

קובץ
הערות
התמימים ואנ"ש

ובו הערות וביאורים
בכל מקצועות התורה

גליון א (ב)
ח"י אלול

יו"ל ע"י התלמידים השלוחים שע"י
ישיבה גדולה "צמח צדק" סידני, אוסטרליא

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושמונה לבריאה
ה' תהא שנת סגולות חרותנו

"לכבוש את אוסטרליא ע"י לימוד התורה .. שהלימוד יהיה מביא לידי מעשה"
(משיחת י"א אייר תשל"א)



חברי המערכת:

הת' נח הכהן שי' קונסיפולסקי
הת' אהרן שי' רענדלער
הת' שלום דובער הכהן שי' בלום

כתובת המערכת:

ישיבה גדולה צמח צדק
Penkivil Street 1
Bondi NSW 2022
Australia
02-9386-5751
Email: ttshluchim@gmail.com

פתח דבר

"הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו . . יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם". בחסדי ה' זכינו לייסד בקהילתנו "ישיבה גדולה – צמח צדק" עם ביאתם של קבוצה נבחרת של תלמידים שהגיעו לכאן מישיבות שונות מכל קצוי תבל, ללמוד הוראת איסור והיתר בישיבתנו לאורך שנה זו, שנת ה'תשס"ח. אשרי חלקם וחלקנו אשר התלמידים השלוחים שיחיו משימים לילות כימים בלימוד תורה"ק בשקידה והתמדה, ובה בשעה מהווים דוגמא חי' לחברי קהילתנו שיחיו, למקטנם ועד גדולם, ופועלים הרמת קרן התורה והחסידות ותנופה מחודשת בהרבצת התורה בקהילתנו ובכל רחבי העיר ("בא ללמוד ונמצא מלמד").

רעיון התייסדות הישיבה בעצם נולד כבר לפני שנים אחדות, עת שהגיעו קבוצת תלמידים לימי הקיץ, ימי "בין הזמנים", ללמוד וללמד בקהילתנו, וזה כמה שנים שנחלנו הצלחה מרובה בהקמת "ישיבת קיץ" מדי שנה בשנה. כאן המקום לציין לשבח פעלם הטוב של התלמידים שהגיעו בשעתם בחדשי הקיץ, שהיוו גרעין ראשוני לביסוס והתפתחות הישיבה במשך שנה הלזו, כאשר בעז"ה זכינו לראשונה להיות "אכסניא של תורה" לתלמידים שלמדו כאן לאורך כל השנה. ת"ל זכינו שתלמידים אלו הצליחו לחולל תמורות ושינויים כבירים לטוב ברחבי הקהילה ו"להפוך" את העיר כולה למקום תורה, ואם כי דימו מראש אשר "עיר מושב לא מצאו", לא עבר זמן רב "וידריכם – הקב"ה – בדרך ישרה", "ויכוננו עיר מושב", "ויעשו פרי תבואה" לשם ולתהלה ולתפארת.

בשבח והודי' להשי"ת שמחים אנו בזה להגיש לקהל התמימים ואנ"ש, וכל שוחרי התורה ולומדיה, קובץ "הערות התמימים ואנ"ש" זה, קובץ השני של ישיבתנו "צמח צדק" סידני אוסטרליא. קובץ זה יוצא בהתאם להוראתו של הרבי מכבר שבכל מקום ומקום ידפיסו קובצי הערות וביאורים שבהם יוכללו הערות וחידושים בכל מקצועות התורה. שמחה גדולה היא לנו באשר זכינו לזה, ויהי רצון שזוכה להמשיך בזה ולהדפיס עוד קובצים כאלו, להגדיל תורה ולהאדירה.

מטרת קובצים אלו – ליתן מקום לתלמידי הישיבה ואנ"ש שיחיו להדפיס הערות קצרות,

קושיות, או ביאורים בענינים שונים (בשונה מהקובצי הפלפולים היוצאים בישיבות חב"ד די בכל אתר ואתר מדי שנה בשנה, או פעמיים בשנה, שמטרתם היא לשמש ככמה שבו ידפיסו התמימים את החידו"ת הארוכים והפלפולים שלהם), ע"מ להגדיל החיות וה'קאך' בלימוד התורה, אשר כמובן – הדפסת קובץ כגון דא – בודאי פועלת בכיוון זה. ואין ספק בידינו אשר הקובץ יצליח במטרתו העיקרית ויעורר אצל בני קהילתנו הוספה יתירה בלימוד התורה, והוספה בלימוד התורה עם 'חיות' וגעשמאק, כראוי וכדרוש.

והיות אשר מטרת הקובץ היא כנ"ל, להרבות את החיות בלימוד התורה, ע"כ בקשתנו שטוחה בפני קהל הקוראים בכלל, ואנ"ש דקהילתנו בפרט, שכל מי שנמצא תח"י הערה או תגובה על איזה ענין שיהי' הנדפס בקובץ זה, ישלחו ע"פ כתובת המערכת, ובעז"ה נפרסמם בקובצים הבאים.

ההערות שבקובץ זה נחלקו לשערים מיוחדים: שער הנגלה, שאר החסידות, שער ההלכה ושער פשוטו של מקרא. כמו כן קבענו שער מיוחד להערות בעניני גאולה ומשיח, ע"פ הוראתו המפורסמת של הרבי ש"ההוספה בלימוד התורה בעניני משיח והגאולה היא ה"דרך ישרה" לפעול התגלות וביאת המשיח והגאולה בפועל ממש" (שיחת ש"פ תזו"מ ה'תנש"א). כמו"כ בראש הקובץ נדפס "דבר מלכות" – קטע משיחת הרבי בענין מצות הקהל (לקו"ש חל"ד ע' 211), כהכנה לשנת הקהל הבעל"ט.

כאן המקום להודות לראש הישיבה הרה"ג הרב יוסף ישעי' ברוין שליט"א, על עזרתו הרבה בהכנת קובץ זה לדפוס.

ואנו תפילה, שע"י ההוספה בלימוד התורה שייגרם ע"י הדפסת קובץ זה, נזכה לגאולה האמיתית והשלמה, וכ"ק אדמו"ר מלך המשיח בראשנו, ונזכה לשמוע מפיו "תורה חדשה מאתי תצא", תיכף ומיד ממש.

המערכת

ח"י אלול ה'תשס"ח

יום בו נולדו שני המאורות הגדולים – הבעש"ט ואדמו"ר הזקן



תוכן עינים

דבר מלכות

7....."הקהל" בגדר מצוות

גאולה ומשיח

13.....העלאת גג בית המקדש

נגלה

15.....בגדר שויה אנפשי' חתיכה דאיסורא

21.....נוסח ברכת ברית מילה

28.....כל ישראל בחזקת כשרות

29.....נס של חמשה עשר באב

חסידות

32.....ההמשך של פ"ג לפ"ב בשער היחוד והאמונה

39.....חיים מצד בחינת היחידה

41.....ענין המיתה עכשיו

43.....הערה במאמר "באתי לגני" תשי"א

44..... "נקרא רשע" ו"מיקרי רשע" שינוי הלשונות בתניא -

47..... תעשה ולא מן העשוי - בעשיית מצוה לפני שנתחייב בה

הלכה ומנהג

49..... בלורית במקום הנחת תפילין

53..... שתיית קפה בבתי קפה של עכו"ם

58..... בישול בכלי שני

61..... ברכה ראשונה בטעות

64..... נמצא טעות בעת קריאת התורה

70..... חיוב טבילה בצלוחית

פשוטו של מקרא

71..... פירוש הפסוק "כל המצוה" לפי החזקוני

שונות

73..... כאב של הרח"ו ז"ל (גליון)

שער האנגלית - english

Gematriya'os.79

Tanya's Attitude to the Nations of the World.83

!Just One More Prayer85

Where to Pray?87

Who is fit to read the Megillah?90

Questions and Answers in שש זכירות91

דבר מלכות

בגדר מצוות "הקהל"

המצוה בתכלית הקיצור⁴, ואח"כ בהמשך הפרק (פרקים) לבאר פרטי. ואמאי שינה כאן מדרכו ופירש תוכנן של פרשיות התורה ומטרת קריאתן במעמד הקהל, ולא כתב בקיצור⁵ "ולקרות באזניהם פרשיות מן התורה". ובפרט שגם לאחרי תיאור זה ("פרשיות שהן מזרזות אותן במצות כו'") אין מבורר וידוע לאילו פרשיות הכוונה, והוצרך לפרש לקמן^{5*} אילו פרשיות קורין, וא"כ למה הוצרך להוסיף תיבות אלו כאן, וה"ז כפל⁶.

[ובפרט ששאר פרטים עיקריים של המצוה (זמנה ומקומה של קריאה זו, ומי

א. כתב הרמב"ם בהל' חגיגה¹: מצות עשה להקהיל כל ישראל אנשים ונשים וטף וכו' ולקרות באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותן במצות ומחזקות ידיהם בדת האמת² שנאמר³ מקץ שבע שנים במועד שנת השמטה בחג הסכות. . הקהל את העם. . בשעריך וגו'.

ולכאורה יל"ע במה שהאריך הרמב"ם כאן להסביר שקורין "פרשיות שהן מזרזות אותן במצות ומחזקות ידיהם בדת האמת" — שהרי רגיל הוא להקדים (בתחלת ההלכות הדנות באיזו מצוה) רק תוכן

(1) פ"ג ה"א.

(2) צריך חיפוש מקור הלשון "דת האמת"*. ובקרא (אסתר ג, ח) "דתיהם שונות" לשון רבים — היינו שבלשון תורה מצינו ל' "דת" רק בפ' "מנהג" (ראה תרגום לאסתר שם) [משא"כ בתושבע"פ — ראה סוכה (בסופה) "המירה דתה", פסחים (צו, א) "בו (פסח) המרת דת פוסלת", פדר"א רפמ"א "דת אבותינו"].

— לע"ע לא מצאתי ל' זה בספרים שלפני הרמב"ם. ובכוזרי (מ"ד, ג. מ"ה, כ, כג) — תרגום ר' יהודה אבן תיבון (שבנו ר' שמואל תרגם המו"נ כו' בזמן הרמב"ם) — נמצא "דת האמתית".

(* הל' "דת האמת" נמצא ברמב"ם (מלבד ב"פ כאן בהל'

חגיגה — פ"ג ה"א וה"ו) — הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ד; הל' מתנות עניים פ"י ה"א; הל' מלכים ספ"ד, שם פי"ב ה"א.

(3) וילך לא, י ואילך.

(4) ראה לדוגמא רמב"ם ריש הל' ק"ש. ריש הל' תפלה. ובכ"מ. וראה ריש הל' חגיגה.

(5) וע"ד לשונו בספר המצות מ"ע טז "ולקרוה קצת פרשיות ממשנה תורה באזניהם". ובמנין המצות בריש ספר היד: להקהיל את העם לשמוע התורה כו'. וראה סמ"ג מ"ע רל "בקרוא המלך את התורה".

(5*) ה"ג.

דמצוה זו) כ' הרמב"ם: "וגרים"¹¹ שאינן מכירין חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה¹² כיום שניתנה בו בסיני. אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתירה. ומי שאינו יכול לשמוע מכוין לבו לקריאה זו שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת ויראה עצמו כאילו עתה נצטוה בה ומפי הגבורה שומעה שהמלך שליח הוא להשמיע דברי האל".

ולכאורה גם כאן צריך להבין במה שהאריך בטעם מצוה זו "שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת ויראה עצמו כאילו עתה נצטוה בה ומפי הגבורה שומעה שהמלך שליח הוא להשמיע דברי האל" — והרי הסברת טעם המצוה באופן ובאורך כזה הוא דבר בלתי רגיל בספרו¹³, ספר הלכות הלכות¹⁴.

11 ראה לעיל ע' 189 הערה 22 מה שהעירו שבדפוס רומי רמ וקושטא רסט נראה שאין כאן התחלת ההלכה, ושני אופנים בזה: א) התיבות "וגרים שאינן מכירין" באות בהמשך התיבות שבסוף ההלכה שלפנ"ז "אע"פ שיש שם לועזות" והתחלת ההלכה היא "חייבין להכין לבם כו", ב) התיבות "אע"פ שיש שם לועזות וגרים שאינן מכירין" הן התחלת הענין.

אבל לכאורה בכל אופן אף ש"ל דחייבין קאי על כאו"א, עיקר ההדגשה היא על אלה שאינם מכירים. וראה לקמן הערה 20.

12 באימה. ברעדה — לכאורה הוא ע"פ ברכות כב, א. אבל שם הוא בכמה שינויים. — וראה לעיל שם הערה 23.
13 לבד באיזה סיומי "הלכה" וסיומי "ספר", שמוסיף טעמן של מצות ותוכנן בתיקון הדעות כו' (ראה רמב"ם סוף הל' תמורה).

14 משא"כ בספרו מורה הנבוכים.

15 כפי שמשמע קצת בספר החינוך מצוה תריב.

16 אמור כב, מב-מג.

17 בענין זה מצינו כמה חילוקים, הן ב"למען" הנאמר

הוא הקורא) לא הזכיר הרמב"ם כלל בהלכה זו (ה"א), אלא כתבם להלן בהלכה ג' — "אימתי היו קורין במוצאי יו"ט הראשון של חג הסוכות כו' והמלך הוא שיקרא באזניהם ובעזרת הנשים היו קורין כו" (ושם מפרט גם "מהיכן הוא קורא" — פרטי הפרשיות מן התורה שהוא קורא), אף שפרטים אלה מפורשים בכתוב שהביא⁷ ("בחג הסוכות, בבוא כל ישראל לראות את פני ה'א, במקום אשר יבחר תקרא⁸ גו") — ואילו תוכן הפרשיות לא נתפרש בכתוב ולא נאמר אלא⁹ "תקרא את התורה הזאת", ובכ"ז רק זה מפרש מיד בתחילת ההלכה¹⁰].

ב. להלן בה"ו (קרוב לסיום ההלכות

6 ובפרט שבהראי' מהכתוב לא הביא התיבות "תקרא את התורה הזאת" ורק רמזו ב"וגו" (וראה לקמן בפנים). ולהעיר שבהכותרת להל' חגיגה לא הזכיר כלל ע"ד קריאת ושמיעת הפרשיות, אף שהזכירן במנין המצות ובסהמ"צ, כנ"ל בהערה שלפנ"ו.

7 להעיר שברמב"ם כאן ה"א לא הזכיר חג הסוכות, אף שכתב שאר הפרטים שבהכתוב (אבל קרוב לומר שסמך על מה שהעתיק תיבות "בחג הסוכות" בהכתוב שהביא). ובסהמ"צ שם כ' זמנה "להקהיל את העם ביום השני של סוכות (במוצאי שמיטה)". וכ"כ בהכותרת להל' חגיגה "בחג ה-סוכות". אבל השמיטו במנין המצות שם. ויל"ע בשינויי הלשונות הנ"ל. ואכ"מ.

8 ראה חזקוני עה"פ ותוי"ט סוטה פ"ז מ"ח — שמ"תקרא ילפינן שהמלך קורא. וראה בפרשיות בנוגע לכמה ילפותות מהכתובים ובמצות הקהל בכלל — לעיל ע' 187 ואילך ובהערות שם. אנציקלופדי' תלמודית ערך הקהל. וש"נ.

9 וגם זה לא העתיק הרמב"ם מהכתוב, כנ"ל.

10 ודוחק לומר שהרמב"ם הוצרך לכותבו תיכף בה"א, כיון שפשטות לשון הכתוב "תקרא את התורה הזאת" משמעו כל התורה [שכן צריכים לימוד מיוחד (ספרי שופטים יז, יח. הובא בפרש"י למשנה סוטה שם (מא, א)) שקורין רק "משנה תורה בלבד". וראה בארוכה ביאור הרי"פ פערלא לסהמ"צ רס"ג ח"ג פרשה יו"ד, שלדעת הת"ק בספרי שם (ועוד) — היו קורין כל התורה בהקהל, ע"ש בארוכה] — כי לזה הי' מספיק לכתוב "ולקרות באזניהם פרשיות מן התורה".

אחד¹⁷ — משום שאין כאן ב' ענינים¹⁸ (מעשה המצוה ומטרת המצוה), כ"א הכל דבר אחד, שהחדרת יראת ה' בכלל ישראל היא ג"כ עצם מצוה של מצות הקהל].

ולכן נקט הרמב"ם כל דבר זה "ולקרות באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותן במצות ומחזקות ידיהם בדת האמת" בהתחלת הגדרת המצוה, כי שאני ענין זה במצות הקהל משאר הדינים שבה — זמנה הקבוע (במוצאי יו"ט הראשון של חג הסוכות), מקומה המדוייק, ומי הוא הקורא — כי דינים אלה הנם פרטים באופן קיומה של המצוה¹⁹, משא"כ ענין זירוז במצות וחיזוק ידיהם בדת האמת — הוא מגוף ועצם המצוה.

ד. ועפ"יז יובן גם מ"ש הרמב"ם בה"ו "שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת" בתור ביאור להתחלת ההלכה "וגרים שאינן מכירין חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בו בסיני. אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתירה²⁰ כו' יכוין

צריכים להקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה כו' (שהעיקר הוא רגש היראה מעצם השמיעה ולא מתוכן הדברים הנשמעים, ואין שייך כוונה כשלא מבינים תוכן הדברים*), ואילו בחכמים גדולים האימה ויראה הם תוצאה משמיעת (תוכן) הפרשיות "בכוונה גדולה יתירה".

21) ולהעיר ממש"כ בס' שני המאורות (למה-רי"א הלוי עפשטיין מהאמיל תלמיד רבינו הזקן) ח"ב ס"ב בנוגע למצות אהבת ה', וז"ל: "שמעתי פא"פ מאדמו"ר נ"ע. שמצות אהבת היא לתקוע מחשבתו ודעתו. בדברים המעוררים את האהבה ומה שיבא מזה אין זה מעיקר המצוה". ועד"ז הי' אפ"ל בנדו"ה, שהמצוה היא על המקהיל להקהיל את העם כו' בכדי שיבואו ליראה את ה', אבל אי"ז מצוה על הנקהלים (בהכוונה בשעת מעשה).

(* ועד"ז ב"מי שאינו יכול לשמוע" (וראה לחם משנה שם

ג. ונראה לומר, דלשיטת הרמב"ם ענינה זו של המצוה, שהיא "לחזק דת האמת" אינו רק טעם בתוכנה של המצוה או ענין של תוצאת המצוה¹⁵, אלא זהו תוכן המצוה, ה"חפצא" שלה, כלומר, שגדר מצות הקהל אינו מוגבל בפעולת ההקהלה והקריאה (רק) תכליתם חיזוק הדת, אלא ש"חיזוק דת האמת" הוא עצם המצוה גופא.

ובזה יומתק המשך הכתוב "הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה"א ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת" — היינו שהציווי על מעשה ד"הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך גו'" והטעם ד"למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה"א ושמרו לעשות גו'" לא נחלקו לשני פסוקים (כמו במצות סוכה, דכתיב בה"כ¹⁶ "בסוכות תשבו גו'" ובפסוק בפ"ע לאח"ז "למען ידעו דורותיכם גו'"), אלא כללם יחד בפסוק

בשייכות לפעולת המצוה, ולדוגמא בתפלין (בא יג, ט) נאמר בפסוק אחד, ובציצית (שלה טו, מ) בפסוק בפ"ע, והן ב"למען" שנאמר בשכר מצות, לדוגמא בכבוד אב ואם (ואתחנן ה, טז) נאמר בפסוק אחד, ובשילוח הקן (תצא כב, ז) ובמזוזה (עקב יא, כא) בפסוק בפ"ע. ואולי תלוי אם כל הדיבור דהמצוה נאמר בפסוק אחד או בכמה פסוקים. ויל"ע אם בכלל נפק"מ להלכה באם נאמר בפסוק אחד (שזה פסקי משה ואנון לא פסקינן (מגילה כב, א)). ואכ"מ דכ"ז.

18) אף שלדעת הב"ח (טאו"ח ס"ח וסתר"ה) אף במצות סוכה הידיעה היא חלק מהמצוה (וראה שם שנלמד מתיבת "למען" שמורה כי עיקר המצוה וקיומה תלוי בכוונתה). — ולהעיר שלא מצאתי לע"ע מי דפליג עליו בפירוש.

אבל במצות הקהל יש ענין נוסף, כדלקמן סעיף ה.

19) וראה לעיל ע' 189 הערה 20.

20) זה שכתב הרמב"ם בחכמים גדולים "חייבים לשמוע בכוונה גדולה יתירה" ולא כמ"ש לפנ"ז "באימה ויראה וגילה ברעדה", יש לומר, כי בתחלת ההלכה מדבר באלה שאינם מכירים ומבינים את הפרשיות הנקראות, ולכן

לבו כו":

אם נאמר שחזוק דת האמת הוא ענין הבא רק כתוצאה ממצוה זו, אז לא הי' מקום לחייב את כל אחד ואחד מהנקהלים "להכין לבם". לשמוע בכוונה כו" 21 (ובפרט, שבפשטות המצוה היא על המקהיל — המלך, ב"ד או הזקנים, וכהדיעות השונות בזה²²), אבל מכיון ש"קבעה הכתוב". לחזק דת האמת", כלומר שזהו עצם המצוה — פשיטא, שהחיוב ד"כוונה" מוטל על כאו"א,

כשם שגדר מצות הקהל כולל קריאת פרשיות מן התורה "שהן מזרזות אותן במצות ומחזקות ידיהם בדת האמת", כך נכלל בו החיוב על כ"א²³, שמעמדו ושמיעתו בשעת מעשה תהי' באופן ד"להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה כו" 24.

הפירוש בזה). וראה לקמן הערה 25.

(22 ראה אנציקלופדי' תלמודית שם. לעיל ע' 189 שם ובהנסמן שם. ועוד.

(23 ראה גם לקו"ש חי"ט ע' 367 ואילך.

(24 ועפ"ו יומתק מה שהרמב"ם חשיב מצות הקהל למצוה אחת ולא ב' מצות (כדעת הבה"ג (מ"ע קסב ופרשיות סה) והיראים (סרפ"ט, רצ (ובהשלם — רסו, תלג)) — מצוה על המלך שיקרא, ומצוה שבקראו המלך את התורה שיבואו כולם לשמוע (וראה ביאור הרי"פ פערלא שם ובח"א עשה טו), כי להרמב"ם גדר המצוה הוא לא גוף פעולת ההקלה וקריאת הפרשיות של המלך ושבנ"י יבואו לשמוע, כ"א נקודה אחת — "חזוק דת האמת", כוונה לבם בעת מעמד הקהל.

(25 ובפשטות קאי לא רק אלפניו — מי שאינו יכול לשמוע כו' — כ"א גם אלפני פניו ועל כאו"א.

(26 וילך לא, יג.

(27 וראה בארוכה לעיל ע' 189 ואילך.

(28 לקו"ש חכ"ב ע' 116 ואילך.

(29 פ"א ה"ב.

(30 ראה ב"ח (ושו"ע אדה"ז) או"ח ס"ח ד"ה ויכוין (סי"ז). סכ"ה ד"ה ויכוין (סי"א). סי' תרכה.

(31 אלא שהאדם "לא קיים המצוה כתיקונה אם לא יכוין

ועל פי זה יש לבאר גם הוספת הרמב"ם "ויראה עצמו כאילו עתה נצטוה בה ומפי הגבורה שומעה"²⁵, דכיון ש"לא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת", היינו שחזוק דת יהי' באופן דפעולה נמשכת (וכמ"ש בפסוק²⁶ "ליראה את ה"א כל הימים גו'"), הרי מובן שהכוונה והאימה וכו' באותו מעמד צ"ל בתוקף גדול ביותר, עד שתהא המשכת פעולתן ב"כל הימים" — ולכן בכלל החיוב הוא ש"יראה עצמו כאילו עתה נצטוה בה ומפי הגבורה שומעה", כי דוקא כשהאימה וכו' היא באופן זה הרי אז בכחה לפעול חזוק בדת האמת בכל הימים, בדוגמת מעמד הר סיני²⁷.

ה. ועל פי זה מובן אמאי ביאר הרמב"ם כאן את כוונת המצוה (שלא כדרכו ברוב המצוות) — לפי שכוונת מצוה זו (אינה כמו ברוב המצוות שמעשה המצוה והכוונה הם ב' דברים, אלא) היא חלק מעצם מעשה המצוה.

וי"ל שזהו ע"ד משנ"ת במ"א²⁸ במ"ש הרמב"ם בהלכות תפלה²⁹ שמצות תפלה ענינה "שיהא אדם מתחנן כו" — שזה שהתפלה צריכה להיות באופן של תחנונים אינו תנאי צדדי או אפילו חיוב אבל נוסף הוא על עצם המצוה, אלא דזה הוי תוכנה של מצות תפלה, דבלא תחנונים חסר בענינה של תפלה.

[ובזה שונה מצות תפלה לא רק מרוב

אותה הכוונה" (ב"ח שם סתרכ"ה).

(32 וי"ל שזה ניתוסף בהקהל גם לגבי סוכה עי"ז — שהיראה כו' נכללה באותו הכתוב דהקהל את העם (ראה לעיל סוס"ג).

(33 ראה לקו"ת ר"פ פינחס. סידור עם דא"ח (לא, ג ואילך). ובכ"מ.

את המצוה דקרבנות במעשה, ישנו קיום המצוה במחשבה ע"י עבודת התפלה, עבודה שבלב, שנתקנה כנגד קרבנות³⁴, וכן בדיבור — ע"י העסק בת"ת דקרבנות, דכל העוסק³⁵ בתורת עולה כו'. ועד אשר — ונשלמה פרים שפתינו³⁶.

ועד"ז י"ל שהוא במצות שמיטה שתוכנה שהאדם יכיר "שהכל ברשות אדון הכל"³⁷, דדבר פשוט הוא שהכרה זו היא נצחית בכל זמן ובכל מקום גם כשאין מצות שמיטה נוהגת מן התורה, וגם לא בשנת השמיטה.

אמנם ברוב המצוות (שבהם הטעם והכוונה פרט או תנאי בלבד), הרי הנצחיות היא בנוגע לפרט המצוה וכו' אבל לא בנוגע לגוף המצוה. וכמו במצוות הנ"ל, שגוף ועצם המצוה — הקרבת הקרבנות בפועל, ופרטי מצות שמיטה בפועל (שלא לזרוע כו' להפקיר כל מה שתוציא השדה וכו') וכיו"ב, לא ניתנו לקיימם בכל מקום ובכל זמן.

משא"כ במצות הקהל, שבה תוכן המצוה ("לחזק דת האמת") וכוונת הלב והאימה וכו' שבמעמד הקהל הם מעצם המצוה

המצוות שבהן הכוונה היא תנאי צדדי, אלא גם ממצות כאלו (כסוכה, ציצית ותפילין) שבהם הכוונה היא חלק מהמצוה³⁰. כי במצוות אלו עם היות שהכוונה והמעשה הם שני חלקים של המצוה ששניהם בכלל גדר המצוה, מ"מ המעשה בלא הכוונה נחשב ג"כ כחלק של המצוה³¹. משא"כ בתפלה, הרי דיבור התפלה בלא כוונת תחנונים ה"ז חסר בגדר תפלה].

וכן י"ל במצוות הקהל, שההקלה ושמיעת הפרשיות בלי כוונה ותוכן הנ"ל, הוי לא רק חסרון בהמצוה, אלא שחסר ב"חפצא" דמצות הקהל³².

ו. ע"פ יסוד זה נמצינו למדים דבר נפלא בענין הנצחיות דמצות הקהל:

ידוע הביאור בזה שהתורה היא נצחית בכל זמן ובכל מקום — דאף שכו"כ ממצות התורה הן תלויות בזמן ובמקום, בכהנים ובלוים וכו' ובשאר תנאים — ובנדוד"ד בזמן שבית המקדש קיים ובמקום המקדש, כמו קרבנות וכו' — הרי תוכן המצות ברוחניות בנפש האדם קיים בכל זמן ובכל מקום. והטעם י"ל — כיון שהמצות כלולות ממחשבה דבור ומעשה³³, ולכן גם בזמן שאי אפשר לקיים

(34) ברכות כו, א-ב.

(35) מנחות ק, א. וראה שו"ע שנהערה הבאה. לקו"ש ח"ח ע' 413 הערה 25.

(36) הושע יד, ג. שו"ע אדה"ו או"ח מהד"ת ס"א ס"ט.

(37) חינוך מצוה שכח. וראה חינוך מצוה פד.

(38) ויתירה מזו: מכיון שעיקר תוכנה היא הכוונה, לפעמים יכול דבר זה להיות ביתר שאת כשאין מעשה דהקהל כפשוטו, ואולי י"ל, כי הגם ש"האדם נפעל כפי פעולותיו... אחרי הפעולות נמשכים הלבבות" (חינוך מ"ע טז. ובכ"מ) — מ"מ יתכן שמצד העיסוק (אריינגעטאנקייט) במעשה המצוה יוגרע מכוונת הלב ובלשון הידוע מצות אנשים

מלומדה (ישעי' כט, יג). ולהעיר מהמבואר ששכל מעלים על מסנ"פ וקב"ע (סה"מ תרמ"ח ס"ע קפו ואילך. סה"מ תרפ"ה ע' רס ואילך. סה"מ תש"ט ס"ע 119 ואילך. ועוד); משא"כ בזמן הזה שישנו רק התוכן הרוחני של מצות הקהל (בלי כל העשי' שבמקדש ע"י המלך כו'), הרי התעוררות הלב וכוונת הלב וכו' יכולים להיות ביתר שאת ויתר עז**.

ופשיטא אשר הזכר להקהל שעושים בזמן הזה צ"ל באופן שיהיה הדגש על ההתעוררות בחיזוק הדת כו'. וי"ל יתירה מזו: ההתבוננות בדבר זה עצמו שנמצאים בזמן הגלות (שבא מפני החסרון בהיראה) ואין ביהמ"ק קיים כו' ובמילא א"א לקיים המצות במעשה בפועל מעוררת יותר

במדה מרובה יותר מבשאר המצוות
הנ"ל³⁸...

(מלקו"ש חל"ד ע' 211 ואילך)

** ואין ביאור זה נוגע ח"ו וח"ו במעלת קיום מצות הקהל בזמן שביהמ"ק הי' קיים, ומה גדול ממעמד דשומע מפי הגבורה. וכהלכה פסוקה ברמב"ם: שהמלך שליח הוא להשמיע דברי הא-ל.

כנ"ל — מכיון שתוכן וכוונה זו (חיזוק דת האמת ואימה כו') נצחי הוא, נמצא שבמצות הקהל מתגלה ענין הנצחיות

להכין הלב לתוכן הענין דיראת ה' שבמצוה זו. (* ובפרט בנדו"ד, ראה אברבנאל פ' וילך: בפומבי גדול יקרא הגדול שבעם שהוא המלך כו' כדי שישמעו ויתפעלו לבותיהם מהדברים ומכבוד המדבר והקורא. וראה גם רלב"ג שם ב"התועלת השלש עשרה".



גאולה ומשיח

העלאת גג בית המקדש

הת' אברהם משה שי' דייס

תושב סידני, תלמיד במתיבתא אהלי יוסף יצחק ליובאוויטש מלבורן

בשיחת כ"ח סיון תנש"א (סה"ש תנש"א ח"ב ע' 644) אומר כ"ק אד"ש מה"מ: "דוקא דורך דעם סיום העבודה אין חצי כדור התחתון ביז אין דעם תחתון תחתון ביותר – "הויבט מען אויף" און מ'איז מגלה דעם גאנצן בנין פון "מקדש אד' כוננו ידיך", ביז אויך דעם גג של הבנין, וואס "מלך המשיח" . עומד על גג בית המקדש והוא משמיע להם לישראל ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם" – ווערט דאס אלץ "אויפגעוויבן" (אויפגעטאן) דורך דער עבודה (הגבהה) פון דער תחתון ביותר." עכלה"ק.

ולכאורה צ"ל בפ' מש"כ בהשיחה "מ'איז מגלה דעם גאנצן בנין פון מקדש אד' כוננו ידיך", דקאי להשיטה שביהמ"ק יורד מלמעלה, ובל' רש"י (סוכה מא, סע"א): "יגלה ויבוא משמים". ויתירה מזו: בשיחת ש"פ בלק תנש"א (סה"ש תנש"א ח"ב ע' 691) מפרש בל' רש"י הנ"ל, ש"מקדש העתיד בנוי ומשוכלל כבר עתה למעלה, ותיכף יגלה ויבוא משמים". ועפ"ז נצטרך לומר דמש"כ בהשיחה "הויבט מען אויף", אף שיורד מלמעלה מלמטה – היינו בהתאם להמבואר לפנ"ז בהשיחה, שה"כח ותוקף פון אלקות ווערט נתגלה דוקא אין און דעם דורך ארץ...". וזה פירוש "הויבט מען אויף",

שבפנימיות הענין מתעלה ביהמ"ק העתיד ממקומו בשמי מרום ע"י שיורד למטה בעוה"ז הגשמי, שדוקא למטה הוא שלימותה וכו', כמבואר בארוכה בשיחה דכ"ח סיון הני"ל.

אבל באמת יש לבאר הדברים בעומק יותר, ביחס למש"כ שם ע"ד העלאת גג ביהמ"ק שעליו מכריז מלך המשיח ענוים הגיע זמן גאולתכם. ובהקדים דבשיחת ש"פ חיי-שרה תנש"א (סה"ש תשנ"א ח"א ע' 13. וראה גם בהנחה בלתי מוגה דשיחה הני"ל שנדפסה בספר "בשורת הגאולה" ע' 4) בהערה 108 כותב כ"ק אד"ש: "להעיר מדיוק לשון המדרש "עומד על גג בית המקדש" – שגגין לא נתקדשו, די ש לומר שבזה מרומז שההכרזה "ענוים הגיע זמן גאולתכם" באה מחוץ לארץ שלא נתקדשה בקדושת ארץ ישראל, בדוגמת החילוק שבין גג המקדש להתוך דהמקדש עצמו". וביתר ביאור בקונטרס בית רבינו שבבבל בהערה 38, דשם מבואר שזה אכן הפירוש כפשוטו: "ואולי יש לומר, שמ"ש במדרש (יל"ש ישעי' רמז תצט) ש"בשעה שמלך המשיח בא עומד על גג בית המקדש והוא משמיע להם לישראל ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם", קאי על גג בית המקדש דמקדש מעט שבחוץ לארץ שהוא במקום המקדש בירושלים ("שנסע מקדש וישב שם"), כ, לאחרי שמקדש העתיד יתגלה וירד למטה לא יהי צורך להשמיע לישראל "הגיע זמן גאולתכם". ושם מביא בשולי הגיליון את המובא לעיל מחיי-שרה תנש"א.



בגדר שויה אנפשי' חתיכה דאיסורא

הרב יוסף ישעי' שליט"א ברזין

ראש הישיבה ומרא דאתרא

ידוע בשער בת רבים חקירת האחרונים בגדר (כתובות כב, א. ועוד) שויה אנפשי' חתיכה דאיסורא. וכבר כתב החת"ס (בחידושיו כתובות ט, א) "ובאמת צריך חקירת חכם מאין פשוט לחז"ל הך דשויה אנפשי' חד"א מה"ת מנ"ל. וחפשי ולא מצאתי, כי ממאי דכתיב "את בתי נתתי לאיש הזה" אין ראי' וצ"ע".

והנה בקצוה"ח (חו"מ סי' לד סוף סק"ד) כתב, וז"ל: "ומקצת שכתבו גם בדין שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא הוא ג"כ מתורת נדר², אבל ראיתי במוהרי"ט ח"ב סימן א' (ד"ה ולא תימא) שדחה דבר זה³ וכתב דאם היה מתורת נדר הוי מהני ביה שאלה ע"ש. ולפי דרכינו גם בדין שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא הוא מדין נאמנות, דכיון דהאמינה

(1) ועד"ז כתב בתשובותיו (אה"ע ח"א סק"נ). ושם כתב: "ואי הוה ידעינן שרש הדין מנ"ל, הי' לנו מסלול לכמה ענינים".

(2) מהר"י באסן סי' פ (ושם סיים: ואנחנו לא נדע [אי הוה מדין נדר או מדין נאמנות]). משפט צדק ח"א סי' סה – הובאו בשער המלך אישות פ"ט הט"ו. ועוד.

(3) אמנם במ"א (סי' רמא סק"א) כתב הקצוה"ח "דאינו מטעם נדר כמו שעלה על דעת מוהרי"ט, אלא משום דהתורה האמינתו לכל אדם על עצמו". ואולי כוונתו לשו"ת מהרי"ט (ח"א סי' צב) שבשעה"מ פי' בדבריו

התורה לכל אדם על עצמו, א"כ בין בממון בין באיסור לעולם נאמן על עצמו". עכ"ל.

ובאמת, בלשון הגמ' משמע הכי ומשמע הכי, דמצד אחד אמרו "נאמן לאוסרה עליו". ומשמע שהוא מדין נאמנות. לאידך, מהלשון "שויא אנפשי" חתיכה דאיסורא" משמע שהוא מצד זה שאסרו ע"ע. [והנה יש שכתבו באופן אחר לגמרי, שכופין אותו להתנהג ע"פ דבריו (תרומת הכרי סי' א. ועוד)⁴. ואכ"מ].

וצ"ע בלשון הרמב"ם (גירושין פי"ב ה"ג) "פסלה עצמה בהודאת פיה ועשת עצמה כחתיכה של איסור". ובמ"א (אסורי ביאה פי"ח ה"ט) "שהרי הודת שהיא זונה ואסרה עצמה ונעשית כחתיכה האסורה", דמצד אחד כתב "אסרה עצמה", ולאידך מהלשון "פסלה עצמה בהודאת פיה" משמע שהוא סוג נאמנות.

ובשטמ"ק (כתובות ט, ע"א) רמז כבר לב' הדרכים – "שכיון דאתי לבי דינא וקאמר דהיא אסורה עליו ואינו חפץ בה ה"ה נאסרה עליו ואע"ג שהיא מותרת לו מדינא הו"ל כאוסר דבר המותר. א"נ .. ולמאי הוא נאמן היינו דוקא לאוסרה עליו .. ונאמנותו היינו כדי לאוסרה עליו".

ובאחרונים הרבו להקשות על השיטה שהוא מטעם נדר ודחו לשיטה זו בשתי ידיים, דהרי אין כאן לא לשון נדר ולא כוונה לידור. ועוד דא"כ גם בדבר הידוע לכל להיתר ליתסר (עי' בשו"ת נוב"י מהדו"ת אה"ע סכ"ג: "מה ראה לשטות זה"). ועוד צ"ע דלית' בשאלה, וגם הפרת בעל אינה מועילה (הגהות מעשה חושב לשעה"מ אישות פ"ט הט"ו).

שהוא מטעם נדר (אף שזה סותר למש"כ מהרי"ט הנ"ל (ח"ב אה"ע ס"א). שו"מ שהרגיש בזה בשד"ח מערכת השין כלל ב. וראה ג"כ בשו"ת נוב"י אה"ע סכ"ג בסופו: "ואם כי ראה הדבר בתשובת מהרי"ט, וכי מהרי"ט אמרו, הלא מביאו רק בלשון ואין לומר ודחאו"). וכ"מ קצת בשו"ת מהרי"ט (ח"א סקמ"ט) דמי שהחזיק עצמו בכהונה נאסר בגרושה ולוקה עליו מדין שויא אנפשי, אף בזה"ז דאין כהני חזקה, ומ' דאי"ז מדין נאמנות דהרי אא"פ לו לדעת, כ"א מדין התחייבות ונדר.

אבל מחזורתא טפי בכוונת הקצוה"ח, דקאי על מה "שעלה על דעת מהרי"ט בתור קס"ד.

(4) וג"ז דורש ביאור נרחב בהסברת הענין. וראה לקמן הערה 7. ולהעיר מלשון הריטב"א (כתובות ט,א): "שוויה אנפשי" חתיכה דאיסורא ואין מאכילין לו לאדם דבר האסור לו" (כל' הגמ' נדרים טו, ב).

אבל בשו"ע אדה"ז הל' שחיטה ס"א בקו"א סקי"ד (בשם כנה"ג בהגב"י אות פב) מוכח להדיא דנקט דהוא משום נדה, אלא שפירש בזה באו"א, ומיושבים כמה מקושיות הנ"ל. וז"ל: "דטעמא דאמרינן דשויה אנפשי' חד"א הוא משום דאדם יכול לאסור ע"ע דברים המותרים אע"פ שאינו מתפיסן בדבר הנדור לפי שהוא על עצמו כמו בי"ד שיכולים לאסור דברים המותרים כפי ראות עיניהם לצורך שעה" וכדלקמן סי' ר"ה⁵. ונמצא, שנקט רבינו שיטה ממוצעת, דאף שהוא מדין נדר⁶, אי"ז נדר ממשד, כ"א "שהוא על עצמו כמו בי"ד".

ובדברי רבינו נראה בעליל שאף שהוא מצד נדה, ה"ז ע"ד דין בי"ה, שבכחם לגזור

5) ועצ"ע, דהרי דין זה – שיכול לומר "יהא פתי פת עכו"ם וייני יין נסך" (יו"ד סר"ה ס"ב) – במחלוקת שנוי, ולרוה"פ אין אדם יכול לאסור א"ע בדברים המותרים (וכמ"ש אדה"ז בהמשך. ובשו"ת הצ"צ יו"ד סקע"ז אות ב "שהאיסור בלא"ה קלוש"). וראה בחקרי לב יו"ד ס"ב ובבית אפרים אה"ע ס"א שנתקשו בזה, ותירוצם צ"ע. ואולי י"ל, דס"ל לרבינו דיסוד דין שויה הוא ע"ד מה שי"א שיכול לאסור א"ע בדברים המותרים. אלא, שבדין איסור ממש לאסור יינו ופתו המותרים יש בזה מחלוקת, אבל מצד דין שויה כשמעיד על איסור מסויים, כו"ע מודי שיכול לחייב א"ע. ועצ"ב. ועייג"כ בשו"ת חת"ס הנ"ל הערה 1, דנקט שהוא מדין נדר וקבלה, ומ"מ ה"ז רק באופן שמעיד על איסור מסויים, וי"ב צד איסור.

ולהוסיף, דבאמת הרי לכו"ע מועיל לקבל ע"ע לעשות דבר פלוני בנידוי וחרם, וע"ד חרמי ציבור (ראה שו"ע יו"ד סרכ"ח ס"ח ובש"ך שם). ובע"כ דנחלקו רק אם ביכולת היחיד להתפיס איסור על דברים המותרים (כשאינו חל מדין נדה, כיון שלא התפיס בדבר הנדור), כשעבר על החרם, כמו שיש כח ביד ב"ד. ובדין שויה נתחדש, לא רק החיוב להתנהג באופן מסויים, שבלא"ה יכול להחרים ע"ע, אלא שיש שם איסור בהדבר. ודין זה הוא ע"ד השיטה שיכול לאסור יינו וכיו"ב. אלא דשם הוא בדרך קנס, ובשויה ה"ז מסתעף מגוף האיסור, דל"א שויה כ"א באופן שמעיד על איסור מסויים, וגם לנו יש צד שאסור, וכד' החת"ס הנ"ל.

ועפ"ז יש ליישב בל' הרמב"ם שבפנים, "שהרי הודת שהיא זונה ואסרה עצמה", וממילא כתוצאה מזה נתחדש דין בהפצא ד"נעשית כחתיכה האסורה".

6) והנה, מריש הו"א דגם לדעת רבינו הוא משום נאמנות, אלא שסיבת הנאמנות היא משום שויה אנפשי', שבידו לחייב א"ע [וע"ד שכתבו כמה בנוגע להודאת בע"ד, לתווך בין שי' מהר"י בן לב וקצוה"ח, שיסודו הוא מדין נאמנות, אבל גדר הנאמנות הוא משום שהוא "בעל דין"]. אבל, בהמשך דברי אדה"ז [לקמן קו"א סקט"ז] מוכח להדיא, ש"באיסור והיתר אינו נאמן" כלל, והוא רק משום שויה.

7) וכן יוצא מדברי מהר"י בסאן (הנ"ל בהערה 2) שאינו כנדר ממש דלית' בשאלה, אלא שהחמירו חכמים כמו בנזירות שמשון. אבל בדברי רבינו מוכח דהוה דין דאורייתא, אלא שהוא ע"ד דין נדה, וכדלקמן. והנה בשו"ת הצ"צ אה"ע סי"ג בסופו כ' בדעת רבינו שהוא מדין נדר (אלא שכנראה בנוגע למעשה נטה קו מדעת רבינו, עיי"ש). וי"ל שכוונתו כפנים. ויתר על כן, בשו"ת הצ"צ יו"ד סי' קעז אות א קס"ד דאפשר להתפיס בדבר שנאסר משום שויה אנפשי' (כגון שאומר "יאסר עלי דבר זה כחתיכה דאיסורא [שנאסר ע"י שויה]", ומיקרי דבר הנדור. וג"ו יל"פ כנ"ל.

ולהחרים ככל העולה על רוחם. והנה בתוקף כח בי"ד להחרים – מבואר בראשונים, שאי"ז רק בתור נדר ושבועה (כמ"ש בשו"ת הר"ן סי' סה), כ"א מכח הקהל לגזור גזירות ולענוש על העובר עליהם (כמ"ש בשו"ת הרא"ש כלל ה ס"ד) [וראה בהנסמן באנציקלופדיא תלמודית ערך חרם]. ועד"ז בנדו"ד שבכח האדם לחייב א"ע להתנהג באופן מסויים⁸ (בדומה להמבואר בתרומת הכרי הנ"ל).⁹

ועפ"ז יומתק ל' הרמב"ם שמחד גיסא נקט ל' "אסרה עצמה ונעשית כחתיכה האסורה" שאי"ז נאמנות גרידא, ולאידך אי"ז איסור ממש מדין נדר שחל על האדם, כ"א כבי"ד שבידם לחייב את הקהל לנהוג כדבריהם, וה"נ יכול לפסול א"ע - "פסלה עצמה בהודאת פיה".

ונראה להוכיח כדברי רבינו מדברי הראב"ד, שכתב בהשגותיו (אסורי ביאה שם) בדין אשת כהן שאמרה נאנסתי, "שאם אמרה לאחר מיתת בעלה לא אמרתי אלא כדי שיגרשני בעלי למה אינה נאמנת והלא לא הודת ע"ע שום הודאה לאסור ולא נתקבלו דבריה כלל". וצ"ע מה שכפל לשונו "לא הודת ע"ע שום הודאה לאסור ו[עוד] שלא נתקבלו דבריה כלל". ובהשקפה ראשונה משמע שמדין נאמנות קאתי עלה, שתהא נאמנת באמתלא לחזור מדברי¹⁰, והרי פשוט בש"ס ופוסקים בכ"מ דאמתלא מהני נגד

8) והנה באחרונים (קובץ שיעורים כתובות אות נח. ועוד) ביארו לפי דרכם בסתירת הרמב"ם, שמצד אחד כתב (אסורי ביאה פ"כ הי"ג) בבא על הגרושה כשאמר שהוא כהן שלוקה, ולאידך (אסו"ב פ"א הכ"ג) אין נהרגת על יסוד הודאתה. ויישבו שנאמן רק לגבי הנהגתו, שאסור הוא בזה, וממילא חייב מלקות, דעבר אמימרא דרחמנא, אבל אינו נאמן על החפצא דאיסורא, שזהו תוכן חיוב מיתה מה שעבר על האיסור. ולכא' ה"ז מתאים רק להסברא שהוא מדין נאמנות.

אבל באמת כ"ה גם לפי ביאור אדה"ז, שאף שאינו נאמן על המציאות, ה"ה אסור עצמו בד"ז בפועל. [ומה שחייב מלקות בגרושה לכהן, אף שבפועל אינו כהן ואינו אסור בגרושה, י"ל ע"פ משנ"ת לקמן הערה 15, שגם לאדה"ז י"ל שבשויא נעשה דין בהחפצא, שדינו כחתיכה דאיסורא, ולא רק בהגברא כשבועה. וראה לעיל הערה 5. ועפ"ז י"ל שנתחדש בו דין כהן ולא מציאות כהן, וחייב מלקות מדין כהן, אבל באומרת נתקדשתי אף אם ביכולתה לפעול דין אשת איש, אין לחייבה מיתה כ"א על זנות של אשת איש בפועל. ולהעיר שבגרושה לכהן, עצם החפצא דאיסורא – שהיא גרושה – לא נתחדש על ידו, ורק שחייב א"ע בכך. ואכ"מ].

9) אלא שבדעת התרומת הכרי נת' (בבי' הרי"פ פערלא לסהמ"צ לרס"ג לאוים רעו-רעז) דכיון שחושב שהוא אסור נאסר עליו, וע"ד מי שנתכוון לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה שצריך כפרה (עי' נזיר כג,א), משא"כ לדעת רבינו שאוסר עצמו אף שיודע שמותר הוא.

10) וג"ז צ"ע, ובהקדים די"א שאין אמתלא מועילה בע"א (חו"ד יו"ד סקפ"ה סק"ה), דאין אמתלא

שויא אנפשה (כתובות כב, א. ועוד)¹¹. אבל אי משום הא, מאי איכפת לן אי נתקבלו דברי' או לא. ובשו"ת שו"מ (מהדורא א ח"ג סמ"ז) אכן הקשה עלה דמה בכך אי נתקבלו דבריה או לא, הא לפועל שויא אנפשה חתיכה דאיסורא¹². וגם קשה לפרש שהוא מדין נדר שאסרה ע"ע, דתיסגי לי' בזה שאומרת שמעולם לא התכוונה להיאסר¹³, ומהו זה שמוסיף שלא נתקבלו דברי'.

ונראה, דס"ל שיסוד דין שויא אינו מדין נאמנות ולא בתור נדר, כ"א שבכח האדם להחיל איסור ע"ע ע"י הודאת פיו, וע"ד בי"ד שבכחם להטיל חרמות על הקהל, אבל בנדו"ז לא רק ש"לא הודת ע"ע שום הודאה לאסור" כ"א יתירה מזו ש"לא נתקבלו דברי' כלל", ולא הי' כאן עדיין שום חלות איסור עלה¹⁴. ולא מצאתי שיעירו בזה.

מועילה כ"א בדבר שנאסר משום שויא אנפשה, ולא מטעם נאמנות. ועכ"פ, להשיטות דשויא משום נאמנות – קשה מה שאין אמתלא מועילה כנגד הודאת בע"ד, ד"שאני איסורא מממונא והודאת בע"ד לענין ממון כמאה עדים דמי ומה תועיל האמתלא להוציא ממון" (ח"מ סקט"ו סקב"ב. וראה בקצוה"ח ס' פ הדעות בזה), והרי להקצוה"ח שויא והודאת בע"ד שניהם ממקור אחד יהלכון. וצ"ע.] והאריכו בזה באחרונים (שיעורי הרש"ד כתובות ס' י). אבל לשיטת אדה"ז החילוק פשוט, וכמבואר בקו"א להל' שחיטה ס"א סקט"ז].

11 ולהעיר מתבואות שור (סכ"ב ס"א) דאם אמר מתחלה ע"ד איסור ברור אינו מועיל מה שחוזר ונותן אמתלא, כיון דשויא אנפשי'. וצ"ע.

12 ודוחק לפרש דס"ל דאין אמתלא מועלת כשעבר כבר על האיסור (כמ"ש בכו"ש סקפ"ה סק"ב), ולכן אם נתקבלו דברי' באיזה אופן אא"פ לתקן ע"י אמתלא – דאין הנדון דומה לראי', ובפרט, דסו"ס כעת דנין על העתיד (ובלא"ה, בשו"ת חת"ס אה"ע סע"ו כ' להדיא דאמתלא טובה מועיל גם לאחר שעבר. ולא העיר מדברי הראב"ד כאן).

וטפי ניחא לפרש בדברי הראב"ד כהשיטות שאמתלא א"מ כשהוחזק באיסור לי' יום (ב"ש ס"ט סק"ב) או כשעשתה מעשה (שו"ע יו"ד סקפ"ה ס"ג. וראה בשו"ע אדה"ז הל' שחיטה ס"א סקנ"ו) שהוא ע"ד הוחזק באיסור (תבו"ש ס' א סקע"ט). אבל ג"ז אינו מרווח, דכ"ז אינו עולה יפה בדרי הראב"ד שקישר זה ל"נתקבלו דברי'".

13 והרי לכמה דעות צ"ל כוונה לאסור בשויה, ובע"כ דס"ל דהוא משום נדר ממש, וכדמוכח בט"ז אה"ע ס' קנב שאם לא עלה על לבה שתיאסר לכל העולם לא נאסרה. וכ"ה בשב יעקב אה"ע ס"ג (הובא ב קצוה"ח ס' פ סק"ב. וחולק עליו). ועוד. ויתירה מזו – שהנוב"י (מה"ק אה"ע סט"ו. מה"ת אה"ע סל"ח) נסתפק אי צריך שידע שאסור עצמו בזה, אף שלשיטתו (מה"ת אה"ע סכ"ג) שוויה הוא מדין נאמנות, כנ"ל (ודלא כקצוה"ח הנ"ל, דמטעם נאמנות א"צ כוונה לאסור)

14 ולהעיר מקושיית האחרונים (נוב"י מה"ק אה"ע ס' ח וסי' יא. ועוד) דנתקבלו דברי' לגבי תרומה שאינה אוכלת. וי"ל בישוב שיטת הראב"ד, דאיסור אכילת תרומה הוא דין ממוני (וכמו שנת' אצלנו במק"א) שאינה זכאית בתרומה, וממילא אי"ז הודאה של איסור, וכדיוק ל' הראב"ד, ש"לא הודת ע"ע שום הודאה לאסור". ולכן לא הי' כאן חלות איסור עלי' כ"א התחייבות ממונית להיאסר בתרומה. אלא, שכתוצאה מדין הממוני שאינה זכאית לתרומה, מסתעף גם איסור אכילת תרומה להתחייב ע"ז בעונשין.

וע"ד הדרוש - בהתוועדויות תשמ"ג ח"א ע' 563 נמצאת הוראה נפלאה בגדר "שויא אנפשי" המתאים ע"פ תוכנו בנגלה דתורה. דנת' שם דבכחו של אדם להעריך א"ע למעלה ממצבו ולקבל ע"ע החלטות שלא בערכו ועי"ז מגיע לדרגא זו, שיהי' שייך לזה. ומבאר שם בק"ו מדין "שויא אנפשי" שבענינים שליליים נחשב הדבר לאיסור אף שבעצם ה"ז מותר, וכש"כ וק"ו בעניני קדושה וחיוב, עיי"ש.

ולכאורה ילה"ק (בדרך פיטטיא דאורייתא), דק"ו פריכא הוא, דהרי אם נאמר שהוא מדין נאמנות, בע"כ שמאמינים לו שכ"ה באמת, ומהו ההכרח שביכולתו לפעול איסור בדבר שבעצם מותר. ובהכרח לומר שהק"ו הוא מדין שויא, להבי' שהוא מדין נדר. ותיקשי, דעדיפא הול"ל ולהביא ראי' מכללות ענין הנדרים שתוכנם - הטלת איסור על דבר המותר. אבל להנ"ל א"ש, דקאי כאן לשי' אדה"ז, דחלוק שויא מדין נדר, שבנדר נעשה באמת חפצא דאיסורא ביחס אליו, אבל בדין שויא נתחדש שבכחו של אדם כחם של בי"ד, לאסור א"ע בדבר המותר אף שבאמת נשאר דבר המותר, ע"י שמחייב א"ע כן¹⁵. ועד"ז ברוחניות, שאף שבאמת אינו שייך למדרגה זו, ביכולתו לפעול שענין זה יהי' חתיכה דקדושה ביחס אליו, אף שבפועל ה"ז - עדיין - למטה ממצבו. וד"ל.

15) ועצ"ע דהרי זהו תוכן הענין דשבועה שהוא איסור גברא, אף שבעצם ה"ז דבר המותר. וי"ל בדא"פ דחלוקים הם [לא רק מטעם שבשבועה צריך שבועה ממש, אבל בדין שויא נתחדש שבאמירה בעלמא יכול להתחייב - שעד"ז אפ"ל גם בהחלוק בין דין נדר לדין שויא (ודלא כבפנים) - אלא עוד זאת], שבשבועה לא נתחדש כלום בהחפץ, אבל בשויא אמרינן שהחפצא נעשית כחתיכת איסור (ככ' הדמיון), אף שבפועל אינו (וראה לעיל הערה 5). ונמצא שיש כאן ה' מדרגות: דבר האסור בעצם, נדר שבמציאות נעשה חפצא דאיסורא אליו, שויא שנשאר מותר בעצם אבל נתחדש דין בהחפצא שדינו כחתיכה דאיסורא, הדין שיכול לאסור דברים המותרים בדרך קנס וחרם, שבועה שאין שום דין בהחפצא כ"א שנתחדש דין בהגברא. ועפ"ז מיושב ג"כ מה שלא הביא בהשיחה ראי' מהדין שיכול לאסור דברים המותרים, והביא רק דין שויא המסתעף מדין הנ"ל - כי דין הנ"ל (נוסף ע"ז ששנוי במחלוקת) הוא רק בדרך קנס ואינו מסתעף מגוף האיסור (אף שאומר "יהא פתי פת גוים וייני יין נסך"), אבל בשויא חל עליו שם האיסור. וג"ז צ"ב. ואכ"מ.

נוסח ברכת ברית מילה*

הת' יוסף יצחק שי' קליין
בוגר ישיבתנו הק'

בדיני מילה כתב הטור¹ בשם הרא"ש² וז"ל: "וא"א הרא"ש ז"ל כתב טוב לברך מיד אחר ברכת המילה קודם שיעשה פריעה וחשיב שפיר עובר לעשייתן ולהבא דמל ולא פרע כאילו לא מל" עכ"ל. דהיינו שמברכים אחר החיתוך, ואעפ"כ נחשב עובר לעשייתן ולהבא כיון שעדיין לא עשה פריעה, ומוכן מזה שפריעה הוי חלק מגוף המצוה, ולכן מי שלא פרע הוי כאילו לא מל ולא קיים את המצוה.³

* ראה שו"ת הצ"צ יו"ד סר"ב אות ט. לקו"ש חל"ה ע' 54 הערה 15. המערכת

(1) יו"ד סי' רס"ה.

(2) שבת פי"ט אות י'.

(3) עיי' שבת קלז, ב. ועיי' שם שהביא הטור מהרשב"ם שהנהיג שיברך האב קודם המילה דלהכניסו משמע להבא וגם צריך לברך קודם לעשייתן, והביא ג"כ מר"ת שכתב שאין צריך, וגם מרב שר שלום שכתב שאין לו לברך אלא עד לאחר המילה כיון שנעשית ע"י אחר וכ"כ בעל העיטור עיי"ש. ועיי' לקמן בפנים מתשובות הרא"ש. ועיי' פרישה שם אות ו' שמבאר שלא אמרו בכל המצוות דצריך לברך עובר לעשייתן אלא כשהמברך עצמו עושה המצוה, ונראה דהטעם הוא שמא לא יעשה האחר המצוה ולכן לא יברך עד אחר שעשאה. ועיי' ב"י שם שביאר כוונת ר"ת במה שאמר "אין צריך" פי' שאין צריך לברך ברכה זו עובר לעשייתן אלא אדרבה יש לו לברכה אחר עשייתה, ותמה על הטור דמשמע מלשונו דרב שר שלום הוא דעת שלישיית וז"א עיי"ש. ועיי' דרישה שם שביאר, שהבין הטור ברברי ר"ת "שאין צריך", ר"ל שאין צריך לברך דוקא קודם המילה אלא רשות בידו לברכה אף לאחר המילה, וכן משמע מלשונו שכתב "ור"ת כתב שאין צריך", ולא כתב ור"ת כתב שצריך לברך אחר המילה, והשתא מובן שפיר שהביא הטור מרב ש"ש שצריך לברך דוקא אחר המילה עיי"ש. ועיי' בב"ח שחולק עם הב"י וס"ל שר"ת לא נחלק על הרשב"ם אלא שלא לשנות המנהג אבל אם היו נוהגים באיזה מקום כרשב"ם לברך להכניסו קודם המילה, היה מקובל המנהג בעיניו לברך קודם לעשייתן לכך כתב הטור ורב שר שלום כתב וכו', דאף אם יש מקום שנוהגין לברך קודם המילה וכופו אותו לשנות מנהגם כי הוא שלא דדין דכיון דנעשית ע"י אחר איכא למיחש דילמא הדר ב' וז"ל מה שמברך זה להכניסו הוי לבטלה עיי"ש. ועיי' בדרכי משה שם אות ג' שהביא מתשובות הרשב"א סי' שפ"ב דאם מברך קודם או באמצע (הפריעה) יצא. וראיתי בספר הפרדס לרש"י ז"ל הובא גם בליקוטי שושנים עמ' תרלו שכתב שם וז"ל: "ברכת מילה להכניסו בבריתו של אברהם איניו בכל ארץ לותיר מברכין אותה לאחר מילה ופריעה ולא נהירא. וכמדומה לי ברומי שמעתי שמברכין אותה בין מילה לפריעה דתוך מעשה כעובר למעשה דמי ומילה בלא פריעה ולא כלום היא דאמר מר מל ולא פרע כאילו לא מל ומנהג זה מקצתו קשה שהרי ברכת תפילין של ראש הואיל ואחרונה היא אין טיבעה להניח הואיל וכבר הניח של זרוע אלא על מצות תפילין כו' או דילמא סבירא להווא לרבותינו ובני רומי שכל מצוה שעיקר המצוה בסופה כגון מילה שהפריעה עיקר המילה כו' אפי' שהתחיל בהן מברך להכניסו" עכ"ל.

והקשה עליו המנ"ח דלכאורה כיון שתיקנו רז"ל נוסח הברכה "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו", ואצל אברהם אבינו לא היה פריעה, כיון דעדיין לא נצטווה ע"ז, וא"כ איך נחשבים אותו כעובר לעשייתו מכיון שעדיין לא עשה פריעה?⁵

וכדבריו מפורש בשו"ת החת"ס⁶ שהקשה מנ"ל דפריעה דוחה שבת דנהי דהלל"מ דמל ולא פרע כאילו לא מל מ"מ לא הוזכרה בפ' של אאע"ה בפ' לך לך, ומה"ט יצא לחדש דפריעה נמי איקרי מילה. ואח"כ מוסיף וז"ל: "וטעמא נ"ל משום דמילה אין פירושו הכא חיתוך וכריתה כלל אלא הסרת הדבר כו' ועתה אין אנו צריכים שוב לכל מה שנדחקנו ובוודאי יש כרת על הפריעה וגם נכרתו עלי' י"ג בריתות אלא שהקב"ה כרת ברית עם אברהם שיסיר הוא והניח את ערלתם וחייב עליו כרת אמנם מהו ערלתם הדבר מסור לנותן התורה ית"ש ועד שלא ניתנה התורה אמר הוא ית' שעור הרך התחתון אינו בכלל ערלה וכשנתן התורה נתחדש הלכה שגם זה בכלל ערלה כו' אך ברכת להכניסו היה צל"ע קצת להיות כי בלאה"נ נתקשיתי על הרא"ש דהעלה

(4) מצוה ב' אות ג.

(5) ראה גמ' יבמות עא, א דמבואר שם שאצל אברהם לא היה פריעה, ויליף אותה מקרא ביהושע (ה', ב') "ושוב מול את בני ישראל שנית" עיי"ש וכדלקמן בפנים. ובתוד"ה לא שם, אע"פ דאלה המצוות שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה מ"מ היא הלכה למשה מסיני ויהושע אסמכי' אקרא ועיי"ש. ועיי' בשו"ת החת"ס יו"ד סי' רסט שהביא מה שפי רש"י במדרש רבה דאתי רבות פריעה וכתב החת"ס דפליג אש"ס דילן דס"ל לא ניתנה פריעת מילה לאאע"ה וא"כ למאי דקיי"ל כש"ס דילן לא הוזכרה פריעה שם וגם לא נכרתה עליה י"ג בריתות ג"כ עיי"ש. ועיי' ים של שלמה יבמות פ' הערל סי' ג' שהביא בשם הרא"ם [בספר יראים סי' (י"ט) ת"ב] דדין זה אינו אלא בקטן ולא בגדול דאין צריך פריעה ועיי"ש שהשיג עליו כיון דהוי הלכה למשה מסיני וא"כ גם בגדול שייך דין זה. ועיי' רמב"ם פ"י מהל' מלכים ה"ח שכתב דבני קטורה אע"פ שחייבים במילה כיון דזרעו של אברהם הם אפי' הכי אין נהרגין. ועיי' מנ"ח מ"ב שם שביאר שחייבים רק במילה ולא בפריעה כיון דהוי הלכה למשה מסיני והלכה למשה מסיני לא נאמרה אלא לישראל בלבד. ועיי' גם בסנהדרין נט, ב' מילה שנאמרה לבני נח כו' ונשנית בסיני וביום השמיני ימול לישראל נאמרה ולא לבנ"ח עיי"ש.

(6) יו"ד סי' רמט.

(7) ועיי' בשו"ת ד"ח יו"ד ח"ב סי' קיח שכתב עליו דלא היה צריך כ"כ דכיון דנתחדשה הלכה דצריך פריעה והמל בשבת ולא פרעה לא קיים מצוות מילה וחייב מיתה על חילול שבת נמצא דעיקר קיום מצוות מילה השתא הוא ע"י הפריעה וסיים אך אי"צ לראי' יותר מש"ס שלנו וירושלמי דדרשינן מהמול ימול וכן שוב מול את בני' שנית עיי"ש ועיי' בספר משנה הלכות (מל ולא פרע) נתיב ב' שהביא האשכול בהל' מילה (בהלכות גדולות) שאפי' למ"ד לא ניתנה פריעה לא"מ מ"מ דוחה שבת שנא' שוב מול וגו' מקיש סוף מילה לתחילת מילה מה תחילת מילה דוחה שבת אף סוף מילה דוחה שבת וכו' עיי"ש.

לברך להכניסו בין מילה לפריעה והוה שפיר עובר לעשיית הפריעה משמע מיני' דשייך על פריעה בריתו של אאע"ה וקשה הלא לא נצטוה אאע"ה על פריעת מילה ובכתבי הראשון רמזתי שנדחקתי ביישוב ולא עלה בידי כהוגן והדחוקים הם שני אלו א' דלפ"מ הרא"ש⁸ ופסקו בשו"ע⁹ דמברך ענט"י קודם שמקנח ידיו משום שגם הקינוח מהמצוה הוא שפיר עובר לעשייתן וה"נ דכוותי' שהרי כל שלא פרע כאילו לא מל אלא שזה היה נ"ל לתרץ אילו הי' נוסח הברכה אקב"ו ועל הכנסת הברית סתם כו' ולא היו מזכירים אאע"ה וגם לא היו אומרים להכניסו להבא אלא על הכנסת הברית כו' אבל מי הכניס חז"ל לתגר הזה לתקן הנוסח להכניסו בבריתו של א"א ובריתו של אאע"ה כבר עבר וכבר נכנס לה ומחזי כשקרא זהו קשה לפענ"ד. ועוד תי' אחר היותר מרווח והוא לפמ"ש לעיל דבריתו של אאע"ה היה על הסרת כל מה שעתידי להקרות ערלה וזה יותר נכון מ"מ קשה קצת אי ס"ד דתיקון חז"ל היה לברכה בין מילה לפריעה לא היה להזכיר שמו עליו במה שלא נצטוה כו"ל עכ"ל. ואכן גם החת"ס הקשה כנ"ל וניסה לתרצו בשתי אופנים ולבסוף העלה בקושיא.

ולכאורה יש לתרץ דאין מצות הפריעה כתוספת למצות מילה אלא שמעכבת במילה ולכן מל ולא פרע כאילו לא מל, אלא דחדא מצוה היא מילה, ורק אופן המילה נשתנה, דעד שנתנה פריעה היתה צורת המילה חיתוך גרידא ומעת שניתנה הפריעה נשתנתה אופן המצוה להיות ע"י מילה ופריעה, ולכן לא שייך להקשות איך נאמר על הפריעה להכניסו בבריתו של אברהם אבינו והרי באברהם אבינו לא היה פריעה, דמה בכך, דהעיקר מכוון למילה וחדא מילה היא הן לנו הן לאברהם אבינו, אלא שצורת המצוה ואופן עשייתה נשתנה ובודאי אין במה שנשתנה צורת המצוה לומר דכב' מצות שונות חשובות.

(8) פ' קמא דפסחים ז, ב וכדלקמן בפנים.

(9) או"ח סי' קנח.

אמנם בשו"ת משנה הלכות¹⁰ הביא מהלקט יושר¹¹ שהביא מגמ' יבמות¹² דא"ר לא נתנה פריעת מילה לא"א, וכתב וז"ל: "ש"מ דמצוה שלימה קרי ונהי דאחר שנתנה תורה בעיני נמי פריעה מ"מ דמיא ממש לעושה קרבן פסח בי"ד שחל להיות בשבת דילפינן מבמועדו דעשייתו דוחה שבת כמו מצוות מילה והפסח נשחט ע"י בעלים ישראל אפי' בשבת כדמוכח בפ' א"ד¹³ ואע"ג דכ"ז שלא קבל הכהן את דמו וזרקו לא נעשה כלום אלא דהשוחט קעביד מצוה שלמה בפ"ע שפיר דמי" עכ"ל.

וכתב המשנה הלכות דמבואר מדבריו דמילה ופריעה ב' מצוות נינהו כשחיטה וזריקה בקרבן שאף שהיא מצות עשה אחת בעצם לענין מנין המצות דמילה ופריעה מצוה אחת היא מצות מילה, מ"מ הן ב' מצוות נפרדות לענין קיום המצוה דכל עבודה מצוה בפ"ע היא¹⁴.

אכן נכון הדבר שמילה ופריעה במנין המצוה חדא הוא, אבל כיון דסו"ס לגבי קיום המצוה הוי ב' מצוות, א"כ קשה כנ"ל איך מברכים "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו" על מצות פריעה, אם אצל אברהם לא היה אלא מצות מילה ובדין הקשה המנ"ח?

(10) מל ולא פרע נתיב כג.

(11) דף 50 מדפי הספר (דפוס נ"י).

(12) שם.

(13) פסחים סו, א.

(14) ועיי"ש שהביא ראי' לזה ממדרש רבה נשא פי"א הביאו אבודרהם הל' ברכות דף קלב ובספר מטה משה הל' מילה שימו איש חרבו על ירכו משה מל ואהרן פורע ויהושע משקה. ועיי' תוי"ט פי"ט דשבת מ"ו. ולכו"ע אי נימא דבחייתוך לחודי' ליכא מצוה א"כ למה משה מל ולא קיים המצוה ונתנו לאהרן, אטו משה רבינו לאו אוהב מצות הוה. ולכן כתב דנראה לכאורה ראי' ברורה דעל החיתוך לחודי' נמי איכא מצוה והוא מצוה בפ"ע ופריעה מצוה בפ"ע עיי"ש. וראיתי בס' אבני חן על המנ"ח עמ' מד שג"כ כתב לפרש כהנ"ל אבל הביא מתוס' ביבמות פ' הערל ע"א, ב ד"ה לא ניתנה (עיי' לעיל הערה 4) שכתב שם דאברהם אבינו גם פרע שהרי קיים את כל התורה, וא"כ חזינן דמבואר לא כן, שאם אברהם פרע עצמו כיון שקיים כל התורה עד שלא ניתנה הרי זה יתכן רק אם נאמר דפריעה הוי תוספת מצוה, וא"כ שייך לומר דאף קיים תוספת זו אבל אי אין כאן תוספת אלא שאופן המילה נשתנה אינו ענין לקיים כל התורה מקודם שניתנה שלא קיים אלא המצוות שנצטוו אח"כ מבלי שנצטוו אבל אין לנו לומר שעשה באותה צורה כמו שהיא אח"כ, ולכן הביא מהבית לוי שכתב דמילה מלבד עצם המעשה איכא נמי הלכה שיהיה מהול, וא"כ כתב האבני חן שיש לפרש דאף דלענין עצם המעשה אין כאן תוספת בפריעה אלא זהו צורת המילה, מ"מ לגבי שיהיה מהול ודאי דיש כאן תוספת, ומש"ה אף שקיים אברהם מצות מילה גם בלא פריעה, מ"מ כדי שיהיה מהול לגמרי קיים ג"כ פריעה עיי"ש.

ואולי יש לתרץ בדא"פ, דהנה בשו"ת הרא"ש¹⁵ כתב וז"ל: "ושאלת שמצאת כתוב בשאלות ותשובות על שם רבי יצחק אלפסי ז"ל¹⁶ שאין לברך כו' ברכת להכניסו בבריתו קודם גמר המילה לפי שכל המצוות מברכין עליהן עובר לעשייתן כו' ובאשכנז ובצרפת נוהגין שמיד אחר שמברך המוהל מברך אבי הבן להכניסו ורבינו שמואל ז"ל¹⁷ הנהיג במקומו שיברך אבי הבן להכניסו קודם המילה משום דלהכניסו להבא משמע כדאמרינן פרק קמא דפסחים¹⁸ כו' ועוד דכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן ור"ת ז"ל¹⁹ היה אומר שאין לשנות המנהג מדתניא בברייתא²⁰ ברישא המל מברך והדר תני אבי הבן מברך ועוד מדתני העומדים שם אומרים כשם שנכנס לברית וכו' אלמא שנכנס כבר כו' ועוד היה אומר רבינו תם כדי לקיים המנהג דברכה זו לאו לגמרי על מילה זו שנעשית עכשיו נתקנה אלא מודה ומשבח להקדוש ברוך הוא שצוהו לעשות מצוה זו כשתבא עוד לידו ותקנו לה מקום זה לגלות ולהודיע שזו המצוה נעשית להקב"ה ולא לשם מורנא פירוש תולעת האוכלת הבשר ולא לשם הר גריזים" עכ"ל²¹.

וגם הרא"ש בפ' קמא דפסחים²² כתב וז"ל: "ומה שמברכין להכניסו וכו' משום דברכה זו לא נתקנה לגמרי על מצוה תדע דהא מברכין אותה לאחר המילה אלא נתקנה להודות ולהלל ולשבח שצוה לעשות מצוה זו בכל פעם שתבא לידנו" עכ"ל. דהיינו ס"ל להרא"ש דזה שמברכין אותה אחר המילה הוא כיון שאינו אלא לשבח ולהלל²³.

ולפי זה יש לבאר, שהמצוה אנחנו עושים בגלל שכן צוה לנו הקב"ה ותו לא, ולכן פריעה נחשבת חלק מן המצוה ומעכב כיון דעכ"פ אחר מ"ת היה נכלל בציווי הקב"ה,

(15) (דפוס חדש) כלל כו אות א'.

(16) פסחים קז, א.

(17) שם קח, ב.

(18) מ, ב.

(19) בתוספות שם, ובפסחים ז, א ד"ה בלבער.

(20) שבת שם.

(21) ועיי' ב"י על הטור שם שהביא זה גם בשם הר"ן.

(22) ז, ב.

(23) ועיי' בקרבן נתנאל שם אות ב' והיה ראוי לברך קודם המילה דכל הברכות צ"ל עובר לעשייתן עיי"ש.

ואע"פ שאצל אברהם אבינו לא היה פריעה, אין זה הכרח שפריעה לא יהא חלק מן המצוה, כיון שאין הברכה ומצוה דברית מילה בגלל שכן עשה אברהם אבינו, אלא תקנתו בתחילה היה לשבח הקב"ה, ולכן מטעם המצוה צריכים גם פריעה ולכן המל ולא פרע כאילו לא מל²⁴.

ואע"פ שלכאורה עדיין אינו מובן, שהרי לשון הברכה הוא "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו". וממה נפשך אם הברית שלנו מיוחס לבריתו של אברהם אבינו אין יכול להיות שפריעה שלא היה אצל אברהם אבינו מעכב, ואם אינו מיוחס לבריתו של אברהם אבינו מהי הכוונה בזה שאמרינן להכניסו בבריתו של אברהם אבינו?

אבל לפי הנ"ל באמת לא קשה כלל, דהרי אין הכוונה שהברית הוא אותו הברית בכל הפרטים כמו שעשה אברהם אבינו, אלא כנ"ל שתוכן המצוה הוא שבח והודעה להקב"ה, וכוונת הנוסח הוא שאותו הברית שהתחיל מאברהם אבינו שבזה נתן שבח והודעה להקב"ה גם אנחנו עושים עכשיו, דהיינו ענין הברית שהוא שבח והודעה מתייחסים לאברהם, אבל פרטי המצוה עצמו זהו מה שצוה לנו במ"ת וכולל גם פריעה. ומטעם זה מובן ג"כ שאע"פ שבנוגע לקיום המצוה הוי ב' מצוות נפרדים אפי' הכי אין זה סותר למה שאנחנו מזכירים אאע"ה בנוסח הברכה כיון דאין הכוונה לפעולת פרטי המצוה.

ואולי יש לבאר עוד כעין זה ובאופן אחר קצת, דהנה בלקו"ש²⁵ כותב הרבי וז"ל: "בענין כריתות ברית והתקשרות עם הקב"ה ישנם שני פרטים כמו שהוא מצד הנברא ופעולתו בריתו של אברהם אבינו . . . וכמו שהוא מצד הבורא . . . ויש לומר דהגם

24) ואע"פ שר"ת הביא זה כסיבה לקיים המנהג לברך אפי' קודם המילה ומטעם זה לא שייך כל הדין דעובר לעשייתו, אפי' הכי בודאי שעדיין צריך לקיימו בכל הפרטים שנאמרה בו כולל פריעה, אלא שהרא"ש ס"ל שאפי' הכי עדיין טוב לברך אחר המילה. ובפשטות מכח דברי ר"ת ורב ש"ש, ואפי' הכי צ"ל לפני הפריעה, מכח טענת הרשב"ם, ולכן עדיין נחשב עובר לעשייתו בזה. דהיינו אע"פ שס"ל לסברת ר"ת ורב ש"ש ולכן יש לברך אחר המילה, אפי' הכי כדי גם לקיים דברי הרשב"ם עושים לפני הפריעה, אבל לכו"ע עכ"פ מצד המצוה בודאי צריכים גם פריעה.

25) חל"ה לך לך עמ' 48.

שבכללות ניתנו שני ענינים אלו בברית דאברהם, הרי בפרטיות יותר, זהו החילוק בין ברית כמו שהיא לפני מ"ת לכמו שהיא לאחרי מ"ת. . וכמו שמדייק הרמב"ם²⁶ "ושים ליבך על העיקר הגדול. . שכל מה שאנו מרחיקין או עושים היום אין אנו עושים אלא במצות הקב"ה ע"י משה רבינו ע"ה לא שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו. . אין אנו מלין מפני שאברהם אבינו ע"ה מל עצמו ואנשי ביתו אלא מפני שהקב"ה צוה אותנו ע"י משה רבינו שנמול". דהברית כמו שהיא לפני מ"ת. . הרי היא בעיקר שמצד הנברא – מצד אברהם אבינו, ואילו הברית כמו שהיא לאחרי מ"ת היא בעיקר כמו שהיא מצד הקב"ה".

דהיינו שבעצם מצוות מילה יש ב' ענינים א. עצם פעולת הנברא שבו ב. ציווי הקב"ה – מצד הבורא, ובפרטיות הם נחלקים ללפני מ"ת ואחרי מ"ת, אבל עכ"פ גם בעצם פעולת הנברא עדיין אין עשיית המצוה אלא מטעם ציווי הקב"ה.

ולפי זה מתורץ שאלת המנ"ח, דזה שבמצות מילה הוי פריעה חלק מעצם המצוה אע"פ שאברהם אבינו לא עשה פריעה, זהו בגלל שמצד עצם עשיית המצוה אינה אלא מצד ציוויי של הקב"ה במתן תורה ולא מצד שכן עשה אברהם אבינו. ומכיון שבמתן תורה היה ציווי על הפריעה, שפיר יש לברך לפני הפריעה כיון שעכשיו הוי פריעה חלק מהמצוה, ושפיר הוי נחשב עובר לעשייתן אע"פ שכבר חתך.

וזה שמברכין "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו" זהו בגלל שהמצוה ישנו הצד הנברא בפעולתו בתור התקשרות להקב"ה, וגם יש צד הבורא כנ"ל, וא"כ אע"פ שבעצם פעולת המצוה עושים רק מצד ציווי הקב"ה ולכן בעצם המצוה כולל גם פריעה, ולכן גם נחשב עובר לעשייתן אע"פ שמברכין אחר החתיכה, אפי' הכי עדיין אין זה סותר לנוסח הברכה שמברכין "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו", שבוזה מדגישים הצד הנברא של המצוה שמרומז באברהם אבינו כנ"ל.

וכן יש לדייק בדברי הרמב"ם הנ"ל שלשונו הוא "...אלא מפני שהקב"ה צוה אותנו

ע"י משה רבינו שנימול כמו שמל אברהם...".

כל ישראל בחזקת כשרות

הת' שלום דובער הכהן שי' בלום
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' ב"ב דף לא ע"ב: ב' כתי עדים המכחישות זו את זו אמר רב הונא זו באה בפני עצמה ומעידה ורב חסדא אמר בהדי סהדי שקרי למה לי. וברש"י ד"ה בהדי סהדי שקרי למה לי: "ולא יעידו בשום עדות בעולם דאוקי ממונה אחזקיה ולא תפסילנהו מספק". ובפי' רגמ"ה ד"ה אמר רב נחמן: "אע"ג דבהאי עדות מוכחשות הן זו באה בפני עצמה כו' אבל תרויהו כחדא לא מצי למיתו משום דאיכא למימר דחדא מינייהו מוכחשת וכו'".

ולכאו' אי"מ דהרי "כל ישראל יש להם חזקת כשרות עד שיוודע לך שהוא פסול" (עיין רמב"ם קדה"ח פ"ב ה"ב. ועי' ב"י יו"ד סי' א ד"ה כתב המרדכי: דסתם ישראל בחזקת כשרות), ומדוע לא נאמר כאן שיש להם חזקת כשרות עד שיוודע לך שהיא מוכחשת וודאי.

ולפי פרש"י אתי שפיר, דאפשר לפרש דברי רש"י שהעדים בעצם כשרים אבל עם כל זה אין החזקת כשרות שלהם מספיק להוציא מידי חזקת ממון. וכדבריו "דאוקי ממונא אחזקתי" ולא תוציאנו מספק שמא העדים פסולים. אבל הרגמ"ה אינו מזכיר שום דבר בנוגע לחזקת ממון. ולפי שיטתו קשה למה אין להם חזקת כשרות.

ואולי יש לחלק אם הגדר של חזקת כשרות הוא מצד דין חזקה מעיקרא או מצד דין חזקה הבאה מכח רוב ובהקדמה: הפני יהושע בגיטין דף י"ז עמוד א' תוד"ה משום בת אחותו, מביא כמה דוגמאות מהש"ס שלא מפקינן חזקה מעיקרא משום חזקה למפרע, אלא אם כן יש עוד טענה להצטרף לחזקה למפרע. ובלשונו "בכל הני משמע דלא

אמרינן דאוקמה אחזקה דהשתא למפרע לאפוקי מחזקה קמייתא אלא היכא דאיכא עוד חזקה אחרת כגון במקרה דאיכא חזקה דגברא בחזקת טמא כו" ובסוד"ה הנ"ל כתב: "בזה נראה לי לענ"ד דשאני הכא דודאי איתרע חזקת כשרות דידה כיון שבוודאי זינתה כו' אלא ע"כ משום דאזלינן בתר רובא ורוב ישראל בחזקת כשרות הן ורובא עדיף מחזקה אבל כשזינתה לפנינו הרי פירשה מן הרוב דרוב בנות ישראל אינן מזנות אפילו כשהן פנויות וא"כ לא שייך כלל חזקת כשרות" עכ"ל.

ועפ"ז יש לתרץ לפענ"ד, ששיטת הרגמ"ה הוא שגדר חזקת כשרות הוא משום כח הבא מרוב וכאן הואיל דאתכחשא חדא מינייהו בוודאי, ולכן בחזקת מוכחשין תרוויהו נינהו, כי יש לאחד מהם בוודאות חזקת כשרות.

נס של חמשה עשר באב

הת' שלום דובער הכהן שי' בלום
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' תענית דף ל' ע"ב "לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכיפורים, בשלמא יום הכיפורים משום דאית ביה סליחה ומחילה כו' אלא ט"ו באב מאי היא כו' אמר רבה בר בר חנה יום שכלו בו מתי מדבר דאמר מר עד שלא כלו מתי מדבר לא היה דיבור עם משה וכו'".

ולכאז' צריך להבין מה הוא ההפלאה דהנס של ט"ו באב שכלו בו מתי מדבר, הלא כבר נקבע מראש בשעת הגזירה שאחרי המ' שנים במדבר תתבטל כל הגזירה. וכדמוכח מפירוש רש"י שם וז"ל: דתניא כל הארבעים שנה שהיו במדבר בכל ערב תשעה באב היה הכרוז יוצא ואומר צאו לחפור והיה כל אחד ואחד יוצא וחופר לו קבר וישן בו שמא ימות קודם שיחפור ולמחר הכרוז יוצא וקורא יבדלו החיים מן המתים וכל שהיה בו נפש חיים היה עומד ויוצא. וכל שנה היו עושין כן, ובשנת ארבעים שנה עשו ולמחר

עמדו כולן חיים וכיון שראו כך תמהו ואמרו שמא טעינו בחשבון החודש חזרו ושכבו בקבריהן בלילות עד ליל חמשה עשר באב וכיון שראו שנתמלאה הלבנה בט"ו ולא מת אחד מהם ידעו שחשבון החדש מכוון וכבר מ' שנה של גזרה נשלמו וקבעו אותו הדור לאותו היום יום טוב. עכ"ל רש"י.

ואולי יש לבאר, ובהקדים, דהנה בפ' רבינו חננאל שם ד"ה רב נחמן אמר: "ומצינו בפירוש בירושלמי כו' ובשחר מי שנמצא חי חזר למחנה והמתים נשאר בקבריהן ומוצאין עצמן בכל שנה חסרים ט"ו אלף ופרוטרוט. בשנת ל"ח שנה עשו כמנהג כל השנים עמדו כולן ולא מת אחד מהן. אמרו טעינו אינו היום ט' באב וכן אמרו ב"א ב"ב ב"ג בי"ד עד שהגיע ט"ו באב וראו הלבנה מלאה אמרו ודאי ביטל הקב"ה אותה גזירה לפיכך עשאוהו יו"ט".

וצריך להבין שינוי הלשון בין לשון רש"י ורבינו חננאל, שרש"י כותב "שמ' שנה של גזירה נשלמו" ורבינו חננאל כתב ש"ביטל הקב"ה אותה הגזירה".

ואולי יש לתרץ על פי מה שכתב בפ' אור החיים (פרשת שלח פרק יד פסוק כט): "מבן עשרים שנה וגו' אשר הלינתם – צריך לדעת כוונת אומרו אשר הלינתם, ואם רצונו לומר "על אשר הלינתם" – חסר תיבות על. גם לא היה צריך לומר שכבר אמר "את תלונות וגו' שמעתי וגו'". ונראה שכוונת הדברים היא לזה שאמר ה' מבן עשרים שנה, חש שיבינו שכוונת הדברים היא כל מי שהיום בן עשרים, וכפי זה נכללים בכלל הגזירה גם מי שיצא ממצרים פחות מעשרים, כיון שבשנה ב' באו לכלל עשרים, ולזה אמר "אשר הלינתם" – פירוש מזמן שהתחילו להלין. ושיעור הכתוב הוא – אותם שהלינו עלי מבן עשרים. וכפי זה חוזר להלנה ראשונה כשיצאו ממצרים, שאם על הלנתם אז, לא היה צריך לדייק דבריו ולומר בן עשרים בזמן ההלנה, כיון שמדבר באותו הזמן שהוא זמן שהלינו. והוא מה שאמר למעלה וינסו אותי זה עשר פעמים, הא למדת כל שהיה בכלל עשרים בחטא הראשון הוא שנכלל בכלל הגזירה. ואולי כי דיוק זה לא הרגישו בו הדור ההוא וחשבו הדברים כפשטן שבאה הגזירה על אותן שהיו אז

בן עשרים. ולזה שנת הארבעים כשיצאו לחפור בליל תשעה באב ולא מת מהם אחד ובדקו בי' בי"א בי"ב בי"ג בי"ד ועשו יום ט"ו באב שמחה. וקשה למה חשבו שימותו עוד, אחר שהיו ידועים אותם שהיו בן עשרים כשיצאו ממצרים ומה מיחוש עוד להם לגזירה, אלא שהם חשבו שהגזירה היתה על אותן שהיו אז בן עשרים. עכ"ל.

ועפ"ז נלפענ"ד לומר בתוכן החילוק בין רש"י לרבינו חננאל, שלשי' רש"י הגזירה התחילה בשעה שיצאו ממצרים ולכן כתב נשלמו כי כבר נשלמו הארבעים שנים מזמן יציאת מצרים, וסברת רבינו חננאל היא שהגזירה התחילה משנה ב' ליציאת מצרים, משעת חטא המרגלים, ולכן כתב בטל כי בעצם היתה הגזירה צריכה להימשך עוד ב' שנים. ולפ"ז לפי' ר"ח לא קשה מידי כיון שקבעו יום טוב על הנס שנתבטלה הגזירה שהיה אמור להימשך עוד ב' שנים.

אבל לפי רש"י עדיין קשה כי כל הנס היה רק משום שטעו בחשבון, ולמה קבעו יום טוב בשביל זה. ואין לומר דבלא"ה מוכרח לומר שקבעו נס על זה שטעו בחשבון, דהרי באמת נפסקה הגזירה בט' באב, ומ"מ נקבעה היו"ט לט"ו באב כיון שאז נתגלה ע"ד הנס – דאין הנדון דומה, דאם אכן הי' נס בט' באב, יש מקום לקובעו ביום שנתברר הנס, אבל לשי' רש"י, מעיקרא לא הי' נס כלל. וצ"ע.

ועיין מה שכתב בפי' רגמ"ה ד"ה יום שכלו בו מתי מדבר – וקבעו יום טוב לפי שחזר הדיבור למשה". ולפי פירושו יוצא שכל הנס לא היה מצד שכלו מתי מדבר אלא משום שחזר הדיבור למשה.

אבל קשה ליישב כן שיטת רש"י, כיון שרש"י לא כתב שקביעות הנס היתה משום שחזר הדיבור למשה אלא משום שכלו מתי מדבר. ובנוסף לזה, גם לפי פירוש הרגמ"ה צ"ע, למה עשו יום טוב לדורות משום שחזר דיבור למשה דהרי זהו דבר שקרה ליחיד. ובלא"ה – העיקר חסר מן הספר בלשון הגמרא. ואבקש מקוראי הגיליון להעיר בזה.



חסידות

ההמשך של פ"ג לפ"ב בשער היחוד והאמונה

הת' משה אליהו שי' גורארי'
תלמיד בישיבה – בין הזמנים

א. בתניא שעהיוה"א בתחילתו מביא רבינו הזקן את הפסוק (דברים ה, לט) "וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד". ומקשה ד"צלה"ב וכי תעלה על דעתך שיש אלקים נשרה במים מתחת לארץ שצריך להזהיר כ"כ והשבות אל לבבך". ונקודת התי' הוא (וכמבואר בפ"ו), שמ"ש בפסוק "אין עוד", אין הכוונה שאין עוד אלקים שהוא באמת מילתא דפשיטא, אלא הכוונה שאין עוד מציאות זולתו ית', לא "בשמים ממעל" ולא "בארץ מתחת", ועל אמונה זו באמת צריכים אנו לאזהרה מיוחדת "והשבות אל לבבך".

ובכדי לבאר איך באמת אין שום מציאות זולת הבורא, והלא עינינו רואות שישנו עולם ש(נראה) נפרד מאלקות, מביא אדה"ז בפ"א פי' הבעש"ט עה"פ (תהילים קיט, פט) "לעולם ה' דברך נצב בשמים", ש"דברך" קאי על הדבר הוי' שע"י נתהווה הבריאה, שתמיד עומד בתוך הנברא ומחי' אותו מחדש בכל רגע.

ובפ"ב ממשיך אדה"ז לבאר ד"ז בהכרח שכלי, ותו"ד שא' ההבדלים בין בריאת "יש מיש" (וכמו עשיית כלי ע"י אומן) לבריאת "יש מאין", הוא שכשנברא דבר יש מיש,

הרי אין היש הנברא צריך תמיד להכח שבראו, והטעם, כי בבריאת יש מיש, הרי לא נתחדש שום דבר באמת בהבריאה, ורק שנשתנתה הצורה ממה שהיתה קודם לצורה חדשה, אבל לא נוצר שום חומר חדש. אולם לא כן הוא בבריאת יש מאין, ששם הרי הנברא צריך תמיד לכח הבורא בכדי שיהי' לו קיום, ואם יסתלק כח הבורא ממנו שוב לא יהי' לו קיום כלל, והטעם, משום דכיון שכאן הרי נברא דבר שבכלל לא הי' קיים לפני זה, הרי אין להדבר שום זכות קיום מצ"ע, וכל מה שיש לו קיום הוא רק מצד הכח שברא אותו, וכיון שכן אם יסתלק אותו כח, שוב יהי' הנברא איך שהוא מצ"ע, דהיינו שלא יהי' קיים כלל.

ודוגמא לכך מביא אדה"ז מקרי"ס "שהוליק ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה", ששם נתחדש במים דבר שלא הי' בו מצ"ע כלל, ר"ל שנעשה "כנד וחומה", דבר שמצד טבע המים עצמו אין שום עלוליות לזה, ובגלל זה הי' המצב ש"אילו הפסיק ה' את הרוח היו המים חוזרים ונגרים במורד כדרכם וטבעם", וזהו כנ"ל משום דכיון שהמים מצ"ע א"א שיהיו כנד וחומה, ורק מצד הרוח נעשו כן, וע"כ כיון שענין זה שהמים נעשו כנד וחומה לא הי' כ"א מצד הרוח, אילו הי' נפסק הרוח היו המים חוזרים כדרכם.

ועד"ז הובא במק"א בדא"ח (ראה אוה"ת ענינים ע' קיא, ד"ה ת"ר נ"ח תרמ"ג (סה"מ תרמ"ג ע' מ) וד"ה האומנם דאותה שנה (שם ע' צז) ועוד) משל מזריקת אבן מלמטלמ"ע, שאף כאן הרי האבן מצ"ע אין לו כח לעלות למעלה ואדרבה טבעו לירד למטה, ורק מצד הכח של האדם הזורקו שמקיפו יש לו את הכח לעלות, ולכך אנו רואים שכאשר נגמר כח האדם יורד האבן למטה, והטעם כנ"ל משום דכיון שכל מה שהי' בהאבן כח לעלות הי' רק מצד הכח של האדם שזרק אותו, ע"כ כשנגמר אותו כח, נעשה האבן שוב איך שהוא מצ"ע דהיינו שיורד למטהו.

(1) בקובץ הערות וביאורים (גל' תשפב ע' 52) הביא הר' משה מרקוביץ להקשות בשם ח"א דלכאורה אין ב' הדוגמאות דומות לבריאת שמים וארץ, דהן במים והן באבן ישנו טבע המנגד להחידוש שנעשה בו; במים הרי יש את הטבע שמים נגרים במורד שמנגד לזה שהמים יהיו כחומה, ובאבן ישנו טבע לרדת למטה שמנגד לזה שיעלה למעלה. וא"כ י"ל שדוקא באלו הדברים, גם לאחר שנעשה בהם החידוש, כיון שהדבר מצ"ע נשאר עם טבעו הקדום שמנגד להחידוש, לזאת אנו צריכים שהכח יחדש את החידוש בכל רגע, אבל בבריאת העולם, לאחר שנתחדש החידוש י"ל שנשאר בקיומו בלי שהדבר הוי' יחי' אותו בכל רגע מאחר שאין שום מנגד להחי' הזה.

וכיון שבריאית העולם, כל קיומו הוא חידוש (ולא רק תנועה פרטית שיש בו וכמו העלי' שבהאבן וזה שנעשה המים כנד וחומה), ורק מצד הדבר הוי' נעשה עולם, ע"כ בהכרח לומר שהדבר הוי' נמצא תמיד בעולם ומחי' אותו מאין ליש בכל רגע ורגע, דאלת"ה הרי צ"ל שהעולם יחזור למצבו איך שהוא מצ"ע דהיינו אין ואפס כמו קודם ששת ימי בראשית. ע"כ תו"ד אדה"ז בפ"ב.

ב. והנה באמת כבר מהמבואר בפ' זה ישנו ביאור לזה שאין מציאות העולם מהווה סתירה לזה שהמציאות היחידה היא אלקות (וכמו שבאמת מביאים בכ"מ בדא"ח (ראה ד"ה ת"ר נ"ח וד"ה האומנם הנ"ל) ד"ז בלבד כביאור על הענין של אחדות ה'). ונקודת הביאור בזה (וראה ע"כ בהרחבה ובהסברה בטוב טעם בס' שיעורים בתורת חב"ד להרה"ח ר' יואל כהן שי' ע' קסו ואילך), דמזה שאנו רואים שהבריאה זקוקה להדבר הוי' להחיותה בכל רגע, זהו הוראה שבאמת מציאות הבריאה עצמה אינה ענין לעצמה כ"א חלק מהדבר הוי'. וע"ד בהמשל של זריקת אבן דמזה שאנו רואים שהאבן אינו יכול לעלות למעלה מעצמה, וצריך תמיד שהכח יעלה אותו, זה עצמו מראה לנו, שגם בעת שהאבן כן עולה, אי"ז מתייחס להאבן כ"א להכח. ועד"ז בבריאית בעולם דמזה שאנו רואים שהעולם אינו יכול להתקיים מעצמו אפי' רגע א', זהו ראי' שגם בעת שהעולם קיים אי"ז דבר שמצד גדרי העולם עצמו (שהרי העולם מצ"ע אין לו קיום), אלא כל מה שנברא אינו מתייחס

ובקובץ הערות התמימים ואנ"ש תות"ל המרכזית (גל' ג ע' 42), כ' הרה"ח ר' יואל כהן שי' להק' כקושיא הנ"ל, והוסיף לחזק הקושיא מהמבואר בלקו"ש (ח"ה ע' 175 וראה גם ח"ו ע' 89) בנוגע להסוגים השונים של ניסים, שמה שבקרי"ס הי' צ"ל הרוח עוזה כו' היינו דוקא בגלל שגם בעת הנס הי' פלא (היינו כנ"ל שהמים גם כשנעשו כחומה נשאר בו טבעו להיות נגרים כו'), אבל בנס שרק עשיית הנס הוא דבר שאין לה מקום מצ"ע, אבל קיום הנס אינו פלא (וכמו הנס שידו של משה נעשה מצורעת כשלג, שרק העובדא שיד בריא נעשה פתאום מצורעת היא פלא, אבל עצם הענין שיד יכול להיות מצורעת כו' אינו פלא כלל) אין צורך להתחדשות הנס בכל רגע, דלפ"ו תקשי מהו ההסבר שלגבי בריאת העולם צריך הדבר הוי' להיות כלול בהנברא בכל רגע, כיון שלכאו' גבי בריאת העולם רק העשי' היא חידוש ולא עצם קיומו. וכבר קדמם בעצם קושיא זו (מהדמיון לזריקת אבן עכ"פ) השואל בחוברת 'התמים' (גליון ג' ע' 302) ע"ש.

ולכאורה התי' הכי פשוט לזה הוא ביאורו של הרה"ח ר' אלטער סימחאוויץ ע"ה שם (חוברת ו' ע' סד (598)) שגם בבריאית העולם ישנו טבע המנגד שיהי' עולם, והוא כי הרוחניות מנוגדת לגשמיות, ובאלקות הדבר היחיד שיכול להיות קיים הוא דבר שמוסיף מעלה היינו דבר שמגלה אלקות, וכיון שהעולם הוא יש שמרגיש א"ע כנפרד, הרי שמצד גדרי אלקות אין מקום - אפי' לאחר שנברא העולם - שהעולם יהי' קיים, וממילא הרי כיון שתמיד, גם לאחר שנברא העולם, קיום העולם הוא דבר פלא, מובן למה צ"ל שהדבר הוי' יחדש את הבריאה מחדש בכל רגע.

כ"א להדבר הוי' ואינו ענין לעצמו.

[והנה בחוברת 'התמים' (גליון ג' ע' ע (302) שאלה יב) הק' על הראי' שמביאים מזריקת אבן לזה שהעולם זקוק תמיד להדבר הוי', דבאמת י"ל שהפרש גדול ישנו ביניהם, דזריקת האבן הרי באמת לא נתחדש שום דבר, וכל מה שנעשה הוא שהכח גופא מונע את האבן מליפול (וע"ד באדם האוחז חפץ בידו, שאף שטבע החפץ מצ"ע הוא ליפול למטה, ועכשיו – רק מצד זה שהחפץ נמצא בידו – אין החפץ נופל, דאין הפי' בזה דכעת נתחדש בהחפץ דבר חדש, אלא הפי' שהיד מונע את החפץ מליפול), וע"כ י"ל שדוקא אז זקוק האבן תמיד להכח להחזיקו, אבל בבריאת העולם שבאמת נעשה עולם, י"ל שלאחר שכבר נעשה אין הוא זקוק להדבר הוי' להוותו.]

וראה בדברי הר"י כהן שם, שהביא ביאור כע"ז והקשה עליו שהיות וכל הענין של פ"ב שבשער היחוד והאמונה הוא לבאר ההכרח לדברי הבעש"ט שהדבר הוי' מחדש את הבריאה בכל רגע ע"פ שכל (כמבואר בלקו"ש ח"ט ע' 159), א"כ ליכא למימר שההכרח לזה הוא מצד זה שמצד אלקות לא שייך ענין שאינו בטל לאלקות, שהרי ד"ז אינו ענין שכלי אלא דבר שאנו מאמינים בו. אולם לא זכיתי להבין דבריו, שמהו המוכיח שד"ז אינו ענין שכלי, הרי הדבר מובן ומתיישב על הדעת ביותר, שמצד הגדרים של אלקות (איך שהוא ע"פ שכל – דמה שאנו מאמינים הוא שלו ית' אין שום גדרים כלל) לא שייך שיהי' ענין של חסרון והיפך השלימות, וכיון שהעולם מסתיר על אלקות וממילא מהווה (כביכול) חסרון, הרי שקיום העולם הוא תמיד דבר פלא, וממילא זקוק תמיד להדבר הוי' להוותו וק"ל (ובגליון ד של הערות הת' ואנ"ש הנ"ל ע' 60) השתדל הרב י. פלדמן ליישב קו' הר"י כהן על הביאור הנ"ל, ולא הבנתי דבריו, ואולי לזה כיון.

וראה עוד ביאורים בישוב הק' הנ"ל בדברי הרה"ח ר' יחזקאל פייגין הי"ד שבחוברת התמים גליון ד (ע' ס (390)). [ותוכן ביאורו הוא, שגם בזריקת אבן אין הטעם בהצורך דהכח בכל רגע מצד טבע המנגד ע"ש באריכות. אבל לכאן אף שלדבריו יתיישב ההגיון במה שמביאים דוגמאות אלו כהכרח להתלבשות תמידית של הדבר הוי' בעולם, אבל ביאור זה לכאן אינו עולה בקנה א' עם המובא לעיל מלקו"ש ח"ה שבנס שאין בעצם קיום הנס משום פלא אין צורך בהתחדשות תמידית, דלכאן מבואר כשי' השואל דמה שבקרי"ס וזריקת אבן ישנו צורך בהתחדשות הוא דוקא מצד הטבע המנגד כו'. ואולי יש ליישב דשאני הנסים כהפיכת ידו של משה למצורעת כשלג, מהענינים שאנו דנים עליהם (קרי"ס וזריקת אבן ובריאת העולם), דלדוגמא בידו של משה, ההתחדשות היתה רק מה שידו שהיתה בריאה נעשית מצורעת, אבל עצם הענין שיש יד מצורעת אינו חידוש כלל, ודוקא על כגון דא נאמר בלקו"ש שם שאין צורך בהתחדשות תמידית, אבל בענינים של חידוש שגם הענין עצמו הוא חי' ולא דוקא המצב שבו נעשה הענין כו', ע"ז באמת יהא צורך בהתחדשות תמידית אפי' בלי שיהי' טבע מנגד וד"ל]; ובדברי הרה"ח ר' אברהם אל' אקסלרוד ע"ה בגליון ה (ע' עה (רנ)); בדברי הרה"ח ר' שלום פיוזנער ע"ה שם (ע' עו (500)); בדברי הר"י כהן שהובאו לעיל; בדברי הר"י ז. ווינער שבקובץ העוב"ב גל' תשפג (ע' 60). ועל ב' הביאורים האחרונים יש להעיר שלכאן לדבריהם כיון שעיקר ההכרח להתלבשות התמידית של הדבר הוי' הוא מדברים צדדיים (וכמו שיוכח המעיין בדבריהם) א"כ לכאן הו"ל לאדה"ו (וכן בכל המאמרים שמוכיחים מזריקת אבן) לכתוב דבר זה בפירושו וק"ל.

ועד"ז לכאו' ילה"ק בנוגע להמשל דקרי"ס, שגם שם י"ל דלא נתחדש במים שום דבר, והמים מצ"ע היו נגרים וכו', אלא שהרוח החזיק את המים ומנעם מלהתפשט (וע"ד במים שנמצאו בכוס, שזה פשוט שאין שום התחדשות במים, אלא שדפני הכוס מונעים את המים מלהתפשט מחוץ להם), משא"כ בבריאת העולם שבאמת נעשה מציאות.

ובלקו"ש ח"ו (ע' 90 סוף הע' 28) כ' ליישב בנוגע לקרי"ס, שע"כ דייק אדה"ז והוסיף שנעשו המים (לא רק כנד אלא גם) כחומה, שהפי' בזה שנעשו בהמים חידוש שנהיו כחומה ממש, ולא רק שבפועל מצד הרוח נאספו למקום א'. ועד"ז ידוע לבאר בנוגע לזריקת אבן, ע"פ מ"ש בד"ה נתת ליראיך תרצ"ג (נדפס בסה"מ תשי"א ע' 292) שבשעה שהאבן נזרק מלמעלמ"ט "נראה במופת מוחשי שהוא מתנענע וקל", והיינו שאין הפי' בזריקת אבן שרק לפועל הכח מונע את האבן מליפול, אלא שבאמת נתחדש בהאבן טבע חדש של אבן הנזרק ונעשה קל כו'. וא"כ מאחר שאנו רואים שגם באלו הדברים, אע"פ שבאמת נתחדשו בהם דבר, עדיין זקוקים הם תמיד להכח שחידשם לחדשם בכל רגע, א"כ ה"ה בבריאת העולם שאף שנעשה דבר עדיין צריך הוא להדבר הוי' להוותו בכל רגע. וביאור הענין (למה באמת אפי' באם כבר נתחדש באמת דבר חדש, עדיין הדבר זקוק להכח שחידשו) הוא, שאף שבאלו הדברים ע"י הכח נעשה באמת דבר, אבל סו"ס כיון שהדבר שנעשה אינו יכול להיעשות ע"י עצמו (וכמו באבן, שזה שהאבן נעשה קל כו' אינו דבר שיכול להיעשות ע"י האבן עצמו, ועד"ז בבריאת העולם, שהעולם מעצמו אינו יכול להבראות), א"כ הרי בודאי שזקוק תמיד להכח שחידשו דבלעדו מאין לו להתקיים.

ופשוט שכ"ז (היינו דבהבריאה וכן כל המשלים שהובאו ע"כ, באמת נעשה דבר ע"י הכח שחידשם) אינו מהווה סתירה להמבואר לעיל, דהבריאה אינה ענין לעצמה, כ"א חלק מהדבר הוי', שהרי אם לפועל אנו אומרים שאף שבאמת נעשה דבר עדיין זקוק הבריאה להדבר הוי' להחיותו וכמשנ"ת, א"כ שוב יוצא שאין הבריאה ענין לעצמה שהרי מצד גדרי עצמה אינה יכולה להתקיים, ואינה כ"א חלק מהדבר הוי' דרק מצד

גדריו הרי הוא מציאות, ופשוט].

ג. אולם, אעפ"כ אין אדה"ז מסתפק בכך כביאור לענין אחדות ה', ומוסיף בפ"ג עוד ענין, שמלבד זה שהבריאה תלוי' תמיד בהדבר הוי', היא כלולה בתוך הדבר הוי', וכמו שמביא שם משל מאור השמש הכלול בשמש. והטעם שאדה"ז מוסיף הוספה זו, הוא כי ע"י ניתוסף עוד יותר ביאור בהענין דאחדות ה'.

והביאור בזה י"ל בב' אופנים; בפשטות (ראה בס' שיעורים בתורת חב"ד שם הע' 7) הענין הוא, שכשאומרים עד"מ בזריקת אבן, שהזריקה שבו אינה מציאות לעצמה אלא היא חלק מהכח, על-אף שנכון הוא שלא ניתוסף עוד ענין חוץ מהכח, וכל הענין של הזריקה הרי הוא רק מהות הכח, אבל מזה שאנו רואים שנעשה ענין מחוץ למקומו של הכח (-נפש האדם), הרי זה מורה שלפועל בדקות ניתוסף בהכח גופא עוד ענין, והיינו הזריקה שבאבן. אולם לא כן הוא באלקות שאומרים ד"אני הוי' לא שניתי" שלא נעשה שום שינוי באלקות ע"י הבריאה (ראה ד"ה ת"ר נ"ח והאומנם מ"ג שם ובכ"מ), והיינו שגם באלקות גופא לא ניתוסף עוד ענין ח"ו. וזהו מה שמוסיף לנו ההבנה שהבריאה כלולה בתוך הדבר הוי', שאז הפי' הוא שהוא בטל לגמרי להדבר הוי' וכביטול אור השמש הכלול בשמש לשמש, וממילא נמצא שלא יש עוד מציאות ח"ו אפי' באלקות גופא.

ובסגנון אחר מבואר בדא"ח (ראה ד"ה אפס בלתך תרצ"ד נדפס בסה"מ תשי"א ע' 160, וראה גם מכתב מזקיני הרה"ח ר' משה גורארי' ע"ה שנדפס בתשורה לשמחת נישואיו של הרה"ת מ"מ גורארי'), שכשאומרים שכל העולם אינו מציאות כ"א מצד גדריו הדבר הוי' ומצד גדריו עצמו אינו מציאות כלל וכהביאור של פ"א וב', אף שעיי"ז ג"כ יוצא שאין שום מציאות חוץ מהדבר הוי', אבל עדיין א"א לומר שהעולם בטל בתכלית, דנהי שהעולם אינו מציאות מצ"ע ואינו מציאות כ"א מצד הדבר הוי', אבל מה שישנו – יהי' שכל מציאותו אינו אלא מצד הדבר הוי' – הוא עולם ולא אלקות (בסגנון אחר: לפי הביאור שבפ"א וב', העולם הוא אמנם בטל, אבל רק מצד הדבר הוי', אבל העולם מצד

גדרי העולם אינו בטל). וע"ז בא הביאור שבפ"ג, שהעולם כלול בהדבר הוי', וכביטול האור שכלול בשמש, שהמשל המובא ע"כ הוא כמו מדות הכלולות בשכל, ששם הרי אין הפי' שהמדות מצד גדרי עצמן הן מציאות מדות אלא שמחמת היותן כלולות בשכל (-מצד גדרי השכל) הרי הם בטיילים להשכל, אלא הפי' הוא שגם הענין שלהן הוא שכל (דמשו"ז ניתן לומר, שעד"מ אם לא נראה את השכל, לא נראה את המדות מאחר שמה שאליו הן בטיילות אינו בהתגלות, והיינו שאז לא יהי' שייך לראות את המדות כיון דכל ענין מדות אלו הוא שכל, ומי שאינו מסוגל לראות השכל, לא יראה המדות ג"כ), ועד"ז הוא האמת גבי מציאות הבריאה, שאין הפי' רק שכל מציאותה קיימת רק מצד גדרי הדבר הוי', אלא הפי' הוא שגם ענינה מצד גדרה היא אלקות.

[ומשו"ז באמת הוקשה לי' לאדה"ז בסוף הפרק על מה שאנו מסוגלים לראות את העולם כמציאות נפרדת מאלקות - אף שכבר הסביר שבאור השמש עד"מ כשאין המאור בהתגלות (שכן הוא לגבי האור שמחוץ לשמש) אז הרי נראה האור כמציאות נפרדת, ועד"ז הי' אפי' לומר באלקות שמחמת הצמצום וההסתר נראה העולם כמציאות - אלא שכיון שהעולם כלול בהדבר הוי', הרי ע"ד כמו שכבר נת' לענין המדות הכלולות בשכל, שאם לא הי' נראה השכל לא הי' נראות המדות ג"כ כו', עד"ז הי' צ"ל לגבי העולם שהי' צ"ל בלתי אפשרי לראות את העולם כמציאות נפרדת מאלקות, ומשו"ז הוצרך אדה"ז להביאור המחודש בענין הצמצום שבפ"ד וכו' ואכ"מ].

ואיך שיהי' הביאור במהות החי' שנתחדש בפרק זה, לכאו' יש לעיין בל' אדה"ז בתחילת הפרק שכ' וז"ל "והנה אחרי הדברים והאמת האלה כל משכיל על דבר יבין לאשורו איך שכל נברא ויש הוא באמת נחשב לאין ואפס ממש לגבי כח הפועל ורוח פיו שבנפעל המהוה אותו תמיד ומוציאו מאין ליש וכו' כי הוא בטל במציאות ממש לגבי החיות והרוחניות שבו מאחר שמבלעדי הרוחניות היה אין ואפס ממש כמו קודם ששת ימי בראשית ממש", דמזה (א' ממ"ש "אחרי הדברים והאמת האלה" דמשמע שקאי אדלעיל מיניה, היינו המבואר בפ"ב שכח הפועל צ"ל תמיד בנפעל, וב' ממ"ש "מאחר שמבלעדי הרוחניות היה אין ואפס" שמשמע דענין זה הוא המוכיח את הביטול)

משמע שכעת הוא עוד לא חידש את הביאור העמוק יותר, שהעולם הוא כמו האור הכלול בשמש, ועדיין מסביר את היוצא מהפרקים הראשונים, שהעולם אינו מציאות נפרדת ח"ו מאלקות מאחר שזקוק תמיד להדבר הוי' וכו'.

אולם ממ"ש לאח"ז "והמשל לזה הוא אור השמש וכו" והולך ומפרט את המשל מהאור הכלול בשמש, משמע שכבר מהבואר לעיל אנו יודעים מזה שהעולם כלול בהדבר הוי', וצ"ע. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

חיים מצד בחינת היחידה

הת' אברהם שי' רימלער
תלמיד בישיבה

בקונטרס "ענינה של תורת החסידות" באות י"ב מבואר, שעל פי פשט, מודה אני קאי על ההודאה להקב"ה על החזרת הנשמה - שהיא החיות של האדם, אבל תורת החסידות מדגישה שדוקא על "נשמת י", החזרת הנשמה של היהודי, על זה הוא נותן הודאה. ואילו לא הי' לו נשמה של יהודי (אף שהי' יוצא מכלל "מיתה" לחיים) לא היה מודה. וכמבואר שם משל מבין מלך שאם ינתקו אותו מאביו ויכניסוהו לרפת לחיות חיים של בהמות, לא רק שהוא לא היה שמח מזה אלא הוא היה מואס בזה.

ומביא שם סיפור הידוע אודות החסיד ר' יקותיאל ליעפלער שרבינו הזקן רצה לברכו באריכות ימים, והוא התנה עם אדמו"ר הזקן על זה "אבער נישט פויערשע יארן" (אבל לא חיים של איכר) שאינם רואים או שומעים אלקות. דלכאו' אינו מובן מה שהתנה ר' יקותיאל עם אדמו"ר הזקן על מתנה שרבינו הזקן רצה לתת לו, שברצונו במתנה גדולה יותר? ובע"כ צריך לומר, שענין החיים אצל ר' יקותיאל היה "שמיעת וראיית אלקות", וממילא מובן שאם מדובר בחיים ללא אלקות, לא רק שהחיים אינם חיים, אלא אדרבא הם חיים מאוסים.

ומסיים שם כ"ק אד"ש, שהרגש זה בא רק מבחינת היחידה שבנשמה, שכל ענינה הוא שהיא מיוחדת בתכלית בעצמותו ית'. אבל מצד בחינת נרנ"ח שבנפש - יש איזה נתינת מקום (בדקות עכ"פ) לחיים בלי שמיעת וראיית אלקות. ע"כ מהקונ' הנ"ל.

ולכאו' אי"מ, דהרי מבואר בתניא (פ"ב) באורך, שלכל א' מישראל יש חלק אלקה ממעל ממש, וקאי שם בדרגת נפש, שהיא המדרגה הכי תחתונה מחמש המדרגות, וכפי שרבינו ממשך שם ומביא מהזהר "מאן דנפח מתוכי נפח", פירוש "מתוכיותו ומפנימיותו", ועאכו"כ בבחי' חי' שכל ענינה - רצון באלקות, והאיך אפ"ל שיש בזה מקום ל"פוערשע יארן" ח"ו, ואפי' בדקות דדקות.

ולכאו' הביאור בזה, דבבחי' נרנ"ח - אף שפשוט שכל ענינם אלקות, אבל מכיון שיש בהם ציור מסוים (הרגש דאלקות, רצון דאלקות וכיו"ב), הרי יש איזשהו תפיסת מקום להציור עצמו ללא אלקות ח"ו, והיינו - לא שאכן ירצה ב"פוערשע יארן", אבל מ"מ אי"ז בתכלית המיאוס. והיינו טעמא, כיון שמצד הציור דבחינות אלו מוכרח שיהי' עצם המציאות דחיים, אלא שבתוך הציור יש תוכן מסוים - אלקות, ונמצא שענינם - חיים [אבל החיים הם] של אלקות. [וע"ד הלשון (ברכות טז, ב) "חיים שיש בהם יראת שמים וכו'", שבתוך החיים יש עוד ענין - יר"ש וכו']. וממילא ל"ש למאוס בתכלית בעצם המציאות דחיים. ואם כן חל גם ע"ז ל' אדה"ז בתניא (פ"י) ד"כל שאין השנאה והמיאוס בתכלית על כרחך נשאר איזה שמץ אהבה ותענוג לשם". ומצד "שמץ אהבה ותענוג" זה, יתכן שלא ישלול בתכלית חיים מצד עצמם, ועכ"פ - לא יתנה תנאים בהברכה (בהמתנה שנותנים לו).

משא"כ מצד יחידה, אין שם עצם המציאות דחיים, כ"א כל ענינו עצם המציאות דאלקות, וממילא - חיים שאינם אלקות מושללים בתכלית.

[ובעומק יותר י"ל: גם מצד בחי' היחידה, מכיון שענינה "ניצוץ בורא שמתלבש

(1) ובמצב זה שמבקש עבור "חיים שיש בהם יר"ש וכו'" - יכול גם להמשיך ולבקש עבור "חיים של עושר וכבוד", כהמשך ה' בתפלה הנ"ל, כיון שיש אצלו נתינת מקום לחיים מצ"ע.

בניצוץ נברא" יש איזושהו תפיסת מקום לגוף הנברא, וממילא יש מציאות ד"חיים של אלקות", אבל מצד עצם הנשמה לא שייך כל הענין והמציאות דחיים כלל, גם לא של אלקות, ומכיון שכן לא שייך גם כן כל הענין דההודאה על החזרת הנשמה, אפי' באופן ד"נשמת". ועפ"ז יומתק תוכן המבואר בשיחת ש"פ תולדות תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 122 ואילך) שגילוי העצם ענינה – לפני ולמעלה מאמירת מודה אני (שענינה – יחידה). ואכ"מ].

ענין המיתה עכשיו

הת' יהושע שי' פאפער
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה "בלע המות לנצח" תשכ"ה (סה"מ מלוקט ח"ב) מסביר הרבי מדוע מאז חטא עה"ד ישנו מציאות של מיתה ומדוע לעת"ל לא יהי' מציאות מיתה בעולם. והביאור בקצרה: שע"י חטא עין הדעת נעשה תערובות טו"ר בעולם באופן שאין טוב ללא רע, ורע ללא טוב. ומשו"ז ישנו ענין המיתה בעולם כדי "שלא יהי' קיום להרע". אבל תכלית הכונה היא שהאדם יחי' לעולם באופן שאין שייך כלל מציאות של רע, וכפי שיהי' לעת"ל, כי אז יקוים "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", וממילא יחיו כולם נשמות בגופים באופן נצחי.

[ובהמשך לזה מבאר, דבאמת ענין המיתה בגשמיות משתלשל ממות רוחני, דע"י החטא נתערב רע – מות רוחני – בהאדם, ומזה משתלשל מיתה כפשוטה. ולעת"ל שיתבטל הרע לגמרי יהי' "בלע המות לנצח"].

ולכאורה דרוש קצת ביאור בהבנת ענין זה שע"י מיתה אין קיום להרע, דהרי המיתה

גורמת רק שחיות הנפש תסתלק מהגוף, אבל איך נפעל ביטול מציאות הרע בעולם?

וראיתי בקובץ הערות התמימים ואנ"ש בית משיח, 770 גליון יא, שכתב הת' מ.מ.ל, לבאר בהקדים תוכן ענין החטא (מות רוחני), דמבואר בזה בכ"מ, שע"ז גורם לגלות השכינה רח"ל. וכמבואר באגה"ת פ"ו שהשפעת החיות דקדושה יורדת ליו"ד ספירות דנוגה, והסט"א נוטל חלק בראש - דהיינו יניקת החיצונים. אך כ"ז בזמן ובמצב שנמשכת חיות מיו"ד ספירות דנוגה, אבל בזמן שאין נמשך חיות מי' ספירות דנוגה, כגון בשב"ק שישנה עליית העולמות, שוב אין החיצונים יכולים לקבל יניקה מהקדושה.

ועפ"ז יש לבאר תוכן ענין המיתה, דהרי במיתת האדם מסתלקת החיות מהאדם, וממילא לא שייך שהחיות יומשך לחיצונים. ונמצא, שע"י מיתה הרע אינו יכול לינק מהקדושה, וממילא אין להם קיום. ע"כ תוכן ביאור הת' הנ"ל.

וצ"ע, דלפי ביאור זה לא שייך ענין המיתה כי אם לאלה שהסט"א יכולה לינק חיות מהם מחמת החטא. אבל, מה ענין מיתה אצל צדיקים, שאצלם אין מקום ליניקת החיצונים מלכתחילה? ועוד ועיקר שזהו ביאור חדש לגמרי בענין המיתה, והעיקר חסר מן הספר בהמאמר.

ובהכרח לומר, דכיון שע"י חטא עץ הדעת נעשה תערובות טו"ר בעולם באופן שאין טוב בלא רע, ממילא אא"פ לבטל מציאות הרע. ואה"נ שבעולם לא תתבטל מציאות הרע עד עת קץ כשיקויים היעוד "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ". אבל, בנוגע לגוף האדם עליו לבטל מציאות הרע ע"י עבודה עד כמה שאפשרי. אבל גם לאחרי שהאדם עובד עבודתו בביטול הרע, סו"ס נשאר שמץ רע כתוצאה מתערובת טו"ר

(2) ועוד צריך ביאור בעומק הענין, שלכאורה לא רק שהם ביאורים שונים (ענין המיתה שלא יהי' קיום לרע, וענין המיתה כתוצאה ממות רוחני) - שג"ז צ"ב הצורך בב' הטעמים - אלא שהם ביאורים הפכיים. נבסגנון אחר: מהי ההסברה בכך שהמיתה גורמת ביטול מציאות הרע, הרי היא עצמה נגזרת כתוצאה מציאות הרע. ואכמ"ל בזה.

שנעשה ע"י חטא עה"ד³, וגם צדיקים גמורים אינם יכולים לברר הטוב מן הרע לגמרי. וזהו תוכן ענין המיתה ("הקב"ה עוזרו") לבטל את הרע לגמרי שלא יהי' לו חיות וקיום כלל. ולכן אפילו אצל צדיק גמור יש הכרח בענין המיתה וחזרה לעפר [והמעייין ישר תחזינה עיניו שביאור זה מפורש בהמאמר].

והגם שמפורש בהמאמר (ס"ג) החילוק בין צדיק שאינו גמור לצדיק גמור, דצ"ש"ג דוחה את הרע אבל אינו שונא את הרע בעצם מכיוון שנשאר אצלו נתינת מקום להרע, ועד שיש אצלו בהעלם שמץ של אהבה לרע, משא"כ צדיק גמור, שהוא מואס ברע בתכלית - היינו מצד עבודתו שלא נשאר אצלו (בהרגשתו) נתינת מקום לרע, אבל עצם מציאות הרע נמצא אצלו בטבע מצד החטא, אבל לעת"ל יתבטל גם זה ע"י ש"את רוח הטומאה אעביר וגו'" [ובהמאמר בא הביאור דצדיק גמור רק בתור דוגמא למצב ד"בלע המות לנצח", אבל בפרטיות חלוקים הם, דהרי בפועל יש אצל צד"ג ענין המיתה (רע שמצד חטע עה"ד), משא"כ לעת"ל שיהי' בלע המות לגמרי (אעביר וגו')].

הערה במאמר "באתי לגני" תשי"א

הת' ישעי' שמחה הכהן שי' בלום
תושב סידיני

במאמר ד"ה באתי לגני תשי"א ס"ז כתב כ"ק אדמו"ר מה"מ: "וזה תובעים מאתנו דור השביעי לכ"ק אדמו"ר הזקן וכל השביעין חביבין אז הגם מ'האט דאס ניט פארדינט און ניט אויסגעהארעוועט, מ"מ כל השביעין חביבין והעבודה דדור השביעי הוא להמשיך השכינה למטה ממש להפוך השטות דנה"ב אשר ידע איניש בנפשי' אז ער האט דאס, און דעם קאך פון נה"ב וואס ער האט דאס, און אפשר אמאל נאך נידעריקער, לעשות

3) ועוד צריך ביאור בעומק הענין, שלכאורה לא רק שהם ביאורים שונים (ענין המיתה שלא יהי' קיום לרע, וענין המיתה כתוצאה ממות רוחני) - שג"ז צ"ב הצורך בב' הטעמים - אלא שהם ביאורים הפכיים. נבסגנון אחר: מהי ההסברה בכך שהמיתה גורמת ביטול מציאות הרע, הרי היא עצמה נגזרת כתוצאה מציאות הרע. ואכמ"ל בזה.

מזה ולהפוך את זה לשטות דקדושה".

יש לעיין מה הכוונה "און אפשר אמאל נאך נידעריקער" איך אפשר להיות יותר גרוע מה"קאך" של נה"ב.

ולכאן' בהשקפה ראשונה הי' אפ"ל שה"קאך" של הנה"ב הוא רק לדברים מותרים, אבל לפעמים הנה"ב יורד עוד יותר גרוע לגקה"ט וכמבואר בתניא בכ"מ, וכמו שכתב בקונטרס ומעין מאמר ב פרק א ("אמנם לפעמים מסית היצה"ר גם בדברים האסורים והוא ג"כ במה שמראה לו טוב הדבר והתענוג שיש בזה ומעורר רוח תאוותו עד שאינו יכול לעמוד על נפשו ונכשל בזה ר"ל"). וזהו הפשט בהמאמר "און אפשר נאך אמאל נידעריקער".

אבל עצ"ע, דהרי איך אפשר להפוך שטות דתאות איסור לשטות דקדושה, דבשלמא בכח המתאוה (לדברים האסורים) שאפשר להלבישו בקדושה, אבל כ"ז לא שייך ב"שטות דקליפה" עצמו (כמבואר בכ"מ בדא"ח – ראה לקו"ת ד"ה זאת חוקת (ועוד)).

וצ"ל דהכונה כאן רק לכח המתאוה גופא, ה"קאך" בגקה"ט, שהוא כח בפ"ע וגרוע יותר מה"קאך" דק"נ, וע"פ מה שכתוב בתניא לקוטי אמרים פרק ח' "ולכן גם היצר הרע וכח המתאוה לדברים האסורים הוא שד משדין נוכראין שהוא יצר הרע של אומות עו"ג שנפשותיהם משלש קליפות הטמאות משא"כ היצה"ר וכח המתאוה לדברים המותרים למלאות תאוותו הוא שד משדין יהודאין לפי שיכול לחזור לקדושה כדלעיל".

שינוי הלשונות בתניא – "נקרא רשע" ו"מיקרי רשע"

הת' אהרן שי' רענדלער
תלמיד בישיבה

בלקוטי לוי יצחק הערות לתניא (ע' א), בקשר עם מש"כ בתניא פ"א "העובר על

איסור קל של ד"ס מיקרי רשע", כתב וז"ל: "ונקט מקרי [רשע] במ', ולקמן במי שיש בידו למחות ולא מיחה בנ' [נקרא רשע], שהוא לשון מאליו וממילא, כי בכאן עשה מעשה, משא"כ במי שיש בידו למחות ולא מיחה, שלא עשה מעשה כלל לכן [כתב לשון] נקרא רשע, שפירושו שהוא רק מאליו וממילא.

ולכאורה צ"ב עפ"ז מש"כ אדה"ז (שם) ש"בשעה שעושה עוונות נקרא רשע", אע"פ שעשה מעשה. וראיתי בפ"י משכיל לאיתן על תניא ע' 78 שכתב לפרש בהנ"ל, וז"ל: "ואפילו אם הוא אינו עובר כעת בפועל על רצון ה' אלא הוא נמצא רק במצב של עושה עונות והוא עוד טרם קים את מצות תשובה (שעדיין לא גמר בלבו שהוא לא יעבור יותר על מצות המלך) נקרא רשע". ועיי"ש בס' הנ"ל (ע') שכתב: "ונקרא ומקרי ענין אחד הם, אלא שנקרא הוא לשון הקודש, ומקרי לשון התרגום שענינו פירוש לשון הקודש וגילוי. ולכן כשכבר עשה מעשה (שכבר התגלה בפועל כרשע) משתמש רבינו בלשון התרגום 'מקרי', וכאשר רבינו רוצה להדגיש את היותו רשע בכח על שם העתיד, כגון ש"עושה עונות" (הוא מסוגל לחטוא), או שאינו מוחה (וממילא חבירו ימשיך לחטוא) משתמש רבינו בלשון המקרא 'נקרא'. עכ"ל בס' הנ"ל.

אבל צ"ע לפרש בלשון רבינו "בשעה שעושה עונות" שפירושו – "מסוגל לחטוא", ולא כפשוטו שעושה עונות בפועל ממש. ועוד צ"ע אם פירש על נכון תוכן הדיוק בלקוטי לוי"צ (שנקרא הוא לשון מקרא ומקרי הוא לשון תרגום), ומסתבר יותר לפרש שמקרי במ' הוא חזק ונקרא בנ' הוא רפוי. ובפרטיות יותר – שנקרא בנ' הוא ל' נפעל, והיינו שנעשה מאליו וממילא, אבל מיקרי במ' הוא לשון פועל⁴.

4 ולפי ביאור זה אולי יש לבאר בש"ס ג"כ (באם יש בכלל מקום לדיוק בזה) בלשון "נקרא רשע": בברכות ו, ב "כל התפלל אחורי ביהכ"נ נק' רשע", שהתפלה בעצמה אינה עון כ"א מה שנמצא אחורי ביהכ"נ, שאין כאן מעשה.

בקדושין לג, ב"כל ת"ח שאינו עומד בפני רבו נק' רשע", שלא עשה מעשה. בקדושין נט, א "עני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה הימנו נק' רשע", וי"ל כיון שאין כאן גניבה ומעשה חטא, כ"א העדר הקדימה לחבירו שהיפך בה, מאליו וממילא.

בנדרים כב, א לגבי נדרים אע"פ שמקיימו נק' רשע", מצד החשש בזלזול נדרים, תוצאה מאלי'. בסנהדרין נה, ב "המגבי ידו על חבירו אע"פ שלא הכהו נק' רשע", שאין כאן מעשה חטא, כ"א הכנה והתחלה לחטא, מחשבה לעשות (ראה לקו"ש חל"א שמות א' באורך)

ונראה לי לפרש באופן אחר, שלשון רבינו "ועוד שהרי בשעה שעושה עונות נקרא רשע" הוא משפט כללי שכולל בתוכו כל סוגי העונות, הן עונות ששכשעובר עליהם יהיה במצב ד"נקרא רשע", והן עונות שהאדם שעובר עליהם יהיה במצב ד"מקרי רשע". ובכל אופן, בשעה שעושה עוונות, איזה עבירה שלא תהי' ה"ה בסוג ד"נקרא רשע" לכל הפחות. [ומש"כ רבינו לקמן בהמשך הפרק ד"מחצה על מחצה מקרי בינוני ורוב זכיות מקרי צדיק", נמי אתי שפיר דמיירי גם במצות שבמעשה. ולקמן פ"ל שכתב רבינו "דמקרי רשע גמור אם אינו מנצח יצרו" וכן "ומיקרי רשע גמור על אשר אין פחד אלקים לנגד עיניו" מיירי בעבירות שבמעשה ג"כ].

ועדיין צריך ביאור במה שכתב רבינו בהמשך הפרק "וכ"ש וק"ו במבטל איזו מ"ע שאפשר לו לקיימה כמו שאפשר לו לעוסק בתורה ואינו עוסק שעליו דרשו רז"ל כי דבר ה' בזה וגו' הכרת תכרת וגו' ופשיטא דמקרי רשע טפי מעובר איסור דרבנן". ולכאורה לפי דיוק הנ"ל בלקוטי לוי"צ הו"ל לכתוב "נקרא" כיון שלא עשה מעשה. ואולי אפשר ליישב שבמ"ע שייך שפיר לומר ד"מקרי רשע", כי מי שמונע עצמו מלעשות מצוה ה"ז מבטל מ"ע (כלשון אדמו"ר הזקן) וה"ז חמור מאד "טפי מאיסור דרבנן", ולכן שייך הלשון "מקרי רשע". ודוחק.

ועוד י"ל בפשטות, שעד כאן לא דייק בלקוטי לוי"צ כי אם במקום שכתב רבינו בלה"ק, ולכן יש מקום לתמיהה במה שכתב לשון "מיקרי" שהוא בתרגום, אבל כאן כשכתב רבינו בל' ארמית "ופשיטא דמקרי רשע טפי וכו'" אין צורך ואין מקום בביאור הלשון "מקרי". וק"ל.



הלכה ומנהג

תעשה ולא מן העשוי - בעשיית מצוה לפני שנתחייב בה

הרב אשר אליהו שליט"א רייך
סגן יו"ר אגודת הרבנים דסידני מלפנים

באו"ח סי' יט במגן אברהם סק"א משמע שפשוט לו שאדם יכול להניח מזוזה בבית לפני שנכנס לדור בו אף שעוד לא נתחייב במצות מזוזה שהוא חובת הדר ואינו יכול לברך עד שיבוא לדור שם. עיי"ש שם. (ובס' ברכי יוסף בסוף הסימן פקפק עליו מטעם הברכה עיי"ש) ושמעתי מפקפקים ע"ז מטעם תעשה ולא מן העשוי.

ונראה שטעו בהבנת ענין תולמ"ה, דהנה ענין תעשה ולא מן העשוי מבואר במנחות מ' ע"ב, ובסוכה יא ע"ב שהוא ממשמעות הפסוק שלשון צווי התורה משמע שיעשה המצוה באופן שמעשה המצוה עצמו יהיה הדבר האחרון בעשייתו ולא יחסר עוד פעולה של תיקון וקיים המצוה דהיינו ציצית על בגד של ד' כנפות ולא ציצית על בגד אחר ואח"כ יעשהו לבגד של ד' כנפות וכן מצות סוכה בפסוק "חג הסוכות תעשה לך" שהוא שימת הסכך צריך שיעשה הסכך על בסיס של דפנות ולא סכך מקודם ואח"כ דפנות המכשירות אותו וכדו' בעשיית שאר המצות אבל אין כאן משמעות בפסוקים

האלו שהמצוה תחול מיד בשעת עשייה ולא יהי' מחוסר זמן דהרי גם לפני הזמן הריהו ג"כ נקרא עושה המצוה הכתוב בתורה וכמו שנוכיח בעז"ה ונקרא עוסק במצוה לכ"ד (למשל לגבי עוסק במצוה פטור מן המצוה ועוד) דאין במשמעות מש"כ בתורה דוקא להמתין עד זמן החיוב ואז לעשותו ולא מקודם. וא"כ בודאי גם מי ששם מזוזה על הפתח לפני שדר שמה עשה המצוה כמו שכת' בתורה.

ויש להוכיח זה מהא דפסחים ד' ע"ב, שיש מחלוקת בין רש"י לתוס' בכוונת התוה"ק במצות אך ביום הראשון תשביתו וגו', דלפי רש"י ד"ה שבעת משמעות הפסוק הוא שכשיגיע היום הראשון רק אז ישתדל להשבית וא"כ בהכרח זה יקח קצת זמן ואם היום הראשון הוא יום הראשון של פסח אז בהכרח יעבור על כל יראה ובל ימצא עיי"ש והתוס' בד"ה דכתיב חלקו עליו משום שהבינו שהפסוק אך ביום הראשון תשביתו אין כונתו שבהגיע היום הראשון אז יתחיל להשתדל לשרוף החמץ אלא שחייב לדאוג שעד הזמן ההוא יהיה החמץ מושבת כבר. ובשו"ת הר"ן סי' נג (המסומן שם בגה"ש) למד ממחלוקת הזו של רש"י ותוס' למי שנשבע לחברו שישלם לו כסף בזמן מסויים במקום מסויים וכשהגיע אותו היום קרה לו אונס ולא היה יכול להיות במקום ההוא ולשלם הכסף כמו שהבטיח ומ"מ היה יכול לדאוג מקודם שיהיה במקום ההוא ביום ההוא ורק כשהגיע אותו היום נאנס וע"ז אמר הר"ן שלפי התוס' אנחנו מפרשים את כוונתו כשנשבע לשלם באותו היום שהוא צריך כבר מקודם להשתדל להיות במקום ההוא ביום ההוא והאונס של אותו היום אינו פוטר אותו וכיון שלא השתדל מקודם כבר עבר על שבועתו.

ולשיטת רש"י אינו כן, אלא באותו יום מתחיל החיוב וכיון שנאנס באותו יום אנוס מיקרי ופטור. והנה נחזי אנן לשיטת הרש"י ע"פ הר"ן הרי זמן קיום המצווה אינו אלא אחר חצות היום כדילפינן מאך חלק ואתו נימא שבמה ששורפים את החמץ מקודם אינו נקרא מעשה מצוה ואע"פ שקיום המצווה לשי' הרש"י בודאי אינו אלא אחר שיגיע חצות ובוודאי מי שביער בבוקר חמצו ומת ל"ע לפני חצות לא זכה לקיים מצוה זו מ"מ מעשה המצוה עשה ויש לו שכר ע"ז (וכדחזינן במרע"ה באז יבדיל משה בג' ערי

מקלט שבעבר הירדן).

וממצות ציצית עצמה יש להוכיח כן דהנה ע"פ תורה המצוה היא להשים הציצית על הבגד אחרי שכבר מלובש בו ומי שלובש בגד בלי ציצית אינו עובר על המצוה מיד רק אח"כ כשמתעצל להניח בו ציצית כמבואר בפוסקים באו"ח סי' יג והוא ממשמעות הפסוק ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם כמבואר בט"ז שם (ואינו כמו מצות כיסוי הדם שאסור לשחוט אם לא הכין העפר לכיסוי כמבואר ריש מס' ביצה דשם הרי אמרה התורה וכי יצוד ציד חי' או עוף וכו' משמע שהמצוה חלה עליו כבר לפני השחיטה משא"כ כאן וק"ל) ורק מדרבנן אסור ללבוש בגד בלי ציצית לפי המג"א שם והשתא וודאי לא יעלה על הדעת לומר שמי ששם ציצית על הבגד לפני פעם הראשונה שלבשו יש בו משום תול"ה והרי כך חייבוהו חכמים לעשות כמ"ש המג"א וא"כ גם במזווה כן הוא שמי ששם לפני זמן החיוב, לא פגם במצוה.

וכעת הראה לי הג"ר יורם אולמן שליט"א בשערי הלכה ומנהג יו"ד סי' קכ"ו תנא דמסייע שכ"ק אדמו"ר מליובאוויטש הורה לשוכרי בית בחו"ל דוקא להניח מזוזות מיד וכדי לעשות ברכה בזמן החיוב לאחר ל' יום צווה להחליף מזווה א' ביותר טוב ממנה (שבאופן זה מותר להחליף כמבואר בהלכה) ולעשות ברכה ולהתכוון על כל המזוזות שבבית הרי שלא חשש כלל לעניין תעשה ולא מן העשוי. וגם לא לענין הנחה בלי ברכה שחשש לו הברכי יוסף, אלא פשוט לו כהמג"א.

בלורית במקום הנחת תפילין

הרב יהודה שי' שפילמאן

ר"מ במתיבתא "כתר תורה" דסידני, גבאי ביהכ"נ צמח צדק

הנה בגמ' זבחים יט ע"א נסתפקו אי שער חוצץ בבגדי כהונה. ועל יסוד ספק זה – כתב המגן אברהם סי' כו סק"ד בשם הרוקח שלהלכה צריך לגלח השער שעל הצואר

שלא יחצוץ בתפילין של ראש. וסיים: "וכתב עליו האגור סי' נה ולא נהגו כן". ובטעם הדבר שלא נהגו כן – כתב בהגהות רעק"א בשם ס' נזירות שמשון דהספק הוא רק על שער שלא במקומו אבל שער שבמקומו אינו חוצץ. וכ"כ בפמ"ג בא"א סק"ד להקשות על המג"א. אבל להמג"א משמע שאף בשער שבמקומו נסתפקו.

ועפ"ז כתב במחצית השקל (סי כה ס"ק ד): "ורע עלי המעשה של אותן האנשים שמגדלים בלוריתיהן, מלבד כי הוא דרך שחץ וגאווה. . יש בו איסור בהנחת תפילין, כיון שגדולים הרבה ליכא למימר היינו רבותייהו וחוצצים, ומשום מעשה האנשים הללו ליכא למימר היינו רבותייהו".

והובאו דבריו להלכה בקיצור שולחן ערוך (י, ו), משנה ברורה (ס"ק טו), ועוד. (ובספר חתן סופר על שו"ע או"ח (ירושלים תשכ"ג), בשער הטוטפת סי' כז בשולי הגליון: "ומכאן אזהרה רבה ותוכחה מגולה לאותן אנשים מגודלי שער, מלבד שמכוער ומתועב הוא דבר זה עוד זה יש חשש ביטול מצות עשה דאורייתא בכל יום בהנחת תפילין מחמת חציצה, וגם דררא דברכה לבטלה החמורה ר"ל". אבל בספר אות חיים (להרה"צ וכו' ממונקאטש) ס' כ"ז סק"ו מפרש שזה חציצה מדרבנן] והמשנה ברורה הוסיף שאם השערות מרובות אי אפשר לסדר את התפילין שיהיו מהודקות ושיהיו בדיוק באמצע].

אבל בערוך השולחן (כו, יד) כתב שהשער הטבעי הגדל במקום זה אינו מהווה חציצה, והעלה להקל בתנאי שהשער מסודר בצורתו הטבעית בדרך גידולו מלמעלה למטה. וכתב: "ואיני רואה בזה שום טעם, דאיזה גבול תתן לשער". גם בשו"ת ארץ צבי ס' ו' כתב דלכתחילה ראוי להחמיר, אבל מ"מ בדיעבד יוצא ידי חובתו. וכ"כ בשו"ת קרן לדוד סי' י. פני אריה סי' ו ועוד. [ומיירי בשעהד"ח – היינו להשאל תפילין למגדלי בלורית, אבל לא לכתחילה ח"ו].

וכבר הקשו בכ"מ, דעפ"ז צ"ע בנזיר ששערותיו ארוכות איך מותר לו להניח תפילין – ראה בארצות החיים להמלבי"ם סי' כז (בהמאיר לארץ סוף סי' קיט) "נזיר איך יניח

תפילין". ויש להוסיף ולהקשות מנזיר עולם. והנה בנזיר עולם "הכביד שערך מיקל בתער" (נזיר ד, ע"א), ולכן אפ"ל דאי"ז חציצה, אבל אי"ז מספיק כיון שאינו מיקל כ"א "שנים עשר חודש עד שנים עשר חודש".

ועוד ועיקר, שעדיין צ"ע מנזירות שמשון שאינו מיקל בתער. ושוב מצאתי בשו"ת אור לציון ח"ב (סמ"ד הערה יט) שהביא ראייה מנזיר שמשון שאינו מסתפר לעולם. וכן בשו"ת קרן לדוד (ס"י) הוכיח להיתר (אם כי לא סמך ע"ז לעשות מעשה ולברך על זה) מאבל דאסור בתגלחת עד שיעור גערה היינו ג' חדשים כמבואר ביו"ד (סי' שצ), ובדואי לאו אורחיה היא כיון דחשיב שיעור גערה.

ולכאורה צ"ע בדעת האוסרים, איך יפרנסו הא דנזיר אבל ומנודה. ובספר אות חיים על הל' תפילין (סי' כז אות ו) הביא ראי' מהא ד"מי שהוא קרוב למלכות וצריך ללבוש במלבושיהם ולדמות להם" שמותר לגדל בלורית, וכן צ"ע ממיכל בת שאול שהיתה מנחת תפילין.

ובעיוני בספרים מצאתי שיש מחלקים שבאבל ונזיר וכיו"ב הגידול הוא בכל שטח הראש ושייך לומר "היינו רבתייהו", אבל בלורית שהגידול הוא רק בחלק הראש – אין זה בכלל "היינו רבתייהו". וצ"ע הסברא לחלק. גם צ"ע מההיתר למקורב למלכות לגדל בלורית ממש.

והן אמנם שיש ליישב בדוחק הא דנזיר מנודה ואבל דמיירי בגוונא שאין השערות ארוכות כ"כ לחצוץ (אף שקשה ליתן גדרים, וכלשון הערוה"ש הנ"ל "איזה גבול תתן לשער", ובפרט שה"ז לאחר שיעור גערה). וכן י"ל במקורב למלכות ומיכל בת שאול שבפועל יש להקפיד על אריכות יתירה על המדה – אבל עדיין תיקשי מנזיר שמשון כנ"ל.

ונ"ל ליישב ע"פ מה שנסתפקו בזבחים שם אי תפילין חוצצות בבגדי כהונה "מצוה גופי' חייצי או לא". ושרש הספק – אי מחמת חביבות המצוה ה"ז כגופו (עיי"ש ברש"י). ואף דקיי"ל שחוצצות – מ"מ אינן חוצצות לגמרי, דהא אינן חוצצות תחת

פתילי הציץ (עיי"ש בתוס' ד"ה תפילין). ועוד זאת, מצינו בלבוש (או"ח סי' תרנא) בדעת הסוברים שא"צ להסיר התפילין בשעת נטילת לולב, לפי שהיא דרך מצוה ואינה חוצצת. וכש"כ שי"ל כן בשערות שמלכתחילה נסתפקו בגמ' שמא הרי הן כגופו והיינו רביתייהו. והיינו דאף שבשער סתם ספיקא דדינא היא, אבל בשער של מצוה – שפיר היינו רביתייהו ואינה חוצצת.

ויש להמתיק ע"פ מש"כ התוס' נזיר ט, ע"א "דנזירות כהקדש דכתיב קדוש יהי". והנה בפירש"י נשא ו,ה מפרש "קדוש יהיה – השער שלו, לגדל הפרע של שער ראשו". ועיי"ש בשפתי חכמים, אות ח', וז"ל: "ר"ל דקדוש לא קאי אגוף אלא אשעה, והוכחתו מפסוק שלפני קדוש יהיה מדבר בשעה, כדכתיב: "תער לא יעבור על ראשו" ואחר "קדוש יהיה" כתיב, גם כן גדל פרע שער ראשו דמדבר בשער וקדוש כתיב באמצע מסתמא מדבר גם כן בשער".

ונראה לבסס הדברים שיש חלות מסויימת של קדושה בהשערות עצמן, ע"פ תענית יא, ע"א "הא איקרי קדוש ההוא אגידול פרע קאי" וברש"י - ששערו אסור בהנאה. ובפסחים כג ע"א "גידולו קרוש". ובקדושין נו, ב שהמקדש בשער נזיר מקודשת "דאמר קרא (במדבר ו) קדש יהיה גדל פרע שער ראשו גידולו יהיה קדוש אי מה קדש תופס את דמיו ויוצא לחולין אף שער נזיר תופס את דמיו ויוצא לחולין מי קרינן קודש קדוש קרינן". ובאמת מקרא מלא הוא: "וקדש את ראשו ביום ההוא". ובפרט ע"פ המבואר בדא"ח (לקוטי תורה ד"ה ונקדשתי) ענין הקדושה שבשערות נזיר [ולהעיר מספרי "קדוש יהיה זו קדושת שער. או אינו אלא קדושת הגוף כשהוא אומר קדוש הוא לה' הרי קדושת הגוף אמור, הא מה ת"ל קדוש יהיה זו קדושת שער" אלא דשם הכוונה באופן אחר].

ואדאתינן להכי, אולי י"ל כן גם באבל ומנוודה שמצוה לגדל שערותיהן, דליכא למימר דחוצצות כיון דהיינו רביתייהו ע"פ תורה, אבל המגדל בלורית שלא ע"פ תורה, ואדרבה בדרך שחץ וכו' – יש מקום לומר שהוא חוצץ.

שתיית קפה בבתי קפה של עכו"ם

הת' אברהם שי' רימלער

תלמיד בישיבה

בכ"מ באחרונים, שקו"ט בענין אי מותר לשתות קפה בבית קפה של גוים, מכמה צדדים. ולכאור' יש להעיר בדבריהם, בכמה פרטים, להלכה ולא למעשה, וכדלקמן [ובכמה ענינים - יש לחלק בחילוקים שונים ע"פ פרטים שנתחדשו בזמן האחרון].

בישול גוים

והנה מצד גזירת בישול עכו"ם, כתב הפר"ח (רסקי"ד) להתיר, ויסודו - דאע"פ שאינו נאכל כמות שהוא חי וא"ע עש"מ, מ"מ אינו עשוי ללפת בו הפת¹.

אבל צע"ג לסמוך ולהתיר ע"פ הנ"ל, דברשב"א (בתוה"ב בית ג' שער ז') מוכח להדיא דס"ל "דללפת בו הפת" - לאו דוקא² (כן פי' בערוה"ש סקי"ג ס"ז בדבריו. ועי' בחי' בית מאיר סקי"ג בד"ה שם סק"ב. ובחת"ס ביאורים לשו"ע סקי"ג סק"כ. וכ"כ בכנה"ג בהגב"י אות יז³). ואף שלדעת הפר"ח (סקי"ג סק"ג) אין כן דעת הרמב"ם - הרי גם לשיטה זו, בדברים שנאכלים בתור קינוח סעודה אחר אכילת פת, שפיר יש בו משום בישול עכו"ם (כמבואר בש"ך סי' קי"ג סק"ב בסופו), והקפה נאכל שפיר בתור קינוח סעודה.

ועוד טעם כתב בפר"ח כיון שהקפה בטל לגבי המים (וכן כתב גם לגבי משקה

1) ומה שבזמנינו שפיר עולה ללפת בו הפת - הנה הפר"ח כתב דהרוב אין עושין כן. וצ"ע אם זה מתאים למציאות ימינו, שרגיל מאוד לשתות קפה ללפת בו פת הבאה בכיסנין.

2) וכ"מ דעת האריז"ל ממה שאסר תורמוסין וכו' - עיין בהנסמן בדרכ"ת סקי"ג סקי"א, אא"כ נאמר דנאכלין כקינוח סעודה, כדלקמן בפנים.

3) ובשו"ת בעי חיי (יו"ד סי' קנה) כתב לאסור מטעם אחר, דלא אמרו שצריך שיהי' עש"מ ללפת את הפת (להסוברים כן) אלא במאכל, אבל לא במשקה. ועוד, דא"צ שילפת את הפת כ"א בדבר שדרך הדיוטות ללפת פת, ולכן צ"ל עולה עש"מ ללפת, אבל אם אין דרכן של הדיוטות ללפת בו את הפת, אסור כשעש"מ אף שאינו מלפת.

ה"גיקולאטי" (שוקולד), וכמ"ש התוס' ע"ז לא, ע"ב, לגבי שכר (הובא בט"ז וש"ך ר"ס קי"ד). אמנם בפתחי תשובה (סקי"ד סק"א) הביא משו"ת פנים מאירות (ח"ב סי' סב) דעיקר הטעם להיתר בשכר אינו משום דהתבואה בטלה, כ"א מפני ששכר שלהם א"ע עש"מ או דליכא בי' חתנות כ"כ דלא מזמני עלייהו, וכ"ז ל"ש בקפה, ש"עינינו רואות שעולות על ש"מ ומזמני עלייהו". ואפי' להטעם דהקפה בטלה לגבי המים כמו בשכר – הרי כתב הב"ח (סקי"ד) דאפילו בשכר, השעורים עיקר כיון שיי"ב כזית בכא"פ.

לאידך, לדעת החת"ס (בחיודשויו ע"ז לא, ב) עדיף קפה משכר כיון שבשכר "השעורים עצמם נימוחים ויוצא כל כחם בבישול, אבל הקפה וכו' רק קליטת טעם בעלמא" (ועי' בזה בשו"ת שבט הלוי ח"ח סצ"ג). ומ"מ גם לדבריו לא שייך להקל מטעם זה בנס-קפה שעצם משקה הקפה מתאדה (עי' בשו"ת הנ"ל). ומ"מ בנס קפה שהוכן ע"י ישראל י"ל דשייך בו התירא דגמרו ישראל⁴.

ולכאן יש לצדד דאפי' בגמרו גוי, מ"מ מותר כיון שנעשה ע"י עירו מ"כ"ר שמבשל רק כדי קליפה (ול"א אינו רק מבליע ומפליט), עי' בשו"ת מהרש"ם (סי' רצ"ו) בעירה גוי על בשר חי, דעירו מ"כ"ר ע"י גוי ספק אי מבשל, ובבישול עכו"ם שהוא מד"ס – יש להקל⁵. [והנה עוד סברא⁶ כתב שם בשו"ת מהרש"ם, שבעירו מבשל רק כמאכ"ד ומותר בגמרו ישראל. וצ"ע מנ"ל דכן הוא. ובפשטות, משמע מסתימת דברי הראשונים

4 והאריכו בזה באחרונים. ועד כדי כך שיש שהתירו ע"י הוספת סוכר לחוה. וצ"ע.

5 וראה עדי"ז בשו"ת שבה"ל ח"ט סקס"ה ענף ב. וצ"ע שסותר א"ע במש"כ לגבי קפה. [ולהעיר (ממג"א או"ח סשי"ח בסקל"ב) וש"ע אדה"ו (שם סי"ט) דבעירו אסור בדיעבד משום מעשה שבת, ומשמע דנקטינן מעיקר הדין דמבשל. וצ"ע שאדה"ו בעצמו כתב בסי' קס"ח סי"ח שהוא ספיקא דדינא].

6 עוד התיר שם בעירו מטעם שהקליפה בפ"ע א"ע עש"מ (וע"ד המבואר בשו"ע יו"ד סק"א ס"ב דבכ"ק אין בו דין חתיכה הראוי' להתכבד). וצ"ע ג, אי שייך להתיר בכמות שא"ע עש"מ, כיון שבמהותו עולה עש"מ. ושאני מדגים קטנים שא"ע עש"מ, שהוא סוג דג בפ"ע. ואפי' לדעת הב"ח שבדגים קטנים שגידול שלהם גדול, בקטנותו אינן חשובין – שאני התם, דמ"מ עדיין קטנים הם, ובמהותו אין בו חשיבות עתה, אבל הכי נאמר דחתיכה קטנה שנתבשלה ע"י גוי שמוותרת, כיון שחתיכה שכזאת א"ע עש"מ. דאת"ל כן – מדוע נאסר שמן משום בישול עכו"ם, אף שבפ"ע אינו עולה כ"א ע"י תיבול וכו'. [וכ"מ קצת בגמ' כע"ז (ע"ז לה, א) שראשי אזני גדי מצ"ע אסורין משום בישול עכו"ם]. ואכ"מ עוד.

והאחרונים בזה דעירו מבשל כ"ק לגמריז].

והנה באחרונים הביאו מהאריז"ל שהחמיר בקפה, ואף שכתב בכנה"ג (יו"ד סקנ"ה) שלא החמיר רק על עצמו (וצע"ק משו"ת בעי חיי לבעל כנה"ג יו"ד סקמ"ה שהאריז"ל אסר משקה הקפה, אלא שלא מחה באחרים השותים)⁸ – הנה מדבריו בנגיד ומצוה מוכח שמעיקר הדין החמיר⁹ (עי' בשו"ת ברכה להחיד"א ר"ס קיג בזה). והנה שם מדובר בקפה שהוכן ע"י גוי, ובפשטות – נעשה שלא ע"י עירו כ"א בישול ממש ולכן החמיר בזה. וצ"ל, דלדעתו החילוק בין קפה לשכר הוא, שבקפה יש יותר קירוב הדעת דמזמני עלייהו, משא"כ בשכר (כטעם הב"ח (יו"ד סקי"ד בסד"ה כל שכר) להתיר בשכר). או יאמר, דס"ל שהקפה עולה עש"מ, משא"כ בשכר.

לסיכום:

1) בקפה שהוכן ע"י עירו – יש מקום להקל שאין בו משום בישול עכו"ם. 2) אם הוכן ע"י בישול ממש (שלא בדרך עירו) – נחלקו האחרונים אי יש בו משום בישול עכו"ם. ועכ"פ, בנס-קפה מקום להחמיר. 3) דעת האריז"ל להחמיר שיש בקפה משום בישול עכו"ם. 4) אם הוכן הקפה ע"י ישראל – יש מקום להתיר.

גזירת שכר של גוים

והנה בכמה אחרונים, אף שהעלו להתיר משום בישול גוים, כתבו לאסור לשתותו במקום מכירתו ובבית גוי מחמת גזירת חז"ל שלא לשתות שכר בבית גוים (ראה ביד אפרים שכתב כן. וראה בהנסמן בדרכ"ת סי' קיד סק"ב).

ויש שאסרו לגמרי ואפילו שלא במקום מכירתו, אבל מוכח מדבריהם שאי"ז

7) וראיתי למי שהוכיח כן משעה"צ ששי"ח סקס"ג. ובאמת, אין זה שום הכרח דלא כתב כ"א ש"מסתמא נתבשל כמאב"ד לכל הפחות". אבל, ודאי יתכן שמבשלו כל צרכו. ופשוט.

8) ולהעיר מהדעות (ע"פ שבת נא, א) דאדם חשוב צריך להחמיר גם בדבר שנאכל כמות שהוא חי (ש"ך סי' קנב סק"ב. ועוד. ודלא כדגול מרבבה שם). וכ"ה בשער המצות להאריז"ל פרשת וילך. ושם – שאפילו בדבר שא"ע עש"מ יש להחמיר. אבל עיי"ש שבכמה אופנים אסור גם מצד הדין.

9) וכתב שם: שהאריז"ל ה"י אומר שהשותה אותו עובר באיסור בישולי גוים.

מעיקרא דדינא מצד גזירת חז"ל, כ"א תקנת הקהל וכיו"ב למיגדר מילתא מחמת מושב לצים וכה"ג [ראה חכמ"א (כלל סו סי"ד): "וכן קאווע ושקלאדע מותר לשתות בבית הנכרי אבל בעו"ה בזה"ו כמה קלקולים באו מזה .. מלבד שע"ז ח"ו באו לידי זנות כידוע, ע"כ כל אשר בו ריח תורה ירחיק מזה לכנוס לבתיהם לשתות איזה משקה שיהי". ובקצור שו"ע סל"ז "ושומר נפשו ירחק מזה". וראה בהנסמן בדרכ"ת שם מכ"מ שתיקנו שהשותה קאווע בבתי משתאות "הוא בכלל הריקים והפוחזים ולא יקרא בשם רב וחבר ולא יהי' לו שום מינוי בקהילה וכו". ובברכ"י (או"ח ששכ"ה אות ב') ד"ה פורש מקאווי כזה בחול כאילו פורש ממות לחיים והפורש ממנו בשבת יזכה לעולם שכולו שבת"].

ולכאורה צ"ע איך אפשר לאסור מעיקר הדין, דהרי לדעת הרמ"א (סקי"ד ס"א) דקי"ל כוותי' לא גזרו אלא בשכר של תמרים ("ויש מתירין בשכר של דבש ותבואה וכן נוהגין", אלא שיש לבעל נפש להחמיר (חכמת אדם שם)). ואפילו את"ל להחמיר שגם שאר משקין אסורין כדעה קמייתא בשו"ע וכדעת המחבר – מסתבר שלא גזרו אלא במשקה המשכר, דומיא דשכר (וכ"כ להדיא בפר"ח (סקי"ד סק"ו להתיר בקפה מה"ט. ועייג"כ בחכמ"א הנ"ל).

ואפילו נאמר שאסרו בכל משקין ואפילו שאינן משכרין – עדיין יש לחלוק שקפה שאני דלא נאסר במנין מעולם כיון שמשקה זה לא הי' בזמן גזירת חז"ל (ראה בהנסמן בשבת כהלכה ח"א ע' נ בשוה"ג ע"ד זמן גילוי משקה הקפה) ולא נכלל בגזירתם¹⁰.

10) ואל תשיבני ממש"כ הבי"י (ר"ס קיד) בשם המרדכי בטעם המתירים שכר של דבש שלא אסרו אלא שכר שלהם, ושכר של דבש "לא הי' בבבל" (ל' הב"ח שם), ועפ"ז נצטרך לומר דלדעת האוסרים נכללו ג"כ משקאות שלא היו בזמנם – דזה אינו: חדא דיי"מ בטעם המתירים באופן אחר שלא גזרו אלא על שכר תמרים מפני חשיבותו ולא בשכר של תבואה שהוא פחות (עי' בערוה"ש סקי"ד סי"א ממשמעות המרדכי). ועוד ועיקר, דגם לסברא הנ"ל שלא אסרו אלא מה שהי' בזמנם, על כרחך שלהאוסרים נכללים בגזירת שכר כל מיני שנה, אבל אין הוכחה לאסור משקאות אחרים. זאת ועוד, שבב"ח שם פי' בדברי האוסרים, דס"ל ד"מסתמא הי' להם גם מי דבש דבורים כמו שלנו דאין דבר חדש תחת השמש שלא הי' לעולמים והכל הי' בכלל האיסור". אבל בדבר שידוע לנו שלא הי' בזמנם, אין מקום לאסור. וראי' לדבר מיינ תפוחים שמותר מותר שהוא דבר שאינו מצוי ולא גזרו עליו(שו"ע סקי"ד ס"ג), ופשוט וברור שגם בזמנינו שמצוי לרוב שאין בזה סרך איסור (עי' בפרי תואר סק"ג) כיון שמעיקרא לא גזרו עליו כי בזמנם לא הי' מצוי. וק"ל.

[דוגמא לדבר: תפוחי אדמה אינן בכלל גזירת קטניות כיון שלא הי' בזמן הגאונים (שו"ת אג"מ או"ח ח"ג סי' סג). וכן י"א שאין איסור בשמיעת זמר בטייפ-ריקורדר בזה"ז לאחרי החורבן, כיון שלא הי' בזמן הגזירה (שו"ת חלקת יעקב ח"א סי' סב). וכיו"ב בכמה ענינים].

לסיכום: (1) יש שכתבו לאסור לשתות קפה בבתי קפה מחמת גזירת שכר של גוים משום חתנות. (2) לדעת הרמ"א אין מקום לאסור בקפה אלא שיש לבעל נפש להרחיק מזה. (3) גם לשיטת המחבר – י"ל דלא גזרו אלא בדברים המשכרים. (4) ואפילו אם נאמר דגם במשקה שאינו משכר אסור – הרי הקפה מעולם לא נאסר. (5) ומ"מ שומר נפשו ירחק מזה, כי כמה קלקולים יוצאים מזה. ובכמה מקומות תיקנו וגדרו לאסור בתוקף.

חלב עכו"ם

עוד יש להעיר בזה, דכששותה קפה עם חלב ודאי שאסור מצד חלב עכו"ם (ובחכמת אדם שם: ובפרט לשתות קפה עם חלב שהוא איסור גמור). ואפילו בלי חלב – יש לאסור מצד הכלים שנאסרו מבליעות חלב עכו"ם. והנה בגליון מהרש"א ר"ס קיג כתב ד"בזמנינו שכיח חלב ובודאי הי' בכלי ששותין ממנו חלב, אך י"ל משום דהוה כלי שני אין לחוש כ"כ", ובלשונו נראה דלא ברירא לי' כ"כ להיתר, והרי לדעת הש"ך (סי' קה סק"ה) יש להחמיר בכלי שני. ובשו"ת נודע ביהודה מהדו"ק סל"ז כתב ג"כ להחמיר בזה, "ואם יש בני תורה שמקילין בזה אינם בני יראה .. ומי שכח בידו לאפרושי מאיסורא מצוה רבה עביד", ורק בדרך כשאין שם כלים אחרים – העלה להקל דנחשב כדיעבד [ועי' בשד"ח אס"ד מערכת בישולי א"י סי' א אות ז מה שהאריך בזה].

ובזמנינו נוסף בזה, דבדרך כלל נשטפים כלים אלו אח"כ במכונה להדחת כלים ע"י עירוי, דגרע מכלי שני, וכמ"ש בשו"ת נוב"י שם, דאם מערה מכ"ר אפי' בדיעבד אסור. [ובלא"ה, כשהמים יוצאים ישר מהדוד לכוס י"א דאין לו דין כלי שני (שש"כ פ"א הערה קכב)].

וראה זה חדש, דבחינושי חתם סופר שנדפסו מכת"י (על שו"ע סי' קיג) כתב לחדש, דבמקומות שפורצין גדר לשותות בכלי חלב עכו"ם גזרינן אפילו כשאין שם חלב (ע"פ שו"ע סקי"ד ס"ב ד"מקום שישראל נוהגין קולא ביין של גוים אף השכר אסור"). ועפ"ז במציאות ימינו שכו"כ מקילין בחלב עכו"ם - הרי שלהחת"ס אסור גם כשמשתמש בכלי שאין בו בליעות חלב.

אלא שיש לחלק, דבזמנינו מה שמקילין בחלב עכו"ם הוא רק בחלב הקאמפאניעס, ועושין כן ע"פ הוראת חכם, וקשה לאסור ולגזור מה"ט. ועוד, שבט"ז (סקי"ד סק"ג בשם רש"ל) כתב לחלק, שלא אסרו אלא במקום שיודעים שיש איסור ואעפ"כ מקילין, אבל כשאין יודעים כלל שיש איסור - לא שייך לגזור.

לסיכום: (1) כששותה קפה עם חלב ודאי אסור משום חלב עכו"ם. (2) גם כשאין חלב, יש לחשוש מצד בליעות חלב עכו"ם. (3) כשהבליעות הם מכלי שני - יש להקל רק בשעת הדחק. (4) בימינו אלה, בדרך כלל יש לחוש משום בליעות ע"י עירו. (5) החתם סופר חידש לאסור אפילו כשאין חשש ד(בליעות) חלב עכו"ם משום גזירה, אבל בימינו אלה - צ"ע לאסור מה"ט.

בישול בכלי שני

הת' יעקב יוסף שי' גלאסנער
תלמיד בישיבה

מבואר בכ"מ בנוגע לבישול בשבת שיש שני סוגי פעולות בישול: לח ויבש, שבדבר יבש תוכן ענין הבישול הוא לפעול שינוי בגוף דבר המבושל; משא"כ אצל לח - פעולת הבישול היא שיגיע לחום בשיעור של "יד סולדת בו". ועד"ז, בנוגע לשיעור בישול, שבדבר יבש הוא בשיעור מאכל בן דרוסאי, משא"כ בדבר לח השיעור הוא יד סולדת בו.

ולכן, כיון שאצל דבר יבש כל האיסור הוא לשנות את החומר של המאכל, לכן כשהמאכל כבר נעשה מבושל (מאכל בן דרוסאי) אי אפשר להחיל עליו שם בישול עוד הפעם ("אין בישול אחר בישול"); משא"כ בדבר לח כיון שכל האיסור הוא (לא שינוי החומר אלא) חימומו עד שיהיה סולדת בו¹, לכן כשדבר לח נתבשל ואחר כך נתקרר ושוב נתבשל בשיעור שהיד סולדת בו - לכאן צ"ל חייב. אלא שאדה"ז מביא בזה שלוש שיטות (בסשי"ח ס"ט), וכתב שנוהגין להקל אם לא נצטנן לגמרי (ז"א שאין בישול אחר בישול בלח)².

והנה בהמשך לזה בשו"ע אדה"ז סימן שי"ח סעי' י"א כתב: "תבשיל יבש שאין בו רוטב כלל אין בו בישול אחר בישול כו' ואם הוא דבר יבש שלא נתבשל מלפני השבת אין שורין אותו בשבת בחמין שהיד סולדת אפילו אינו נימוח שם כלל ואם שרה בכלי ראשון חייב ובכלי שני אסור לשרותו מדברי סופרים מפני שנראה כמבשל וכו'".

ולכאן צ"ב, שלא הזכיר כאן דבר לח כלל. והתשובה לזה בפשיטות ע"פ הנ"ל, דמה שלא הוזכר כאן דבר לח, לפי שבענין זה ל"ש החשש דמיחזי כמבשל, כיון שנראה רק כמו "שמצנן החמין" (תוספות שבת סשי"ח סקמ"ו) ולא כמבשל [וראה בהנסמן בשבת כהלכה ח"א ע' מד הערה לט], משא"כ בדבר יבש שענינו בישול ממש, ה"ז כמבשל.

והנה בסעי' י"ב הוסיף חומרא חדשה בכלי שני: "יש מי שאומר שאע"פ שאין בישול אחר בישול בדבר יבש מכל מקום יש בישול אחר אפיה או צלייה שהאפוי או הצלוי אם נתנו אפילו בעודו רותח בתוך כלי ראשון שהיד סולדת בו ולפ"ז גם בכלי שני יש להחמיר מדברי סופרים כמו שנתבאר למעלה. ולכן צריך להיזהר שלא ליתן פת אפויה אפילו בקערה שהוא כלי שני כל זמן שהיד סולדת בו. ויש מי שמסתפק וחושש מחיוב חטאת גם בכלי שני שהיד סולדת בו מפני שיש דברים רכים שמתבשלים גם בכלי שני ואין אנו בקיאים בהן ושמא גם הלחם נקרא רך לענין זה ומתבשל גם בכלי שני שהיד

(1) ומדוייק בל' אדה"ז סרנ"ד סי"ד "בנותן מים בקדרה לחמם" ולא לבשל, וכן בכ"מ.

(2) ובקו"א לסרנ"ג סקי"א מוכח דלכתחילה יש מקום להחמיר כהשיטה שיש בישול אחר בישול בדבר לח גם כשלא נצטנן לגמרי (אף שלא הביא אדה"ז חומרא זו בסשי"ח. ויש להאריך בזה. ואכ"מ).

סולדת וכן יש להסתפק זה בשאר דברים ויש להחמיר בכולן וכו' ונהגו ליזהר לכתחילה כסברא ראשונה שלא ליתן פת אפילו בכלי שני כל זמן שהיד סולדת בו כו".

[וגם בענין זה כתב אדמו"ר הזקן דל"ש במשקין, כיון שאינם קלי הבישול, וכמש"כ אדה"ז שם שבדברים "שהתירו חכמים בפירוש ליתנם בכלי שני" לא חיישינן. ועצ"ע, דהרי לא התירו בפירוש כ"א במים ושמן, ומנ"ל להתיר ב"שאר משקין". וי"ל דהוא מסברא, כיון שפעולת הבישול במשקין הוא החימום (חימום ע"פ תורה) וד"ז אין בכח כלי שני, שכיון שדפנותיו צוננין לא נקרא חם ע"פ תורה, משא"כ שינוי החומר שפיר יתכן בכלי שני (אף שאינו נעשה חם עי"ז) ועצ"ע].

* * *

ולכאו' אינו מובן כי המקור לחשש זה של קלי בישול הוא הרא"ם, והרא"ם אינו מחלק בין פת לשאר אוכלין ומדוע כותב אדה"ז בשולחנו כאן להחמיר דוקא בפת, וכבר פלפלו בזה בכ"מ אם כוונת רבינו הוא בדוקא פת.

ולענ"ד י"ל הטעם לזה בפשטות, דהרי באמת לא קיי"ל כהרא"ם שהחשש הוא משום קלי הבישול³, אלא כשיטת התוס' (לא, א ד"ה כל) שהאיסור הוא משום מיחזי כמבשל (שהיא סברא הפוכה מקלי הבישול ואכ"מ) כמו שמובא בסעי' י"א, ולענין זה - כל דבר אסור משום שנראה כמבשל.

וא"כ אין מקום להביא חומרא זו (בסי"ב) לגבי שאר אוכלין, כיון שבלא"ה אסור בכלי שני משום נראה כמבשל. אבל בפת הו"א שמכיון שנתבשל כבר אפשר לשרותו בחמין שאין בישול אחר בישול. ועי"ז מסביר אדה"ז שנוהגין להזהר כסברא ראשונה משום שיש אפי' אחר בישול.

(3) וכדמוכח גם משו"ע אדה"ז סתס"א סי"ד. ואכ"מ בזה.

בגוף השקו"ט במה שלהלכה חיישינן לחומרא עכ"פ בפת שיש בישול אחר אפי' בכלי שני, האם הוא רק מטעם שנראה כמבשל או גם שיש חשש - לחומרא - שמתבשל ממש - לכאו' מוכח מקו"א לסקס"ח סק"ח שיש חשש שמתבשל ממש בכלי שני, אלא שכנ"ל לא קיי"ל כן, ורק שחוששינן לשיטה זו.

והנה, לפי הנ"ל יוצא שכל הנפק"מ בין חומרת היראים (קלי הבישול) לשיטת התוס' (מיחזי כמבשל) הוא בפת, שאף שאין משום מיחזי כמבשל מ"מ יש לחוש משום קלי הבישול כיון שלדעת היראים – יש בישול אחר אפי'.

אבל י"ל עוד נפק"מ: 1) בנוגע לכלי שלישי – שמטעם קלי הבישול יש מקום לחלק בין כלי שני לשלישי (אף שאין כן דעת היראים) שבכלי שלישי שחומו פחות מכלי שני, כדמוכח משו"ע אדה"ז סתנ"א סל"ד (ואכ"מ); אבל בנוגע לחשש דנראה כמבשל אין שום מקום וסברא לחלק בין כלי שני לשלישי, דבשניהם מקום לחשוש שנראה כרוצה לבשל [דהרי יתכן שפיר כלי שלישי שחם יותר מכלי שני, אלא שבגדרי ההלכה אין לכלי שלישי שום כח לבשל, משא"כ מצד החשש דנראה כמבשל סו"ס נראה כמבשל. ואף את"ל דכיון שאינו נקרא בישול אי"ב נראה כמבשל – הרי להרואה לא קים לי' בגווה אי הוה כ"ש או שלישי].

2) אולי יש מקום לומר שבדברים קטנים ביותר שנופלים מאליהם (פירורי ירקות וכדו') לכלי שני אין חשש דנראה כמבשל, שפשוט שאין לו שום כוונה ורצון לבשל, משא"כ אי חיישינן לקלי הבישול, הרי סו"ס מתבשל בפועל.

ברכה ראשונה בטעות

הת' יעקב יוסף שי' גלאסנער
תלמיד בישיבה

בסדר ברכת הנהנין פ"ט ה"ה כתב אדה"ז, וז"ל: ולכתחילה טוב לזוהר להיות דעתו על כל מה שיביאו לו. ואורחים הקרואים אצל בעל הבית, כיון שדעתם על בעל הבית שזימנם – הרי דעתם על כל מה שיביא לפניהם עכ"ל.

ואם לא היתה דעתו עליו בשעת הברכה, וגם לא הי' לפניו בשעת הברכה – מבואר שם, דתלוי בפרטים הבאים: 1) אם המאכל השני הוא "ממין הראשון ממש" (כגון

תפוחים ותפוחים – וי"ל אפי' כשחלוקים בטעם (בדה"ש סי' סג סק"י) אין צורך לחזור ולברך אפי' אם נגמר המאכל הראשון לפני שהביאו השני [ויש חולקין בזה, וספק ברכות להקל].

(2) אבל אם המאכל השני אינו "מאותו המין אלא ששניהם מין פירות או מין משקין" (כגון תפוחים ותפוזים), אם יש עדיין לפניו מהמאכל הראשון כשהביאו המאכל השני – אין צריך לברך, ואם כבר נגמר לגמרי המאכל הראשון – צריך לחזור ולברך.

(3) אם הם שני מינים שונים לגמרי אלא שבכוחיהם שוות (כגון מים ודג שהם מאכל ומשקה שברכתם שהכל), גם אם נשאר מהמאכל הראשון כאשר הביאו השני – צריך לחזור ולברך.

ויל"ע לפ"ז בכל האופנים שיצא יד"ח בדיעבד בברכה לא נכונה כמבואר בסברה"נ פ"א ה"ג-ד (כגון שבירך שהכל על כל אוכלים ומשקין וכיו"ב), האם נאמר דכשהביאו לפניו מין אחר כמין הראשון שא"צ לחזור ולברך. ושרש הספק – דאפי' הי' דעתו עליו בשעת הברכה, מ"מ לא יצא יד"ח אלא בדיעבד. ובנדון זה שרוצה לאכול עוד ממין הראשון יש מקום לומר דהוה כלתחילה. ואף אם נאמר דבמאכל הראשון ממש מותר לגמור כולו על יסוד ברכתו בטעותו – מ"מ י"ל דשאני התם שהברכה חלה מאלי' על המאכל הראשון ושפיר מותר לגמור אכילתו הראשונה; משא"כ בנדו"ז שרוצה לאכול מאכל חדש (שלא הי' לפניו בשעת הברכה) על סמך שהי' בדעתו מלכתחילה לאוכלו, שפיר י"ל דאסור כיון שאסור לצאת בברכה זו לכתחילה.

[ואה"נ באופן שהי' לפניו מאכל נוסף בשעת הברכה מסתבר דמותר לגמור כל מה שלפניו כיון שבדיעבד חלה הברכה מצ"ע על כל מה שלפניו, אבל בנדון שלא הי' לפניו בשעת ברכה וחלות הברכה על המאכל השני הוא על ידו מחמת שדעתו עליו- יש מקום לומר דאין בכחו לפעול התפשטות הברכה על הראשונה].

(1) בשו"ת אגרות משה ח"ד ס"מ דאין להמשיך לאכול לאחר בליעה ראשונה. אבל בשו"ע אדה"ז סקס"ח סי"ב משמע שאם יוצא יד"ח בדיעבד נחשב כברכה הראוי'.

וראיתי בשו"ת באר משה ח"א סי' ח (הובא בס' פסקי תשובות סי' רו אות א) שהביא מש"כ בערוה"ש (סי' רו ס"ג) שבברכה זו לא יסמוך אלא על פירות שלפניו על השולחן, ולא על פירות שיביאו לו אף שהי' בדעתו לאכלם, ובשו"ת הנ"ל השיג על דבריו, וס"ל דמותר לו על סמך ברכה זו לאכול כל מה שהי' בדעתו לאכול.

ולאחרי העיון בזה נראה שספק הנ"ל תליא בפלוגתא דאשלי וברבי, דהנה כתב אדה"ז בפ"א ה"ו וז"ל שם: היו לפניו פרי האדמה ופרי העץ וברך תחילה על פרי האדמה צריך לחזור ולברך על פרי העץ כי לא נפטר בברכת בורא פרי האדמה אלא כשברך עליו ולא כשברך על פרי האדמה, במה דברים אמורים במברך סתם, אבל אם נתכוון לפטור בברכתו גם פרי העץ יצא, ואפילו לא היה פרי העץ עדיין לפניו כשברך אלא שאחר כך הביאו לפניו. ויש חולקין ע"ז ואומרים שאפילו נתכוון לפטור בברכת בורא פרי האדמה את פה"ע המונח לפניו – לא יצא, וצריך לחזור ולברך בורא פרי העץ, ולא אמרו שאם בירך על פה"ע בפה"א יצא אלא בדיעבד כשא"א לתקן לחזור ולברך כראוי ברכה המיוחדת לו, שא"כ תהא ברכת פה"ע לבטלה, אבל כשאינו לבטלה ה"ז כלכתחילה וצריך לברך כתיקון חכמים עכ"ל.

ומוכח מהנ"ל, דלדעה בתרייתא, יסוד ההיתר לצאת בדיעבד בברכתו שבטעות הוא משום "שא"א לתקן לחזור ולברך כראוי ברכה המיוחדת לו, שא"כ תהא ברכת פה"ע לבטלה", והיינו דלא חל ע"ז שם בדיעבד כ"א במצב שאל"כ תהא ברכתו לבטלה, אבל בנדו"ז שברכתו אינה לבטלה כיון שחלה על מאכל הראשון, לא התיירו לו להוציא עי"ז יד"ח ברכה של מאכל אחר. וכל שכן הוא, דאם אינו יוצא יד"ח בברכתו "אפילו נתכוון לפטור בברכת בורא פרי האדמה את פה"ע המונח לפניו", כש"כ כשלא כיוון כלל לפטור בברכתו, ולא הי' לפניו, ורק שהי' בדעתו לאוכלו דאינו יוצא יד"ח. [ואף שכנ"ל מותר לו להמשיך ולאכול מאכל הראשון, אף שע"י בליעה הראשונה כבר נפעל שלא תהא ברכתו לבטלה – שאני התם שבפועל כבר חלה הברכה, כנ"ל].

אמנם לדעה קמייתא כל שבירך בדיעבד יצא יד"ח על כל דבר שנתכוון לפטור בברכתו, וא"כ יש מקום לספק בנדו"ז שלא נתכוון לפטור ורק שהי' בדעתו לאוכלו, אי

ברכתו בטעות פוטרת כל מה שלפניו. ובפרט במצב שאין לו דעת להדיא על מאכל זה, כ"א שדעתו על כל מה שיביאו לו.

נמצא טעות בעת קריאת התורה

הת' שניאור זלמן הכהן שי' לאנג
הת' יעקב יוסף שי' גלאסנער*
תלמידים בישיבה

הקדמה

הנה בטעות² הנמצא בעת קריאת התורה, מצינו ריבוי שיטות בפוסקים³. ובהם גופא – כמה פרטי דינים השנויים במחלוקת, ובכמה אופנים ה"ז תלוי במנהג המקום⁴. ומכיון שכן, "אין הלכה ברורה במקום אחד", ותכבד העבודה על האנשים להוציא הדין לאישורה, ומה גם בעת קריאת שאין הזמ"ג לחפש ולעיין בספרים⁵.

* מיוסד על שיעור שנאמר בישיבה ע"י הרב ברין שליט"א, בתוספת נופך לפענ"ד בדא"פ.
 (2) כמובן, שמדובר כאן בטעות גמורה, ולא בטעות של "חסיר ויתיר" וכה"ג שאינם נקראים טעויות גמורות (כמבואר הפרטים בזה בשו"ע או"ח סי' קמג ובנו"כ. ועיי"ג בשו"ת הצ"צ דלקמן).
 (3) ראה תושו"ע או"ח סי' קמג ובנו"כ שם. יו"ד סי' רעט ס"ב ונו"כ. וראה בס' פסקי תשובות סי' קמג אות ח ואילך, ובס' דיני ס"ת שנמצאה בו טעות פ"ב ופ"ד. וש"נ כמה דעות בכ"ז.
 (4) וכבר המליץ ע"ז בשערי אפרים "וכל מנהג יש לו על מה שיסמוך וקורא אני בו ועמך כולם צדיקים". וגם בהפס"ד שבשו"ת הצ"צ דלקמן כתב שם שמ"מ תלוי (בפרטים מסויימים) במנהגא.
 (5) וכבר כתב על כך בהקדמה לס' שערי אפרים: "עיני העם תלויות אל המורה, חכם מה הוא אומר, ולפעמים שהוא מתעלם, כובש פניו ונכלם, עתה יבוש ופניו יחורו ברבים, וזימנין דאתי לידי תקלה, ותחת ידו המכשלה, כי גרם כמה ברכות לבטלה.. ולשלוח אחר ספרים ביד הרצים, והכהנים הנגשים אצים, מלחשים בקול דממה וסוד שיח, אין כבוד הספר להיות פתוח, עד יושלם הויכוח. וראיתי כי מחמת אריכות דברים, וגם כי באו בפוסקים ובתשובות מפוזרים, זה גורם וזה גורם, כי רבים מהמורים בזה דעתם קצרה..", עיי"ש מה שהאריך בזה. ועד כדי כך, שמה"ט התנה הגאון הרוגצובי קבלת היתר הוראה בידיעת פרטי דינים אלו (כמסופר בתורת מנחם התוועדויות ח"ו ע' 70).

והנה בשנים האחרונות⁶ זכינו לאורו של אדמו"ר הצמח צדק בנושא מורכב זה, ושם העלה להלכה שמעיקר הדין קיי"ל – באופן כללי – כשיטת המרדכי הב"ח והמג"א בכ"ז. ואם כי עדיין יש מקום לפקפק אם תשובה זו אכן יצאה מתח"י הצ"צ, מ"מ מסתברים הדברים דבר סמכא היא, וקרוב לודאי שהוא מבני היכלו דהצ"צ עכ"פ. ובכלל – נלפענ"ד שסגנון והרצאת הדברים בתשובה זו קרוב מאד להסגנון בפס"ד להצ"צ. וכבר מצאנו בכ"מ שפקפקו במהימנותם של תשובות ופס"ד מסויימים דהצ"צ⁸ מטעמים שונים, ונתברר לאח"ז שאכן יצאו הדברים מתח"י הצ"צ. ומה גם בנדו"ד דבמנהגא תליא מילתא, וא"כ גם אם אי"ז מהצ"צ עצמו – מסתבר שאכן כך הי' המנהג בגלילות הנ"ל.

ועוד להעיר מאגרות קודש כ"ק אד"ש (ח"ט ע' לו): "לא שמעתי בזה שמועות מיוחדות ובמילא אין בזה אלא הנדפס באחרונים ובפרט בשערי אפרים ונ"כ – הועתק בשעה"כ ש"ה ס"ב". וכבר האריכו במק"א⁹ להראות שברובא דרובא מתאימים דברי הצ"צ עם הנ"ל.

ובכדי להקל על המלאכה¹⁰, הבאנו כאן טבלה המסכמת פסקי הצ"צ בקצרה, ובאופן השווה לכל נפש, בדא"פ. ובהערות בשוה"ג יבואו אי אלו פרטים נוספים הנוגעים למעשה, או שקו"ט בשרש ומקור ההלכה וכיו"ב. ועוד ועיקר, שבכמה אופנים לא נתפרש להדיא בדברי הצ"צ דעתו להלכה, ורב הסתום על המפורש, ולכן כתבנו

6 נדפס לראשונה בשנת תשל"ז בקובץ יגדיל תורה נ.י. ח"ו סי' כה, ולאחמ"כ בשו"ת צמח צדק (שעה"מ ח"ד סי' ד. ובמהדורות החדשות – או"ח סע"ו).

7 שקו"ט בזה בהתקשרות גליון תר. קובץ פלפולי תורה מגדל דוד תשס"ז ע' 144 ואילך. בקצוה"ש סי' פו פסק כדעות אחרות בזה, ולא ראה דברי הצ"צ בנדון. אבל לאחרונה בכ"מ (שולחן השלם סל"ז ס"ב. נתיבים בשדה השליחות ע' נב) פסקו כתשובה זו. וכ"כ בקובץ הנ"ל בשם כמה מרבני חב"ד דהיום.

8 כגון פס"ד יו"ד סי' סו (וראה מש"כ במילואים שם ובהערות כ"ק אד"ש שם). שו"ת יו"ד סרכ"ג (ראה בהנסמן במילואים). כמה סימנים בהל' נדה בפס"ד (אבל בלקו"ש ח"י"ד ע' 27 הערה 58 בשוה"ג כתב בנוגע לפס"ד סי' קצו) בלשון זה: "שהצ"צ איירי באופנים מסויימים".

9 הרב נחום ברגר בקובץ פלפולי תורה מגדל דוד תשס"ז ע' 144 ואילך.

10 בסיכום פס"ד הצ"צ בקצרה – כבר קדמוני בס' נתיבים בשדה שליחות ע' נב (אולם ללא כל הפרטים, וללא טבלה. ובמקומות מסויימים נטינו מדעתו ע"פ הנלפענ"ד). טבלה מסכמת, אבל ע"פ פסקי המשנ"ב – נמצא בס' דיני ס"ת שנמצאה בו טעות פ"ב.

הערות התמימים ואנ"ש - ישי"ג "צמח צדק", סידני אוסטרליה

טבלה המסכמת דעת הצמח צדק בזה. טעות בס"ת כשיש ס"ת אחר¹

טעות בשתי תיבות רצופות (או יותר) במקום שצריך לקרוא בקריאה זו ⁴		טעות בתיבה אחת או במקום שא"צ לקרוא בקריאה זו ³	פסול בחומש אחר ²	סוג הטעות
מחליפים ספר תורה			נראה שצריך להמשיך כרגיל ⁵	לאחר הוצאת ספר תורה, קודם שבירך עלי'
מחליפים ⁶ ספר תורה בשתיקה ⁷			נראה שצריך להמשיך כרגיל ⁵	אחר ברכה ראשונה, לפני התחלת הקריאה
מחליפים ספר תורה וממשיך כרגיל			נראה שצריך להמשיך כרגיל ⁵	בין גברא (עלי') לגברא (עלי')
מחליפים ספר תורה בשתיקה ⁷	ימשיך בקריאה עד מקום שאפשר להפסיק ⁸ ויברך ברכה אחרונה, ואח"כ יחליף ס"ת ¹⁰		נראה שצריך להמשיך כרגיל ⁵	באמצע הקריאה במקום שאי אפשר להפסיק ⁸ (חוץ מעלי' אחרונה)
מפסיק במקומו ⁹ ומברך ברכה אחרונה. ויחליף לס"ת אחר, וממשיך ממקום שהפסיק ¹⁰			נראה שצריך להמשיך כרגיל ⁵	באמצע הקריאה במקום שאפשר להפסיק ¹¹ (חוץ מעלי' אחרונה)
אם אפשר להפסיק ¹¹ - יפסיק קריאתו ויברך ברכה אחרונה. ואם אא"פ להפסיק ⁸ - ימשיך בקריאה ¹³ עד מקום שאפשר להפסיק ויברך ברכה אחרונה.	אם אפשר להפסיק ¹¹ - יפסיק קריאתו ויברך ברכה אחרונה. ואם אא"פ להפסיק ⁸ - ימשיך בקריאה עד מקום שאפשר להפסיק ויברך ברכה אחרונה.		אם אפשר להפסיק ¹¹ - יפסיק קריאתו ויברך ברכה אחרונה. ואם אא"פ להפסיק ⁸ - ימשיך בקריאה עד מקום שאפשר להפסיק ויברך ברכה אחרונה.	כבר גמר חובת היום ¹² באמצע קריאת עליית שלישי בשני וחמישי ומנחת שבת
מחליפים ¹⁴ ספר תורה בשתיקה ⁷	ימשיך בקריאה עד מקום שאפשר להפסיק ויגמור חובת היום ויברך ברכה אחרונה.		נראה שצריך להמשיך כרגיל ⁵	לא גמר חובת היום ¹²
אם לא קרא עדיין ג' פסוקים ¹⁴ מחליפים ספר תורה בשתיקה ⁷ אבל אם קרא כבר ג' פסוקים ¹⁴ - יגמור הקריאה ¹⁵ עד הסוף ויברך ברכה אחרונה.	יגמור הקריאה עד הסוף ויברך ברכה אחרונה		נראה שצריך להמשיך כרגיל ⁵	באמצע קריאת עלי' האחרונה בר"ח ותענית ציבור
אם לא קרא עדיין ג' פסוקים מחליפים ספר תורה בשתיקה ⁷ אבל אם קרא כבר ג' פסוקים ונשארו ג' פסוקים עד סוף הקריאה ואפשר להפסיק - יברך ברכה אחרונה ויחליף הס"ת ויקרא בס"ת שני עוד עלי' [אחרון] בברכות כדי לגמור קריאת היום. אם לא נשארו ג' פסוקים עד סוף הקריאה ²² או אם אא"פ להפסיק - יגמור הקריאה בס"ת זה ¹³ (ולא יחליפו הס"ת כלל). ולא יקראו אדם נוסף למפטיר כי אם השביעי יפטיר בנביא (ולא יחליפו הס"ת כלל) ¹⁷	יגמור הסדרה בס"ת הפסול (עם ברכה). אבל לא יקראו אדם נוסף למפטיר כי אם השביעי יפטיר בנביא (ולא יחליפו הס"ת כלל) ¹⁷		נראה שצריך להמשיך כרגיל ⁵	באמצע קריאת עליית שביעי בשבת רגילה ¹⁸
אם לא קרא עדיין ג' פסוקים מחליפים ספר תורה בשתיקה ⁷ אבל אם קרא כבר ג' פסוקים ונשארו ג' פסוקים עד סוף הקריאה ואפשר להפסיק - יברך ברכה אחרונה ויחליף הס"ת ויקרא בס"ת שני עוד עלי' [אחרון] ¹⁶ בברכות כדי לגמור קריאת היום. אם לא נשארו ג' פסוקים עד סוף הקריאה או אם אא"פ להפסיק - יגמור הקריאה בס"ת זה ¹³ . ויקראו אדם נוסף למפטיר בס"ת שני כרגיל ¹⁵ .	יגמור הסדרה בס"ת הפסול (עם ברכה). ויקראו מפטיר בס"ת שני ¹⁵ .		נראה שצריך להמשיך כרגיל ⁵	באמצע קריאת עלי' האחרונה (לפני מפטיר): בשבת שמוציאים בו שני ספרים, ביו"ט או ביוה"כ
אם כבר קרא ג' פסוקים ואפשר להפסיק: יפסיק ויברך ברכה אחרונה ומפטיר בנביא ¹⁹ . ואם לא קרא ג' פסוקים עדיין או שאא"פ להפסיק: משלים ¹³ עד מקום שאפשר להפסיק ומברך ברכה אחרונה ומפטיר בנביא ²⁰ .			נראה שצריך להמשיך כרגיל ⁵	באמצע קריאת מפטיר בשבת
צריך לגמור כל הקריאה ¹³ , יברך ברכה אחרונה, ומפטיר בנביא ²¹			נראה שצריך להמשיך כרגיל ⁵	באמצע קריאת מפטיר של חובת היום בס"ת שני ²³

הנלפענ"ד בזה בהתאם לשיטת הצ"צ, ובהערות באנו בדברים לבאר מילתא בטעמא.
 ובקצרה: לדעת הצ"צ סומכים על שיטות הראשונים שאפשר לקרוא בס"ת פסול, ורק שלכתחילה קוראים בס"ת כשר, ולכן כל היכא דאפשר מברך ברכה אחרונה על ס"ת פסול, ואח"כ ממשיך בקריאת התורה בס"ת כשר. ויוצא מן הכלל הוא כאשר נמצא פסול בשתי תיבות רצופות או יותר, שאז אי אפשר לקרוא בע"פ משום "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בע"פ". ולכן כיון דא"פ לקרוא בע"פ יש להחליף ס"ת באמצע הקריאה. ואם ג"ז א"פ (כגון שלא נשארו ג' פסוקים עד סוף הקריאה וכיו"ב), הרי בשעת הדחק גדול, ימשיך בקריאה ויקרא שתי תיבות אלו מתוך החומש.

1. אם יש רק ס"ת אחד:

טעות בחומש אחר (כגון שהטעות נמצאת בספר בראשית וקוראים עכשיו בספר שמות) – מותר להוציא אותו אפילו לכתחילה

טעות בחומש שבו קוראים – אם עדיין לא התחיל הקריאה וגם לא בירך לפני צריך להחזיר ס"ת למקומו.

- אם כבר התחיל לקרוא בתורה, ואפילו אם רק בירך לפני, ממשיך בקריאה כרגיל עד הסוף (כאילו אין שום טעות), חוץ משביעי של קריאת שבת שאין קוראים מפטיר, אלא מיד לאחרי השביעי קוראים ההפטרה (נביא), ואחר ההפטרה קדיש (משנ"ב סי' קמ"ג סק"ג).

- ביו"ט ויו"כ שצריך לקרוא מפטיר לחובת היום – אם עליית המפטיר היא בחומש אחר, ודאי שמותר לקרוא המפטיר בס"ת הפסול כרגיל. ואפילו עליית המפטיר נמצאת באותו חומש שבו נמצא הפסול, לכאורה קורא בו כרגיל.

- כשמותר לקרוא בס"ת פסול, אם צריך לקרוא ב' תיבות שיש בהן פסול, צריך לקרוא מחומש ולא בעל פה (לפי שאסור לקרוא שתי תיבות רצופות מדברים שבכתב בעל פה).

2. כגון שהטעות נמצאת בספר בראשית וקוראים עכשיו בספר שמות.

3. שאין כאן איסור משום קריאת דברים שבכתב בע"פ (כיון שתיבה אחת שאין לה שום משמעות לעצמה לא נקרא "דברים שבכתב", או אפילו בשתי תיבות אבל הטעות נמצאת במקום שכבר קראו או שהיא בסדרה הבאה שא"צ לקרוא), ולפי שיש אומרים שמותר לקרוא בס"ת פסול לכתחילה, וגם יש חשש משום פגמו של ספר ראשון, ואם יחליף ס"ת באמצע הקריאה יכנס בחשש ספק ברכה על הס"ת השני, לכן בדרך כלל ממשיך עד מקום שאפשר להפסיק.

4. שיש כאן איסור משום קריאת דברים שבכתב בע"פ (כיון ששתי תיבות שיש להן משמעות לעצמן נקרא

- "דברים שבכתב". אבל אם יש תיבות מיותרים אין כאן איסור לקרוא בע"פ.
- וכנ"ל, המדובר כאן הוא רק במצב שעליו לקרוא ב' התיבות בע"פ, אבל אם נמצא טעות כזאת לפניו בהמשך הקריאה ויכול להפסיק לפני מקום הטעות או שהוא במקום שכבר קרא - דינו כדין טעות בתיבה אחת.
5. מקרה זה אינו מפורש בדברי הצ"צ, אבל כיון שלדעת הצ"צ מותר להוציא ס"ת זה אפי' לכתחילה כשאין ס"ת אחר, מסתבר שממשיך בקריאה שלא יהי' חשש משום פגמו של ספר ראשון (וגם לא לטרוח את הציבור).
6. מקרה זה אינו מפורש בדברי הצ"צ, אבל כ"כ בשערי אפרים, וכתב כן גם לשיטת המג"א דנקט הצ"צ כוותי'. ובקובץ פלפולים הנ"ל האריך לחזק פסק זה. ולכאורה מספק משום חשש ברכה שא"צ, יש להחמיר כן.
7. פירוש בשתיקה: היינו שהעולה אינו מברך ברכה אחרונה ומחליפים לס"ת שני וממשיך לקרוא כרגיל בלי ברכה ראשונה (אם לא הפסיק בשיחה בינתיים).
8. מקומות שאי אפשר להפסיק: כגון: 1) לא קרא עדיין ג' פסוקים. 2) קרא ג' פסוקים אבל נמצא תוך ג' פסוקים לפני או אחרי פרשה (פתוחה או סתומה) 3) שירת הים ועשרת הדברות (קצות השולחן סי' פ"ו סק"ו) 4) תוכחה (שו"ע או"ח סי' תכ"ח ס"ו) 5) מ"ב מסעות (מ"א שם סק"ח) 6) ח' פסוקים האחרונים שבתורה (שו"ע שם ס"ז). 7) שירת האזינו שלא במקומות המסומנים כשני וכו' עד שביעי (הזי"ו ל"ך).
9. בלשון הצ"צ "ראוי לנהוג להשלים הפרשה", וכ"כ כמ"פ בדבריו. אבל פשוט שאין כוונתו כפשוטו שצריך להשלים הפרשה, כי אם שצריך להשלים ולגמור במקום שאפשר להפסיק, היינו שיקרא ג' פסוקים לפחות וכו'.
10. היינו שמתחילים ממקום שהפסיק וכוללים בעלי' זו כל מה שלא קרא מהעלי' אחרונה וגם העלי' הבאה (וכאן מתחילה העלי' הבאה)
- 11 עיין בהערה 8 כל המקומות שאי אפשר להפסיק.
12. דהיינו שכבר קרא ג' פסוקים בעליית שלישי, וכבר השלים בצירוף שני עליות הראשונות סך הכל עשרה פסוקים.
- והנה גם ענין זה אינו מפורש בדברי הצ"צ, ואדרבה - שכתב הצ"צ שבר"ח ובה"ב שאין מוסיפין יגמור כל הקריאה. אבל, בהכרח לפרש בנוגע לבה"ב (באם נאמר שכוונתו לשני וחמישי ולא לתענית בה"ב), דמיירי כשלא גמר חובת היום, דהרי אין שום ענין לגמור הקריאה עד שני כ"א להשלים ג' עליות ובס"ה י' פסוקים, וכן מפורש בכ"מ (צווינו בס' פסקי תשובות סקמ"ג אות יא), ובע"כ דמיירי כשלא גמר חובת קריאת היום. וק"ל.
13. התיבות שבהן נמצאות הטעויות צריך לקרוא מחומש ולא בעל פה (לפי שאסור לקרוא שתי תיבות רצופות מדברים שבכתב בעל פה).
14. הנה בצ"צ כתב שבר"ח ובה"ב שאין מוסיפין יגמור כל הקריאה. ולכאורה צע"ג, מדוע לא יחליפו ס"ת בכה"ג, ומאי שנא ממש"כ שם לפני זה דכשלא קרא ג' פסוקים יחליף ס"ת בשתיקה. וכבר נתקשה בזה בס' נתיבים בשדה השליחות ע' נד הערה 7. ונשאר בצ"ע. ובפרט ע"פ הנת"ל ממשמעות הצ"צ דעדיף להחליף ס"ת באמצע עלי' מלקרוא ב' תיבות בע"פ.
- ולאחרי העיון נראה שהתי' פשוט, דהצ"צ קאי אמש"כ לפניו "שכבר קרא ג' פסוקים", ובוה מחלק בין שביעי

בשבת שאפשר להוסיף לר"ח ובה"ב שאין מוסיפין. ועפ"ז מובן היטב, דעד כאן לא התירו להחליף ס"ת באמצע עלי' כ"א בנדון שלא יצא עדיין ידי חובת היום, אבל כשכבר קרא ג' פסוקים בעלי' האחרונה (אפילו בר"ח שיש לגמור עד סיום הפרשה), הרי יצא מספר הקרואים דיום זה, ולכן אין לו להחליף ס"ת ויגמור קריאתו.

ועפ"ז הכרענו בפנים בכל טעות של ב' תיבות כדלקמן: אם נמצא בעלי' אחרונה, וכבר קרא ג' פסוקים, וא"פ לו להוסיף עלי', יגמור קריאתו. אבל אם לא יצא יד"ח מספר הקרואים דיום זה, מחליף ס"ת בשתיקה. ואם שגיתי וכו'.

15. מקרה זה אינו מפורש בדברי הצ"צ, אבל פשוט הוא כיון שצריך לקרוא מפטיר עבור חובת היום.

16. אע"פ שנוהגין כהשיטות שאין להוסיף ביו"ט ויו"ה – מפורש בדברי הצ"צ, שבנדון זה עדיף להתנהג כעיקר הדין שמוותר להוסיף עלי', מלהחליף ס"ת באמצע קריאה (ממש"כ "בשבת ויו"ט שאפשר להוסיף").

17. מיד לאחר השביעי קוראים ההפטר (נביא), ואחר ההפטר אומרים קדיש (משנ"ב סי' קמ"ג סק"ג).

18. וכ"ז נמצא הטעות לפני אמירת קדיש, אבל אם כבר אמרו קדיש – י"א שמחליף ס"ת עבור מפטיר, וי"א שיקראו מפטיר לעולה השביעי בס"ת הפסול בלא ברכה (ראה בהנסמן בפסקי תשובות סי' קמג אות יב). וצ"ע בזה דעת הצ"צ.

19. מסברא, כיון שבג' פסוקים סגי לצאת יד"ח מפטיר. ומה שמברך ברכה אחרונה – הוא בהתאם לשיטת הצ"צ שמברך ברכה אחרונה על הפסול (וכ"כ בלבושי שרד על המג"א סק"ד בדעתו הוא). וכ"כ הצ"צ להדיא בטעות של תיבה אחת. ופשוט שכ"ה גם בטעות של ב' תיבות, בנדון זה שלא יקרא הטעות. וק"ל.

20. ג"ז אינו מפורש בדברי הצ"צ, בנוגע לטעות של שתי תיבות. וצ"ע. והנה ע"פ ההכרעה שבהערה 14, מסתבר שבקריאת מפטיר שאינו מחוייב בה מלכתחילה, שלא יחליף ס"ת אפילו כשלא קרא ג' פסוקים. וסייעתא לדבר, שאפילו בדעת הסוברים בכל קריאה להחליף ס"ת באמצע קריאה – כתבו כמה פוסקים שבמפטיר בשבת אני שאין מוציאים ס"ת לקריאת מפטיר בשבת שאינה חובה (כ"ד הקצוה"ש ספ"ו ס"ה), וכ"ש לדעת הצ"צ שבאופן כללי לא ס"ל להחליף ס"ת באמצע קריאה.

21. הנה בנדו"ז פשוט שצריך לגמור חובת קריאת היום. והנה הטעות של תיבה אחת, מפורש בדברי הצ"צ כנ"ל בפנים. ועצ"ע בטעות של שתי תיבות, ולכאורה יש מקום לומר שמכיון שהיא חובת היום (מתקנת הגאונים) שיש להחליף ס"ת, אבל לא ידך י"ל שכיון שהיא רק תקנת הגאונים אין להחליף עבור זה. וצ"ע. ומסתבר טפי להכריע כפנים להמשיך עד סוף הקריאה מלהוציא ס"ת אחר מספק. ועצ"ע במפטיר דפרשת זכור שהיא מה"ת.

22. מה שלא כתב הצ"צ להחליף ס"ת בנדון זה פשוט כיון שבלא"ה לא יקרא ג' פסוקים בס"ת השני. ובלא"ה, הרי יצא כבר יד"ח קריאת היום, שכבר עלו מספר הקרואים כדת, וא"כ אין לו להחליף ס"ת בכדי לגמור הסדרה (או הקריאה – ביום שי"ב שני ספרים), ע"פ הנת"ל בהערה 14.

23. כגון: יום טוב, שבת ראש חודש וכו'.

חיוב טבילה בצלוחית

א' מאנ"ש

תושב סידני

בשו"ת בית יהודה (למהר"י עייאש) חיו"ד סנ"ב (הובא בדרכ"ת סק"כ סק"ו):
צלוחית א"צ טבילה כיון שאין משתמשים בהם לשתות ממש ככוסות, וגם אין מבשלין
בהם כקדירות ל"ח כלי סעודה ואצ"ט, ומסיים שם: ומימינו לא ראינו ולא שמענו מי
שהצריכן טבילה. אמנם בקיצור שו"ע סל"ז ובמסגה"ש סק"י (הובא בדרכ"ת שם סק"ו
וסקט"ו) כתב דבפועל – המנהג להטבילם בלא ברכה [וראה בהנסמן בס' טבילת כלים
פי"א הערה יג. ואכ"מ].

ולדידי צע"ג, דהרי עיקר דין טבילת כלים מפורש בצלוחית – ראה ע"ז עה, ב
"צלוחית מדיחן ומטבילין". ובפירש"י עה"ת (ד"ה וכל אשר לא יבוא – מטות לא, כג)
"כגון כוסות וצלוחיות ... מטבילו ודיו".

ולכאו' דוחק גדול לחלק בין צלוחית שבש"ס לצלוחית שלנו. וצע"ג.



פשוטו של מקרא

פירוש הפסוק "כל המצוה" לפי החזקוני

יעקב יהודה שי' ברזין*

תלמיד בכיתה ד'

בפי' הפסוק בפרשת עקב (ח, א): "כל המצוה אשר אנכי מצוך היום תשמרון לעשות למען תחיון ורבייתם ובאתם וירשתם את הארץ וגו'" – מפרש בחזקוני עה"ת דקאי אמאי דסמיך לי' – האיסור לחמוד ע"ז ("לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך"). ועפ"ז מובן בפשטות הלשון "כל המצוה" בל' יחיד.

אבל עדיין צ"ב לפי' החזקוני ל' הכתוב "כל המצוה", דהול"ל בפשטות "את המצוה" וכיו"ב. וצ"ל לדעתו, דבא הכתוב להזהיר לקיים כל חלקי מצוה זו. והיינו לא רק שלא ליקח חפצי ע"ז ("ולקחת לך"), ושלא להכניסו לבית ("ולא תביא תועבה אל ביתך"), כ"א גם החיוב לשרוף ע"ז ("תשרפון באש"), וכן שאסור אפי' לחמוד בלב ("לא תחמוד"). [ואף שיש בזה כמה מצוות שונות – מבואר בלקו"ש (חי"ט ע' 96 הערה 21) דכל המצוות השייכות לאיסור ע"ז נכללים בל' "כל המצוה" ל' יחיד].

ומה שהזהיר הכתוב ביחוד על מצוה זו – בפשטות היינו מפני שע"ז חמירא, ודיבר הכתוב בהוה, דבכניסתם לארץ יש מקום לחשש ד"לא תלמד לעשות כתועבות הגוים

* נרשם ע"י א' השלוחים בישיבה.

ההם" וכו'.

אמנם, רש"י לא ניחא לי' בפ"י זה, ומבאר בלקו"ש (שם) דאם הכוונה לשמירת המצות השייכות לע"ז – לא שייך לומר ע"ז "למען תחיון וגו' ובאתם וירשתם את הארץ", דהרי בפש"מ הוזהרו על מצות אלו לאחרי כניסתם לארץ. ומה"ט מפרש רש"י באופן אחר: דקאי על כל המצות ("כפשוטו"). ופירוש נוסף ממדרש אגדה: "אם התחלת במצוה גמור אותה".

וצ"ב לדעת החזקוני איך יפרש בכ"מ שנאמר כלשון הנ"ל "כל המצוה". ולדוגמא – לקמן (יא,ח) בפרשת עקב נמצא ממש כלשון הנ"ל: "ושמרתם את כל המצוה אשר אנכי מצוך היום למען תחזקו ובאתם וירשתם את הארץ וגו' ולמען תאריכו ימים על האדמה וגו'", ואם נאמר דפירושו כפשוטו (כל המצות) מדוע הוכרח כאן לנטות מפירוש זה.



כאב של הרח"ו ז"ל (גליון)

א' מאנ"ש

חבר הקהילה

בקובץ איי המלך עמוד קצד העירו בר"ד ושקו"ט דכ"ק אדמו"ר שליט"א עם הגר"מ אליהו שליט"א בו' מרחשון תשנ"ב (נדפס בסה"ש תשנ"ב חלק ב עמ' 445), בקשר עם סיפור שסיפר הרב הנ"ל, וז"ל שם: "מסופר שהרח"ו סבל פעם על הכתף ואמר לו האריז"ל שצריך לתקן ולהשלים בקיום העשה השייך לאבר זה".

והעיר על זה בקובץ הנ"ל, דיש לציין במ"מ לשער המצות פ' עקב, הובא בכה"ח סקע"ט סק"א. ושם הוא באופן אחר קצת: "פ"א בא אדם אחר לפניו ואמר לו כי זה הוא לו שני ימים שאירע לו כאב זה מפני שהפסיק בין מים אחרונים לברהמ"ז בקריאת פרק משניות ועבר על מה שכתב רז"ל תיכף לנטילה לברכה דהיינו נטילת מים אחרונים ולכן תיכף נהפך לכתף והרגיש בו כאב". והיינו: (1) שהרח"ו לא סבל (2) הפגם לא הי' בקיום עשה כ"א בהפסק שבין מים אחרונים לבין ברהמ"ז. ע"כ מש"כ בקובץ הנ"ל.

ואולי כוונתו למה שכתב הרח"ו בשער המצות בהתחלת פרשת עקב: "וכתב הרב המחבר ז"ל פעם אחת אירע לי ביום שבת כאב גדול בעינים ונמשך הכאב זה קרוב לב' חדשים ולא היה בתוכם שום חולי זולתי כאב העינים לי מאד ושאלתי למורי ז"ל מה

היא סבת הכאב שהוא ואמר לי סיבה האחת היא לפי שאני פוסע פסיעה גסה במהלכי בימי החול ונודע כי פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק ממאור עיניו של אדם ואינו חוזרת אלא בקידוש של ליל שבת ולפי שבאותו ליל שבת לא נתכוונתי באותו הקידוש ולכן בא לי הכאב הזה וכו'".

ובסיפור זה אכן סבל הרח"ו בעצמו. ומ"מ עדיין אינו מיושב כל כך, כי הפגם בסיפור של הרח"ו אינו קשור לקיום עשה, וגם קשור לכאב בעיניים ולא בכתף. ועצ"ע.

Dvar Malchus

The Destructive Influence of Television

- A free, unauthorised translation of a talk from the Rebbe -

.. television is an exceptionally destructive force that has wrought devastation, the likes of which we have hitherto not encountered:

Even the non-Jewish world has of late issued an outcry against television due to the havoc and destruction it wreaks upon children and the non-Jewish world is now considering ways to undo, as much as possible, this damage. It is a sad situation ("wow is to us") when we Jews take our cue from the non-Jewish world. This is all highlighted particularly by the recent occurrences involving four Jewish children, and other similar cases of killings and murders. All acknowledge that one of the causes was television and movies, where the viewer focuses on murders and shootings, and the like.

In answer to the "objection" that television is essential:

What was the situation in the world ten years before the advent of television? Didn't all facets of the world still continue without it?

There is another matter here:

Even should one think that he will view only those "religiously-sanctioned" television programs, which are permitted viewing, how can parents guarantee their children will not watch other programs which they must not watch? The children can indeed argue, "If our parents can watch television, we too should be allowed to watch as we please." This applies particularly in America, where children are not so obedient towards their

parents.

And who can guarantee that the parents themselves will not become ensnared? For today the viewer watches a permissible program, tomorrow he snatches a quick look at a different program and gradually everything becomes permissible (see Yoma, 86b).

There is another detrimental side to this policy that impacts negatively on others. When someone hears that so-and-so has an untrimmed beard and nevertheless owns a television, the hearer will not realise that the person is watching only programs that are permissible viewing. As a result, the hearer will watch all programs, including those which he may not watch, relying on the "dispensation" of the first individual.

As for the question, "How is it possible that so-and-so has a television, including even G-d-fearing Jews and even Chassidic Jews? If so, we can surely look to them ..."

This is analogous to matters in the physical world where there are 248 limbs of the body, yet not every limb is healthy in every individual. In one person, the eyesight is weak; the next has a different unhealthy limb, and so forth. Would someone ever say, "Because that person's eye is unwell, my eye should also be unwell"? So too in the spiritual realm: No one is perfect; rather, we all do things to the best of our abilities in the fulfilment of Torah and mitzvos. So what is the point of learning from one's fellow the undesirable things?

Of all those who do own a television, not one will argue that he purchased it in order to advance yiras Shamayim (Awe of Heaven) or midos tovos (good character traits). Every one has their own "justification". For one, television serves as a small item of furniture; another has it because of his wife; yet another one received it as a gift, so what can one do, (at this point, the Rebbe smiled) should one throw it out?....

There was a time when Jews took precautions to avoid passing by a place of idolatrous worship, preferring to take the round-about route to their destination; a Jewish mother would not allow her son to get close to a place of idolatrous worship or to even look at their religious symbol. However, today, via television, the entire place of idolatrous worship is brought into the Jewish home, together with the "minister" and their religious symbol, Heaven forefend.

One young rabbi, who is really a fine G-d-fearing Jew from a frum yeshiva, related that he listens to and watches television every day between midday and 1.00 o'clock. At this time, their "minister" is speaking and from that speech the rabbi learns what to expound from the bima in his synagogue! He relates this in all innocence, believing that he is truly acting "for the sake of Heaven" so that he will have what to expound in the synagogue.

He himself does not realise the great transgression that this involves!!

There was a time when Jews would endanger their lives to avoid listening to a speech from the "minister". Today, via television, the "minister" is invited into the home and even with sanctity, as it is "all for the sake of Heaven".

This was the approach of the original maskilim (adherents of the so-called Enlightenment Movement) whose catch cry was "Be a Jew in your home and a citizen in the street" and some ordained rabbis were numbered in their ranks. So what was wrong with their approach? In Shulchan Aruch there is nothing forbidding this. There is no halachic requirement for one to walk through the marketplace announcing, "I am observant in Torah and mitzvos", so just what then was wrong with their motto? Still, we see what became of them in practice: from their children and grandchildren there remained no vestiges of Judaism whatsoever.

It was related (cf. Igros Kodesh, Vol. 9, pg. 216) concerning a shochet in the village of L. who wore rubber galoshes and was therefore removed

from his position. One might ask, "What was wrong with this?" Even my father-in-law of saintly memory wore rubber galoshes!

However at the time of this incident rubber galoshes were a new phenomenon and they were worn only by those who conducted themselves according to the ways of the feudal landlords and participated in their frivolous social gatherings and such matters. It was common knowledge that anyone wearing them had "strayed from the path". And the end of the episode was that the shochet was revealed to have indeed veered "from the path" together with the members of his family.

Once there arrived in Lubavitch a Jew who asked:

"Is it a feat to live in Lubavitch, locked in one's room, and to be a G-d-fearing Jew? To live in Petersburg, to walk the streets and not to sin – now that is an achievement!" He continued, "Even that is not such a great achievement. To live in Petersburg, to enter the theatre and to sit with one's eyes closed and not transgress – now that is truly something!" He went on, "Even that is not enough. To be in Petersburg, to enter the theatre and stand close to the stage upon which the actors are currently performing and to still refrain from transgression – now that is a great feat!" Thus he continued in this manner. Everyone can imagine how such calculations lead a person astray to the lowest depths. [One must know that matters such as these are all tests and their intention is in accordance with the verse, (Devorim, 13: 4) "For the L-rd your G-d is testing you, to know whether you do in fact love the L-rd your G-d, with all your heart and with all your soul." See Likkutei Torah, Parshas Re'ei, 19b, ff.]

You should see to rectifying these matters in your own cities, and you can even make a start on this right here in New York, because especially here the matter needs correction.

-Adapted from a Sicha of Rosh Chodesh Ellul, 5714 (Toras Menachem-5714, Vol. 3); Likkutei Sichos, Vol. 18, 459-61)

Gematriya'os

שליט"א Rev. Aaron Amzalak

Rabbi, Machzikei Hatorah Shul, Sydney

פרשיות גימטריאות I will endeavour to select a few from the next coming

1. "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך וגו'"

Judges and officers shall you appoint in all your cities".

A. In פרשת שופטים, we are told that for ה' to once again have mercy and redeem all his people there must be a return of justice- as the נביא says: "ציון will be redeemed through justice and those who return to her, through righteousness".

As long as the Torah's system of justice prevailed, בני ישראל remained in ארץ ישראל (850 Yrs). Only when the system of justice broke down; did ה' bring the exile. The numerical value of תתן, appoint, is 850!! Therefore we see that the appointment of judges in one's land is the direct cause of the Jewish liberation.

"כי תבא אל הארץ אשר ה' אלקיך נתן לך . . שום תשים עליך מלך וגו' "

"When you come to the land that Hashem' your G-d gives you...you shall surely set yourself a king..."

B. Why in this פרשה, is the word כי תבא written without the letter ו' ; whereas in פרשת כי תבוא it is written with a ו'.

From the time of יציאת מצרים, until the beginning of King Saul's reign, when בני ישראל requested a king, 433 years passed. The numerical value of כי תבא without the letter ו' adds up to 433, hinting to the period from יציאת מצרים till this point when they would appoint a king.

However in פרשת כי תבוא, there is a letter ו' added giving the Gematria

of 439. אברהם אבינו was told by ה' that his offspring would suffer 400 years of exile and servitude and remain in the wilderness for another 40 years, making a total of 440 years. After a full 439 years – in the 440th year, בני ישראל entered their homeland. [והי' כי תבוא אל הארץ] - "And it was when you came to the land"].

C. In פרשת שופטים, the נחל קדומים says that the words "תמים תהי' - you shall be complete" has the Gematria of 910, the same as the word תשרי. This teaches us that during the month of תשרי when the Yidden look forward to a כתיבה וחתימה טובה – one should make an extra effort to repent and be "תמים – complete" in one's relationship with ה'.

2. There is a beautiful connection between the numerical values of the first letters in the 5 books of the Torah; the Ten Commandments, the אבות; and Hashem's names in the 13 attributes of mercy י"ג מדות הרחמים - They all add up to 21!.

The first letters of the Torah are:

אלה הדברים (1) and וידבר ה' אל משה (6), ויקרא (6), ואלה שמות (6), בראשית (2) , making a total of 21.

The first letter of Ten Commandments is (1) אנכי, while the last letter is (20) לרעך, totaling 21. Our forefathers: יצחק ויעקב, totaling 21.

The first letter of the forefather's name, יעקב, יצחק, אברהם, also totals 21.

The first three letters of the thirteen attributes of ה' name are, a (10) י', and then another (10) י', followed by a (1) א', totaling 21.

[Interesting to note, that the name of נעמי in מגילת רות is mentioned 21 times, hinting to the first and last letter of the Ten Commandments, which were given out on שבועות (as mentioned above)].

3. In פרשת ניצבים, פסוקים כ"ח-כ"ט there is a number of dots in the words: והנגלות לנו ולבנינו עד. If we count the number of dots they add up to 11.

In his monumental work, the פרי צדיק (הרה"ק רבי צדוק הכהן זי"ע מלובלין), teaches that ה' sends wake up calls through many channels. We need only to learn to be sensitive to them, and we will discover that these messages resonate all around us.

Soon after 9/11, a letter was circulated around asking people to give thought to the number 11, starting with the date, 9/11 – $9+1+1=11$. The twin towers standing side by side resemble the number 11.

The towers had 110 floors – drop the 0 and you have 11. September 11th was the 254th day of the solar year – $2 + 5 + 4 = 11$. The flight number of the first plane was UA 11. There were 92 passengers on board $9 + 2 = 11$. The flight had 11 crew members – 2 pilots and a flight attendance.

There were 65 passengers on board the 2nd flight – once again $6 + 5 = 11$.

The A.A flight which crashed into the Pentagon was airborne for 92 minutes before it crashed – once again $9 + 2 = 11$.

The U.A flight which crashed in Shanksville, P.A had 38 passengers; $3 + 8 = 11$. Shanksville also has 11 letters. The letters of New York City where the twin towers blew up add up to 11. Afghanistan and Saudi Arabia, from were the terrorist ימ"ש came from and were trained, both add up to 11. The Pentagon where the A.A crashed into has 11 letters.

What is more fascinating is that the corresponding Hebrew date of 9/11 was the 23rd of אלול in 2001 (תשס"א אלול) is the 6th month of the year (from Nissan), plus $2 + 3$ of 23rd is 11.

Coming back to the portion of the week for that Shabbos, was גיציבים. Sure enough there it was. "The hidden things are for Hashem our G-d, but the revealed things are for us and our children". Over the words "to us and our children" as mentioned above are the 11 dots on top!!! Can these eleven's be wake-up calls imploring us to re-examine our lives and our priorities in this month of אלול.

In the Gemara it is written that in every catastrophe that is visited upon this earth ל"ר, there is a message for us all.

In פרשת האזינו it says ה' בוד ינחילנו - "Hashem alone guided them". The Jewish people are led and governed solely by Hashem - even the so-called "laws of nature", have no rule over them - because they accepted upon themselves the עשרת הדברות which encompasses the entire Torah. The Gematria of בוד - alone, is 10.

4. Finally, in the last Parsha of the Torah, וזאת הברכה it says וזאת ליהודה, the tribe of Yehuda was granted the role of royalty in כלל ישראל.

דוד המלך, the first king of יהודה, earned the throne by his own merits. The dynasty became established with the ascension of his son שלמה המלך. From the beginning of Solomon's reign until the destruction of the בית המקדש was 414 years. This is what was given to יהודה - a dynasty that would last 414 years, represented by the word וזאת which has the numerical value of 414.

May we merit seeing it renewed ומיד ותיכף, very soon with the coming of Moshiach Tzidkeinu, Amen!

Tanya's Attitude to the Nations of the World

Rabbi Aron Moss שליט"א

Rabbi, Cong. "Nefesh" Sydney

Question:

I was learning Tanya with someone new to Yiddishkeit, and things went well for the first class. But the second class was a disaster. We came to the end of Chapter One where it says that non-Jews only have a Nefesh Habehamis and all good they do is for themselves. This did not go down well. Is there a way to explain this logically without offending anyone?

Answer:

The chiddush of the Tanya is not its description of non-Jews, but its description of Jews. There is nothing that the Tanya says about non-Jews that they wouldn't say about themselves, and nothing there that should come as a surprise to anyone.

Ask anyone on the street the following question: Is it possible to do anything, any act at all that is totally and completely altruistic, without any selfish motive whatsoever? Is there any example of a good deed done without the slightest self-interest or without expecting any reward whatsoever, in this world or the next?

They will tell you that it is impossible; on some level everything we do must have a selfish motive. We do good because we will be rewarded in heaven, or because "what goes around comes around", or to earn respect, or out of fear of punishment. Even if we do good anonymously, without wanting credit for it or expecting something in return, we do it because it feels good, it reinforces what we believe is right, it is fulfilling, it gives our life meaning, it feeds our inner need to give. Whatever the case, there must

be something in it for us.

So it would seem that it is not possible to be entirely altruistic. This is a logical and reasonable theory. It fits in with the view of psychology, and most theologies would agree with it too. Every religion gives reasons to do good that benefit the do-gooder. And every self-help book explains why being nice and kind is good for your own well-being.

Comes along the Tanya and says that this is all true, but there is an exception - the Jewish neshoma. Because a Yid is endowed with a divine soul, he can do what would otherwise be impossible; he can do good for no other reason than just because it is good. There is an element to the Jew that is above his self-centred ego, so he can transcend himself and be altruistic.

This doesn't mean that Jews do this very often; it just means that we can. Most of our actions are as selfish as anyone else's, because much of the time we are under the sway of our Nefesh Habehamis. But being that the Jewish mission is to make the world a home for Hashem, we were given souls that can transcend self and act G-dly.

The non-Jewish mission is to make this world safe, moral and humane (not G-dly), so they have a human soul that can achieve this. If a non-Jew is not satisfied with that mission, he can convert to Judaism and receive a Nefesh Elohis. This is not a racial issue, but a spiritual issue. The Nefesh Elohis is necessary to fulfil the Jewish mission.

So Tanya describes non-Jews the same way they describe themselves. There is nothing offensive there. What Tanya is telling us is that non-Jews are quite normal; it's the Jews that are unusual.

Just One More Prayer!

שי' Hatomim Benjy Simons

Member of the Community

וְאֶתְחַנֵּן, אֵל ה', בְּעֵת הַהוּא, לֵאמֹר, 3:23

'I Requested from G-d, at that time saying.'

According to the Midrash Rabbah (11:10) the word וְאֶתְחַנֵּן has numerical value 515. This teaches us that Moshe prayed 515 prayers to be permitted to enter Eretz Yisrael. But why specifically 515?

The Baal Haturim points out that the numerical value of תפלה is also 515, alluding to Moshe's prayer as a 'shirah'. But what is so significant about this number?

We have a tradition that the spies returned from their visit on the 9th of Av (see Sotah 35a; Rashi to Devarim 1:2). The story is told that Hashem said: Since you cried and wept for no reason, I will give you a reason to cry and mourn. Today we mourn this day being a national commemoration of the destruction of our Temples. During the Jewish sojourn in the wilderness, every year a fortieth of the Jewish people (15000) died on this date. On that night they would sleep in their graves and the next morning they were 15000 less. However when the last year came, no one died. Hence they figured that they had miscalculated, so they did the same thing on the 10th, 11th, 12th, 13th, 14th and 15th night. It was only when they saw the new moon on the night of the 15th, did they realize that the decree had been annulled and they celebrated that night. (Bava Basra 121a and end of tractate Tannis)

I have not found a reason why they waited 6 days. Perhaps since there are 6 full months (30 days) in the lunar calendar and 6 lacking months (29

days). Hence, maybe they anticipated having 12 full months for a complete year full of complete months and co-incidentally they saw the full moon which signaled to them that the time had for sure passed or they waited for the full moon signifying that the 9th of Av had passed.

Thus on the 15th of Av the Jewish people celebrated the fact that no one would be punished for the sin of the spies and Moshe thought it was an appropriate time to pray to permit him to enter into the land.

We know Moshe passed away on ז' אדר (see Sotah 12b and Rashi to Joshua 2:1) and we also know that we are commanded by the Rabbi's to pray 3 times a day. In each prayer one may include personal requests except on Shabbat when personal needs may not be mentioned (Talmud Yerushalmi Shabbat 15:3, Orach Chaim 294:1). From the 15th of Av until the 7th of Adar there are 200 days and 28 Shabbat's. So all together there are 172 (200-28) days where we pray 3 times = 516 (3 X 172). Yet Moshe started praying after the night celebration and hence he only started praying in the morning giving a total of 515 prayers.

But later in the Parsha we seem to have a conflicting idea:

וַיִּתְעַבֵּר ה' בִּי לְמַעַןְכֶּם 3:26

'But G-d was angry with me for your sakes.'

The Sifsei Kohen explains that Moshe couldn't ask again based on a Gemora Kiddushin which explains that if a slave were to request something twice, the master cannot refuse. Thus, Moshe hoped that by asking again he would force G-d to obey his request. However, it was simultaneously divinely decreed that Moshe shouldn't enter, thereby resulting in G-d telling him to not ask again so that Hashem would not be forced to break His word.

But this seems problematic when comparing it to the Midrash which stated that Moshe prayed 515 times as noted above. Perhaps a possible reconciliation is that there are 515 prayer types (see Rashi on Devarim 3:23

for this idea), which is also the numerical value of Tefillah. Yet the sages teach that had Moshe merely added one more tefillah to his previous 515, he would have merited entering the land. Why? Since this would have been a repetition which would have 'forced' Hashem to listen.

Where to Pray?

Hatomim Benjy Simons ש"י

Member of the Community

Abbaye taught: I used to learn in my house and pray in the synagogue. Since I heard that R. Chiyya bar Ami taught in the name of Ulla, "From the day that the Temple was destroyed, God only has in this world the four cubits of Halakha," I pray only in the place where I learn. (Berakhot 8a)

Abbaye said: I used to learn at home and pray in the synagogue. Since I heard what David said, "Hashem, I loved the abode of your home" (Tehillim 26:8), I now learn in the synagogue. (Megilla 29a)

Perhaps at first sight there may be no argument for in the first statement Abbaye advises moving prayer to the study hall and in the second moving learning to the Shule. Yet this reverses the roles of each building creating a perpetual swapping of places.

Several commentators notice the contradiction in Abbaye's two statements - one call's for moving prayer to the study hall and the other advocates moving learning to the synagogue - and suggested various resolutions. Some differentiate between the scholar, whose full-time spiritual home is the study hall, and the common Jew, whose central religious location is the synagogue (see Arukh Ha-shulchan, Orach

Chayim 90:22). Turei Even understands these two statements to reflect two opposing traditions, and therefore they need not be reconciled. Yet whatever approach one takes as to the contradiction, these two statements clearly share a certain value. They both assert the need for praying and learning to be integrated and not separated. But what do study and prayer represent, and what is accomplished in the union of the two?

R. Zadok Hakohen of Lublin understands the combination in an interesting way (Zidkat Ha-tzaddik 211). For R. Zadok, prayer represents human dependency. The religious individual turns to God in prayer to express his needs, and is thereby reminded of human frailty and dependence on the Divine. Torah, on the other hand, reflects human self-sufficiency. The learned individual can utilize the Torah as a guide to life, without making explicit reference to God. Indeed, the human role in interpreting Torah can lead to a feeling of assertive independence not balanced by a healthy sense of submission to the Divine. Thus he asserts that it is important to have a balanced lifestyle, in which one independently serves Hashem, while realising that all stems from Him. We must do our part and He will do His.

A more obvious approach might understand Abbaye as calling for a balance of intellect and emotion. While it remains true that prayer involves some cognitive understanding, and that study can be a powerful emotional experience, it still seems reasonable to identify the essence of prayer as residing in the affective aspect of life, and the essence of learning in the cognitive gesture. If so, we must analyse the need for this type of integration.

As mentioned, each activity depends somewhat on the coming together of intellect and emotion. A prayer devoid of serious thought will inevitably incorporate problematic conceptions of God or a shallow conception of religious life. For example, the praying individual might come to conceive of God as a capricious tyrant who responds well to flattery. Only a prayer purified by the intellectual element will allow for the emotional component

to exert a powerful influence in a purified form. Conversely, study devoid of emotion becomes a dry intellectual endeavour that fails to foster a sense of connection with divinity. Furthermore, the study itself might generate erroneous conclusions when it does not take place in a context of awe and love for the divine word.

Perhaps another allusion in this statement is to balance our prayer which represents our communal obligations with Torah, a more private obligation. Although it is true that one can learn Torah in groups and pray in solitude, there is an obligation of communal prayer with a Minyan but no obligation to learn collectively despite having advantages in depth. Thus Abbaye may also allude to balanced communal and private connections to Hashem.

Finally there is a well known statement that prayer is us talking to Hashem while the Torah is Hashem talking to us. For a relationship to work there must be constant communication between two parties, and one who constantly implores Hashem without listening to what has already been written is like asking questions without hearing answers; learning Torah must also be interrupted (see Shabbat Mishna 1:2) for it represents our requests to G-d developing our relationship. Even today many Chassidic followings see Torah and Tefillah as a combined activity of learning Chassidut as a preparation for prayer, based on a Mishna in Brachot 5:1 where one must be in the right frame of mind.

Thus, in two brief Talmudic statements, Abbaye imparts an important message about the need to integrate prayer and study, humility and independence, intellect and emotion, public and private duties with a two way relationship.

Who is fit to read the Megillah?

Hatomim Aharon Menachem Mendel Kastel שי

High School Student

The Mishna in tractate Megilla, (Ch. 2, 19b) states that everyone is Kosher to read the Megilla except for a person who is deaf, deranged or a minor. However, Rabbi Yehuda declares the reading of a minor to be Kosher.

The Gemora inquires after the identity of the Tanah quoted in the Reisha (beginning) of our Mishna. The Gemora initially suggests that the Mishna follows the opinion of Rabbi Yossi, as is the case in a Mishna in Brachos (15a) where it was said "One who reads the Shema and does not hear it himself is nevertheless Yotzei" (has fulfilled his obligation). However, Rabbi Yossi says he is not Yotzei. Thus, we see that Rabbi Yossi requires one to be able to hear what he is reading, thereby rendering a deaf person unfit to read the מגילה.

However, the Gemora is not satisfied and tries to say that our Mishna follows the opinion of Rabbi Yehuda who disagrees with Rabbi Yossi. This suggests that our Mishna is only talking about a deaf person not being Kosher initially, but once it was read already, it would be ok even if he cannot hear. Tosafos explains that the reason the Gemora is so keen to have our Mishna follow the opinion of Rabbi Yehuda is because the Halacha follows the opinion of Rabbi Yehuda.

The Tosafos Rid asks a question regarding the proposition that our Mishna could follow the view of Rabbi Yossi. "If we assume that the Reisha is according to Rabbi Yossi, then why doesn't Rabbi Yehuda Hanasi (the author of the Mishna) bring Rabbi Yehuda's opinion about a deaf person in the Mishna?" This could be a proof that the Mishna is indeed following the opinion of Rabbi Yehuda. However, the problem with this conclusion is that we could then ask the same question as to why Rabbi Yossi's opinion

is not quoted in our Mishna.

An answer to this could be that the Mishna does not have to bring all the opinions on every issue, but does need to include the opinion that is determined to be the Halacha. Following the Gemora's assumption that the Mishna here is related to the Machlokes (Dispute) in the Mishna in Brachos which is decided in favour of Rabbi Yehuda's opinion, as mention above, it would be unacceptable to leave out the opinion of Rabbi Yehuda in the Mishna. Whereas leaving out the opinion of Rabbi Yossi would be understandable.

שש זכירות Questions and Answers in

ש"י Hatomim Moishe Tuvia Amzalak

High School Student

There are 2 זכירות that use a double expression of remembrance; these are the 3rd and 4th remembrances. The reason is to teach us that these זכירות demand an extra level of זכירה, not only זכירה בלב (remembering in one's heart) rather also זכירה בפה (uttering the remembrance verbally).

However this only explains the double לשון in the 3rd זכירה concerning עמלק, whom one must not only remember at heart but must also remember verbally (זכירה בפה), which is the reason there is an obligation from the Torah to read פירשת זכור, on the week prior to פורים.

However this doesn't explain why there is a double expression in the 4th זכירה, (which talks about the Yidden angering Hashem in the desert), because there seems to be no קריאה regarding this topic.

One may answer: The topic that is read about this זכירה is פרשת פרה, as the reason Hashem commanded Moshe to make a פרה אדומה was to atone for the Yidden upsetting Hashem through the sin of the Golden Calf. From this we could understand the use of the double expression in the 4th זכירה, being that it now has two remembrances; one in the heart and another verbal reminder by reading the section of פרה אדומה every year.

[Another point: Why does the fourth of the "Six Remembrance's" begin with the word זכר, with a Sheva; whilst the other remembrances begin with a Kometz?

A possible explanation could be that since the first words of this remembrance ("Z'chor Al tishkach") have the cantillation of a פשטא - זקף קטן, which implies that these three words should be read together, therefore the first word "Z'chor" is punctuated with a Sheva, since this vowel is called a סמיכות vowel which is a vowel that encourages joining the word on hand with the following words].

לזכות

שרה אסתר בת פנינה תחי'

לרגל יום הולדתה ביום הבהיר ח"י אלול

לשנת הצלחה בגשמיות וברוחניות

לזכות החיילים בצ"ה

משה צבי

ישראל ארי' לייב

שיחיו

גורדון

להצלחה בגו"ר

הוקדש ע"י

הוריהם שיחיו

* * *

מוקדש לחיזוק התקשרות

לב"ק אדמו"ר שליט"א

ע"י

הרה"ת ר' יצחק שמעון שי' ברבר ומשפחתו

להצלחה בגו"ר

מוקדש לכ"ק אדמו"ר מה"מ

ולזכות התלמידים השלוחים דישיבה גדולה שע"י ק"ק "צמח צדק"
שהתעסקו מתוך מסירה ונתינה למען ה"חינוך ההסידותי" של ילדינו שי'

הוקדש ע"י

הרה"ת ר' שמעון אליהו חיים

וזוגתו מרת שמערינא שרה

חי' מושקא

שמואל בצלאל

מנחם מענדל

לוי יצחק

חיה

שיחיו לאורך ימים ושנים טובות

אלטהויז

* * *

לז"נ

הרה"ת זאב יוסף ע"ה

וזוגתו מרת רחל ע"ה

פיימאנא

"הנאהבים והנעימים בחייהם ובמותם לא נפרדו"

ת.נ.צ.ב.ה

הוקדש ע"י יבלחט"א משפחת ליינקראם

לזכות

חברי הנהלת ישיבתנו הק'

הגה"ח הרב יוסף ישעי' ברוין שליט"א – ראש הישיבה ומד"א דקהילתנו
הגה"ח הרב אברהם הכהן פערלאוו שליט"א – ר"מ בישיבה ומשפיע בקהילה
הרה"ת ר' שמעון מתתיהו שי' יוסף – מנהל גשמי

ולזכות

הרה"ת ר' גרשון שי' גאנזבערגער

הרה"ת ר' בנימין זאב שי' אמזלק

על עזרתם בכל המצטרך במסירה ונתינה לתלמידי הישיבה

ולזכות התלמידים השלוחים

הת' יעקב יוסף שי' גלאסנער

הת' שמואל שי' טאוועל

הת' שניאור זלמן הכהן שי' לאנג

הת' יהושע דוד שי' פאפער

הת' יוסף אלחנן שי' פרידמאן

הת' משה שי' רובין

הת' אברהם שי' רימלער

הת' אהרן שי' רענדלער

שיחיו

להצלחה רבה ומופלאה בגשמיזות וברוחניות

לזכות

הרה"ג הרה"ח

הרב יוסף ישעי' ברזין שליט"א

ראש הישיבה ומרא דאתרא דקהילתנו הק'

על המסירה והנתינה הנפלאה בכל עת ובכל זמן

לתלמידי הישיבה ולחברי הקהילה, "יארץ ימים על ממלכתו"

מתוך בריאות הנכונה בגו"ר,

ויזכה לקבל פני משיח צדקנו תיכף ומיד ממו"ש!

*

הוקדש ע"י הרה"ת ר' מנחם מענדל שי' מאס, להצלחה בגו"ר

לזכות

הרה"ת ר' יעקב הכהן

וזוגתו מרת שושנה

בניהם ובנותיהם

הרה"ת ר' משה הכהן וזוגתו חי' מינא

בניהם: מנחם מענדל הכהן, ניסן הכהן שיחיו

הרה"ת ר' מנחם מענדל הכהן וזוגתו דבורה לאה

בנותיהם: רינה, אסתר שיחיו

מרת דבורה לאה ובעלה הרה"ת ר' בן ציון שיחיו ששון

חיים הכהן, נח הכהן, אסתר, רבקה, חי' מושקא

שיחיו לאורך ימים ושנים טובות

קונסיפולסקי

*

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד