהו ענין ה"עין" שבהממון, מה שברור מלשון הכתוב הוא שיש ענין של "עין" בהממון.

וכעת יובן דברי הרמב"ם. הרמב"ם רוצה לבאר בפרק זה כלל בגישת התורה לעונשים על נזק. וז"ל:

"עשה עונש כל פושע נגד זולתו באופן כללי שיעשה בו כאשר עשה בשווה, אם פגע בגוף פוגעים בגופו, ואם פגע בממון פוגעים בממונו".

והרמב"ם ממשיך לבאר איך הכלל מתבטא בכל הלכות היזק, ברציחה, במזיק אבר, ובמפסיד ממון חבירו. אבל לכאורה הרי יש סתירה לכללו של הרמב"ם, שהרי קבלת חז"ל הוא שעין תחת עין הוא ממון, ולא מפסידים לו אבר, א"כ הרי לא עושים למזיק בשווה שעשה לניזק.

לכן הרמב"ם מבאר שלמרות שקבלת חז"ל הוא שמשלמים ממון, אבל בגלל שלשון הכתוב הוא עין תחת עין הרי זה מראה לנו שהממון הוא בעצם ענין של ה"עין", היינו שעצם העונש הוא אכן שווה להחזיק להחסיר עינו של המזיק, רק שהצורה שמחסרים לו את עינו הוא על ידי תשלום הממון. ולכן אין מזה סתירה לכללו של הרמב"ם שכל העונשים הם שווים להניזק.

בסגנון אחר לפי הרמב"ם החיוב לשלם ההיזק הוא לא חיוב כשאר דיני ממונות אלא הוא חיוב מדיני עונשי גוף שמתקיים בפועל ע"י התשלום של ההיזק.

ואז הרמב"ם מוסיף, שהענין איך החסרת העין מתקיים ע"י הממון, אינו רוצה לבאר את זה בכתב, ורק יבארו בעל פה. [להעיר שמלשון בנו של ר' אברהם בנו של הרמב"ם בפירושו לפרשת משפטים משמע שהוא לא הספיק לשמוע מאביו ביאור זו].

וכך הם דברי הרמב"ם (עם תיבות קישור וביאור מאת הכותב בתוך חצאי עיגול):

– (הכלל) –

עשה עונש כל פושע נגד זולתו באופן כללי שייעשה בו כאשר עשה בשווה, אם פגע בגוף פוגעים בגופו, ואם פגע בממון פוגעים בממונו, ויש לבעל הממון למחול ולסלוח.

– (השוויון בענין רציחה) –

אבל הרוצח דווקא מחמת חומר פשעו אינו נסלח לו כלל, ואין לוקחין ממנו כופר, ולא רץ לא יכפר לדם אשר שפך בה כי אם בדם שופכו. ולפיכך אפילו נתקיים הנהרג שעה או ימים והוא מדבר ודעתו נכונה עליו, ואמר הניחו להורגי כבר מחלתי לו וסלחתי לו, אין שומעין לו, אלא נפש תחת נפש בהכרח, תוך שוויון קטן וגדול עבד ובן חורין החכם והסכל, כי אין בכל פשעי האדם יותר חמורה מזו.

– (השוויון בענין השחתת אבר) –

ומי שהשחית אבר מאבדים לו כמותו, כאשר ייתן מום באדם כן יינתן בו. ואל תטריד את מחשבותך במה שאנו עונשים כאן בתשלומין – (וזה סותר להכלל שכתבנו) – , כי הכוונה עתה לתת טעם ל(לשון ה)מקראות לא ליתן טעמים ל(איך שהעונש מתקיים בפועל על פי)תורה שבעל פה, עם מה שיש לי

בדין זה סברא (שבו³⁴ הכרעה נפלאה [להתאים] בין הקבלה ופשט המקרא) אשמיענה בעל פה.

והפגעים אשר אי אפשר לעשות כמותן בדיוק דן בהן בתשלומין, רק שבתו ייתן ורפא ירפא.

– (השוויון בענין נזקי ממון) –

ומי שהזיק בממון יינזק בממונו באותו הערך בדיוק, אשר ירשיעון אלוהים ישלם שנים לרעהו, הדבר אשר לקח ולוקחין כמותו מממון הגנב .

ודברים דומים כתב הרמב"ם גם במשנה תורה הל' חובל ומזיק פ"א ה"ג-ד:

זה שנאמר בתורה "כאשר ייתן מום באדם, כן יינתן בו" אינו לחבול בזה כמו שחבל בחברו, אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כמו שעשה, ולפיכך משלם נזקו. (שהעונש הוא בעצם שצרכים לחסרו האבר, רק שלמעשה העונש מתבצעת ע"י תשלום הנזק). והרי הוא אומר "ולא תקחו כופר לנפש רוצח", לרוצח בלבד הוא שאין כופר – (מחמת חומר פשעו אינו נסלח לו כלל בתשלום לבד) – אבל לחסרון אברים או לחבלות, יש כופר – (שנחשב לכביצו העונש של החסרת האבר) . .

וכן זה שנאמר בחובל בחברו ומזיקו "לא תחוס עינך", שלא תחוס בתשלומין – (שהתשלום הוא ביצוע החסרת אבר שחייבים לעשות למזיק, ולכן אין ביד ב"ד לוותר עליו כמו שאין ביד ב"ד לוותר על שאר עונשי גוף שהתורה חייבו אותם) –: שמא תאמר עני הוא זה, ושלא כוונה חבל בו; ארחמנו. לכן נאמר "לא תחוס עינך".

כעת ראיתי שהגרש"י זוין במאמרו על משפט שיילוק (נדפס בלאור ההלכה) הבין כך בדברי הרמב"ם בה' חובל ומזיק, אבל הוא לא מציין לדברי המורה נבוכים. ולפי"ז מבאר למה המודה שחבל בחבירו ולא היו שם עדים פטור מן הנזק (חובל ומזיק פ"ה ה"ו) ולא אמרינן הודאת בעל דין כמאה עדים דמי כמו שאומרים בשאר חיובי ממון. שכנ"ל לפי הרמב"ם תשלום הנזק אינו דין ממונות, אלא דין עונש ב"ד של עין תחת עין שמתבצעת בפועל ע"י תשלום הנזק, והיות שאין עדים אין ב"ד יכולים לדון בזה ולחייבו בעונש, ובעונשי ב"ד, הרי בלי הכרעת ב"ד אין שם חיוב עונשין כלל.



ביקור אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע בבית קברות בתשעה באב

הרב אברהם גולדשמיד

מגדל העמק, אה"ק

איתא בספר המנהגים (עמ' 43): "לא ראיתי את כ"ק מו"ח אדמו"ר הולך לבית-החיים בתשעה באב".

ודברי רבינו בזה צע"ג דהא להדיא מצינו שאדמו"ר מוהריי"צ נ"ע ביקר בבית קברות בתשעה באב, והיא לנו ביומנו הפרטי של אדמו"ר מוהריי"צ בעת ביקורו בארץ הקודש בשנת תרפ"ט (מסע הרבי בארץ הקודש עמ' 257³⁵):

"ה, תשעה באב. תפלה 10-7. אחר חצות ביקור הר הזיתים, קברו של האור החיים, של זכרי' הנביא, משם לקברו של שמעון הצדיק, סנהדרי[ה] גדולה, עיר ציון קבר דוד המלך, יד אבשלום הוא על הר הזיתים. משעה 5-1".
וצ"ע³⁶. ואבקש מקוראי הגיליון להעיר בזה.



תענוג בתורה

הרב מנחם מענדל רייצס

משפיע – ישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

בלקו"ש חי"ד שיחה ב' לפ' האזינו (והיא שי"ל לפני "ארבעים שנה" בשנת תשל"ה), מביא הפסוק בפ' האזינו "כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו", שממנו למדו חז"ל חיוב ברכת התורה לפנייה. ומבאר, שמפסוק זה ומדרשת חז"ל עליו מוכח שאין ברכת התורה כשאר ברכות המצוות, אלא ברכה זו היא על עצם ענין התורה ועל התענוג שבה כו', וע"ד ברכת הנהנין. עיי"ש בפרטיות.

ויש להעיר ולהמתיק הקשר לפ' האזינו, שמספרה בפרשיות התורה היא מספר נ"ג – אותיות ג"ן (ראה שיחת ש"פ משפטים תשמ"ט שיש שייכות בין הסדרה למספרה), והרי "גן" הוא ענין התענוג. וראה גם במאמר דט"ו בשבט תשל"א (תנש"א), ששם מפורש לענין זה דתענוג ושעשוע שבתורה – שלכן

(35) וראה שם בפרק יד בפירוט.

(36) באגרות קודש חלק יא עמ' שז ביאר רבינו זי"ע בדא"פ הנהגה זו. עיי"ש.

התורה שייכת להאילנות שבגן, "וכמו שרואים בפועל שהטיול שבגן, מקום שצומחים בו אילנות, הוא תענוג". וק"ל.



עיונים בעריכת "אגרת הקודש" שבתניא

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

בימים אלו לומדים אנו בשיעורי חת"ת את חלק אגה"ק בס' התניא (החל מתחילת חודש מנ"א), וונציין כאן נציין איזה פרטים שיש לברר על חלק זה בתניא.

אין מטרתינו לבוא כאן לידי מסקנא, כי אם לעורר לב הקוראים לדיון בענינים אלו.

הערה ראשונה – סידור "אגרת הקודש" על ידי אדמו"ר הצ"צ

חלק "אגרת הקודש" שבתניא, נדפס בפעם הראשונה בשנת תקע"ד (שנה לאחר הסתלקות רבינו הזקן), עם "הסכמת הרבנים שי' בני הגאון המחבר ז"ל נ"ע". [הסכמה זו נדפסה גם בתניא מהדורת ווילנא שלפנינו בדף ג, א, וחתומים עליה כ"ק אדמו"ר האמצעי ושני אחיו].

בס' "תורת חב"ד – תניא" לר"י שי' מונדשיין, כותב בע' 21:

"בשנת תקע"ד מסרו "הרבנים שי' בני הגאון המחבר ז"ל" לדפוס את אגרת הקודש, בשקלאו (נדפס במצורף ל"תניא", אך השער הכללי נפתח בכותרת "אגרת הקודש")..

בספריית ליובאוויטש נמצא כ"י (מס' 643) שאם כנים דבריו, ואם הבנתים נכונה, הרי שאגה"ק והקו"א נדפסו מקובץ אגרות שאסף אדמו"ר ה"צמח-צדק". וז"ל כתב-היד: "לוח הטעיות מאגה"ק [והקו"א] הנדפס בסוף התניא, כפי שנמצא בכ"י אדמו"ר הרמ"מ [הצ"צ] נ"ע זיע"א, שנכתב שם האגה"ק קודם שנדפסו, ובדפוס נפל טעיות הרבה, גם כתוב שם כל איג' בציון אותיו' א"ב" (וראה הערה 92). במהדורת ווילנא תר"ס תוקנו טה"ד המפורטות בכ"י זה.

ע"כ ב"תורת חב"ד".

לפי כת"י זה, הנה הסימנים שבאגה"ק העתיקים כולם כ"ק אדמו"ר הצ"צ בכתב ידו הקדושה קודם שנמסר הספר לדפוס, ומזה ניכר שאדמו"ר הצ"צ הוא זה שהיה המלקט והמסדר של אגרות קודש אלו.

הדבר גם מסתבר, כי הלא הצ"צ היה כל השנים המלקט והמסדר של דרושי רבינו הזקן, והוא אשר סידר והכין לדפוס את הדרושים שבספרים "תורה אור" ו"לקוטי תורה", ועל כן גם סידור האגרות של רבינו (שנדפסו בפעם הראשונה בשנת תקע"ד, כשנה לאחר פטירת רבינו), שהיה דרוש על זה ליקוט מכתבי-יד וממקורות שונים (עי' הלשון ב"הסכמת הרבנים בני הגאון המחבר" לאגה"ק: "שבועונותינו הרבים ספו תמו כתב-ידו הקדושה בעצמו אשר היו בדקדוק גדול לא חסר ולא יתר אות אחת, ולא נשאר כי אם המעט מהרבה אשר נלקטו אחד לאחד מהעתקות המפוזרים אצל התלמידים"), ומלבד הליקוט ואסיפת האגרות, היה נצרך גם הגהה ובידור הנוסח הנכון מתוך כת"י המעתיקים השונים (עי' הקדמת רבינו הזקן לתניא ח"א), ואת כל זה יש לייחס אל אדמו"ר הצ"צ.

יש לציין כי גם על הסידור עם דא"ח שנדפס בשנת תקע"ו, כשנתיים לאחר הדפסת אגה"ק, כותב כ"ק אדמו"ר האמצעי בהקדמה שם: "ואם יש איזה מקומות שאינם מוגהים בתיקון הלשון או באיזה שגיאה, ואני איני מופנה מכל צד להגיהם בעיון הראוי לתקן כפי הצריך, לזאת הבטיחתי חתני ב"א [בן אחותי] הרב המופלג מ' מענדיל נ"י [הצ"צ] לרשום בכתב את כל המקומות הצריכים תיקון וכשיתקן אי"ה אזי יודפס לוח התיקון אי"ה כי צריך שימת פנאי הרבה לזה וכו'". [ועי' גם בית רבי (קי, ב) על אדמו"ר הצ"צ: "ובסוף ימי רבינו הגדול התחיל לחזור ד"ח בפני אנ"ש, וכל הגדולים כשהי' נופל להם איזה ספק בדברי רבינו הגדול וכוונתו היו נכנסים אליו לשאול את פיהו כו'"].

איברא כי מסירת ספר אגה"ק לדפוס וכתובת ההסכמה היתה בידי אדמו"ר האמצעי כאשר מופיע ב"הסכמת הרבנים שי' בני הגאון המחבר ז"ל נ"ע" שחתומים עליה שלשת בני רבינו הזקן, אבל כאן אנו מדברים כאן על הסידור והעריכה של הספר לדפוס.

הדבר מקבל גם חיזוק, מקונטרס כת"י שראיתי לפני שנים אחדות, הקונטרס מכיל את כל אגרת הקודש לפי הסדר, הקונטרס הוא בכת"י מעתיק קדום לפי"ע וכנראה הוא העתיקו מתוך גוף כת"י אדמו"ר הצ"צ של אגה"ק שהי' נמצא לפניו. קונטרס זה ראיתו בעזבון הרב אהרן חסריק ע"ה ונמסר אז בשעתו לספרי', ולא הי' עדיין הפנאי בידי לבדוקו כראוי. ועכ"פ גם מבלי העיון בו אין נראה שהוא נעתק מתוך אגה"ק הנדפס, כי אין רגיל בכתבי-יד חב"ד שיועתק

העתקה שלימה של ספר שכבר נדפס, אך עי' בהוספות שבסוף התניא ברשימת הכת"י שאחרי ה"הערות ותיקונים".

[אולם מה שמוסיף בתורת חב"ד שם ע' 24, על הוספת המהדירים בתניא מהדורת תר"ס (קו"א קנט, ב): "הגה"ה מאדמו"ר בעל צ"צ ז"ל נ"ע", ומזה מדייק בתורת חב"ד: "שמכיון שאפשר וקיבוץ אגה"ק והקו"א נעשו ע"י אדמו"ר הצ"צ, ולכן סביר שימצאו בכ"י קטע מהקו"א עם הגהות ממנו". זה אינו, כי הגהת הצ"צ בתניא שם העתיקה מתוך הדרוש "יין ושכר אל תשת" (אוה"ת שמיני ע' תעה) שכתבה הצ"צ שנים רבות לאחר הדפסת אגה"ק, עי' באוה"ת שם וב"רשימת מאמרי אדמו"ר הצ"צ" של שנת תר"ז.

באם שרוצים להוסיף סימוכין לדברי הכת"י הנ"ל שכותב שראה את גוכי"ק הצ"צ של כל אגה"ק, יש לציין כי הנה הוא כותב שם כי בגוכי"ק הצ"צ היה "כתוב שם כל איג' בציון אותיו"א ב". [ור"ל כי בדפוסים הראשונים של אגה"ק הדפיסו כל האגרות של אגה"ק בלי הסימנים של הא"ב הנותנים מספר לכל אגרת, אולם בגוכי"ק הצ"צ כן היו ציוני אותיות של מספר כל אגרת, כמו בהתניא'ס שלפנינו]. והנה בכמה מקומות מוצאים אנו אשר הצ"צ מציין לאגה"ק עם סימנים, כמובא ברשימת כ"ק רבינו ע"ד השמות של ספר התניא (נדפס בסוף התניא) וראה גם לקו"ת חוקת סג, ד ובכ"מ, והדבר תואם לכת"י הנ"ל שכותב כי אצל הצ"צ בכת"י שלו היה קיים האגה"ק מסומן לסימנים, ולכן סביר שהצ"צ יציין לאגה"ק עם ציוני האותיות, כי רק המדפיסים בעצמם לא דייקו והם השמיטו ציוני מספרי האגרות בדפוס.

הערה שנית – הכותרות שב"אגרת הקודש"

לפי ההנחה שאגה"ק סודר על ידי אדמו"ר הצ"צ, י"ל על כמה כותרות שמופיעים באגה"ק שאמנם הם לשונו הזהב של הצ"צ:

סימן ב: "אחר ביאתו מפ"ב" [מפטרבורג, ופירושו שאגרת ד"ה קטונתי זו נכתבה בסמוך לשחרור רבינו הזקן ממאסרו בפטרבורג בשנת תקנ"ט].

סימן טז: "לאנשי ק' וכו'". [זוהי אגרת היחידה באגה"ק שנעתק אליה גם כותרת למי נכתבה (ועי' לקמן על כותרות מסוג אחר בסכ"ז וסכ"ח), אף כי על אגרות רבות מופיעים כותרות בכתב-יד, ומהם גם כותרות ופתיחות שנכתבו מכ"ק אדה"ז בעצמו, אבל מכל האגרות נשמטו הכותרות בספר "אגרת הקודש", ונדפסו בכל אגרת רק חלק המעשי והדברי חסידות שבו ולא הכותרות, ורק באגה"ק ט"ז זו נשאר כותרת "לאנשי ק' וכו'". וי"ל כי אגרת זו שונה כי יש בה לשונות שנכתבו בנימה פרטית: "ובפרט הידועים לי ממחניכם אשר מטה

ידם בלי שום משען ומשענה וממש לוויים ואוכלים ה' ירחם עליהם", "לפי הנשמע אשר קפצו ידם ליתן ביד מלאה ועין יפה". ועל כן כאן באה כותרת שהיא נכתבה לאנשי קהל מסויים, שאז מתאים לשונות פרטיים אלו. יש לציין עוד על הסגנון כאן "לאנשי קהל" כו', ולא כלשון הרגיל יותר באגרות קודש "לאנ"ש דקהל" כו'. ואין בידינו לבדוק איך היה כתוב במקור כי אגרת זו לא נמצאת אצלנו בכת"י (כאשר צויין בס' "אגרות קודש אדה"ז" ובס' תניא אגה"ק עם ליקוט פירושים ומ"מ), א"כ אין לדעת איך היה כתוב במקור. ויתכן שהלשון "לאנשי קהל" היא כפי שנכתב במקור האגרת ע"י אדה"ז בעצמו, אך גם יתכן שזהו לשון מסדר האגרות].

סימן כז: "מה שכתב ליושבי אה"ק תובב"א לנחמם בכפליים לתושיה על פטירת הרב הגאון המפורסם איש אלקים קדוש נ"י ע"ה פ"ה מהור"ר מנחם מענדיל נ"ע" [מוויעפסק].

סימן כח: "מה שכתב למחותנו הרב הגאון המפורסם איש אלקים קדוש ה' נ"י ע"ה פ"ה מו"ה לוי יצחק נ"ע אב"ד דק"ק בארדיטשוב לנחמו על פטירת בנו הרב מו"ה מאיר נ"ע".

בקו"א בתחילתו (קנג, א): "עיין בלק"א ח"א פ"מ". [ור"ל שהביאורים דלקמן קשורים לתניא פ"מ].

דברי רבינו על הכותרות שבאגה"ק

והנה בתו"מ סה"מ מלוקט ח"ב ע' תסג (ד"ה פדה בשלום תשל"א) כשמוזכר בתחילת הדרוש את הרלו"צ מבארדיטשוב, מציין בהערה על התוארים שנכתבו עליו בתניא באגה"ק סכ"ח (שהעתקנו לעיל), ומוסיף "וצ"ע מי כתבם".

אך י"ל דשם זוהי משנה ראשונה לפני שהופיע הכת"י הנ"ל שמייחס סידור אגה"ק לאדמו"ר הצ"צ.

ועי' ברשימת כ"ק רבינו בספר תניא אגה"ק עם ליקוט פירושים ומ"מ (לסימן כז – ע' תקפ) ששם כן מוזכר ביחס לזה את אדמו"ר הצ"צ, וז"ל: "שהרי כותרת זו נמצאת בכל הדפוסים והייתה לעיני רבותינו נשיאנו מתחיל מ"בני המחבר" והצ"צ" (כי בתחילה כתב רבינו שיש ט"ס בכותרת, אך במהדורא בתרא שם כותב "הוספה לאחר זמן" שמכיון שהכותרת היתה לעיני בני המחבר והצ"צ על כן צ"ל שאין כאן ט"ס, ומתרץ באופן אחר את השאלה שם על הכותרת ועי' גם אגרות קודש אדה"ז החדש ע' נו). וגם מלשון זה ניכר כי עכ"פ לפני גילוי הכתב-יד הנ"ל, לא היה מוחלט שהצ"צ הוא שסידר את אגה"ק לדפוס.

הערה שלישית – האם יש סדר באגרות

הנה אף כי אין לנו בירור מוחלט אם הצ"צ היה המלקט ומסדר אגה"ק, אך בודאי המסדר היה בחזקת חבר סדרן בשמועותיו ומוציא מתחת ידו דבר מתוקן ונאה, וצריך בירור אם יש טעם וסדר באגרות אלו,

כי בהשקפה הראשונה, האגרות נסדרו לא לפי סדר זמן כתיבתם מרבינו הזקן, ולא לפי תוכן מיוחד הנראה לעין.

לולי דמסתפינא, אפ"ל שלא הי' רגיל בימים ההם לסדר אגרות ודרושים לפי סדר כרונולוגי של שנות כתיבתם (עי' בספרי הדרוש של הגר"י אייבשיץ וכיו"ב), וגם ספר של אגרות היה עדיף בפיזור שאז גם הלומד ומעיין בחלק קטן של הספר, כבר יתעורר לכמה עניני עבודת ה', ולא שבתחילה הוא ילמוד רק על עניני צדקה ורק אחרי זמן רב הוא ילמוד בעניני תפילה וכיו"ב, שזוהי תועליות מיוחדת בענין הפיזור (ועי' ברכות דף סג, א, ופסחים פז, ב).

[בודאי בכמה מהאגרות יש סדר מיוחד, לדוגמא אגרת הראשונה שתחילתה "פותחין בברכה", ותוכנה במעלת התפילה ולימוד התורה שהם היסוד והמעמידים כל המצוות ע"ש, שהיא התחלה מתאימה לכל הספר ויש מזה בשיחות רבותינו. והמעיינים אולי ימצאו סדר מסויים גם בעוד אגרות].

ואציגה כאן לפני הקוראים רשימה קצרה של סימני אגה"ק, והנושא שלהם, וכן זמן כתיבת כל אגרת על ידי רבינו הזקן:

סימן	ד"ה	נושא מרכזי	נכתב בשנת (בערך)
א	פותחין בברכה	תורה ותפילה	תקס"ב
ב	קטנתי	ענוה וביטול	תקנ"ט
ג	וילבש צדקה	צדקה	תקס"א
ד	אין ישראל נגאלין	צדקה	לא ידוע
ה	ויעש דוד שם	צדקה	תקס"ב
ו	זורע צדקה	צדקה	תק"ס
ז	אשרינו	תורה ומצות	תקנ"ח
ח	זורע צדקות	צדקה	תקנ"ז

ט	אהובי אחיי ורעיי	צדקה	לפני תקמ"ט
י	אד"ש חסדי ה'	צדקה	תקנ"ד
יא	להשכילך בינה	יסורים באהבה	לפני תקנ"נ
יב	והי' מעשה הצדקה	צדקה	לא ידוע
יג	מה רב טובך	צדקה	תקנ"ב
יד	לעורר את האהבה	צדקה	תקנ"ו
טו	להבין משל ומליצה	ענין הספירות	לא ידוע
טז	אהוביי אחיי ורעיי	צדקה	תקנ"ד
יז	נודע דבאתעדל"ת	צדקה	תק"ע
יח	כתיב מה יפית	אהבת ה'	לא ידוע
יט	עוטה אור כשלמה	חכמה ונבואה	לא ידוע
כ	איהו וחיהי	מצות מעשיות	תקע"ג
כא	אחד"ש כמשפט	צדקה	תקנ"ג
כב	אהוביי כו' לכו נא ונוכחה	יסורים באהבה	תקנ"ג
כג	בגזירת עירין	תורה ותפילה	לפני תקמ"ה
כד	אהוביי אחיי אל נא תרעו	תפילה	תקמ"ה
כה	להבין בצוואת הריב"ש	שכינה בתחתונים	תקנ"ה
כו	בר"מ פ' נשא	תורה ועבודת הבירורים	לא ידוע

כז	אהובי אחי כו' באתי לדבר	הסתלקות צדיקים	תק"נ
כח		הסתלקות צדיקים	תקס"ו
כט	אשת חיל עטרת בעלה	מצוות והלכות התורה	אין ידוע
ל	מודעת זאת משארז"ל	צדקה	תקס"ג
לא	נודע בשערים	אחדות ישראל	אין ידוע
לב	ברך ה' חילם	צדקה	תקע"א

תאריכי המכתבים ברשימה כאן, הם ע"פ ס' "אגרות קודש" של כ"ק אדמו"ר הזקן החדש שי"ל בשנת תשע"ב ע"י רשד"ב שי' לוין, בספר זה מופיעים ג"כ האגרות שבתניא עם השלמות רבות, וכן מופיעים שם התאריכים לאגרות אלו חלקם מתוך כתבי-יד וחלקם על ידי מחקרים ובירורים, ותודתינו נתונה להעורך.

הערה רביעית – "אגרת הקודש" בתור ספר בפ"ע, או חלק רביעי לתניא

א) כאשר מעיינים בשער הספר של אגה"ק דפוס הראשון, וכן ב"הסכמת הרבנים שי' בני הגאון המחבר" לאגה"ק, אין ברור כ"כ אם אכן מתחילה הם כיוונו לעשות את אגה"ק בתור חלק רביעי לתניא, או שהם כיוונו לעשותו כספר בפני עצמו רק שמכיון שהם הדפיסו ביחד אתו את ספר התניא, בדרך ממילא הוא נסתפח ונקבע בתור חלק רביעי של ספר התניא.

כי בדפוס הראשון של אגה"ק, שם כל הספר בהשער הוא "אגרת הקודש" (ולא "לקוטי אמרים" או תניא וכיו"ב). ואחרי שם הספר "אגרת הקודש" כתוב שם: מאדמו"ר נ"ע אשר כתב בכ"י הקדושה ולשונו הטהור, ומחמת שבכמה מקומות הציב לו ציונים בס' לקוטי אמרים שלו וד"ת עניים במ"א ועשירים במ"א ומה שקיצר בזה גילה בזה, ומה גם בשביל דבר שנתחדש בו קונטרס אחרון על איזה פרקים לכן הדפסנו ג"כ הספר "לקוטי אמרים עם אגרת התשובה".

ועד"ז הוא לשון כ"ק אדמו"ר האמצעי ב"הסכמת הרבנים שי' בני הגאון המחבר".

ולכאורה הרגיל בכגון דא, הוא שמתחילה בא שם הספר הראשון והעיקרי, ובנדו"ד "לקוטי אמרים" ואח"כ מוסיפים שניתוסף דבר חדש "אגרת הקודש", ואילו כאן בדפוס הראשון של אגה"ק עשו את אגה"ק לעיקר הספר וכתבו אשר בתור נספח אליו מדפיסים גם את לקוטי אמרים עם אגרת התשובה.

באמת כאמור הלא סוכ"ס אגה"ק חובר עם ספר התניא גם בדפוס הראשון (ועי' בלקו"ש ח"ט ע' 344), ובמשך השנים הוא גם נתקבל כחלק הרביעי של ספר התניא. ושאלתינו היא רק אם כוונתם בעת הדפסה הראשונה היתה לעשותו כחלק רביעי לספר התניא, או כוונתם היתה לעשותו דוקא כספר בפני עצמו הקשור ג"כ לספר התניא. ואפשר אין נפק"מ רב בין שני אופנים אלו.

הערה חמישית – השם "אגרת הקודש"

כאמור "הרבנים שי' בני הגאון המחבר ז"ל" קראו את שם הספר "אגרת הקודש" [ולפי דברינו לעיל, אף יתכן כי שם זה ניתן על ידי אדמו"ר הצ"צ, אך דבר זה לא ניתן להוכחה].

לפני ימים אחדים שאלני הר"י שי' וילמובסקי, אם ידוע טעם מדוע ניתן השם "אגרת הקודש", ולא הפשוט יותר "אגרות קודש" כי הלא הם אגרות רבים.

אמרתי אז בדא"פ, אשר מכיון שהחלק הקודם שנמסר לדפוס על ידי רבינו הזקן עצמו בשנת תקס"ו, קראו רבינו הזקן בשם "אגרת התשובה", ועל כן רצו לתת שם לחיבור וחלק החדש בשם הקרוב לשם אשר קרא רבינו הזקן בעצמו לחיבורו הקודם.

[באגב יש לציין גם, כי השם "אגרת הקודש" היה נפוץ על כמה ספרים שנדפסו אז ברוסיה בשם זה, אבל אי"ז שייך לנדו"ד כי השם כאן לא ניתן ע"י עובדי בית הדפוס אלא ע"י אדמו"ר האמצעי או אדמו"ר הצ"צ].

וכעת מצאתי שת"ל כיוונתי בזה לדרך האמת, עי' בדברי כ"ק רבינו (בליקוט פירושים ומ"מ לתניא אגה"ק ע' א', נעתק מספר לקוטי ביאורים לתניא ח"ב ע' שסג): "לכאורה הי' צ"ל נק' אגרות הקדש, ל' רבים. וראה הסכמת בני אדה"ז. – ואולי הוא אגב דהשם "אגרת התשובה" וצ"ע" עכלה"ק.

"חייב אדם לומר בלשון רבו"

על הדביקות של הצ"צ בלשון רבינו הזקן יש ללמוד גם מאוה"ת ויקרא (ע' תשו): "יובן בהקדים עוד משל אחד כמו חכם הבקי באיזה מסכת כגון מס'

יבמות (חייב אדם לומר בלשון רבו שהזכיר מסכת זו) בכל פרטי הוויית דאביי ורבא כו".

וראיתי במקום אחד גם בדרוש הרב הלל מפאריטש, שהוא הולך בעקבות הצ"צ וכשהוא מזכיר המשל המדובר (מלקו"ת סו"ס ויקרא) מחכם הביא באיזה מסכת כו', הוא מוסיף ג"כ הגהה מיוחדת על זה (ועם ג' נקודות הרגילים במאמרי הר"ה) "כגון מס' יבמות".

יש לציין לס' "חסידים הראשונים" (ח"א ע' 146, וח"ב ע' 184), בשם המשפיע הגה"ח הרב מנחם זאב גריגלאס ע"ה: החסיד ר' שמואל בער מבוריסוב הי' לומד כל ימיו מסכת יבמות, סיבת הדבר היתה משום שבהוספות ל"לקוטי תורה" (סוף ס' ויקרא, בד"ה להבין מ"ש באוצרות חיים סעיף ה) כותב "כמו חכם הבקי באיזו מסכת כגון מסכת יבמות בכל פרטיו", ולכן למד כל ימיו מסכת יבמות". ע"כ. [כאן מדובר תיאור רגשותיו של חסיד, ואין זה קשור לעניינינו אודות הנהגת רבותינו נשיאנו, והזכרנוהו כאן רק לשלימות הענין].

בכללות ענין הדביקות בלשון הרב, נזכר גם כמה פעמים בשיחות רבינו מן גמ' סוכה דף לב, ב: הואיל דנפיק מפומיה דרב כהנא כו', ע"ש.

דביקות הצ"צ בלשון רבינו הזקן בשם ה"תניא"

את דיוקן של אדמו"ר הצ"צ לקרוא השם כפי לשון רבינו הזקן, יש ללמוד גם משם התניא בכלל.

כי מובא ברשימת כ"ק רבינו על שמות ספר התניא (נדפס בסוף ספרי התניא אחרי רשימת הדפוסים), אשר ברוב המקומות בתו"א הוא נקרא בשם "תניא", ואילו ברוב המקומות בלקו"ת הוא נקרא בשם "סש"ב" [ספר של בינונים], או בקיצור "בינונים". ע"כ.

לכאור' ההבדל בין תו"א ללקו"ת, כי התו"א נכתב ברובו ע"י המהרי"ל אחיו של רבינו הזקן, והלקו"ת נכתב ברובו ע"י אדמו"ר הצ"צ. הלא שהצ"צ הקפיד לקרותו דוקא "ספר של בינונים",

ויתירה מזו נמצא לפעמים בכתבי אדמו"ר הצ"צ, כשמזכיר את ס' התניא והיה כתוב בכתב המהדור"ק – "תניא", הנה הצ"צ מחק וכתב במקומו "סש"ב",

גם נמצא במקום אחד בלקו"ת שהצ"צ מביא ציטוט מלשון התו"א שבו נזכר התניא, והוא משנה בגוף כתי"ק בתוך הציטוט מ"תניא" ל"סש"ב".

[ראיתי גם בכתב של אחד מחסידי הצ"צ שהוא משנה במקום שהי' כתוב תיבת "תניא" הוא מתקן "סש"ב", והוא בהנחה מדרוש הרב הלל ד"ה והתגדלתי

והתקדשתי. הכותב המניח הוא הרה"ח ר' דוב זאב קאזעוויקאו שהיה תלמיד הרה"ה וחסיד מובהק של אדמו"ר הצ"צ, ואחרי זה גם אצל אדמו"ר המהר"ש והרש"ב נ"ע, ונמצא הרבה אודותיו באגרות ושיחות רבותינו, הוא היה גאון ומונח בחסידות ושימש אב"ד בעיר יעקטרינסלאב לפני בוא שמה הרה"ק רלוי"צ אביו של רבינו. אך אין ברור אם השינוי שם מ"תניא" ל"סש"ב נעשה על ידו או על ידי חסיד אחר שבא אחריו ותיקן בדבריו].

והטעם לכל זה לכאורה, מפני כי השם הניתן בשער הספר ע"י רבינו הזקן בעצמו (בהוצאת תקנ"ז, ותקס"ו), הוא "לקוטי אמרים, הנקרא בשם ספר של בינונים", ולא נזכר בכלל השם "תניא", ושם זה רק נשתרש מעצמו בפי כל.

המדפיסים בזאלקווא בשנת תקנ"ט, שזה היה בחיי רבינו הזקן, קראו גם כן את שם הספר "תניא" [והם כותבים שם: "ספר לקוטי אמרים אשר פי השם יקבנו "תניא" קדישא", "לקו"א ומכונה בשם ספר תניא"], אולם כל הדפסות התניא בזאלקווא היו בריחוק מקום ובמדינה אחרת מרבינו הזקן, ורבינו לא היה מעורב בהדפסות אלו ואכ"מ. והיה מעורב רק בהדפסה הראשונה של סלאוויטא תקנ"ז וההדפסה של שקלאב תקס"ו (כי גם בשקלאב נדפס התניא שנית ע"י חסידיו של רבינו ורבינו ערך כמה שינויים בהספר), ובשני הדפסות אלו שע"י רבינו הזקן הוא לא קרא להספר בשם "תניא".

ורק אחרי אשר השם "תניא" נשתרש ונתקבל בפי כל, וכך קראו את שם הספר "תניא" גם בעשרות דפוסים התניא שנדפסו כל השנים ברוסיה ובווילנא כו' [וגם בתניא תקס"ו שהדפסה זו כן היתה קשורה לאדה"ז עצמו, כתבו שם המו"ל על אגה"ת שהיא נקראת במדינתנו "תניא קטן"] אז נתקבל שם זה ע"י רבותינו נשיאינו, וגם הם החלו לקראותו בשם זה.

אולם בתקופת קדם אצל אדמו"ר הצ"צ, אף שגם אז כבר נשתרש השם "תניא" בפי כל וכמו שרואים גם אצל המהרי"ל אחיו של רבינו הזקן וכו', הנה הצ"צ דבק דוקא בהשם שניתן ע"י רבינו הזקן "ספר של בינונים".

קריאת שם הספר "לקוטי אמרים"

רבינו הזקן בעצמו וכן כ"ק אדהאמ"צ וגם אדמו"ר הצ"צ בשנים הראשונות, כולם כשמזכירים את התניא (בתוך אגרות הקודש ובספרי החסידות) הם קוראים אותו בשם "לק"א" [לקוטי אמרים]. אולם אחרי זה החל הצ"צ לכתוב תמיד "סש"ב" ולא "לק"א", ואולי כי לא רצה שיתחלף אצל הלומד עם "לקוטי אמרים" של הה"מ ממעזריטש שהיה נפוץ בימיו.

אך דברינו כאן הם כי הצ"צ לא השתמש גם בהשם "תניא" אף שכן היה "נקרא במדינתנו" וכן היה שמו רגיל אצל החסידים, בכל זאת אין הצ"צ קורא "תניא" (ובמקומות בודדים בלבד יש למצוא אצל הצ"צ השם "תניא"). ולכאורה זהו מפני כי הצ"צ היה דבק בהשם הניתן על אדה"ז בעצמו בשער הספר "לקוטי אמרים הנקרא ספר של בינונים".

כל זה הבאנו בתור דוגמא, כי יתכן ג"כ בנוגע לאגה"ק, שהעדיפו לקרוא לספר החדש של רבינו הזקן בשם "אגרת הקודש", שלפחות תיבת "אגרת" היא כלשון רבינו הזקן לספרו האחרון "אגרת התשובה" שהוא בעצמו מסרו לדפוס בתניא הוצאת שקלאב תקס"ו (שהיא הוצאה השני' של התניא ע"י רבינו הזקן עצמו), והוא נדפס כשמונה שנים לפני הדפסת האגה"ק בשנת תקע"ד אחרי פטירת רבינו הזקן.

וכפי שהבאנו כן גם מרשימת כ"ק רבינו הנדפס בליקוט פירושים ומ"מ לתניא.

הערה ששית – תניא ואגה"ק מהדורת שנת תר"ס

דפוס התניא שלפנינו כיום, שהיא מהדורת ווילנא תר"ס נעשו בה אז איזה תיקונים והוספות באגה"ק, וזה היה בפיקוח והדרכת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב (ונמצאים גם כ"ק בענין פרטי עבודה זו של התיקונים באגה"ק), וזהו ענין לדיון במאמר בפ"ע, ואין זה קשור לדברינו כאן בענין מי הוא מסדר האגרות בהוצאה ראשונה של שנת תקע"ד.

ובתניא תר"ס הוסיפו בהדפסה גם דברים שהשמיט רבינו הזקן עצמו במהדורות התניא ושער היחוד והאמונה שהדפיס בחייו (סלאוויטא תקנ"ז ושקלוב תקס"ו), וכתבנו במקום אחר כי סיבת השלילה וההשמטה מתחילה על ידי רבינו הזקן בהוצאות הראשונות, פג טעמן בעת ההדפסה בשנת תר"ס, ולכן החזיר כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע את הדברים למקומם בהוצאת תר"ס ואכ"מ.

[השמטות אלו היו בהקדמת התניא אודות רבותינו שבאה"ק ואודות הכניסה ליחידות כו', וכן בשער היחוד והאמונה פ"ז פסקא "והנה מכאן יש להבין שגגת מקצת חכמים בעיניהם ה' יכפר בעדם ששגו וטעו בעיונם בכתבי האריז"ל כו', שהדברים מכוונים גם על בית מדרשו של הגר"א, ואף כי הדפסת התניא היתה בעת עיצומם של הרדיפות אז ושריפת ספרי החסידות על ידי אחדים מתלמידי הגר"א, בכל זאת נזהר רבינו גם אז שלא לפגוע בכבודם כו' וכאשר כתב בכמה אגרות ואכ"מ].

דברים אלו שכתבנו על הוצאת תר"ס זהו על התניא חלק ראשון וחלק שני (ההקדמה ושעה יחזה"א), אך גם על פרטי הפיסקאות באגה"ק שנשמטו על ידי מסדר האגרות בשנת תקע"ד, או שלא היו לפני המסדר אז, וחזרו ונדפסו במקומם בשנת תר"ס על ידי כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, צריך לדון ולבאר טעמו ועניינו של כל דבר וזהו נושא למאמר בפ"ע.

הקטעים שנשמטו מאגה"ק, וחזרו ונדפסו בתניא תר"ס, נסמנו כולם בספר "תורת חב"ד – תניא" של ר"י מונדשיין.

סיבת ההשמטות באגה"ק דפוס הראשון

בענין זה של הקטעים שנשמטו בדפוס הראשון של אגה"ק, ואדמו"ר הרש"ב הכניסם בדפוס תר"ס, אולי יש לדון בזה בהיבט נוסף, כי אפשר הצ"צ כאשר כתב והכין את כל האגה"ק הוא כן הכניס לאגה"ק את כל קטעים האלו (שחזרו ונדפסו בהוצאת תר"ס), ורק שהמדפיסים עצמם בהוצאה ראשונה אף שהם הדפיסו ע"פ ההעתק של כת"י הצ"צ הנה הם השמיטו אותם קטעים. [ודבר זה יש לבדוק גם ע"פ הכת"י שהביא ב"תורת חב"ד", עי' לעיל בתחילת דברינו]

ויתכן כי המדפיסים רצו למעט בדפי הדפוס, כאשר ידוע בספרי הביבליוגרפי' על אותם שנים תקע"ג-תקע"ד ברוסיא אשר המדינה היתה משובשת וחריבה אחרי המלחמה והי' חוסר בנייר עד כי רוב בתי הדפוס נסגרו, ורק אחדים החזיקו מעמד וגם הם הדפיסו רק מספר מצומצם של ספרים. ואפשר בגלל זה השמיטו המדפיסים איזה קטעים שלא נראו להם נחוצים ושלדעתם אין בהם תוכן לרבים.

[מדפיס האגה"ק בשקלאב תקע"ד הי' חסיד של רבינו הזקן בר אוריין והוא בעצמו כתב ספר (ליקוט מכל מאמרי חז"ל המדברים בענין ארץ הקדושה, עי' בהקדמת חתנו לספר "חבת ירושלים", וחסיד זה קרא את שם ספרו "ליקוטי אמרים" כשם הספר של רבו, מדפיס זה הוא גם היה שליחו של רבינו הזקן להתעסק בהדפסת התניא הראשון בשנת תקנ"ז ביחד עם הרה"ק ר' שלום שכנא אביו של אדמו"ר הצ"צ, והוא נזכר בהקדמת אדה"ז ובהסכמת הר"ז מאניפאלי לתניא].

ועל כן חזר כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב בשנת תר"ס, והחזיר כל דבר על אופנו כמו שהיה כתוב מתחילה בגוכי"ק הצ"צ כשהוא סידר האגרות.



לזכרון

הרבנית הצדקנית מרת חנה ע"ה שניאורסאהן

בת הרבנית הצדקנית מרת רחל ע"ה

ובת הרה"ג הרה"ח ר' מאיר שלמה ע"ה

נפטרה ביום השבת קודש, ו' דעשי"ת, בעלות המנחה

שנת ה'תשכ"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י

הרה"ת ר' יוסף יצחק הכהן

וזוגתו מרת נחמה דינה שיחיו

כ"ץ



לעילוי נשמות

הרה"ג הרה"ת וכו' גבאי בביהמ"ד ליובאוויטש שבליובאוויטש

מוה"ר משה פינחס הכהן ב"ר אברהם מרדכי ז"ל

כ"ץ

והגה"ח הרה"ת מרדכי ב"ר פינחס ז"ל

מענטליק

ראש ישיבת תו"ת בארצה"ב מיום הווסדה

ת.נ.צ.ב.ה.

והקיצו ורננו שוכני עפר בקרוב ממש

לזכות

החתן התמים מנחם מענדל שיחי' ברונשטיין
והכלה מרת צירל שתחי' מאסקאביץ'
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום ד' ז' תשרי ה'תשע"ה
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הורי החתן

הרה"ת ר' מרדכי וזוגתו מרת רחל שיחיו ברונשטיין



לזכות

החתן התמים מנחם מענדל שיחי' אלכסנדר
והכלה מרת חי' מושקא שתחי' כהן
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום ג' כ"ח אלול ה'תשע"ד
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הורי הכלה

הרה"ת ר' אליהו הכהן וזוגתו מרת יהודית שיחיו כהן

לזכות

הילדה אסתר תחי'

נולדה למזל טוב
ביום ג' י"ד אלול ה'תשע"ד

וזלכות אחי' ואחיותי' שיחיו

יה"ר שיזכו לגדלה לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירוו ממנה ומכל
יו"ח שיחיו,

רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



נדפס ע"י הוריה

הרה"ת ר' אהרן משה וזוגתו מרת זי שא שיחיו

גראסבוים

לזכות הילד שיחי'

נולד למזל טוב

ביום א' י"א תשרי - בשם ה' ה'תשע"ה

יה"ר מהשי"ת שיכניסוהו בבריתו של אברהם אבינו ושיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירוו ממנו ומכל יו"ח שיחיו,

רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



ולזכות הוריו

הרה"ת ר' יואל וזוגתו מרת יוכבד שיחיו

נפרסטק



נדפס ע"י ולזכות זקניו

הרה"ת ר' ברוך וזוגתו מרת בריינא שיחיו נפרסטק

הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת מרים שיחיו גורארי'



לזכות

הילד משה אליהו שיחי'

לרגל כניסתו לבריתו של אברהם אבינו

ביום ב' י"ב תשרי ה'תשע"ה

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירוו ממנו ומכל יו"ח שיחיו,

רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



ולזכות הוריו

הרה"ת ר' שמעון וזוגתו מרת איטא שיחיו

גערליצקי



נדפס ע"י ולזכות זקניו

הרה"ת ר' מנחם נחום וזוגתו מרת אסתר מלכה שיחיו גערליצקי

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת אי"א נו"ג

ר' בנימין הלוי

בן הרה"ג הרה"ח מזקני התמימים ומשפיע בישיבת תו"ת

הרב ר' שמואל הלוי ע"ה

לעזויטין

למד בישיבות תו"ת במחתרת ברוסיה, והי' אח"כ מראשוני

התלמידים ביסוד ישיבת תו"ת בארצה"ב

זכה לקירוב מכ"ק רבותינו נשיאנו זי"ע

הצטיין באופן נפלא בכיבוד אב וכפי שכתב עליו כ"ק אדמו"ר

מהרי"צ נ"ע

"עונג רב גרמה לי הנהגתו הטובה בכבוד אב באופן נעלה"

עסק בביסוס וחיזוק שכונת קראון-הייטס כפי רצון כ"ק רבינו

נשיאנו

וזכה להתמנות על ידו להיות חבר פעיל ב"אגודת חסידי חב"ד

העולמית"

נפטר בשיבה טובה ביום ב' דחזה"מ סוכות ח"י תשרי ה'תשע"ד

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת אבינו

מתלמידי התמימים הראשונים בארצה"ב

רב פעלים בחינוך ובצדקה וחסד, אהוב למקום ולבריות

ה' מסור ונתון לכל עניני רבינו הק' בכל נימי נפשו, וזכה ממנו
לקירוב מיוחד

הרה"ח הרה"ת ר' אליהו אריה לייב ב"ר יוסף ז"ל

גראסס

נלב"ע ליל שמיני עצרת ה'תשנ"ה

עשרים שנה

ת.ג.צ.ב.ה.



ולעילוי נשמת חמי

הרה"ח הרה"ת המפורסם לשם ולתהלה חריף ובקי מראשוני חברי
המערכת של "אוצר החסידים"

זכה להוציא לאור ספרי ראשונים מכת"י

גריס באורייתא תדיר

מוה"ר אהרן בהרה"ח הרה"ת יהודה ז"ל

חיטריק

נלב"ע כ"ט תשרי ה'תשע"ב

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת עוסק בצרכי ציבור באמונה ר' אברהם נחום ומרת
רחל שיחיו

גראסס

לזכות

החתן התמים הנעלה והחשוב הרב הלל דוד שי' בארבער

והכלה החשובה אסתר לאה תחי' קליין

לרגל בואם בקשרי השידוכין למזל טוב בשעה טובה ומוצלחת

ביום ד' ערב ראש השנה תשע"ה

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל מתוך ברכה והצלחה
רבה ומופלגה בגו"ר

ומתוך אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' אליעזר שמעון ומרת הינדא לאה שיחיו בארבער

הרה"ת ר' שניאור זלמן ומרת שרה ביילא שיחיו קליין