

קובץ

הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

גליון האלף

שלושים שנה

גליון מז' (תתר)

ג' תמוז

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושבעים לבריאה

מאה ושמונה שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

וששים שנה לנשיאותו

ברכת מזל טוב וגדיא יאה

ברגשי גיל וחדוה מביעים אנו בזה את ברכותינו

ברכת מזל טוב מזל טוב

לידידנו היקר והאהוב חבר המערכת מלפנים

שעמל ויגע לשגשוג והצלחת הקובץ

מסור ונתון לרבינו נשיאנו בכל נימי נפשו

הרה"ת הנעלה והמצויין

הר' לוי יצחק שי'

וזוגתו הכבודה והחשובה תחי'

ברוק

לרגל הולדת בתם הבכורה רייזל תחי'

לאורך ימים ושנים טובות

יהי רצון שיוכו לגדלה לתורה ולחופה ולמעשים טובים

ויזכו לרוות ממנה רוב נחת ועונג בגו"ר

מתוך ברכה הצלחה ושמחה תמיד כה"י

המערכת

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לנשיאנו
כ"ק אדמו"ר



ולזכות חברי המערכת

הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך בן חנה עמקא

הת' יוסף בן גאלדא

הת' לוי יצחק הלוי בן רבקה

הת' מנחם מענדל בן ציפורה

הת' מנחם מענדל בן שולמית תרצה

הת' ראובן בן אלטא פעסיא

הת' שלום דובער בן אסתר

הת' שמואל בן מליא רחל

שיתברכו בכל המצטרך להם בכרכה והצלחה רבה

בטוב הנראה והנגלה בגו"ר

תודתנו נתונה להת' לוי מנחם מענדל בן רבקה

פתח דבר

החידוש וההתחדשות

הגליון שלפנינו הוא הגליון האלף של קובץ הערות וביאורים שיוצא לאור על ידי ישיבת 'אהלי תורה'. הגליון המיוחד מופיע לקראת ג' תמוז יום ההילולא השש עשרה של כ"ק אדמו"ר זי"ע. ואכן כמה סמלי הדבר שבעמדינו במפתן יום ההילולא של רבינו הגדול שכל עבודתו אשר עבד שם מתגלה בקרב הארץ, זוכים אנו לחגוג חגה של תורה בדמות גליון נוסף וחגיגי של קובץ הערות וביאורים שלידתו והורתו בעקבות דרישתו ותורתו של רבינו זי"ע.

מפורסמת דרישתו של רבינו שכל ישיבה חבדית, ואף לא חבדית, באשר היא תוציא לאור קובץ תורני בו יתפרסם מחידושי תורתם של תלמידי הישיבה למען הרבות תורה ולהאדיר. גישת רבינו מיוסדת על היסוד שלימוד התורה אינו רק הלימוד כלשעצמו אלא כולל גם החידוש בתורה, וכח החידוש יתחדד עם החובה לפרסם מדברי תורה בבמה ראוי לכך. במה כזו יש בכוחה להשחיו את מוח הלומד ולא לפי אותו להעמיק במעמקי החומר הנלמד להוציא את העמקים אל השטח. החידוש בתורה מוביל להתחדשות ולרענונות בלימוד ומכניס חשק בלב הלומד. מאות קובצים כאלו הופיעו וכולם גדושי תורה הבאים למלאות את רצון רבינו.

אך לא כן קובץ זה שלא רק מבטא את רצונו של רבינו, אלא כל כולו נולד מתורתו של רבינו. כידוע אדיר היה חפצו של רבינו שדברי תורתו בהתוועדיות לא יתקבלו באמונה בלבד ללא חתירה להבנת הדברים מתוך משא ומתן של תורה. ואף הפציר וביקש, ולפעמים מתוך חריפות גדולה, שקבלת דברים לא משא ומתן הריהו סימן של אדישות ולא סימן של חסידות, ומתוך כך נולד קובץ שלנו שכל מטרתו היתה להיות לפה למקשיבי תורת רבינו לשאת ולתת בדבריו הק'.

קו זה אפיין את תורת חב"ד בכלל ותורת רבינו במיוחד, שאין אנו רק חסידי רבינו אלא גם תלמידיו, וכתלמידים חובתינו להעמיק ולחדש, לעיין ולפלפל, לחקור ולהגדיר. אור ישר ואור חוזר. ודבר זה התווה רבינו ועודדו השכם והערב. ואכן קובץ זה מבטא את קו זה בשלימותו.

קוי הקובץ

אך ברבות הימים נהפך הקובץ לקובץ עשיר ומגוון, האוצר בין דפיו דיונים בכל חלקי התורה, נגלה כחסידות, מנהג והלכה, רמב"ם ושו"ע רבינו הזקן, מאמרי חסידות, רשימות ושיחות, פשוטו של מקרא אגרות ושונות. כך שכל אדם טועם בו טעם משובח כרצונו וכאוות נפשו.

נתחיל במדור משיח וגאולה, מדור זה התייסד מאז שנת תשנ"א על פי הוראת רבינו שכהנה לביאת משיח עלינו לעסוק בתורת הגאולה, הרי מאז בעקבות מפליאה מופיע בו דיונים מעמיקים בתורת הגאולה.

קשה שלא להזכיר את דיוני המאלפים מלאים החריפות והבקיאות של כבוד העורך הראשי שליט"א הגאון הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי שבמדור זה כותב מדי גליון וגליון את חידושיו בתחום מרתק זה עד שמחומר זה הדפיס את ספרו המפואר 'ימות המשיח בהלכה'. במאמרים אלו מצייר הרב ועורך תמונה הלכתית חי' וכבירה של העולם התור משיחית, לכל פרטיו ודקדוקיו עד שמבחינה מסוימת מהווה סידרה זו כעין ספר הדרכה מיידית לעולם החדש והמחודש.

במדור הבא מופיעים דיונים מעמיקים בשיחות רבינו זי"ע. יש לציין שאם בחיי חיותו בעלמא דין, מדור זה הי' עקרי - ובעצם לשם מדור זה נולד כל הקובץ כולו - הרי בימינו משמש מדור זה כציון לעובדה שהוסר הכבוד מבית חיינו ולראבון כל לב אין אנו זוכים לשמוע את דבר ה' יוצא מפי הכהן הגדול בקדושה ובטהרה. אך עם זאת מדור זה זוכה אף הוא לדיונים תמידים המעמיקים בתורת רבינו תמידין כסדרם.

מדור נוסף הוא מדור "סוגיות הישביתיות". מדור שבו מיטב ראשי ישיבות תות"ל מביאים לפני המעיניים את מיטב חידושיהם בסוגיא הנלמדת בשנה זו בישיבות חב"ד. המדור נקרא בשקיקה בידי תלמידי הישיבות ומיצג את מיטב היצירה התורנית של עולם הישיבות.

מכאן באים למדור ההלכה ומדור הרמב"ם, ששם התבררו ומתבררים הרבה עקרי הלכה הן ברמב"ם ותורתו והן בשלחן רבינו הזקן.

כבר מאז שביקש רבינו לחבר את ספר מראה מקומות לרמב"ם שימש מדור זה למדור פורה ורב פארות למצוא מקורות רבים וביאורים לרמב"ם ועד ימינו התחדשו במדור זה חידושים מעמיקים מקוריים ממיטב למדני חב"ד.

וכמו כן בהלכה, הרי במדור זה התבררו שאלות קשות בסדר היום החבר"י על פי שולחן ערוך רבינו ואף בעת הדרת שו"ע רבינו - שימש מדור זה כמקור בלתי גדלה למראה מקומות הבהרות שסייעו רבות למהדירי הספר.

כך, שללא ספק שמדור זה מהווה מלווה מאיר עיניים לכל לומד רמב"ם ולומד שו"ע רבינו שללא ספק שרב שאלות נפתרו שם. תקצר היריעה מלמנות אותם והרוצה להכירם יעיין נא בציוני המהדורה החדשה של שו"ע רבינו שמאות רבות ציונים ציינו להערות וביאורים דנן.

מדור אחר הייחודי בקובץ זה אשר אין לו דוגמה בשום קובץ תורני, הוא המדור המוקדש לפירוש רש"י לפי פשוטו של מקרא. שיטתו של רבינו המיוחדת על פירוש רש"י, הינה שיטה מקורית וייחודית, כמה עמל רבינו הגדול לשכללה ולפלא את דרכו הרכיבים, וכמה בקיש רבינו שמקשיבי לקחו יעסקו בדרך זו כדרך הלימוד למקטן ולמגדול. כזכור, היו שנים שרבינו אף ביקש - בוודאי כדרך חינוכי בשיטתו - שאנחו נציע השאלות, בכדי לאלפינו בינה בדרך זו, והיה שרבינו אף ביקש שאף נציע את הביאורים, דבר זה היה בו מן החינוך הפדגוגי שאנו נלמוד לצעוד בדרך זו בעת לימוד רש"י, שכן ענינו של רבינו בדרך זו הי' לא לומר "תורה" מלמעלה, אלא להקנות לנו דרך הסתכלות ודרך בינה בלימוד שלנו, שכך נאמץ דרך זו בעת לימוד עם עצמינו ועם בני חמש למקרא.

לפועל, מאז ראשית ימי הקמת הקובץ עד לימינו נותרה רק פנה אחת ויחידה ששם נידונה שיטה זו בהתמדה ובעקביות. רק בפנה זו עוסקים אלו שצועדים בדרך הבהירה של רבינו בפירוש רש"י על פי דרכו המיוחדת והבהירה. שם מעלים שאלות ומציעים יישובים לרש"י בהתאם לרוחו ודרכו, בצמוד לכלליו ויסודותיו.

מדור המנהג אף הוא עשיר מאד בדיונים מאלפים, מחקרים מעניינים ביסודי מנהגי חב"ד ומשמעותיהם, במקורות המנהג וביאורם, בשאלות רבות המתעוררות בפרטים ובכללים.

מן ההכרח גם לציין את המדורים העונתיים, ובמיוחד המדור את הגדה של פסח והוא דיון המוקדש על ביאורי הגדה של פסח של רבינו. מדור זה עשיר מאד בדיונים מעמיקים המראים את הדיוק העצום ביצירה קלאסית זו של רבינו שבדרך קצרה הצליח להכליל את מרבית דיוני ההגדה שברבות

הימים נכתבו ונערכו בספרים רבי כרכים ורבינו כבר רמז עליהם בסגנונו הקצר.

בתחום זה מן הראוי לציין את ביאוריו החודרים היורדים ונוקבים לשיתין של הגאון רבי עזרא בנימין שוחט ראש ישיבת אור אלחנן חב"ד שביאוריו בשדה זו מהווים ציוני דרך לכל מתעמק בהגדת רבינו והראה דרך כיצד לפענח תעלומת דברי רבינו. ואף הרבה מביאוריו זכו לראות אור במדור זה.

שיחה של תורה

יש ספר קבע ויש ספר ארעי, כך יש קובץ קבע ויש קובץ ארעי. לכאורה קובצינו יש בן מן הארעיות, אך בארעיות זו יש בה מן ההתחדשות, אין כאן מערכות מוגדרות סופיות וקבועות, הכל פתוח לדיון להפרכה ולהבהרה. האמירה בקובץ זה לעולם אינה סופית אלא רק התחלה.

מטרתו אינה להביא מאמרים גדושים וארוכים (ואף זה קורה שכותב אחד בא בארוכה מבחינת כמות הרי עיקר מטרתו האיכותית לעורר בלבד) אלא לעורר לב המעיין, ליצור שיח תורני, להעיר תשומת לב לדבר הקשה, לעורר הקורא להשתתף ולתרום מפרי רוחו.

באופן כללי יש לומר שזו אכן היתה מטרת רבינו בקובץ מעין זה שהבמה תשמש כרב שיח להשים לב המעיין, לפתוח דיון ולחדש רעיון.

אך באם הקובץ רואה ברכה בארעיות, הרי זה רק בתוכן החי של הדיונים הזורמים והשופעים ולא נחתמים בחותם של סוף פסוק, אך לא בהופעתם התדירה. שלשים שנות הקובץ עד לגליון האלף מוכיחים על עקביות רבת עוצמה. יש בכך משום חגיגת שיחה של תורה שאינה פוסקת ושאינו חודלת. אלף גליונות עשירי תוכן המשקפים את השיח התורני במרכז העולם החדר". הם משקפים את עסק התורה שאינו מפסיק ושאינו עוצר.

תורת חב"ד ותורה בחב"ד

במדה רבה מהווים אלף גליונות אלו עדות למרכזיות של לימוד התורה בעולמו של רבינו. ולא רק לימוד מצות אנשים מלומדה אלא לימוד עיוני ומרחיב אופקים. אין זה סוד שגורמים רבים - מבפנים ומבחוץ - אוהבים לצייר תמונה מעוותת שחב"ד חלילה היא כולה עשיה לעילה שלימוד התורה אינו תופס מקום הראוי בחזונו של רבינו.

השקפה זו נובעת מסתכלות חד צדדית של עולם שגורסת שהעשי' שוללת את התלמוד גדול. השקפה זו שהיתה זרה לגמרי לרבינו שמעולם לא הכיר בתפיסות של חד צדדיות אלא בתפיסה כוללת ומקיפה.

קובץ זה מהווה עדות חי' על מרכזיותה של הלימוד העיוני בתורה בכל אפיקי' ובכל ערוצי'. לימוד בכל התחומים.

יהי רצון שגליון זה, גליון האלף של הערות וביאורים בתורת כ"ק אדמו"ר, נזכה למסור כבר לידי כ"ק רבינו בעצמו, כבימים מקדם, כאשר נזכה ל"הקיצו ורננו שוכני עפר", בגאולה האמיתית והשלימה בביאת משיח צדקנו, וקובצנו זה ימשיכו בעוד אלפי גליונות, לעסוק ולפלפל ב"תורתו של משיח", "תורה חדשה מאיתי תצא", כאשר "לא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", בעגלא דידן ממש!

המערכת

ימים הסמוכים לג' תמוז ה'תש"ע
מאה ושמונה שנים להולדת כ"ק אדמו"ר
ושישים שנה לנשיאותו

ב"ה
ג' תמוז ה'תש"ע
גליון טז [גליון האלף]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- מתים שבחו"ל בתחיית המתים..... 11
הטעם שעתידה אשה שתלד בכ"י ובענין הנשמות שיוולדו לע"ל.. 21

רשימות

- כמה תיקונים והערות ב"רשימת היומן" - המשך..... 36
מ"מ ועיונים בדא"פ, ברשימת 'סדר היום (א)'. 37

לקוטי שיחות

- בעלות יחיד בממון ציבור..... 46
כמה הערות בביאורי רבינו נשיאינו - על ספר דברים..... 48
הערה בלקוטי שיחות..... 52
מסירות נפש למעלה ממדידה והגבלה..... 53
בגדר תפלין של יד שמצותה הקשירה-ההנחה בלבד..... 61
מראה מקום..... 63
ב' ביאורים בעבודת האבות..... 63
דברי רבינו - לשיטת רש"י או (גם) לשיטת תוספות?..... 67

שיחות

- סימן "מוציא" שבהגדה..... 69
וכל העם רואים את הקולות..... 72

נגלה

- נדר ושבועת דוד המלך אודות מציאת מקום בית המקדש..... 74
בדין כופר בשוגג..... 80
יאוש והפקר..... 89
גנב טלה ונעשה אייל . . ד' וה' כעין שגנב..... 94

- 96..... אי איכא למד"א שינוי מעשה אינו קונה
 97..... שיטת הרמב"ם בדין יאוש - אליבא דהצ"צ
 101..... משכבו ולא הגזול
 105..... דעת ראב"י בקנין ע"י שינוי
 106..... יסוד פלוגתת הראשונים אם נטע רבעי אסור בהנאה

חפירות

- 109..... הגבהת הלב, ושפלות - בספרי החסידות -
 119..... ויקרא שם בשם הוי' א-ל עולם
 121..... וזה כלל גדול
 122..... לא הי' עוסק בהם כלל אלא בצרכי גופו לבדו?
 123..... למה לא נזכרה מ"ע דאהבה בכל התורה כ"א במשנה תורה
 125..... הערות בענינים שונים
 127..... השגת האריז"ל
 127..... הריגת היצה"ר בתענית דוקא
 131..... התעוררות המס"נ ע"י משה שבדור
 133..... הערה בלקו"ת
 134..... ההכרח לשילוח המרגלים

רמב"ם

- 135..... שומע כעונה
 145..... בדין קדושת לשון הקדש
 150..... קיום המצוות של האבות
 159..... בדין מורד ומורדת

הלכה ומנהג

- 162..... בית החיים - האם יש בו חשש דין קרפף?
 164..... מקור למנהג ישראל לספור אם יש מנין בבית הכנסת ע"י פסוק
 166..... ברב עם הדרת מלך
 175..... עיונים ב'סדר הנחת תפילין' בסידור רבנו הזקן
 179..... משקין שנתגלו לשיטת אדה"ז לשת"י ולקידוש
 187..... הפרשת חלה בחוץ לארץ
 191..... הערות בברכות הנהנין
 193..... לקט פסקי דינים
 194..... בירור דעת אדה"ז בצער גדול בשבת
 197..... שומע ברכה לצאת י"ח כשאינו יכול לברך בעצמו
 198..... מכירת חמץ של אנשים שלא ביקשו למוכרם [גליון]
 200..... סוף זמן קידוש לבנה

- 207.....[גליון] ברכת 'עננו' של הש"ץ כשיש רק ג' מתענים [גליון]
 210.....[גליון] מזוזה עפ"י היכר ציר [גליון]
 216.....[גליון] כל חמירא [גליון]

פשוטו של מקרא

- 217....."ושמו בדיו"
 219....."והרבה בכראשית רבה"

שונות

- 219.....'אגרת התשובה' כנגד 'אבן העזר'
 221.....אימרת ר"ל - מדנפי' קאמר
 222.....סיום הרמב"ם ב"הלכות אבל" ו"הלכות מלכים"
 223.....תיקון טעות בתורת מנחם החדש
 223.....שעון יד בשבת קודש
 224.....החלפת מי הגשמים בכור התחתון
 227.....פירוש "איבערנעמען זיך" [גליון]
 229.....ולבי חלל בקרבי [גליון]



**הקובץ הבא
 יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ מטו"מ
 הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', כ"ד תמוז**

**"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים
 און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)**

**למשלוח הערות:
 פאקס: 718-756-3411
 אימייל: kovetz@haoros.com
 ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
 www.haoros.com**

גאולה ומשיח

מתים שבחו"ל בתחיית המתים

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
 ר"מ בישיבה

אין אנו מטפיקים להודות לה' על חסדיו, שבעזרתו ית' זכינו להו"ל קובץ זה "קובץ האלף" של "הערות וביאורים", ע"פ רצונו הק' של כ"ק רבינו נשיאנו, ואנו תפלה שיקויים בנו "מי שיש לו מאה רוצה מאתיים" ומי שיש לו אלף רוצה אלפיים שנוכל להמשיך ביתר שאת ויתר עוז מתוך מנוחת הנפש ומנוחת הדעת ומתוך הרחבה שמחה ועונג להו"ל קובצים הראויים לשמם הן בכמות והן באיכות כפי המתאים, ועיקר העיקריים הוא שנזכה לפלפל בתורתו של משיח צדקינו - תורה חדשה מאתי תצא תומ"י ממש.

בכתובות קיא, א איתא: א"ר אלעזר: מתים שבחוץ לארץ אינם חיים, שנאמר: (יחזקאל כ"ו) ונתתי צבי בארץ חיים, ארץ שצביוני בה - מתיה חיים, שאין צביוני בה - אין מתיה חיים. מתיב ר' אבא בר ממל: (ישעיהו כו) יחיו מתיך נבלתי יקומון, מאי לאו יחיו מתיך - מתים שבא"י, נבלתי יקומון - מתים שבחוץ לארץ. . . א"ל: רבי, מקרא אחר אני דורש: (ישעיהו מ"ב) נותן נשמה לעם עלי' ורוח להולכים בה. . . ורבי אבא בר ממל, האי נותן נשמה לעם עליה מאי עביד ליה? מיבעי ליה. . . ולר' אלעזר, צדיקים שבחוץ לארץ אינם חיים? אמר רבי אילעא: ע"י גלגול. מתקיף לה ר' אבא סלא רבא: גלגול לצדיקים צער הוא! אמר אביי: מחילות נעשות להם בקרקע. (בראשית מ"ז) ונשאתני ממצרים וקברתני בקבורתם - אמר קרנא: דברים בגו, יודע היה יעקב אבינו שצדיק גמור היה, ואם מתים שבחוץ לארץ חיים, למה הטריח את בניו? שמא לא יזכה למחילות, כיוצא בדבר אתה אומר: (בראשית נ') וישבע יוסף את בני ישראל וגו', א"ר חנינא: דברים בגו, יודע היה יוסף בעצמו שצדיק גמור היה, ואם מתים שבחוץ לארץ חיים, למה הטריח את אחיו ארבע מאות פרסה? שמא לא יזכה למחילות".

בקושיית התוס' למה לא מנה במשנה דכל ישראל מתי חו"ל

והתוס' בסוטה ה,א, (בד"ה כל אדם) הקשו וז"ל: כל אדם שיש בו גסות הרוח אין עפרו ננער - תימה אמאי לא חשיב האי במשנת חלק והא דאמר פרק בתרא דכתובות (דף קיא.) מתים שבחו"ל אינן חיים וכו' תוס' ר"י עכ"ל.

ובשו"ת נוב"י יו"ד מהדרו"ת (סי' ר"ה) הקשה הג"ר ישעי' פיק על קושיית התוס', דהלא שם בכתובות מסיק דמתים שבחו"ל אינם חיים היינו שם בחו"ל, אבל מחילות נעשים להם בקרקע ועומדים בא"י וחיים, וא"כ הרי לפי המסקנא כו"ע מודי שהם חיים וא"כ מהו קושיית התוס' ? וכתב לו ע"ז הנוב"י וז"ל: לא קשה ולא מידי שהרי לא אסיק שם הכי אלא מחמת שתמה שם ולר"א צדיקים שבח"ל אינם חיים ? ומתוך כך מסיק שחיים על ידי מחילות, ובאמת תמיה זו היא רק מכח סברא שאין זה נכון שצדיקים לא יעמדו בתחיית המתים, ויותר מזה היה לו לאתובי תיובתא ממשנה בחלק דלא חשיב ליה, וזה כוונת התוס' בתמיהתם בסוטה. ועוד דאנא מתיירא מהך מימרא דר"א שם בכתובות, דאולי לא חזר בו, ודוקא צדיקים הוא שזוכים למחילות אבל לא שאר מתים, והרי קאמר שם שיעקב ויוסף נתייראו שמא לא יזכו למחילות מכלל שאין הכל זוכים למחילות. . אמנם באמת לא ניחא למרייהו למימר הכי והלכה כשאר אמוראים שם, וכל מתי חו"ל יקומו, עכ"ל.

ב' אופנים בפירוש הגמ' בכתובות

הרי יוצא מזה שישנם ב' אופנים ללמוד דעת ר"א לפי המסקנא: א) כפי שלמד הגר"י פיק, וכן נקט הנוב"י בתירוצו הראשון, דאחר שתירץ הקושיא מצדיקים דחיים ע"י מחילות, יוצא דכל כוונת ר' אלעזר לכתחילה לא הי' דמתי חו"ל אינם קמים כלל, אלא כוונתו שאין קמים שם בחו"ל רק הולכים לא"י ע"י מחילות, כי רק שם תהי' התחי', א"כ שוב י"ל שהוא הדין גם בכאו"א מישראל, שילכו לא"י ע"י מחילות ושם יקומו, ולפי"ז י"ל דגם קושיית הגמ' "צדיקים שבחוץ לארץ אינם חיים?" הכוונה להקשות הוא גם על כאו"א מישראל, והא נקט "צדיקים" כיון

¹ וזהו גם כוונת הגרע"א בגליון הש"ס כתובות שם להקשות על התוס' בסוטה דבכתובות מסיק דקמים ע"י מחילות וכו'.

שבהם ההכרח גדול יותר דודאי לא נימא שהם לא יקומו כלל, ורב אבא בר ממל החולק סב"ל שהתחיי' תהי' בחו"ל עצמו.

(ב) כפי שלמד הנוב"י בתירוצו השני דכן סב"ל לר"א לפי האמת דמתים שבחו"ל לא יקומו כלל, והגמ' חידש דרך צדיקים ילכו ע"י מחילות לא"י ושם יקומו, ומפשטות קושיית התוס' משמע שכן למדו גם הם (כי לפי תירוצו הראשון לכאורה הי' התוס' צריך לפרש שקושייתם הוא על קושיית הגמ'), ומשמע גם מלשון הנוב"י "ודוקא צדיקים הוא שזוכים למחילות אבל לא שאר מתים", דלפי תירוצו של אביי "ע"י מחילות", דמעתה רק באופן דמחילות זה אזלי לא"י, ונמצא דרך צדיקים בלבד ילכו לא"י ושם יקומו, משא"כ אלו שאינם צדיקים לא ילכו כלל ח"ו, ועפ"ז א"ש קושיית התוס' דלמה לא מנה אותם בפרק חלק כיון דלפי ר"א אינם קמים כלל, וראיית הנוב"י הוא מהא דיעקב חשש דילמא לא יזכה למחילות היינו שלא יקום כלל, אלמא דאנשים סתם לא יקומו, אלא דלפי פירוש זה מסיק הנוב"י דהלכה כרב אבא דסב"ל שיקומו בחו"ל דלא ניחא ליה למרייהו לומר כר"א. (כדקאמר עד"ז שם בע"ב).

אמנם בעין יעקב שם ובילקוט שמעוני (רמז קנו) ובכ"מ הגירסא הוא: "יודע היה יעקב בעצמו שצדיק גמור הוא ואם מתים שבחוצה לארץ חיים למה הטריח את בניו, שלא קבל עליו צער מחילות" נמצא שהי' בטוח שיקום לתחיה"מ ע"י מחילות אלא שלא רצה הצער וכו' [וצ"ל דקרנא חולק על אביי דקאמר לעיל בגמ' דע"י מחילות ליכא צער²] דלפי גירסא זו ליכא ראי' כלל לאופן הב' הנ"ל [שהביא הנוב"י] שישנם דלא יקומו כלל ח"ו, כיון שיעקב חשש רק משום הצער, אבל ידע שבדודאי יקום וא"כ ליכא שום הוכחה שיש אלו הנקברים בחו"ל שלא יקומו כלל.

ועי' מהרש"א שם בחדא"ג שפירש כאופן הב' אלא באופן אחר קצת וז"ל: שצדיק גמור היה כו'. פרש"י ולא היה צריך לזכות א"י עכ"ל. פירוש אבל אי לא היה צדיק גמור איכא למימר שהיה מטריח את בניו להעלותו לא"י כדי שיזכה לתחיית המתים בא"י וכדאר"א מתים שבחו"ל

² ברש"י בראשית (מו, כט) כתב: ". . . ושאינ מתי חוצה לארץ חיים אלא בצער גלגול מחילות" והקשו שהרי אביי קאמר דע"י מחילות ליכא צער? ואפ"ל בפשיטות דזה קאי לדעת קרנא ורבי חנינא ולפי גירסת הע"י.

אינן חיים ומוקמינן ליה באינן צדיקים.. ולפ"ז הא דקאמר ואם מתים שבח"ל חיים למה הטריח כו' היינו לומר מתים צדיקים שבח"ל כו' דאוקמינן לעיל דחיים אפילו לר"א, אך קשה הא דאמר שמא לא יזכה למחילות דהא כיון דצדיק גמור היה ודאי יזכה למחילות כדלעיל דפרכינן ולר"א צדיקים שבח"ל אינן חיינן וא"ר אילעא ע"י גלגול ומתקיף לה ר' אבא גלגול לצדיקים צער הוא אמר אביי מחילות נעשות כו', וצ"ל דמימרא דהכא לא חש לאתקפתא דר' אבא וס"ל כו' אילעא דצדיקים שבח"ל חיים בצער ע"י גלגול ולא על ידי מחילות אם לא אפושי בזכותא" עכ"ל.

דמובן מדבריו דר"א סב"ל גם לפי האמת דאינם צדיקים אינם קמים כלל, ופירש עפ"ז כוונת רש"י "ולא היה צריך לזכות א"י" דהיינו כדי שיקום לתחה"מ, כיון שהוא צדיק ודאי יקום, ויעקב חשש רק שלא יזכה למחילות, וביאר המהרש"א דקנא חולק ולא סב"ל כדברי אביי דלעיל שכל הצדיקים יזכו למחילות, אלא סב"ל דצדיקים סתם ילכו ע"י צער גלגול, ורק ע"י אפושי בזכותא - צדיקים גמורים ילכו ע"י מחילות, וזה ה' חשש של יעקב דדילמא ילך ע"י גלגול ולא ע"י מחילות, אבל בודאי ידע שיקום.

ונראה דהמהרש"א למד דתירוצו של ר' אילעא: "ע"י גלגול" נשאר לפי האמת, (ולא כאופן הב' של הנוב"י) אלא דלפי קנא - שחולק על אביי - ה"ז קאי על צדיקים סתם, ורק ע"י אפושי בזכותא ילכו ע"י מחילות, וחששו של יעקב ויוסף ה' דילמא לא יזכו למחילות כיון דבזה בעינן לאפושי זכותא³ אבל אנשים סתם שאינם צדיקים אינם קמים כלל ח"ו, וראיתו הוא מרש"י הנ"ל, וגם דעלייהו קאי דברי ר"א ד"מתים שבחוץ לארץ אינם חיים".

דעת הרבי בענין זה

והנה באגרות קודש ח"ב (ע' עא ואילך) פירש הרבי ע"ד אופן הא' דלפי המסקנא כאו"א מחו"ל קם, כיון דמוכח למסקנא דכוונת ר"א הוא

³ ע"ד המבואר בברכות ד, א, דיעקב חשש שמא יגרום החטא עיי"ש.

רק בנוגע להמקום ששם תהי' התחי', אלא שהרבי הוסיף לבאר דמחילות הוא רק בצדיקים אבל שאר בני' תהי' ע"י צער גלגול.

וזלה"ק: מקומה. הן הנקברים בארץ ישראל הן שנקברו בחו"ל נשמתם חוזרת לגופם בארץ ישראל. ומנא אמינא לה, דהנה איתא בכתובות (קיא, א) א"ר אלעזר מתים שבחוץ לארץ אינם חיים שנאמר ונתתי צבי בארץ חיים ארץ שצביוני בה מתי' חיים שאין צביוני בה אין מתי' חיים כו' ולר' אלעזר צדיקים שבחו"ל אינם חיים (בתמי') א"ר אילעא ע"י גלגול (מתגלגלין העצמות עד א"י וחיים שם). ומקשה: גלגול לצדיקים צער הוא, אמר אביי מחילות נעשות להם בקרקע (והולכין בהם עד א"י ושם מבצבצין ויוצאים). והנה כיון דגם צדיקים שנקברו בחו"ל חיים, על כרחך צריך לומר דלר' אלעזר, לפי המסקנא, פי' הכתוב ונתתי צבי גוי' הוא, שאינו מדבר במקום המיתה והקבורה, אלא במקום התחי' שתהי' דוקא בא"י. וגם אותם שבאו לא"י ע"י מחילות נקראים מתים של א"י, כיון שהנשמה ניתנה בגופם רק לאחר שמבצבצין בא"י, וכדלקמן. וכיון שכן, הרי אין כל הכרח וראי' שמקום הקבורה נוגע לענין תחה"מ. וא"כ שוב י"ל שגם ר' אלעזר ס"ל דהנקברים בחו"ל חיים. ומובן כפשוטו מ"ש השל"ה (שער האותיות סוף אות ק) א"ר אלעזר מתים שבחו"ל אינם חיים אלא ע"י גלגול. והוא כנ"ל. אלא שצדיקים זוכים למחילות ואין להם צער גלגול לא"י, משא"כ אותם שאינם צדיקים כ"כ. אבל כולם באים לא"י - ואז נקראים מתים שבא"י - ושם חיים. ובזה, גם לר' אלעזר, אחיא כפשוטה מתניתין (סנה' ז, א) דכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב. ומתורצת תמיהת תוד"ה כל (סוטה ה, א). והנה ר' אבא בר ממל בכתובות (שם) פליג על ר"א ואומר אשר גם בחו"ל יקומו לתחי'. אבל כיוון שכמה אמוראים בסוגיא זו ס"ל כר' אלעזר או שקו"ט אליבא, ש"מ שהלכה כמותו, וכידוע בכללי הש"ס עכלה"ק.

⁴ ראה שיחת קודש ש"פ בראשית א' תשמ"ה סעי' טו (תורת מנחם ח"א ע' 425) וז"ל: וע"ד שמצינו בנוגע לתחיית המתים שמת' חוץ לארץ מתגלגלים במחילות של עפר עד ארץ ישראל ושם קמים לתחי' כלומר שמבית החיים דכאן הנקרא בשם "מאנטיפישרי סעמעטערי" יש מחילות שעוברות בעפר האדמה ומוליכות עד ארץ ישראל ודרכם יבואו המתים הקבורים כאן לארץ ישראל בעת תחיית המתים החל מהצדיקים שיקומו לתחי' מיד בביאת משיח צדקנו אף שאצל כל שאר בני' יהי' הענין דתחה"מ ארבעים שנה לאחריו כן. וראה תורת מנחם - מנחם ציון ח"ב ע' 395 בענין זה.

היינו דלאחר שנת' בהגמ' לפי ר"א דצדיקים אזלי לא"י ושם תהי' התחי' כבר מוכח דכוונת ר"א לא הי' דמתי חו"ל אינם קמים כלל אלא שאינם קמים שם בחו"ל, אבל התחי' תהי' בכאו"א, ונמצא עפ"ז דדברי רבי אילעא: "ע"י גלגול" שפיר נשאר גם לפי המסקנא והוא בכאו"א מישראל, ורק צדיקים בכדי שלא יצטערו הולכים ע"י מחילות, וחששם של יעקב ויוסף הי' דילמא לא יזכו למחילות אלא לגלגול סתם. (ואולי גם הגר"י פיק למד כן אלא דלא נחית לפרש הפרטים).

והנה בהערת הרבי בהאגרת שם כתב וזלה"ק: בנודע ביהודה (מהד"ת חלק יו"ד סי' רה-רו) כותב - בלי הבאת כל ראי' - דהלכה כר' אבא. ותמה תמה אקרא דר' אבא יחיד הוא שם. והסוברים כר' אלעזר הם קרנא, ר' חנינא, אחוהי דרבה. וגם רבה ואילפא משמע שם דס"ל כר' אלעזר. ור' אילעא ואב"י שקו"ט אליב"י. גם בירושלמי (כלאים וכתובות), בראשית רבה (פצ"ו. ושם נסמן) ובכמה מקומות בזהר מוכח דהנקברים בחו"ל נשמתן חוזרת לגופן לאחר שבאים לא"י דוקא כר' אלעזר ולא כר' אבא. . סוף דבר: דברי הנו"ב צע"ג לאנשים כערכי עכלה"ק, והנה בשלמא לפי אופן הא' - שכך לומד הרבי - אכן יוצא דקרנא וכו' סב"ל כר"א דכאו"א יקום לתחה"מ וכפי שנת', אבל לפי פי' הב' של הנו"ב - דע"ז קאמר דהל' כר' אבא - הרי יוצא דקרנא ור' חנינא וכו' סב"ל דרק צדיקים בלבד יקומו לתחי' ע"י מחילות וכו', וכיון דלא ניחא ליה למרייהו לומר כן ורוב בני"י קבורים בחו"ל, הנה מזה גופא הכריח דעכצ"ל דהלכה כרב אבא.

והנה לפי פירוש הרבי, לכאורה אכתי קשה דמהו כוונת קרנא במה שהקדים ד"יודע היה יעקב שצ"ג היה" דמשמע דרק משום שהוא צדיק

⁵ ועי' בס' בן יהוידע כתובות שם וז"ל: מחילות נעשות להם בקרקע פירש רש"י ז"ל עומדין על רגליהם והולכין במחילות עד א"י, ושם מבצבצין ויוצאין ע"כ, ונראה שדבר זה נעשה לצדיקים גמורים דוקא, אבל שאר עמא יתגלגלו העצמות עד א"י וחיים שם. ואומרים בשם הגאון מהר"ם סופר ז"ל דלכך תיקנו בברכת אהבת עולם ותוליכנו קוממיות לארצינו לאפוקי שלא יהי' להם גלגול עצמות אלא יעמדו על רגליהם בקומה זקופה, והולכים דרך המחילות עד א"י עכ"ד. ונראה זה הטעם אשר קוברין פה עירנו באגדאד יע"א ראשו למזרח ופניו למערב, להורות חוזק האמונה בתחיית המתים, כי בחו"ל הולכים בתחה"מ דרך המחילות עד א"י ושם מבצבצין ועולין, ולכן פניו כנגד המערב שהוא כנגד א"י, שהוא צופה ומביט הצד שפונה אליו ללכת בו וכו' עכ"ד.

גמור יקום לתחיית המתים, וכדמשמע גם מפירש"י הנ"ל: "ולא הי' צריך לזכות א"י" בכדי שיקום לתחי', הלא לפי פירוש זה גם סתם אדם יקום לתחי'? וכפי שנת' שזהו ראיית המהרש"א לשיטתו.

ונ"ל דכוונת רש"י הוא כדפירש בעיון יעקב ובהפלאה שם, דזה בא בהמשך ללעיל מיני' דקאמר בגמ': "כל הקבור בארץ ישראל - כאילו קבור תחת המזבח, כתיב הכא: (שמות כ) מזבח אדמה תעשה לי וכו'" דעי"ז מתכפר לו⁶, וידע יעקב שהוא צדיק גמור ואי"צ להקבר בא"י משום האי טעמא דכפרה, וא"כ למה הטרחה בניו? ומתרץ משום שחשש שלא יזכה למחילות, אלא ילך ע"י גלגול.

ולפי פירוש זה א"ש לשון קרנא "ואם מתים שבחוצה לארץ חיים", דלפי המהרש"א הרי הוצרך לומר כנ"ל דכוונתו למתים צדיקים דוקא, כיון דסב"ל דרק הם קמים, משא"כ לפירוש הרבי ניחא כיון דגם סתם בני אדם קמים.

ועפ"ז א"ש גם דדעת ר' אלעזר אינו סותר להמבואר בב"ר (פצ"ו) אתהלך לפני ה' בארצות החיים, אמרו רבותינו שני דברים בשם רבי חלבו למה האבות מחבבין קבורת א"י שמתו א"י חיים תחלה בימות המשיח, ואוכלין שנות המשיח וכו' ועד"ז איתא בירושלמי כלאים פ"ט ה"ג וכתובות פ"ב ה"ג ועוד בכ"מ, דמשמע שכל מתי חו"ל קמים לתחיה, אלא דמתי א"י קמים תחילה, אבל אי נימא כאופן הב' נמצא שר"א חולק.

בדברי הרד"ק דבקרא משמע דרב אבא

והנה בהא דמסיק בהמכתב דהלכה כר"א שכולם קמים אלא שהתחיה עצמה תהי' רק בא"י, ולא קיימ"ל כרב אבא בר ממל דסב"ל שהתחי' היא בחו"ל עצמה, הנה ביחזקאל (לו, יב) כתיב: "לכן הנבא ואמרת אליהם כה אמר ה' הנה אני פותח את קברותיכם והעליתי אתכם מקברותיכם עמי, והבאתי אתכם אל אדמת ישראל", וכתב שם הרד"ק וז"ל: ..ומחלוקת יש

⁶ וכמ"ש בשו"ע יו"ד סי' שסג ס"א: "אין מפנין המת והעצמות, לא מקבר מכובד לקבר מכובד, ולא מקבר בזוי לקבר בזוי, ולא מבזוי למכובד, ואצ"ל ממכובד לבזוי.. וכן כדי לקוברו בארץ ישראל, מותר". וכתב בש"ך שם ס"ק ג: בארץ ישראל מותר - שהוא כפרתו שעפר א"י מכפרת דכתיב וכפר אדמתו עמו".

בדברי רז"ל על המתים בחוצה לארץ מהם אמרו כי בחוצה לארץ יעלו מקברותיהם, ומהם אמרו מקברותיהם יעלו לא"י בגלגול ודרך מחילות, והפסוק הזה מוכיח כי בחו"ל יחיו כמו מתי א"י, שהרי אמר הנה אני פותח את קברותיכם והעליתי אתכם מקברותיכם, ואחר כך והבאתי אתכם אל אדמת ישראל עכ"ל. הרי כתב דפשוטות לשון הפסוק מוכיח כרב אבא בר ממל ולא כר"א?

אבל בשו"ת דבר יהושע ח"ג סי' נח (אות ב') תמה על הרד"ק דאדרבה הפסוק מתפרש יותר כר' אלעזר, דה"ק אני פותח את קברותיכם מן הצד ועושה מחילות מן הקבר עד א"י, והעלתי אתכם מקברותיכם דרך המחילות והבאתי אתכם אל א"י, ושמה תחיו כמ"ש אח"כ (בפסוק י"ד) "ונתתי רוחי בכם וחייתם והנחתי אתכם על אדמתכם וגו'" ואחרי שתחיו אוציא אתכם מתוך האדמה והנחתי אתכם על אדמתכם, דאל"כ קשה מה שאמר אח"כ והנחתי אתכם על אדמתכם אחרי שכבר אמר והעליתי אתכם מקברותיכם והבאתי אתכם אל אדמת ישראל, ואמנם הרד"ק הרגיש בזה והוא מפרש דונתתי רוחי בכם היינו רוח השכל מאחר דרוח החיים כבר יהי' להם בהעלותם מקברם, ומ"ש וחייתם הוא הבטחה שיחיו ימים רבים, ומ"ש והנחתי אתכם על אדמתכם הוא הבטחה שלא יגלו ממנה עוד, אבל למה לו לדחוק לפרש כן דהרי לפי ר"א הכל מתפרש כמין חומר, ואי קשיא לי' להרד"ק לשון והעלתי אתכם מקברותיכם דמשמע לכאורה שיעלו מן הקבר על האדמה לפני שיביא אותם הקב"ה אל אדמת ישראל, אינו מובן מה קשיא לי', הלא כל יציאה מחו"ל לא"י נקראת עלי' כמבואר בקידושין דף ס"ט ע"ב מקרא דאשר העלה ואשר הביא את זרע בני ישראל מארץ צפונה וכו' וה"נ נקרא הגלגול מן הקבר לא"י בלשון עלי' עיי"ש, וכן מפורש בב"ר פ' ויחי שם: "אלא מה הקב"ה עושה, עושה להן מחילות בארץ ועושה אותן כמערות הללו והן מתגלגלין ובאים עד שהם מגיעין לארץ ישראל והקב"ה נותן בהם רוח של חיים והן עומדין, מנין שכן כתיב (יחזקאל לז) הנה אני פותח את קברותיכם והעליתי אתכם מקברותיכם עמי והבאתי אתכם אל אדמת ישראל, ואח"כ ונתתי רוחי בכם וחייתם", והוסיף עוד דכיון דבפסוק י"א שם כתיב דנבואה זו קאי על "כל בית ישראל" הרי מוכח מזה בהדיא כאופן הא' וכדנקט הרבי דגם לפי ר"א יקומו כאו"א לתחי' ולא כפירוש הב' של הנוב"י.

י"ל דלכו"ע מתי חו"ל יקומו כשא"י תתפשט בכל הארצות

והנה בכתובות שם בע"ב איתא: "אמר ר' אלעזר: עמי הארצות אינן חיים, שנאמר: (ישעיהו כ"ו) מתים כל יחיו וגו'. תניא נמי הכי: מתים כל יחיו - יכול לכל? ת"ל: רפאים כל יקומו, במרפה עצמו מדברי תורה הכתוב מדבר. א"ל ר' יוחנן: לא ניחא למרייהו דאמרת להו הכי, ההוא במרפה עצמו לעבודת כוכבים הוא וכו', והנה אי נפרש דברי ר"א הנ"ל כאופן הב' דמתי חו"ל אינם חיים כלל רק צדיקים וכו' תמוה למה לא אמרו לו גם הכא דלא ניחא למרייהו דאמרת להו הכי, שהרי הכא כולל עוד יותר אלו שאינם חיים מהא דקאמר אח"כ דעמי הארץ אינם חיים, עוד קשה במה שפירש הנוב"י דיעקב ויוסף חששו שלא יקומו בתחיה"מ כלל, דאיך שייך לומר כן? ומכל זה גופא מוכח לומר כאופן הא'.

מיהו יש מקום לתרץ קושיות אלו גם לפי אופן הב', דהנה ידוע דלעת"ל יהיו שתי תחיות, אחת לצדיקים בתחילת ימות המשיח, ותחיה שניה לכל ישראל בתקופה השני' שבימות המשיח, גם ידוע מה שאמרו רז"ל⁸: "עתידה ארץ ישראל שתתפשט בכל הארצות", וכיון שזה יהי' רק אח"כ בהמשך הזמן וכמ"ש השל"ה בבית דוד (ח"א יח, א) שהקשה דמהו המעלה שיתוסף שלש ארצות הלא כתיב (תהלים עב, ח): "וירד מים עד ים", וא"כ הרי יכבוש כל העולם כולו? ותירץ רז"ל: ע"כ נראה שכל הצלחות הגדולות לא יהי' תיכף בביאת הגאולה רק בהמשך הזמן שתתרבה הדעה בישראל וכו', אז תתבטל הקליפה מכל וכל ויתקיים וירד

⁷ כמ"ש בשו"ת הרדב"ז ח"ב סי' תתלט וח"ג סי' תרמד. ובלקוטי שיחות ח"ב ע' 518 ציין בזה לזהר ח"א קלט, א. וראה בחי' הריטב"א ר"ה טז, ב ותענית ל, ב שכ"כ שתהי' תחיית המתים בתחילה לצדיקי ישראל שחיכו לישועה. וראה גם רד"ק יחזקאל לז, א וישעי' כו, יט. וכ"כ ב'ערוך לנר' סנהדרין צ, ב (ד"ה אלא מלמד) דמשאלת הגמ' יומא ה, ב כיצד ילבישום לע"ל, ותשובתה כשיבוא אהרן ובניו ומשה עמהם וזהו לפני תחיית המתים, מוכח מזה, שבתחילה תהי' תחיית המתים לצדיקים לפני זמן התחי' לכל העולם. וכ"כ שם צב, א ברש"י ד"ה לאחר, ובנדה סא, ב, ומביא שכ"כ בזהר עיי"ש. וראה יפה תואר ב"ר פכ"ו, ובס' העקרים מאמר ד' פ"ה, ובשד"ח כללים מערכת מ' כלל רי"ח, וראה לקמן סי' סד.

⁸ פסיקתא רבתי פ' שבת ור"ח, ילקוט שמעוני ישעי' רמז תק"ג ועוד, וראה בזה לקוטי שיחות חל"ט ע' 442, וברשימות חוברת קל"ג אות ו' ועוד. וראה שו"ת אבני חפץ סי' כ"ט אות יא, וראה בס' ימות המשיח בהלכה סי' ל"ו בארוכה.

מים עד ים, עכ"ל. א"כ י"ל דבהמשך הזמן בתחי' השני כאשר יהי' כל העולם א"י, גם לפי ר"א יקומו אז מתי חו"ל לתחי' דאז כבר נעשה חו"ל לא"י, אלא שזה לא יהי' בתחי' הראשונה, ויעקב ויוסף רצו לקום מיד בתחי' הראשונה, לכן חששו דילמא לא יזכו למחילות לקום בתחי' הא', אבל כו"ע מודי דבתחי' הב' כולם קמים, ולפי"ז יש לפרש הגמ' (ע"פ אופן הב') דר"א סב"ל דמתי חו"ל אינם חיים, היינו דכל זמן שהן בחו"ל אינם קמים, וקושיית הגמ' הי' "ולר' אלעזר, צדיקים שבחוץ לארץ אינם חיים"? היינו איך נימא שלא יזכו לתחי' הא'? ומתרץ שהם ילכו מיד ע"י מחילות וכו', ומביא אח"כ דיעקב חשש שלא יזכה למחילות היינו שלא יקום בתחי' הא', אבל כו"ע מודי דבתחי' הב' יקומו כאו"א.

[אבל ע"י בס' כלי חמדה פ' שופטים (דף קכא אות ח) שהוכיח בדעת רש"י, דאע"ג דאמרו רז"ל עתידה א"י שתתפשט בכל הארצות, אבל בארץ מצרים שאמרה תורה לא תוסיפון לראותה עד עולם, זה תשאר חו"ל לעולם, וביאר בזה דברי רש"י בפ' ויחי בהא דאמר יעקב אל נא תקברני במצרים וכו' עיי"ש, דלפי דבריו אי אפשר לומר דכוונת יעקב הי' בתחיה השני' כאשר תתפשט וכו'].⁹

ולפי"ז א"ש למה לא אמרו לו הכא דלא ניחא למרייהו דאמרת הכי, כיון דכל מה שאמר ר"א הוא רק על הזמן שהוא עדיין חו"ל, אבל אח"כ כשנעשה א"י ודאי יקומו.

אלא שהתוס' ודאי לא פירשו כן, כי לפי"ז לא קשה קושייתם למה לא מנה זה בפ' חלק דשאני הכא דכאו"א קם אח"כ.

ולפי זה יש מקום לומר דהא דקאמר במדרש וכו' דמתי א"י קמים תחילה היינו משום דסב"ל כר' אלעזר (וכאופן הב'), כיון דכאו"א מישראל בחו"ל קמים רק בהמשך הזמן כשמלך המשיח יכבוש כל העולם וכו'.⁹

⁹ ובמדרש תנאים לדברים מכילתא (אות יא) איתא: "וכן הוא אומר (יחזק' כו כ) ונתת צבי בארץ חיים ארץ שמתיה חיים תחלה לכל הארצות יש אומרים ארבעים יום ויש אומרים ארבעים שנה שנאמר (ישע' מב ה) נתת נשמה לעם עליה וגו'", ולכאורה י"ל דמ"ד ארבעים יום סב"ל דכו"ע אזלי ע"י גלגול וכו' ולכן ההפרש הוא רק ארבעים יום, ומ"ד ארבעים שנה סב"ל כאופן הב' וכאו"א יקומו רק בהמשך הזמן שיהא נכבש כולו וכו'.

מיהו כל הנ"ל אינו אלא לשקו"ט בעלמא, אמנם בפועל פשוט לכו"ע דבודאי יקומו כל מתי חו"ל לתחי', וכמבואר במכתב הנ"ל, וכפי שאומרים בהברכה ברואה קברי ישראל גם בחו"ל "אשר יצר אתכם בדין וכו' והוא עתיד להחיותכם וכו'" (ברכות נח, ב), ועי' בשיחת קודש י' שבט תשי"ד סעי' יז (תורת מנחם חי"א ע' 32) דעי"ז שיהיו "מחילות" לארץ ישראל, הרי המחילות עצמן דינם כארץ ישראל, עפ"י ששנינו (פסחים פו, א) ש"לשכות (וכן מחילות) הבנונות בחול ופתוחות לקודש תוכן קודש" דבתר פתיחתן אזלינן, נמצא שהתפלה בחו"ל במקום מנוחת כבודו של צדיק ונשיא הדור שפתוח לא"י, יש בה המעלה דתפלה בארץ ישראל ויש גם עליו לגבי ארץ ישראל עיי"ש.



הטעם שעתידה אשה שתלד בכ"י ובענין הנשמות שיוולדו לע"ל

הרב מנחם מענדל אלישביץ
שליח כ"ק אדמו"ר - כרמיאל, אה"ק

א. בגליון הקודם הבאנו מש"כ אדה"ז (בד"ה להבין מה שאחז"ל עתידה אשה שתלד בכל יום הנדפס באתהלך לאזניא עמ' קמח) דהכוונה ב"אין חדש תחת השמש" הוא שעד אלף השביעי אין חידוש דבר שלא היה מעולם, ורק דברים שכבר נבראו מכבר מתחדשים בכל יום. ועד"מ כשצומחים חטים חדשים אינם חדשים ממש, אלא הם צומחים כתוצאה מהגרעין שנזרע ונותן תוספת כח בכח הצומח. אך התנאי להתחדשות הוא ביטול היש. ובלידה, ט' חדשי ההריון שבה נמצא הולד במעי אמו בבחינת "בטול והעלם גדול להיות כמו ירך אמו, אוכל מה שאמו אוכלת והוא בהעלם והסתור בתוכה עד שלא נראה לעין הרואה כלל", הנה ביטול זה מביא את לידה.

ועי' בס' חסד לאברהם בעין הארץ (דף ל"ד) שכתב: מסורת קבלה היא בידינו שתחה"מ יהי' בארץ ישראל ארבעים שנה קודם התחיה של חו"ל אמנם כל מי שנפטר בחו"ל ויש לו ממשפחתו קרוב שם בא"י שהוא חייב באבילות הן איש והן אשה יש כח ביד קרוב ההוא אשר בא"י להחיות אותם שבחו"ל וכו' עיי"ש. (הובא בנחמד למראה פ' ויחי שם).

אבל לעתיד לבוא, יהיה התחדשות אמיתית בלי אמצעות ביטול היש לאין "כי אם הארה חדשה ממש ממקורא דכולא שהוא עצמות המאציל, וזהו עתידה אשה שתלד מן ההעלם שלה העצמות הארה חדשה בלי שיהיה מוסתר תחלה ט' חדשים בבחינת ביטול והעלם העיבור. אך עכ"ז יהיה הריון יום א' כי עצירת השפע צ"ל בכל מקבל השפע. אך ליום שכולו ארוך מה שיתעצר במל' דאצילות ט' חדשים הוא בבחינת מל' דאריך בט' שעות. כי שנה במלכות, וחדשים במדות, וימים בחכמה ובינה. עכת"ד.

והנה הצ"צ בד"ה ה' הושיעה הנדפס במילואים לתהילים יהל אור פרק כ, ובאור התורה סידור עמ' קג מביא את דברי אדה"ז הנ"ל (בתחילת אות ה') ומבאר בהגה"ה ד"עצירת השפע" הוא העיבור במלכות דאצילות כדי שיומשך הביטול העליון גם בבחינת היש, שעל ידו דוקא מתקיים השפע. ולכן הנפילים אשר לא היו בבחינת עיבור אף שהיו נשמות גבוהות נפלו למטה.

ואח"כ ממשיך לבאר למה עצירת השפע תהיה בזמן קצר: "ולעניות דעתי אפשר לומר כי זה צריך עיכוב ט' חדשים מפני שבי"ע הם יש ואינו ערוך לאצילות על כן כדי שיומשך בבריאה צריך להתעכב תחלה במלכות דאצילות כו' שאם לאו כן יפול בירידתו למטה כו' מחמת שיש שם קליפות, ודוגמת שבירת הכלים. רק על ידי שנתעכב במלכות מקור דבי"ע יתקיים" שזהו העלם הוי' בשם אד' כי בי"ע א"א להם לקבל משם הוי' כ"א ע"י שם אד', "אבל לע"ל שיזדככו בי"ע עד שיהי' השם הוי' נקרא ומתגלה בעלמא דאתגליא שזהו הקרי - כמו שהוא בעלמא דאתכסיא שזהו הכתיב, ממילא א"צ עיבור ועיכוב כ"כ בההמשכה והלידה מאצילות בבי"ע, כיון שלא רחוק כל כך בי"ע מאצילות עד שיצטרך עיבור ושינוי גדול, ויהיה די בט' שעות כו' וזהו עתידה אשה מלכות דאצילות שתלד בכל יום".

¹ ע"י בסה"מ תקס"ז עמ' י למה השפע צריך להתעצר במלכות דוקא.

² בהגה"ה הוא בקיצור נמרץ, ומה שכתבתי הוא ע"פ מה שמבואר בד"ה אלה תולדות נח תקס"ז (ביאורי הזהר להצ"צ עמ' כג) ששם מבואר התוכן הכתוב כאן בהג"ה בקיצור, יעו"ש באוה"ת לעוד מ"מ.

אח"כ מביא מהמדרש שקודם המבול היתה אשה מתעברת ויולדת ביום אחד כי אז האירה הארת אריך אנפין, ולכן היו מאריכים ימים, דההשפעה מבחינת הכתר באה בשינוי גדול למעליותא שלא בערך, ומינה דזה שעתידה אשה שתלד בכל יום נמשך ג"כ מאריך אנפין.

עוד הוסיף הצ"צ ממש"כ בלקו"ת סוף פ' קרח שכשבא השפע מא"א בא במהירות בלי עיכוב, כי העיכוב בא ע"פ מדת הדין בעברה מהיכל להיכל, אבל בא"א לית שמאלא (בלקו"ת שם נותן משל דנהר גדול מאד לא יעוכב ע"י מונעים ומעכבים כי אם הלוך ילך במנהגו וישטוף העצים והעפר המעכבים, וכך ההמשכה מבחינת ורב חסד הולך ונמשך במרוצה, וכל הדינין מתבטלין מחמתו). עכת"ד.

והנה אף שהביאור של הצ"צ בא בהמשך למש"כ אדה"ז, מ"מ הרי הביא את הדוגמא של דור המבול שהיה כשאין חדש תחת השמש ועל מה שהיה אז ודאי שאי אפשר להביא את ביאורו של אדה"ז שהבאנו לעיל שהרי גם אז הכל הי' בבחינת התחדשות ולא חדש ממש (וזה בשונה מהדוגמא של אדה"ר שהביא האריז"ל דאז עדיין היה חדש תחת השמש עכ"פ בכמה דברים די' דברים נבראו בין השמשות כו'). כמו"כ אם בדור המבול האירה הארת אריך אנפין, למה שלא נאמר שכמו כן יהיה בימות המשיח, אפילו לפני היום שכולו ארוך?

ואולי באמת רוצה הצ"צ להסביר את הענין באופן מיוחד כדי שיתאים גם עם ימות המשיח - שהרי מהגמ' (שבת ל, ב) מוכח שגם כשאין חדש תחת השמש כבר יתקצר זמן העיבור כמשנ"ת בגליון הקודם אות ה', ולכן מקדים לומר "ולעניות דעתי אפשר לומר", ומוסיף את כל ההסבר על זיכוכ העולמות, והיינו שאכן יהי' צורך בביטול היש כדי להביא להתחדשות השפע אבל הכל יהי' במהירות דכבר אז יאיר הארת אריך אנפין. וכן משמע בשיחת אחש"פ תשמ"ב שמבאר איך מיד כשנולד מושיען של ישראל היה יכול לגאול את ישראל אף שהי' תינוק בן יומו, ומביא על כך את הצ"צ הנ"ל דבימות המשיח תהי' הנהגת העולם באופן אחר לגמרי כמבואר שם דהעיבור יהי' ט' שעות בלבד.

ועוד ראייה לזה, שהרי כתב שטעם העיבור הוא משום "שאם לאו כן יפול בירידתו למטה כו' מחמת שיש שם קליפות, ודוגמת שבירת הכלים" ולכן לעתיד כשלא יהי' מרחק כל כך בין ב"ע לאצילות, יהיה מספיק בט'

שעות כמו שנתבאר שם בארוכה. ואם הצ"צ מדבר על האלף השביעי, הוה ליה לסיים בסכינא חריפתא דאז לא יהיו קליפות כלל. אבל אם מדבר על ימות המשיח אתי שפיר, כי אז עדיין יהי' טומאה בעולם, וכדלקמן הע' 10.

וראה בד"ה תחת אשר לא עבדת תרל"ג (סה"מ ח"ב עמ' תצג), "והנה בבחי' לע"ל יש שני בחי' ימות המשיח ותחיית המתים, והנה ימות המשיח אעפ"י שלכאורה הוא על האופן כמו שהוא עתה, וכמשארז"ל עתידה אשה שתלד בכל יום, וכך כתי' הנער בן מאה שנה ימות, רק שיהי' ברכה והמשכה בתוס' וריבוי יותר שלא לפ"ע - מ"מ הוא ג"כ בבחי' המשכת גילוי אלקות למטה. וכיון שהוא בבחי' המשכת גילוי אלקות למטה עכצ"ל שהוא המשכה ממקום גבוה דהיינו מבחי' סוכ"ע. . ועיקר הגילוי יהי' לע"ל בתחה"מ שיעמדו נשמות בגופים ולא יהי' אכילה ושתי' כו". חזינן מדבריו עכ"פ שעתידה אשה שתלד כבר בימות המשיח לפני תחיית המתים, ויהי' אז המשכה מבחינת סוכ"ע.

במאמר המוסגר, יש להעיר שאף שמאמר אדה"ז שמביא הצ"צ כאן נדפס באתהלך לאזניא כבר בתשח"י לא צויין לשם בספרי כ"ק אדמו"ר, ותמיד מובא ענין זה דלע"ל יהיה העיבור ט' שעות בשם הצ"צ³ או מאמר אדה"ז - נעתק ונתבאר ע"י הצ"צ וכדומה.⁴ ואולי הוא משום דדוקא אצל הצ"צ מבואר הענין באופן שיתאים גם לימות המשיח, ובכלל מאתים מנה וכו'.

מטרת העיבור קשורה ליציאת הנשמות מהקליפות

ב. בד"ה להבין מ"ש בזוהר תרומה גנתא כו' (ביאורי זוהר להצ"צ ח"ב ע' תתיח ואילך) מציין הצ"צ לדברי האריז"ל בלקוטי הש"ס, ד"בימות המשיח יאבדו הקליפות ולא יהיו הנשמות צריכים אל הבריור

³ שיחת אחש"פ תשמ"ב ס"ד (בפנים), שיחת ט"ו בשבט תשמ"ד אות יח, שיחת ש"פ בשלח תשמ"ה סל"ה (בפנים). ש"פ אמור תשמ"ז שם. ספר השיחות ש"פ שמיני תשמ"ט בסופו בהע'. סה"מ תשל"ז עמ' 288 בהע'. הוספות לשיחת ש"פ בשלח תשנ"א (תורת מנחם עמ' 227). וראה גם את הביאורים לאגה"ק סי' כו שהבאנו בגליון תתקצ"ח.

⁴ ש"פ משפטים תשמ"ד הע' 33 (לקו"ש חכ"ו עמ' 362). תורת מנחם ש"פ וראו תשט"ו בסופו.

כמו בזמן הזה באורך המשך ימי העיבור ולכן אין צריך זמן רק הרה ויולדת יחדיו בו ביום כמו שהיה בתחילת הבריאה באדם הראשון שעלו למטה שנים וירדו". ומבאר דהכוונה הוא "כדאיתא במ"ח ס' נשים שהנשמות בצאתם מהקליפות צריכים להתעכב בעיבור זמן כו'". [במשנת חסידים (ח"ב - סדר נשים) מסכת ירידת הנשמות מסביר שבחטא עץ הדעת נשרו חלקים מנפשו של אדם הראשון וטבעו בקליפות ומהם רוב בני אדם באים. ובמסכת מעבר הנשמות, שאחר צאתם מהקליפות הם מתעכבים במלכות דאצי' קודם בואם לעולם זמן הרבה וכפי ערך גדולתם כן יכולים להרבות זמן עכובם בה, וכפי רוב עכובם כן הוא רוב רחוקם מן החטא. עכת"ד].

ומבאר הצ"צ דיש שני טעמים על העיכוב:

(1) ע"ד תשובת הגדר דבעל תשובה [כוונתו למש"כ בס' חסידים סי' לז, וז"ל תשובת הגדר - פירוש שיגדור עצמו מכל דברים שמביאים לידי עבירה זו שחטא עכ"ל], ומציין לסידור ד"ה ה' שומר את גרים [דשם נתבאר שכמו שבעל תשובה צריך שמירה שלא יחזור לסורו כי היה פעם בפועל הרע ובנקל מאד לחזור למקומו הראשון, כן הניצוצות שנפלו בנוגה ונכנסו תחת כנפי השכינה צריכים שמירה מעולה שלא יומשכו למקומן הראשון בנוגה].

ובהמשך מסביר שהעיבור הוא הבירור עד שהפסולת נדחה ע"י דם לידה [בביאורי הזהר להצ"צ ע' יא ציין למאו"א ערך הריון ושם דרפ"ח ניצוצין נבררים בימי הריון. ע"כ. וראה במבוא שערים להרח"ו (ש"ה ח"ב) דבחי' הבשר והדם שבוולד נעשה מן הבירורים שמתבררים בחדשי העיבור, והבחינות שאינם מתבררין שהם הסיגים בד"כ יוצאים לחוץ בעת הלידה בסוד דם הלידה].

(2) כיון דעכשיו למטה יש מסתיר לכן צ"ל עיבור במלכות שלא יהיו נפילים. ומציין לביאורי הזהר בראשית י"ח. [והמו"ל שם מציין לסה"מ תקס"ז עמ' י'. ושם נתבאר דכשמתעכב השפע בבחי' עיבור ט' חדשים נקלט האור ונעשה מהותו כמהות המלכות ממש וכל מי שנתעכב ונשתהא יותר כמו עיבור די"ב חודש יש בו בחי' הביטול ביותר וכמו אליהו כו', אבל שפע שאינו מתעכב יתכן שיהיה נפרד לגמרי כמו הנפילים שלא נקלטו ברחם הנוקבא כידוע - עיי"ש הסבר הדבר].

משא"כ לעתיד אין שייך ב' הטעמים, כי (1) אין שייך בירור, דדוקא בירורי נוגה צריכים עיכוב ובהשמים החדשים דלע"ל לא שייך זה. וע"ד ענין הגלוסקאות, דעכשיו כדי שיהי' לחם צריך טחינה והרקדה וכו' שהו"ע הביאורים, אבל לעתיד לבוא תוציא גלוסקאות, עיי"ש עוד. (2) גם לא יהיה הסתר למטה. עכת"ד.

ואח"כ מוסיף הצ"צ לתוספת ביאור, דלכאורה אם לע"ל תתעלה המל' למעלה מז"א בסוד נקבה תסובב א"כ איך יהיה היחוד? ומתרץ דכמו שבעתיק היחוד הוא מיניה וביה, כן יהיה לעתיד. דיחוד וזיווג גופני דז"א הוא דרך הגשמה⁵, אבל בעקודים שהכל כלי אחד וכ"ש למעלה ממנו שהוא אורות בלי כלים אין שייך יחוד כזה, והאור ממש מתגלה בלי שום הגשמה בכלי, וזהו"ע מיניה וביה. דלעתיד יתעלה בחי' מלכות שם ב"ן להיות למעלה ממ"ה לקבל מע"ב, והיחוד יהיה כמו שהוא למעלה מאצילות.

"ומשום הכי ג"כ עתידה אשה שתלד בכל יום, דביחוד דעכשיו שהמשכת מ"ד בא דרך הגשמה בטפה לכך צריך לעיבור ט' חדשים בבטן הנוקבא שיהיה מזה הולדה, ויצא מהגשמה אל הגילוי בבריאת הולד מטפה. . שהוא ע"י אורות עליונים. . המתלבש בה כל ט' או ז' ירחי לידה כו' אבל לע"ל שיומשך שפע המ"ד בלי הגשמה וכלים א"כ א"צ שהיית זמן כלל בבטן הנוקבא" עיי"ש עוד. עכת"ד.

והנה בתחילת דבריו ציין לדברי האריז"ל שכתב במפורש שעתידה אשה הוא כמו אצל אדה"ר, דהיינו שיהיה משפיע ומקבל, אך סיים דאז הייחוד יהיה מיניה וביה וכו'. ועל כרחק דלא נחית כאן לחלק בין התקופות, אלא בא להסביר את כל הטעמים לקיצור זמן העיבור לעתיד. אך לגופו של ענין, הנה ההסבר שהיחוד אז יהי' מיניה וביה וכו' ולכן תלד כל יום, ודאי שייכת רק בעולם הבא אחרי תחיית המתים, וכמו שכתבנו בגליון הקודם אות ה'. אבל הביאורים הקודמים יכולים להתאים גם לימות המשיח, וכדלקמן.

⁵ עי' ביאור הענין בדרך מצותיך מצות פו"ר ס"ב, ע"ש היטב.

באיזה תקופה יצאו כל הנשמות מהקליפות?

ג. ונתחיל עם הטעם הא', שהעיבור במלכות הוא ע"ד תשובת הגדר - כיון דהנשמות באו בעבר מהקליפות, אך לעתיד לבוא "יאבדו הקליפות" ואז אין צורך בזה יותר.

והנה במשנת חסידים שם מסכת הוית הנשמות, מבואר דלא כל הנשמות נפלו בקליפות וישנם נשמות שלא נכללו באדם הראשון והם נשמות חדשות, ומתוכם אותם שבאצילות לא נפלו בקליפות, ורק אותם שבבי"ע נפלו בקליפות. ובמס' השגת הנשמות כ' דחלק האצילות הנ"ל אי אפשר להשיגם אלא אחר התחיה, ואותם שמאצי' ולמטה בכוונת גדולות של איזה צדיק יכולים לבא לעולם.

וא"כ יש לבדוק האם בתקופה הא' דימות המשיח, עדיין יצאו נשמות מהקליפות, או שיוולדו אז רק נשמות שלא נפלו בקליפות?⁶

והנה איתא בגמ' (ע"ז ה, א) אמר ר' יוסי אין בן דוד בא עד שיכלו נשמות שבגוף, ובתוס' שם ד"ה אין בן דוד בא, "והא דאמר עתידה אשה שתלד בכל יום לימות המשיח, שמא יש לומר גוף חדש ונשמות חדשות יהיו". וכן הוא בזוהר ח"א דף כח, ב, "אין בן דוד בא עד שיכלו כל נשמות שבגוף ואז החדשות יבואו, בההוא זמנא מתעברין ערב רב מעלמא". וראה גם בתיקוני זוהר תקון ס"ט. הרי שאחרי שבן דוד בא יהיו נשמות חדשות. ולאידך בלקו"ת (שיר השירים נ, א) מביא מספר הגלגולים פ"ז דנשמות החדשות יהיו באלף השביעי, וצריך ביאור, דאם כן איזה נשמות יהיו בימות המשיח (אחרי שיכלו נשמות שבגוף) לפני אלף השביעי?

והנה המשנת חסידים לא העתיק רק דברי האריז"ל (ראה לקו"ש ח"ג עמ' 1002 הע' 2, ולקו"ש חלק כא עמ' 332 הע' 63 בשם אדה"ז), ואכן כדי לברר ענין זה לאשורו בעז"ה יש להביא מש"כ בכתבי האריז"ל בכמה מקומות בענין זה.

וז"ל הרח"ו בספר הגלגולים פ"א, וז"ל:

⁶ ראה לקמן קטע המתחיל "והנה בספר הגלגולים".

"והנה כמו שהיו באדה"ר רמ"ח אברים שבהם תלויות כל נשמת הטוב כן כל רמ"ח איברים שבסמא"ל בהם תלויות כל נשמת הרע וכשחטא אדה"ר ואכל מעץ הדעת טו"ר נתערבו יחד ונתלבשו אותן הנשמות הטובות הנאחזות באברי אדם עם אותם של אדם בליעל כל אבר בתוך אבר כמוהו הא כיצד ראש תוך ראש וכו' עד רגלין ברגלין . . . ובכל דור יוצאין הנשמות הטובות מתוך הרע ההוא ובאים לעוה"ז . . . בדור הזה האחרון שאנחנו בו הנה השכינה עומדת ברגלין וכל הנשמות היוצאות עתה הם בחי' הרגלים של אדה"ר . . . וכאשר יוגמרו כולם להתקן ולהסתלק חלק הטוב מן הרע ואפילו הטוב דרגלין מנשמת אדם מתוך רגלי' דמסאבותא כדין ייתא משיחא וזהו הרמז בפ' פקודי עד דמטו רגלין ברגלין והבן זה [בע"ח שער מ"ן ומ"ד דרוש א': וז"ש פ' פקודי דרנ"ח ע"ב כד יסתיים גלותא במשיכו דרגלין ברגלין כדין יבא משיח']. וזהו סוד אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף."

ובפרק ב' שם, "והנה כשיכלו כל אותן הנשמות לצאת מתוך הקליפות הנק' מות אז תצא משם השכינה הגולה ביניהם המחיה אותם וישארו מתים ויתבלעו ויתאבדו. וזהו פי' הפסוק בלע המות לנצח הקליפות הם נק' מות ומה גם אחר שתצא משם השכינה הנק' חיים, ואז מתבלע לנצח ואין להם תקומה."

ומהנ"ל מובן, דכבר בתחילת ימות המשיח כשבן דוד בא "יאבדו הקליפות" כלשון האריז"ל, ולא יישארו נשמות מאותן שהיו בתוך הקליפות, וא"כ כבר אז אין צורך בעיבור במלכות כדי לתקן את העבר. והיינו שההסבר הא' שהביא הצ"צ לביטול אריכות העיבור שייך כבר אז.

כמו"כ מש"כ הצ"צ בהמשך לזה דדוקא בירורי נוגה צריכים עיכוב, ועכשיו כדי שיהי' לחם צריך טחינה והרקדה וכו' שהו"ע הברורים, אבל לעתיד לבוא לא שייך זה ולכן תוציא הארץ גלוסקאות, שייך גם הוא להנ"ל. ראה בשער המצות (הוא שער הה' מהשמונה שערים, נדפס תרי"ב) פרשת בהר, וז"ל:

⁷ ועי' עוד מזה באור התורה במדבר ג חקת עמ' תעג.

"ותחלה נודיעך ענין המלאכות מה הם. דע כי בתחילת האצילות נאצלו אותן שבעה מלכי אדום שמלכו ומתו ואח"כ נתקן עולם האצילות ואנו צריכים ע"י תפלותינו והמצות מעשיות אשר אנו עושים למטה לגרום זיוג בזו"ן ואנו מעלים לאותם שבעה . . עד גמר בירור המלכים אלו כל הטוב והקדושה שבהם ויתוקנו הכל והסיגים שבהם הקליפות ישארו למטה בבחינת הרע ועליהם כתיב ובלע המות לנצח והרשעה כולה בעשן תכלה ואין בן דוד בא עד שיכלו נשמות שבגוף ויתבררו כל בחינות אלו המלכים לגמרי . . והנה בימי החול אז אנו מבררין את אלו המלכים ע"י המצות מעשיות שאנו מקיימים ע"י מלאכה מה שאין כן ביום השבת כמו שיתבאר . . נמצא כי המלאכות הם הוראות היות הדברים צריכים תיקון ע"י מעשינו למטה כ"א הקב"ה היה בורא מתחל' כדרך שעתיד לעשות בימי המשיח להוציא הארץ גלוסקאות יפות כמ"ש רז"ל בשלהי כתובות על פסוק יהי פסת בר בארץ לא היינו צריכים לטרוח בכמה מיני מלאכות חרישה וזריעה וקצירה כו' עד שהמאכל נתקן. אבל עתה אנו צריכים לחרוש ולזרוע ולהוציא התבן והקש שהם הקליפות מן החטים . . "

הרי מבואר להדיא, דעד ביאת המשיח יושלם ענין הבירור, עכ"פ ביחס לנשמות⁸.

וראה גם בשעה"ג הקדמה ח', דיש כמה שרשים של נשמות שנשרו בקליפות כו' והזכרים יכולים לצאת בעוה"ז מתוך הקליפות, אבל נקבותיהם אין יכולים לצאת כלל עד ביאת המשיח עיי"ש. ובשו"ת רב

⁸ שהרי במ"א כ' הצ"צ (אור התורה בראשית ו, עמ' תשלד) שגם בימות המשיח יהיו בירורי נוגה, רק דכיון שבחי' אדם יהיה בשלימות, לכן הבירור שלא יהי' בדרך מלחמה אלא שיתבטלו במציאות ממילא, ולכך "עיקר מעשה המצות יהי' בזמן ההוא כו' שכשעומד במקום הגבוה ביותר יוכל להשפיל ידיו להגביה את הנמוך כו' להעלות בירורי נוגה היותר נמוכים ולהעלותן ע"י קרבנות כמצות רצונך כו' וזהו הטעם שהיום לעשותם כמצות רצונך לא יהי' אלא לימות המשיח דוקא, ולמחר לקבל שכרם היינו בתחיית המתים שלאחר ימות המשיח". כמו"כ גבי גלוסקאות, עי' בשער התפלה לאדמו"ר האמצעי עמ' 130 ואילך שזה דוקא באלף השביעי שנק' יום שכולו שבת כדוגמת שביעית שאין בה חרישה וקצירה, ושבימות המשיח יהיה ברכה בארץ אבל עדיין צריך עבודה קצת. ויש לעיין בזה עוד. אבל עכ"פ לגבי נשמות הרי הדברים ברורים מאוד במקורות הנ"ל שיתבררו כולם לפני ביאת המשיח. וראה לקמן הע' 10.

פעלים ח"א סי' יז כתב עפ"ד ד"קודם ביאת המשיח לא ימחו הקליפות כולם לגמרי, וגם אין יוצאים כל הנשמות שנשרו בקליפות לגמרי, אלא אחר ביאת המשיח בב"א יושלמו כל התיקונים והבירורים האלה, ואחר שישולמו כל התיקונים והבירורים כולם, אז יהיה זמן תחיית המתים" (ומתכוון כאן לתחיית המתים הא' שתהיה לדעתו בימות המשיח, כנ"ל אות ד' שאז עתידה אשה שתלד בכל יום). והביא שם גם מש"כ הרח"ו בעולת תמיד (דף ד, ב) ד"כשיושלם הבירור והצירוף הזה לגמרי ולא ישאר שום ניצוץ קדושה למטה וכל הניצוצות של הקדושה יעלו, אז ישארו הסיגים שהם הקליפות לבדם בלתי חיות כלל, ואז יתקיים פסוק בלע המות לנצח, וזה יהי' אחר ביאת המשיח ב"ה". ולשיטתיה גם היעוד דהרה ויולדת יחדיו לא יהיה מיד בביאת המשיח, אלא איזה זמן אח"כ כשיושלם הבירור לגמרי. ואפשר להעמיס פירוש זה בדברי האריז"ל, ד"בימות המשיח" יאבדו הקליפות ואז הרה ויולדת יחדיו, והיינו שבתוך ימות המשיח עצמם יאבדו הקליפות ואז יתקיים היעוד.

ומה הזכיר הצ"צ הביטוי "השמים החדשים", אף שבד"כ בדא"ח מבואר דקאי על אלף השביעי, מ"מ לפעמים הרי מפרשים אותו על זמן קיבוץ גלויות כמ"ש הרד"ק (ישעי' נא, טז) ראה שיחת ב' דחג השבועות תשט"ו סי"ח (וכן בהמשך תער"ב ח"א עמ' רסד').

טעם השני של הצ"צ שייך גם בימות המשיח

ד. והנה הטעם השני שהביא הצ"צ לענין העיבור הוא "כיון דעכשו למטה יש מסתיר לכן צ"ל עיבור במלכות שלא יהיו נפילים" ולעתיד "לא יהיה הסתר למטה". וטעם זה דומה להסבר שהביא הצ"צ בד"ה ה' הושיעה שהבאנו לעיל אות ו', ואף דיש לעיין אם אפשר לומר באופן מוחלט שלא יהי' בחינת יש מסתיר בעולם בימות המשיח לפני תחיית המתים⁹ מ"מ אם נכונים הדברים שכתבנו לעיל, שטעם הא' יתבטל אז,

⁹ רק דמש"כ שם צריך ביאור ע"פ המובא לקמן דנשמות חדשות יהיו רק לע"ל. ראה לקמן הע' 13.

¹⁰ ראה מה שהבאנו לעיל מהאריז"ל "דכשיכלו כל אותן הנשמות לצאת מתוך הקליפות הנק' מות אז תצא משם השכינה הגולה ביניהם המחיה אותם וישארו מתים ויתבלעו ויתאבדו." וראה לעיל סוף אות ג'. וראה מש"כ באגרות קודש כ"ק אדמו"ר ח"ב עמ' סח: "בימות המשיח כששילמו בני ישראל את המלחמה ויבררו הטוב מן הרע ויופרד הרע

ושזהו כוונת האריז"ל, "דלעתיד לבוא יאבדו הקליפות ולא יהיו הנשמות צריכים אל הברור כמו בזמן הזה באורך המשך ימי העיבור", א"כ ע"כ שגם טעם הב' יתבטל אז.

שהרי ב' טעמים אלו שהביא הצ"צ מרומזים בדברי הרח"ו, בשער הגלגולים הקדמה ל"ט (וכ"ה בספר הגלגולים פל"ה), כ' "ודע כי כאשר הנשמות יוצאות מעמקי הקליפות, כדי לבא בעולם הם צריכות בתחלה להתעבר במלכות, כדי להטהר ולהתנקות מאותם הקליפות והזוהמות שהיו בתוכם כבראשונה, וכפי גדר הנשמה כך יהיה בה כח וזכות להתעכב שם, כי בחי' החדשות הגמורות הם יכולות להתעכב במלכות בסוד עבור י"ב חדש . . . בחי' הב' כו' עומדות בסוד עבור במלכות רק ט' חדשים בלבד כו'". והטעם שזה נחשב לזכות להתעכב שם הוא משום טעם הב' הנ"ל - עי' בסה"מ תקס"ז הנ"ל אות ז' בארוכה. ואם כן, כשיתקיים היעוד דהרה ויולדת יחדיו, ע"כ שגם טעם זה לא יהי' שייך, דאם לאו הכי, הרי מטעם זה עכ"פ יצטרכו להתעכב במלכות. וק"ל. וזה מתאים עם המבואר לעיל אות ו' ממשמעות דברי הצ"צ בד"ה ה' הושיעה, שטעם זה יתבטל בימות המשיח.

הנשמות שיולדו בימות המשיח לפני התחייה

ה. ויש לעיין איזה נשמות יולדו בימות המשיח. שהרי מבואר בשער הגלגולים הקדמה ל"ט, ד"כ כל פרטי הנשמות כולם ירדו אל הקליפות, חוץ מן החדשות הגמורות האמיתיות [שלא נכללו באדם הראשון], אלא שאינם שוות במדרגתם, כי אותם אשר נשתיירו באדם עצמו, אין בהם רק פגם אחד של אדם, ואותם אשר הנחיל לקין והבל בניו יש בהם ב' מיני פגם כו'". ורצונו לומר, דאף שנאמר בהקדמה ז' שם, שהנשמות שנשארו

מהטוב ויפקון מן גלותא אז יגיעו הם לשלמות האדם כמו שהי' קודם חטא עץ הדעת, שלא יהיו ישראל תחת שליטת אילנא דטוב ורע. אבל ישנה עדיין לסטרא אחרא בעולם בערב רב . . . מוסיף על זה בעולם התחי' שיעביר את רוח הטומאה כליל מן הארץ ואין חטא ומיתה בעולם". וכ"ה באגרות קודש ח"י"ז עמ' שנו, דבתקופה הא' יהי' רק טהרת האדם (היחיד או הרבים או גם כללות בני") ובכ"ז מציאות הרע בעולם קיימת (וגם בפועל - באו"ה, בחיות וגם בערב רב) ובמילא גם אפשריות של פועל רע (גם בכל בני").

וי"ל דכיון שבני ישראל לא יהיה תחת שליטת אילנא דטוב ורע, לכן אין חשש כ"כ שיהיו נפילים.

בו לא נפלו לעמקי הקליפות (וכמו שהבאנו לעיל מהמשנת חסידים), מ"מ גם הם נפגמו ו"ירדו אל הקליפות". ולכן צריכים עיבור במלכות, כמו שממשיך שם בהקדמה ל"ט. ונמצא, שכשאומרים "שיכלו כל הנשמות שבגוף" לפני ביאת המשיח, הרי זה כולל את כל הנשמות, חוץ מהנשמות החדשות.

ומתוך הנשמות החדשות גופא, בספר הגלגולים פ"ז מבואר דגם בנשמות החדשות הנה החלקים שיש בהם מן בי"ע הוטבעו בתוך הקליפות ורק החלקים שמעולם האצילות נשארו למעלה. ובהמשך הפרק כ' וז"ל, "והנה אותם הב' בחינות של הנשמות חדשות, הבחינה הא' מהם שהם מחלקי עולם האצילות א"א שיבואו עתה בעוה"ז עד אחר התחי"י¹¹. . . והבחינה השנית שהם מחלקי עולמות בי"ע אפשר להם לבוא בעוה"ז בזמן הזה ע"י כוונת איזה צדיק להמשיכן מתוך הקליפות", ובשעה"ג הקדמה ל"ט שהבאנו לעיל שם מבאר דזמן עיבורם הוא י"ב חודש.

וא"כ כשעתידה אשה שתלד בכל יום, צ"ב על איזה נשמות מדובר?

ובאגרת הקודש סי' ז כ' אדה"ז "כל הנשמות שבעולם היו כלולות באדה"ר. . . שהן נשמות כל ישראל מימות האבות והשבטים עד ביאת המשיח ועד בכלל שיקים אז מ"ש והיה מספר בני" כחול הים אשר לא ימד ולא יספר מרוב"¹². ובמ"מ הגהות והערות קצרות כ' כ"ק אדמו"ר, "להעיר מגלגולים רפ"ז - לקר"ת שה"ש נ' א' - שבאלף הז' שהוא אחר ימות המשיח (עיין לעיל פל"ו) - יהיו נשמות שלא נכללו באדה"ר". עכ"ל. ומשמע דנשמות החדשות דבי"ע הנ"ל שלא נכללו באדה"ר, ירדו

¹¹ עיי"ש בתחילת הפרק ליתר ביאור, הובא בלקו"ת לאדה"ז (שה"ש נ, א) דנשמות אדה"ר כוללות מן נפש דעשייה עד יחידה דאצילות כן אותם הנשמות שלא נכללו באדה"ר הם עד"ז כו' ובאלף השביעי יתעטרו אלו הנשמות שנכללו באדה"ר באותם הנשמות היותר גבוהים מהם כל חלק וחלק עם הדומה לו". וראה מאמרי אדה"א דרושי חתונה ח"ב עמ' תרמב-ג.

¹² ולהעיר ממש"כ בירך יעקב (להרב יעקב פייתוסי, נד' ה'תר"ב) ריש פ' תזריע "ואפשר שזהו מש"כ והיה מספר בני" כחול הים וכו' דהיינו ע"י אופן זה כעין התרנגולת", ר"ל שזהו המטרה של עתידה אשה שתלד בכ"י. וכ"כ בס' בן איש חיל (לבן איש חי) עמ' קב, שע"י עתידה אשה שתלד בכ"י יתקיים ההבטחה דוהיה זרעך כעפר הארץ.

גם כן - בעיקר - אחרי התחייה. ואכן כן הוא משמעות הלשון בספר הגלגולים שהובא בלקו"ת שם, דאפי' בחי' נפש דעשיה דנשמות החדשות ירדו רק בזמן התחי', ועל כרחך דמה שיורדים עכשיו ע"י כוונת איזה צדיק הוא יוצא מן הכלל ועל כן אינו מזכירו. רק דצ"ב מתי יצאו הם מן הקליפות?

והנה בספר הגלגולים סוף פרק ד', איתא :

"ואמנם כל הניצוצות שלא באו לעולם עד אחר החורבן כולם צריכים להתגלגל בביאת משיחנו במהרה בימינו ואז יקיימו כל אותם המצות ובזה תבין טוב טעם למה הוצרכו להיות ימות המשיח קודם עוה"ב שהוא אלף השביעי שאז הוא עיקר העונג. אמנם לפי שהנשמה לבדה אין לה קיום מצות, לכן יהיה בתחלה ימי המשיח לקיים כל המצות התלויות בבית המקדש ובזה תבין כמה שאמר ר' ישמעאל בן אלישע כשהטה את הנר בליל שבת לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמינה. והבן זה."¹³

ויש להעיר שעפ"ז יומתק למה עתידה אשה שתלד בכל יום, כי כל הנשמות שחיו מאז החורבן יצטרכו לבוא לעולם בבחי' גלגול כדי לקיים את המצות התלויות במקדש.

ואף דבספר הגלגולים פל"ה ובשער הגלגולים פרק ל"ט מבואר דגם נשמות מגולגלות צריכים עיבור במלכות, וא"כ למה יתקצר אז זמן העיבור?¹⁴ יש לומר בדא"פ דבנשמות אלו שחסרונם היחיד הוא שלא

¹³ יש לעיין איך לתווך המבואר כאן עמש"כ בשל"ה (בראשית אות י"ג) על עד שיכלו כל הנשמות שבגוף, "כי עתה בגלות לא יש נשמות חדשות על הרוב ורובא דרובא, רק כולם מגולגלים, אבל כשיכלו אלו הנשמות ויבואו נשמות חדשות, אז יהיה הגאולה והתחדשות אור הגנוז, ויבואו נשמות חדשות". לאידך גיסא, מש"כ בשל"ה כן משמע בזוהר ובתוספות שהבאנו לעיל אות ז' קטע המתחיל "ואיתא בגמ'", שאחרי שיכלו נשמות מן הגוף יבואו נשמות חדשות. וצ"ע.

¹⁴ והנה ראיתי דבספר הגלגולים הוצאת לנדמן (בני ברק תשמ"ו) ישנו הגהה דצ"ל להיות "להתעבר בזמן ביאת המשיח". ולכאורה מוכח כן, שהרי כתוב שם לעיל, דאם האדם לא קיים מצוה שלא באה לידו סגי בכך שיתעבר באדם שהוא משרשו, וגבי נשמות שבאו לעולם אחר החורבן הרי מצות אלו לא באו לידם. וההבדל בין גלגול ועיבור מבואר שם פ"ה, דעיבור הוא שהנשמה נכנסת באדם קיים בגיל בר מצוה עד שהוא יקיים המצוה שחסרה לה, ואח"כ מסתלקת ממנו, ואינה צריכה להתעבר בו עד יום מותו של אותו אדם. ולגבי נשמה המתעברת לא אשתמיט שצריכה עיבור במלכות לפני כן (ובפרט דמבואר שם

קיימו מצות שהיו מן הנמנע לקיימם בזמן הזה, אין טעם העיבור כדי "להטהר ולהתנקות מאותם הקליפות והזוהמות" (כנ"ל בשער הגלגולים) שהרי מה חטאו בזה שלא קיימו מצוות שהיו מן הנמנע לעשות? אלא הטעם הוא משום טעם הב' הנ"ל שלא יהיו נפילים, וטעם זה גם לא יהי' שייך לעתיד.

ובאשר לשאלה מתי יצאו נשמות החדשות דבי"ע מן הקליפות, הנה בשער הגלגולים הקדמה ו' הלשון הוא שנשמות אלו "ירדו עם גלות השכינה למטה בתוך הקליפות, וכאשר איזה צדיק מכוין איזו כונה גמורה טובה, יכול להמשיך ע"י כונתו ההיא איזו נשמה חדשה, פירוש שהנשמה שבתוך הקליפה תתעלה משם" (וראה גם בסה"ג פ"א). וביאר בפ"י בני אהרן שם, "אין ירידה זו כירידת אותם נשמות שנשרו מאדה"ר ע"י החטא וירדו לקלי". . . וירידתם היא הכרחית מחמת ששלטו בהם הקליפות ע"י חטאו של אדה"ר משא"כ הכא דמיירי בנשמות שלא נכללו באדה"ר והם נקראים נשמות חדשות כמבואר בדבריו כאן, וירידה שלהם היא רצונית ואינה הכרחית להשתקע בתוך הקליפות ח"ו אלא אדרבא היא כדי לברר מהקליפות כמו ירידת השכינה שהיא לברר".

וא"כ נראה דאחרי גמר בירור כל הנשמות - כשיכלו הנשמות שבגוף, והשכינה תצא משם, יעלו גם כל נשמות החדשות דבי"ע הנ"ל מן הקליפות בדרך ממילא ויטהרו כו', ויחזרו למקומן הראוי. וע"פ האמור לעיל בארוכה, יובן דאף שכיום זמן העיבור עבור נשמות אלו הוא י"ב חודש הנה לעתיד יהי' מספיק בזמן קצר.

דלפעמים מתעברת נשמה באדם "לסייעו ולזכותו, ולהדריך אותו בתורה ובמצות ואינה חסרה דבר לצורך עצמה" - ועי' בתניא סוף פרק י"ד. וא"כ למה שתצטרך להתעכב במלכות לפני כן, הרי אינה צריכה תיקון?.

אולם במחילת כבודו שגה בהגהתו הנ"ל, שהרי בשער הגלגולים הקדמה ט"ז, מחלק במפורש בין מצות שלא באו לידו כגון חליצה וכדו' דשם סגי בעיבור, לבין מצות שהוא מן הנמנע לקיימם בזמן הזה כמו מצות הקרבנות וכיו"ב, וכ' שם דאחר ביאת המשיח שיבנה בית המקדש, אז יתגלגלו בגלגול ממש כדי לקיימם. ואפי' את"ל דבספר הגלגולים משמע דלא כנ"ל, ראה שיחת מוצ"ש תצוה תשל"ט אות לד, דשער הגלגולים שהוא מהשמונה שערים מוסמך יותר ועליו סומכין, וכמ"ש אדמו"ר הרש"ב בהגותיו בסידור.

ולשלימות הענין יש להעיר עוד מהמבואר בשער הגלגולים (הקדמה ל"ט, ובספר הגלגולים שער ל"ה) "כי אחר שהנשמה היתה בסוד עבור במלכות, יש נשמה שתכף אחר זמן עבודה יורדת על העה"ז, ויש שיורדת אל עולם הבריאה ועומדת שם כו' וז"ס פסוק חי ה' אשר עמדתי לפניו, הנזכר באליהו הנביא ז"ל". וענין זה הובא בחסידות פעמים רבות. ונמצא דע"פ האריז"ל ענין יכלו נשמות מן הגוף הוא להוציא את הנשמות מהקליפות אך לאו דוקא שכולם צריכים להוולד לפני ביאת המשיח (בכמה שיחות מכ"ק אדמו"ר משמע דיכלו הנשמות קשור עם לידה גשמית, ויש ליישב), וא"כ יתכן שגם סוגים נוספים של נשמות ירדו ג"כ בימות המשיח. ועי' גם לעיל סוף אות ג' דישנם חלקי נשמות שאינם יכולים לצאת מהקליפות "עד ביאת המשיח", עיי"ש.

לסיכום: היעוד דעתידה אשה תתקיים כבר בימות המשיח ואז יהיו מספר בני"י כחול היס כו', והטעם לקיצור זמן העיבור הוא משום דאין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף - והיינו שכל הנשמות שהיו כלולים באדה"ר ונפלו בקליפות יצאו משם, ואז אין צורך בהמשך זמן העיבור במלכות שמטרתו - לטהר את הנשמות מאותם הקליפות אשר היו בתוכם. גם העולם יתעלה אז, ולכן יתבטל גם הטעם השני של העיבור במלכות שהוא להחדיר בחי' ביטול היש אצל הנשמה. אולם היעוד ימשיך להתקיים גם בעוה"ב שאין בו פו"ר ע"י כח הנוקבא עצמה, ואז ירדו נשמות חדשות שלא היו כלולים באדה"ר. ובאלף הז', נוסף לטעמים הנ"ל ישנו עוד טעם לביטול ענין העיבור: דעיבור הו"ע ביטול היש, והוא גורם ללידה ע"ד רקבון הגרעין שמביא לצמיחת התבואה, אבל לע"ל יהיה הארה חדשה ממש, ולא יהי' צורך בכיטול מה שהיה קיים לפני"ז (כנ"ל אות א'). ועוד, דאז יהיה ההשפעה שלא בהגשמה, ולכן אינו צריך שהיית זמן בעיבור (כנ"ל אות ב').



רשימות

כמה תיקונים והערות ב"רשימת היומן" – המושך

הרב מנחם מענדל פעלער

שליח כ"ק אדמו"ר - טוויץ סיטיז, מינסוטא

[בדפון, נרשמו לפני שי"ל ההוצאה שני" ואם תוקן נסמן [נשמטו תיקונים הקטנים ומ"מ שהוסיפו], ולפלא שלא י"ל ע"ע לוח התיקון, ובפרט שישנו הוספות במראי מקומות וכו' מהמו"ל עבור אלו שקנו הוצאה הראשונה כפי שכתב והורה כ"ק אדמו"ר כמה פעמים בכגון דא].

עמ' קסג בהעמ' 42 נדפס לעיל וצ"ל לקמן [תוקן]. שם "אשת חיל" (עט"ב). ויש לעיין מהו הכוונה כאן, כי בפשטות פיענחוהו הוא "עטרת בעלה" ממשלי (יב, ד) ומבואר בכר"כ מקומות בדא"ח. ואולי מרמז למשהו וכו' (ומפרש שקאי גם על "אשת חיל" האמור בליל ש"ק ממשלי לא, י).

עמ' קסו בהסיפור הידוע כשביקש כ"ק אדנ"ע מכ"ק אדמהוריי"צ בקטנותו לברך על הציצית: להעיר מהרווח (בכתי"ק [1] בהנדפס) במקום תיבת "געעפאטש[ט]" (כפי שהוא בלקר"ש) - ובפשטות שכ"ק אדמו"ר נזהר אף מלכתוב דבר בלתי רצוי וכו' על רבו.

עמ' קעו "כשהי' אדמו"ר האמצעי בן י"ב-יג שנה - כי קרה זה לערך בשנת [תק"מ"ח-מ"ט]. ואולי צ"ל בן יג-יד (כי אדמוהאמ"צ נולד בתקל"ד ונעשה בר מצוה בתקמ"ז).

עמ' קעט העמ' 24 נדפס ותחכים ואוצ"ל תחכים (וועסט עלטער ווערען, וועסט קליגער ווערען . . .).

עמ' קפז "בכל יום פרשה חומש עם פירוש רש"י, ובליל ה' מפרשת השבוע עם פירוש רש"י". ולכאורה הכוונה שלמדו חומש גם על פי סדר אחר (דהיינו לא רק פרשת השבוע . . .) ויש לעיין.

עמ' קצב בהערה 39 [2] בהו"ש] להוסיף: שיחות י"ב תמוז והתוועדויות שלאחריו תשכ"ח.



מ"מ ועיונים בדא"פ, ברשימת 'סדר היום' (א)*

הת' מנחם מענדל שי' ליפשיץ

מגדה"ע, ארה"ק*

הקדמה

לאחר יום המר והנמחר, אשר "החושך יכסה ארץ וערפל לאומים"¹, ג' תמוז ה'תשנ"ד, נתגלה במגירת שולחנו של כ"ק אדמו"ר רשימותיו הק'.

רשימות אלו כוללות בתוכם אוצר גדול ויקר מפז, פנינים יקרים שאפשר לדוש בהם ולעיין בהם עד בלי די.

במאמר זה יבואו איזה הערות ועיונים בדאפ"ש לרשימת 'סדר היום'² המבארת את הסדר יום של יהודי כפי שקובעת אותו תורת החסידות, בהתאמה לעניין ומדרגת האבות³, היינו: נתינת צדקה קודם התפילה=אברהם, טבילה במקווה=יצחק, לימוד מוסר⁴=יעקב, וכך-הלאה.

העיונים והערות הינם בדאפ"ש בלבד, מבוססים על מקומות אחרים בתורתו של רבינו, והם כדוגמא בלבד להמחיש את הקרקע הפורי' לעיון ובירור הטמונה בקפ"ח החוברות הנ"ל.

על נקודות רבות לא עמדנו ברשימה זו, כמו גם על אותיות ג'-ד' ברשימה (למעט נקודות בודדות), אי"ה יבואו חלקם ברשימת המילואים,

* לע"נ זקני - הרה"ג והרה"ח וכו' הר' ישראל לייב ליפשיץ ע"ה, מתל' התמימים בליובאוויטש, ר"י בקלינצא, שו"ב ומפיץ יהדות באנייטשא, משפיע בת"א ובר"ג. נפ' ט' באב תש"ח, ולע"נ רעייתו מ' זלאטה מאשה ע"ה - נפ' כ"ה כסלו תשמ"ה, ואחיו ר' עזריאל-אברהם, מתל' התמימים בליובאוויטש, אשר לא נודע הארציית שלו.

* לתגובות והערות נא לפנות לכתובת: העפרוני 2/1, מגה"ע.

¹ ישעי' פרק ס' פסוק ב'.

² רשימות חוברת כ"ף, רשימה ראשונה, עמ' 5. הפיענוח בעמ' 6-9.

³ דהרי, "מעשה אבות סימן לבנים" (ראה מדרש תנחומא פ' לך-לך, ט, וראה הנסמן בחוברת הנ"ל עמ' 6 הערה 1).

⁴ = חסידות, ראה להלן.

ועוד הבקעה פנוי' לכל הרוצה ליטול את הקרדום לחתוך בה ולהתגדר בה.

[א] "אברהם - לעשות צדקה וגו' - מי העיר ממזרח צדק (שבת קנ"ו:)."

כ"ק אדמו"ר הולך ומבאר את עניינו של אע"ה שהוא הצדקה, הוא מתחיל במקרא⁵ דכתיב ב': "אשר יצווה את בניו ושמרו דרך ה' . . לעשות צדקה . . .", ומקשר להמובא בגמ' הנ"ל (וברש"י שם) מדברי הקב"ה לאברהם שמזלו הוא צדק.

הנה, בגמ' שם לא מוזכר בפי' עניין ה'צדקה' אלא רק שמזל אברהם הינו 'צדק', שהוא בחילוק מעניין הצדקה⁶, ואשר המהרש"א⁷ מציין התם מיד לעניין שאברהם הוא 'צדקה' ו'חסד'.

ואולי יש לומר בהמתקת הדיוק שמזל אברהם 'צדק' עניינו הוא (דוקא) 'צדקה'⁸, ע"פ החילוק המבואר ע"י כ"ק אדמו"ר⁹ בהפרש בין צדק לצדקה:

צדק פירושו "שנותנים לו בשכרו, שזוהי הנהגה צודקת"¹⁰, היינו שהשפע מגיע מצד האמת, כמה שמגיע להמושפע, כן הוא מקבל, במדידה והגבלה¹¹, "אמות מידה" של "צדק ויושר".

משא"כ ההשפעה מבחי' הצדקה, היא "שנותנים לו מתנת חינם, והיינו, שלא זו בלבד שלא מגיע לו ע"פ דין, אלא גם בדרך מתנה לא מגיע לו . . . ומה שמשפיעים לו הרי-זה רק עניין של צדקה, מתנת חינם"¹²,

⁵ ויקרא פ' י"ח פס' י"ט.

⁶ ויש בו גם איזה עניין הפכי, כדלקמן.

⁷ חדא"ג שם, והובא בשוה"ג להערת המו"ל שם מס' 4.

⁸ ולא צדק לבדו.

⁹ ראה לקו"ש ח"ב עמ' 396 ואילך, (ובלה"ק: תו"מ ח"ט עמ' 187), משיחת ש"פ נצו"י, כ"ה אלול ה'תשי"ג.

¹⁰ שם

¹¹ ע"ד ספירת התפארת, כדלקמן.

¹² שם.

היינו בשפע בלא הגבלות וצמצומים, 'אמות מידה' ו'חשובים', וללא התחשבות בכלי המקבל¹³.

ועפ"ז יומתק ההסבר דהמהרש"א (ועד"ז כ"ק אדמו"ר) שעניין אע"ה הוא ב'צדקה', כיוון שעניינו של אברהם הוא מידת החסד¹⁴, השפעה בשפע ובל"ג ובאופן 'דחנים' ללא התחשבות בכלי המקבל, עניין ד'צדקה' דווקא. משא"כ 'צדק' שהוא ע"ד ספי' התפארת, עניינו של יעקב אבינו, ואכ"מ. כן נ"ל¹⁵.

[ב] "יצחק - חפירת הבארות. מקוה שקודם התפלה¹⁶.

ולהעיר עוד בשייכות דיצחק אבינו לעניין הטבילה במקווה -

יצחק אבינו עניינו עבודה מתוך יראה וביטול¹⁷, היינו שהוא בטל כולו ומבטל עצמו בתכלית הביטול לקב"ה. (אמנם, כל האבות הינם בביטול, דהרי "האבות הן הן המרכבה"¹⁸), מרוב ביטולם. אך אצל יצחק זהו באופן מיוחד (בפשטות), תוך ביטול עצמותו.

כך גם עניין הטבילה במקווה - דטבילה אותיות 'הביטול'¹⁹, ועניין הטבילה הוא שהוא מתכסה כולו במים ומבטל מהותו ועצמותו, עד ד"ער ווערט אויס מציאות²⁰, "וכלשון הרב²¹: טונקען זיך אין מקוה. והיינו שאין זה רק לעבור מטומאה לטהרה, כי אם שצריך לידע שהמקוה הוא

¹³ ע"ד ההשפעה דספי' החסד.

¹⁴ "ראה ספר הבהיר סקצ"א. השמטות לזח"א רסד, ריש ע"ב. ובכ"מ" (הערת כ"ק אדמו"ר בד"ה 'ושנתם לבניך - תשל"ח'). [וראה בארוכה ב'ספר הערכים חב"ד' ערך 'אברהם אבינו', וש"נ].

¹⁵ מובן וגם פשוט שכהנ"ל הוא מדעת הרושם בלבד ללא כל אחריות, שגיאות מי יבין ומנסתרות נקני.

¹⁶ בעניין הטבילה בהמקווה קודם התפילה - ראה ליקוט ארוך ומקיף בנושא ב'היכל הבעש"ט' גל' י"ב.

¹⁷ תו"א תולדות יז, ג, ובכ"מ.

¹⁸ ב"ר פמ"ז, ו. פפ"ב, ו. זח"ג רנז, ב.

¹⁹ ראה סידור עם דא"ח כוונת המקוה קנט, סע"ד.

²⁰ ראה תו"מ תש"כ, חכ"ז עמ' 480.

²¹ כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע, והוא בספה"ש 'תורת שלום' עמ' 156.

מקום טהרה, כמ"ש²² אך מעין ובור מקוה מים יהי טהור, ובעת שנמצא שם הרי הוא בעצם במעמד ומצב נעלה, ובצאתו משם פורש הוא ממצב הלזה, שזהו שטבילה אותיות הביטל, שהו"ע ביטול המהות²³."

היינו, שכיצחק גם הטבילה במקווה - ביטול והנחת עצמותו, שהוא הכרחי קודם התפילה, ע"מ להעביר טמטום המוח שבשכיל זה "צריך להיות ביטול ושינוי המהות לגמרי"²⁴, שזהו עניין המקווה, וכפי שכותב²⁵ רבינו הזקן נ"ע: "וג' דברים הם להסיר כל המונעים בתפלה: א' מקוה. . לדברי הכל התפלה מקובלת יותר עם הטבילה". ופרט זה שצריך לעשותו קודם התפילה, קשור עם יצחק אבינו (כפי שמבאר זאת כ"ק אדמו"ר) עניין חפירת הבארות - עניינו של יצחק, (ואוי"ל דגם ב) דשניהם הם עניין ביטול עצמותו.

[ג] "לעשות צדקה וגו' . . מקוה שקודם התפילה"

ולהעיר מהמשותף לטבילה במקווה ולנתינת הצדקה, שאינם צריכים כוונה - ראה כש"ט הוספות אות רי"ד. וביאורו, ראה (גם) בליקוט 'נזר הבעל-שם-טוב'²⁶, פרק יו"ד אות נ"ב, ועוד. ויש להרחיב בזה, ואכ"מ.

[ד] "יעקב - לימוד מוסר."

ובהקדים, שכ"ק אדמו"ר מסביר במ"א²⁷ שידי חובת הלימוד הנ"ל יוצאים בלימוד תורת החסידות, וזלה"ק:

"ולהעיר, שאף שבלקו"ת איתא שצ"ל "עסק ולימוד דברי מוסר . . ובפרט הנמצאים בזהר", הרי כבר אמרו רבותינו נשיאינו וזקני החסידים, שכל הענינים שבספרי מוסר [כמו ראשית חכמה] וספר הזהר הנצרכים

²² ויקרא פי"א פס' ל"ו.

²³ ד"ה 'לפיכך נקראו הראשונים סופרים', ש"פ שמיני תשט"ז (תו"מ חט"ז עמ' 248).

²⁴ שם.

²⁵ לקו"ת פ' תבוא סד"ה 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלוקיך'.

²⁶ מאת הר' אברהם שמואל בוקיעט, הוצאת איגוד השלוחים, כפ"ח ה'תשס"א.

²⁷ תו"מ ח"ט עמ' 17, משיחת ש"פ שלח תשי"ג.

לעבודת האדם, הכניסו הרבנים בתורת החסידות, ובמילא ע"י לימוד החסידות ישנם כל הענינים, ע"ד "בכלל מאתיים מנה²⁸".

ואמנם, מדברי כ"ק אדמו"ר הצ"צ משמע שמלכתחילה הייתה כוונת רבינו הזקן ללימוד החסידות, מספר²⁹ החסיד רש"ז דוכמאן ע"ה ששמע מזקנו ר' מרדכי יואל דוכמאן ע"ה ששמע מהחסיד ר' פסח ממאלסטאווקא, ששמע מרבינו הצ"צ, שכאשר כתב כ"ק אדמו"ר הזקן אודות לימוד דברי המוסר, ובפרט אלו הנמצאים בזהר, "האט דער זיידע געמיינט חסידות".

ולא באתי אלא להעיר.

[ה] "ראובן . . . נפתלי".

ממבט ראשוני, נראה שרשימת כ"ק אדמו"ר כאן היא ע"פ הכלל הידוע (אותו הביא כ"ק אדמו"ר כמ"פ) ד"מעשה אבות סימן לבנים³⁰", היינו, שמעשיהם, עבודתם ודרגתם של האבות הקדושים ושל שבטי י-ה, הם מנחים כל יהודי בסדר יומו הרוחני. הנחה זו היא בפשטות, וכן הניחו גם עורכי ה'רשימות' בפתחת ברשימה, עיי"ש.

אמנם, בכ"מ הביא כ"ק אדמו"ר את דברי אדמוה"ז³¹ בפירוש המאמר³² "אין קורין אבות אלא לשלושה" ובדברי רש"י "לאפוקי מי"ב השבטים", ש"שיש חילוק בין האבות להשבטים, שמדריגת השבטים, לא אצל כאו"א מישראל צריכים להיות כל המדריגות של כל השבטים, אבל מדריגות האבות, יש אצל כאו"א מישראל המדריגות של כל אחד מהאבות³³ - "עבודת האבות נדרשת מכל בני" ("בחי' האבות צריך להיות בכל אדם שהם שרש ומקור כל נשמות ישראל"), משא"כ עבודת השבטים, "כל שבט ושבט במסילתו יעלה", ומכל שבט נדרשת העבודה

²⁸ ב"ב מ"א, ב.

²⁹ לשמע אוזן, מהדורה ראשונה, עמ' 196. מהדר"ב אינה תח"י.

³⁰ ב"ר פ"מ. רמב"ן עה"ת בכ"מ, ועוד.

³¹ תו"א ר"פ וארא (נה, א).

³² ברכות ט"ז עמ' ב'.

³³ תו"מ ח"י עמ' 165.

המיוחדת לשבט זה דוקא (מבני ראובן נדרשת העבודה דראובן, מבני שמעון נדרשת העבודה דשמעון, וכיו"ב בשאר השבטים)³⁴.

ובכללות יותר מבאר כ"ק אדמו"ר³⁵, בנוגע לשאר הצדיקים: "כדי שעבודת האדם לקונו תהי' כדבעי, צריך להיות אצל כל אחד ממדתו של אברהם, ממדתו של יצחק וממדתו של יעקב, ואם חסר באחד מהם, אזי חסר בעבודתו; משא"כ בנוגע לשאר הצדיקים - יש בזה מה שאין בזה: יש מי שיש בו מהדרגא של צדיק זה ולא מהדרגא של צדיק אחר, ויש מי שיש לו מדרגת הצדיק השני ולא מדרגת הצדיק הראשון, ויש מי שיש לו מדרגת שניהם".

הרי, שלא שייך לומר שבסדר יומו של כאו"א מבנ"י צ"ל מעשים שהם לפי עניין כל שבטי י-ה, משום שהם אינם 'אבות' ולא צריכה להיות להם השפעה על סדר היום היהודי הכללי של בנ"י.

ובנוגע להחלת הכלל של 'מעשה אבות סימן לבנים' על השבטים, יש לומר בשיא הפשטות ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר במ"א³⁶ -

"ומובן, שהכלל 'מעשה אבות סימן לבנים' הוא לאו דוקא בנוגע לג' האבות אברהם יצחק ויעקב ("אין קורין אבות אלא לשלשה"), אלא גם בנוגע לכל גדולי ומנהיגי ישראל שבכל דור ודור -

אך עדיין אי"ז מתרץ הקושיא הכי פשוטה: כיצד 'בונה' כ"ק אדמו"ר סדר יום יהודי ע"פ עניין ועבודת השבטים, אם מבואר במפורש שאי"ז כך, ואדרבא, זו 'פחיתות'³⁷ השבטים לגבי האבות.

ואני בעניות דעתי לא זכיתי לעמוד על בורים של דברי כ"ק אדמו"ר בזה, ואשמח לראות דעת הקוראים-המעיינים בזה.

[1] "ישכר קביעות עתים לתורה מיד לאחר התפילה. . . זבולון העסק אח"כ".

³⁴ תו"מ ח"י עמ' 59.

³⁵ תו"מ חכ"ד עמ' 71.

³⁶ תו"מ ח"ה עמ' 37.

³⁷ בשם המושאל, כפשוט.

יששכר וזבולון מסמלים שני סוגי יהודים - זה העוסק בתורה באופן ד"תורתו אומנתו", וזבולון עוסק רוב ימיו בפרמקטיא, ויוצא ידי חובתו³⁸ ב"פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית", רבות נכתב על ההסכמים ועל הקשר ביניהם³⁹.

ברשימה זו מתבסס רבינו על דברי השו"ע בדבר יהודי שאת הפרק אחד שחרית שלו צריך לקבוע מיד לאחר התפילה⁴⁰, ולאחר מכן לצאת לעסקיו⁴¹, ששעת לימוד התורה שלו היא בבחי' 'יששכר', והיציאה לעסקיו, היא בבחי' זבולון.

ומעניין לציין, כי העניינים הקודמים (-נתינת צדקה, טבילה במקווה, לימוד חסידות) מבוארים המה במאמר ד"ה 'תחת אשר' בלקו"ת, גם עניין זה (-לימוד תורה לאחר התפילה) אף הוא מגיע ממאמר הנ"ל -

וזלה"ק שם של רבנו הזקן :

"תיכף אחר התפילה, כשמעורר את האהבה ולומד את התורה בנפש צמאה כצמא למים, ואז הוא בודאי שמח בעבודתו".

ועניין זה שייך הן ביושב אוהל⁴² ('יששכר') והן כבעל עסק⁴³ ('זבולון'), כדמוכח לאח"ז שכותב שאם לא לומד תיכף אחרי התפילה נופל מאהבתו, הן אם-הוא יושב אוהל והן אם הוא בעל עסק⁴³, הרי מוכח שגם לפני"ז התגברות האהבה ע"י לימוד התורה מיד אחרי התפילה שייכת ככולם.

³⁸ מנחות צט, ב. הלי' ת"ת לאדה"ז פ"ג ה"ד.

³⁹ ראה לשונו הק' של רש"י על הפסוק (ברכה, ל"ג, י"ח) : "שמח וזבולון בצאתך וישכר באוהליך" : "זבולון . . יוצא לפרמקטיא . . ומשתכר ונותן לתוך פיו של ישכר והם יושבים ועוסקים בתורה, לפיכך הקדים זבולון לישכר, שתורתו של ישכר ע"י זבולון היתה".

⁴⁰ "ועתה זו שביום מצווה מן המוכרח לקבוע אותה מיד לאחר התפילה" (שו"ע רסקנ"ה).

⁴¹ שם רסקנ"ו.

⁴² ראה תניא אגה"ק סי' ה' בשם האריז"ל.

⁴³ עקב עיסוקיהם האחרים (בתורה או בעסק), עיי"ש.

והיציאה לאח"ז לעסק באופן ד'זבולון', מבאר כ"ק, באופן של 'הנהג בהם מנהג ד"א⁴⁴', צ"ל דווקא אחרי הנהגה באופן ד'יששכר'⁴⁵ -

ודווקא ככה בנוי 'סדר היום' היהודי, באופן דמתעסק בענייני תורה ומצוות ורק לאח"ז בענייני עוה"ז⁴⁶ -

"ולאחר התפלה - "מבית הכנסת לבית המדרש"⁴⁷, היינו, שאינו יכול לדלג מיד להתעסקות בענייני הרשות (דבר שיכול להזיק לו), אלא תחילת התעסקותו בעולם צ"ל בענייני תומ"צ [שזהו"ע "בית המדרש" - לימוד התורה, וכולל גם קיום המצוות, שהרי גדול תלמוד שמביא לידי מעשה⁴⁸] . . .

ורק לאח"ז באה ההתעסקות בענייני הרשות⁴⁹.

[ז] "רחל - הייתה עקרת הבית . . כללות כל העבודה".

היינו, שבניגוד לבני לאה, שרומזים על עניינים פרטיים, הרי שבני רחל - ועאכו"כ היא - רומזים על עניינים כלליים ששייכים לכללות העבודה.

ויש לקשר להיות רחל הרגל הרביעית במרכבה, כיוון שהיא שייכת לכלל עם ישראל - בניגוד להשבטים, ויחד עם האבות, כמבואר בארוכה לעיל - וע"כ "רחל מבכה על [כל] בני⁵⁰", כיוון שהיא שייכת לכל ולכלל⁵¹.

ואכ"מ, ועוד חזון למועד להרחיב בכהנ"ל.

[ח] "ע"ד צדיקים ובעלי תשובה".

⁴⁴ ברכות לה, ב.

⁴⁵ דכן הוא הסדר: יששכר- ורק לאח"ז - זבולון.

⁴⁶ ראה תו"מ ח"ה עמ' 42 אות מ"ג.

⁴⁷ סיום מס' ברכות.

⁴⁸ קידושין מ, ב, וש"נ.

⁴⁹ תו"מ ח"ג עמ' 48, ורה שם ח"י עמ' 215.

⁵⁰ ירמי' לא, יד.

⁵¹ ביאור העניין בארוכה - עניין כלליות רחל והאבות, משא"כ עשרת השבטים, נתבאר בתו"מ ח"ג עמ' 59-61, שיחת פ' אחרי תשי"א, אותיות א' - ד'.

"להעיר מהמבואר - באופן אחר מהמבואר בפנים - באוה"ת ויצא"⁵² -

ביאור ארוך בעניין יוסף ובנימין כצדיקים ובע"ת עם הרחבה וכו', ד"ה 'דבר אל בני'. . קדושים תהיו כי קדוש אני" - תשכ"א, שאמר כ"ק אדמו"ר בחדרו הק'⁵³.

[ט] "נפתלי".

את עניין נפתלי מבאר כ"ק אדמו"ר באופן של 'לחבר הכל לאלוקות' - כיוון ש'נפתולי אלוקים נפתלתי'⁵⁴, 'לשון חיבור'⁵⁵.

ועד"ז מבאר⁵⁶ כ"ק אדמו"ר הצמח צדק שנפתלי הוא עניין תפילה - ע"ד 'התופל כלי חרס'⁵⁷, 'נפתולי אלוקים' -

ומוסיף בזה כ"ק אדמו"ר מוהר"ש ש"יש בזה ד' פירושים, ת"א מפרש שהוא לשון תפלה קביל ה' בעותי כו', ומנחם בן סרוק מפרש שהוא לשון חבור שנתחברתי עם אחותי והוא מלשון צמיד פתיל, ורש"י מפרש שהוא מלשון דור עקש ופתלתול, והיינו שנתעקשתי והפצתי והרביתי להתפלל כו', וברבות ויצא פע"א פי' נפתולי הוא בחי' נופת לי והיינו שקאי על התורה דכתיב בה מתוקים מדבש ונופת צופים יהיו נאמרים בחלקן של נפתלי⁵⁸, ולי הוא בגימט' מ' שהתורה ניתנה למ' יום כו'. והנה באמת תפלה וחבור הוא פירוש א' כי הפי' של תפלה הוא חבור כו' מל' התופל כלי חרס, ובאמת יש לחבר כל הד' פירושי' כי חבור ותפלה הם פי' א', כי גם התפלה היא מל' התופל שהוא לשון חיבור, ורש"י מוסיף רבוי התפלה, והרי שלשתם פי' לשון חבור ותפלה. והמד"ר מפרש על התורה,

⁵² הערת המו"ל שם.

⁵³ נדפס בתו"מ ח"ל עמ' 284 ואילך.

⁵⁴ ויצא פ"ל פס' ו'.

⁵⁵ ראה 'מחברת' למנחם בן סרוק שורש 'פתל'.

⁵⁶ בראשית כרך ב שפ, א. הובא בלקו"ש ח"ל עמ' 317.

⁵⁷ כלים פ"ג מ"ה. ובתו"א 'מי יתנך כאח לי' (תרומה), מבאר שתפילה הוא לשון התחברו, ע"ד 'התופל' כלי חרס'. . 'נפתולי אלוקים'!

⁵⁸ והוא ע"ד הוספת כ"ק אדמו"ר בעניין נפתלי ששייך לתורה - באות ד' דהרשימה, ועוד חזון למועד.

וי"ל כי זהו ג"כ ל' חבור, ולא נחלקו בפירושם רק באופני החיבור, שלהת"א ומנחם ורש"י ז"ל החיבור הוא ע"י התפלה שזהו בד"כ מלמטה למעלה, ולפי' המד"ר החיבור הוא ע"י התורה שזהו מלמעלה למטה⁵⁹.

(ברשימה הבאה: על 'רחל', 'תשובה', 'סור מרע ועשה טוב', 'דן', 'בגד', 'מאשר שמנה לחמו' ועוד).



לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

בעלות יחיד בממון ציבור

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ ביש"ג מנצ'סטר

בלקו"ש חל"ג פ' קרח (א) מבואר דמזה שמשא אמר "אל תפן אל מנחתם" ופי' חז"ל שהכוונה היא שהחלק שיש לעדת קרח בקרבנות הצבור לא תשרף, מוכח דאף דכשמסר לציבור צריך למוסרו יפה ונעשה ממון הצבור, מ"מ נשמר בעלות היחיד.

ולכאו' צע"ק, דנראה דכל היסוד לזה - דנשאר בעלות היחיד בקרבנות צבור - הוא מהמד"ר, ולכאו' ענין זה מוכח גם מהלכה.

דהנה איתא בכתובות (קז, ב) "תנן התם המודר הנאה מחבירו שוקל לו את שקלו ופורע את חובו ומחזיר לו אבידתו ובמקום שנוטלין שכר תפול הנאה להקדש בשלמא שוקל לו את שקלו מצוה קעביד דתנן תורמין על האבוד ועל הגבוי ועל העתיד לגבות וכו'".

וברש"י שם ד"ה מצוה קעביד, וז"ל: "מצוה קא עביד - כלומר מצוה בעלמא קא עביד ואינו מהנהו לזה שאם לא שקל עליו לא הפסיד כלום שיש לו חלק בקרבנות".

⁵⁹ תורת שמואל לאדמו"ר המהר"ש, ד"ה נפתלי איילה שלוחה תרכ"ז.

היינו, דהא דיש לו חלק בקרבנות הוא בגלל זה שתרמו בשבילו, הא לאו הכי לא הי' לו חלק. ואפילו אם לא נתן השקל, מ"מ ע"י זה שתרמו בשבילו יש לו חלק.

ולכאור' אי נקטינן שממון הלשכה הוא כספי צבור ואין לזה שום שייכות להיחיד, א"כ כשהציבור מקריב הקרבן פשוט שהוא בשביל כל הצבור, וא"כ מה זה משנה הא דתרמו בשבילו (דהא בין כך אם לא שקל לא קיים המצוה).

ולכאור' הפשט הוא, דאם לא תרמו בשבילו, אין לו שייכות פרטי להקרבן ורק שהוא קרבן בצבור, והיינו דפשוט שיש לו שייכות חלק מן הצבור לקרבן הצבור. ורק דאין לו שייכות להקרבן בתור יחיד. וא"כ לכאור' מוכח דיש שם היחיד בקרבנות הצבור.

וראה לקור'ש חל"ג עמ' 111 יש להם שייכות וקשר עד ליחיד, לא רק כפי שהוא חלק מהצבור, אלא עד כפי שהוא חלק ופרט בפני עצמו. והיינו שחלק היחיד עצמו אפשר להיות בב' אופנים כפי "שהוא חלק מהציבור" ו"כפי שהוא פרט וחלק בפני עצמו".

ואוי"ל דאף מהגמ' הנ"ל מוכח דיש לו חלק בתור יחיד אבל אין זה מוכיח שיש לו חלק "כפי שהוא פרט וחלק בפ"ע" אלא כפי שהוא חלק מהציבור ודוקא מהא ד"אל תפן אל מנחתם מוכח דיש להם חלק בפ"ע והיינו שיש חלק מהקרבן ששייך להם שלא נשרף.

ומענין לענין באותו ענין, בהמשך ר"ה תרצ"ד (ד"ה כי חלק ה' עמו) מבאר דברוחניות שייך דאף דיתבטל במציאות, מ"מ נשאר קיומו. ובהערה שם (סה"מ תשי"א ע' 31) מביא דוגמא מנגלה לענין הנ"ל, שהרי מסרו לציבור, ומ"מ נשאר קיומו שעדיין נקרא כבעלות היחיד.

ויש להסתפק האם שייכי דוגמא להדוגמא הנ"ל, מהא דמבואר בשו"ע אדה"ז בקו"א בסי' תלה, שאיסורי הנאה לא הוו הפקר גמור, והיינו, שאף שאין לו זכות ההשתמשות בזה מ"מ הוי שלו, וע"ד שמסרו לצבור, היינו, דאין לו זכות "השתמשות" בזה, דהא מסרו לציבור לגמרי, אבל לאידך עדיין מקרי שלו, וע"ד מסרו לצבור עדיין שם היחיד עליו. ואולי יש לחלק.



כמה הערות בביאורי רבינו נשיאינו - על ספר דברים הרב מנחם מענדל רייצס קרית גת, אה"ק

הנה בעיוני בשיחות הק' העוסקים בביאורי ס' דברים ובפרש"י, התעוררו כמה הערות קצרות, ואמרתי ללקטם ולהביאם ביחד, לפי סדר הפרשיות.

בפרש"י דברים א, א: "ודי זהב - הוכיחן על העגל שעשו בשביל רוב זהב שהיה להם, שנאמר 'וכסף הרביתי להם וזהב עשו לבעל'". ובלקו"ש חי"ד דברים (א) מאריך בביאור פרש"י זה, ותוכן דבריו שהכוונה בזה היא להדגיש את גודל החטא, ולכן מביא הכתוב "וכסף הרביתי להם וזהב עשו לבעל" - "כי בפסוק זה מודגש שהכסף וזהב שנתן הקב"ה - ולא נתינה סתם, כי אם "הרביתי להם" - מהם עצמם עשו דבר שהוא היפך רצונו של הקב"ה - הרי נקודה זו מבליטה את גודל החטא ביותר". עכ"ל.

ויש להעיר, כי כתוכן זה מבואר בפי' באר בשדה על רש"י: "הוכיח אותם ששתים רעות עשו, שלא די שעשו עגל, אלא עשו אותו של זהב, שעם הטובה שעשה להם הקב"ה שהרבה להם זהב, באותו דבר עצמו הכעיסוהו. משל למלך שנתן לעבדו חרב טובה, וביקש להכות בה את המלך". וְלֹהֲעִיר שֶׁבְכֻלָּל פִּי זֶה - באר בשדה (שהוא תלמיד של המשכיל לדוד, המוזכר פעמים רבות בשיחות) - מקביל במדה רבה לשיטת רבינו בלימוד פרש"י עה"ת, ואכן רואים במקומות רבים מאוד שהערות וביאורים של רבינו ברש"י נמצאים כבר (בקיצור עכ"פ) בפירוש זה, אלא שבשעת עריכת הלקו"ש וכו' לא היה הספר תח"י ולכן לא ציינו אליו (כמעט).

ויש לציין שבמפרשים אחרים פירשו בדיוק להיפך, ודייקו מלשון הכתוב שהביא רש"י - "וכסף הרביתי להם וזהב עשו לבעל", שדוקא כסף נתן הקב"ה בריבוי אך זהב לא. וכך מפרש הדברי דוד (להט"ז) התוכחה שבזה: "אילו עשו הבעל מן הכסף - היה להם תירוץ שהריבוי של כסף גרם זה, אבל 'וזהב עשו לבעל' - וזהב לא היה ריבוי". וכן מביא בצידה לדרך (מהאלישיך): "לו עשיתם את העגל מכסף, היתה חטאתכם קלה. . באומרכם כי כסף שהרביתי לכם החטיאכם, אך הנה לא עשיתם אותו כי אם מזהב, אשר ממנו לא הרביתי לכם".

אך כמובן שאין זה פשוטו של רש"י, ומכל מקום לכאורה דיוק זה של "וכסף הרביתי להם" יש לו מקום, וצע"ק איך נפרנס דיוק זה לפי ההבנה הפשוטה ברש"י, כפי שהבינו בבאר בשדה ובלקו"ש.

בלקו"ש ח"ט שיחה ב' לפ' ואתחנן, מבאר טעם השינוי בין הציווי על פ' תפילין כמו שהוא בפ' בא לכמו שהוא בפ' ואתחנן (ופ' עקב). שבפ' בא נאמרו התש"י והתש"ר בחדא מחתא: "והיה לאות על ירך ולטוטפות בין עיניך", משא"כ בפ' ואתחנן מפריד הכתוב ביניהם: "וקשרתם לאות על ירך, והיו לטוטפות בין עיניך".

ותוכן ביאורו, שבסגולת התפילין בנצחון האויב יש ב' אופנים:

אופן אחד, כמ"ש בכח"י ס"פ מטות: "וטרף זרוע - בזכות תפילין שבזרוע; אף קדקד - בזכות תפילין שבראש". ולפי אופן זה, כל א' מהתפילין פועל בפ"ע: בזכות התפילין של יד - טורפים את זרוע האויב, ובזכות התפילין של ראש - את ה"קדקד".

אמנם אופן נוסף הוא, כמ"ש בגמ' (ברכות ו, א): "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך - אלו תפילין שבראש", שלפי אופן זה אין כאן פעולה נפרדת לכל תפילין, אלא כללות ענין התפילין שבא בגלוי בתפילין שבראש - מפחיד את האויב באופן שאין מלחמה מלכתחילה.

ולפ"ז מבאר, שלכן בפ' בא - כאשר היו לפני כל החטאים כו' - היו במצב שלמעלה מהטבע לגמרי, הפועל יראה על האויבים באופן שאינם מתחילים להילחם כלל, ולענין זה פועלים התפילין באופן כללי בלי חילוקים, ולכן נאמר שם התש"י והתש"ר בחדא מחתא;

ואילו בפ' ואתחנן (ועקב), לאחר שכבר ידעו שמושה לא יכניס את ישראל לארץ והכל יהיה באופן יותר טבעי כו', הרי כן צריכים להגיע למלחמה, ולענין זה צריכים את פעולת התפילין באופן שכל אחד מהם פועל פעולה מיוחדת, ולכן שם מפריד הכתוב בין "וקשרתם לאות על ירך" לבין "והיו לטוטפות בין עיניך".

ובהמשך הדברים מבאר, שהטעם שענין זה של מלחמה באופן טבעי כו' התחדש בעיקר בספר דברים, הוא מצד השייכות של ס' דברים לענין המלכות שפעולתה באופן דהתלבשות בטבע כו' - ראה שם בהע' 49*.

ולכאורה יש להעיר, שגם הפסוק שבו מבואר זה שהאויבים מפחדים מפני האויב באופן שלמעלה מהטבע לגמרי, שלפי המבואר בשיחה שייך הוא דוקא להאופן שבו היו ישראל בפ' בא לפני כל החטאים וכו' (ולא להמצב שהיו בפ' ואתחנן ועקב) - נמצא גם הוא בספר דברים! שהרי הפסוק "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך" הוא בפ' תבוא (כח, י). ודו"ק.

בפ' ראה עה"פ (יג, ה) "ובו תדבקון" - מפרש רש"י: "הדבק בדרכיו. גמול חסדים, קבור מתים, בקר חולים, כמו שעשה הקב"ה".

ובפי' "קבור מתים" - הנה מובן בפשטות שכוונת רש"י היא לדברי הגמ' (סוטה יד, א), שהקב"ה קבר את משה רבינו, כמו שכתוב (ברכה לד, ו) "ויקבור אותו בגיא".

אך בשיחה מקשה על כך, כי אם זו כוונת רש"י היה לו להביא במפורש ראייה זו, "שהרי הפסוק הזה הוא לאחרי פרשתנו - בסוף פ' ברכה"? כלומר: מהיכן אמור התלמיד (בפרשת ראה) לדעת שכוונת רש"י היא לקבורת משה, שעדיין לא למד עליה בכלל (כי כתובה היא רק בפ' ברכה)? ולכן לומד בשיחה שאכן אין כוונת רש"י לקבורת משה, אלא לענין אחר לגמרי, עיי"ש בארוכה.

ולכאורה יש להוסיף ולחזק קושיא זו, שלא זו בלבד שהתלמיד (בפ' ראה) עדיין לא למד על קבורת משה ע"י הקב"ה, אלא יתירה מזו:

בפ' ברכה שם מביא רש"י ב' פירושים, מי קבר את משה: "ויקבור אותו - הקב"ה בכבודו. רבי ישמעאל אומר: הוא קבר את עצמו".

והנה, דברי רבי ישמעאל הובאו על ידי רש"י כבר בפרשת נשא (ו, יג): "ויקבור אותו בגיא - הוא קבר את עצמו".

וא"כ נמצא, שהתלמיד בפ' ראה, לא זו בלבד שאינו יודע עדיין כי קבורת משה היתה ע"י הקב"ה, אלא אדרבה - הוא למד כבר בפ' נשא להיפך, שקבורת משה היתה באופן ש"הוא קבר את עצמו"! וק"ל.

בפ' שופטים עה"פ (יח, יג) "תמים תהי' עם ה' אלקיך", מפרש רש"י: "התהלך עמו בתמימות ותצפה לו, ולא תחקור אחר העתידות, אלא כל מה שיבוא עליך קבל בתמימות, ואז תהיה עמו ולחלקו".

ובלקו"ש חי"ד שיחה א' לפ' שופטים מאריך בביאור דברי רש"י, ובסוף השיחה: "ואולי י"ל, דעל ידי קיום לא ימצא כך גו' תועבת הוי' - תהיה עמו, וכשהוא גם מצפה לו כו' וכל מה שיבוא מקבל בתמימות יהי גם לחלקו". עכ"ל.

ולע"ע לא זכיתי להבין כוונתו הק' בזה, ואבקש מקוראי הגליון שי' להעיר בזה ויתבררו הדברים לאשורם.

בפ' תבוא נאמרו י"א ארורים (כז, טו ואילך), ובפרש"י כתב (כז, כד): "ראיתי ביסודו של ר"מ הדרשן, אחד עשר ארורים יש כאן כנגד אחד עשר שבטים, וכנגד שמעון לא כתב ארור, לפי שלא היה בלבו לברכו לפני מותו כשבירך שאר השבטים, לכך לא רצה לקללו".

ובשיחת ש"פ תבוא תשל"ג האריך בהתאמת הי"א ארורים לי"א השבטים, ובתוך הדברים מבאר ש"ארור מטה משפט גר יתום ואלמנה" שייך לשבט יהודה, ואילו "ארור שוכב עם אשת אביו" שייך לשבט ראובן.

[ויש להעיר, שכן כתב גם באברבנאל, אלא שהוא הסביר כן לפי שיטתו שאינה כרש"י, כי לפי רש"י אין "ארור" מיוחד כנגד שבט שמעון, ואילו לפי שיטת האברבנאל יש; ואמנם, זה ש"ארור שוכב עם אשת אביו" הוא כנגד ראובן כתבו גם במפרשי רש"י - נחלת יעקב ומשכיל לדוד - אך לגבי "ארור מטה משפט" כתב המשכיל לדוד שזה כנגד שבט בנימין].

ויש להעיר, שלפי הסבר זה יש לבאר נקודה מוקשית בפרשה זו של הי"א ארורים (שעמדו עליה בספרים):

הנה בפרשה זו, כל "ארור" כתוב בפרשה בפני עצמה; אך שני "ארורים" הנ"ל ("ארור מטה משפט גר יתום ואלמנה . . . ארור שוכב עם אשת אביו") יצאו מן הכלל, שהם כתובים ביחד באותה פרשה! ולכאורה מאי שנא?

אמנם לפהנ"ל יובן, ובהקדים:

הנה רש"י כתב "וכנגד שמעון לא כתב ארור, לפי שלא היה בלבו לברכו לפני מותו כשבירך שאר השבטים, לכך לא רצה לקללו". והעולה

מזה, שיש קשר ושייכות בין ה"ארורים" כאן לבין ברכת משה לפני מותו שבפ' וזאת הברכה.

ומעתה יובן :

כשם שבברכת משה בפ' וזאת הברכה, הסמיך במיוחד ברכת יהודה לברכת ראובן (מה שלא עשה בשאר השבטים, שאת כ"א בירך בפ"ע), "וזאת ליהודה ויאמר" (לג, ז), וכפירוש רש"י שם : "סמך יהודה לראובן מפני וכו'" -

כך כאשר נאמרו הי"א ארורים כנגד הי"א שבטים, הסמיך הכתוב במיוחד את ה"ארור" שכנגד שבט ראובן ("ארור שוכב עם אשת אביו") עם ה"ארור" שכנגד שבט יהודה ("ארור מטה משפט גר"), על ידי שכתבן ביחד, בפרשה אחת. וק"ל.



הערה בלקוטי שיחות

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

אחד מהשאלות בלקו"ש חי"ג קרח (ד) על פירש"י ד"ה א-ל אלקי הרוחות הוא, וז"ל :

"הרי גם מלך בו"ד, באם מושל בצדק ויושר, הרי כשיחטא אחד לא יעניש אנשים רבים כ"א שימנה שופט וכו' שיחקור וידרשו 'מי החוטא', ואפילו אם הוא באופן שא"א לברר מי הוא החוטא, הרי עדיין דורש ביאור - וכי בשביל זה שלא הוברר מי הוא האחד שחטא, יעניש מלך ישר הולך את "כולם" ?

ולתרץ שאלה זו כתוב שם בלקוטי שיחות, וז"ל :

וזהו כוונת רש"י בהביאו משל "למלך בו"ד שסרחה עליו מקצת מדינה", היינו לדייק שהנהגתם היתה "סרוחה" . . .

אמנם היות ו"מקצת המדינה" סרחו עכ"פ, הרי מסתבר שיש ביניהם מי שהוא (אחד, לפחות) שהסיתם והביאם לידי סרחון זה - (ובזה גופא) ה"ה "חוטא ממש" במריבה נגד המלך. . .

ולכן במלך בן ד' מכיון דא"י מי הוא החוטא ה"ה נפרע מכולם, שהרי בפועל "סרחו" עליו כולם. . עכ"ל (בקיצור קצת) בנוגע לשאלה זו ותירוצו.

ולא הבנתי איך מתורץ השאלה הנ"ל שאם המלך מושל בצדק ויושר, הרי כשיחטא אחד לא יעניש אנשים רבים.

מה נתחדש בהביאור, שמלך שמושל בצדק ויושר כן יעניש אנשים רבים מפני שאינו יודע מי שחטא?



מסירות נפש למעלה ממדידה והגבלה

הרב אליעזר ג. שם-טוב
שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע לאורוגוויי

א. בלקו"ש חי"ט שופטים (ד) מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע ההבדל בין "עדות" שמים וארץ ו"עדות" נשמות ישראל, ע"פ החילוק בין "עדי בירור" ו"עדי קיום". ובע' 195 שם (אות יג) מבאר ב' דרגות אלו בעבודת האדם: עבודה שע"פ טעם ודעת, ועבודה שלמעלה מטו"ד (מסנ"פ) ומסביר שגם בעבודה של מסנ"פ אפשר שיהי' ע"פ ההגבלות של שכל - מדוד ומוגבל ע"פ שו"ע, שעל כל דבר עושה חשבון אם מחוייב עפ"י שו"ע למסור את נפשו או לא. והעבודה הכי נעלית היא, שמצד התקשרותו של יהודי לעצמותו ית' (התקשרות שמצד עצם הנשמה) הרי מסירות נפשו היא בלי שום הגבלות וחשבונות. וביחס לעבודה זו כתיב "אתם עדי", שע"י עבודה זו "מעידים" וממשיכים עצמות א"ס ב"ה כאן למטה.

ויש להבין מהו הפירוש במסירות נפש "בלי שום הגבלות וחשבונות". האם ייתכן למסור נפשו נגד ההגבלות וחשבונות של השו"ע? למשל, מי שצם ביוה"כ נגד הוראותיו של הרופא ועי"ז מסכן א"ע נגד פסק מפורש בשו"ע, ל"מסי"נ בלי שום הגבלות וחשבונות" יחשב או ה"ז הפקרות?

בלקו"ש שם מציין כ"ק אדמו"ר זי"ע ללקו"ש ח"ד ע' 1072 ואילך. ועוד.

ושם מדבר על זה שאמיתית ענין מסירות נפש הוא כשמוסר את עצמו למעלה מחשבונות. וזו היתה המיוחדות של מסירות נפשו של פנחס שמסר את נפשו בענין שעפ"י שו"ע אין בזה חיוב. ע"כ.

ומשם ראי' רק שמסירות נפש "למעלה ממדידה והגבלה" הוא כשמוסר את נפשו על ענין שאין ע"ז חיוב אבל אין להסיק שם שום מסקנא למסירות נפש כשיש בזה איסור. וא"כ היכי תמצא מסנ"פ למעלה מכל מדידה והגבלה?

בפשטות יש לומר שהכוונה במסירות נפש "בלי להסתכל בשו"ע" הוא שמוסר את נפשו לא בגלל שלמד את ההלכה אלא כביטוי טבעי שפורצת מנשמתו (שאכן מתאים להלכה). אבל מי ש"מוסר את נפשו" נגד השו"ע אין זה מסינ"פ ל"מעלה" מכל מדידה והגבלה אלא אדרבא "מחוץ" למדידות והגבלות.

אבל עפ"י צריך להבין הדוגמא מפנחס דלכאו' הוי ראי' לסתור דהא, עפ"י פש"מ, לפני שהרג את זמרי "אמר לו למשה מקובלני ממך הבוועל ארמית קנאין פוגעין בו" ואחרי שמשו רבינו ע"ה ענה לו "קריינא דאיגרתא איהו ליהוי פרוונקא אז מיד ויקח רומח בידו וגו'" (ראה רש"י, במדבר, כה, ז).

בלקו"ש ח"ד שם בהע' 14 אכן מציין לסנהדרין פב, א ומוסיף: ובפרט לפי הירוש' (סנהדרין פ"ט ה"ז) דפגיעת קנאים היא שלא ברצון חכמים, עכ"ל.

ובסנהדרין שם מצינן שבמחלוקת שנוי' והמובא ברש"י עה"כ הנ"ל הוא דעת רב. שמואל אמר: ראה ש"אין חכמה ואין עצה ואין תבונה נגד ה'"; כל מקום שיש חילול ה' אין חולקין כבוד לרב. ור' יצחק א"ר: ראה שבא מלאך והשחית בעם.

ובירושלמי סנהדרין פ"ט, ה"ז: הבוועל ארמית קנאין פוגעין בו תני שלא ברצון חכמים ופינחס שלא ברצון חכמים א"ר יודה בן פזי בקשו לנדותו אלמלא קפצה רוח הקודש ואמרה והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם.

עפ"י אכן מובן הדוגמא מפינחס לענין "מסנ"פ למעלה ממדידה והגבלה": אם הי' עושה מה שעשה לא בגלל קנאות (קרי: מסנ"פ למעלה

ממדידה והגבלה) אלא עפ"י חשבון (דקדושה) אכן הי' אסור ("אין מורין כן"). במלים אחרות: פנחס לא עשה מה שעשה בגלל שהי' מותר עפ"י שו"ע אלא להיפך, מה שעשה פנחס הי' מותר מכיון שעשה מה שעשה בדרך שעשה, דהיינו בלי חשבונות. ועפכהנ"ל יובן המובא בלקו"ש שם הערה *14, עיי"ש היטב. (אבל עדיין צ"ע איך ליישב כ"ז עפ"י פשוט"מ, כנ"ל).

ב. יש לדון האם עפכהנ"ל אפשר לפשוט הספק דלהלן:

בגמ' ב"מ סב, א: שנים שהיו מהלכין בדרך וביד א' מהם קיתון של מים אם שותין שניהם, מתים, ואם שותה אחד מהן מגיע לישוב. דרש בן פטורה: מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד מהם במיתתו של חברו. עד שבא ר' עקיבא ולימד "וחי אחיך עמך" - חייך קודמים לחי חברך.

אשר בפשטות נראה דחידושו של ר"ע הוא שאף שישנו איסור של "לא תעמוד על דם רעך" - ועל יסוד זה הי' אפשר לחשוב שחייב לתת את המים לחבירו "ואל יראה אחד מהם במיתתו של חברו" - ה"ה מחויב בזה רק במקרה שאין חשש של סכנת עצמו "וחי אחיך עמך". (ראה שו"ע אדה"ז או"ח סי' שכ"ט סעי' ח' . . ומכל מקום אם יש סכנה אין לו לסכן עצמו כדי להציל את חברו מאחר שהוא חוץ מן הסכנה ואף שרואה במיתת חברו ואע"פ שהוא ספק וחבירו ודאי מכל מקום הרי נאמר וחי בהם ולא שיבא לידי ספק מיתה ע"י שיקיים מה שנאמר לא תעמוד על דם רעך")

ויש לדון בזה האם מותר למסור את נפשו ולתת את המים לחבירו? ובאם אסור הוא האם ל"מסנ"פ למעלה ממדידה והגבלה" יחשב אם בכל זאת מוסר את נפשו ונותן את המים לחבירו בלי חשבונות?

ב. ברמב"ם פ"ה מהל' יסוה"ת ה"ד: כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו.

ובכסף משנה שם: סובר רבינו שכשאמר בגמרא יעבור ואל יהרג פירוש צריך לעבור כדי דלא יהרג. אבל שלמים וכן רבים סוברים דאם נהרג ולא עבר צדקה תחשב לו. ונראה שמפרשים יעבור ואל יהרג הרשות בידו לעבור כדי שלא יהרג. וכתב בנימוקי יוסף דאפילו לפי סברת רבינו

אם הוא אדם גדול וחסיד ירא שמים ורואה שהדור פרוץ בכך רשאי לקדש את השם ולמסור עצמו אפילו על מצוה קלה כדי שיראו העם ולמדו ליראה את השם ולאהבו בכל לבם, עכ"ל.

בע"ז כז, ב: תוס' ד"ה יכול: ואם רצה להחמיר על עצמו אפילו בשאר מצות רשאי כמו ר' אבא בר זימרא דירושלמי שהי' אצל עובד כוכבים א"ל אכול נבלה ואי לא קטלינא לך א"ל אי בעית למיקטלי קטול ומחמיר הי' דמסתמא בצינעא הוה.

וצ"ל: מהו הפירוש להחמיר ולמסור נפשו, הרי עי"ז ה"ה מקל בפקו"נ? למה נחשב מסירות נפש שלא במקומו כ"חומרא", הרי הוא עובר בזה על רצונו של הקב"ה ד"וחי בהם", ש"יעבור ואל יהרג"?

ובשו"ע אדה"ז סי' קצו, סעי' ה': אם אכל איסור במקום סכנה לדברי הכל מברך עליו תחלה וסוף שהיתר הוא אוכל ומצוה הוא עושה להציל נפשו. וכ"ה בשו"ע או"ח סי' קצו סעי' ב' ובסי' ר"ד סעי' ט'.

בשו"ע אדה"ז סתרי"ח סעי' יא: אם החולה יודע בעצמו שצריך לאכול ומחמיר על עצמו ואינו אוכל עליו הכתוב אומר ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש וגו'.

ובסעי' יב: כל מקום שמותר לאכול ואינו רוצה לאכול מאכילין אותו בע"כ.

ובסעי' יח: חולה שאכל ביוה"כ ונתיישרה דעתו בענין שיכול לברך בהמ"ז צריך להזכיר של יוה"כ בברכת המזון שיאמר יעלה ויבא בבונה ירושלים . .

הרי עפ"ז נמצא לכאורה שמצוה הוא לעבור ולחטא יחשב עם מוסר עצמו להריגה ולמה אומרים התוס' "ואם רצה להחמיר על עצמו אפילו בשאר מצות רשאי"?

ג. בשו"ע יו"ד סי' קנז סעי' א': כל העבירות שבתורה חוץ מעבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכות דמים אם אומרים לו לאדם שיעבור עליהם או יהרג אם הוא בצינעה יעבור ואל יהרג ואם ירצה להחמיר על עצמו וליהרג רשאי אם העובד כוכבים מכויץ להעבירו על הדת.

בש"ך שם סק"א: וכתב בת"ה סי' קצט והי' נראה דבפלוגתא דרבוותא אזלינן לקולא באיסור סכנת נפשות כדאמרינן בעלמא ספק נפשות להקל אמנם י"ל הכא דלענין קדוש ה' שלא הקפידה התורה על איבוד נפשות מישראל לא ילפינן לה משאר ספיקות דלית בהו משום קידוש ה'. ונראה דלפי הענין ושרואין אנו כוונתו מורין לו עכ"ל. וכתוב בהגהת סמ"ק סי' ג' דאותן קדושים ששחטו עצמן שלא סמכו דעתם לעמוד בנסיון קדושים גמורים הם וראי' משאול ומביאו ב"ח וכ"כ בב"ה בשם א"ח מיהו כתב הא"ח שם שיש חולקים שאינו יכול להרוג את עצמו ע"ש שהאריך עכ"ל.

ובסק"ב מביא בשם ר' ירוחם: אבל אם [הגוי] אינו מכוין אלא להנאת עצמו אסור להחמיר ונקרא חובל בעצמו וצריך לעבור ואל יהרג.

רואים מזה שיש לחלק בין מוסר נפשו על קידוש ה' למוסר נפשו על קיום מצוה שאיננה קשורה לקידוש ש"ש, שבמקרה של קידוש ש"ש יש מקום להחמיר וליהרג אפילו במקום שנאמר יעבור ואל יהרג משא"כ במקרה שאין בו משום קידוש ש"ש הנה המוסר נפשו ע"ז כחוטא יחשב היות וחובל בעצמו ללא תועלת.

עפ"ז הי' אפשר לפשוט לכאן שבנידון של שנים שהיו מהלכין בדרך וכו' היות ואין פה ענין של קידוש ש"ש אסור לו לסכן את חייו ולתת את הקיתון מים לחבירו וכחובל בעצמו יחשב אם אינו שותהו בעצמו.

ד. אבל עצ"ע דהרי מצינן בגמ' עירובין כא, ב: ת"ר מעשה בר"ע שהי' חבוש בבית האסורין והי' ר' יהושע הגרסי משרתו. בכל יום ויום היו מכניסין לו מים במדה. יום א' מצאו שומר בית האסורין אמר לו היום מימך מרובין שמא לחתור בית האסורין אתה צריך שפך חציין ונתן לו חציין. כשבא אצל ר"ע אמר לו: יהושע אין אתה יודע שזקן אני וחיי תלויין בחייך? סח לו כל אותו המאורע. אמר לו: תן לי שאטול ידי. אמר לו: לשתות אין מגיעין, ליטול ידיך מגיעין? אמר לו: מה אעשה שחייבים עליהם מיתה? מוטב אמות מיתת עצמי ולא אעבור על דעת חבירי! אמרו: לא טעם כלום עד שהביא לו מים ונטל ידי . .

בתוד"ה מוטב אמות מיתת עצמי: אע"ג דבפ"ק אמר ארבעה דברים פטורין במחנה רחיצת ידיים וכל שכן במקום סכנה, מחמיר על עצמו הי'. עכ"ל.

ולכאורה קשה איך סיכן ר"ע - בעל המימרא של "חייך קודמין" - את חייו שלא במקום קידוש ש"ש?

במהר"ץ חיות שם אכן מקשה: לשיטת הרמב"ם פ"ה בהל' יסוה"ת דבכל עבירות שבתורה חוץ מג' עבירות אסור להכניס עצמו בסכנה ולקדש את השם ואם מת ולא עבר ה"ז מתחייב בנפשו . . ואיך יפרנס רבינו הא דהחמיר ר"ע על עצמו?

ומחלק בין סכנה ודאי לספק סכנה, ומסיים: וגם אנחנו נאמר כן דבודאי בסכנה גלויה אסור להחמיר על עצמו אבל כאן דאין סכנה גלויה דילמא יזדמן לו מים אחר כאשר קרה באמת שוב מותר להחמיר על עצמו ע"כ.

נמצא עפ"י ז' שלדעת ר"ע שנים שהיו מהלכין בדרך וכו' י"ל שמותר לו לבעל הקיתון להכניס א"ע לספק פיקו"נ ולתת את הקיתון לחבירו כשיש אפשרות דילמא יזדמן לו מים אחר.

וראה בפתחי תשובה יו"ד סי' קנז סק"ג שמביא מספר תפארת ישראל על משניות ברכות פ"א, מ"ג: מותר להכניס עצמו לספק סכנה היכא דלא שכיח הידיקא ומצוה דעסיק בה אגוני מגני וראי' מר"ע שהכניס עצמו לספק סכנה בנטילת ידיים שהי' סומך א"ע שלא יניחו שומר האסורים למות בצמא כדאיתא בעירובין דף כא, ע"ש.

נמצא עפ"י ז' שאכן אסור למסור נפשו במקרה של "יעבור ואל יהרג" אא"כ הוא רק ספק סכנה ו"מצוה דעסיק בה אגוני מגני".

ה. אולי אפשר לחלק ולומר שאפילו אי אמרינן שאין למסור נפשו במקום שאין קידוש ש"ש ולא יסור יחשב, במקרה של שנים שהיו מהלכין כו' שאני היות וע"י חומרתו ה"ה מציל נפש מישראל. ז. א. בכל התורה כולה (חוץ מג"ע שפי"ד וע"ז) יש לעבור כי "וחי בהם" כתיב ולא שימות בהם", אבל בנידו"ד שמוסר את נפשו בכדי שיחי' חבירו ה"ה מקיים "וחי בהם" ע"י חבירו!

ואפי' לר"ע שסובר "וחי אחיך עמך" ו"חייך קודמין", אולי י"ל שזה רק (רשות ו)לכתחילה אבל אם מחמיר על עצמו ומוסר את נפשו כדי שיחי' חבירו למצוה יחשב. נמצא לפי"ז שמותר לו לתת הקיתון מים לחבירו אפילו כשאינן סיכוי שיזדמן לו מים אחר.

ו. בשו"ע אדה"ז הל' נזקי גוף ונפש, סעי' ז: הרואה את חברו טובע בים או לסטים באים עליו ויכול להצילו הוא בעצמו או לשכור אחרים להצילו חייב לטרוח ולשכור ולהצילו וחוזר ונפרע ממנו אם יש לו ואם לאו לא ימנע ואם נמנע עובר על לא תעמוד על דם רעך. ואפי' ליכנס לספק סכנה י"א שצריך כדי להציל את חברו ממיטה ודאית (וי"ח בזה וספק נפשות להקל), עכ"ל.

וצ"ע:

(א) במה חולקין ה"י"ח", שאין חיוב ליכנס לספק או שאסור ליכנס לספק?

(ב) הלשון "ספק נפשות להקל" בנידו"ד שישנו ספק לגבי ב' נפשות, מה זה "קולא" ומה זה "חומרא"? הרי אפילו בדיני ממונות לא שייך פסק ל"קולא" או ל"חומרא" כי מה שנחשב לקולא לא' הרי לחומרא יחשב לגבי חברו ומכש"כ בדיני נפשות! ז.א. מצד ה"ספק נפשות להקל" עליו ליכנס לספק סכנה ע"מ להציל את חברו מסכנת ודאי או אין עליו ליכנס לספק סכנת עצמו? (בשו"ע אדה"ז סי' שכ"ט שם משמע שאין לו לסכן עצמו לא בגלל ספק אלא בגלל שהפסוק "וחי בהם" שולל כניסה לספק מיתה ע"י קיום מצוה, משא"כ לשון אדה"ז כאן (וי"ח בזה וספק נפשות להקל") נותן מקום לחקירה זו.)

(ג) על איזה ספק מדובר כאן, ספק סכנה או ספק בהלכה (או שניהם)?

ז. ואולי יש לבאר כל זה עפ"י המבואר בלקו"ש חכ"ח ע' 152-153 בענין המסנ"פ הקשורה בהשתדלות לשחרור כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ שלא היתה עפ"י חשבון שכלי אלא שמסרו את נפשם בלי שום חשבון ובמילא מציאותם לא תפס מקום והגאולה נעשה ע"י הקב"ה באופן של "הוא לבדו הוא".

ובהערה 19 שם: דידועה השקו"ט אם מחויב להכנס לספק סכנה להציל את חברו (ראה . . וש"נ) - ב' הדיעות הובאו בשו"ע אדה"ז חלק חו"מ הל' נזקי גוף ונפש כו' (סעי' ז), "וספק נפשות להקל"*. ובהל' שבת (שכ"ט ס"ח) סתם כדיעה הב' (שאינן ליכנס בספק סכנה). ולהעיר שבנדו"ד: (א) ההשתדלות כו' במדינה ההיא כו' היתה יותר מ(סתם) ספק סכנה. (ב) לאידך, הצלחת ההשתדלות (ע"י הנמצאים במדינת, תחת ממשלה ההיא) היתה בספק גדול, וצ"ע האם גם בנדון כזה יש חיוב (גם

לדיעה הא') ליכנס בספק סכנה. עכ"ל בהערה הנוגע לעניינינו.

בשוה"ג: אבל להעיר, שדיעה הב' (שאינ חיוב) וכן ההכרעה (דספק נפשות להקל) הן בחצע"ג - ראה שארית יהודה (לאחי אדה"ז) סי' ו (נעתק בהוספות לשו"ע אדה"ז או"ח ע' 52 (1356)). וראה קונטרס השולחן (להרר"ח נאה) מבוא ס"ח. ואכ"מ. עכ"ל.

(בשארית יהודה שם כתוב: שמעתי מפי קדשו [-רבנו הזקן] פעמים רבות דכל ספק [שבשו"ע] העמיד בתוך חצאי עיגול ודעתו היתה לחזור ולשנות רק זה לראות אם צדקו דבריו).

ולכאורה יש להבין מה שכ"ק אדמו"ר זי"ע מביא הדיון בשו"ע האם יש חיוב ליכנס לספק סכנה להציל את חבריו. האם זו היתה הספק אז אצל המשתדלים האם יש חיוב ליכנס לספק סכנה ע"מ להציל את כ"ק אדמו"ר הריי"ץ?

אלא יש לומר להיפך: שהספק היתה האם מותר ליכנס לספק סכנה ובפרט שאין סיכויים גדולים להצלחה. ראה לקו"ש חל"ב קדושים (ב) ביאור ארוך על פירש"י על הפסוק "לא תעמוד על דם רעך" וזלה"ק בתוך הדברים: וזהו דיוק לשון רש"י "ואתה יכול להצילו" - דאע"פ שהזהירה תורה "לא תעמוד על דם רעך", הנה במה דברים אמורים שהאדם חייב להעמיד את עצמו בחשש סכנה (ו"לא תעמוד גו") - כשברור הדבר שביכולת האדם להציל את חבריו, "אתה יכול להצילו", וחשש הסכנה לא יפגע בוודאות ההצלה; אבל באם ספק בדבר, אין לאדם לסכן את עצמו בשביל ספק הצלת חבריו. (וראה בהערה 21 שם).

וע"ז אומר כ"ק אדמו"ר שאכן מסרו את נפשם בלי שום חשבונות שכליים עד שגרמו עי"ז שלא הי' צורך בנס היות והגאולה הופעלה ע"י אמיתת המצאו" ועפ"י טבע א"א לפגוע בו.

ואולי עפ"י"ז יש להסביר החצאי עיגול בשו"ע אדה"ז שצוטט בהערה בלקו"ש. הספק בקשר להשתדלות בתרפ"ז לא הי' אם יש חיוב ליכנס לסכנה אלא אם יש היתר. וע"ז בא הפסק בחצאי עיגול (ע"ד "הלכה ואין מורין כן") שספק נפשות להקל להתיר הכניסה לסכנה. והסיבה לזה היא היות ונעשה במסי"נ למעלה מטו"ד לגמרי אז גורמים שהקב"ה בכבודו ובעצמו מתערב בזה ובמילה אין חשש של איסור "כניסה לסכנה" . .

ולהעיר דיוק הלשון בחצאי עיגול שם: "וי"ח בזה" במקום "וי"ח על זה" שאפשר לומר שהפסק שצריך ליכנס בספק סכנה ע"מ להציל את חבריו ממיתה ודאית תלוי במצב השואל, אם שואל אם יש חיוב או אם שואל אם יש היתר... ובגלל זה ה"ה בסוגריים כי "הלכה ואין מורים כן".

נמצא לפי"ז שבמקרה של "שנים שהיו מהלכים בדרך" אכן לזכות יחשב אם יתן את הקיתון שלו לחבירו.

ויש להאריך בזה עוד, ובאתי רק להעיר.



בגדר תפלין של יד שמוצתה הקשירה-ההנחה בלבד

הרב פסח צבי שמערלינג

שליח בפאר ראקאווי, נ.י.

בלקוטי שיחות חלק ל"ט שיחה ב' לפ' ואתחנן מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע הא דמקדים הרמב"ם תפלין של ראש לשל יד במנין המצות שבריש הל' תפלין וכן בכל הלכות תפלין ע"פ מ"ש בצפנת פענח (להל' תפלין פ"ד ה"ד. מהד"ת (ע, ד. פט, א)) שיש הבדל בין של יד לשל ראש, "דגבי תפלין של יד המצוה היא [מעשה] ההנחה או הקשירה... אבל בשל ראש המצוה שיהי' מונח". ומבאר שם שיסודו בלשון הכתוב עצמו "וקשרתם לאות על ידיך והיו לטוטפות בין עיניך" ושכן מדוייק גם ברמב"ם במנין המצות בריש הל' תפלין שכתב "להיות תפלין על הראש... לקשרם על היד".

ובהמשך השיחה שם מבאר שחילוק זה הוא לא רק בתוכן המצוה (אם הוא הפועל או הנפעל) אלא גם בזמן המצוה, שכיון שבשל יד המצוה היא הקשירה או ההנחה נמצא שקיום המצוה הוא רק ברגע של מעשה הקשירה או ההנחה, משא"כ בשל ראש שהמצוה היא שיהיו מונחים על ראשו, הרי כלשון הצפנת פענח "כל רגע ורגע שהוא לבוש מקיים מצוה".

ולכאורה יש להקשות על זה ממה שכתב הרמב"ם בהל' ברכות פ"א ה"ה: "העושה מצוה ולא ברך: אם מצוה שעדיין עשיתה קימת - מברך אחר עשיה, ואם דבר שעבר הוא - אינו מברך. כיצד? הרי שנתעטף

בציצית או שלבש תפלין . . ולא ברך תחלה - חוזר ומברך אחר . . שלבש להניח תפלין".

והרי לפי הנ"ל שבשל יד המצוה היא רק ברגע הקשירה או ההנחה ולא בהמשך, ורק בשל ראש קיום המצוה נמשכת בכל רגע ורגע שהוא לבוש, הרי במקרה שלא ברך וחוזר ומברך אחר שלבש הי' צריך לברך ברכת על מצות תפלין (שמברכים על של ראש במקרה ששח בין הנחת של יד והנחת של ראש כו') ולא להניח תפלין שמברכים על של יד (ושל ראש), כי הרי לאחרי שכבר לבשם, כבר נגמרה קיום מצות השל יד ונמשכת רק קיום השל ראש עדיין, ובהלכה זו כ' במפורש א. שזו מצוה שעדין עשיתה קימת, ב. מברך . . להניח תפלין !

והנה בלקוטי שיחות שם הערה 28 מביא מ"ש הדרישה לטואו"ח סכ"ה (אות א) בשם המהר"ל, בטעם ש"תקנו על של ראש "על מצות" ועל של יד "להניח" משום שבשל יד כתיב וקשרתם לאות על ירך וקשירה והנחה חדא היא לכן מברכין להניח אבל בשל ראש כתוב והיו לטוטפות הרי שלא נזכר בה אלא לשון ההווי' לפיכך שייך בה על מצות תפילין".

ובהערת שוה"ג שם מביא על זה מ"ש בב"ח שם (ד"ה ויניח של יד), דהא ש"תקנו ברכה להניח ולא לקשור כדכתיב וקשרתם . . דעיקר מצות תפילין הוא שיהיו מונחים עליו כל היום ואם הי' מברך לקשור ההוא משמע [דבמה] שקושר תפילין על ידו ועל ראשו רגע א' ואח"כ מסירן יוצא י"ח לכך תקנו להניח דמשמע שיהו מונחים עליו כו" . . - שזה לכאור' סותר את היסוד המבואר בצפע"נ ולקו"ש - ומתרץ בהערת שוה"ג שם דנוסף לזה די"ל ד"קשירה והנחה חדא היא" (כדרישה שבפנים) - ראה צפע"נ (להל' תפלין שם), ד"גם בשל יד מברך להניח בקמץ ולא בפתח משום דזה גורם לשל ראש שיהי' מונח משום דכל שבין עיניך יהא שנים".

עפ"י יש לבאר אולי גם בקשר לקושיא דילן שהלכה זו בהל' ברכות אינה סותרת את היסוד שביאר הצפע"נ ובלקו"ש בהל' תפלין, שאפשר ללמוד את ההלכה שעדין עשיתה קימת - מצד השל ראש בלבד - ולכן גם לאחרי שלבשם חוזר ומברך "להניח" משום שהשל יד גורם לשל ראש שיהי' מונח, ואע"פ שקיום מצות של יד כבר נגמרה ואינה קיימת, מ"מ

פעולת השל יד שהוא תנאי וגורם לקיום השל ראש, הרי פעולה זו עדיין קיימת ושפיר יכול לברך עדיין הברכה הכללית דלהניח על שניהם, ודו"ק.



מראה מקום

הרב חיים מנדלסון תושב השכונה

בלקו"ש ח"י ע' 170 מביא רבינו הלשון "בקשתם של צדיקים אינה חוזרת ריקם". וכן בלקו"ש ח"כ ע' 233 איתא: "א בקשה פון א צדיק איז זיכער אינה חוזרת ריקם."

בשני המקומות לא צויין מ"מ.

ואולי יש להעיר מזהר ח"א מג, סע"א, ושם: "ומשיך ברכאן על עלמא ודא איהו בר נש דאקרי צדיקא עמודא דעלמא וצלותיה לא אהדר ריקנייא." ולא באתי אלא להעיר.



ב' ביאורים בעבודת האבות

הרב שניאור זלמן גולדברג חבר הכולל שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בנוגע להחילוק שבין עבודת אברהם אבינו לעבודת יצחק אבינו, מבואר בכ"מ¹ שעבודת אברהם אבינו הי' בדרך מלמעלה למטה, ועבודת יצחק אבינו הי' בדרך מלמטה למעלה. דהיינו שעבודת א"א הי' להמשיך אלקות (מלמעלה) להעולם (למטה), ועבודת י"א הי' להעלות העולם (מלמטה) לדרגה נעלית יותר (למעלה).

והנה, כשנעיין בכמה מהשיחות שעוסקים בנידון זה, נראה שצריך ביאור לתוון כמה מהפרטים הנראים כסותרים זה לזה.

¹ לקו"ש חט"ו עמ' 194, ובהנסמן שם בהערה 39.

דהנה בלקו"ש ח"א עמ' 27 ואילך ביאר כמה פרטים בהחילוק שבין אברהם ליצחק:

א. אברהם הי' בבחי' אהבה כמים (מגבוה לנמוך) ויצחק הי' בבחי' אהבה כרשפי אש.

ב. אברהם פעל בעולם ע"י שהמשיך אלקות למטה, ויצחק פעל בעולם ע"י שבירר העולם עצמו לעשותו כלי לאלקות.

ג. אברהם הי' בבחי' אצילות, אלקות בהגבלה, ויצחק הי' הענין של צחוק ותענוג שלמעלה, ומשיג עד בלי גבול האמיתי.

ד. ההוראה אלינו:

מעבודת אברהם: עסק התורה והמצוות (אבל לא שיש לו שייכות עם גשמיות העולם).

מעבודת יצחק: לעסוק עם דברים המסתירים על האלקות שבתוכם, לגלות האלקות ושלא יסתיר עוד. ע"כ תוכן השיחה. ועיי"ש אריכות הענין.

דהנה בלקו"ש חכ"ה עמו' 125 ואילך, גם מבאר כמה חילוקים בין עבודת אברהם ליצחק. אבל כנראה, בביאור הפכי ממה שנתבאר לעיל.

דבנוגע לאאע"ה, ביאר, שע"י נסיעותיו (למצרים) פעל שהקב"ה יהי' גם "אלקי הארץ". ע"י שהרגליו בפי הבריות".

משא"כ ביצחק שלא נסע לחוץ לארץ, ונשאר בארץ ישראל במקומו, נמצא שעיקר עבודתו הי' בפנים, דהיינו בעסק התורה וכו'.

ונתבאר שם ההוראה מכל זה:

שמאברהם אבינו לומדים שצריך לצאת חוץ לתחום הקדושה, ולעסוק עם הזולת (בחוץ).

ומיצחק אבינו לומדים, שביחד עם העבודה עם הזולת, צריך להיות עבודה עם עצמו, לעסוק בתורה וכו'.

רק שבסוף מחדש רבינו, שע"י עבודת יצחק "נולדים" עיקר "התולדות", בגלל שע"י עבודתו "תולדותיהם כיוצא בהם", דהיינו שתלמידיו יהיו בדומה לו, ע"י עבודתו בתורה ומצוות.

וצריך ביאור, דלכאור' בהשיחה בח"א ביאר, דאאע"ה עסק בעיקר בעניני קדושה, וההוראה לנו, בעבודת בתורה ומצוות, משא"כ בהשיחה בחכ"ה ביאר שאאע"ה עסק להודיע לעם אודות הקב"ה, וההוראה לנו, לעסוק עם הזולת. דלכאור' הם ב' ביאורים הפכיים, האם הי' ענינו של א"א בעניני קדושה, או לעסוק עם החוץ?

וכן בנוגע ליצחק צ"ב, דלכאור', הרי בלקו"ש ח"א ביאר שעבודתו הי' לברר את העולם, שהעולם הי' כלי לאלקות, וההוראה לנו, לעסוק עם הזולת. משא"כ בחכ"ה ביאר שעבודת יצחק הי' בפנים דוקא, וכן הוא ההוראה לנו. ולכאור' הם שני ביאורים הפכיים בעבודתו של יצחק?

גם צ"ב, דבלקו"ש חכ"ה בהערה 56 איתא, וז"ל:

"תוכן ההפרש בין עבודת אברהם לעבודת יצחק המבואר בפנים - הוא מיסוד ובהתאם להמבואר בדרושי חסידות דעבודת אברהם היא בדרך מלמעלה למטה, ועבודת יצחק מלמטה למעלה". וראה בארוכה לקו"ש שם ע' 194 ואילך. וש"נ.

ולכאור', ע"פ המבואר לעיל ששני הביאורים בשני השיחות הם הפכיים, א"כ צ"ב, איך אפשר לכהביאור בחכ"ה עבודת א"א הוא מלמעלה למטה, אם מבואר שם שעסק עם הזולת, ואיך אפשר שעבודת יצחק אבינו הוא מלמטה למע' אם לא עסק עם החוץ כלל, כנ"ל?

ולבאר כ"ז, יש להקדים, שבאופן כללי, שני השיחות אומרים אותה נקודה, רק שיש חילוקים בכמה פרטים.

ובהקדים:

שבכל א' מהשיחות, יש ב' דברים:

א. מה שהאבות עשו.

ב. מה שנפעל ע"י עשייתם.

והיינו, שיש העבודה שכל א' מהאבות עשו, והפעולה בעולם, ויש השינוי הנעשה בעולם בפועל, ע"י עבודתם.

ואף שבהשיחות מדובר בעיקר על העבודה שעשו, אעפ"כ יש בהם גם מה שנפעל בעולם ע"י עבודתם.

וביאור הענין:

בלקו"ש ח"א מבואר מה שהאבות עשו (שאברהם המשיך אלקות ויצחק עסק לגלות האלקות שבעולם), אבל עדיין צריך עיון, מה נפעל בעולם ע"י עבודתם?

והתי' הוא, שע"י עבודת אאע"ה, אף שהי' אלקות בעולם, מ"מ לא הי' קשור עם הגשמיים (עי' בלקו"ש ח"א שם בסוף השיחה, ועד"ז בהמשך תער"ב עמ' תקע"ו, ועיין בלקו"ש חט"ו עמ' 122 ואילך, שבנתנו אוכל לערביים, הי' איזה פעולה עליהם (אבל לא הי' פעולה פנימית, עיי"ש)).

משא"כ ע"י עבודת יצחק, נפעל דבר של קיום בהגשמי עצמו, עיי"ש.

ועד"ז י"ל בלקו"ש חכ"ה, שאף שמבואר שאאע"ה עסק עם הזולת, משא"כ יצחק הי' בפנים, אעפ"כ יש לעיין מה נפעל ע"י עבודתם.

וי"ל, שזהו מה שרבינו חידש בשיחה זו, שאעפ"י שמצד עבודתם אברהם עסק עם הזולת, משא"כ יצחק, מ"מ דוקא ע"י עבודת יצחק נפעל על הזולת יותר, ש"תולדותיו" היו כיוצא בו.

ועי' בהנסמן שם בהע' 57, שזהו ע"ד החילוק בין עבודה בדרך מלחמה, לעבודה בדרך מנוחה. שעבודת אברהם הי' בדרך מלחמה, שעסק עם הדבר הנתברר עצמו, (וע"ד מלחמה כפשוטו), משא"כ עבודת יצחק הי' בדרך מנוחה. ומבואר בספה"מ תש"ד (בהנסמן שם בהע') שעבודה בדרך מנוחה פועל ביטול גמור על המנגד, משא"כ בעבודה בדרך מלחמה. וע"ד דברינו לעיל.

נמצא, שבשני השיחות מבואר שע"י עבודת אברהם לא נפעל כ"כ בעולם (בין בנוגע להמשכת האלקות, ובין בנוגע לנסיעותיו בין הבריות) וע"י עבודת יצחק פעל כירור גדול בעולם (אם ע"י חפירת הבארות, או ע"י לימוד התורה).

ועפ"ז מובן מש"כ בהע' 56, שבאמת גם בהביאור בחכ"ה הי' עבודת אברהם מלמעלה למטה, מאחר שלא פעל כ"כ בהעולם, ויצחק הי' מלמטה למע' מאחר שפעל בגשמיות בהעלם.

אבל עדיין צריך לבאר השאלה הא' שנשאלנו, דלכאור' הפרטים בעבודת כ"א מבואר באופן הפכי בשני השיחות?

ולבאר זה י"ל עפ"י המבואר בהמשך תער"ב עמ' תקמ"ב וז"ל: "כמו שהאדם רואה בעצמו שהדבור שלו הוא מורגש אל הזולת והוא בחי' היש גבי זולתו, משא"כ המח' שנעלם מהזולת, ה"ז גבי הזולת בבחי' אין כאילו אינו כו', וגבי עצמו הרי המח' היא העיקר שכל ההתגלות לעצמו הוא ע"י המח' דוקא וכל הנהגתו והשליטה על האברים שלו הכל הוא ע"י המח' דוקא, והדבור הוא כדבר טפל אצלו שא"צ לו לעצמו וכלא חשיבא אצלו, והרי מה שגבי הזולת הדבור הוא היש ומזה הוא מקבל, והמח' היא אין, הנה גבי עצמו הוא להפיך שהמח' היא עיקר היש והדבור הוא אין דכל"ח כו'.



דברי רבינו – לשיטת רש"י או (גם) לשיטת תוספות*?

הת' מנחם מענדל שי' ליפשיץ
מגדה"ע, ארה"ק

בלקו"ש חי"ג בהעלותך (ב) מבארי' כ"ק אדמו"ר את הפ' "והאיש משה עניו מאד גו'" (יב, ג) - גדר הענווה דמשה, וסיוס מס' סוטה "לא תיתני ענווה דאיכא אנא . . . לא תיתני יראת חטא דאיכא אנא"³. במאחז"ל זה ישנם ב' אמוראים: ר' נחמן ורב יוסף, שכ"א אומר ע"ע כי לא בטלה מעלת ענווה (או יראת חטא) כי "איכא אנא".

* לע"נ זקנתי הרבנית מרת דבורה אשכנזי ע"ה לרגל יום היארצייט החמישי ט"ז סיוון, ובנה הרה"ח שו"ב ר' נתן אשכנזי ע"ה לרגל יום היארצייט החמישי ט"ו סיוון.

¹ משיחת ש"פ נשא תשל"ב.

² פ' בהעלותך.

³ לשון ה'מפתח' שבתחילת הספר.

והנה, באות ב' שם מקשה כ"ק אדמו"ר כמה קושיות על מאחז"ל זה, וקושיא א' מתבססת על-כך ש"שניהם, ר"י ור"נ, היו בדור אחד, ומסתבר שכאו"א מהם הכיר במעלות של חברו". ובהערה 15 שם מסביר כ"ק אדמו"ר ש"גם לדעת התוס' (גיטין לא, ב ד"ה אנא לא צריכא, וש"נ⁵) דסתם רב נחמן אינו ר"נ בר יצחק (כדעת רש"י שם) כ"א ר"נ בר יעקב, הרי היו בדור אחד".

רואים אנו מכאן דדברי רבינו מסתדרים גם לשי' רש"י וגם לשי' תוספות.

והנה, באות ואי"ו⁶ שם מסביר כ"ק אדמו"ר מדוע לדעת ר"י לא הייתה היר"ח דר"נ היראה שהייתה לפני"ז (בעת ש"מת רבי"), כיוון שלא הייתה יר"ח "בעצם ליבו ונפשו", והראי' לזה מביא ממה ש"מסופר בגמרא" "דאימי' ר"נ בר יצחק⁸ אמרי כלדאי בריך גנבא הוזה, לא שבקתי' גלויי רישי' אמרה לי' כסי רישיך כי היכא דתיהוו עלך אימתא דשמיא ובעי רחמי", וע"פ שיטת התוספות דלעיל, הרי ר"נ דמסכת סוטה אינו הר"נ המדובר בכאן, מאחר דזה "בר יצחק" וזה "בר יעקב", וממילא נפל תירוצו של רבינו (לשיטתם), וכיוון דלפנ"ז ראינו שרבינו מנסה ליישב שיטתו עם שיטת התוספות, הרי פה הדבר אינו מסתדר עם שיטתם.

ואני בעניות דעתי לא זכיתי להבין זה בשיטת רבינו, ואשמח אם-מי מהקוראים-המעיינים יפשוט הדבר.



⁴ עמ' 31.

⁵ הדגש במקור.

⁶ עמ' 35.

⁷ שבת קנ"ו:

⁸ ולהעיר שכ"ק אדמו"ר מביא את המילים "בר יצחק" בסוגריים, ואולי יש לבאר עפ"ז את הקושיא, ואיני יודע.

שיחות

סימן "מוציא" שבהגדה

הרב יעקב יוסף קופרמן
 ר"מ בישיבת תות"ל קרית-גת

בשיחת ליל ב' דחג הפסח תשכ"ה מבאר בנוגע ל"סימני" הסדר שהיות ונקבעו בתור סימן סדר של פסח- "קדש ורחץ וכו'" הרי מוכח מזה שיש לזה שייכות מיוחדת לסדר של פסח דוקא, ולכן מקשה בנוגע לסימן "קדש", שלכאורה מה הוא החידוש של פסח בזה, והרי בכל יו"ט מחוייבים בקידוש? ולכן מבאר שם שאכן הקידוש של ליל הסדר יש בו כמה פרטים שבהם שונה מהקידוש דיו"ט בכלל כמו שצריך לקדש על היין דוקא, ושכל אחד צריך לשנות בעצמו וכו' וכן שצריך לקדש משתחשך דוקא ולא בזמן של תוס' יו"ט כמו בכל יו"ט, ע"ש.

ובהמשך השיחה שם מקשה שלכאור' זה אינו דין בהקידוש אלא במצות ד' כוסות, שמצד זה נובע כל הפרטים הנ"ל, וא"כ שוב אין זה סיבה להכניס את ה"קדש" בתוך סימני הסדר שהרי אין זה דין מיוחד בקידוש? ומבאר ע"ז שבאמת יש חילוק בקידוש עצמו. שבקידוש של פסח יש ענין מיוחד וכו' וכפי שרואים גם מזה שקידוש של ליל פסח צריך להיות דוקא משתחשך גם כשמקדש על הפת וכו', עיי"ש בפרטיות.

ועכ"פ מבואר מזה שלדעת רבינו כל אחד מסימני הסדר בהכרח שיהא בו איזה ענין מיוחד שבא דוקא מצד זה שזהו ליל פסח, ואילו היה בזה רק ענין שנעשה מצד סעודת יו"ט סתם. אף שלפועל צריכים לעשותו בתוך הסדר של הלילה, אבל אם אין בו ענין מיוחד מצד הפסח לא היו קובעים אותו בתור אחד מ"סימני ליל הסדר".

ולכאור' יש לעיין בנוגע לסימן "מוציא" דלכאור' אין כאן ענין מיוחד בברכת המוציא של פסח בשונה מכל יו"ט שהרי בכל יו"ט יש מצוה לאכול פת, וממילא מחוייבים לברך ברכת המוציא, וא"כ לפי הנ"ל צ"ב מדוע נקבע הענין דברכת המוציא שעושים על המצה, בתור אחד מהסימנים של ליל הסדר?

ובשלמא לפי הדעות (ראה מה שנשמך בשוע"ר סי' תעה סעי' ה-ו) שבליל הסדר ברכת המוציא היא על הפרוסה שהוא לחם עוני, וברכת על אכילת מצה היא על השלימה, אזי י"ל שזהו הענין המיוחד של ברכת המוציא בליל פסח שנאמרת דוקא על הפרוסה בניגוד לכל שבת ויו"ט שהברכה נאמרת דוקא על השלימה, ולכן נקבע הענין ד"מוציא" בתוך הסימנים של ליל הסדר.

אבל לפי הדעות שברכת על אכילת מצה היא על הפרוסה, וברכת המוציא היא על השלימה, (שעל סברא זו כותב שם אדה"ז שהוא עיקר) א"כ שוב אין כל חילוק בין המוציא דפסח להמוציא דכל השנה והדרא קושיא לדוכתא?

ואוי"ל הביאור בזה ע"פ מה שחידש הגר"ש קלוגר (בשו"ת האלף לך שלמה או"ח סי' שכא) שהאוכל מצה בלי ברכת המוציא תחלה לא יצא ידי חובת אכילת מצה, כיון שאסור לאכול בלי ברכה, וכל הנהנה מעוה"ז בלי ברכה כאילו גזול וכו' נמצא שהאכילה היתה באיסור והוי מצוה הבאה בעבירה כמו מצה גזולה שאינו יוצא בה, וגם באיסור דרבנן אמרינן דין מצוה הבאה בעבירה, עכת"ד.

ולפי"ז י"ל דלכן נקבע הענין ד"מוציא" בתור אחד מסימני הסדר, משום שברכת המוציא נוגע כדי לצאת י"ח מצות מצה, שאם לא יברך המוציא הרי מלבד האיסור של הנאה מעוה"ז בלא ברכה שישנו בכל השנה כולה כמובן, יש כאן ענין נוסף שע"ז שאינו מברך המוציא, אינו יוצא י"ח אכילת מצה, וא"כ יש כאן ענין מיוחד השייך לליל הסדר ושייך להכניסו לסימני הסדר.

אך באמת הרבה מהפוסקים פקפקו בחידוש הנ"ל מכמה טעמים, ולדעתם בכה"ג שהעבירה היא לא בעצם הדבר שהרי לא נעשה איסור בגוף החפצא של המצה אין בזה דין של מצוה הבאה בעבירה, וכמו"כ מצד זה שאילו רצה הי' יכול לעשות המצוה בהיתר ע"י שהי' מברך, הרי אין זה מצוה הבאה בעבירה גם שלפועל עשה את המצוה באיסור. ובכלל כבר האריכו בכללות הענין דאוכל בלא ברכה שאין זה גזל ממש וכידוע השקו"ט בנוגע לאונן שאוכל בלא ברכה וכו', ויש להאריך בכהנ"ל ואכ"מ. ועכ"פ לפי הני דעות שגם באוכל מצה בלי ברכת המוציא יצא י"ח מצה אף שלפועל אסור לעשות כן, א"כ שוב אין כאן ענין מיוחד

בברכת המוציא שאומרים על המצה, ועדיין יקשה למה נקבע זה בתור אחד מן הסימנים?

ונלפענ"ד דהביאור בזה הוא ע"פ המבואר בגמ' (ר"ה כט, א) וכן נפסק להלכה בשו"ע שברכת המצות אפשר לברך כדי להוציא אחרים אף שהוא עצמו כבר יצא בניגוד לברכת הנהנין שהמברך צריך לטעום בעצמו, כדי שיוכל לברך לאחרים.

והנה בברכת המוציא שבכל השנה כולה אפי' בשבת ויו"ט הדין הוא שזה כמו כל ברכות הנהנין שא"א לברך לאחרים אם אינו טועם עמהם, (אא"כ עושה קידוש על הפת להוציא אחרים שאזי יכול לברך בשבילם גם ברכת המוציא אף שאינו טועם עמהם), אבל בליל הסדר שאני, וכמובאר בשו"ע"ר (תפד ס"ג) שאף מי שיצא כבר י"ח "יכול להוציא אחרים שאינם יודעים וגם המוציא יכול לברך להם אם אין בהם מי שידוע לברך, אף שהוא אינו טועם עמהם, לפי שברכת המוציא של אכילת מצה בליל ראשון הוא חובה כמו אכילת מצה עצמה ודינה כ"בורא פרי הגפן" של קידוש".

וא"כ מבואר היטב החילוק שבין המוציא של כל השנה כולל שבת ויו"ט שא"א לברך להוציא אחרים (וכבר דנו בזה למה לא נאמר גם בכל שבת ויו"ט שאפשר להוציא אחרים מצד שיש חובה לאכול פת, ואכמ"ל. אבל ברור שהדין לפועל הוא כנ"ל), משא"כ בליל הסדר שברכת המוציא היא "חובה כמו אכילת מצה עצמה" ולכן אפשר לברך להוציא אחרים, וא"כ א"ש מה שהמוציא נקבע בתור אחד מהסימנים בליל הסדר כיון שיש בו גדר מיוחד השייך דוקא לליל הסדר.

אלא שלכאור' יש להעיר על הביאור הנ"ל מהמבואר שם בסי' תפד ס"ב שגם ברכת בורא פרי האדמה שעל הכרפס אפשר לברך כדי להוציא אחרים שאין יודעים לברך אף שהוא אינו טועם עמהם "ולפי שגם ברכת בורא פרי האדמה שוב אינה כשאר ברכת הנהנין שהן רשות אלא הוא כמו חובה מחמת תקנת חכמים שתקנו לאכול ירק קודם ההגדה, וא"א לאוכלו בלא ברכה" וא"כ ע"פ המבואר לעיל למה לא נקבע גם ברכת בפה"א בתוך סימני הסדר?

אך באמת לק"מ, -דמלבד שדין זה שאפשר להוציא אחרים בלי טעימה, שנוי במחלוקת ראשונים, (כמבואר בטור סי' תפד) ולכאור' לא

רצו לקבוע "סימן" דבר שאינו מוסכם לכו"ע - הרי בנוגע לכרפס שיש ברכה אחת על האכילה הרי הסימן "כרפס" הוא על שני הענינים יחד על אכילת הכרפס והברכה שמברכים ע"ז, וכמו במצה שהסימן "מצה" הוא גם על אכילת המצה וכן על הברכה של "על אכילת מצה" ואין לזה סימן בפ"ע ורק על הברכה הנוספת שיש על המצה שהיא ברכת המוציא תיקנו סימן מיוחד "מוציא", רק שלכאו' הי' קשה ע"ז דאין בזה ענין מיוחד לפסח לכאו' וע"ז בא הביאור הנ"ל.

[ועי"ל דבאמת בכרפס כיון שאין זה סדר הרגיל לאכול ירקות באותו השלב שלפני הסעודה הרי מובן מעצמו שברכת האדמה הוא ענין שקשור לתקנת חכמים לאכול ירק קודם ההגדה וכו"ל, ואין צורך להדגיש זאת, משא"כ במצה שזהו הזמן של פת בסעודה כמו בכל ש"ק ויו"ט, ומ"מ יש להמוציא שבפסח דין מיוחד כנ"ל, אזי את זה רצו להדגיש מצד החידוש שבזה ולכן נקבע "מוציא" בתור סימן בפ"ע.]



וכל העם רואים את הקולות

הרב אברהם אלאשויילי
מעורכי המהדו"ח של שוע"ר

בשיחת יום ב' דחג השבועות תשכ"ו (הנחה בלה"ק ש. ז. אות כ) מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע את דברי רש"י בפרשת יתרו עה"פ (כ, טו): "וכל העם רואים את הקולות - רואין את הנשמע, שאי אפשר לראות במקום אחר". ומבאר שם שכוונת רש"י בהוספת התיבות "שאי אפשר לראות במקום אחר", לשלול את הפירוש שהקול דמתן תורה היה בו ממש, שהאותיות היו בצורת אש או עשן, ולכן יכלו לראותם, אלא מדובר בקולות "שאי אפשר לראות במקום אחר", כלומר שלא היה בהם שום ממשות שניתן לראותם בעין הגשמית, ובכל זאת במתן תורה ראו אותם (בדרך נס).

אך יש להעיר שכנראה זוהי שיטת רש"י בפירושו על התורה, אך בפירושו לש"ס (שבת פח, ב ד"ה קושרים) כותב רש"י במפורש, שהדבור "היה בו ממש ונראה, כדכתיב רואים את הקולות".

[ויש לעיין בדברי רש"י ברכות (ו, ב ד"ה אותן): "דנראין היו, ואף על פי שהקול אינו נראה - זה נראה". שאף שבפשטות ניתן לפרשו ככפירושו על התורה, שהקול לא היה בו ממש ("אינו נראה"), ובכל זאת "זה היה נראה". אך גם יש מקום לדחוק ולפרש ככפירושו בגמרא שבת, שהקול עצמו היה נראה ("זה נראה"), כלומר היה משהו ממשי בקול שמשום כך היה "נראה"].

אך צריך להבין, מנין לרש"י לפרש בפשוטו של מקרא שהקולות לא היו בהם ממש, ולכן "אי אפשר לראות במקום אחר", אולי החידוש של מתן תורה הוא שהקולות היו בהם ממש (וכמו שפירש בגמרא שבת) ולכן יכלו לראותם, מה שלא היה כן במקומות אחרים (שהקולות לא היה בהם ממש), ולכן אי אפשר היה לראותם?

ויש לומר שהדיוק של רש"י הוא מלשון הכתוב "וכל העם רואים את הקולות", שמשמע שהחידוש והנס הוא ב"וכל העם", במה שהיו "רואים את הקולות", וכלשון רש"י "רואין את הנשמע, שאי אפשר לראות במקום אחר". כלומר, מדובר בקולות שעניינם לשמיעת האוזן בלבד, ואין בהם שום ממשות עבור חוש הראיה, ובכל זאת העם היו רואים אותם בדרך נס. כי אם הכוונה שהקולות היה בהם ממשות, היה הכתוב צריך לומר: "והקולות היו נראים לכל העם", שאז היה משמעו שהחידוש והנס הוא ב"הקולות", שהם היו קולות כאלו שהיה בהם ממשות, ולכן היו נראים לעם.



נגלה

נדר ושבועת דוד המלך אודות מציאת מקום בית המקדש*

הרב שמואל הלוי הבר

מח"ס אפריון לרבי שמעון, ו'כל ישראל' על פ' חלק

בספר תהלים (קלב א-ו): "שיר המעלות זכור ה' לדוד את כל ענתו. אשר נשבע לה' נדר לאביר יעקב. אם אבא באהל ביתי אם אעלה על ערש יצועי. אם אתן שנת לעיני לעפעפי תנומה. עד אמצא מקום לה' משכנות לאביר יעקב. הנה שמענוה באפרתה מצאנוה בשדי יער".

איתא במכילתא דרבי ישמעאל בשלח (פרשה א) "השמינית שאמר שלמה שנאמר מזמור שיר חנוכת הבית לדוד (תהלים ל א) וכי דוד בנאו והלא שלמה בנאו שנאמר ויבן שלמה את הבית ומה ת"ל מזמור שיר חנוכת הבית לדוד אלא לפי שנתן דוד נפשו עליו לבנותו נקרא על שמו.

וכה"א זכור ה' לדוד את כל ענותו אשר נשבע לה' נדר לאביר יעקב אם אבא באהל ביתי אם אעלה על ערש יצועי עד אמצא מקום לה' משכנות לאביר יעקב הנה שמענוה באפרתה מצאנוה בשדי יער וכה"א ראה ביתך דוד (מ"א יב טז) הא לפי שנתן נפשו עליו נקרא על שמו".

יש לעיין מהו שנתן דוד נפשו על בית המקדש, כמו כן יש לעיין מתי עשה דוד השבועה והנדר, ומתי מצא המקום לה'.

ונראה דחלוקים המדרשים בזה דהנה איתא במסכת זבחים (דף נד, ב) "דרש רבא, מאי דכתיב: (שמואל א, יט) וילך דוד ושמואל וישבו בניו ברמה, וכי מה ענין נזירות אצל רמה? אלא, שהיו יושבין ברמה ועוסקין בנויו של עולם, אמרי, כתיב: (דברים יז) וקמת ועלית אל המקום, מלמד שבית המקדש גבוה מכל ארץ ישראל, וארץ ישראל גבוהה מכל ארצות, לא הוו ידעי דוכתייה היכא,

* מתוך ספר ישמיע כל תהלתו - על תהלים - שיצא לאור בקרוב בעז"ה.

אייטו ספר יהושע, בכולהו כתיב: (יהושע יח) וירד ועלה הגבול ותאר הגבול, בשבט בנימין ועלה כתיב וירד לא כתיב, אמרי: ש"מ הכא הוא מקומו. סבור למבנייה בעין עיטם דמדלי, אמרי: ניתתי ביה קליל, כדכתיב: (דברים לג) ובין כתפיו שכן.

ואיבעית אימא: גמירי, דסנהדרין בחלקו דיהודה ושכינה בחלקו דבנימין, ואי מדלינן ליה מתפליג טובא, מוטב דניתתי ביה פורתא, כדכתיב: ובין כתפיו שכן.

ועל דבר זה נתקנא דואג האדומי ברוד, כדכתיב: (תהילים סט) כי קנאת ביתך אכלתני, וכתיב: זכור ה' לדוד את כל ענותו אשר נשבע לה' וגו' אם אבא באהל ביתי אם אתן שנת לעיני לעפעפי תנומה עד אמצא מקום לה' וגו' הנה שמענוה באפרתה מצאנוה בשדה יער,

באפרתה - זה יהושע דקאתי מאפרים, מצאנוה בשדה יער - זה בנימין, כדכתיב: (בראשית מט) בנימין זאב יטרף."

נראה שלדעת הגמרא הכוונה על רצונו העז של דוד ללמוד ולמצוא בתורה היכן מקום המקדש ועל זה נשבע ונדר לא אבא וגו' עד אמצא מקום לה' היינו אמצא בתורה.

נמצא לפי זה שענויי דוד וסגופיו היו קודם ללימודו עם שמואל, היינו הרבה שנים לפני היותו מלך ואף שידע שאין ביכולתו לבנות בית המקדש, בכל זאת היתה לו תשוקה עזה ללמוד בתורה מענין בית המקדש, ונתמלאה תשוקתו על ידי לימודו עם שמואל.

אך לא ברור מתי התחיל את ענויו, יתכן שמאז שנמשח למלך על ידי שמואל גברה תשוקתו.

או מאז שנמלט משאול כמסופר בשמואל שם, החליט שעליו למצוא המקום בתורה ועל ידי זה לקרב ענין בניית המקדש.

ואף שכבר באותו לילה שנמלט לשמואל מצאו הענין בתורה, יש לומר שהוא הרי לא ידע שיצליח כל כך ולכן נדר בסגופים וכו'.

ומלשון המכילתא שנתן דוד נפשו מובן שמצידו היה מוכן להתענות בכל ענויים אלו למשך זמן ארוך עד שימצא.

אלא מה' היה הדבר שכבר באותו לילה מצאו בתורה, ומתאים ביותר עפ"י המדרש - הובא בכלי יקר - האומר שדוד למד באותו לילה עם שמואל מה שילוד אשה לא יכול ללמוד ק"נ שנה.

ועוד יש לומר דהמסירות נפש היה בזה, כי ידע שבלכתו לשמואל יתפרסם הדבר וידעו שהם לומדים יחד עניני בית המקדש וכמפורש בגמרא שם על דבר זה נתקנא דואג האדומי בדוד.

ויש לומר שהסכנה בזה כי דואג האדומי יעורר אצל שאול קנאה לומר הנה דוד לומד עניני בית המקדש כי מחזיק עצמו למלך, ובכל זאת כל כך היתה תשוקתו ללמוד ולמצוא בתורה עד שמסר נפשו על זה ולכן נקרא הבנין על שמו.

אך בפסיקתא רבתי (פרשה מג) כ' באופן אחר והכי איתא התם "רצון יריאיו יעשה למה, שאין הקב"ה מפיר תפילתו ונתן לו מה שמבקשו, זה דוד שכתב בו חבר אני לכל יראוך (תהלים קי"ט ס"ג), בשעה שנצטער על בית המקדש כמ"ש זכור ה' לדוד את כל ענותו וגו' אם אבוא באוהל ביתי וגו' אם אתן שנת לעיני וגו' עד אמצא מקום לה' משכנות לאביר יעקב,

כיון שראה אותו הקדוש ברוך הוא שעומד ומצטער על בית המקדש מיד שלח אצלו גד הנביא, והראה לו את מקום בית המקדש כמה שכתב ויבא גד אל דוד ביום ההוא ויאמר לו עלה והקם לה' מזבח בגורן ארונה היבوسی (שמואל ב' כ"ד י"ח),

מיד הלך דוד הה"ד ויעל דוד כדבר גד אשר צוה ה' וגו' (שם שם) ומצא שם את המזבח שבו הקריב אדם הראשון ובו הקריב נח ובו הקריב אברהם,

כיון שמצא אותו התחיל מודד ואמר מכאן ועד כאן העזרה, מכאן ועד כאן קדש הקדשים, כמה שכתב ויאמר דוד זה הוא בית ה' האלהים (דהי"א כ"ב א') ומהיכן, זה מזבח לעולה,

הוי שאין הקדוש ברוך הוא מיפר רוחם של צדיקים אלא נותן להם כל מה שהם מבקשים, לקיים מה שנאמר רצון יריאיו יעשה".

וכ"כ המאירי בפירושו לתהלים על פסוק דידן "וכאשר ראה כי לא עלה בידו לבנות ביהמ"ק ואירע לו כשפקד העם והחל הנגף שציוהו

הנביא לבנות מזבח בגורן ארונה היבوسی ולהעלות עליו עולה ושלמים ועשה כן ויעתר לו אז ותעצר המגפה (ש"ב סוף סימן כד).

הכיר שאותו מקום הוא המקום המיוחד למקדש, ועד אותו היום לא נודע לו מקומו ואז החל בזה המזמור

נמצא לדעת הפסיקתא התענה דוד כדי לדעת היכן מקום המקדש בפועל, ומצאנוהו היינו לסוף מלכות דוד כאשר היתה מגפה בעם ישראל ובא גד הנביא לדוד לומר לבנות המזבח בגורן ארונה כמפורש בסוף ספר שמואל ורק אז נודע לו מקום המקדש.

אך לא ברור מתי התחיל תעניתו ומה רצה לפעול בזה, דהרי כבר מזמן הודיעו הנביא דאין לו רשות לבנות הבית כמפורש בשמואל (ב.ז.) שכאשר הניח ה' לדוד מאיביו אמר לנתן הנביא שברצונו לבנות בית לה', ועוד באותו לילה היה דבר ה' אל נתן הנביא לך ואמרת אל דוד עבדי האתה תבנה לי בית . . אשר יצא ממעיך . . הוא יבנה בית לשמי, הרי שמיד אמרו לו שהוא לא יבנה.

ויתכן לומר דלאחר ששמע מפי הנביא שאינו יכול לבנות הבית רצה לפחות שיגלו לו מן השמים היכן מקום המקדש בדיוק.

והטעם נראה כי רצה לזרוז בניית המקדש על ידי שלמה בזה שכבר יודעים המקום המדויק, וכמו שמצאנו שדוד אסף כל הצריך לבניית הבית כי אמר שלמה בני נער ורך . . אכינה נא לו וגו', (דבה"א.כב.) כמו כן יש לומר שרצה להכין שידעו המקום המדויק עוד בחייו ולא יצטרך שלמה בנו לטפל בזה.

ועוד כי רצה לעשות לפחות כל ההכנות בעצמו כדי שיהיה לו חלק בבניית המקדש, ועוד כדי שיקריב שם קרבנות על המזבח, במקום המקדש.

ומצאנו דכל מה שיכל להכין עבור הבניה הכין מעצמו וכמו שכתוב ויהי אחרי כן ויך דוד את פלשתים בשמואל שם (פרק ח) ובדבה"י (א.יח.) וכ' רש"י בדבה"י "אחר שאמר דוד לבנות בית וא"ל הקב"ה לא תבנה אתה, אמר דוד הואיל ואין עלי לבנות הבית אלא בני, עתה אכינה ואסדר לו הכל לכשיבא בני לבנות הבית שיהא לו הכל מזומן, ועתה מניח הכל ומספר היאך זימן לו הבנין שנלחם עם איביו והקדיש שלם לבנין הבית".

וכמפורש בדבחה"י (שם כב, יד) ואני בעניי הכינותי לבית ה' זהב כרים מאה אלף וכסף אלף אלפים ככרים . . ועמך לרוב עשי מלאכה חצבים וחרשי אבן ועץ וכל חכם בכל מלאכה.

הרי שכל מה שיכל להכין הכין, ונשאר בעיקר לדעת מקום המקדש המדויק, וידע שזה רק על ידי נביא. ולכן התענה והסתגף שמשמים ישלחו הנביא להגיד לו. ועל זה אמר זכר ה' לדוד את כל ענתו . . אם אבא באהל ביתי וגו' עד אמצא מקום לה' וגו'.

ואכן נתקבלה תפלתו, ובעת שנפל דבר בבני ישראל לאחר שדוד ציוה למנות את בני ישראל, ונהרגו שבעים אלף מישראל, בא אליו גד הנביא לומר שיקנה הגורן מארונה ויקריב שם קרבן על מקום המזבח ואז תעצר המגפה מעל ישראל, כמפורש כל זה בסוף ספר שמואל, ואז נודע לו פעם הראשונה מקום המקדש המדויק, כנ"ל מפסיקתא ומפירוש המאירי.

אלא שלא ברור כמה זמן עבר מעת שאמר לנתן הנביא פעם ראשונה שרצונו לבנות בית (פרק ז) עד הספור עם המגפה (סוף הספר).

והנה וודאי שעברו כמה וכמה שנים דהרי במשך זמן זה היו כמה מלחמות וכן מעשה דבת שבע, ומעשה דאבשלום, ולאחר מכן עוד מפורש בשמואל (שם כא) ויהי רעב בימי דוד שלש שנים וכיו"ב, ובפשטות באם היה הדבר בסוף ימי דוד הרי שערך יותר מתשע שנים כי כן היה שלמה בעת מלכותו.

אך לא ברור מתי התחיל דוד את תעניתו אם מיד לאחר ששמע מנתן שהוא לא יבנה ולפי זה נמצא שהיה בתעניתו משך כמה וכמה שנים, או יתכן - וכן מסתבר יותר - שלאחר שגמר להכין זהב וכסף לרוב וזה היה בסוף ימיו אז התחיל בתעניתו לדעת מקום המקדש, ואולי זמן קצר מיד לאחר זה הודיעו גד הנביא מקום המזבח, וכדמשמע לשון הפסיקתא מיד שלח לו גד הנביא.

וכ"כ בפירוש הר"א בן רמוך על תהלים (מחכמי ספרד נולד כפיה"נ שנת ה"א ק"כ) דהיה זה לאחר המגפה בעם אזי התענה דוד שיגלו לו היכן מקום המזבח כדי להקריב קרבן כפרה עבור זה שמנו את העם ולעצור המגפה, כי בסיבתו באה המגפה.

והנה במסכתא מכות (דף יא סע"א) איתא בשעה שכרה דוד שיתין קפא תהומא וכו', ואז אמר ט"ו שיר המעלות עי"ש, ומביא רש"י מירושלמי דדוד חפר יסודות של בית המקדש.

והנה מכרח לפי זה שידע מקום המקדש הרבה לפני שאמר לו גד הנביא, כי אחיתופל מת כמה שנים לפני המגפה כמפורש בנביא שם, וכבר הקשה כן ברש"י שם וכ' יש תימה בדבר . . עי"ש בארוכה, ודעתו דלפי הירושלמי אכן ידע מאז שלמד עם שמואל.

ועיין במהרש"א בסוכה (דף נג ע"א) כ' דלא נראה כן מהפסוקים דאיך חפר מבלי שקיבל רשות מארונה והרי עוד לא קנה מעימו, ועוד דנדע לו מקום המקדש על ידי גד הנביא, ולכן דעתו דיסודות אלו אינם במקום המקדש עי"ש בארוכה.

ולפי מה שכתבנו לעיל הרי מדרשים חלוקים בזה, לדעת הבבלי מציאתו היתה בזה שידע מקומו בתורה כאשר למד עם שמואל, וכן יש לומר דעת הירושלמי, אלא שלדעת הירושלמי אחר שנודע לו אז מקום המקדש הנה בהיותו מלך התחיל לחפור שם, (וצריך לומר דמקום המזבח המדויק לא ידע עד סוף ימיו שאמר לו גד הנביא, ואז קנה המקום מארונה) והפסיקתא לומדת שהכוונה בפסוק על ידיעתו מקום המקדש בפועל וזה היה בסוף ימיו על יד גד הנביא כפשוטי הכתובים.

כדאי להביא כאן דברי החת"ס בתשובותיו או"ח (סימן רח) "בדף ד' ע"ג מייתי הירושלמי עפ"י נביא נבנה, הנה הוא דברי תוס' במסכת ע"ז מ"ה ע"א דאמרינן כל מקום שאתה מוצא הר גבוה וגבעה נשאה בידוע שיש שם ע"ז, וכתבו תוס', בירושלמי פריך מבית הבחירה ומסיק עפ"י נביא נבנה שם,

ומורי הגאון החסיד שבכהונה מו"ה נתן אדליר כ"ץ זצ"ל פירש עפ"י מדרש רבה פ' וירא וירא את המקום מרחוק שראוהו מקום ולא הר והתפלל אברהם אבינו אין כבודו של מלך לשכון בעמק ונעשה הר אשר יאמר היום בהר ה' יראה יע"ש, נמצא קודם שניתן הארץ לאברהם אבינו ע"ה היה עמק ולא העמידו שם ע"ז וכשנעשה הר שוב כבר הוחזק ארץ ישראל לאברהם ולא יכלו לאסור אותו ההר,

ואמר שעל זה נצטער דהע"ה אם אתן שנת לעיני לעפעפי תנומה עד אמצא מקום לה' משכנות לאביר יעקב, פירוש, כי ידע כל ההרים בחזקת ע"ז ונאסרים לגבוה וע"כ צריך למצוא מקום לה' שאינו הר אלא מקום, ואיך יהי' זה משכנות לאביר יעקב הא אין כבודו לשכון בעמק, עד שבא נביא וגילה הסוד איזה ההר הי' בתחלה עמק ונעשה הר והיינו דירושלמי עפ"י נביא נבנה, אלו דבריו זצ"ל ודפח"ח".

והנה החיד"א ביוסף תהלות מביא קושיה זו בשם המשנה למלך דלכאורה הרי עבדו ע"ז על כל הר, ומתרץ עפ"י מ"ש בזהר דכל מקום ששרתה השכינה שם אין רשות לסט"א לבא שם, והרי אמרו חז"ל כי בעת בריאת העולם עמד הקב"ה והתפלל כביכול על אבן השתיה, ולכן אין בכחם לאסור הר זה. וזהו שאומר פה אשב כי אויתיה - כבר מראשית בריאת העולם.



בדין כופר בשוגג

הרב נחום שטראקס תושב השכונה

א. ידועה השמועה בשם הגר"ח מבריסק (הובא בכ"מ¹), דהמכחיש בהעיקרים אפי' בשוגג מתוך חסרון ידיעה שלא ידע על חיוב האמונה בהם, אעפ"כ, דין כופר עליו. והמובא ממנו הוא שאמר בזה"ל: "דער וואס איז נעביך א אפיקורס איז אויך א אפיקורס"

על פי שיטה זו תירץ הגר"ח קושיית התת"ס (שו"ת יו"ד סי' שנו) ועוד, מה המיוחד בהעיקרים שמנה אותם הרמב"ם בפיהמ"ש לסנהדרין פ"י, הרי כל המכחיש בדבר הכתוב בתושב"כ או בתושבע"פ - הוא כופר (כמ"ש הרמב"ם בעיקר הח' שם), א"כ מה המיוחד בהעיקרים מכל הכתוב בתורה.

¹ בכל הבא להלן עיי' בקובץ היובל (תש"ס) ח"א ע' 189 וח"ב ע' 151. והמובא בקונטרס הלכתא למשיחא להרה"ג ר' י"א הלר שי' סי' יח

והביאור בזה הוא ע"פ הנ"ל, דבשאר דברים הכתובים בתורה אם מכחיש בהם מתוך חסרון ידיעה, שלא ידע שכך כתובה התורה, הוא אמנם טועה במה שכתבה התורה אך אינו כופר. ובהעיקרים, גם אם לא ידע שכך כתובה בתורה - הוא כופר.

ובזה תירץ גם קושיית העיקרים על הרמב"ם, מדוע חילק הרמב"ם העיקרים ל"ג, הלא כמה מהעיקרים - אינם אלא אחת, כי תלויים זב"ז ונלמדים ע"פ ההגיון אחד מהשני.

וגם בזה הביאור הוא ע"פ הנ"ל. כי גם המאמין בחלק מן העיקרים ומכחיש בחלקם מתוך חסרון ידיעה שלא קלט שע"פ ההגיון הבריא - תלויים הם אחד בהשני, אעפ"כ דין כופר עליו. לכן פירטם הרמב"ם ל"ג, כל עיקר לעצמו, בשביל זה שאינו מבין שתלויים זב"ז.

וטעם הדבר מדוע השוגג בהעיקרים הוא כופר, כי למעשה - חסר לו האמונה. וכמ"ש בהרמב"ם בפיה"מ לסנהדרין שם (הובא להלן), דרק ע"י האמונה בעיקרים אלו "הוא נכנס בכלל ישראל" ובאם אינו מאמין "יצא מן הכלל" ו"אינם בכלל ישראל".

ב. באג"ק לכ"ק אדמו"ר (חלק כ"ב אגרת ח'רנ ע' לג) מתייחס לשמועה זה שבשם הגר"ח מבריסק בענין השוגג בהי"ג עיקרים, ושוללה, וז"ל:

"מזכיר שמועה במכתבו בשם פלוני, שכאילו אמר אשר בנוגע ל"ג עיקרים, מי שחסר לו באמונה בהם אפילו בשוגג, אפיקורס מקרי, וע"פ ביאורו שמוסיף הנ"ל ה"נ גם באם אנוס גמור הוא וכמו תינוק שנשבה בין העכו"ם או בדרגא נעלית יותר, שמפרש באופן אחר מאמרי חז"ל.

ועיין רמב"ם הלכות תשובה פרק ג' ה"ז השגת הראב"ד - שמוכח להיפך.

והוכחה ברורה יותר מהנראה במוחש בנוגע שלשת עיקרים הראשונים דכו"כ אין להם ידיעה בפירושם, ותוכנם האמיתי. (עיין חובת הלבבות בתחלתו שער היחוד ועוד ועוד) ובפרט ע"פ המבואר בארוכה, באר היטב, בספרי קבלה וחסידות". ע"כ.

א. והנה העיקרים שמנה אותם הרמב"ם בפיה"מ לסנהדרין שם, הם:
 א) מציאות השם ב) האחדות ג) הרחקת הגשמות ד) שהוא קדמון ה)
 שראוי לעבדו ולא לזולתו ו) הנבואה ז) נבואת משה ח) תורה מן השמים
 ט) שלא תשתנה התורה י) ידיעת השם אודות מעשה בני"א יא) שכר ועונש
 יב) משיח יג) תחיית המתים.²

² עי' בלקו"ש חכ"ב ע' 71 הע' 25 שמבאר העיקר הי"א של שכר ועונש, וכותב וז"ל
 "כבר העירו ע"ז שלא הביא בס' היד ענין העיקרים, אבל מובן שאין זה מבטל חשיבותם.
 ראה שו"ע יו"ד סרס"ח ס"כ". ע"כ. [בשו"ע יו"ד שם כתוב "כשבא להתגיר . . . מודיעים
 אותו עיקרי הדת שהוא יחוד השם ואיסור עבודת כוכבים", ולא נזכר העיקרים שכתבם
 הרמב"ם]

ופשוט שהכונה בדברי רבינו הוא, שלא הביא הרמב"ם בס' היד העיקרים כגדר של
 עיקרים דוקא.

אבל דין הכופר בהעיקרים - מפורש גם בספר היד, בהל' תשובה פ"ג ה"ו-ח ששם
 מזכיר הרמב"ם ענינים של רוב העיקרים [לבד משכר ועונש, או אוי"ל דשכר ועונש הוא
 בכלל מ"ש בהל' ט', בכלל מומרין] וקורא להמכחישים בהם בשם: מינים, אפיקורוסים, או
 כופרים (ומומריז) - לפי גדר העיקר.

אבל שם הרי מביאם בחלוקה אחרת, לא י"ג דוקא, וגם אינו מביאם כעיקרים, ועוד
 מזכירם ביחד עם דברים אחרים, וגם חלק מהם שונים ממ"ש בהעיקרים בפיה"מ (עי' דברי
 בעל ספר העיקרים בזה מאמר א' פרק י"ג).

ולהעיר, מלקו"ש שופטים חל"ד ע' 115 ובהע' 16, שמביא מ"ש האברבנאל ראש אמנה
 (סי"ט) שהרמב"ם הביא כל העיקרים בהל' יסודי התורה, לבד מעיקר הי"א והי"ב
 שהזכירם הרמב"ם בספר המדע, בהל' תשובה פ"ג ה"ה. ומבאר שם רבינו טעם החילוק, כי
 האמונה במשיח ותחיית המתים אינם חלק ממצוות התורה כמו שאר העיקרים.

ובקובץ היובל ח"א ע' 405 מעיר הר' ש. א. כ. שי' שבספר המדע, שהוא כלשון
 הרמב"ם בהקדמת ספרו "ספר ראשון: אכלול בו כל המצוות שהן עיקר דת מרע"ה, וצריך
 אדם לידע אותן תחלת הכל, כגון: יחוד ה' ב"ה, ואיסורי עכו"ם, וקראתי שם ספר זה ספר
 המדע" - ביאר הרמב"ם תוכן כל העיקרים לבד מעיקר הי"ב והי"ג: ד' עיקרים הראשונים
 - בהל' יסודי התורה; הה' - בתחלת הל' ע"ז; הו' זו' ח' ט' - בהל' יסוה"ת פ"ז ואילך; ה'
 והי"א והי"ב - בהל' תשובה באריכות. אבל עיקר הי"ג שהוא תחיית המתים, מזכירו פעם
 אחת בכל ספר היד, ורק בדרך הזכרה לבד (כמו בהי"ג עיקרים שבפיה"מ), והוא בהל'
 תשובה פ"ג שם.

ויש להעיר: בכל המקומות כשדן רבנו בגדרו של איזה עיקר, מתייחס (בעיקר) להלכה
 שבזה - כפי שמופיע בספר היד, ולא להעיקר שבפיה"מ. והיצא מן הכלל הוא כאן,
 בביאור העיקר של שכר ועונש שאינו מופיע בפירושו בספר היד (כנ"ל), שלכן מוסיף רבנו
 ומבאר, דאעפ"כ - "אין זה מבטל חשיבותם". אשר מכל זה מובן, שסידור הי"ג עיקרים
 אינם אלא משום "חשיבות" לבד, כמבואר לקמן. ומזה מובן עד כמה הוא רחוק לשיטת

וכותב שם הרמב"ם "כאשר יאמין האדם אלה היסודות כולם ונתברר בה אמונתו בהם, הוא נכנס בכלל ישראל ומצוה לאהבו ולרחם עליו ולנהוג עמו בכל מה שצוה הש"י איש לחבירו מן האהבה והאחה, ואפי' עשה מה שיכול מן העבירות מחמת התאוה והתגברות הטבע הגרוע", משא"כ מי שאינו מאמין בהעיקרים "יצא מן הכלל וכפר בעיקר . . ומצוה לשונאו ולאבדו".

וכ"כ בהל' ממרים פ"ג הלכה א' וב' "מי שאינו מודה בתורה שבעל פה . . הרי זה בכלל האפיקורוסין ומיתתו בכל אדם. מאחר שנתפרסם שהוא כופר בתורה שבעל פה, מורידין אותו ולא מעלין, והרי הוא כשאר כל האפיקורוסין והאומרים אין תורה מן השמים והמוסרין והמומרים. שכל אלו אינם בכלל ישראל ואין צריך לא עדים ולא התראה ולא דיינים אלא כל ההורג אחד מהן עשה מצוה גדולה והסיר המכשול". ועי' גם בהל' תשובה פ"ג ה"ו ואילך.

השוואות

ג. והנה לדברי רבינו ששולל שמועה זו שבשם הגר"ח, יש להעיר מגירסת הכסף משנה בהשגת הראב"ד מספר העיקרים (שם פ"ב): "דהמאמין היותו גוף מצד תפיסתו לשונות הפסוקים והמדרשות כפשטן אין ראוי לקרותו מין". וכך היא גם שיטת בעל העיקרים עצמו כמ"ש בספרו שם. וכ"כ בשו"ת הרדב"ז ח"ד א' רנ"ח, ובפרדס רימונים להרמ"ק שער א' פ"ט, ועי' בלקו"ש לך לך חט"ו ע' 37.

ובספר חובת הלבבות שער היחוד פ"י עוד מוסיף וכותב, שהטעם שבתורה באו תוארים גשמיים על הבורא הוא - כדי שיהיה תפיסה לההמון בהבורא. וז"ל: "אלו היו מספרים אותו בענין שראוי לו מן המלות הרוחניות והענינים והרוחניים לא היינו מבינים לא המלות ולא הענין ולא הי' אפשר שנעבוד דבר שלא נדע", והתוארים הגשמיים מועילים - "כדי להתיישב בלבו ובדעתו כי יש לו בורא שהוא חייב בעבודתו".

רבנו, לומר, שהדיוק במנין הי"ג עיקרים יש בהם משום חידוש בגדר ההלכה בדינו של כופר.

ביאור ובידור בשיטת הרבי ובשליטת השמועה שבשם הגר"ח

ד. ויש להעיר על השמועה שבשם הגר"ח - בהקדמה: חומר חטאו של המכחיש בהעיקרים - מפורש ברמב"ם: דהמכחיש בהם הוא כופר ודינו כדין המומרין והמוסרין (הל' ממרים שם ופיה"מ שם, ועי' הל' תשובה שם הל' ט' וי"ב) שמורידין ולא מעלין אותו ואינו צריך עדים והתראה כו'.

אך אין מזה יסוד לחדש שגם השוגג או האונס שאינו יודע שמכחיש בהעיקר, דין כופר עליו. ודברי הרמב"ם דק"ע ע"י האמונה בעיקרים אלו "הוא נכנס בכלל ישראל", ואם אינו מאמין "יצא מן הכלל", "אינם בכלל ישראל", יש לפרשם בפשטות - דקאי על זה שיודע שמכחיש בהעיקר. אבל זה שאינו יודע שמכחיש בהעיקר, מועיל לו הפטור של שוגג ואונס כמו בכל התורה כולה - שלא לדונו ככופר.

בקובץ היובל ציינו לדברי הרמב"ם במו"נ ח"א פ' לו שכותב בפירוש דאין התנצלות למי שטועה בהגשמת הבורא בגלל חינוכו או מעיונו בפירוש המקראות, רק מקיל למי שמרחיק ההגשמה מן הבורא מתוך אמונה ואינו מבין ההוכחות ע"ז.

וז"ל: "ואם יעלה בדעתך שיש ללמד זכות על מאמיני הגשמות בשל היותו חונך כך או מחמת סכלותו וקוצר השגתו, כך ראוי לך להיות בדעה בעובד עבודה זרה, מפני שאינו עובד אלא מחמת סכלות או חנוך, מנהג אבותיהם בידיהם (חולין יג, ב). וא"ת כי פשטי הכתובים הפילום השבושים אלו, כך תדע שעובד ע"ז לא הביאוהו לעבדה כי אם דמיונות ומושגים רעים. נמצא שאין התנצלות למי שאינו סומך על בעלי העיון האמיתיים אם הי' קצר יכולת עיונית, שאני לא אחשב לכופר מי שלא יביא מופת על הרחקת הגשמות, אבל אחשוב לכופר מי שאל יאמין הרחקתה, וכל שכן במצוא פי' אונקלוס ופירוש יונתן בן עוזיאל עליו השלום ירחקו מן ההגשמה כל מה שאפשר".

אך אין בדברי הרמב"ם אלו זכר כלל על השוגג, וי"ל בפשטות שקאי על המזיד שיודע שמכחיש בתורה שהיא מן השמים דאין לו התנצלות בגלל חינוכו או בגלל הבנתו ע"פ תרגום המקראות. [וזיל בחר שרשו,

שמשוהו להעובד ע"ז, והרי העובד ע"ז (ככל מצות התורה) אינו חייב אלא המזיד³.

וכבר ציינו להמפורש ברמב"ם הל' ממרים פ"ג ה"ג, ז"ל: "בני התועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו בין הקראים וגדלו אותם על דעתם [ונולדו במינות וגידלו אותם עליו (דפוס רומי וכת"י תימן)] הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגלוהו, ואינו זריז לאחוז בדרכי המצות שהרי הוא כאנוס ואע"פ ששמע אח"כ שהוא יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס שהרי גדלוהו על טעותם. לפיכך ראוי להחזירם בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה" ועי' בכ"ז בספר השיחות התשנ"א ע' 228.

ה. ובישוב הקושיות הנ"ל [דבמה שונה העיקרים משאר דברים הכתובים בתורה, וכן מדוע חילקם הרמב"ם לי"ג] - י"ל:

לשיטת הרמב"ם יש חובה מיוחדת בידיעת העיקרים - יותר מכל שאר דברים הכתובים בתורה. דאף שמצד המצוה של ידיעת התורה, אין חילוק בין העיקרים לשאר דברי התורה [ואפי' עיקרים הקשורים לאיזה מצוה, הרי אין מצוה בידיעתם יותר משאר מצות התורה], אעפ"כ, לשיטת הרמב"ם שיש חיוב מיוחד בידיעת עיקרים אלו דוקא, בהיותם ערכים

³ ברמב"ם הל' ע"ז פ"ג ה"ה, כתוב: "העובד עבודה זרה כדרכה ואפילו עשה דרך בזיון חייב. כיצד. הפוער עצמו לפעור כדי לבזותו או זרק אבן למרקוליס כדי לבסותו והואיל ועבודתו בכך חייב ומביא קרבן על שגתו". ומבאר בכס"מ, דחייב דוקא חטאת בשוגג, אך אינו חייב סקילה במזיד דהא מוטעה הוא שאינו מתכוין לעבדו אלא לבזותו. [ועי' בנ"כ להרמב"ם להלכה בהאה על העובד מיראה ואהבה]. אך בלחם משנה הל' יסודי התורה פ"ה ה"ד כתב, דבאם תרו אותו אפי' אם ממעשיו ומדבריו ניכר שלא מתכוין לעבדו - אעפ"כ חייב סקילה.

ולפ"ז אפשר לומר בפירוש דברי הרמב"ם במו"נ דגם זה שאינו יודע שהוא כופר, מחמת חינוכו או בגלל טעותו בפירוש המקראות כו', עדיין דין כופר עליו. והרי כאן בכופר אינו צריך התראה, כי דינו של כופר שמסבבים מיתתו (מורדין ולא מעלין) אינו ממעשה ביד אלא נמסר לכ"א.

אך אין הכרח כלל לפירוש זה במו"נ, די"ל דקאי במזיד שאין לו התנצלות כו' כמ"ש בפנים.

ועי' בארוכה בלקו"ש שלח חכ"ח ע' 93 הטעם שחייב סקילה אף באינו מתכוין לחטוא, דאף שכלפי שמיא גליא שלא חטא, כי אין לדיין אלא מה שעניו רואת.

רוחניים ומושגים כלליים באמונה, שעל ידם דוקא נהיה ראוי ליכנס לכלל ישראל (לשיטתו). לכן מנה אותם הרמב"ם - אלו דוקא כעיקרים, וגם פירטם וחילקם ליי"ג דוקא, דכיון שיש חיוב בידיעתם לא סמך על המאמין שילמד אותם לבד אחד מהשני ע"פ החקירה כו'. [וכן מפורש בדברי האבארבנאל בראש אמנה פ"ט ופכ"ג, עיי"ש]⁴

אבל אין חומר בדינו של מי שאינו יודע העיקרים, כי גם עליו חל הפטור כדוגמת הפטור של שוגג ואונס שבכל התורה כולה.⁵

ו. בנוגע לציטוט שיטת בעל העיקרים - במקומו כאן, יש להעיר - שאינו מדויק כלל.

דהנה בפלוגתת בעל העיקרים עם הרמב"ם, הרי לשיטת הרמב"ם העיקרים הם ערכים חשובים באמונה שחובה על האדם לדעתם כדי שיחשב מכלל ישראל, גם אם יצויר מציאות של דת בלעדי עיקרים אלו, אבל לשיטת בעל העיקרים, העיקרים הם רק היסודות אשר בלעדם לא יצויר מציאות של דת כלל. שלכן לשיטת בעל העיקרים הצטמצמו העיקרים רק לג' דברים, שהם: מציאות השם (מְצֻוֹה), תורה מן השמים (מְצֻוֹה), שכר ועונש (מְצֻוֹה), שהם לשיטתו - עיקרים כלליים. אך אעפ"כ, מכל אחד מג' עיקרים אלו - מסתעף פרטים, הקרואים שרשים, שהם יסודות המתחייבים בהכרח ע"פ חוקי ההגיון - מתוך העיקרים עצמם.⁶

⁴ וזה גם סיבת החילוק להתוארים שבהל' תשובה שם, מינים, כופרים כו', אף שכולם מכחישים בתורה מן השמים, כי החיוב ועד"ז הפגם אינו שוה בכלם.

⁵ ויתכנו מאוד דברי הגר"ח - בחילוק הידיעה שבין העיקרים עצמם, דמי שמאמין בעיקר אחד ומכחיש בהשני (בדודן, בידעו שמכחיש בהעיקר השני) - היפך חוקי השכל הבריא, אעפ"כ כופר הוא.

⁶ אלו הם השרשים של בעל העיקרים מחולקים לפי העיקרים: עיקר הראשון כלול מד' שרשים: א) שהוא אחד, ב) שאינו גוף ולא כח הגוף, ג) שאין לו התלות בזמן, ד) ושמוסולק מן החסרונות. העיקר הב' כלול מג' שרשים: א) ידיעת השם על הנבראים, ב) מושג הנבואה בכלל, ג) האמונה בשליחות השליח (משה רבנו) למסור דבר השם לבנ"א ("שהוא עיקר כולל לכל הדתות האלוקות", שם פט"ו). העיקר הג' כולל שורש אחד, שהוא ההשגחה על מעשה בני אדם.

וכל ההבדל לשיטת בעל העיקרים בין העיקרים להשרשים - הוא בתפיסת המחשבה בחקירה העיונית, שהעיקרים הם המציאות של הדת האלוקית (שבלעדם אין מציאות של דת ותומ"צ כלל), והשרשים הם

והנה לבד מה שבעל העיקרים השמיט לגמרי כמה עיקרים של הרמב"ם, הרי גם אלו שהביא (בכלל השרשים) - שינה בכמה מהם מהרמב"ם. וזה בהתאם לשיטתו של בעל העיקרים, שהעיקרים והשרשים הם רק אלו, שבלעדם - לא יצויר מציאות של דת אלוקית, או המסתעף מהם בהכרח - ע"פ חוקי ההגיון.

לכן לשיטתו, סיפורים שבתורה, כולל האמונה בסיפור התורה על חידוש העולם במעשה בראשית, אינם בכלל העיקרים וגם לא השרשים, והמפרש סיפורי התורה דלא כפשוטם (אלא בדרך משל) אינו כופר (אף שבודאי חוטא וטועה הוא), דלא כשיטת הרמב"ם בעיקר הח'. וטעמו של בעל העיקרים הוא, כי אינם מוכרחים בשביל מציאות הדת (תומ"צ), כמו שכתב במאמר א' פרק ב'.

וכן האמונה בכלל בחידוש הבריאה יש מאין, לדעת בעל העיקרים אינו מכלל העיקרים והשרשים, כי י"ל שברא הקב"ה העולם יש מיש מחומר קדום כו' כמ"ש במאמר א' פי"ג (עיי"ש כתב שם שכן הוא גם דעת הרמב"ם).

בדרמ"צ מצות האמנת אלקות, תחלת אות ג', כותב הצ"צ "חמשה עיקרים הראשונים שבי"ג העיקרים שהביא הרמב"ם פ"י דסנהדרין שהד' הם ביאור העיקר הראשון שהוא מציאות הש"י. ולכן מנאם בעל העיקרים בעיקר א' ואמר שהד' הם שרשים מסתעפים מעיקר הראשון והרמב"ם חלקם לעיקרים מיוחדים, ונימוקו עמו, ומ"מ קרא לעיקר הראשון יסוד היסודות כי הוא עיקר דעיקר כמ"ש הר"י אברבנאל (בראש אמנה) שם".

ולכאורה הכונה בדברי הצ"צ, שעיקר הא' והד' שרשים של בעל העיקרים הם מקבילים לה' עיקרים הראשונים של הרמב"ם. ואין הכונה שכל מה שכתב הרמב"ם בעיקרים אלו הכניסם בעל העיקרים בהעיקר והשרשים שלו.

ומ"ש על שיטת הרמב"ם "ונמוקו עמו", י"ל דבודאי אינו בגלל טעמו של הגר"ח, אלא מטעם אחר (עיי' בראש אמנה פ"ט, שלא להלאות ההמון בחילוקים בין עיקרים לשרשים כו')

עוד שם, כותב הצ"צ, דמה שכתב בעל העיקרים שהוא מסולק החסרונות הוא בכלל עיקר הה' של הרמב"ם "שהוא ית' יש לו יכולת בלתי בעל תכלית ושפועל ברצון ומנהיג העולם בעצמו". ויש לדייק מזה שכתב הצ"צ שהוא בכלל עיקר הה', ולא בכלל עיקר הא' של הרמב"ם שמציאותו הוא היותר שלם, משמע, דמ"ש בעל העיקרים שהוא מסולק החסרונות כולל גם מה שכתב הרמב"ם בעיקר הה' "שהוא ית' יש לו יכולת בלתי בעל תכלית ושפועל ברצון ומנהיג העולם בעצמו.

ולפ"ז צ"ל, דאף שלשיטת בעל העיקרים אפי' אמונת החידוש יש מאין אינו מן העיקרים ולא מן השרשים, הרי זה שהוא "פועל ברצון ומנהיג העולם בעצמו" הוא בכלל שרש הד' שהוא מסולק מן החסרונות (ואעפ"כ, שרש הא' של עיקר הב' שהוא ידיעת השם אודות הנבראים, הוא שרש בפ"ע), ועיי' דרמ"צ שם ע' 100. ולפ"ז ע"כ גם זה שמציאותו הוא היותר שלם כו' נכלל בשרש הד'.

יסודות המתחייבים ע"פ חוקי ההגיון מתוך העיקרים. אבל בנוגע לחיוב האמונה בהעיקרים והשרשים, הרי שיטת בעל העיקרים הוא כדעת הרמב"ם - דכל המוכרח ע"פ חוקי ההגיון בהמציאות של דת אלוקית - הוא בכלל חיוב האמונה. לכן כל המכחיש בשרש דינו כמו המכחיש בעיקר - דהוי כופר, כמפורש בספר העיקרים מאמר א' פי"ג וט"ו.

וא"כ הקושי' על הנפק"מ לדינא מחלוקת העיקרים, היא על בעל העיקרים כמו על הרמב"ם. כי החילוק ביניהם הוא רק בקריאת השם, שהרמב"ם קרא להם עיקרים, והבעל העיקרים קרא להם שרשים.

ז. ויש להוסיף, דלכאורה יש מקום לומר שמיוחדים הם העיקרים בזה שאינם ממצוות מהתורה, אלא הרמב"ם קבע שיש בהם חיוב אמונה [ואפי' העיקרים שהם בכלל מצוות ידיעת השם (כמ"ש בלקו"ש יתרו חכ"ו ע' 114) - הרי הרמב"ם הוא זה שפסק שהם בכלל המצווה].

דהנה מובא לעיל מספר העיקרים החילוק בין שרשים ועיקרים. וע"פ המבואר בראש אמנה פ"ד (הובא בדרמ"צ בתחלת מצות האמנת אלקות) ובהדרן על הרמב"ם תשמ"ו (לקו"ש חכ"ז ע' 251 אות ה'. מוזכר גם בלקו"ש יתרו שם אות א'), דאפי' בעיקר הא' עצמו יש לחלק בין האמונה במציאות הבורא לזה שהוא מציאות היותר שלם (שהוא מצוי ראשון ואינו צריך לזולתו כו'), נמצא דלשיטת בעל העיקרים, רק האמונה במציאות השם הוא בכלל העיקר (שהוא המוכרח בשביל מציאות הדת), משא"כ זה שמציאותו הוא היותר שלם שאינו בכלל העיקר.

א"כ לפי מ"ש הראב"ד שגדולים וטובים ס"ל שעיקר הג' של הרמב"ם אינו מוכרח, יש מקום לומר לשיטתם, דכן הוא גם בנוגע לזה שמציאותו הוא היותר שלם, וכן י"ל בנוגע לשאר העיקרים שעל מציאות הבורא, וכן י"ל בנוגע לכל העיקרים שאינם בכלל הג' עיקרים שקבעם בעל העיקרים.

ובנוגע לעיקר הי"ב והי"ג שהם האמונה בכיאת המשיח ובתחיית המתים, יש להעיר ממ"ש בלקו"ש שופטים חל"ד אות ה' בביאור דברי הרמב"ם בהל' מלכים, דההבטחות שבתורה, קיומן בפועל תלוי בהתנאים וגדרים שפירשו חז"ל, ואינן ודאי שתתקיימו לפי פשוטה דוקא. לכן בהבטחת התורה על ביאת המשיח [אם לא שהיה פרט ממצוות התורה (מצות ערי מקלט) כמ"ש שם] האומר שחל בזה שינוי ונתבטלה מפני החטא וכיו"ב - לא היה כופר בתורה שבכתב, וגם היה "צ"ע אם יש לו

דין כופר בתורה שבע"פ". וכן האומר דאין פירוש המקראות האלו שעל הבטחת הגאולה כפשוטם דוקא - לא היה כופר בתורה שבכתב. ולהעיר גם מאגרת תחיית המתים להרמב"ם.

ועי' גם עיקרים מאמר א פכ"ה ומאמר ג' פרק י"ג על העיקר הט' של נצחיות התורה דאינו מוכרח.

ועאכו"כ די"ל כן בנוגע לריבוי פרטים שבהעיקרים באם לא שהרמב"ם קבע חיוב האמונה בהם. עי' לדוגמא מ"ש בלקו"ש חכ"ג בהעלותך ג' אות ה' בביאור עיקר הו' של נבואה, שמחויב האמונה אינו רק הידיעה אודות גילוי נבואה בכלל אלא גם הפרטים באופן התגלותו המבוארים בדברי הרמב"ם בהעיקר שם.



יאוש והפקר

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

לרגל הופעת קובץ האלף של הקובץ החשוב 'הערות וביאורים' ברצוני לאחל מזל טוב להמערכת ולכל חבריו, ובראשם ידידי הרה"ג הרה"ח מוהר"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א על עבודת הרבצת התורה והחסידות שעושה בדרגא הכי גבוה.

דבר נדיר הוא מאד הוא שקובץ חדושי תורה יופיע במשך שלשים שנה ללא הפסקה, ולהגיע לקובץ האלף, ובאופן שממשיכים בזה עד ביאת גואל צדק בב"א.

גולת הכותרת הן ה'הערות וביאורים' בתורת כ"ק אדמו"ר זי"ע, וכידוע שארוכה היא מארץ מדה ורחבה מני ים, וכל מה שמתבוננים בדבריו הק' רואים בזה יותר עמקות ויותר עמקות, והכותבים הנכבדים מגלים טפח מעומק דבריו, וגם מבארים דבריו הקדושים לפי אמיתית כוונתו, מבלי לתת מקום לפירושים מסולפים, שזה גורם שדברי רבינו מתאהבים גם על אלו שלע"ע אינם מלומדי תורתו באופן קבוע, שגם הם רואים האמת והנועם שבדבריו הקדושים.

ברור הדבר שהופעת הקובץ זה גורם נחת רוח רב לרבינו זי"ע, והרי הוא עורר הרבה פעמים ע"ד נחיצת כתיבת והדפסת חידושי תורה, וכשרואה איך שדבריו מתקיימים וה"ה משפיע ברכותיו ביתר שאת ויתר עז.

גם ברור הדבר שהופעת קובץ זה ממחר ביאת המשיח (ובפרט שמקיימים דבריו של רבינו להתעסק בעניני גאולה ומשיח בתורה - והרי זה מדור חשוב בהקובץ) - ויה"ד שלא נצטרך לחכות עוד, כ"א יבא תיכף ומיד, ונלמד תורה חדשה נכלומר: חידושי תורה מפיו בקרוב ממש.

אי' בב"ק (סו, א): "אמר רבה יאוש, אמרי רבנן דניקני. מיהו, לא ידעינן אי דאורייתא אי דרבנן. אי דאורייתא, מידי דהוה אמוצא אבידה, מוצא אבידה, לאו כיון דמייאש מרה מינה מקמי דתיתי לידיה קני לי', האי נמי כיון דמייאש מרה קני לי', אלמא קני. או דלמא, לא דמיא לאבידה, אבידה הוא דכי אתאי לידי', בהתירא אתיא לידי', אבל האי כיון דבאיסורא אתאי לידי', מדרבנן הוא דאמור רבנן ניקני, מפני תקנת השבים. ורב יוסף אמר: יאוש אינו קונה ואפילו מדרבנן".

וכתבו התוס' (ד"ה 'כיון'), וז"ל: "מכאן משמע שיאוש אין כהפקר גמור, דא"כ אפי' בתר דאתא לידיה באיסורא יוכל לקנות מן ההפקר, והא דאמר בהשולח (גיטין דף לט, ב) נתייאשתי מפלוני עבדי דלא בעי גט שחרור אי אמרי' המפקיר עבדו יצא לחירות ואין צריך גט שחרור - לא משום דכי מתייאש הרי הוא מפקירו, דאי יאוש הוי הפקר, א"כ אפי' אתא לידיה באיסורא כיון שמפקיר זכה בהן, אלא התם היינו טעמא, דכי היכי דבהפקר אין צריך גט שחרור, לפי שאין רשות לרבו עליו, ה"נ כשנתייאש אין לרבו רשות עליו".

כלומר, דהקד"ס בתוס' הי' שמ"ש בגמ' שנתייאשתי מפלוני עבדי אי"צ גט שחרור אם המפקיר עבדו אי"צ ג"ש, הפי' הוא שהטעם מדוע נתייאשתי מפלוני עבדי אי"צ ג"ש, ה"ז לפי שהמפקיר עבדו אי"צ ג"ש, ולכן הקשו שמוזה משמע שיאוש ה"ה כהפקר גמור, וקשה על מ"ש לפנ"ז שהפקר אינו כהפקר גמור, וע"ז תירצו שאין הפי' כן, כ"א שזהו רק דוגמא, שכמו המפקיר עבדו אי"צ ג"ש (לפי שאין רשות רבו עליו), כן נתייאשתי מפלוני עבדי אי"צ ג"ש, וממילא אין ראי' שיאוש הוה כהפקר גמור.

אבל צע"ק, מה הי' הקס"ד של התוס', והרי פירוש הזה פשוט הוא בדברי הגמ'.

ולהבין זה יש להקדים פי' דברי התוס' שיאוש אינו כהפקר גמור (ואדה"ז בשו"ת שלו (סוף סי' י"ד) כותב, שגם הרמב"ם ס"ל כן). והחילוק בין יאוש והפקר כתבו האחרונים (ראה נתה"מ סי' רסב סק"ג, קצוה"ח סי' שס"א סק"ב, סי' תו סק"א, ובכ"מ), דבהפקר מצינו מחלוקת ר' יוסי ורבנן בנדריים (מג, א) דר"י ס"ל דהפקר כמתנה, מה מתנה עד דאתי לרשות זוכה, אף הפקר עד דאתי לרשות זוכה, ורבנן פליגי עלי',

והלכתא כרבנן דהוי הפקר גם לפני שאתי ליד זוכה. משא"כ יאוש ענינו הוא שלא יצא מרשות בעלים עד דאתי לרשות זוכה.

אבל ידוע, שלכמה מפרשים אין לומר שזהו הפי' בדברי התוס', ומביאים ראיות לזה (וא' מהם הוא מדברי התוס' לקמן (קטז, א ד"ה אדעתא), ומכמה מקומות) אבל א"כ מהו החילוק בין יאוש להפקר.

ויש לבאר החילוק בין יאוש והפקר באופן אחר [כפי שמשמע מדברי אדה"ז בשו"ת שלו שם]. והוא בהקדים להבין תחלה מהות ענין היאוש, דלכאור' קשה מאד להבין למה ע"י שהאדם מתייאש מותר להמוצא לקחתו. בשלמא הפקר, הרי עשה זה ברצונו, וכמו שיכול אדם להקנות וכו' דבר לחבירו, כמו"כ יכול להפקיר דבר [יודוע השקו"ט בדעת הרמב"ם שכ' (הל' נדרים פ"ב הי"ד) "ההפקר אע"פ שאינו כנדר, ה"ה כמו נדר שאסור לחזור בו"], אבל יאוש, הרי גם בעת היאוש רוצה הוא שיחזירו לו החפץ, אלא שסובר שעוד לא יוחזר אליו, אבל ברצונו גם עכשיו שאם הי' באפשריות שיוחזר החפץ לו, בודאי שהי' טוב (שלכן כתב ב'שיירי קרבן' על הירושלמי (סנהדרין פ"ו ה"ב) דכל יאוש הוה בטעות, וכמ"ש בההערות ל'תרומת הכרי' (לאחי הקצוה"ח, סרס"ב סק"א), או כמ"ש הקצוה"ח (סי' קמ"ב סק"א), דאם הי' יודע היכן האבידה לא הי' מתייאש. וראה ש"ך סי' שנ"ח סק"א). וא"כ למה אמרי' שזה גופא שמתייאש מפקיר החפץ.

והביאור בזה יובן ע"פ המבואר בלקו"ש (חי"ז ע' 289 ואילך) בגדר שמיטת כספים, שתוכן ההסברה שם הוא, שאין הפי' שכשהגיע שמיטה נתבטל החוב לגמרי, כ"א שהשעבוד של החוב נשאר, אלא שאינו חייב לפרוע. ומטעם זה אמרו (שביעית פ"י מ"ט): "המחזיר חוב בשביעית (לאחר זמן השמיטה) רוח חכמים נוחה ממנו", כי לפועל עדיין נשאר החוב (אף שפטור מלפרוע). עי"ש בארוכה.

כלומר, שיש כאן גדר חדש, אופן שהחוב לא נתבטל, ומ"מ אינו חייב לפרוע, לפי שיש איסור על המלוה לתבוע, היינו, שחייב לעזוב החוב, ומפאת זה שאינו תובע, ואסור לתבוע החוב (שמשמיט החוב), אי"צ לפרוע. ולכן גם אחר שנפטור מלפרוע, יש על נכסיו שעבדו להמלוה, כי החוב עדיין נשאר [ומתי מתבטל השעבוד - לעולם נשאר השעבוד על

נכסי הלוה, ומ"מ לעולם אין חייב לפרוע. ולכן "המתחזיר חוב בשביעית, רוח חכמים נוחה ממנו", כי החוב עדיין נשאר].

וככל הדברים האלה וכל הגדר הזה, י"ל שזהו"ע יאוש: האדם מחליט שלא יוחזר לו הדבר, ובא למסקנא שכבר בא הזמן לסלק את דעתו מזה, שלא לחשוב עד"ז עוד, ולא יתעסק עוד למצוא אותו, ולא ילך למצוא מישהו לתבוע ממנו החפץ שלו, הנה עי"ז כאילו הוא מסלק את עצמו מן החפץ. אבל לא עי"ז מתבטלת שייכותו להחפץ, כ"א שכאילו הוא אמר שמקבל ע"ע שלא לתבוע את החפץ עוד. וממילא פטור המוצא מלהחזירו (כי הא בהא תליא). ואעפ"כ, נשאר שעבוד ושייכות בהחפץ לבעליו הראשונים, ושעבוד זה אינו נפקע לעולם, ומ"מ לעולם אין חייב להחזיר החפץ.

וכמו בענין שמיטת כספים, הרי זהו הטעם למה "המתחזיר חוב בשביעית רוח חכמים נוחה הימנו", כי עדיין נשאר שעבוד החוב, אף שפטור מלפרוע, כמו"כ י"ל בענין יאוש, שזהו הטעם להדין שכתוב בשו"ע אדמוה"ז (הל' מציאה ופקדון סי' יח-ט), וז"ל: "וכן בדבר שאין בו סימן, אם יודע בבירור של מי הוא, יחזירונו לו, אע"פ שכבר נתייאשו, שהיאוש אינו כהפקר גמור, שאינו מתייאש ומפקיר מרצונו. וכן המציל מהארי ומהדוב ומן הנהר ששטף ועבר, אע"פ שנתתיאשו הבעלים, יש לו לעשות לפנים משורת הדין ולהחזיר, אע"פ שמן הדין אינו חייב. . .". עכ"ל. ומקורו בב"מ (כד, ב): "חייב להחזיר. . . לפנים משורת הדין". ולכאור' אם החילוק בין יאוש והפקר הוא בזה שיאוש לא יצא מרשותו עד דאתי לרשות זוכה, הנה לאחר צאתו לרשות זוכה, שוים יאוש והפקר, וא"כ איזה טעם הוא להחזיר לפנים משורת הדין, לפי "שהיאוש אינו כהפקר גמור". והרי כאן איירי לאחר שאתי לרשות זוכה.

בדוחק י"ל, שאין כוונת אדמוה"ז בהתיבות "שהיאוש אינו כהפקר גמור", במובנו כפי שהוא בתוס' כאן, כ"א העיקר הוא המשך דבריו "שאינו מתייאש ומפקיר מרצונו", היינו שאינו כהפקר בזה שהפקר נעשה ברצונו של המפקיר, משא"כ יאוש נעשה בעל כרחו, ולכן כהפקר אין הידור להחזירו (אף אם המפקיר התחרט על מה שעשה - כי אם לא התחרט, פשוט שאין להחזירו, שהרי אינו רוצה החפץ, דהא הפקירו, ועדיין רוצה בהפקר). משא"כ ביאוש, שבאמת רוצה החפץ, יש הידור להחזירו, ולזה נתכוין אדמוה"ז כאן במ"ש "שהיאוש אינו כהפקר גמור".

אבל לכאור' דוחק הוא, כי משתמש בהלשון ממש של התוס' כאן, ומסתבר שכוונתו להגדר שכתבו התוס' ש"יאוש אינו כהפקר גמור "בהגדרתו, והדרא קושיא לדוכתה, איך זה סיבה שלפנים משורת הדין צריך להחזירו.

וע"פ הנ"ל ה"ז מוכן בפשטות: דגם לאחר היאוש נשאר שעבוד על החפץ לבעליו הראשונים, ולכן לפנים משורת הדין טוב להחזירו לו.

וזהו החילוק בין יאוש להפקר: דבשניהם חל ענינים תומ"י (ולא כחילוק הנ"ל). אלא שהחילוק הוא במהותם: מהות הפקר הוא שהבעלים מסלקים א"ע לגמרי מהחפץ ונעשה של כל העולם כולו, או שאינו שייך לשום אדם (ראה צפע"ג הל' נדרים פ"ב הי"ד. מת"ע פ"ב ופ"ד (הובא בלקו"ש חט"ז ע 163). משא"כ יאוש, אף שג"כ פועל שאין הבעלים יכולים לתובעו, והמוצא פטור מלהחזירו, וגם זה נעשה תומ"י, מ"מ עדיין נשאר שעבוד על החפץ לבעליו, וכמפורש בתשובת אדה"ז (שם), שנשאר בעליו גם אחר יאוש.

והנה עפכהנ"ל יש לבאר גם המשך דברי התוס', שהקשו מהדין ד"נתיאשתי מפלוני עבדי דלא בעי גט שחרור, אי אמרי' המפקיר עבדו יצא לחרות, ואי"צ גט שחרור" - שאין הפי' שקס"ד להתוס' שהפי' הוא שיאוש נעשה הפקר גמור (כי זה פשוט שאפ"ל שרק מביא דוגמא מהפקר), כ"א שקס"ד שהטעם מדוע המפקיר עבדו אין צריך ג"ש, ה"ז לפי שנחבטלה שייכות הבעלים להעבד, ולכן הקשו על מש"כ לפנ"ז: בתחילה כתבו שיאוש אינו כהפקר, שהביאור בזה הוא שביאוש עדיין נשאר שעבוד החפץ להבעלים, כנ"ל, וא"כ יש סתירה לזה מהדין ד"נתיאשתי מפלוני עבדי" כי בהפקר הטעם שאי"צ ג"ש, לפי שנכרתה הקשר בין האדון והעבד. ואם אומרים שגם ביאוש אי"צ ג"ש כמו בהפקר, הרי הפי' הוא שגם ביאוש נתבטל הקשר בין האדון והעבד, וה"ז סותר למ"ש תוס' לפנ"ז שיאוש אינו כהפקר, כ"א שנשאר השייכות ביניהם.

וע"ז תירצו התוס' דהטעם בהמפקיר עבדו אי"צ גט שחרור, אינו לפי שנחבטל השייכות של האדון להעבד, כ"א "לפי שאין רשות רבו עליו", כלומר, העיקר הוא שאין לרבו "רשות" עליו, שאין הוא יכול להשתמש בו וכיו"ב, היינו אף שבפועל בהפקיר עבדו אין להאדון קשר אליו, מ"מ

אין זה הטעם שאי"צ ג"ש, כ"א לפי "שאיין לרבו רשות עליו", וממילא מובן שעד"ד הוא ביאוש, שגם בזה "איין לרבו רשות עליו". ולכן לא אכפת לן מה שעדיין יש להאדון קשר אליו, כי לא זה (העדר השייכות) הסיבה מדוע אי"צ ג"ש (גם בהפקר).

ז.א. פי' חידוש תירוץ התוס' אינו (כפי שלומדים בפשטות) התיבות "דכי היכי דבהפקר . . הכי נמי כשנתייאש", שמחדשים שזה רק דוגמא, ולא שענינים אחד, כ"א מתחילה ידעו התוס' ג"כ שאפ"ל שזה רק דוגמא, ואעפ"כ הקשו שאפילו הדוגמא אינה מתאימה. וחידוש התירוץ הוא התיבות "לפי שאיין לרבו רשות עליו", שהטעם מדוע אי"צ ג"ש ה"ז לפי שעכ"פ אין "רשות" רבו עליו, וזה אמת גם ביאוש (אף שעדיין נשאר שייכות ביניהם).



גנב טלה ונעשה אייל . . ד' זה' בעין שגנב

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

ר"י תות"ל - חובבי תורה ורב ושליח בכרייתון ביטש

בבא קמא סה,ב איתיביה ר' חנינא לר' אילעי גנב טלה ונעשה איל כו', ד' זה' כעין שגנב. ובחי' ר' חיים הלוי (הל' גזילה פ"ב הט"ו) מקשה ממתני' לקמן צו,ב גזל בהמה והזקינה משלם כשעת הגזילה, דמפורש דבשינוי הטבעי בין נערוות לזקנה נעשה שלו ולכן חייב כעין שגזל וא"כ למה יתחייב בד' זה' שהרי שלו הוא שוחט כו' (ואשר לכאו' אין הבדל בין השינוי לזקנה להשינוי מטלה לאיל). ומזה מוכיח הגר"ח שיש ב' דינים, א. דין השבת הגזילה כעין שגזל, ואפי' בשינוי גרוע שוב לא הוי כעין שגזל ואין הגזלן יכול לומר הרי שלך לפניך דהנגזל יכול לומר שאינו רוצה לקבלו בחזרה אע"פ שהחפץ עדיין שייך להנגזל, וב. דין שינוי קונה בשינוי גמור שעיי"ז יוצא לגמרי מרשות הנגזל ואין בידנו לחייבו להחזירו אלא משלם דמים. ור' חנינא סבר דטלה שנעשה איל אף שהגזלן אינו יכול לומר הרי שלך לפניך כמתני' צו,ב דמשלם כשעת הגזילה מ"מ עדיין שייך להנגזל ומשלם ד' זה', עיי"ש בארוכה.

יש הרוצים להוכיח שכן הוא גם שיטת אדה"ז (באו"ח סי' תנד ס"ט) בדין מצה גזולה דלא יצא, שכתב "שהרי אם בא הנגזל לתבוע אותו ממנו חייב להחזירה לו ואינו יכול לפטור עצמו בדמים בעל כרחו של הנגזל נמצאת שאינו שלו". דלכאור' למה האריך "אם בא הנגזל כו' " ולא כתב בקיצור דלא יצא מפני שאינו שלו שהרי חייב להחזירה. ומזה דייקו שהכל תלוי בהנגזל ודוקא "אם בא הנגזל לתבוע אותו" אזי חייב להחזירה אבל אם לא רוצה לקבלו בחזרה אינו צריך, והוא משום דבאכילת המצה נעשה שינוי ע"י הלעיסה ולכן אף שאינו צריך לקבלו בחזרה מ"מ עדיין הוא של הנגזל כיון שאם "בא הנגזל לתבוע אותו" חייב להחזירה וכדין שינוי גרוע המבואר בחי' הגר"ח. ואדה"ז הוצרך לזה ליישב קושית רע"א בהגהותיו לאו"ח שם דלמה לא קנה המצה בשינוי ע"י לעיסה ואח"כ כשבולעו יקיים המצוה, ולסברת הגר"ח הנ"ל מיושב משום דע"י לעיסה עדיין שם מצה עליו אף דלא הוי כעין שגזל ועדיין שייך להנגזל שהרי "אם בא הנגזל כו' ", ודפח"ח.

אמנם נראה שאינו הכרח שהרי כלשון הזה כתב אדה"ז (בסי' תרמט ס"ד) בדין לולב הגזול שלא נעשה בו שינוי "אם באו הבעלים לתבוע . . ." אף דשם לא תלוי בהנגזל שהרי הגזול יכול להחזירו בעין בעל כרחו של הנגזל, ועי"ש סעי' ה' בדין לולב הגזול שנעשה בו שינוי. ובפשטות אריכות הלשון הוא לומר דאף שהגזול קנה החפץ להתחייב כשעת הגזילה (עי' אדה"ז הל' גזילה ס"ו) ולהתחייב באונסין, מ"מ החפץ עדיין של הנגזל שהרי "אם בא הנגזל לתבוע אותו ממנו חייב להחזירה". ועוד דלפי' הנ"ל צ"ל דמדובר דוקא לאחר לעיסה שנעשה בו שינוי ואזי תלוי בהנגזל, אבל פשטות הלשון משמע שמדובר בכל ענין.

ועי' בחלקת יואב (יו"ד סי' ט) שמחדש "היכא שלועס אז החיוב בא רק מכח שניהם הלעיסה והבליעה מטעם דהא דחייב בבליעה הוא מטעם אחשביה, אבל אם לועס באמת אזי גם הלעיסה מן האכילה", ובזה מיישב הקושיא הנ"ל דמדלעסיה קניא כו' שהרי גם בשעת הלעיסה צ"ל מצה ראויה להמצוה וכיון שבשעת הלעיסה היא גזולה היא פסילה, עי"ש בארוכה. ועד"ז מצאתי בשו"ת ארץ צבי (סי' לו) בהגה דאכילה של מצוה

⁷ עי' מ"מ וצינונים להגרמ"ש אשכנזי שי'.

צ"ל כשר להמצוה משעת הלקיחה בפיו, ולכן אפי' את"ל דלאחר שלעסיה קניה מ"מ כיון דתחילת האכילה היתה בפסול דגזל שוב לא יצא. ויש לפרש כן גם בדברי אדה"ז. ולהעיר מאדה"ז (סי' תנג ס"ז) "עיקר האכילה הוא הטעם". (ואף דפסק בסי' תעה סכ"ו בלע מצה ולא לעסה יצא, היינו משום שלא הי' חלק מהאכילה בפסול, אבל כשאכל כדרך אכילתו וחלק מהאכילה בפסול הר"ז גרוע. ועי"ש דלכתחלה צריך ללעוס עד שירגיש טעמה).

ובעיקר קושית רע"א אף שהביא שכן הוא גם שיטת הריטב"א (חי' רשב"א בסוכה) וכ"כ במקו"ח שם, והביאו ראי' מכתובות ל,ב לעסיה קניה כו'. בהגהות ר"ב פרנקל על מקו"ח כתב שיש לפרש הגמ' דלעסיה קניה היינו רק להתחייב בחיובי גזל אבל לא לקנותו שיהי' שלו לגמרי. ועי"ש בחלקת יואב עוד אופנים ליישב הגמ' כתובות הנ"ל.

ועי' יומא פא, א זר שאכל שזפתן של תרומה והקיאן ואכלן אחר כו' השני אין משלם אלא דמי עצים, ובתו"י דלא חזי לאכילה כשהקיאן בפניו. אמנם יש לחלק בין הקיאו לאחר הבליעה שמאוס מאד, להיכא שלעסו ופולטו קודם הבליעה. ונפ"מ היכא שאין להנגזל עוד מצה לקיים המצוה ותובע מהגזלן שיפלטנו בכדי שיוכל לקיים מצות מצה. ועי' בסי' תסא סי"ב דמצה שרויה במים כשר לזקן או חולה כל זמן שלא נימוחה ואם נשרו עד שנתלבנו המים כבר נתבטלו מתורת לחם. ולהעיר משו"ת כתב סופר או"ח סי' צו.



אי איכא למוד"א שינוי מעשה אינו קונה

הרב שלום דוד גייסינסקי
 ר"מ במתיבתא אהלי תורה

לעלוי נשמת גיאתי האשה הצנועה חכמה ומשכלת השליחה מרת חי' זלאטע בת הרה"ח ר' יהושע ז"ל אשת אחי הרה"ח ר' בן-ציון שיחי' גייסינסקי שליח כ"ק אדמו"ר "נשיא דורנו משיח צדקינו" בעיר בעטעזדא מארילאנד נפ' בדר"ח תמוז ה'תש"ע ת.נ.צ.ב.ה.

בגמ' ב"ק סו, ב: "אילמא דגזל עמרא ועביד משכב, מי אכיא למ"ד שינוי מעשה לא קני".

ומפרש רש"י: "י"מ איכא (ל)חד מהני אמוראי (ש)שינוי לא קונה הא ביאוש הוא דפליגי (רבה ורב יוסף)".

ומדייק בכוס ישועות בדיוק לשון "חד מהני אמוראי", שבא רש"י לתרץ הערת התוס' שבאמת ב"ש סברי ששינוי במקומו עומד.

איברא י"ל שרש"י בא לדייק עוד, שיש גם אמורא, והוא ר' אלעזר, הפוסק ששינוי אינו קונה, והוא מוכרח לפרש לדעת ב"ה שרק שינוי מעשה ביחד עם שינוי השם קונה, כחיטין ועשאן סולת, (ועמרא ועשאן משכב),

ע"י לקמן (סח, א) בתירוץ הב' של תוס' ד"ה מה טביחה, ובמהרש"א ומהרש"ך שם שמתרצים קושיית התוס'.

ואם כנים הדברים, יוצא שרש"י לעייל (יא, א) מפרש בדעת עולא אמר ר"א ששמין לגנב ולגזלן, שיכול לשלם סובין וגם שפחת נבילה לנגנב, ובזה, ביחס להאחרון, ס"ל כדעת הרשב"ם המובא בתוס' הנ"ל.



שיטת הרמב"ם בדין יאוש – אליבא דהע"צ

הת' מ"מ שוחאט

תלמיד במתיבתא אהלי תורה

איתא בגמ' (ב"ק סז, א) "אמר עולא מנין ליאוש שאינו קונה שנאמר והבאתם גזול את הפסח ואת החולה גזול דומיא דפסח, מה פסח דלית ל' תקנתא כלל, אף גזול דלית ל' תקנתא לא שנא לפני יאוש ולא שנא אחר יאוש", ובגיטין (נה, א) "אמר עולא דבר תורה בין נודעה ובין לא נודעה אינה מכפרת מ"ט יאוש כדי לא קני ומה טעם אמרו לא נודעה מכפרת שלא יהו כהנים עצבין. . . ורב יהודה אמר דבר תורה בין נודעה בין לא נודעה מכפרת מאי טעמא יאוש כדי קני, ומה טעם אמרו נודעה אינה מכפרת, שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות. . . מתיב רבא, גנב והקדיש ואח"כ טבח ומכר, משלם תשלומי כפל, ואינו משלם תשלומי ד' וה', ותני עלה, בחוץ כה"ג ענוש כרת, ואי אמרת יאוש כדי לא קני, כרת מאי עבידת', אמר רב שיזבי כרת מדבריהם. . . אוקמוה רבנן ברשותי' כי היכי דלחייב עלה. ע"כ בגמרא.

הנהגה בביאור השיטות דעולא ורב יהודה, פליגי הר"ת והר"י (בתוס' "מאי טעמא יאוש כדי לא קני" - גיטין נה, א וכן בתוס' ד"ה "אמר עולא" - בב"ק סז, א) דר"ת סובר שעולא סבירא לי' בכ"מ דיאוש קונה ורק בקרבנות פוסל משום דחייש למצווה הבאה בעבירה, ור"י סובר שעולא סבירא לי' בכ"מ דיאוש כדי לא קני (ורק בצירוף שינוי). ובהמשך התוס' כותב הר"י שגם לרב יהודה יאוש כדי לא קני.

והצ"צ בחידושים על הש"ס (דף קיט, ד - גיטין נה, א) מקשה דלכאור' איך יכול הר"י לכתוב דרב יהודה סובר דיאוש כדי לא קני כשהגמ' כותבת במפורש: "מ"ט, יאוש כדי קני", ומתרץ ע"פ התוס' אצלנו בב"ק סז, א שבשיטת ר"י מביא שני מהלכים. ובמהלך הב' (דהוא כהר"י בתוס' בגיטין) כותב וז"ל: "אי נמי דרב יהודה נמי אית לי' דיאוש לא קני וטעמא דרב יהודה דאמר בין נודעה בין לא נודעה מכפרת, משום דלא חייש לטעמא דמצווה הבאה בעבירה, ולא גרסינן התם מאי טעמא קסבר יאוש כדי קני", ועפ"ז יתיישב התוס' בגיטין דסובר שרב יהודה סובר דיאוש כדי לא קני כי לא גורסים את המ"ט יאוש כדי קני". עכת"ד הצ"צ.

דהיינו שהאופן הפשוט והחלק דלימוד המח' של עולא ורב יהודה הוא, דעולא סובר שיאוש כדי לא קני ורב יהודה סובר שקונה, אך לפי שיטת הר"י בתוס' אפשר לומר שגם רב יהודה סובר שיאוש כדי קני, והמח' היא אי חיישינן למהב"ע אי לאו.

והנה הרמב"ם פוסק דיאוש לא קני (בפ"ס דהל' גזילה הל"א ובפ"א דהל' גניבה הלי"ב) שהוא כעולא. אך בפ"ה דהל' איסורי מזבח הל"ז כותב וז"ל: "הגונב או הגוזל והקריב קרבן פסול, והקב"ה שונאו שנא' שונה גזל בעולה ואין צ"ל שאינו מתקבל. ואם נתייאשו הבעלים הקרבן כשר. ואפילו הי' חטאת שהכהנים אוכלים את בשרה. ומפני תקנת המזבח אמרו שהחטאת הגזולה אם נודעה לרבים אינה מכפרת אע"פ שנתייאשו הבעלים כדי שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות". עכ"ל.

והנה כל ההלכה הזאת היא כהשקו"ט דרב יהודה בגיטין שם שרב יהודה סובר שיאוש קני וכדברי הגמרא שם "מאי טעמא יאוש כדי קני". וא"כ אינו מובן הרמב"ם דהרי פסק כעולא דיאוש כדי לא קני, ובנוגע לגזול קרבן כותב כרב יהודה?

והנה על סתירה זו כבר עמד הלח"מ (בפירושו על הלכה א' דפ"ב דהל' גזילה) עיין מה שכתב שם באריכות.

איברא דהצ"צ בחידושים על הש"ס (קכ, א) כותב: "ומה שהקשה: על הרמב"ם דפוסק שם דיאוש כדי לא קני כעולא, ובפ"ב מהל' איסורי מזבח ה"ז, פסק כרב יהודה, ורב יהודה ס"ל יאוש כדי קני. יש ליישב ע"פ אי נמי שבתוס' דמרוכה (דף סז, א) הנ"ל, דלא גרסינן ברב יהודה קסבר יאוש כדי קני וכנ"ל. א"כ לפ"ז שפיר אין הפסקים סותרים זא"ז. עכלה"ק.

דהיינו שהצ"צ מתרץ הסתירה בפשיטות שבעצם סובר כרב יהודה ולכן בהלכה דגונב קרבן כותב כהשקו"ט דרב יהודה, ומה שפסק שיאוש כדי לא קני הוא גם לפי רב יהודה, כי הרמב"ם אזיל כשיטת המהלך הב' בתוס', שלא גורס שרב יהודה סובר שיאוש קני, אלא שסובר כעולא שלא קני.

ועפ"ז יבאר הרמב"ם מה שהקשו עליו נושאי כליו באו"א, דהנה בפ"ח מהל' מעשה הקרבנות הלכה י"ד כתב וז"ל: "גנב והקדיש ואח"כ שחט בחוץ חייב, ומאמתי העמידוה ברשותו כדי לחייבו עליו כרת, משעה שהקדישה, והוא ששחטה אחר יאוש, אבל לפני יאוש אינה קדושה". עכ"ל. ותמהו עליו נושאי כליו, שלכאור' הרי כל העניין דכרת מדבריהם הוא רק תירוץ על שאלה ששאלו בגמ' על עולא הסובר שיאוש כדי לא קני, אך הרמב"ם הרי פוסק בפ"ה מהל' איסורי מזבח כרב יהודה שלפיו הכרת בשחיטה בחוץ על בהמה גנובה, הוא מן התורה, כי רב יהודה סובר שיאוש כדי קני, ולכן הרמב"ם דסובר כרב יהודה, מה מקום יש לומר שהכרת הוא מדבריהם - "העמידוה ברשותו כדי לחייבו עליו כרת"? (לח"מ).

ועוד יוקשה שהרי הנפק"מ בגמ' מאמתי העמידוה ברשותו הוא רק לעניין אי קונה הגיזות וולדות אך לעניין כרת אין שום נפק"מ, ולמה כותב הרמב"ם: "ומאמתי העמידוה ברשותו כדי לחייבו עליו כרת. משעה שהקדישה" (כס"מ) ואפילו את"ל שהפשט ברמב"ם הוא שבעצם

¹ כוונתו להלח"מ הנ"ל שעליו מדבר כמה שורות לפניו.

² בפ"ב מהל' גזילה.

הנפק"מ היא לגיזותי' וולדותי' ומה שכתב שהוא כדי לחייבו כרת זהו רק נתינת טעם למה חכמים העמידוה ברשותו בכלל. אך לא זוהי הסיבה למה ששואל מתי העמידוה ברשותו. כי בעצם הוא בשביל גיזותי' וולדותי' - ג"ז לא יובן דהרי כל הנפק"מ דגיזותי' וולדותי' הוא רק לשיטת עולא, אך לא לשיטת רב יהודה. והרי הרמב"ם פסק כרב יהודה במ"א (לח"מ) ?

והנה אולי י"ל שע"פ ביאור הצ"צ הנ"ל בדברי הרמב"ם יהי' אפשר לבאר דברי הרמב"ם בצורה אחרת מהמפרשים הנ"ל, ובדרך ממילא יפלו הקושיות ששאלו. ובהקדים הביאור שגם להשיטה הסוברת שיאוש כדי לא קני, הוא רק אם היאוש הוא כדי, אך אם אחר היאוש הצטרף לזה גם שינוי הרי אז ודאי שקונה³ ועניין זה דכשמצטרף יאוש ושינוי ה"ה קונה הוא רק מדרבנן כמ"ש הלח"מ⁴, וכן בצ"צ שם מציין להלח"מ, וכותב שהוא רק מדרבנן, ועפ"ז יהי' אפשר לבאר יפה הרמב"ם המוקשה הנ"ל, כי הרי אליבא דהצ"צ, הרמב"ם פוסק כרב יהודה (שבתוס') שיאוש כדי לא קני וזה שבין נודעה ובין לא נודעה מכפרת הוא משום שלא חיישינן למהב"ע ומכיון שהי' יאוש בצירוף שינוי השם (כשהקדישה) הקרבן מכפר, ולכן כותב הרמב"ם הובא בצירוף הערות, לסיכום כל הנ"ל:

"גנב והקדיש ואח"כ שחט בחוץ חייב [כי הקרבן הוא ראוי למזבח, כי לא רק הי' יאוש (שמה"ת יאוש כדי לא קני) אלא גם שינוי השם כשהקדישו ולכן מצד התקנה דרבנן שכשיש יאוש ושינוי השם אנו מעמידים א"ז ברשותו - הוא חייב. ולכן - מכיון שכל הסיבה שחייב הוא בגלל הצירוף] מאמתי [חכמים] העמידוה ברשותו [דהיינו, שיוכל להיות הצירוף דשינוי ויאוש שיקנה ויתחייב? ועכשיו כותב הרמב"ם בשביל מה בכלל עוזר הצירוף הנ"ל] כדי לחייבו עליו כרת [וחוזר עכשיו הרמב"ם למה שכתב לפנ"ז שמאמתי הבהמה ברשותו ע"פ תקנת חכמים שיש צירוף דיאוש ושינוי, הוא דוקא] משעה שהקדישה [שאז הי' השינוי השם והצטרף להיאוש דלפנ"ז - לאפוקי מהאופן האחר בגמ' שם שהוא משעת היאוש שהרי לדעת רב יהודה יאוש כדי לא קני, ולכן רק משעה שהקדישה קנה. וכל זה הוא דוקא] והוא ששחטה אחר יאוש אבל לפני

³ ב"ק דע"ו ע"א, תוס' ד"ה "והשתא תורא דשמעון".

⁴ הל' גזילה פ"ז הל"א.

יאוש אינה קדושה [כי עדיין לא הי' הצירוף מדרבנן דיאוש ושינוי בכדי שתהי' ראוי' למזבח ויתחייב כרת] ע"כ ההלכה. ולפ"ז בדרך ממילא נופלים כל הקושיות דהנו"כ דהרמב"ם: קושית הלח"מ לכאו' כל הכרת מדבריהם שייך רק לעולא אינה דהרי הוכחנו איך גם אליבא דרב יהודה שהרמב"ם הוא לשיטתו כל הכרת הוא רק בגלל זה שחכמים מצרפים היאוש והשינוי. וקושייתו שלכאו' הנפק"מ דמאמתי העמידוה ברשותו הוא רק אליבא דעולא, גם זה אינו, כי כפי שהסברנו הרמב"ם לא כתב מאמתי בשביל נפק"מ מסויימת אלא כדי להבהיר שכל החיוב דכרת הוא רק מצד הצירוף שמתחיל משעת ההקדש ולא משעת היאוש - כי יאוש לא קני (חוץ ממזה שהלח"מ בעצמו מסביר את כל השקו"ט הנ"ל, דהגמ' בנוגע לכרת גם אליבא דרב יהודה - בפירושו על הלכה א' דפ"ס מהל' גזילה - וא"כ מה בכלל שואל כאן שזה שייך רק לעולא? וצ"ע). ובדרך ממילא נופלת גם קושיית הכס"מ כנ"ל כי אין פה שום כוונה לנפק"מ. ועפ"ז יתיישב יפה דברי הרמב"ם והכל בא על מקומו בשלום, דבר דבר על אופןו ושיטת הרמב"ם בדין יאוש ברורה ובהירה.



משכבו ולא הגזול

הת' ניסן פרוס

תלמיד במתיבתא אהלי תורה

בגמ' ב"ק סו, ב דגזל משכב דחברי', ומבואר מפירש"י ד"ה 'משכבו' דהוא גזירת הכתוב להוציא את המשכב הגזול שאינו נעשה אב הטומאה לטמא אדם.

ובתוס' ד"ה 'דגזול' כתב דהנה תימא, דמהי הטעם לחלק בטומאה בין משכב שלו או הגזול. [וברש"י מדגיש גזירת הכתוב להוציא את המשכב הגזול].

ובתוס' הקשה דמבואר בטהרות פ"ז מ"ז דגנבים שנכנסו לבית אם יש ביניהם כנענו או אשה טמא, אעפ"י דהמשכב אין שלו (וכן מוכח מכמה מקומות שם ראה בתוס' רי"ד כאן).

ובתוס' רי"ד כאן כתב דנתמעט רק גזול, אבל משכב שאינו שלו טמא. ומביא דוגמא מסוכה דיוצא אדם בסוכה של חברו, דהיושב בסוכתו של

חבירו בין מדעתו בין שלא מדעתו יצא דקרקע אינה נגזלת, ואעפ"י שאין זה סוכתו יצא, ולא נתמעט רק גזולה, וה"נ הכא נתמעט רק גזול, ולא משכב שאינו שלו (כגון גנבים שנכנסו וישבו).

וצ"ב, דבשלמא בסוכה איכא ילפותא מכל האזרח דסוכה שאולה כשרה, ולכך איכא גילוי מילתא דלך ממעט רק גזולה, אבל הכא מנין דמשכבו ממעט רק גזול, הרי בפשטות משכבו ממעט אפילו אינו שלו, כמו בלולב דכתיב "ולקחתם לכם" ושואל פסול ביו"ט הראשון?

ולהעיר דבשו"ע אדה"ז (סי' תרל"ז ס"ג) מבואר דשאולה בסוכה כשרה, דחשיב כשלו. ומבואר בארוכה גדר לך בסוכה ולולב בלקו"ש חיי"ט חג הסוכות עי"ש.

ולכך פסק אדה"ז דלכתחילה אין לישיב בסוכת חבירו שלא מדעתו, שאינה נקראת שלו ממש, ואינו דומה לשאלה ממש. . והרי היא כשלו ממש.

אמנם, מתוס' רי"ד משמע דמפרש דכל האזרח הוא גילוי מילתא דלא בעי שלך ממש בסוכה, ורק גזולה נתמעט, וה"נ במשכבו נתמעט רק גזולה, ומ"מ צ"ב מהי הגילוי מלתא הכא בטומאה דרק גזול נתמעט ולא משכב שאינו שלו?

והנה בתו"כ הובא בתוס' כאן, הביא פלוגתת רש"י ורבנן דמשכבו ולא הגזול יכול שאני את הגנוב, ת"ל טמא, ר' שמעון אומר במשכבו ולא הגנוב, יכול שאני מוציא את הגזול, ת"ל טמא. . מרבה אני את אלו שנתייאשו הבעלים ממנו. ופליגי אם סתם גניבה יאוש בעלים או סתם גניבה יאוש בעלים.

ובתוס' מפרש דפליגי ביחיד גזלן כמו בסוגיין דעורות מחשבה מטמאתן.

אמנם, לפרש"י פליגי בגזל משכב גמור דחברי', ופליגי ר"ש ורבנן מה נתמעט, גנוב או גזול.

וצ"ב לפרש"י דאיירי בגזל משכב גמור א"כ יש ללמוד מהכא דיאוש קונה, דבשלמא לתוס' דאיירי ביחיד גזלן, הרי מבואר בגמ' דהקנין הוא

בשינוי השם, אבל לפרש"י דאיירי במשכב גמור, ולאחר יאוש טמא, א"כ מבואר מהכא דיאוש לחוד קני.

ועד"ז יש להקשות בשיטת הרמב"ם דפסק בפכ"ד מכלים ה"ז דגזל משכב ודרס עליו טהור, ואם נתיאשו הבעלים טמא.

וצ"ב, הרי הרמב"ם פסק דיאוש כדי לא קני, בפ"ב מגזילה ה"א, ובלח"מ שם ועד"ז בפנ"י כאן (בשיטת רש"י) כתבו לבאר דכיון דאיכא ריבוי דטמא מרבין דלאחר יאוש טמא, אע"פ שבעלמא לא קני, מ"מ לענין טומאה מטמא לאחר יאוש. ורק קודם יאוש אינו מטמא.

וצ"ב קצת, מאי טעמא לרבות לאחר יאוש אם יאוש כדי לא קני? וראה בפנ"י שם סברא דחשיב כמשכבו, שאין הבעלים תובעין ממנו, ואשפר לומר באופן אחר דכיון דיש כאן ריבוי דטמא א"כ, למדים דהמיעוט דמשכבו בא רק למעט גזול, ולא משכב שאינו שלו, ולאחר יאוש אע"פ דיאוש כדי לא קני, מ"מ אינו חשיב גזול, לא דחשיב כמשכבו אלא דאינו גזול.

וא"כ, כמו דבסוכה איכא גילוי מילתא למידרש לך רק למעט גזילה, ה"נ הכא איכא גילוי מילתא דטמא למעט ממשכבו רק גזולה.

והנה הטעם דלאחר יאוש לא חשיב גזול, אע"פ דיאוש אינו קונה, יש לומר דלפי השיטות דסברי דיאוש אינו קונה רק לגבי הגזלן דבאיסורא אחי ליד' דיש עליו חיוב השבה, אבל לכל אדם חשיב יאוש דגזל כאבידה ומותר להם לזכות בה כלפי הבעלים (רק דמפסיד לגזלן, שיש עליו חיוב השבה).

א"כ לאחר יאוש אינו חשוב גזול, שהרי מותר לאחר לזכות בה כאבידה, ורק לגזלן אסור מפני חיוב השבה (ראה בחידושי הגר"נ כאן).

ואפי' לפי השיטות וכן משמע מפרש"י (ראה במפרשים על אתר) דיאוש בגזל לא קני אפילו לאחר משום דבאיסורא אי ליד' מפקיע דין קנין יאוש בגזל.

מ"מ לאחר יאוש אין זה כמו לפני יאוש, ולא חשיב בחזקת הנגזל.

דהנה בשו"ע אדה"ז (סי' תרמ"ט הל' לולב סעי' א' ז') פסק דיאוש לחוד לא קני, ויאוש ושינוי רשות קני לגמרי, ובסעי' ד' דגזלן עצמו לאחר

יאוש אינו יוצא אף בשאר הימים משום דחשיב מצוה הבאה בעבירה, ומבאר הטעם, דכיון דיש עליו חיוב השבה, נמצא שהגזילה אינה קנוי' לו כלל, ועדיין היא של הנגזל ושלא כדין הוא משתמש בה.

ובסעי' ו' כתב דלוקח יצא לאחר יאוש דקנה ביאוש ושינוי רשות אבל כל זמן שלא נתיאשו הבעלים אינו יוצא לפי שהיא מהב"ע שלא כדין משתמש בה הלוקח כיון שעדיין הוא בחזקת הנגזל שהרי עדיין לא נתייאש ממנה.

ובסעי' ז' פסק דשואל מגזלן ביו"ט הראשון אינו יוצא אפילו לאחר יאוש דאינו חשיב שינוי רשות כיון דצריך להחזיר לגזלן ואינה קנוי' לו ולא חשיב לכם.

אבל בשאר הימים יוצא בה ידי חובתו ואין כאן בהב"ע כיון שכבר נתיאשו הבעלים קודם שהשאלה לו, נמצא שאין על השואל שום עון אשר חטא (ומובא שם בסוגריים).

וצ"ב, הרי לפי אדה"ז יאוש לא קני, רק ביאוש ושינוי רשות, וא"כ בשואל דלא חשיב שינוי רשות לקנות, א"כ עדיין הוא כשל הנגזל, וא"כ מדוע יצא בשאר הימים, הרי משתמש בחפץ של הנגזל, ומאי שנא לני יאוש דחשיב מהב"ע מלאחר יאוש.

(ולהעיר, דבהל' גזילה הובא במ"מ שם, פסק אדה"ז, דשואל אסור ליהנות ממנה).

ומבואר בזה, דלאחר יאוש אינה בחזקת הנגזל (לשון אדה"ז סעי' ד' קודם יאוש). דאע"פ דאל קני, מ"מ ע"י היאוש יצא מחזקת הנגזל דמותר ליהנות ממנה. וראה בתוס' ריש הגזול ומאכיל. ומבואר מאדה"ז דלאחר יאוש אע"פ דלא קני, אין זה גזול.

ולפ"ז יש לבאר רש"י ותוס' רי"ד, דכיון דמצינו ריבוי דטמא לרבות לאחר יאוש זה מגלה דהמיעוט דמשכבו הוא רק בגזול, ולאחר יאוש לא חשיב גזול.

והנה לפי השיטות דיאוש להוציא קני, א"כ לדבריהם אין כאן הוכחה למעט רק גזול, דאשפר דמשכבו ממעט גם אינו שלו, והא דלאחר יאוש טמא, משו מדקונה.

ויש לומר, ובהקדים, דלכאור' למה לי קרא דטמא, למ"ד יאוש קונה לרבות טומאה לאחר יאוש, הרי בפשטות טמא דמשכבו הוא, שהרי קונה, ואין לומר דהפסוק בא ללמד אם סתם גניבה או גזילה יאוש בעלים דאין הוכחה לזה מקרא. ופליגי רש"י ורבנן מסברא.

ויש שכתב דהו"א דאפילו קני ביאוש, מ"מ מקרי גזול, דבא הקנין מחמת הגזילה (צ"ב).

אמנם, יש לומר, דהפסוק טמא בא לגלות דהמיעוט דלך הוא רק למעט גזולה, ולא שאינה שלו, דהא דלאחר יאוש הטעם דטמא, אינה מחמת הקנין, דלזה אין צריך קרא, דפשיטא, אלא אע"פ שאינו קונה (עד האי מתייבש וזה אינו רוצה לקנות, דאינה גזולה. ונפק"מ נמי לענין משכב שאינה שלו).



דעת ראב"י בקנין ע"י שינוי

הת' מרדכי דוד ווילישאנסקי
תלמיד במתיבתא אהלי תורה

בגמ' ב"ק סו, ב תוס' ד"ה 'מי איכא למ"ד שינוי מעשה לא קני': "אף על גב דאיכא נמי תנאי דסברי הכי בהגזול קמא (שינוי לא קונה) מ"מ הלכה כב"ה דשינוי קונה, ו(עוד הא) התם נמי דחי רבא דכולהו תנאי מצו סברי כב"ה".

ויש להעיר במה שכתבו ש"דחי רבא דכולהו תנאי מצו סברי כב"ה", הא התוס' בעצמם לקמן סז, א (ד"ה 'אמר עולא') אמרו על אחד מהדחיות שדחה רבא ראיותיו של אביי, ד"שדיחוי בעלמא הוא", והוא ביחס לראיית אביי שר' אלעזר בן יעקב סובר ששינוי אינו קונה, שפוסק שגזול חייטין וטחנן וכו', אינו מברך על הפשרת חלה, ודחה רבא שהתם הוא משום מצוה הבאה בעבירה.

וכתבו ע"ז התוס', שדיחוי בעלמא הוא, ושבאמת היא ראי' טובה, דהרי אי שינוי קונה, אז שום מהב"ע אין כאן, דהכי כבר קנה החייטין (ע"י שינוי), לפני עשיית המצוה.

והנראה לומר בזה, ובב' אופנים :

א. שהתוס' כאן סובר כתירוץ הא' שבתוס' שם (סז, א) שדיחוי רבא הוא שראב"י פוסק שברכה על מצוה כזו שבאה בגזילה (אף שעכשיו זה כבר שלו) אסורה, דאין זה מברך אלא מנאץ, ברם המצוה אכן יצא, מכיון שקנה קודם ע"י שינוי.

ב. התוס' כאן סברי כשיטת ר"ת שבתוס' שם, שמצוה הבאה בעבירה אסורה אף בחפץ שכבר קנה ע"י שינוי, ודלא כהר"י שם. וממילא שדיחוי רבא הוא כן דיחוי מעליא.

והנה, היות שסתם תוס' הוא מדברי הר"י, לכן מסתבר כאופן הא', והפנ"י לקמן (סז, ב) על התוס' ד"ה אף גזול כותב במהלכו הב', שבאמת אף ר"ת סובר כהר"י ופליג עליו אך ורק לדעת עולא, ביחס לקנין ע"י יאוש גרידא, והיינו, שר"ת סובר שלדעת עולא אף שיאוש גרידה קונה, ואין צריך להחזיר החפץ כי אם דמים, (כן סובר ר"ת בדעת עולא), מ"מ סובר עולא שעדיין אסור משום מהב"ע, דקנין יאוש לא הוה "קנין גמור וחשוב".

(ומענין לענין באותו ענין, נראה להוכיח כמהלך הב' של הפנ"י, דהא הר"י (שם) לא הקשה על ר"ת כ"א מסוגיא דיאוש, ולא הוכיח מקנין ע"י שינוי השם (סוכה ל, א), ומטלה ונעשה איל, (לעיל סה, ב), והיינו שאף ר"ת מודה בקנין גמור כשינוי השם ושינוי הגוף, ודו"ק).



יסוד פלוגתת הראשונים אם נטע רבעי אסור בהנאה

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

א בתוס' קידושין (לח, א) ד"ה 'והוא הדין' שכתבו וז"ל: "ופי' ר"ת דערלה זו בשנה רביעית קאמר דיש היתר לאיסורו על ידי פדיון אבל בשתיים ר"ל איסורו איסור עולם ואיסור הנאה והר"י י"ט פירש דבערלה ממש קאמר דיש היתר לאיסורו והכי פירושו יש היתר לגרום איסור ולנטועם וכלאים אסור לגדלם ולזורעם והקשה לו רבינו תם דקתני בספרי יש היתר לאחר איסורו משמע שהאיסור נפקע". ומתבאר מדברי ר"ת, דנטע רבעי אסור בהנאה.

אכן בשעה"מ פי' מהל' מאכ"א הט"ז שכתב להוכיח דהרמב"ם פליג על שיטת ר"ת, וס"ל דנטע רבעי מותר בהנאה, גם קודם הפדיון, וכמבואר ברמב"ם פ"ו מהל' מע"ש ה"ז, וכן מתבאר גם מפ"י הלמשנה להרמב"ם ספ"ק דערלה משנה ח'.

ויש לעיין מהו יסוד פלוגתת הר"ת והרמב"ם אם נטע רבעי אסור בהנאה או לא. [ס' 'אפיקי מים' [למו"ר הגר"י קלמנסון שליט"א] ח"ד בדיני נטע רבעי סי' ס"ח מש"כ לבאר בזה. ונראה להוסיף עוד בזה באופ"א, כדלהלן במרוצת דברינו, ושבעים פנים לתורה]

ב. והנראה לומר בזה, ובהקדים מ"ש בחי' מהרי"ט לקידושין שם שעמד על דברי ר"ת הנ"ל, וכתב להקשות על דבריו דמהיכי תיתי שיהי' נטע רבעי אסור בהנאה, והרי בערלה צריך קרא מיוחד ללמדנו דאסור בהנאה, וא"כ תינח בג' שני ערלה אבל בשנה הרביעית דנטע רבעי, מנלן שאסור הנאה.

והנה בס' 'אפיקי מים' שם סי' ס"ז, שכתב ליישב שיטת ר"ת, עפמ"ש כ בספרו שם בכ"מ דבנטע רבעי ישנם ב' דינים נפרדים, הא' איסור אכילה משום הקדושה שבנט"ר ע"ד הקדושה שבמעשר שני, והב' איסור אכילה משום לתא דאיסור הערלה הנמשך גם בשנה הרביעית [אלא דאיסור זה קלוש דניתן ע"י פדיון או העלאה לירושלים].

ולפ"ז יש לתרץ שפיר קושית המהרי"ט, דשיטת ר"ת היא דאיסורי האכילה שבהנט"ר הוא גם משום לתא דערלה וממילא דכמו שכל ערלה גלי קרא שאסורה בהנאה, ה"ה והוא הטעם בהך איסור ערלה הנמשך בשנה הרביעית שג"כ אסור בנאה, כיון שיסודו שם איסור ערלה [ועי"ש שכתב לתרץ עפ"ז גם קושיא הב' שבמהרי"ט שם על שיטת ר"ת ואכ"מ.

שוב הוסיף להביא מש"כ בשו"ת זרע אברהם [להג"ר מנחם זעמבא הי"ד] סי' יד אות כב, שכבר התעורר לדייק מדברי ר"ת הנ"ל כהך יסוד דנט"ר הוי המשך איסור הערלה, וכתב לחקור בזה, האם הפשט הוא דבשנה הרביעית נתחדש אז איסור ערלה על הפירות, או הפשט הוא שמיד בתחילת ג' שנים הראשונים כבר חל אז האיסור על השנה הרביעית וסיבת איסור הערלה שבשנה הרביעית הוא חלות איסור הערלה, ג' שנים הראשונים. שזה גורם הך איסור בשנה הרביעית. וכתב להוכיח מהירושלמי דג' שנים הראשונים הם בגדר איסור לשנה הרביעית.

וכתב מו"ר שליט"א אשר לפ"ז יומתק ביותר שיטת ר"ת דהאיסור ערלה שבשנה הוא איסור בהנאה ג"כ, והיינו מכיון שיסודו ג' שנים הראשונים הפועלים וגורמים הן איסור דשנה הרביעית כנ"ל, ולכן כמו שאיסור הערלה דג' שנים הראשונים עצמם הוא איסור בהנאה ג"כ, הנה כמו"כ הוא בהאיסור ערלה שבשנה הרביעית הנפעל ע"י ג' שנים הראשונים דהוי איסור הנאה ג"כ, וכמשו"נ עכת"ד.

ג. וביסוד הדברים יתכן לבאר עפ"ז יסוד פלוגתת הר"ת והרמב"ם אם נט"ר אסור בהנאה או לא, והוא דלכו"ע תרווייהו איתנהו בפירות נטע רבעי הן דין הקדושה, והן דין המשך איור הערלה [וכמו שהוכיח ב'אפיקי מים' שם סי' ה' בשיטת הרמב"ם ועוד], אלא דפליגי בהך חקירה האם הפשט הוא דבשנה הרביעית נתחדש איסור הערלה על הפירות או הפשט הוא שמיד בתחילת ג' שנים הראשונים כבר חל אז האיסור ערלה על השנה הרביעית.

דהר"ת ס"ל כהצד דג' שנים הראשונים הם הפועלים וגורמים הך איסור ערלה שבשנה הרביעית, ולכן הוא דס"ל דפירות נט"ר אסורים בהנאה, ולא בעינן שום קרא ולימוד מיוחד ע"ז, דהרי כמו שאיסור הערלה שבג' שנים הראשונים עצמם אסור בהנאה ג"כ, ה"ה ובלא הטעם בהאיסור ערלה שבשנה הרביעית הנפעל ע"י ג' שנים הראשונים, דהוי איסור הנאה ג"כ, וכמשו"נ.

אכן, הרמב"ם ס"ל כהצד דאיסור הערלה שבשנה הרביעית נתחדש אז, ואין האיסור ערלה שבג' שנים הראשונים פעול וגורם חלות האיסור הזה, אלא ה"ה דין איסור ערלה מתודש בשנה הרביעית, ולפ"ז פשיר ס"ל להרמב"ם דנט"ר מותר בהנאה.

דמהיכי תיתי שאסור בהנאה, והרי בג' שנים הראשונים צריך מקרא מיוחד ללמדנו דאסור בהנאה, וא"כ תינת בג' שני ערלה, אבל בשנה הרביעית מנלן דאסור בהנאה, וכקושית המהרי"ט על שיטת ר"ת.

והגם דגם הרמב"ם ס"ל דנט"ר אסור גם משום לתא דערלה, והרי בערלה [ג' שנים הראשונים] גלי קרא דאסור גם בהנאה, מ"מ ס"ל להרמב"ם דאין ללמוד מזה לאיסור הערלה שבשנשה הרביעית, דהרי הוא איסור מתודש שאינו נפעל ע"י איסור הערלה שבג' שנים הראשונים,

וא"כ תו א"א ללמוד מג' שנים הראשונים על השנה הרבעית, וממילא דנט"ר מותר בהנאה כיון שאין לזה לימוד מיוחד.

[וב'אפיקי מים' סי' ס"ח שכתב דהי' מקום לומר דיסוד פלוגתת ר"ת והרמב"ם תלוי אם נטע רבעי יש בו גם דין המשך איסורי הערלה, או רק דין הקדושה [והיינו, ע"פ מש"כ בזרע אברהם שם לומר דבזה הוא דפליגי הר"ת והרמב"ם עי"ש]. דר"ת ס"ל דנט"ר יש בו איסור הערלה וממילא דאסור בהנאה כמו ערלה דאסור בהנאה, אכן הרמב"ם ס"ל דנט"ר אין בו איסור הערלה, ולכן מותר בהנאה. דרק ערלה אסור בנאה ולא נט"ר שאין בו איסור הערלה.

אכן, שוב דחה דאין ביאור זה נכון, כי הרי כבר הוכיח דגם הרמב"ם ס"ל כר"ת, דנט"ר אסור גם משום דין הערלה עי"ש.

האמנם לדברינו שפיר י"ל, דכו"ע מודו דתרוייהו איתנהו בנט"ר, הן דין הקדושה והן דין איסור הערלה, אלא דפליגי מהו הפשט הזה דנט"ר אסור גם משום לתא דערלה, האם זהו המשך ונפעל ע"י ג' שנים הראשונים או דהוא איסור ערלה מחודש, וכמוש"נ].



חסידות

הגבהת הלב, ושפלות – בספרי החסידות –

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

בספרי החסידות, הן בחסידות חב"ד, והן בחסידות הכללית, מדובר בהרחבה על חיוב עבודת ה' מתוך הכנעה ושפלות, ביטול היש לאי"ן, שלילת כל גאווה וגסות הרוח, וכיוצא באלו ימצא המעיין בכל ספרי החסידות במקומות אין ספור.

אולם להלן, נרשום איזה מקומות, אשר בהם נתבאר שלפעמים צריך להיות גם התרוממות והגבהת הלב, "ויגבה לבו בדרכי ה'" (לשון הכתוב דברי הימים-ב יז, ו על המלך יהושפט), גם תנועת הגדלות הכרחית היא

לעבודת ה', אלא כי צריך לכלכל דבריו במשקל ומדה נכונה, מצד אחד ביטול ושפלות, ולאידך הגבהה ורוממות.

לשון הגמ' "שמינית שבשמינית"

ובתורת הנגלה, הוא הנקרא "שמינית שבשמינית", עי' גמ' סוטה ה, א, בענין גסות הרוח: אמר ר' חייא בר אשי אמר רב תלמיד חכם צריך שיהא בו אחד משמונה בשמינית (משקל קטן הוא, כלומר צריך שיהי' בו מעט גאווה שלא יהיו קלי ראש הראש משתוללין בו, ויהיו דבריו מתקבלין עלייהו בעל כרחם) כו', אמר רבא בשמתא דאית ביה ובשמתא דלית ביה, א"ר נחמן בר יצחק לא מינה ולא מקצתה כו'.

וראה תוס' ר"ה יג, א ד"ה חסר. פיהמ"ש לרמב"ם אבות פ"ד מ"ד. ראשית חכמה שער הענוה פ"ו. חובת הלבבות שער הכניעה פ"ו ד"ה והששי וד"ה והשביעי, ושם פ"ט. ס' קב הישר פס"ה.

ועי' השקו"ט בזה בענין אם כן הוא להלכה דצ"ל שמינית שבשמינית גסות הרוח או שצ"ל לא מיני' ולא מקצתי' - בלקו"ש כרך ז' ע' 297, וכרך כ"ב ע' 162. וכן בהערות הרבי בסו"ס הנחות הר"פ ע' קנב. ונמצא מזה גם בלקוטי לוי יצחק אגרות ע' שה.

בתורת חב"ד וספרי החסידות הכללית

להלן נאסוף קצת, מהמקורות וסוגיות בענין זה בתורת חב"ד, ובהזדמנות הבאה אי"ה נציין בענין גם קצת מספרי החסידות הכללית, בספרי תלמידי הבעש"ט ותלמידי הרב המגיד, וגם מספרי החקירה הראשונים ועוד. (וגם החלק שנכתוב כאן מתורת חב"ד, זוהי התחלה ואין עדיין האוסף בשלימות).

עיניו למטה ולבו למעלה

(א) בתו"א מגילת אסתר צא, ב (ד"ה יביאו לבוש מלכות): והנה לעומת זה יש בקדושה ונק' ג"כ בחי' המן לאחר הבירור, כי מבני בניו של המן למדו תורה ברבים, הרי שיש בחי' המן לאחר הבירור שנכלל בקדושה והוא ויגבה לבו בדרכי ה', וכמארז"ל שצ"ל עיניו למטה ולבו למעלה, עינים הם בחי' חכמה כח מ"ה בחי' משה שהיה עניו מכל האדם בחינת בטול, ובחי' הלב צ"ל למעלה ששם יסוד האש והצמאון וטבע האש

להגביה ולעלות למעלה, והאדם צ"ל כלול משניהם, כי אם לא יהיה בבחי' הגבהה כלל לא יערב לכו לגשת אל העבודה באמרו מי אנכי ומה עבודתי. לכך צריך לו הגבהת הלב בתשוקה והצמאון שבו כו'. וזהו ענין שהתלמיד חכם צריך להיות בו שמינית שבשמינית, כי הנה בבחי' חכמה יש ל"ב נתיבות החכמה וגם לב בגימטריא ל"ב וכללות שניהם עולה ס"ד, ושמינית שבשמינית הוא חלק א' מס"ד והיינו הגבהת הלב המחובר אל מוח החכמה כי העיקר היא החכמה המשכת בחי' הבטול אלא שצריכה העלאה תחלה בבחינת הגבהת הלב כדי להמשיך אח"כ שאם אין העלאה אין המשכה, והגבהה והעלאה זו הוא בחי' התנשאות דקדושה בחי' המן לאחר הבירור ומקורה ושרשה למעלה באורות עליונים כו'.

[וע"ד סגנון זה ובתוספת ביאור נמצא גם בתו"א שם צא, ד ואילך. וד"ה ענין שמינית שבשמינית בסה"מ הנחות הר"פ ע' יב. ובס' מאמרי אדהאמ"צ קונטרסים ע' שפז ואילך. וראה אוה"ת להצ"צ מג"א ע' צה. תורת מנחם ח"ז ע' 209].

(ב) וראה הלשון בתו"ח תצוה ח"ב שסו, ב: מה שאנו רואים שיש בעובדי ה' אלה בחי' התוקף וחוזק ועקשות קשה כארז בעבודה שבלב ומוח בתפלה ותורה וגם גבהות והתנשאות הלב באהבה ויראה בתפלה כמו ויגבה לכו בדרכי ה' דוקא וכמבואר במ"א בענין המן מן התורה מנין שיש בחי' המן בקדושה האלקי' והוא חלק שמיני' שבשמינית מגסה"ר שבת"ח שהוא רק חלק ס"ד, אבל חלק ס"ג נק' גסות הרוח דקליפת עמלק כו'.

ביטול שלמעלה מהגבהת הלב

וע"ש עוד בהמאמר (ד"ה יביאו לבוש מלכות) אשר בחי' כתר מלכות נמשך רק ע"י ביטול הרצון מכל וכל, על דרך הקדמת נעשה לנשמע, והוא למעלה גם מבחינת המן וגדלות דקדושה.

(א) ובלקו"ת מטות פו, ג ז"ל: וגם בענין ויגבה לכו ארז"ל ת"ח צ"ל בו שמינית שבשמינית כו', א"כ העונה צ"ל הרבה יותר ויותר מבחי' ויגבה לכו כו'.

(ב) ועי' הלשון באוה"ת מג"א ע' צה: ועיין מ"ש במ"א ע"פ בשלח פרעה מענין "ולא נחם דרך ארץ פלשתים" דקדושה, אלא בחי' ארץ כנען

דקדושה הכנעה וביטול, שהוא גבוה יותר מבחי' פילוש ושמחת הלב לבד שבלי ההכנעה כו', ומשם יובן ענין זה דבחי' ביטול רצון גבוה מבחי' ויגבה לבו לבדו, רק שמכל מקום צ"ל ב' הבחי' וכששניהם יחד הוא טוב ונעים.

ועי' עוד בדברינו לקמן בענין הגסות בתחילת העבודה, ובענין גבהות שלמעלה מביטול.

מדת ה"גסות" בתחילת העבודה

(א) קרוב לדברים אלו, נמצא ג"כ בדרוש נוסף בתו"א מג"א קיט, ג ואילך (ד"ה ויקח המן), דמבאר שם בארוכה לשון מארז"ל שתלמיד חכם צריך להיות בו שמינית שבשמינית ומעטרא לי' כסאסאה לשבולתא, שהסאסאה הוא שומר לעצם החטה, כך השמינית שבשמינית בחי' יש אדעתי דנפשי' קא עביד שבתחילת העבודה זהו שומר לשיוכל לבוא לבחי' הביטול ממש כו'. [אך בהשתלשלות למטה יכול להיות מזה בחינת קליפות ממש, דוגמת נהר דינור יוצא מזיעתן של חיות כו'].

ובין הדברים שם כותב: הענין הוא דאנו רואים שכל מי שמתחיל בעבודת ה' בעבודה שבלב זו תפלה א"א לו בלתי אמצעות מדות הגסות והוא במה שעושה את עצמו לבחי' יש ודבר מה שצריך להיות עובד ה' ויש מי שעובד וכו', ומניעת העבודה יצר לו מפני שאינו חפץ להיות נפרד כו', הגם שזהו בחפץ ורצון אמיתי שחפץ בקרבת ה' ואינו רוצה להתרחק מ"מ יש בזה בחי' גסות כי נחשב בעיניו לאיזה דבר שבעבודתו יתקרב ויהי' לנח"ר למעלה כו'.

וממשיך שם: וזהו הטעם שצריך ת"ח להיות בו גסות הרוח חלק א' מס"ד כו' כי הנה ידוע דע"י אתעדל"ת אתעדל"ע נעשה באותה הדוגמא ממש כי רוח אייתי רוח ואמשיך רוח כו', והנה באתעדל"ת זה בתלמיד חכם נעשה אתעדל"ע להיות למעלה ג"כ בחי' גיאיות והתנשאות בקדושה העליונה כי ע"י שנמצא בחי' גסות בת"ח במה שאינו רוצה ליפרד כנ"ל וחפץ בקירוב כו', כך למעלה נתעורר ג"כ להיות מואס בהרשעים וכמ"ש ואת עשו שנאתי מפני כי גאה גאה כלומר מתגאה ומסתלק מן הגיאיים והם הרשעים כו' ולא כאברהם שיצא ממנו ישמעאל לפי שמצד הרוממות כלא חשיב כו' דהיינו דוקא כשאיננו מתגאה ומתרום אבל כשמתגאה ומתרום אזי נותן לב לדקדק שלא יצא אור ההשפעה להרשעים וכו'.

[ועיי"ש עוד במאמר זה בתו"א דף קכ, ב ואילך. קכא, ב ואילך. ובארוכה בס' שערי אורה לאדהאמ"צ שער הפורים סב, א ואילך. ובאורה"ת להצ"צ על מגילת אסתר ע' נא-פא. וראה יהל אור להצ"צ ע' תרמד וע' תרמו. סה"מ תרל"ח ע' קלה ואילך. תר"ם ע' רכ ואילך. תרמ"א ע' רא. ובארוכה במאמר ד"ה וידבר ה' גו' והקרייתם לכם ערי מקלט, משנת תשי"ב, נדפס בתורת מנחם ח"ו ע' 284 ואילך. וראה גם תורת מנחם ח"ג ע' 151. חכ"א ע' 203. "רשימות" חוברת ט"ו ע' 34 ואילך].

(ב) ועי' הלשון בד"ה באתי לגני תשי"ח (ס"ה), דאף שלפעמים צריך לעמוד על איזה דבר בתוקף גדול, שיהי' נעשה הדבר ההוא בהידור והדומה, ובכ"ז הנה מדבר בנחת ודברי טעם, ומתרחק מהגאווה עד קצה האחרון. וכמבואר בתורת הבעש"ט על הפסוק כל שאור וכל דבש לא תקטירו גו' קרבן ראשית תקריבו גו' (דלכאורה יש בזה סתירה, דכיון דשאור ודבש אינם רצויים, למה מביאים מהם קרבן ראשית), אמר הכתוב לא תקטירו ממנו אשה לה' לעבוד ע"י גבהות, רק קרבן ראשית, ראשית ההתקרבות להש"י מותר להיות בגבהות, וע"ד המבואר במארו"ל ת"ח צריך שיהא בו אחד משמונה שבשמינית, שענין זה הוא בתחלת העבודה, כי, אם לא יהי' בכחי' הגבהה כלל, לא יערב לבו לגשת אל העבודה באמרו מי אנכי ומה עבודתי כו'.

וראה עוד להלן בכותרת: גאות רוחנית ולא הגבהה חומרית.

בחנית גדלות שלמעלה מ"ביטול"

(א) בלקו"ת פ' צו יג, א (ד"ה להבין מ"ש בהגדה), ז"ל: אבל לעתיד לבא יהי' ע"ד שלא הספיק להחמיץ כו' כי גם מבחי' חמץ לא יהי' יניקה לחיצונים, דהיינו שלא יהי' החמץ בחי' יש וגסות דקליפה אלא ע"ד ויגבה לבו בדרכי ה', וכמו שבקרבן תודה היו עשרה חלות חמץ וכמ"ש הטעם ע"פ מזמור לתודה (בסידור). והרי ארו"ל ברבות פ' צו פ"ט לע"ל כל הקרבנות בטלין וקרבן תודה אינו בטל כו' והרי כל הקרבנות באות מצה חוץ מחמץ שבתודה ושתי הלחם שהן באות חמץ א"כ מזה מוכרח שלע"ל מחמת עוצם הגילוי יתברר ויתעלה גם החמץ ועמ"ש בד"ה וידבר דעשה"ד מענין שתי הלחם שהיו באות חמץ. ע"כ.

(ב) וכן בלקו"ת פ' במדבר טז, ד (ד"ה וידבר גו' אנכי): ולכן כתיב בשתי הלחם שהקריבו בשבועות חמץ תאפינה, כי חמץ הוא לשון

התנשאות ובפסח אסור החמץ שיש לזה יניקה לקליפות וסט"א גבהות וגסות הרוח כו', משא"כ בשבועות שנזדככו המדות הטבעיות ועולות להיות נכללות בקדושה הרי אין ההתנשאות אלא בבחי' הקדושה, שזו ההתנשאות היא כמ"ש לך ה' הגדולה כו' ואין שם יניקה לקליפה וסט"א כלל, מחמת גילוי רצון העליון ב"ה שלמעלה מעלה מגדר ההשתלשלות כו'. [ועי' מזה גם בסה"מ תרל"ג ח"א ע' קלא ומביא שם מסידור עם דא"ח ד"ה מזמור לתורה, וכן בלקו"ש חכ"ב ע' 32].

ג) ונמצא גם קרוב לדברים אלו, אך בסגנון אחר, בס' פירוש המלות לאדהאמ"צ (צח, ג) וז"ל: ויובן זה ע"ד דוגמא ממה שמצינו בבחי' התנשאות היש דקדושה האלקי' כמו התנשאות דוד במלכותו שהי' מרכבה לבחי' מל' דאצי' בתכלית הביטול וכמ"ש ונקלותי עוד כו' וכן אמר כי עני ואביון אני כו', וא"כ ההתנשאות ויש שלו הי' שורה ביש והתנשאות זו בחי' התנשאות ויש האמיתי דבחי' מל' דאצי' שז"ש ה' מלך גאות לבש כו' וכמ"ש רשב"י אנא סימנא בעלמא כו' שהגביה את עצמו מאד ואין זה בחי' פירוד בגבהות הלב דחמץ הנ"ל אלא אדרבה בגבהות הלב זה שורה גאות ה' והתנשאות העליונה האלקי' ממש, ולא כמו שכתוב ביהושפט ויגבה לבו בדרכי ה' שהרי דוד אמר לא גבה לבי כו', אלא אדרבה כל מה שגבה לבו לא הי' רק בחי' גבהות ה' והתנשאות האלקי' ממש, ואמנם מלוכש בהתנשאות וישות שלו הטבעי' ממש, וא"כ מובן מזה שהיש שלו הוא יש דאלקות באין אמצעי ביניהם כו'.

וממשיך שם בפיה"מ: וזה השלימות לתכליתו יהי' במשיח שהוא למעלה מבחי' משה כו', אבל גופו של משיח למעלה מזה כי ישרה עצמות אלקות בגופו ולא יבוטל גם בנשמתו ולא כמו משה שהי' בחי' ביטול בנשמתו גם שדבר עמו פא"פ ולא נתבטל גופו כשאר הנביאים וזה האות שבחי' יש האמיתי שורש ביש שלו כמו שהוא בגופו ונשמתו בלי ביטול כלל וכלל כו' (ועכשיו אין ת"ח שאין בו חלק שמיני שבשמינית אבל לא יותר שנק' גס אותיות ס"ג ולע"ל גס וס"ג יתאחדו והוא יש דבינה בחי' ס"ג ויש מוגבל לאחר הבירור וזהו אותיות סוס גימט' ב"פ ס"ג כמ"ש במ"א בענין וסוס אשר רכב עליו כו'). ובכ"ז יובן ענין המצוה בשתי הלחם חמץ דוקא שהוא יש נפרד בבחי' יש דקדושה ממש כו' ולכך חמץ תאפינה ולא מצה שהוא ביטול היש כו'.

ד) וקרוב לענין זה נמצא במאמר נוסף של הצ"צ, בד"ה נשא את ראש באוה"ת נשא (הוצאה החדשה בהוספות ע' 79 ואילך), שמביא מארז"ל ע"פ ואולך אתכם קוממיות "בקומה זקופה" (ב"ר פי"ב), וקושיית ס' המקנה בקידושין דל"א מהגמ' שם אשר "כל ההולך בקומה זקופה כאילו דוחק רגלי השכינה", דלפי"ז מאי מעליותא קוממיות "קומה זקופה". ומאריך שם הצ"צ ע"פ הזוהר אשר לעת"ל יהי' בחי' זקף גדול זקיפו דרישא כו' א"כ אז גם הצדיקים נושאי כלי ה' ילכו בקומה זקופה, וגם כי לעת"ל שיהי' התגלות כבוד ה' ויהי' הביטול בנשמות בתכלית ע"ד הביטול שלמעלה באצי", א"כ אז הקומה זקופה אין זה בחי' יש כלל מאחר שלא יהי' האדם נפרד כלל כו' ויהיו דוגמת ע"ס דאצי' דאיהו וגרמוהי חד, ע"ד שארז"ל עתידים צדיקים שיאמרו לפניהם קדוש, ולכן מה שילכו בקומה זקופה זהו הגבהת שיעור קומה שלמעלה, ר"ל שאין זה בחי' יש ודבר ח"ו כ"א שהוא ע"ד וזוקף בשם כו', כך הוא ענין קומה זקופה דלע"ל שהזיקוף וההגבהה הוא עליות כלי המוחין חב"ד לקבל גילוי אור א"ס ב"ה, עד"ז הוא בחי' קומה דקוממיות ומעיין זה הי' משה בעל קומה ולכן אמר ונתתי מטר כו' לפי שהי' בטל לגמרי, ועד"ז י"ל פי' נשא את ראש כו'.

ואח"כ מוסיף שם באוה"ת: עוד יש לומר קומה זקופה ע"ד שאמר רשב"י אנה סימנא בעלמא וכיוצא בזה בהתפארות ורוממות עצמותו במאד שזה תמוה שאין זה מדרך הצדיקים, והענין כי יש נשמות דאצילות שנקראים למען אחי ורעי כו' ואצילות הוא אלהות לכן ההגבהה שלו זהו אינו מסתיר כו', כן הקשה ותירץ אאזמו"ר ז"ל [ד"ה להבין ענין הילולא דרשב"י בסה"מ תקס"ד], וע' זהר בא דל"ח ע"א מאן פני האדון כו'.

[ענין זה שבאוה"ת נמצא גם בסגנון אדמו"ר מהר"ש בסה"מ תרל"ב ח"ב ע' שנו וע"ש במ"מ. ומאדמו"ר מהורש"ב בסה"מ תער"ב-תרע"ו ע' רנח וע' רטו ואילך. וכן בתורת מנחם חכ"ה ע' 314].

ובאמת אף שכתב הצ"צ בלשונו "עוד יש לומר ע"ד שאמר רשב"י כו'", ה"ז קרוב לפירושו הראשון ושניהם עולים בקנה אחד. ויש לעיין במאמר אדמו"ר מהר"ש ואדמו"ר מהורש"ב שם, ולא ראיתם כעת].

ועי' ג"כ במובא לקמן בפסיקא "גאות רוחנית" מלקו"ת פ' במדבר ד"ה וידבר גו' אנכי, ולקו"ש חכ"ב, בענין מעלת שתי הלחם חמץ דשבועות שהוא ענין "אתהפכא" על מצה דפסח שהו"ע "אתכפיא".

(ה) וכל מה שהבאנו כאן בענין הגדלות שהוא למעלה מהביטול והוא בחינת לעת"ל כו', מתאים ע"פ מ"ש בלקוטי שיחות חכ"ח ע' 257, שמביא שם את הענין שצ"ל ב' התנועות הן ביטול והן הגבהה ותוקף, ומוסיף בהערה: "ויש לומר שהתכללות דב' התנועות ביטול והגבהה כו', לא רק שהגבהה נמשכת מהעונה אלא שההגבהה גופא היא ענין של ביטול. דביטול יש ב' מדרגות כלליות: כאשר הביטול הוא באופן שיש לו איזה מציאות לעצמו (אלא שמ"מ הוא בטל) - אזי צריך ליזהר, שההגבהה שלו תהי' הגבהה דקדושה ושלא יתערב בזה ענין של ישות וכו', משא"כ כשהביטול שלו הוא ביטול דעבד שאינו מציאות לעצמו כלל, ומציאותו הוא מציאות האדון - אזי ההגבהה גופא היא חד עם הביטול, מכיון שההגבהה שלו היא ההגבהה של האדון כו'". (ובמ"מ מציין ע"ד הדרגות בביטול דעבד לתרס"ו כו'). ע"כ בלקו"ש.

ולפי הלקו"ש מובן מה שלפעמים (במקומות שהבאנו לעיל בתחילת דברינו) מבואר שדרגת הביטול גבוה יותר ועדיף על הגבהות ד"ויגבה לבו בדרכי ה'". ואילו במקומות שהבאנו כאן בסמוך איתא במעלת הגבהות שהיא עבודת הצדיקים ונעלה יותר מעבודת הביטול.

בחינת גדלות עבד נצחון נגד היצה"ר

(א) בלקו"ת תזריע כא, ב: ובמ"א נתבאר שהנצח נמשך מבחינת גדולה כי כל איש רחב לבב בגדולה יתירה כן לפי ערך תגדל ותתפשט מדת הניצוח אצלו להיות הדבר כרצונו דווקא שיהיה ידידיה נצח, משא"כ מי שהוא קטן בעיניו לא יתפעל בניצוח כ"כ שיהיה הדבר דוקא כרצונו אלא מיד ירך לבבו כו'. ועד"ז יובן ג"כ בעבודת ה' שבחי' הנצח להיות קשה עורף נגד היצה"ר הרוצה להחטיאו נמשך דוקא מהגדולה ורוממות הנשמה ע"ד ויגבה לבו בדרכי ה', וכמ"ש כי מי גוי גדול כו' וע"ז נאמר ואעשך לגוי גדול כמ"ש ברבות ר"פ לך לך, והיינו ששרש הנשמות מבחי' סוכ"ע אשר ולגדולתו אין חקר וכמ"ש וקרבתנו מלכנו לשמך הגדול כו'.

(ב) וראה בלקו"ת בהעלותך כט, ג, אשר מונה אחת מז' המדרגות בעבודת ה': וכן יש עבודה ע"י התנשאות כמארז"ל במשנה ס"פ י"ד

דשבת כל ישראל בני מלכים הם וכמ"ש ויגבה לבו בדרכי ה', ויש ע"י שפלות כו'.

ג) וע"י אוה"ת חוקת ע' תתב: ושיהי' ג"כ קשה כארוז נגד היצה"ר כו', גם צ"ל ע"ד ויגבה לבו בדרכי ה' וע"ז מורה גובה הארוז כי אעפ"י שצ"ל שפלות כאזוב אבל צ"ל ויגבה לבו שלא להשפיל א"ע בתאוות ולכן ניתנה תורה על ה"ס, וגם ענין ויגבה לבו שלא יסתפק א"ע רק לצאת י"ח לבד כ"א לקבל עליו עול תורה וכמארז"ל שצריך לומר מתי יגיעו מעשי למעשה אבותי כו'.

ד) וראה גם בס' מאמרים הקצרים ע' רכג וע' רכה (ד"ה מזמור שיר ליום השבת) על מארז"ל חייב אדם לומר בשבילי נברא העולם (סנהדרין לז, א), אשר התבוננות זו היא בשביל העבודה אשר בשבילי כו' כי אני מחוייב לצאת ממצרים ולהעלות החיות שלי כו'. [אך ענין זה לא קשור כ"כ לענין "ויגבה לבו" גו'. וראה אוה"ת חנוכה כרך ה' תתקמז, א].

ביטול ושפלות, מביא לשמחה והגבהת הלב

א) בלקו"ת במדבר טו, ג, ד"ה ענין שניתנה תורה על הר סיני, ז"ל:

אבל הענין כי באמת עם היות שצריך כל האדם להיות שפל במאד מ"מ צריך התחזקות וקצת הגבהה כמ"ש ויגבה לבו בדרכי ה' (וכמ"ש מזה בד"ה יביאו לבוש מלכות) כי אם לא יהיה בבחינת הגבהה כלל לא יערב לבו לגשת אל העבודה באמרו מי אנכי ומה עבודתי, לכך צריך לו הגבהת הלב בתשוקה והצמאון שבו כו' אלא שהביטול צ"ל יותר הרבה כו' ע"ש, וזהו ענין ויספו ענוים בה' שמחה כי הנה השמחה היא התחזקות והגבהת הנפש, אלא ששמחה והגבהה זו נמשך מן הענוה והשפלות דוקא וכמ"ש בסש"ב ס"פ ל"ד שמצד הגוף ונפש הבהמית הוא נבזה בעיניו מאד והיותו בשמחה הוא מצד נפש האלקי וניצוץ אלהות המלוכש בה להחיותה כו' ע"ש ובמ"ש סד"ה תחת אשר לא עבדת בשמחה דאדרבה כל מה שיעמיק בענין פחיתות עצמו ויהיה נבזה בעיניו נמאס אזי יהיה שמחת נפשו בעסק התורה כפולה ומכופלת כו', וזהו ויספו ענוים דוקא בה' שמחה.

גאות רוחנית, ולא הגבהה חומרית

(א) ועי' בתו"ח תצוה ח"ב שסו, ג, וז"ל: אך מצד בחי' ההרגשה יתירה שמרגיש בעצמו בהתפעלות עבודתו תומשך ונסתעף ממנו להיות בבחי' גסות דעמלק, שהוא בחי' התפשטות החיצוני' בהנהגה ברוממות בהרחבה גדולה בצרכי ביתו כמו במלבושי יקר וכסף וזהב וידו רחבה בכל, ונדמה לו שהכל לש"ש כי נצרך לכך להרחיב לבו ודעתו בעבודת ה' וגם לבניו ואשתו ינהיג כן, ולא באלה חפץ ה' כי לא ישכון כ"א בבחי' אין ומ"ה בעצם והן עובדי הוי' בשפלות וענוה יתירה שאינם מרגישים בעצמם כלום, אדרבה כל מה שעובד ועושה אינו רואה לכלום ומוצא בזה התחייבות ע"ע עד שנפשו כעפר לכל בלב נשבר כו' (ושפלות בעצם נישטקייט בעצם) וממילא לא יחפוץ בטבעו כלל בהנהגת ברוממות בהרחבה, ואדרבה ישנא מאד להתנהג בכאלה וכגון רבי חנינא בן דוסא שהי' די לו בקב חרובין כו' לפי שהוא כמותר בעולם וכל אשר לו יפזר לעניים ואורחים כאברהם אבינו וכה"ג. ע"כ. ועי' מזה עוד באריכות בתו"ח שם שעה, א ואילך.

(ב) וכן מבואר בהמשך תער"ב ח"ב ע' א'מז: וכמו מדות הגאות שהיא מדה רעה מאד והרחיקו אותה מאד חכמי האמת ונק' אבי אבות הטומאה כנודע, מ"מ ארז"ל ת"ח צריך שיהי' בו שמינית שבשמינית מגסה"ר כו', וכמ"ש ויגבה לבו בדרכי ה' שעי"ז דוקא מעוררים למע' ענין כי גאה גאה שמתגאה על גיתונא להיות ואת עשו שנאתי כו' וכמ"ש בהוספות לתו"א ד"ה ויקח המן, אך זהו בחי' הדקות שבמדה הזאת ושנכללת בקדושה היינו שא"ז הגבהה חומרית כו', אבל הגסות המדות הן במדת הגיאות והן בשארי מדות טבעי' הרי"ז פסולת שאין בזה טוב כנ"ל וצריך דחי' לגמרי כו'.

[וראה עוד לעיל, בכותרת: מדת הגסות רק בתחילת העבודה].

(ג) בענין זה יש לציין גם לס' השיחות תר"פ-תרפ"ז (שיחת שמח"ת תרפ"ה) ע' 71, וז"ל: עס הייבט זיך דאך אן צו פארגעסן די יסודות עצמיים פון חסידות מצד ריבוי הנביעה מהמעין, ביז אַז מען קאָן אַראָפּ טראָגן חסידות שלא במקומו, למשל אין דעם "ויגבה לבו בדרכי הוי'" וואס אין חסידות רעדט זיך אַז עס דאַרף זיין לפעמים דער ויגבה לבו בדרכי הוי', וואָס בדרך כלל בעבודת האדם דאַרף זיין כפי' וביטול

והכנעה ושפלות ומרירות הנפש, פארוויינטע אויגן מען זאל טאקע וויינען, אבל לפעמים צריך להיות ענין ההגבהה, אַ איד דאַרף אין זיך האָבן אַ ברייטקייט, אָבער דאָס טראָגט זיך אַראָפּ שלא במקומו, אין אַ גלייך ווערטל לה"ר רכילות, און זאָגט אַז דאָס איז מכלל החסידות כו'.

ועי' לקוטי דיבורים ח"ד תשעה, ותורת מנחם ח"ד ע' 218, בענין שתלמיד חכם צריך שיהא בו אחד משמונה שבשמינית, שצריכים להתחיל מצד ה"תלמיד חכם" ולא מצד ה"אחד משמונה שבשמינית".



ויקרא שם בשם הוי' א-ל עולם

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין
מנהל "היכל מנחם" - ברוקלין, נ.י.

במאמר באתי לגני תשי"א קרוב לסופו בענין "ויקרא שם אברם בשם הוי' א-ל עולם" - הנה זה לשון קדשו של כ"ק אדמו"ר כפי ששומעים על הטעיפ:

"הוי' א-ל עולם, אז ניט עולם איז א באזונדער זאך - אזוי שרייבט דער רמב"ן - אז ניט עולם איז א באזונדער זאך און אלקות איז א באזונדער זאך נאר וואדען דאס איז מושל ושולט אויף עולם, נאר וואדען אז דאס און עולם איז דער זעלבער זאך".

וכבר נלאו הרבה למצוא דברי הרמב"ן שיפרש הלשון "א-ל עולם", שהעולם אינו דבר נפרד מאלקות.

ובלקוטי תורה פ' תבא ד"ה תחת וד"ה ויקרא משה, מדייק שלא נאמר א-ל העולם אלא א-ל עולם, אלא פירוש הכתוב הוא שהעולם הוא חד עם אלקות - אבל לא נאמר שזהו פירוש הרמב"ן, וכן באור התורה פ' תבא שם בכל הביאורים על ד"ה ויקרא הנ"ל לא הובא מרמב"ן, וכן לא בהמשך תער"ב פ' קלג (שם הובא ג"כ פירוש הנ"ל ב"א-ל עולם").

וא' ממתפללי בית מדרשנו (בית מנחם בארא פארק) העירני, שלכאורה אפשר לומר שאין כוונת רבינו לומר שהרמב"ן מפרש שהעולם אינו דבר נפרד מאלקות, אלא הביא הרמב"ן רק כלפי פירוש מלת "עולם" בכתוב זה, כי בדרך כלל פירוש "עולם" במקרא הוא מלשון זמן, אך הרמב"ן

בכתוב זה לאחרי שמפרש א-ל עולם שהקב"ה הוא "מנהיג הזמן", ממשיך "או שיקראו השמים והארץ עולם כלשון הבא תמיד בדברי רבותינו" (עיינין שם).

והראני דברי הצמח צדק באור התורה פ' חוקת עמ' תתפה , וז"ל :
 "בלשון תנ"ך שם עולם קאי על הזמן כמ"ש חוקת עולם כו' לאחזות עולם
 כו' ר"ל כל משך הזמן, אך בלשון רז"ל עולם קאי על מהות העולם עצמו
 היינו השמים והארץ כו' ובלשון פרקי דר"א עד שלא נברא העולם כו'
 שית אלפי שני הוי עלמא כו'. גם בכתוב יש גילוי ללשון זה כמ"ש
 ויקרא שם בשם ה' א - ל עולם כמ"ש הרמב"ן פ' וירא שם לפירוש
 א".

הרי להדיא שהצמח צדק נסמך אדברי הרמב"ן שפירוש א-ל עולם הוא
 מהות העולם (ולא זמן).

ולפי זה נראה ברור שלזה כיוון רבינו בהביאו דברי הרמב"ן (ונשמע
 ברור בהשיחה שנאמר בתור מאמר המוסגר).

ויש להעיר שבאור התורה וירא (כרך ד') על הפסוק (עמ' 1536) מביא
 מתרגום אונקלוס "אלהא דעלמא" - "אם כן מפרש עולם על השמים
 והארץ כו' אך המפרשים דעולם הוא זמן, כן פירשו ברוב המקומות, לכן
 פי' הרמב"ן אל עולם שמנהיג בכחו הזמן כו'". עיינין שם.

הרי ששם מייחס פירוש זה להתרגום, ואילו להרמב"ן הפירוש העיקרי
 הוא זמן (ולכאורה הכוונה כי זהו הפירוש הראשון ברמב"ן, וא"כ זהו
 הפירוש העיקרי, כהכלל בפרש"י).

מכל מקום מובן שרבינו מביא מרמב"ן דוקא, כיון ששם עומד על
 פירוש לשון "עולם" בקרא ובדברי רז"ל.

ודרך אגב שאלני ידידי הנ"ל מדברי אדה"ז בלקו"ת שה"ש ד"ה צאינה
 וראינה (כה, ג) "וכמ"ש הרמב"ן שבעשרת הדברות יש תר"ך אותיות -
 איפה הם דברי הרמב"ן. [בלקו"ש חכ"ט פ' שופטים הובא הענין דתר"ך
 אותיות בעשה"ד, ומביא כמה מ"מ, אבל לא צויין לשום רמב"ן].

ואשמח אם הקוראים יאירו עיני בזה.



וזה כלל גדול

הנ"ל

בתניא ר"פ טז: "וזה כלל גדול בעבודת ה' לבינונים העיקר הוא למשול ולשלוט על הטבע שבחלל השמאלי כו' כשמתבונן במוחו בגדולת א"ס ב"ה להוליד מבינתו כו' ויראת ה' כו' ואהבת ה' בלבו כו'".

הנה במ"מ וליקוט פירושים (להר"א חיתריק שי' לאויו"ש) אות א:

"לפענ"ד - הכלל גדול הוא - שהעיקר למשול ולשלוט על הטבע כו' על הלב, ולא ענין האהבה כו' (כ"ק אדמו"ר שליט"א)". - אך לא מצויין מאיפה נעתק לשון קדשו.

וכך נעתק במדור ליקוטי פירושים בחוברות מ"מ הגהות והערות קצרות לס"ש"ב - בהשמטת המלים "לפענ"ד".

כפי הנראה, שעל יסוד זה ביארו בשיעורי חסידות על הטלפון (הגה"ח הרי"כ שי') שכוונת אדמו"ר הזקן להודיע כלל גדול בעבודת כל אדם (שמדתו מדת הבינוני) שעיקר ענין העבודה אינו התעוררות אהבת ה' אלא העיקר הוא השליטה על הטבע, והתעוררות אהבה היא רק הדרך כיצד יוכל לשלוט על הטבע.

בדרך זו מובן היטב החידוש ב"כלל גדול" זה, דלפום ריהטא אינו מובן, לאחר שאדה"ז האריך בפרק הקודם דמי שאינו שולט על טבעו נקרא "לא עבדו", הלא פשוט שכל אדם צריך להתייגע להיות עובד אלקים ולמשול על טבעו, ומה מחדש רבינו כאן בתחילת פרק זה "וזה כלל גדול בעבודת ה' לבינונים" - שמשמע שבא לחדש איזה דבר שלא שמענו עד כה. אך ע"פ הנ"ל בא אדה"ז להדגיש שהעיקר אינו עבודת האהבה אלא השליטה על הטבע.

אלא שלכאורה פירוש זה, שאדה"ז בא לשלול הקס"ד שהעיקר הוא התעוררות האהבה, אינו מונח כל כך בלשון התניא, שאינו מדגיש כיצד אין האהבה העיקר.

והנה אינה ה' לידי מקורו של פירוש הנ"ל של רבינו הנשיא, והוא הגהה על גליון שיעורי הרה"ח הר"י הלוי וויינבערג שי' - שכתב בזה"ל: ". . . וועט ער ערקלערן אז דאס איז א כלל גדול אז די התגברות די

שטארקונג אויף די טבע פון נפש הבהמית זאל זיין דורך אן אהבה וואס דער מענטש שאפט ביי זיך דורך די התבוננות אין די גרויסקייט פון דעם אויבערשטן". ועל המלים כלל גדול כתב רבינו הנשיא: לפענ"ד - הכלל גדול הוא - שהעיקר למשול ולשלוט על הטבע כו' על הלב (ולא כמשמע מהעתקתו - ענין האהבה כו')". עכל"ק.

הרי שמעולם לא כתב רבינו שהכלל גדול שבתניא בא לשלול ענין האהבה, אלא שבמלים "ולא ענין האהבה כו'" התכוון הרבי לשלול פירוש הר"י וויינבערג ("כמשמע מהעתקתו"), שכתב שהכלל גדול הוא שההתגברות היא על ידי התעוררות אהבה!

ועפ"ז ברור לכאורה, שאע"פ שאמת נכון הדבר, שמבין שני הדברים, השליטה על הטבע והתעוררות אהבה, הנה השליטה על הטבע הוא העיקר והאהבה אינה אלא הדרך כדי לשלוט על הטבע, מכל מקום, אין זו כוונת ה"כלל גדול" שבתניא.

ומכאן אנו רואים שוב עד כמה צריכים להיות זהיר בהעתקת לשון רבינו בדיוק, עד שלפעמים על ידי השמטת מלה אחת או שתים (כבנדרו"ד: "כמשמע מהעתקתו") יכולים לבנות פירושים וביאורים שמעולם לא התכוין רבינו אליהם.



לא הי' עוסק בהם כלל אלא בצרכי גופו לבדו?

הנ"ל

בתניא פט"ז: "הואיל ותבונה זו . . היא המביאתו לעסוק בהם, ולולי שהי' מתבונן בתבונה זו וגם אם הוא מתמיד בלמודו בטבעו אעפ"כ אוהב את גופו יותר בטבעו".

לא הבנתי פירוש המלים. אדה"ז אומר שלולי ההתבוננות והתעוררות אהבה עכ"פ באופן של אהבה שבתבוננות מוחו ותעלומות לבו (כפי שתוארה שם לפני זה) - לא הי' אדם עוסק אלא "בצרכי גופו לבדו"!

אדה"ז לא אומר שהי' חסר אצלו תכלית הזהירות בסו"מ וע"ט וכיו"ב, אלא אומר שהי' עוסק "בצרכי גופו לבדו". ולכאורה זו מילתא דתמי', וכי אי אפשר לעסוק בתורה ומצוות מחמת קבלת עול ללא כל התבוננות

והתעוררות אהוי"ר? יתר על כן: אדם יכול לעסוק בתורה ומצוות שלא לשמה, עכ"פ באופן של מצוות אנשים מלומדה (כרוב שומרי תומ"צ בדורנו). והרי רואים בחוש שאין רוב בני אדם שומרי תומ"צ עוסקים ב"תבונה זו", ומכל מקום לומדים תורה ומקיימים מצוות (נוסף על העסק באכילה ושתי' וצרכי הגוף)!

עוד יש להעיר, שגם אצל מתמיד בלמודו בטבעו מדייק שאוהב את גופו יותר בטבעו, היינו לא שלולי "תבונה זו" הי' עוסק בלימוד חכמות חיצוניות (שאינן הן צרכי גופו. ועיין תורה אור תולדות יט, ריש ע"ג), אלא שגם מתמיד בלימודו בטבעו הי' עוסק בצרכי גופו לבדו!

ולא ראיתי במפרשי התניא שיעמדו על דבר זה, שלפי קטנות דעתו נראה כמילתא דתמי'.



למה לא נזכרה מ"ע דאהבה בכל התורה כ"א במשנה תורה*

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בדרך מצותיך (ע' קצט): "להבין מצות אהבה, הנה יש לדקדק למה לא נזכרה מ"ע דאהבה בכל התורה כ"א במשנה תורה בלבד ולמה תגרע כחה משאר מ"ע שנאמרה פ' שלימה בציווי ה' אל משה כו"?

ומתרץ בהמשך: "ובכל זה יתורץ גם הקושי הנ"ל למה לא נזכרה מצות האהבה בכל התורה כו', כי מפני שהי' ישראל במדבר דור דעה עד שראתה שפחה על הים כו' ומכ"ש בזמן מ"ת שנגלה עליהם בבחי' ראי' ממש, וכמ"ש וכל העם רואים כו' רואים את הנשמע ושומעים את הנראה,

* לעילוי נשמת אמ"ו הרה"ח ר' אלעזר בהרה"ח ר' יוסף שלמה קלויזנר ז"ל הכ"מ. נלב"ע מוצאי ש"ק בהר בחוקתי כ"ה אייר תש"ע. ויה"ר שיקוים היעוד ד'הקיצו ורננו שוכני עפר' והוא בתוכם, אכ"ר.

כי ראי' דחכ' ושמיעה דבינה נתחלפו מפני שהיו למעלה מבחי' ראי' ושמיעה והיינו בחי' הביטול במציאות דכ"ח מ"ה כו' בבחי' פנימיות הכח שלמעלה מהתחלקות הקוין ימין ושמאל דחו"ב כו' וד"ל עד שפרחה נשמתן כו' וכמ"ש במ"א, וא"כ לא שייך מצות אהבה שהיא הציווי על ההתבוננות והדעת מאחר שהי' אצלם בחי' ראי' ממש שלמעלה מעלה מההתבוננות כו', אך בדור שאחריהם שלא עמדו בהר סיני ולא עברו את הים כו' הוצרך משה רבנו ע"ה לצוות להם שמע ישראל כו' שמע לשון הבנה, דהיינו שע"י ההתבוננות יוכלו עכ"פ לבא לידי מדריגת הראי' שהי' לדור שלפניהם. וגם זאת מפני שגם הם היו נשמות גבוהות מבחי' אצי' כו'. ואז נצטוו במצות האהבה שבאה מסיבת ההתבוננות דוקא כנ"ל. משא"כ בדור שלפניהם שלא היו צריכים להתבוננות כלל כי עין בעין נגלה עליהם כו' לא נצטוו כלל במצות האהבה וד"ל, עכ"ל.

ושמעתי להקשות דלפי"ז מדוע נזכרו בתורה מצות התלויות בארץ כמו שמיטה יובל ומעשרות וכו', לכאורה היו צריכים להיות נזכרים רק במשנה תורה כי אינם שייכים במדבר לפני כניסתם לארץ?

ונראה לתרץ, כי כל מצוה יש לו העבודה שלו ברוחניות, לפיכך נזכרו בתורה מצות התלויות בארץ כמו שמיטה יובל ומעשרות וכו' כדי שיוכלו לקיימם לפנ"ז במדבר ברוחניות, משא"כ מצות האהבה שהיא בעצם מצוה שהעבודה שלו היא ברוחניות, לכן רק "בדור שאחריהם שלא עמדו בהר סיני ולא עברו את הים כו' הוצרך משה רבנו ע"ה לצוות להם שמע ישראל כו' שמע לשון הבנה, דהיינו שע"י ההתבוננות יוכלו עכ"פ לבא לידי מדריגת הראי' שהי' לדור שלפניהם. וגם זאת מפני שגם הם היו נשמות גבוהות מבחי' אצי' כו'. ואז נצטוו במצות האהבה שבאה מסיבת ההתבוננות דוקא כנ"ל. משא"כ בדור שלפניהם שלא היו צריכים להתבוננות כלל כי עין בעין נגלה עליהם כו' לא נצטוו כלל במצות האהבה, וא"ש ולק"מ.



הערות בענינים שונים

הרב מיכאל זליגסון
מגיד שיעור במתיבתא

מאמרי ד"ה פדה בשלום

בנוגע לגאולת י"ט כסלו כותב אדה"ז: וכשקריתי בספר תהלים פסוק פדה בשלום נפשי קודם שהתחלתי פסוק שלאחריו 'צאתי בשלום מד' שלום.

ולכן מבאר רבינו שרוב מאמרי י"ט כסלו שאמרו רבותינו נשיאנו מתחילים "פדה בשלום" על יסוד מכתבו של בעל הגאולה, שבו הוא מקשר את הגאולה לפסוק "פדה בשלום"!

ויש להעיר מהגמ' (ברכות נח, א):

"פתח ר' שילא ואמר לך ה' הגדולה והגבורה וגו' אמרי ליה מאי קאמרת אמר להו הכי קאמינא בריך רחמנא דיהיב מלכותא בארעא כעין מלכותא דרקיעא ויהב לכו שולטנא ורחמי דינא . . ."

[ואחרי הסיפור (שם) מסיים]: "הואיל ואתעביד לי ניסא בהאי קרא דרשינא ליה לך ה' הגדולה זו מעשה בראשית".

והיינו מתאים למ"ש אדה"ז שיצא בעת אמירת הפסוק זה, ובכך דרש אדה"ז², וכן רבותינו נשיאנו שלאחריו על פסוק זה.

ענינו ד"תיקו"

"בחכמה אתברירו", ולכאורה אינו מובן: מאחר שהתורה אומרת שענין זה נשאר באופן ד"תיקו", היינו, שאי אפשר לברר זאת כו', איך יתכן שביחד עם זה נותנת התורה עצמה כללים כיצד לפסוק ולהתנהג בענינים אלו שנשארו ב"תיקו"?!

⁽¹⁾ משיחת י"ט כסלו תשי"ב בהתחלתו. ספר התוועדויות תשד"מ ח"ב ע' 641.

² ראה סה"ש ה'ש"ת ע' 49

והביאור בזה: גם הבירור דענינים אלו הנשארים ב"תיקו" נעשה ע"י התורה, ולכן ישנם כללים בתורה כיצד להתנהג בפועל בענינים אלו, אלא שבירור ענינים אלו נמשך מבחי' התורה שלמעלה מידיעה כו', ולכן ענינים אלו הם באופן ד"תיקו".

ולהעיר מזהר ח"ג כז, ב:

"וכל תיקו דאסורא לחומרא, ואיהו תיקו חסרן' דלית ליה תיקון, חסר נון דאיהו עלמא דאתי, דתיקו דעלמא דאתי שתיקה כגון שתוק כך עלה במחשבה."

היינו כבסגנון של רבינו בשיחה הנ"ל: "מבחי' התורה שלמעלה מידיעה כו'".

חתונה: שני נשמות נפגשים ביחד

כ"ק אדמו"ר מהר"ש מבאר בהמשך תר"ם ח"ב ע' תקצה:

"כדי שיהי' עזר וגם כנגדו צ"ל שניהם ממקום אחד. ונמצא שאחד שנושא אחת יוכל להיות שהי' בתכלית ההתאחדות ונתרחקו בריחוק גדול והוא נתגדל אצל אביו ואמו והיא נתגדלה אצל אביה ואמה והם בעירות רחוקות זמ"ז וע"פ הגמ' בן י"ח לחופה שזהו זמן רחוק ואח"כ בא איש הבינים ואמר לו שבעיר ההוא יש איש אחד שברצונו לעשות שידוך עמך, וקודם לכן לא הי' יודע כלל אפי' ש' העיר ואינו מכירה וצריך לעשות ריבוי חקירה ודרישה גין זה, אך האיש הבינים הוא מייגע ומשתדל ביז וואנעט ער פירט זיי צונויף, ואח"כ היחוד הוא להוליד בדומה לו".

ויש להעיר מזהר הקדש פ' תזריע:

"ת"ח כל רוחין דעלמא כלילין דכר ונוקבא. וכד נפקין דכר ונוקבא נפקין ולבתר מתפרשין בארחייהו אי זכי ב"נ לבתר מזדווגי כחדא והיינו בת זוגו ומתחברן בזווגא (בגוונא) חד בכלא רוחא וגופא".



השגת האריז"ל

הרב זוסיא פלדמן

תושב השכונה

בלקוטי תורה פ' צו יז ב, מדבר בהשגה בבחי' ראי', ומובא שם: "ויובן ע"ד מ"ש בפע"ח שער ק"ש שעל המטה פ"א לגבי האריז"ל שבשעת השינה ביום השבת שמע בישיבה של מעלה כפי' בלק ובלעם דברים נפלאים מה שלא יכול לפרשם בשמונים שנים רצופים, וזה תמוה לכאור' איך יכול לתפוס במחשבתו בשעה א' מה שצריך לומר בדבור פ' שנה, עם היות שאותיות המחשבה נק' אתוון רברבין לפי שבמחשבה משיג במעט זמן מה שצריך בדבור זמן רב. . מ"מ היינו שמשיג במחשבה ברגבע שעה מה שצריך לדבר שעה או שתיים, אבל שישג במחשבה כשעה אחד מה שצריך לומר ס' או פ' שנה זהו נמנע". ע"כ.

לכאור' למה כתב היינו שמשיג במחשבתו ברבע שעה לכאור' הי' צריך לכתוב היינו שמשיג במחשבתו בשעה אחת מה שצריך לדבר ארבעה שעות או שמונה שעות לכל היותר, אבל לדבר ס' או פ' שנה זהו נמנע.

ואולי יש להסביר עפ"י הגמ' סוטה דף י"א עמוד א', בתוס' ד"ה מרים המתינה למשה שעה אחת. אומר תוס', "לאו דוקא נקט שעה, אלא שלישי שעה או רבע נתקנו בתוספתא". וק"ל.



הריגת היצה"ר בתענית דוקא

הרב שמואל אליעזר הכהן

ראש כולל נחלת הר חב"ד, אה"ק

א. תניא פ"א "אבל לענין אמיתת שם התואר והמעלה של מעלת ומדרגות חלוקות צדיקים ובינונים, ארז"ל [בכרות סא, ב] צדיקים יצ"ט שופטין שנא' [תהלים קט, כב] ולבי חלל בקרבי, שאין לו יצה"ר, כי הרגו בתענית". ושוב שנה אדה"ז פרקו באגה"ת (פ"ז) "והאיך נשבר הלב ונדכה. הגה מעט מזעיר הוא ע"י סיגופים ותעניות בדורותינו אלה שאין לנו כח להתענות הרבה כדוד המלך כמאמר רז"ל [ירושלמי סוטה פ"ה ה"ה] ע"פ ולבי חלל בקרבי שהרגו בתענית".

ב. וברשימות כ"ק אדמו"ר (בפ"א) כ' "ר"ח קדושה ב' מת"ז [= ראשית חכמה שער הקדושה פ"ב מתיקוני זהר (זו"ח (תיקונים) קו, ד)] "הרגו בגירסי". זח"ג רכז: דקטיל ל". וז"ל הזוהר "וצריך למעבד קיצוץ ביה, למהוי בר נש בלא יצר, כגוונא דדוד דקציץ ליה מניה והרגיה בגרסתיה, הה"ד ולבי חלל בקרבי". [אך בזוהר ח"ג הנ"ל כ' בהאי לישנא "דוד אעבר ליה מלבווי וקטיל ליה הדא הוא דכתיב ולבי חלל בקרבי"].

ולכאו' יש לעיין מדוע באמת נקט אדה"ז "בתענית", ולא כמ"ש בתיקוני זוהר ד"הרגו בגירסיה", ובפרט דהו"ל למנקט בדרך קצרה ולומר "שאיין לו יצה"ר כי הרגו" כמ"ש בזח"ג, ולשם מה הוסיף וחלק על הזוהר.

[הן אמת, שכדברי אדה"ז מצינו בדברי הראשונים, ראה בעלי הנפש (להראב"ד) שער הקדושה דכ' "וכן אמרו בהגדה (ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה, סוטה פ"ה ה"ה) על ענין היצר. . דוד עשה עמו מלחמה וראה שלא היה יכול לעמוד בו עמד עליו והרגו שנאמר (תהלים קט, כב) ולבי חלל בקרבי. . דוד היה יצרו חזק וקשה והיה צריך לעשות עמו מלחמה בכל יום וכיון שראה שלא היה יכול לעמוד בו עמד עליו והרגו. יש מי שפירש הרגו בשקים ובתעניות". ועד"ז כתב בארחות צדיקים שער כו ובמגן אבות להרשב"ץ על פרקי אבות פ"ד מ"א. וראה גם בקה"ע על הירושלמי (סוטה שם) "דוד לא הי' יכול לכופ' יצרו כל כך והרגו בפעם אחת כלומר הרחיק עצמו מתאות גופניות ע"י תעניות וסיגופים", מ"מ עצ"ע מדוע בחר אדה"ז דוקא בדרכם].

ג. ואשר נראה לבאר בזה בע"ה, דרבה יוכיח, ד"נודע דלא פסיק פומיה מגירסא עד שאפי' מלאך המות לא היה יכול לשלוט בו" ואעפ"כ "טעה בעצמו לומר שהוא בינוני". ויתירה מזו - לא זו בלבד, לא רק שלימוד התורה גרידא אין בכוחו "להרוג" היצר, אלא גם לימוד התורה מתוך אהבת ה', אין בכוחו לבטל היצר. וכמפורש בדברי אדה"ז בפיי"ג ד"אף מי שבתורת ה' חפצו ויהגה בה יומם ולילה לשמה אין זו הוכחה כלל שנדחה הרע ממקומו", "ולכן היה רבה מחזיק עצמו כבינוני, אף דלא פסיק פומיה מגירסא, ובתורת ה' חפצו יומם ולילה בחפיצה וחשיקה ותשוקה ונפש שוקקה לה' באהבה רבה כבשעת ק"ש ותפלה, ונדמה בעיניו כבינוני המתפלל כל היום, וכמאמר רז"ל [ברכות כא, א] הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו", ומכאן אתה למד, דגם לימוד התורה מתוך "חפיצה וחשיקה

ותשוקה ונפש שוקקה לה' באהבה רבה כבשעת ק"ש ותפלה", עדיין אין בכוחה להביא את האדם לדרגת צדיק. ולכן הדגיש אדה"ז שהדרך בה הרג דוד המלך את יצרו הוא דוקא "בתענית" ו"למאס את הרע", ללמדך שזו הדרך ישכון אור ה', ולא כמ"ש בזוהר שזהו ע"י לימוד התורה, דלא כן הוא, ועל כרחך ההריגה ע"י לימוד התורה אינה שוה לכל, והיא הוראת שעה שאין ללמוד ממנה.

ד. ועפ"ז יש להוסיף, דאדה"ז לשיטתי' אזיל בפיי"ד, דהתם בא לבאר את הדרך ילכו בה הבינונים לקיים את השבועה "תהי צדיק", ד"צריך לקבוע לו עתים גם כן לשית עצות בנפשו, להיות מואס ברע, כגון בעצת חכמינו ז"ל [שבת קנב, א] אשה חמת מלאה צואה כו'. וכהאי גוונא. וכן כל מיני מטעמים ומעדנים נעשים כך חמת מלא כו'. וכן כל תענוגי עוה"ז החכם רואה הנוול מהן שסופן לרקוב ולהיות רמה ואשפה, וההפך להתענג ולשמוח בה' ע"י התבוננות בגדולת א"ס ב"ה כפי יכולתו, אף שיודע שלא יגיע למדרגה זו באמת לאמיתו, כי אם בדמיונות, אעפ"כ הוא יעשה את שלו, לקיים השבועה שמשביעים תהי צדיק".

הרי עולה ברור דהדרך הברורה להריגת היצה"ר וביטולו הוא ע"י מיאוס בתאוות ותענוגי עוה"ז, שהוא בדומה ל"תענית", ודוקא ע"י "שירגיל למאס את הרע, יהיה נמאס קצת באמת", ולא הזכיר אדה"ז כלל, שע"י לימוד התורה בתמידות מתבטל הרע, וזה לשיטתי' דלעיל דהדרך לבטל היצר אינה ע"י "גירסא".

ה. אולם שחובה עלינו להדגיש, דמפשטות ל' אדה"ז בפ"א ש"הרגו בתענית" נראה דהריגת היצר ע"י "תעניות" יפה כוחה יותר מאשר בדרך המוזכרת בפיי"ד, [אף שכנ"ל בכללות שוים המה], דהרי התם לא נאמר אלא "וכולי האי ואולי", כלומר: שאינו ברור שיצליח בעבודתו לנצח היצר, משא"כ בהריגת היצר ע"י תעניות משמע שהדבר ברור שע"י תעניות "הרגו" דוד ליצה"ר, ומהא דמייחסים את נצחון היצר ל"דוד" משמע שכל נצחון היצר נזקף לעבודתו דוד, דהרי לא אמרי' דזכה דוד והרגו הקב"ה ליצרו הרע, בראותו את תעניותיו של דוד, [כדמצינו באמת באדר"ג ס"פ לב "צדיקים נוטל מהם יצה"ר ונותן להם יצר טוב שנאמר ולבי חלל בקרבי", ומל' האדר"ג "נוטל . . . נותן" נראה שהקב"ה נוטל מהם היצה"ר ולא שהצדיק בכוחו לבדו מבטל היצר], אולם מדיוק ל'

אדה"ז עולה, דע"י התעניות הדרך ברורה שיצליח במשימתו ל"הרגו" דיצה"ר.

וכדמות ראייה יש להביא לזה, [דיש בכחו של אדם להיות צדיק] מקל שבקלים המוסר נפשו על קדה"ש, שעליו מעיד אדה"ז בפ"ט דנהפך לבו בקרבו, ומואס בתאוות עוה"ז גם בתאוות שבהיתר, ובזה הוי כצדיק (שאינו גמור - עכ"פ), ובל' אדה"ז "לעמוד בנסיון באמונת ה' . . להתגבר על הקליפות ותאוות עוה"ז בהיתר ובאיסור שהורגל בהם ולמאוס בהם ולבחור לו ה' לחלקו ולגורלו למסור לו נפשו על קדושת שמו", ומל' אדה"ז עולה ברור דהזוכה למסור נפשו עקדה"ש - גם אם הוא קל שבקלים - הרי באותה שעה ה"ה מואס בתאוות עוה"ז, גם אלו שבהיתר, ובוחר "לו ה' לחלקו ולגורלו", וזוהי עבודת הצדיקים, הרי שבכח כל אדם לבוא בכוחות עצמו למדרגת הצדיק. ומכאן יש ללמוד דה"ה גם בהכופה יצרו עד מיצוי הנפש ב"תעניות" פשיטא דיכול הוא להרגו ליצרו.

אלא שכפשוט דרך זה, אינה דרך לרבים, שהרי "בדורותינו אלה שאין לנו כח להתענות הרבה כדוד המלך כמאמר רז"ל ע"פ ולבי חלל בקרבי שהרגו בתענית" (ל' אדה"ז באגה"ת שם), וא"כ פשוט שלא נצטוו כל ישראל - בשבועתם "תהי צדיק" - להתענות הרבה כדוד, ועל כרחך שאין דרך זו, דרך לרבים.

[ועפ"י מובן שאין לתמוה מדוע לא פי' אדה"ז את השבועה "תהי צדיק" דהיינו להרבות בתעניות, שהרי דרך זו אינה לרבים].

ובזה יעלה יפה דיוק ל' אדה"ז בפ"ד "אין כל אדם זוכה להיות צדיק, ואין לאדם משפט הבחירה בזה כל כך להתענג על ה' באמת", ומדיוק ל' "משפט הבחירה כל כך", יש ללמוד דיש לאדם "קצת" משפט הבחירה, ולהנת"ל א"ש, דאם יתנהג כדוד המלך או ימסור נפשו לה' הנה בזה ברור שיהפך לצדיק. [אלא שנצטוינו על שמירת הגוף והנפש, ולכן אין "לאדם משפט הבחירה בזה כ"כ", ודו"ק].



התעוררות המס"נ ע"י משה שבדור

הרב ארי' ליב צייטלין

כולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

במאמר ד"ה ואתה תצוה מביא הרבי ביאור כ"ק אדמו"ר הרי"צ במ"ש כתיב למאור, שבזמן הגלות שכאו"א נשבר ונדכא, כתית, עי"ז מגיעים למאור (העצם) שממנו נמצא האור, ועפ"ז מבאר מה שבזמן הגזירה של המן, הגם שהי' אז ההעלם וההסתר ביותר, מ"מ באו למסנ"פ באופן נעלה ביותר, כי מסנ"פ היא מצד עצם הנשמה שלמע' מגילוי (מאור שממנו נמצא האור), וע"י שהיו אז במצב דכתית (נשבר ונדכא) נתגלה עצם הנשמה, מאור.

ומוסיף שהתעוררות המס"נ שלהם היתה ע"י מרדכי היהודי, משה שבדורו, וכן מבאר בהמשך המאמר אודות רועי ישראל שבכל דור "שהם מחזקים האמונה דישראל שיעמדו במסנ"פ בקיום התומ"צ" וכמו מרדכי "שגילה כח המסנ"פ שבכל אנשי דורו".

ולכאו' דורש ביאור, מהו הצורך להתעוררות ממרדכי על מסנ"פ, הרי מבואר בכו"כ מקומות בחסידות דבנוגע לאמונה גם קל שבקלים מוסר נפשו (וכמו שמצטט כאן בהערה 26 מתניא פי"ח), ובטעם הדבר מבאר בפיי"ט דבחינת חכמה שבנפש האלקית עם ניצוץ אלקות מאוא"ס ב"ה המלוכש בה א"א שיהי' בגלות ואינה מתלבשת בלבוש שק דקליפה, רק שהיא בבחינת שינה ברשעים, וכשבאים לידי נסיון בדבר אמונה שהיא למעלה מהדעת ונגעה עד הנפש לבחינת חכמה שבה, אזי היא ניעורה משנתה לעמוד בנסיון באמונת ה'.

הרי משמע דאין צורך להתעוררות מיוחדת ממשה רבינו, אלא הוא נמצא אצל כל יהודי מצד עצם נשמתו, ואם יזדמן לו למסור נפשו על אמונתו בה' יהי' גם הקל שבקלים השוטים וע"ה מוכנים מזומנים לזה (בלי התעוררות מיוחדת ממשה רבינו).

וראיתי שעמד ע"ז הת' א.י.ר.ב (הערות התמימים - מונטריאול) וביאר שאה"נ הכתית בזמן הגלות מצ"ע גורם ומעורר המסנ"פ שלא לכפור ח"ו, אלא שהתעוררות המסנ"פ ממרדכי פעל התחזקות באמונה שהביא למס"נ על קיום התומ"צ (ולא רק שלא לכפור).

ולכאור' יש לדייק בהמאמר שהכוונה היא ע"ד מ"ש, דהנה באות ד' (כשמזכיר לראשונה שהמיוחד בדור דפורים הוא שעמדו במסנ"פ) אומר: "דבזמן הגזירה הי' קיום התומ"צ שלהם במסנ"פ, ומיד מבהיר בחצי ריבוע שמתכוונים להוספה על מסנ"פ שלא לכפור, והיינו שמדובר כאן בעיקר על מסנ"פ לקיום תומ"צ (ועד להקהל קהילות) ולא רק שלא לכפור ח"ו.

וכן הוא בפעם הבאה שמזכיר מסנ"פ של פורים בפרטיות (תחילת אות ז') שאומר "ידוע שהמסנ"פ בפועל על תומ"צ של כל ישראל היתה בפורים".

ויש להעיר שגם כשמזכיר המסנ"פ שהי' במדינה ההיא (באות ט') מפרט ע"ד הנ"ל, ואומר: "מצד זה שישנם גזירות על קיום התומ"צ (כמו שהי' בזמן אמירת המאמר)". ושוב (באות י'): "שבהיותם במקום שהיו שם גזירות על תומ"צ".

ונ"ל להוסיף שמפורש הדבר בד"ה זאת חוקת התורה" גו' (סה"מ מלוקט ה' ע' שט"ז), וז"ל: "בכדי שענין המסנ"נ הי' אצלו בגילוי [ובאופן שהי' קבוע בלבו תמיד ממש יומם ולילה לא ימיש מזכרונו] צריך לזה נתינת כח מיוחדת. והנתינת כח הוא ע"י משה". עכ"ל.

וכן הוא גם כללות הכוונה בהמאמר שם, לבאר שקיום כללות תומ"צ קשור למשה רבינו, עיי"ש.

ויש להמתיק כל הנ"ל עפמ"ש בתניא סוף פרק כ"ה, דהטעם ע"ז שציוה משרע"ה לדור שנכנסו לארץ לקרות ק"ש פעמיים בכל יום לקבל מ"ש במסנ"פ (אף שהבטיח להם פחדכם ומוראכם יתן ה' וכו') הוא מפני שקיום התומ"צ תלוי בזכירת ענין המסנ"פ.

ומדייק במאמר הנ"ל (הע' 16) "מה נוגע בזה שהציווי הי' ע"י משה רבינו", ומבאר שבזה מרמז שהכח על זכירת המסנ"פ הוא ממה.

והנה פרק כה הוא סיום הביאור שהתחיל אדה"ז בפרק כ' דהדיברות אנוכי ולא יהי' לך הם כללות התורה, לפי שע"י קיום המצוות האדם נכלל באחדותו ית', וע"י עבירה נעשה עי"ז נפרד מאחדותו ית' כמו בע"ז ממש, ועל האדם להתבונן דאם על ע"ז הי' מוסר נפשו, א"כ יש לו למסור נפשו גם על כל תרי"ג מצוות, וכ"ש בשבירת התאוות הקשים מיסורי מיתה.

ועל מסנ"פ מסוג זה שאינו קשור לגזירת שמד על אמונת ה', כ"א לקיים (שאר) התומ"צ, ע"ז יש צורך לציזוי ונתינת כח והתעוררות מיוחדת ממשה רבינו כמו שהי' בדור שנכנסו לארץ.

ונמצא לכאור', שישנם ג' שלבים וענינים בגילוי עצם הנשמה: א. כמו שהוא בכל ישראל מצ"ע, שאינו שייך שיכפור ח"ו, ב. כמו שמתגלה ע"י משה רבינו, שעצם הנשמה פועל בגילוי בכל עניניו ולכן מקיים תומ"צ בפועל במסנ"פ, אך עדיין לא שינה טבע כוחותיו בפנימיים כו'. ג. ע"י העבודה ד"ויקחו אליך" (המבואר בסוף המאמר) פועל ומגלה את עצם הנשמה איך שהוא חד עם הכוחות הגלויים כו'.

ואולי י"ל שכמו שמבואר בסוף המאמר שגם העבודה ד"ויקחו אליך" הוא ע"י נתינת כח ממשה רבינו, כן הוא גם בענין הא' שעצם הנשמה שבכ"א מישראל הוא בחי' משה שבו, וכמו שמבאר בשיחת ש"פ תשא תשנ"ב שהענין דמשה שבכ"א מישראל (המבואר בתניא פמ"ה) הוא לא רק בענין "מילתא זוטרתא" - יר"ת כו', אלא כולל ענין הכתר - מסנ"פ, עי"ש.



הערה בלקו"ת

הרב יהודה ליב אלטיין
בית חב"ד מרכז מנהטן

בלקו"ת ד"ה ששת ימים תאכל מצות השני ס"ב (ויקרא טו, ב): "והנה אמרו רז"ל עוה"ב אין בו לא אכילה כו'. ולפי דעת הרמב"ם ז"ל קאי על עולם הנשמות, והרמב"ן ז"ל השיב עליו, שאם כדבריו כן הוא, א"כ מאי חידוש השמיענו הגמרא, וכי שייך לנפש בלי גוף אכילה כו'. אלא מסיק שקאי על זמן תחה"מ, שיהי' האדם בגוף, ואעפ"כ אין בו לא אכילה כו'". עכ"ל.

וצ"ע, דשיטת הרמב"ן מבואר בשער הגמול בסופו, ושם מוכיח מהרבה מארז"ל דעוה"ב היינו תחה"מ, אבל לא נזכר שם הוכחה הנ"ל דממאז"ל זה גופא מוכח דעוה"ב היינו תחה"מ דאל"כ מהו החידוש כו'.

אבל מצאתי שהרמ"ה מביא ראי' זו - באגרת השני שלו, שכתב בענין תחה"מ (נדפס בספר אגרות הרמ"ה, ובקצת דפוסים גם בסוף ספר יד רמה

על סנהדרין), וכן בחידושו על מס' סנהדרין ריש פרק חלק. וצ"ע.



ההכרח לשילוח המרגלים

הרב יחיאל מיכאל שלזינגער

רב בברוקלין, נ.י.

בד"ה שלח לך, תשי"א (תו"מ כרך ג' ע' 164 ואילך), ושם בע' 167
איתא:

והנה לפני שהתחילו ישראל בעבודה מיוחדת זו דכניסה לארץ ועבודה בדברים גשמיים, הרי מכיון שיש בזה עילוי נעלית ביותר כנ"ל, שעל ידי עבודה זו ממשיכים המשכה נעלית כנ"ל [לגבי העבודה בהיותם במדבר ששם עיקר העבודה היתה ברוחניות], בהכרח לומר שצריך בשביל זה סיוע ונתינת כח מלמעלה לפני תחילת עבודה זו. . בהכרח שלפני זה המשכה מיוחדת ונתינת כח מלמעלה לתת כח לאדם שע"י עבודתו [בדברים גשמיים] יוכל להמשיך המשכה נעלית זו [ובע' 169 שם]: וזהו ענין שילוח המרגלים שהיא הנתינת כח מלמעלה. . דע"י שהם [המרגלים] יראו את הארץ ימשיכו בחי' ראי' בעבודת הארץ.

עפי"ז צריך ביאור:

(א) למה הקב"ה לא הסכים לשילוח המרגלים, ובאם שראה שהם אינם מתאימים, הי' יכול לומר למשה רבנו שיחליפם.

(ב) למה באה היוזמה לשלוח מרגלים מבנ"י ולא ממשה רבנו בעצמו.

(ג) למה לאחרי ששמע ההצעה מבנ"י - רצה שיתחרטו עלי' (כפרש"י ריש פרשת דברים).



רמב"ם

שומע כעונה

הרב חנניה יוסף אייזנבך
ראש ישיבת תו"ת ב"ב-בריסל

א. רמב"ם הל' תפילה פ"ח ה"ט: "שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתן, כיצד, בשעה שהוא מתפלל והן שומעין ועונין אמן אחר כל ברכה וברכה הרי הן כמתפללין, במה דברים אמורים במי שאינו יודע להתפלל, אבל היודע אינו יוצא ידי חובתו אלא בתפילת עצמו", וביאר הרמב"ם שדין זה להוציא יד"ח אחר בתפילתו אינה אלא באינו יודע בעצמו להתפלל, והוא מדברי הגמ' בר"ה ל"ד ע"ב: "כדי להוציא את שאינו בקי" וכד' הכס"מ, ועי' גם בירושלמי ברכות פ"ג ה"ג שבתפילה שהיא רחמי אינו מוציא יד"ח חברו הבקי עי"ש, ועי' ב"אור זרוע" הל' ר"ה סי' רס"ב, ולכאורה מה שהצריך הרמב"ם דוקא שיענה אמן, מאי שנא מהא דכתב הרמב"ם בהל' ברכות פ"א ה"א: "כל השומע ברכה מן הברכות מתחילתה ועד סופה ונתכוין לצאת בה ידי חובתו יצא ואע"פ שלא ענה אמן, וכל העונה אמן אחר המברך הרי הוא כמברך, והוא שיהיה המברך חייב באותה ברכה כו'", הרי שגם בלא עניית אמן יוצא ידי חובה,

וצ"ל דהא מבואר בדברי הרמב"ם בהל' ברכות, שאף שהשומע ברכה מאחר יוצא יד"ח אפילו בלא עניית אמן, הנה כדי שיהא "כמברך" צריך שיענה אמן, ואם כן גבי תפילה בעינן שיהא "כמתפלל" ולכך צריך שיענה אמן, עדיין צ"ע בהגדרת הדברים, מתי די בשמיעה ואימתי צריך גם שיענה אמן.

ב. וב"חידושי רבי ארי' לייב" סי' ה', כתב לבאר את דברי הרמב"ם בהל' ברכות הנ"ל: "דבאמת תרי דינים חלוקים המה, הא דמברך לאחרים אע"פ שכבר יצא יד"ח דכתבו הראשונים דהוא מטעם ערבות, הביאור הוא דיכול לברך בשביל אחרים וזהו הדין דערבות, ודין שומע כעונה הוא להיפוך, דהברכה הוי ברכת עצמו והשני יוצא יד"ח בשומע כעונה או בעונה אמן, אבל היכא שמברך לאחרים לא שייך כלל שומע כעונה, דהברכה הוי בשביל אחרים, ואינה בכלל ברכת עצמו דהוא כבר יצא ידי חובתו, ואינו צריך לבוא כלל מטעם שומע כעונה, אף שצריך שישמע כל

הברכה משום שמברך בשבילו, ובאופן אחר לא שייך לברך לאחרים, ושומע כעונה הוא היכא שהברכה מברך לעצמו והשני יוצא בזה משום שומע כעונה הוי ג"כ כמברך או מטעם העונה אמן אחר ברכה כמוציא ברכה מפיו, משא"כ היכא דמברך לכתחילה רק בשביל אחרים, הברכה היא ברכת אחרים, ועפ"ז נראה לומר דהיכא שמברך בשביל אחרים לא יועיל מטעם שומע כעונה ובעינן דוקא שיענה אמן, והאמן שעונה אינו עניית אמן בלחוד, אלא שכך הוא נוסח הברכה שמברכים לאחרים, שהאחד מברך והוא עונה אמן" עי"ש באורך.

אולם לכאורה לא משמע כל כך בדברי הרמב"ם בהל' תפילה הנ"ל, שכתב: "כיצד, בשעה שהוא מתפלל והן שומעין ועונין אמן אחר כל ברכה וברכה הרי הן כמתפללין, במה דברים אמורים במי שאינו יודע להתפלל, אבל היודע אינו יוצא ידי חובתו אלא בתפילת עצמו", ולכאורה מה היא ההוספה "במה דברים אמורים במי שאינו יודע להתפלל" הרי ברור שכל הדין ש"שומעין ועונין אמן" הוא בכה"ג שמברך לאחרים, שאילו ב"יודע" הרי יכול לצאת בכרכת חבירו לעצמו מטעם "שומע כעונה" אפילו בלא עניית אמן,

ובעיקר צ"ע דבריו ממה שכתב בשו"ת "אהל משה" להגאון מפינסק ז"ל ח"ב סי' ס"ז: "ומדברי הגר"א בסי' תקפה ובפי' להרמב"ם ז"ל למדתי דין חדש שלא קדמהו אדם בו, דהמוציא אחר חייב גם הוא בברכת המצוה, וכ"מ בירושלמי פרק הרואה (ברכות פ"ט ה"ג) העושה סוכה כו', והדברים נכונים מאוד מטעם ערבות" עי"ש, ובשו"ע רבינו הזקן סי' ח' סי"א כתב כן בפשיטות: "ואם המתעטף הוא בור שאינו יודע לברך, יכול לברך לו אחר אע"פ שאין צריך עכשיו לברכה זו, כיון שכל ישראל ערבים זה בזה, א"כ גם הוא צריך לברכה זו עכשיו כו' וכן הדין בכל ברכת המצוות".

וראיתי שקדמם רבינו מנוח ז"ל להל' ברכות פ"א הי"א: "דכיון שהם חובה יכול חבירו להוציא מחובתו דכל ישראל ערבים זה בזה וכמאן דלא נפק דאמי!" (ופירושו להלכות אלו נדפסו מכת"י רק לאחרונה).

והיסוד להנחה הנ"ל שחייב מצד ערבות עושה את הערב כחייב במצוה זו עצמה, כבר נמצא בשאלתות דרב אחאי גאון, במצוה נ"ד, וז"ל שם: "ברם צריך אילו מאן דקדיש ונפיק ידי חובתיה, מהו לאפוקי

לאחרים ידי חובתיהון, מי אמרינן, כיון דהא איפטר ליה, הוה ליה כקטן ואסיר ולא מפיק, או דלמא דחיובא הוא [דאיכא עלייהו] כו' וכל חד וחד מישראל מיחייב בערבותא דחבריה, וכמאן דלא איפטר דמי ומפיק אחרים כו" כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא כו" עי"ש.

ג. והנה יעויין ב"חתם סופר" סי' קס"ז, שכתב לחותנו הגאון רעק"א ז"ל: "מה שתמה מר על תוס' ר"ה ט"ז ע"ב ד"ה ותוקעי' וכו' מה ענין תקיעה לברכת כהנים, התם הכהן עצמו מקיים מצות עשה, מה שאין כן התוקע, שאינו אלא מוציא אחרים ידי חובתם, אבל זמנו כבר עבר ליה, לפום ריהטא נ"ל אדרבא, דהא הך אע"פ שיצא מוציא, היינו טעמא, משום דכל ישראל ערבים, והוי ליה כאלו הוא חייב עדיין במצות עשה, ולא סגי ליה דלא תקע, משא"כ בברכת כהנים לדעת רוב הפוסקים, אין מצות עשה על הציבור להתברך, וא"כ גרע בזה ברכת כהנים מתקיעה",

והגרעק"א ז"ל כנראה לא הסכים ליסוד זה, אלא ס"ל דתקיעה גרע, דסוף סוף אינו אלא תוקע לאחרים, ואינו כמו ברכת כהנים, שחיובו של הציבור האחר בתפילה בשלימות היינו עם ברכת כהנים, הוא שעושה גם את הכהנים חלק בקיום המצוה [ונתבארו הדברים במק"א], אבל בשופר, כיון שהוא עצמו כבר יצא ידי חובת תקיעה, ואינו אלא תוקע בשביל האחרים, הוא עצמו אין לו חלק בקיום מצוה זו.

והגרעק"א לשיטתו דלא ס"ל האי סברא, דערבות עושה שתהא המצוה שלו, דעי' בהגהותיו לשו"ע סי' רי"ט ס"ד: "ובטור בשם הרא"ש כתב הטעם דהכא שאני, דדוקא כשהמברך חייב ג"כ בברכה אז יוצא השומע בלא עניית אמן, אבל הכא שהמברך אינו חייב בברכה זו, צריך דוקא לעניית אמן, וצ"ע", וב"חידושי ר' אריה ליב" הנ"ל שכתב ששני דינים יש, אחד כשמברך גם לעצמו אזי האחר יוצא מדין שומע כעונה, והשני שמברך רק לאחרים שאין בזה דין שומע כעונה ולכן צריך עניית אמן, ציין לגרעק"א הנ"ל, ועיג"כ ב"שיח השדה" להגה"ק מקוזיגלוב הי"ד סי' ד' ובספר "בנין אפרים" להגאון מוה"ר אפרים בורודיאנסקי זצ"ל סי' ו', אבל שיטת רבינו ז"ל, שכנ"ל היא שיטת גאונים וראשונים, שברכה שמברך משום ערבות היא ברכת עצמו.

ומכיון שכן, הרי לא שייך לומר שאם מברך בשביל אחר שאינו בקי לא שייך בזה "שומע כעונה", שהרי סוף סוף גם מי שמברך לשאינו בקי, הרי

הוא מברך "ברכת עצמו" מטעם ערכות "וכמאן דלא נפיק דמי", אף שיש לחלק קצת, ועדיין צ"ע.

ד. ונראה שהנה כתב בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' ח' סי"א: "אם כמה אנשים מתעטפים כל אחד בטליתו בבת אחת, כל אחד מברך לעצמו, ואם רצו האחד מברך, והאחרים שומעין ועונין אמן ויוצאין בזה דשומע כמדובר", והוא מהשו"ע שם סעיף ה': "אם ב' או ג' מתעטפים בטלית כאחת (פ"י בפעם אחת), כולם מברכים, ואם רצו אחד מברך והאחרים יענו אמן",

ועל מה שכתב השו"ע: "והאחרים יענו אמן", כתב ב"ישועות יעקב" שם: "מלשון זה משמע דאם לא ענו האחרים אמן אינן יוצאין בברכת האחר שמברך, אף אם כווננו לצאת בברכתו, ולכאורה קשה דבסי' רי"ג סעיף ב' מבואר דאם בירך מי שמחוייב בברכה ומכוון להוציא האחר שגם כן חייב בברכה זו, מהני אף שאין האחרים עונים אמן בברכתו, וכן בסימן תל"ב ס"ב ויתפזרו לבדוק איש במקומו על סמך ברכה שבירך בעל הבית, ומשמע אף בלא עניית אמן, וצריך לחלק דבדיעבד יצא אף אי לא ענה אמן ולכתחילה יענה אמן",

ולפי מה שנת' בדברי רבינו, יש לומר דעניית אמן פועלת שישתתף עם הציבור, שהרי בעצם המצוה שהוא מברך עליה, הרי היא מצותו שלו, אבל באופן שכמה "רצו, אחד מברך לכולם" אזי צריך עניית אמן כדי שיהא שיתוף בין כל מקיימי המצוה, שהברכה תעלה לכולם, וסברא פשוטה היא, שאם יוצא ידי חובתו בתורת "שומע כעונה", הרי הוא יוצא בברכתו של השני, ואין הוא כאחד הציבור, רק אם עונה אמן, הוא כ"מתפלל" בעצמו, ונעשה חלק מן הציבור.

ולפי זה יש לומר, שהרי הרמב"ם מדבר בשליח ציבור שמוציא הרבים ידי חובתם, ובאופן כזה צריך שיענו אמן כדי שיהיו כמתפללים, וזה שכתב: "שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתן, כיצד, בשעה שהוא מתפלל והן שומעין ועונין אמן אחר כל ברכה וברכה הרי הן כמתפללין", שכאשר עונה אמן הרי הוא כמתפלל בעצמו, וכנ"ל.

ה. והנה רבינו בסימן ח' שם, שינה מלשונו: (א) במקום "ב' או ג'" כתב "כמה אנשים", (ב) במקום "בטלית כאחת" כתב "כל אחד בטליתו בבת אחת", (ג) במקום "כולם מברכים" כתב "כל אחד מברך לעצמו" (ד)

במקום "והאחרים יענו אמן" כתב: "האחרים שומעין ועונין אמן ויוציאין בזה דשומע כמדבר" וצ"ע.

והנראה ברור בס"ד שנתכוין רבינו להסיר כמה וכמה קושיות ותמיהות על המחבר. ראשון ב"ביאור הגר"א": "משמע מדבריו דיותר נכון שיהא כל אחד מברך לעצמו, וליתא, דדוקא אחד מברך לכולם לכתחילה, כמ"ש בפ"ח דברכות [נ"ג ע"א: "היו יושבין בבית המדרש והביאו אור לפניהם, בית שמאי אומרים כל אחד ואחד מברך לעצמו, ובית הלל אומרים אחד מברך לכולן, משום שנאמר: ברב עם הדרת מלך"], וכן לשון התוספתא: "עשרה כו' היו עושין מצוה אחת אחד מברך לכולן, יחיד כו'", וכן בפ"ו דברכות לאחר המזון כו' וכן בברכת המוציא וברכת המזון ושאר ברכות כמ"ש שם". שני, הגאון רבי עקיבא איגר ז"ל: "עיין סימן רי"ג במג"א ס"ג [נזה לשונו שם: עשרה שעושין מצוה אחת מצוה שאחד יברך לכולם, עי' סימן רח"צ וסימן ח' ס"ה, ואפילו לא בא החיוב בכת אחת כו'], ובמג"א סימן קס"ח סק"ב [שכתב ע"ד הפוסקים שאחד מברך על הפרוסה ואחד מברך על השלמה: "וצ"ע דהאיך נעשה פשרה שלא נזכרה בגמרא, דהא אפילו בית המדרש מבטלין שיברך אחד לכולם, משום ברב עם הדרת מלך"], וסוף סימן תרפ"ט במג"א שם [דבמגילה טוב שאחד יברך לכולם גם בפחות מעשרה"] וצ"ע. אחר כך ראיתי שעמד בזה ב"אבן העוזר" ריש סימן קס"ח ועי"ש". גם ה"פרי מגדים" תמה: "ועיין רי"ג מ"א כו' ורח"צ במ"א כו', ואיני יודע כעת ההבדל בין שם לכאן, דאמאי כאן יש רשות לברך כל אחד לעצמו, ולא דאחד מברך לכולם ברוב עם",

וכפי הנראה עקב קושייתם ותמיהתם של להקת גדולי הפוסקים: ה"אבן העוזר", הגר"א, ה"פרי מגדים" והגרעק"א, כתב ב"משנה ברורה" להלכה: "ובאמת אדרבא לכתחילה יותר טוב שאחד יברך ויוציא האחרים משום ברוב עם הדרת מלך, וכדלקמן בסי' רח"צ ס"ד", אך הוסיף: "אך לא נהגו עכשיו כן, ואפשר משום שאין הכל בקיאין להתכוון לצאת ולהוציא", ומבואר שלדינא נקט שלא כדברי המחבר, אלא שלכתחילה יותר טוב שאחד יברך לכולם, אלא משום "שאינן הכל בקיאין" לא נהגו כן, וטעם זה לכאורה צ"ע, ג, איזו בקיאות צריך לכוון לצאת ולהוציא, וצ"ע.

ואיך שלא יהיה, כל הני פוסקים, נטו לגמרי מפסק דין המחבר ז"ל, ואולם רבינו ז"ל לא הלך עמהם, ופסק כדברי המחבר ז"ל, כאשר בשינויי לשון, כדרכו בקודש, סילק את כל התמיהות מעל מרן המחבר ז"ל,

ו. ונראה על פי מה שהעלה רבינו ז"ל בשולחנו הזהב בסימן רי"ג ס"ו, וז"ל: "כל מקום שאחד פוטר את חברו בכרכת הנהנין, מפני קביעותם יחד, או מפני שנהנים ביחד, מצוה שאחד יברך לכולם, ולא כל אחד לעצמו, שנאמר: ברב עם הדרת מלך, אבל בכרכת המצוות, אם כל אחד עושה מצוה בפני עצמו, אף שכולן מצוה אחת, כגון שכל אחד מתעטף בציצית או לובש תפילין, הרשות בידם אם רצו, אחד מברך לכולם כדי לקיים "ברב עם הדרת מלך", ואם רצו, כל אחד מברך לעצמו (כדי להרבות בכרכות, כי לעולם ירבה אדם בכרכות הצריכות, ואף שהשומע כעונה, מכל מקום המברך הוא עיקר כו', מה שאין כן בכרכת הנהנין, כשכולן קבועים יחד, שהם נחשבים כגוף אחד נהנה, ולכן די להם בכרכה אחת כו' וכן כשכולם נהנים ביחד די בכרכה אחת לכולם כו' והוא הדין בכרכות המצוות, כשכולם מקיימים המצוה ביחד, כגון שמיעת קול שופר או מגילה, מצוה שאחד מברך לכולם כו'" עיין שם באורך.

ומבואר בדבריו ז"ל, שיש הבדל גדול בין מצוה שמלכתחילה נועדה להתקיים ברבים, כמו שמיעת שופר וקריאת מגילה וכיו"ב, שבהם אומרים "ברב עם הדרת מלך" לכתחילה, ואחד מברך לכולם, והוא הדין בכרכת הנהנין במקום שרבים או קבוצת אנשים חוברו יחדיו לזימון, או הנאה שכולם נהנים כאחד, ובזה מיירי כל הני הלכות שציינו האחרונים ז"ל הנ"ל, מה שאין כן כשכל אחד מתעטף בטליתו הוא, אלא שכולם מתעטפים בבת אחת ובשעה אחת, הרי מעיקר דינם, כל אחד מברך לעצמו, אלא שחידוש מחדש לן המחבר ז"ל, שאם רצו יכולים, שאחד יברך לכולם לקיים את "ברוב עם הדרת מלך".

ויסוד מוצק לחידושו הוא בלשון הטור יו"ד סי' י"ט: "שנים שוחטין שתי בהמות, אחד יכול לברך ויוצא בו חבירו" וכן הוא בשו"ע שם: "שנים שוחטין שני בע"ח יכול לברך האחד להוציא חברו, והוא שיתכוין לצאת", והרי זה דומה ממש לשנים מתעטפים כל אחד בטליתו, שלכתחילה כל אחד מברך לעצמו, אבל "אם רצו" יכולים שאחד מברך והשאר יוצאים יד"ח, ונראה שזהו שהוסיף רבינו ז"ל בהל' ציצית על מה שכתב המחבר: "ויוצאין בזה דשומע כמדבר", ועי' בט"ז שם: "קמ"ל

בזה דלא תימא דוקא ברכת הנהנין שכולן יש להם קביעות אחד, או אחד מברך לכולן, כמ"ש בא"ח סי' רי"ג, מה שאין כן כאן שכל אחד שוחט בהמה אחרת, הוי אמינא שאין אחד פוטר את חבירו קמ"ל" והן הן הדברים.

ז. אלא דלכאורה עומדים לנגד דברי התוספתא בברכות, שמהם עיקר קושייתם ז"ל, וז"ל התוספתא ברכות פ"ו ה"כ: "עשרה שהיו עושין עשר מצוות כל אחד מברך לעצמו, היו עושין כולן מצוה אחת, אחד מברך לכולן, יחיד שהיה עושה עשר מצוות מברך על כל אחת ואחת", הרי מפורש ש"היו עושין כולן מצוה אחת אחד מברך לכולן" ומכאן הרי תמה הגר"א על המחבר, והנה פירוש זה בתוספתא ש"היו עושין כולן מצוה אחת" היינו שכולם מתעטפים בציצית או לובשים תפילין, כן פירש הרשב"א ח"א סי' תנ"א וז"ל: "שני חתנים עושין חתנות בבית אחד, אם אחד מברך ברכת חתנים על שניהם בשעת כניסתן לחופה, מי נימא דלא, כשם שאין משקין שתי סוטות כאחד כך אין מברכין ברכת נשואין על שניהם או לא, תשובה: מסתברא שמברך על שניהם כאחד, כשתי חבורות שאוכלות זו לעצמה וזו לעצמה, שאחד מברך ברכת המזון לשתיהם כל שראות זו את זו, וכן מסתברא שמוהל אחד שיש לפניו שני ולדות למולן, מברך על שניהם ברכת מילה, וכן בכל המצוות, ובתוספתא ברכות פרק אחרון שנינו: עשרה שעושין מצוה אחת, אחד מברך לכולם, ואחד שעושה עשר מצוות מברך על כל אחת ואחת",

בפירוש "מנחת יצחק" להגר"י שבדרון ז"ל בן הגאון מהרש"ם: "עושין עשר מצוות, חלוקות זו מזו שאין ברכותיהן שוות, כגון זה מניח תפילין וזה לובש ציצית וזה קבע מזוזה וכדומה", וב"שירי מנחה" כתב: "עשרה שהיו עושין, עי' תשו' הרשב"א ח"א סי' תנ"א וא"ז הגדול סי' שס"ז וח"ב סי' רס"ב דהיינו באין ברכותיהן שוות כו' אבל היו כולן עושין מצוה א' שכולן לובשין תפילין וכדומה, הואיל וברכה אחת היא, אחד מברך לכולן ע"ש עוד".

והנה מה שהביא מה"אור זרוע", הנה באמת בהל' ראש השנה [סי' רס"ב] כתב להדיא שכך הוא פירוש התוספתא: "וההיא תוספתא דברכות פרק ברכת זימון דתניא: עשרה שהיו עושין עשר מצוות, כאו"א מברך לעצמו, היו כולן עושין מצוה אחת, אחד מברך לכולן, התם הכי פירושו: עשרה שהיו עושין עשר מצוות, שאין ברכותיהן שוות, כגון זה לובש

תפילין זה מתעטף בציצית זה קובע מזוזה וזה שוחט וזה מעשר וזה תורם וזה מוהל וזה פודה בנו וזה מדליק נר חנוכה וזה מדליק נר שבת, הואיל ואין ברכותיהן שוות, כל אחד מברך לעצמו, אבל היו כולן עושין מצוה אחת, שכולן לובשין תפילין או מצוה אחרת, והואיל וברכה אחת היא, אחד מברך לכולן כו", אולם בריש הל' שחיטה כתב ה"אור זרוע" להיפך, וזה לשונו: "אבל היכא ששנים שוחטים אחד מברך על שניהם, כדתניא בתוספתא דברכות: עשרה שהיו עושין עשר מצוות אחד מברך לכולם", ואולי יש חסר בדבריו או שקיצר וצ"ע.

ח. ואולם נראה שרבינו ז"ל פירש את דברי התוספתא באופן אחר, ולכאורה מסתבר יותר, שמה שאמרו "עשרה שהיו עושין עשר מצוות" אין הפירוש מצוות שונות זו מזו, אלא "עשר מצוות" שכל אחד עושה המצוה לעצמו, כגון שכ"א מניח תפילין לעצמו, ו"עשרה שהיו עושין מצוה אחת" היינו שמצוה אחת משותפת לכולם, כמו שופר, מגילה וכיו"ב, שלפי פירוש זה, אדרבה דברי התוספתא מהוים מקור לדברי המחבר ורבינו,

ולפי פירוש זה, יש לבאר כן גם את דברי שו"ת הרשב"א הנ"ל.

ופלא הוא שמצינו פירוש זה בדברי התוספתא לאחד מן הראשונים, והוא רבינו אשר בן ר' חיים תלמיד הרשב"א בעל ספר "הפרדס" על הלכות ברכות, שהובא ב"ברכי יוסף" להרב החיד"א ז"ל ("שירי כרכה" סי' ח'), ולאחרונה (בשנת תשמ"ה) יצא ספר זה לאור מכת"י, וז"ל (השער התשיעי פי"ב אות ח'): "והיכא שבירך שליח ציבור לגמור את ההלל, נראה לי דאין הקהל צריכין לחזור ולברך, ויש לי להביא ראיה מדאמרינן בתוספתא דברכות: עשרה שעשו מצוה אחת, אחד מברך לכולן, ועשרה שעשו עשר מצוות כל אחד ואחד מברך לעצמו, ופירוש התוספתא הכי הוא: עשרה שעשו מצוה אחת, כגון עשרה שקורין הלל או עשרה שעשו מעקה אחת או עשרה שקובעין מזוזה אחת, או כדומה לזה, אחד מברך לכולם, ועשרה שעשו עשר מצוות, כגון שמניח כל אחד ואחד תפילין בראשו או שמתעטפין בציצית או שמנענעין את הלולב, כל אחד ואחד מברך לעצמו, וכן בכל שאר מצוות, וראיתי מי שטעה בפירושה שפירשוה עשרה שעשו מצוה אחת אחד מברך לכולן, כגון שמניחין תפילין כל אחד ואחד, אחד מברך לכולן כיון שכולן עושין מצוה אחת יחד כו', ועשרה שעושין עשר מצוות כגון שכל אחד ואחד עושה מצוות,

כלומר שזה מניח תפילין וזה מתעטף בציצית וזה מנענע את הלולב כל אחד ואחד מברך לעצמו, וזה טעות גדול, דהאיך אפשר שאני מניח תפילין ואחר יברך עליה, וכך עשרה שעושין עשר מצוות שרוצה לומר שזה מניח תפילין וזה מתעטף בציצית כו' מברך כל אחד ואחד, פשיטא ופשיטא, והיאך יעלה בלב שום אדם, שאם אחד מניח תפילין ואחד קובע מזווה ואחד מנענע את הלולב, שיברך האחד להניח תפילין ויצא חברו שמנענע את הלולב, אין זו סברא למי שיש לו מח בקדקדו, הילכך עשרה שכולן עושין מצוה אחת כגון שקורין את ההלל כו' שכולן עושין מצוה אחת, אחד מברך לכולן, אבל עשרה בני אדם שכל אחד מניח תפילין לעצמו או שכל אחד מתעטף בטליתו כו' אע"פ שכולן עושין מצוה אחת, כל אחד ואחד מברך לעצמו, דמ"מ עשר מצות הן עי"ש [ועי"ע מש"כ בזה בס' "מחנה יוסף" ציצית סי' כב בהסרת קושיית החיד"א ז"ל ע"ס הפרדס הנ"ל, ולהסיר השגת הגר"א גם לפי פירושו הוא בתוספתא], והוא ממש כדברי רבינו.

ט. והנה בספר "הפרדס" שם, בהמשך לפירושו הנ"ל בתוספתא, כתב: "ואם תאמר, קשה ספירת העומר שכולן עושין מצוה אחת, כמו עשרה שקורין את ההלל, ואם כן דין היה לברך אחד לכולן, יש לי לומר, דשאני ספירה, שהכתוב אומר: וספרתם לכם, כלומר: כל אחד ואחד חייב לספור, שאין אחד יוצא בספירת חברו כו'", וב"ש יורי ברכה" שם (והובא גם בהערות הרב המהדיר): "ואינו מחוור, דקרא וספרתם לכם, ואמרו (מנחות סה, ב) שיהא כל אחד ואחד סופר לעצמו, הוי לאפוקי שלא יספרו ב"ד, ואם כן למאי דקי"ל שומע כעונה, גם בספירה יוצא בספירת חברו",

ועי' בשו"ע רבינו ר"ס תפ"ט ס"א: "מצות עשה מן התורה שיספור כל אחד מישראל שבעה שבועות ימים כו' יכול בבית דין כמו ביובל כו' ת"ל וספרתם לכם, כדי לסופרה לכל אחד ואחד, ואין הציבור או שליח ציבור יכולים לספור בעד כולם, אף אם אחר מצוה לחבירו שיספור בשבילו ועשאו שליח לכך, אינו יוצא ידי חובתו כשלא שמע הספירה מפי חברו, אבל אם הוא בעצמו שמע הספירה מפי חברו, אם נתכוין לצאת ידי חובתו בשמיעה זו, וגם חבירו המשמיע נתכוין להוציאו, יצא ידי חובתו מן התורה, שהשומע הוא כאומר כו', ויש חולקין על זה, ואומרים שצריך שתהא ספירה לכל אחד ואחד ממש, שכל אחד יספור בעצמו, ויש לחוש לדבריהם לכתחילה כו'".

הנה ב"פרדס" הנ"ל מפורש כדעת ה"יש חולקים", שלא מועיל "שומע כעונה" בספירת העומר, והוא דעת ה"לבוש" להלכה, בסי' תפ"ט וז"ל: "ומצוה על כל אחד מישראל לספור לעצמו, ואין אחד יוצא בספירת חבירו, אפילו אומר אמן, שכן משמעות וספרתם לכם שתהא ספירה לכל אחד ואחד", ועי' ב"אליהו זוטא" שם שתמה, שלא באה תורה אלא "לאפוקי מספירה דשמיטה שנמסר לבית דין, אבל מנ"ל דאם אחד סופר הספירה ומכוין לצאת לחבירו וגם חבירו מכוין לצאת דאינו יוצא, כיון דקי"ל בקידוש וכל המצוות תלינן באמירה, דשומע כעונה, מיהו ב"אגודה" שם כתב לכל אחד ואחד ולא לש"ץ בשביל כולם, וצ"ע, וה"פרי חדש" נמי תמה על ה"לבוש", שאם כדבריו למה לי' לגמ' בסוכה לחפש לימודים לדין "שומע כעונה" תיפוק ליה מהא דבעינן קרא דוספרתם לכם שאין דין שומע כעונה, משמע שבכל התורה אמרינן שומע כעונה, אלא שקרא דוספרתם לכם לא בא אלא שלא לומר שהספירה תלויה רק בבית דין, אבל ודאי שאם מכוין לצאת ע"י חבירו, שפיר מתקיים "ספירה לכל אחד ואחד".

[והנה בהמשך דבריו כתב ה"פרי חדש": "ואל תשיבני מלשון הר"ן פ"ק דפסחים דקרי לספירת העומר "מצוה שאי אפשר להתקיים ע"י אחר" דהא ודאי אם אמר לחבירו שיספור בשבילו אינו כלום לאפוקי מילה וביעור דאפשר להתקיים ע"י אחר, אבל לעולם דגם בספירה אם שמע יצא דשומע כעונה כנ"ל", ולזה נתכוין רבינו בשו"ע, במה שכתב: "ואין הציבור או שליח ציבור יכולים לספור בעד כולם, אף אם אחר מצוה לחבירו שיספור בשבילו ועשאו שליח לכך, אינו יוצא ידי חובתו כשלא שמע הספירה מפי חבירו", והן הן דברי ה"פרי חדש" שהר"ן לכך נתכוין במה שכתב שאינו יוצא על ידי אחר, אבל אין זה ענין לדין "שומע כעונה", וכמו שכתב רבינו: "אבל אם הוא בעצמו שמע הספירה מפי חבירו, אם נתכוין לצאת ידי חובתו בשמיעה זו, וגם חבירו המשמיע נתכוין להוציאו, יצא ידי חובתו מן התורה, שהשומע הוא כאומר" - וראיתי בגליון האחרון של המאסף החשוב "פעמי יעקב" היו"ל בבני ברק, שח"א תמה על דברי רבינו, ממה שכתב ה"חתם סופר" בפרק לולב הגזול: "ודע דמה שכתבו תוס' 'לקיחה לכל אחד' לאו לאפוקי שלא יהא אחד מוציא את כולם, שזה לא עלה על הדעת מעולם, אפילו אי כתוב 'ולקחת' לשון יחיד, אי אפשר שיקח אחד לולב ויוציא חבירו, כשם שאין אחד יוצא בהנחת תפילין של חבירו, כי המצוות הנעשות בגופו של

אדם אי אפשר לצאת על ידי חבירו, ומשום הכי בספירת העומר, אע"ג דכתיב "וספרתם" ובעינן ספירה לכל אחד ואחד, מ"מ יכול להוציא חבירו ע"י שישמע הספירה ושומע כעונה כו" וראיתי מי שנשתבש בזב להלכה ולמעשה ולא חש לקימחיה ולא ידע דרך ש"ס" [וכיו"ב כתב גם בשו"ת סי' ר"א ובתשובתו שנדפסה בסו"ס "הים התלמוד" לב"ק], ומכאן תמה הרב הנ"ל על שו"ע רבינו "דרהיטת לשונו משמע דלולא דרשה ד"וספרתם לכם" היינו אומרים שיכול לעשות שליח שיספור בשבילו כו' דמהיכי תיתי שיהא הוא אמינא שיוכל לעשות את חבירו שליח שיספור בשבילו" עי"ש, וזה פלא דמאי קמ"ל, שלכן רצה לדחוק פי' אחר בדבריו, ולהנ"ל לא נתכוין רבינו להשמיע "חידוש" זה, שאינו יכול לעשות שליח על מצוה שבגופו, אלא נתכוין לדברי הפר"ח, ולבסס ההלכה שאין דין "שומע כעונה" סותר לדין "ספירה לכל אחד ואחד", כפי שהבין ה"לבוש", ועל כן כתב שדין "ספירה לכל אחד" אינו סותר אלא בעושה שליח שיספור בשבילו, וכדי שלא נפרש דעת הר"ן דס"ל שאין "שומע כעונה" בספירת העומר, כדעת ה"לבוש", וכנ"ל היא דעת ספר "הפרדס", ביאר ה"פרי חדש", ש"על ידי אחר" היינו שמצוה לאחר שיספור בשבילו, וזה מה שרצה גם רבינו ז"ל לומר, וז"פ].



בדין קדושת לשון הקדש

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

ברמב"ם הלכות קריאת שמע פ"ג ה"ד כתב: "כל ענין שהוא מדברי הקדש אסור לאומרו בבית המרחץ ובבית הכסא ואפילו אמרו בלשון חול".

ובהלכה ה' ממשיך: "דברים של חול מותר לאמרן בלשון קדש בבית הכסא, וכן הכנויים כגון רחום וחנון ונאמן וכיוצא בהן מותר לאמרן בבית הכסא, אבל השמות המיוחדים והן השמות שאינן נמחקין אסור להזכירן בבית הכסא ובבית המרחץ ישן, ואם נזדמן לו להפריש מן דבר האסור בבית המרחץ או בבית הכסא מפריש ואפילו בלשון קודש ובעניני קודש".

ומקור האי דינא דבסוף ה"ה היא בשבת (מ, ב) דאיתא שם "היכי עבדי הכי? והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן בכל מקום מותר להרהר חוץ

מבית המרחץ ובית הכסא וכי תימא בלשון חול אמר ליה, והאמר אביי דברים של חול מותר לאומרן בלשון קודש, של קודש אסור לאומרן בלשון חול אפרושי מאיסורא שאני. תדע, דאמר רב יהודה אמר שמואל מעשה בתלמידו של רבי מאיר שנכנס אחריו לבית המרחץ, ובקש להדיח קרקע. ואמר לו אין מדיחין. לסוך לו קרקע, אמר לו אין סכין. אלמא אפרושי מאיסורא שאני, הכא נמי לאפרושי מאיסורא שאני."

יש להעיר דממ"ש בה"ד "ואפילו אמרו בלשון חול" ובהלכה ה' כתב "דברים של חול מותר לאמרן בלשון קדש", הרי מוכרח שהלשון אין בה קדושה רק מה שנוגע היא התוכן. וא"כ למה חזר בסוף ההלכה "ואם נזדמן לו להפריש מן דבר האסור בבית המרחץ או בבית הכסא מפריש ואפילו בלשון קודש ובעניני קודש". מה חידוש יש במ"ש "בלשון קודש" הרי פשוט היא מאחר שאין קדושה בהלשון.

המגן אברהם סימן פה סעיף ב על הדין דדברים של חול מותר לאמרן בלשון קדש הביא בשם ספר חסידים, "ומדת חסידות הוא להחמיר". וכן פסק אדמוה"ז שם "אבל דברים של חול מותר לאומרם שם בלשון הקודש אלא שמדת חסידות הוא להחמיר". הרי דיש איזה קדושה דלשון הקדש אפילו כשמדבר דברי חול.

ולבאר דברי הרמב"ם יש להקדים, בנוגע קדושת לשון הקדש.

הרמב"ן בפרשת כי תשא ל, ג, כתב הטעם שלשון התורה נקרא "לשון הקודש", מפני שדברי התורה והנבואות וכל דברי קדושה כולם בלשון ההוא נאמרו. והנה הוא הלשון שהקב"ה יתעלה שמו מדבר בו עם נביאיו ועם עדתו, אנכי ולא יהיה לך ושאר דברות התורה והנבואה, ובו נקרא בשמותיו הקדושים אל, אלהים, צבאות, ושדי, ויו"ד ה"א, והשם הגדול המיוחד, ובו ברא עולמו, וקרא שמות שמים וארץ וכל אשר בס, ומלאכיו וכל צבאיו לכולם בשם יקרא מיכאל וגבריאל בלשון ההוא, ובו קרא שמות לקדושים אשר בארץ אברהם יצחק ויעקב ושלמה וזולתם.

ורבינו בחיי ג"כ אזל בשיטת הרמב"ן והוסיף ראי' שבו נמרא העולם, וכמו שדרשו רז"ל העולם נברא בלשון הקדש שנאמר לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת, והביא ראי' מקריאת השמות אדם חוה קין הבל שכלן לשון הקודש וכן כל שאר השמות. וביים, שהוא הלשון שכל האומות וכל

הלשונות עתידיים לחזור אליו שנאמר כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה' לעבדו שכם אחד.

הרמב"ם במורה הנבוכים חלק ג פרק ח כתב ביאור אחרת בשם לשון הקודש, מפני שזה הלשון הקודש לא הונח בו שם כלל לכלי המשגל לא מן האנשים ולא מן הנשים ולא לגוף המעשה המביא להולדה ולא לזרע ולא ליציאה, אלו הדברים כלם לא הונח להם שם ראשון כלל בלשון העברי אלא ידברו בהם בשמות מושאלים וברמיזות, והיה הכונה בזה שאלו הדברים אין ראוי לזכרם שיושם להם שמות, אבל הם עניינים שצריך לשתוק מהם וכשיביא הצורך לזכרם יעשה לו תחבולה בכנויים ממלות אחרות כאשר נסתר מעשותם בעת הצורך בכל יכולתנו, וע"ש שהאריך בזה.

היוצא מדבריהם, דלשיטת הרמב"ן והרבינו בחיי, קדושת לשון הקדש היא קדושה בעצם. שזהו "הלשון שהקב"ה מדבר בו" עם נביאיו, עם כלל ישראל, וכו'. אבל לשיטת הרמב"ם, קדושת הלשון היא מה שבלשון זו לא מצינו המילים לעניינים ש"אין ראוי לזכרם שיושם להם שמות". היינו שהיא קדוש מפני השלילה.

והנה בלקוטי שיחות חלק לו שיחת ר"ח שבט, ביאר כ"ק אדמו"ר זי"ע, הא. "דאמרו רז"ל על הפסוק "באר משה", "בשבעים לשון פירשה להם". והקשה, למה הוצרך משה רבינו לפרש את התורה לישראל בשבעים לשון

וכתב לתרץ דלפי דברי הרמב"ן הנ"ל בנוגע קדושת לשון קדש, כיון שענינה של תורה הוא תורת ה', "אשר נתן לנו את תורתו", לכן, הי' צ"ל לכאורה לימוד התורה בלשון הקודש דוקא, הלשון "שהקב"ה. מדבר בו". והיינו שיש מקום לומר, שהשם וגדר ד"דברי תורה" חל רק על דיבורים שהם בלשון שהקב"ה מדבר בו, היינו לה"ק.

ולפ"ז ביאר פעולת משה רבינו, שע"י שהוא פירש את התורה בשבעים לשון חל שם "תורה" על דברי תורה הנלמדים ע"י בני" בשאר לשונות. דהגם שאין זה הלשון שהקב"ה מדבר בו, מ"מ חל ע"ז הגדר דברי תורה, וכשאדם מוציא מפיו עניני תורה בלשונות האומות, ה"ז מוציא מפיו "דברי תורה". עכת"ד.

ולכאורה ביאור זה הוא רק לשיטת הרמב"ן ודעימי' דלשון קדש יש בה קדושה עצמית מצד שהיא הלשון "שהקב"ה. מדבר בו", אבל לשיטת הרמב"ם דנקרא לשון הקדש מצד השלילה, שבלשון זו לא מצינו המילים לעניינים ש"אין ראוי לזכרם שיושם להם שמות", מאי סברא יש לומר שיש איזה מעלה בתורה שנאמרה בלשון הקדש משאר לשונות.

ומ"מ מצינו מעלה מיוחדת בלשון הקדש כנ"ל בשם ספר חסידים, והוא דאף שחל שם "תורה" על דברי תורה הנלמדים ע"י בני"י בשאר לשונות, מ"מ הלשון "שהקב"ה. מדבר בו" יש לו קדושה עצמית, ואף דלדינא אינה אסור לדבר דברי חול בבית הכסא וכדומה מ"מ יש לבחמיר להשתמש בלשון "שהקב"ה. מדבר בו" במקומות אלו.

וגם זה לכאורה אתי שפיר לשיטת הרמב"ן ודעימי' כנ"ל, אבל לשיטת הרמב"ם מאי קדושה שייך בה שהרמב"ם הוצרך להדגיש "ואפילו בלשון קודש ובעניני קודש".

והי' אפשר לומר בדוחק דהיא גופא בא לומר, שלא יעלה על הדעת שיש איזשהו קדושה עצמית בלשון הקודש כסברת הרמב"ן, אבל לסברתו אין שום הו"א לאסור בלה"ק. ואין זה פשוטות לשון הרמב"ם.

ואפשר לומר, דבנוגע מה שכתב הרמב"ם ואפילו בלשון קודש ובעניני קודש, כתב הכסף משנה הרי מעשה דר"מ עדיף מדרבי דרבי אמר ליטול בכלי שני ולא אמר ליה שאסור לעשות באופן אחר ור"מ א"ל בפי' אין סכין וכבר היה אפשר לומר לו אל תסוך או איני רוצה שתסוך אלא משמע דשרי בכל ענין. וז"ש רבינו ואפי' בלשון קודש ובעניני הקדש כלומר שיאמר הדין כמו שעשה ר"מ.

ומדבריו משמע דכוונת הרמב"ם במ"ש ואפי' בלשון קודש ובעניני הקדש, היא להדגיש דין זה, שיאמר הדין בלשון ברור ובלשון הוראה.

והמגן אברהם הביא דברי הכס"מ, רק על המילים ובעניני קודש, כתב הכ"מ כההוא דא"ל ר"מ אין סכין בשבת והיה די שיאמר לו אל תסוך או איני רוצה שתסוך ואעפ"כ א"ל בלשון הוראה עכ"ל.

וכן אדמוה"ז כתב, אם נזדמן לו להפריש מדבר איסור במרחץ או בבית הכסא מפריש אפילו בלשון הקודש ובענין קודש דהיינו לומר לו אפילו

בלשון הוראה שאסור לעשות כך וא"צ לדקדק ולומר אל תעשה כך בלי לשון איסור. דמשמע דמדקדק מלשון ובענין קודש.

ומ"מ מדברי הכס"מ, משמע שמדקדק גם מהמילים ואפי' בלשון קודש. ואולי כוונתו, דאם אומרים ההלכה כצורתו בלשון הקדש, יותר נראה כהוראה, שהרי אומר ההלכה כצורתה. ואולי זהו כוונת הרמב"ם, לא מצד קדושת הלשון רק מצד משמעות ההוראה שנשמע במלואו כשחוזר על לשון התורה.

אבל המג"א וכן אדמוה"ז לא הבינו כן בדברי הכס"מ. והבינו שדיוקו היא רק מהמילים ובענייני קודש שבדברי הרמב"ם.

ואולי יש לומר דבלאו הכי צריכין לומר דאף לשיטת הרמב"ם יש מעלה בלשון הקדש. דהנה מצינו דיון בגמרא ברכות דף יג. ובשאר מקומות אם כל התורה כולה בכל לשון נאמרה, או דכל התורה כולה בלשון הקודש נאמרה.

ובביאור הדיון רבו המפרשים ובעיקר שיטת רש"י שהשאלה היא אם נאמרה לקרות בכל לשון או רק בלשון הקדש.

והוספות פירושו, דרש"י מדבר אודות אותם פרשיות שיש חיוב לקרות מן התורה, וביאר סברא זו דנאמרה לקרות בכל לשון, משום בכל לשון נאמרה בסיני שכל דבור ודבור שהיה יוצא מפי הקב"ה היה מתחלק לשבעים לשון. והרשב"א ביאר בשם רבינו האי גאון דברור שלא כתב משה את התורה אלא בלשון הקדש כסדר הזה שהוא בידינו בלא שינוי אלא כך הן אומרי' הנאמרו לו עוד תרפיה בלשון אחר אם לאו

והשיטה מקובצת פירוש דברי רש"י דהדיון היא אם היא בקדושתה שתהא ראויה לקרות בה בבית הכנסת. דאם בלשון הקודש נאמרה אם היא כתובה בלשון אחר משאר לשונות אינה קדושה לקרות בה בבית הכנסת וטעונה גניזה ואם בכל לשון נאמרה, אם כתובה בכל לשון היא קדושה כבלשון הקודש.

והמאירי כתב שהדיון היא, דכל התורה בכל לשון נאמרה כלומר שאע"פ שבלשון הקודש נאמרה מפי הקב"ה למשה וממשה לישראל וכן שאם נכתבה בלשון אחר אין בו קדושה מ"מ על מנת כן נאמרה שיהא

שנונה או למודה מותר בכל לשון ויוצא בו ידי הגיית יום ולילה. היינו לענין שיוצא ידי לימוד התורה ע"י בלימוד בשאר לשונות.

והנה מכל הנ"ל רואין שיש עכ"פ דיון בדברי רז"ל שיש מעלה בלשון הקדש, ולדברי הרמב"ם קשה מה הדיון בזה, הרי אין קדושה בלשון הקדש רק שהיא לשון טהור.

ומלבד כל הנ"ל, צ"ע בדברי הרמב"ם, דלשיטתו למה נקרא לשון הקדש הי' לה לקרותה לשון טהור. דמה ענין טהרת הלשון לקדושה.

ואולי אפשר לומר, דאף דלהרמב"ם אין בלשון הקדש קדושה בעצם, מ"מ מאחר שהיא לשון המיוחד הטהור משום שבלשון זו לא מצינו המילים לעניינים ש"אין ראוי לזכרם שיושם להם שמות". ממילא שיך לחול בה קדושה. וכשמשמשים בלשון זו לדברי קדש אז חל עלי' קדושה. והיינו דבשאר הלשונות מאחר שאין בהם הטהור לא חל עליהם קדושה, ורק בלשון הקדש חל עלי' קדושה.

ולפ"ז יש לומר דלהרמב"ם באמת אין מקום להחומרא שלא לומר דברים של חול בלשון קדש בבה"כ, שהרי בלשון אינה קדוש בעצם, משא"כ אם נזדמן לו להפריש מן דבר האסור בבה"כ, יש חידוש דאפילו בלשון קודש מאחר שבהשתמשות בלשון הקדש לדברי תורה חל על הלשון קדושה.

ולפ"ז יש לומר דאף דסברת כ"ק היא רק לפי הרמב"ן, אולי יש לומר דגם להרמב"ם יש צורך בבאר משה בשבעים לשון, דאולי בלא"ה רק בלשון הקדש דחל עלי' קדושה יש בה דין דברי תורה, וזה פעל משה שיחול שם דברי תורה גם בלי קדושת הלשון.



קיום המצוות של האבות

הרב שמואל אליעזר הכהן
ראש הכולל נחלת הר חב"ד, אה"ק

א. הרמב"ם בהל' מלכים (רפ"ט) כ' בהאי לישנא: "על ששה דברים נצטווה אדם הראשון, על ע"ז, ועל ברכת השם, ועל שפיכות דמים, ועל

גילוי עריות, ועל הגזל, ועל הדינים. אע"פ שכולן הן קבלה בדינו ממש רבינו, והדעת נוטה להן, מכלל דברי תורה יראה שעל אלו נצטוה.

הוסיף לנח אבר מן החי, שנאמר (נח ט, ד) אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו, נמצאו שבע מצות, וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם,

בא אברהם ונצטוה יתר על אלו במילה, והוא התפלל שחרית, ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפלה אחרת לפנות היום, ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית, ובמצרים נצטוה עמרם במצות יתירות, עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו". עכ"ל הרמב"ם.

ב. ובהשגות הראב"ד שם כתב: "וכן היה הדבר בכל העולם וכו' והוסיף תפלה לפנות היום. א"א כן היה ראוי לומר והוא התפלל שחרית והפריש מעשר ויצחק הוסיף תפלה אחרת" עכ"ל.

פ"י הדברים, ד"כוונת הראב"ד ז"ל בהשגתו שאברהם הוא שקיים מעשר דכתיב (לך לך יד, כ) ויתן לו מעשר מכל" (ל' הרדב"ז שם).

והמגדל עוז ביאר את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד ד"מדרשות חלוקות הם לכמה עניינים, יש אומר מימי קדם היו מפרישין, ותולין הדבר באברהם, דכתיב ויתן לו מעשר מכל, פירוש אברהם נתן למלכי צדק (ב"ר פמ"ג, ח. ופרדר"א פכ"ז) וזהו דהסכמת הראב"ד ז"ל. וי"א (ראה חזקוני וברד"ק בשם אביו. אך לא נמצא פ"י זה בחז"ל) כי [מלכי צדק נתן לאברהם, ו]יצחק התחיל לפרסמו מדכתיב (תולדות כו, יב) וימצא בשנה ההיא מאה שערים, כתרגומו כי שיערו לתרומה ומעשרות, וכן כתב רש"י ז"ל בפירוש התורה (שם) והרמב"ן ז"ל (שם) וזהו דעת ר"מ ז"ל".

אלא שעדיין יש מקום לעיין, דהא גופא קשיא, מדוע הרמב"ם לא ס"ל כאותן המדרשות ש"תולין הדבר באברהם". ואף שהמג"ע כ' דהעיקר כשיטת הרמב"ם והכרחו הוא, ד"אילו באברהם ממה נתן לו מעשר באותה שעה, והרי לא לקח כלום, דכתיב (לך לך יד, כב-כג) הרימותי ידי כו' אם מחוט ועד שרוך נעל כו'".

אולם קושיא אלימתא ליכא, שהרי בוודאי בעל המדרש דאברהם הפריש מעשר מצא "ממה נתן לו מעשר", ובפשטות הי' זה מרכוש אחר ובדרכו הי' לו להרמב"ם לילך.

[וראה בלקו"ש ח"ה פ' לך לך ב' הע' 7 ד"לדעת הראב"ד שאברהם הפריש מעשר - י"ל שס"ל (א) שאברהם נתן מעשר "מכל אשר לו" ולא מן השבי (כדפירש"י שם - ראה ריב"א וגו"א שם). (ב) שכיון שהשלל נקנה לאברהם, אלא שויתר עליו למלך סדום - ויתר רק על שלו אבל לא על המעשר שהוא לגבוה (ריב"א, פירוש טור הארוך, אוה"ח (פסוק כא) וראה גם רמב"ן כאן). עכ"ל].

ועוד ועיקר דלשיטתו של המג"ע עדיין קו' במקומה עומדת, דלשיטתו הו"ל להרמב"ם לכתוב "ומלכי צדק הפריש מעשר" ולא לייחס מצוה זו ליצחק אבינו, וצ"ע.

[ועיויין בלקו"ש ח"ה ע' 68 ואילך ובלקו"ש חכ"ה ע' 120 שדך בביאור ד' ברמב"ם הללו, יעויי"ש].

ג. עוד הקשה הלח"מ: "דבריש פרק אמר להם הממונה (כח, ע"ב) אמרו, אמר רב קיים אברהם אבינו כל התורה כולה, שנאמר (תולדות כו, ה) עקב אשר שמע אברהם בקולי וגו', אמר ליה רב שימי בר חייה לרב, ואימא שבע מצות, הא איכא נמי מילה, ואימא שבע מצות ומילה, אמר ליה א"כ מצותי ותורותי למה לי, אמר רב ואי תימא רב אשי קיים אברהם אבינו עירובי תבשילין, שנאמר (שם) תורותי - אחת תורה שבכתב ואחת תורה שבע"פ. ע"כ. וא"כ היה לו לומר דאברהם קיים הכל, וכי תימא מה שאמר מילה, הוא משום דמילה דוקא נצטוה, אבל כל השאר קיים מעצמו, וכדייק מלת נצטוה - כדכתב הרב כ"מ - אכתי קשיא דיצחק הפריש מעשר דנתן הוא מעצמו ולא נצטוה, וכיון דנחית לכתוב מה שלא נצטוה ג"כ, א"כ לימא דאברהם קיים הכל". והיא לכאו' קו' אלימתא. וצע"ג.

ד. גם עמ"ש הרמב"ם ד"במצרים נצטוה עמרם מצוות יתירות" כבר תמה הכס"מ ד"צ"ע היכא מייתי לה" ונשאר בתימה.

גם הראב"ד תמה על דקדוק לשון הרמב"ם, דלשונו סתום ואינו מפורש שהרי "לא נתבאר מה הם המצוות אשר נצטוה בהן".

יעיויין בערוך השלחן (העתיד הל' מלכים סי' עח ס"ד) דכ' "ואולי נצטוה על פריה ורביה, ובסוטה (יב, א) איתא עמרם גדול הדור היה וכיון שפירש מאשתו עמדו כולן ופירשו וכו' ע"ש אמרה לו מרים אבא גזירתך

קשה משל פרעה וכו', ש"מ שנצטוה על זה ומסתמא היה להרמב"ם מקורות מחז"ל מה שנעלם ממנו".

אלא שעדיין קו' במקומה עומדת דמנ"ל להרמב"ם ש"נצטוה עמרם" על כך, ואולי לא עשה כן אלא מרצונו שלו, ו"לכא"ו זהו הטעם שהכס"מ נשאר בתימה ד"צ"ע מהיכא מייתי לה" אף שכפשוט לא נעלם מעיני קודשו דברי חז"ל הללו, אלא דסבר דעדיין יש לעיין "מהיכא מייתי לה" ש"נצטוה עמרם" על כך].

ועוד ועיקר - דא"כ מה פירושו של "מצות יתירות", והו"ל להרמב"ם לנקוט בדרך קצרה וברורה ולמימר ד"במצרים נצטוה עמרם בפו"ר", ומנ"ל להרמב"ם דנצטוה עמרם בעוד "מצוות אחרות", וצע"ג.

ה. והנה, האחרונים נטו לבאר ד"מצוות יתירות" הללו, היינו מצות קידושין, שקיימה עמרם במצרים, וכדברי הצפ"ע"נ (ע"ה"ת שמות ב, א) דעמרם "הוסיף דין של נישואין, ב"ב דף קכ"א [ע"א], ועמ"ש הרמב"ם בה' מלכים (פ"ט ה"א) דעמרם הוסיף דינים ומצוות". וכ"כ במהר"ץ חיות לסוטה (יב, ע"א) ד"מכאן הוציא הרמב"ם ז"ל דבריו שכתב פ"ט מהל' מלכים הל"ב ובמצרים בימי עמרם נצטוו ישראל במצות, ומרן הכ"מ כתב שם דנעלם לו המקור לדבריו. אולם מהך דדרשו חז"ל שעמדו כלם וגרשו נשותיהן. ועוד דרשו שעשה בה מעשה לקוחין. וקודם מתן תורה לא היו צריכין לא גירושין ולא לקוחין. עי' רמב"ם פ"א מהל' אישות. קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק רצה הוא והיא היה בועלה. משניתנה תורה נצטוו על הקידושין ולקוחין אלו מ"ע. וכאן ג"כ אמרו דעשה בה מעשה לקוחין, מכלל שנצטוו על הקידושין ועל הגירושין בזמנן".

[ולהעיר, דאף שמדברי שניהם למדנו שעמרם הוסיף דין של קידושין (וכמפורש כן בלקו"ש ח"י"ח ע' 290 ובהע' 54), מ"מ כד דייקת יש מקום לומר דפליגי, ולהצפ"ע"נ י"ל דשם הדיוק "נישואין" והיינו כניסה לחופה, וכל' הגמ' שמציין שם (ב"ב קכ, א) "הושיבה באפריון כו". אבל במהר"ץ חיות לסוטה (יב, א) מפרש דעמרם הוסיף "מצות קידושין" (לקו"ש חט"ל ע' 31 הע' 12) והדברים דלקמן בע"ה, הם אליבא דהשיטה דעמרם הוסיף קידושין ולא נישואין].

אלא שעדיין יש לעיין, דכנ"ל עדיין קו' במקומה עומדת דמנ"ל להרמב"ם ד"נצטוה" על כך. זאת ועוד, דכנ"ל הו"ל להרמב"ם למימר

בלשון ברורה "ובמצרים נצטוה עמרם במצות קידושין" [או גם גירושין] ולא בלשון שאינה ברורה כל צרכה - "מצוות יתירות".

ו. עוד תמהו האחרונים, דהלא מצינו שגם יהודה קיים מצות יבום, דכך איתא במדרש (שהש"ר פ"א ה, ילקוט שמעוני סוף משלי רמז תתקסד) בהאי לישנא "רבות בנות עשו חיל, רבי יודן בר סימון אמר, אברהם אבינו נצטוה על שבע מצות, נח נצטוה על אבר מן החי, אברהם על המילה, יצחק חנך לשמונה, יעקב על גיד הנשה, יהודה על היבמה, אבל את עלית על כלנה רמ"ח מצות עשה ושס"ה מצות לא תעשה, רמ"ח כנגד אברים שבאדם, כל אבר ואבר ואמר לאדם בבקשה ממך עשה בי המצוה הזאת, שס"ה כנגד מנין ימות החמה ובכל יום ויום אומר בבקשה ממך אל תעשה בי העבירה הזאת".

עוד יש לתמוה, דמצינו דגם יוסף שמר שבת, כדאיתא במדרש (במדב"ר פי"ד ב, בסופו) ד"יוסף . . הקדים ושימר את השבת עד שלא נתנה [שנאמר] [מקץ מג, טז] וטבוח טבח והכן א"ר יוחנן ערב שבת היתה ואין הכן אלא לשבת שנאמר (שמות טז, ה) והיה ביום הששי והכינו וגו'". ועיי"ש בהמשך המדרש שהביא גם את שכרו של יוסף, עיי"ש.

גם צריך ביאור דמצינו במדרש שגם יעקב שמר שבת, והרמב"ם כתב מצוותיו של יעקב ובלשונו "יעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית" ואעפ"כ השמיט שמירת שבת דיעקב, וצע"ג.

ז. ואשר נראה לבאר בכ"ז בע"ה, ובהקדים ביאורו הידוע של כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חט"ז ע' 215 - להלן בתרגום ללה"ק), דהטעם ש"אברהם אבינו לא קיים מצות מילה קודם שנצטוה (הגם ש"קיים א"א כל התורה כולה עד שלא ניתנה"): היות שאז לא היתה קיימת בכלל מצות מילה, ובמילא לא היה בנמצא - במציאות התורה - כל גדר ערלה, ובמילא לא היתה קיימת מציאות של מילת ערלה, הוא ה" חותך בעלמא" ולכן גם אם היה אברהם מל עצמו קודם הציווי הנה לא הי' מקיים בכלל מצוה, כיון שלא היה בנמצא גדר של מצוה וכיו"ב, [ומחדש שם, שמ"מ "לאידך מצינו עכ"פ גדר דאכילת מצה (כמו בהכנסת אורחים דאברהם) כו', עיי"ש, אולם כדי ליישב את שיטת הרמב"ם, י"ל דס"ל דגם גדר אכילת מצה אינו מועיל].

ביאור הדברים: הטעם שאברהם לא מל א"ע, הוא מפני שבאמת גם את שאר המצות לא קיים אברהם במובנם הגשמי מעולם, וטעמא דמילתא הוא, מפני שהצורה הגשמית של המצוה לא הי' בה כל תוקף דליהוי בדומה לקיום המצוות, ולכן באם הי' אברהם מל את עצמו קודם הצייווי, לא הי' עביד ולא מידי, שהרי במובנה הגשמי של המצוה לא הי' כל שייכות ודמיון למילה דילן, דאנו מלים א"ע, ואילו אברהם הי' חותך בשר בעלמא, ואדרבא קיום המצוה ברוחניות הוא הוא בדומה לקיום המצוה בגשמיות, שהרי שניהם לדבר אחד נתכוונו, משא"כ העושה מעשה קודם שישנו הגדר והחלות דמצוה, לא הוי עשייתו בדומה לקיום המצוה ואפילו לכמעשה קוף לא דמי.

ועד"ז מצינו גם בלקו"ש ח"ל ע' 245 דכ' "זה שקיימו האבות את כל התורה כולה עד שלא ניתנה, היינו במצות כאלו שגם לפני מ"ת יתכן קיומן באופן ע"ד לאחר מ"ת, אלא שעדיין לא נצטוו על עשייתן; משא"כ מצות שכל גדר קיומן נתהווה רק על ידי הצייווי - אין מתאים לומר שקיימו אותן לפני מ"ת". (ויעוי"ש עוד בדבריו, ויובא לקמן בע"ה בדברינו).

ח. ומעתה ניהדר לדידן - לביאור שיטת הרמב"ם דס"ל דלא קיימו האבות כל המצוות, וטעמו ונימוקו הוא, דבאמת לא היתה בפניהם כל אפשרות לקיימה, והגם שעז הי' רצונם לקיימן, מ"מ לא הי' אפשר להם לעשות כן.

ואף שמצינו הרבה במדרשי חז"ל (כנ"ל) שקיימו האבות והשבטים את המצוות, הנה יש לחלק בסכינא חריפא בין סוגי המצוות, דיש מעשי אבות שרק בעלי המדרש יש בכוחם להכלילם תחת כנפי המצוה, אך בדרך ההלכה אין לראות במעשים אלו דמיון למצוות דילן. היות ולא דמו כלל, דהרי העיקר חסר באין ספר, ועדיין לא נתנה תורה ולא נתחדשה הלכה. ובאופן אחר יש לפרש, דמ"ש חז"ל דקיימו האבות המצוות, עכצ"ל דהדברים אמורים בדרך הדרוש וכיו"ב, והיינו שקיום המצוות דילהו הי' ביחודים וכוונות עליונות, כמבואר בכ"מ (ע"י בזהר (ח"א קסב, א) דיעקב המשיך ע"י המקלות אותם ההמשכות שממשיכים היום, אחרי מ"ת, ע"י התפילין - וראה לקו"ש ח"ג ע' 888) ורק המצות שכבר גדרם התורני נקבע מזמן האבות, מצוות אילו ניתן הי' לקיימם, ואותם קיימו האבות גם קודם שנצטוו.

ט. ואם כנים הדברים, הרי בקל אפשר ליישב כל התמיהות האמורות לעיל, דל"ק כלל מדוע השמיט הרמב"ם ולא הביא זכרם של כל מדרשי חז"ל שיעקב ויוסף שמרו שבת, היות וקודם מ"ת לא הי' קיימת כלל מציאות השבת, א"כ האיך נכנה - עפ"י הלכה - את מעשי שביתתם כשמירת שבת.

ועד"ז ל"ק מידי מדוע מיאן הרמב"ם להביא את האמור במדרש שיהודה קיים מצות יבום, כיון שבזמן האבות והשבטים, לא היה גדר קידושין, וא"כ במילא גם אין שייך גדר יבום.

[ויעויין גם בלקו"ש ח"ל (ע' 244) דכ' בהאי לישנא "בנוגע לאופן הנישואין לפני מ"ת כתב הרמב"ם בריש הל' אישות "קודם מ"ת הי' אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא . . . מכניסה לתוך ביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהי' לו לאשה", וממשיך: "כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהי' לו לאשה שנאמר (תצא כד, א) כי יקח איש אשה . . . וליקוחין אלו הן הנקראין קידושין או אירוסין בכל מקום . . . וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת אע"פ שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה הרי היא אשת איש והבא עלי' חוץ מבעלה חייב מיתת ב"ד".

ויש לומר, שזה שלפני מ"ת לא היו קיימים "ליקוחין אלו . . . הנקראין קידושין או אירוסין" אינו (רק) מפני שעדיין לא נצטוו ע"ז, אלא משום שלפני הדיבור אין כל ענין ל"ליקוחין" הללו. שהרי ענין "אשת איש" (בפשטות) אינו שהאשה קנוי' לבעל כחפץ הנקנה לאדם, אלא שהאיש ואשה חיים ביחד, [ובלשון אחר: "אשה זו ואיש זה הם כמו מציאות אחת שנעשית ע"י זוג (לקו"ש חט"ל ע' 31)], ע"ד לשון הכתוב (בראשית ב, כד) "ודבק באשתו". ולכן, לולא ציווי ותוקף התורה, [שהאדם "יקנה אותה תחלה . . . ואח"כ תהי' לו לאשה, (לקו"ש שם)], אין מקום לומר שיש "ליקוחין" שבכחם לפעול קשר שיחול על האשה שם "אשת איש" כאשר עדיין [אינה "אשתו" במובן הפשוט, כי] "לא נבעלה ולא נכנסה (אפילו) לבית בעלה". ואין זה אלא חידוש התורה, שהאדם קונה "אותה תחלה . . . ואחר כך תהי' לו לאשה", היינו שהתורה חידשה לא רק את החיוב, שהאדם צריך לקדש את האשה תחלה, אלא גם את עצם האפשרויות לקנות אשה (לפני נישואי' בפועל), שרק ציווי התורה הוא הוא המהווה מציאות ("ליקוחין") כזו [העושה את האשה לאשת איש].

יו"ד. גם א"ש, מה שייחס הרמב"ם קיום מצות מעשר דוקא ליצחק ולא לאברהם, ובהקדים - דהנה חילוק גדול בין מעשר דאברהם ומעשר דיצחק, דהמעשר דאברהם היה לאחר נצחוננו במלחמה באופן פלאי, ומאיך הרי לא מצינו באברהם שנתן תמידין כסדרן מעשר מממונו לעניים, ורק בעת רעוא כשראה נס גדול שנעשה לו, גמר בליבו לתת מעשר. זאת ועוד - דמאחר שרצה לשבח לאדון הכל החליט בליבו לתת מתנה ליראי ה' ולחושבי שמו, ונתן למלכי צדק מעשר.

משא"כ יצחק נראה שנתן מתבואת הארץ מעשר, ונראה שנתן לעניים, וא"כ חילוק גדול יש בין המעשרות, דהמעשר דיצחק הי' חלק (והידור) במצות צדקה, שעלי' הושתת העולם כולו תיכף בבריאתו, כמ"ש (תהלים פט, ג) "עולם חסד יבנה" [ולא נחרבה סדום אלא על שלא החזיקה במצות הצדקה, וכמפורש בקרא (יחזקאל טז, מט) "הנה זה היה עון סדום אחותך, גאון שבעת לחם ושלות השקט היה לה ולבנותיה, ויד עני ואביון לא החזיקה". (ויעויין ברמב"ן עה"ת וירא יט, ה)] וא"כ כשבא יצחק, והידר במצוה הקיימת לתת מעשר מכספו, שייך בזה גדר מצוה.

אולם, נתינת אברהם לא היתה מדין צדקה לעניים ואביונים, שהרי מלכי צדק היה "מלך שלם" - כמפורש בקרא - ולא מפני שחסר לו ממון, נתן לו אברהם מתנה, אלא הי' זה ע"ד תרומת המכס [וכמפורש בצפע"נ הל' מתנות עניים פ"ז ה"ה "עי' במה דפליגי רבינו והר"א ז"ל בהל' מלכים פ"ט ה"א מי הפריש מעשר יצחק אי אברהם, ורבינו ס"ל דהך דאברהם לא הוה רק בגדר תרומת מכס, ואזיל לשיטתי' דס"ל בס' המצות [שורש ג] דלא הוה רק מצוה לשעה, ולא כבה"ג [בהקדמתו למנין המצות], ועי' מנחות דף ע"ז ע"ב דמבואר כך, ובתוס' יומא דף כ"ד ע"א ע"ש". וראה גם צפע"נ עה"ת פ' לך לך (ע' נז)], ולכן לא הי' בזה גדר מצוה, שהרי מעולם לא נצטוו עוד על נתינה לכהן בנצחון המלחמה, ולכן לא הביאו הרמב"ם, ודו"ק.

[ומן הטעם הזה, גם אין להקשות מדוע אין לייחס מצות מעשר למלכי צדק, דגם מעשרו (אי נימא שנתן מעשר) דומה למעשר שמצינו (לי"א) באברהם, דהיי' זה להראות "שאינ בלבו עליו על שהרג את בניו" (ל' רש"י לך לך יד, יח) ולא כמצות צדקה. ופשוט].

יא. גם א"ש לפי"ז מנא לי' להרמב"ם לחדש ש"עמרם נצטווה במצוות יתירות", שהרי כבר נתבאר לעיל ד"קידושי אשה, מכיון שכל גדר הקידושין נתחדש ע"י ציווי התורה, לא שייך שקיימו זה לפני מ"ת". (לקו"ש ח"ל שם. ולהעיר, ממ"ש בלקו"ש חי"ח ע' 290 הע' 57 ד"לשון הרמב"ם "כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל כו'" - לאו דוקא" והיינו משום דכבר "עמרם נצטווה").

ומעתה ניהדר לעמרם, דמפורש בי' בקרא (שמות ב, א) ד"וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי", וכבר אחז"ל בתלמוד (סוטה יב, ע"א) ד"ויקח - ויחזור מיבעי ליה. א"ר יהודה בר זבינא: שעשה לה מעשה ליקוחין, הושיבה באפריון כו'. הרי מפורש מצינו "מעשה לקוחין" בעמרם, ול' לקיחה - אליבא דהרמב"ם - הוא קידושין, שהרי עצם הנישואין לא חשיבא ליקוחין, ורק הקידושין חשיבא לקיחה, וכנ"ל.

[אך להעיר ממ"ש בלקו"ש ח"ל שם הע' 42 ד"מזה שרש"י בפירושו עה"ת (שמות שם) כ' "פרוש הי' ממנה כו' והחזירה ועשה בה לקוחין שניים" ולא כבגמ' סוטה (יב, א) "עמד וגירש את אשתו . . עמד והחזיר את אשתו" . . - משמע קצת שלא היו גדר קידושין (דלאחר מ"ת)].

ואם אמת ונכון הדבר דעמרם קידש את "בת לוי" בקידושי תורה, הנה על כרחך נמצאת אומר דעמרם נצטווה במצות הקידושין, שהרי - כנ"ל - אי אפשר לומר שקיבל זה ע"ע מרצונו שלו, דאם תימצי לומר, דמנפשי' קבל עמרם וסבר כן, הרי לא הי' במעשהו כל זיקת ליקוחין וקידושין, והי' מעשהו כמעשה קוף בעלמא, ומאחר והתורה העידה דאכן "וילך . . ויקח איש" כו', על כרחך דנצטווה על כך, וא"כ הי' בזה מעשה ליקוחין, ודו"ק.

ובאמת שמפורש כן בזוהר (ח"ב יא, ב) בהאי לישנא: "וילך איש דא עמרם, ויקח את בת לוי דא יוכבד, ובת קול נחתת ואמרת ליה לאזדווגא בה, דהא קריב זמנא דפורקנא דישאל על ידא דברא דאתיליד מנייהו". והוא הוא מקורו של הרמב"ם [אלא שבבית יוסף (בעל הכס"מ) ס"ל שלא ידע הרמב"ם מאומה משר בית הזוהר, ולכן תמה מנ"ל הא, ברם, כבר נודע בשערים, דהרבה מפסקי הרמב"ם שאובים המה מדברי הזוהר].

[ואף שגם באברהם אבינו מצינו "כתיב ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה ואמרו רז"ל שהיתה הגר וכבר הולידה ישמעאל והיתה עמו

והל"ל ויחזור" (ל' החיד"א שם בסוטה (נדפס בסוף המסכת)) אך בקל יש ליישב (וע"ד תשובת החיד"א שם) "דבתחילה היתה פילגש ועתה לקחה" לאשה, ועל כגון דא א"א למימר דחזרה יש כאן, אלא נישואין שלא הי' כמותם בקישוריהם שלפני"ז, ופשוט].

ומעתה, בקל יש ליישב מדוע נקט הרמב"ם ד"עמרם נצטווה מצוות יתירות", ל' רבים, משום דהא בהא תליא, דאי "נצטווה עמרם במצוות קידושין", א"כ בדרך ממילא איכא גם מצוות גירושין, דהרי לא ימלט דנצטווה לקדשה באופן דלא יוכל לגרשה, וגם יש מקום לומר דנתחדשה באותו הציווי גם מצוות יבום וחליצה, אלא דלא פסיקא הדבר, וא"כ י"ל דמה"ט כ' הרמב"ם "מצוות יתירות" ולא פירטם, דאי"ז רק מפני ש"רבים הם וא"א לפורטם", אלא גם מפני שהדבר צריך הכרע איזה מצוות בפרט הם בכלל ואלו לא.



בדין מורד ומורדת

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סאקראמענטו, קאליפורניא

א. ברמב"ם הלכות אישות פי"ד, מאריך לבאר דין מורד על אשתו ומורדת על בעלה, וממשיך שם (הט"ז): "איש ואשתו שבאו לבית דין, הוא אומר זו מורדת מתשמיש. והיא אומרת לא כי אלא כדרך כל הארץ אני עמו, וכך אם טענה היא ואמרה שהוא מורד מתשמיש, והוא אומר לא כי אלא כדרך כל הארץ אני עמה. מחרימין בתחילה על מי שהוא מורד ולא יודה בבית דין.

ואחר כך אם לא הודו אומרינן להם התייחדו בפני עדים.

נתייחדו ועדיין הן טוענין מבקשין מן הנטען ועושין פשרה כפי כח הדיין. אבל לבעול בפני בני אדם אי אפשר לפי שאסור לבעול בפני כל

ברי". עכ"ל¹.

וע"ז משיג הראב"ד שם באורך, וז"ל: "אין אני רואה בכאן פשרה לדיין ומשנתנו היא (סוף נדרים) השמים בינו לבינה ואמרו בירושלמי כמא דשמיא רחיקין מן ארעא תהא האי אתתא רחיקא מן ההוא גברא כלומר שהוא פרוש ממנה וכן אמרו באגדה שרה אמנו אמרה לאברהם אבינו השמים בינו לבינה שהרחיקה בשביל הגר ואם כמשנה ראשונה הרי האמינוה מפני שיכולה לומר אינו יורה כחץ ואם כמשנה אחרונה הרי אמרו יעשו סעודה והן מתרגלין זה עם זה ואין כאן מקום לחרמות מפני שהוא גנאי להן". עכ"ל הראב"ד.

ב. ולכאן נראה פלוגתתם, דלהרמב"ם על הדיין להתערב כמה שביכולתו ולעשות חרמים ופשרות וכו'. משא"כ להראב"ד מביא משנה מסיום מס' נדרים, דלמשנה ראשונה האמינוה, משום דיש לה מיגו דיכולה לומר דאינו יורה כחץ.

ולמשנה אחרונה לא האמינוה. דשמא עיני' נתנה באחר וכו', א"כ אומרת המשנה דיעשו סעודה ויתפשרו ביניהם.

אבל בין לדין משנה ראשונה, ובין לדין משנה אחרונה. אין מצוים להדיין להתערב, רק כמשנה ראשונה היא נאמנת. ולמשנה אחרונה יסתדרו לבד, וצ"ב סברת פלוגתתם.

וכן צ"ב בדברי הראב"ד, מה נוגע כל האריכות דתוספתא דסוטה פ"ה ה"ז. דשרה אמנו אמרה לאברהם אבינו, השמים ביני לבינך. שהרחיקה בשביל הגר. לכאן מספיק מה שמביא המשנה דמס' נדרים ופי' הירושלמי בזה. דמדובר שהיא טוענת שהוא מרוחק ממנה. ומה מוסיף לנו הביאור שכן יש תוספתא בסוטה בהמחלוקת בין אברהם אבינו לשרה אמנו?

והנראה לומר בזה, דפלוגתתם היא ע"ד פלוגתתם בהלכות תשובה. דהרמב"ם מביא אריכות הביאור לתווך הסתירה בין ידיעה לבחירה.

¹. היינו, דאינו דומה למ"ש הרמב"ם לקמן פכ"א הי' מביא מעשה ידי', דטען הוא שאינו עושה, והיא אומרת שאינה נמנעת מלעשות. מושיבין אשה ביניהם או שכנים. ודבר זה כפי מה שיראה הדיין שאפשר בדבר, יעו"ש.

וכאן אי אפשר לעשות את זה דאסור לבעול בפני כל ברי'.

אע"פ שסוף השקו"ט היא כי לא מחשבותי מחשבותיכם. וע"ז משיג הראב"ד: "לא נהג המחבר הזה מנהג חכם והי' לו להניחו על האמונה. ולמה מנסה להתחילה להסביר כשלבסוף צריכין אמונה".

ומבאר ע"ז כ"ק אדמו"ר באורך בלקו"ש נצבים חל"ד, דלהרמב"ם חייבין לנסות עד כמה שאפשר להבין ה' בשכלנו. אפי' שאי אפשר להבינו בשכלנו עד הסוף. כי החקר אלוך תמצא. והראב"ד מניחו על האמונה, כי העיקר הוא האמונה בה'.

וכן יש לומר פלוגתתם כאן, כי כיון שאי אפשר למצוא פתרון סופי לסכסוך זה, כי אסור לבעול בפני כל ברי', סובר הראב"ד דאין להדיין להכנס בכלל להסכסוך הזה, אלא או להאמין לה כהמשנה ראשונה, משום שיש לה מיגו, או להגיד לשניהם כמשנה האחרונה, שיעשו סעודה, ויתפשרו ביניהן. אבל הרמב"ם סובר דעל הדיין לעשות כל מה שביכלתו, אפי' שלא יכול לבוא לידי פסק דין גמור (כי אסור לבעול בפני כל ברי'). וצריך לעשות חרמין וכו'.

וי"ל, דנחלקו בפירוש המשנה הנדרים דיעשו סעודה. אם זה עצה טובה קמ"ל כהראב"ד או שזה ציווי להבי"ד להתערב עד כמה שביכלת. וכיון שבזמן הגאונים, כפי שמביא כאן המגיד משנה התחילו לעשות חרמין, צריך הדיין לעשות חרם על מי שמשקר. היינו דלהרמב"ם מחוייב הדיין לעשות כל מה שביכלתו עד מקום שידו מגעת לתקן הדבר. אבל להראב"ד מכיון שפתרון סופי אי אפשר להדיין לבוא, אל לו להתערב בזה כלל.

ועפ"י יש לפרש מה שהביא הראב"ד התוספתא דהמחלוקת בין אברהם לשרה. כי שם אמרה שרה "יפשוט ה' ביני וביניך", להורות כי ישנם דברים ודיני תורה שרק ה' הוא השופט, ואל לו להדיין להתערב.

². וראה ירושלמי סיום מסכת נדרים: יעשו דרך בקשה אמר רב הונא: יעשו סעודה והן מתרגלין לבוא דרך סעודה. ופי' בפני משה להירושמי שם, יעשו סעודה, ומתוך כך מתפייסין והן מתרגלין לבוא ביחד. דרך הסעודה ישלים ביניהן. דלהראב"ד הרי"ז רק עצה טובה קמ"ל להזוג. ולהרמב"ם הרי"ז ציווי על הדיין להתערב. ולפיכך כתב כאן "ועושין פשרה כפי כח הדיין" ולזה התכוון לכאור'.

וי"ל בזה ע"ד הרמז והדרוש, ע"פ פנימיות הענינים, עפ"י דברי המדרש, דהקב"ה אומר שובה אלי ואשובה אליכם, וישראל אומרים השיבנו ה' אליך ונושבה, ויחיד ורבים הלכה כרבים וכו'. והעצה לזה דיעשו סעודה ויתפשרו. היינו, סעודת הלוי'תן ושור הבר, ויין המשומר, במהרה בימינו אמן.



הלכה ומנהג

בית החיים – האם יש בו חשש דין קרפף?

הרב לוי יצחק ראסקין
דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

למרות עומס העבודה, לא אוכל להתאפק מלהצדיע להמפעל התורה האדיר, קובץ הערות וביאורים שעל יד בית מדרש אהלי תורה, ברוקלין, ולהרוח החיה והעומד בעובי הקורה - הרה"ג הר"א גערליצקי שליט"א, לרגל הופעת הגליון האלף! כמוני כמו כמה וכמה חובשי בית המדרש בכל קצוי תבל, רואים אנו בבמה זו כתל תלפיות לעיונים בתורת כ"ק אדמו"ר זי"ע, וכן לליבון שאר עניני תורה שיש להם ענין מיוחד לעדת חסידי חב"ד בכל מקום שהם, כדרכה של תורה זה בונה וזה סותר, ומינייהו נפקא שמעתתא צילותא.

וארשום כאן הערה קצרה: הנה בעת שהותי לאחרונה בשבת-קודש בסמיכות לציון כ"ק אדמו"ר זי"ע, העיר לי אחד הרבנים האורחים שליט"א אודות היתר הטלטול בבית העלמין, אולי יש בזה חשש קרפף.

ובהקדים: (לתועלת אלה שאינם מודעים כל כך לדיני עירובין וכו'), הנה חז"ל גזרו שרשות היחיד שיש בו שטח יותר מבית סאתיים, הנה אם לא "הוקף לדירה" אסור לטלטל בו יותר מד' אמות, כדין כרמלית. "הוקף לדירה" היינו ששטח זה הוא צמוד לבית וכיו"ב, וגם שהמחיצות המקיפות שטח זה נבנו לאחר שכבר הבית קיים שם. [ובאם המחיצות קדמו להדירה, הנה אם נסתר חלק מהמחיצה באורך י' אמות, ושוב ניתקנה המחיצה אחרי שהבית עומד, נחשב ג"כ כ"הוקף לדירה"].

אלא שגם כאשר הוקף לדירה, הנה אם בתוך שטח המוקף ישנו שטח של זרעים [או שהוא רוב השטח גם אם אינו שיעור בית סאתיים, או שיש בשטח הזרעים שיעור בית סאתיים אע"פ שהוא מיעוטו של השטח המוקף] הרי שטח זה חורג מהתואר של 'הוקף לדירה' ונאסר בטלטול, ואף שאר השטח שהוא פרוץ אליו, חל עליו איסור טלטול. ראה בכל זה שוע"ר סי' שנח סי"ז.

והערת הרב הנ"ל היתה, אולי גם דין הקברים כדין הזרעים, כי אולי גם הווים חריגה מגדר דירה, ובמילא אפילו אם כבר ניתקן הגדר שמסביב לבית החיים להיחשב כמוקף לדירה, עדיין צריך בירור מצד הקברים, שהם אולי רוב השטח המוקף, ואפילו אם אינם רוב השטח, הרי בצירוף שטח כל הקברים יחד ודאי יש שיעור סאתיים. [ובדין הזרעים שהם מבטלים המחיצה, יש אומרים דהיינו גם כשהזרעים הם ערוגות ערוגות, כל שכל השטחים יחד מסתכמים לשיעור סאתיים - ראה שו"ת חכם צבי (סי' נט), וכדבריו פסק בקצש"ע (סי' פג ס"ה)].

ואיקלע לידי לראות שבדין זה כבר דנו גדולי הפוסקים, ובשו"ת מחנה חיים (ח"ג יו"ד סי' מא) נשאל ממי שיש לו יארצייט בשבת, האם רשאי להוביל אתו ספר תהלים מן בית של יהודי שדירתו לפנים מן החומה. וכתב שם שאין לדמות נדו"ד לדין זרעים, כי אין בני אדם לנים במקום זרעים, כי חרוב יחרבו. ואף כי דיברו חז"ל בגנות הלן בבית הקברות, אך היינו יחידי, משא"כ ברבים, ולכן יש לומר שבית עלמין כן הוי מקום הראוי לדירה. ומוכיח זאת מהעובדא בההוא חסיד (ברכות יח ב) שלן בבית הקברות, ועוד.

ואף בשו"ת דובב מישרים (סי' סה אות ב) דן אי הוי חומת בית עלמין נחשבת כ'הוקף לדירה', והוא הוכיח (מש"ס עירובין נה) שהקברות אינן סותרות לדירת בני אדם.

זכנו השי"ת בקרוב לקיום היעוד "הקיצו ורננו וגו'".



מקור למנהג ישראל לספור אם יש מנין בבית הכנסת ע"י פסוק

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב קהילת היכל מנחם מאנסי

מח"ס פדיון הבן כהלכתו; מנהג אבותינו בידינו

בספר העיתים (סי' קעד, עמ' 253) מביא בשם תשובת רב האי גאון המנהג כשרוצים לידע אם יש מנין עשרה אנשים לתפילה אז מונין אותם ע"י פסוק (תהלים ה, ח) "ואני ברוב חסדך אבוא ביתך אשתחוה אל היכל קדשך ביראתך", שהראשון אומר 'ואני' והשני אומר 'ברוב' והשלישי אומר 'חסדך' וכאן עד סוף הפסוק.

וז"ל שם: ואשכחן נמי בתשובה לרבינו האי בענין הפייס דכתב הכי אפילו פייס איכא אורחא דלא תלי בהוצאות אצבעות אלא כיון שיודעין ממי מתחילין אית להו פסוקי וקרי ומכוונין מילתא כנגד אחד אחד כדרגילין השתא אינשי כד מכנפי ציבורא וצריכי למיחזי אי הוו בי עשרה לפרוס על שמע או לירד לפני התיבה או למעמד ומושב או לברכת אבלים וחתנים או להזמין על המזון בשם אי לא, לא הוו מני להון ראשון ושני אלא קרו פסוקי כגון ואני ברוב חסדך אבוא ביתך וקרי ושני ומשלשין אי צריכין, ואנן חזי לן דהאי מנהגא מנהג מעולה היא דכד מכנפין בבי כנישתא ובעו למיפתח בצלותא ובעו למינדע אי הוו עשרה וקיימא לן דאסור למנות את ישראל אפילו לדבר מצוה וכדגרסינן בסדר יומא בפרק בראשונה אמר רבי יצחק אסור למנות את ישראל אפילו לדבר מצוה שנאמר ויפקדם בבזק הלכך כד הוו בבי כנישתא ומספקא להון אי הוו עשרה או לא כי היכי דלא לעיין חד בחבריה ולא ליתי לידי חושבנא פתח קמא ואמר ואני, וחבריה ברוב, והג' חסדך, וד' אבא, וה' ביתך וכן כולהו וכד משלמי האי פסוקא על הדין סידרא ידעי דאיכא בי עשרה, ואשכחן נמי באגדתא דמנין עשרה של בית הכנסת ואני ברוב ושני פעמים אל הרי עשרה מכלל דהאי פסוקא מזומן היא לעשרה דביהכנ"ס ועד השתא נמי

¹ ובפשטות טעם הדבר שמונין בפסוק זה דוקא מכיון ש"אבוא ביתך" קאי על בית הכנסת כמ"ש "כי ביתי בית תפלה" ולכן כאשר יהודים באים לבית הכנסת כדי להתפלל להקב"ה אזי מונין בפסוק שתוכנו מתאים לבואם לביהכ"נ "ואני ברוב חסדך אבוא ביתך גר". תורת מנחם, לכ"ק אדמו"ר זי"ע, תשמ"ג ח"ב עמ' 1138.

מנהגא גבן דכל מאן דעייל לבי כנישתא קרי לי' להאי פסוקא בלחישא".

וכך הוא גם בספר האורה לרש"י (ח"א סי' נו, הל' ברכות שבת, עמ' 43): "וכד מכנסין לבי כנישתא ובעי למידע אי הוה עשרה, קיימא לן דאסור למנות אפילו לדבר מצוה, והיכא עבדו, פתח חד ואני, תניין ברוב, ג' חסדך, ד' אבוא, ה' ביתך, וכד משלמי האי פסיקא על האי סידרא, ידעו דאיכא עשרה".

וראיתי בפירוש קדמון למסכת יומא, נדפס באוצר הגאונים (יומא עמ' 86) שמביא ג"כ מנהג זה אבל באמירת פסוק אחר. פסוק (תהלים ט, יד) "ואני תפלתי לך ה' עת רצון אלקים ברב חסדך ענני באמת ישעך".

בקיצור שולחן ערוך (סי' טו ס"ג) מביא פסוק שלישי: "ונוהגין למנותם באמירת הפסוק (תהלים כח, ט) 'הושיעה את עמך וברך את נחלתך ורעם ונשאם עד העולם' שיש בו עשרה תיבות".²

וכך כותב גם בספר פדה את אברהם (פלאגי. מערכת מ אות יט) ושולל את המנהג למנות ע"י פסוק "ויתן לך", שכנראה היה נהוג באיזה שהוא מקום: "אסור למנות את ישראל ילפינן משאול ויפקדם בטלאים ולדבר מנין לקדיש וקדושה, אפי' בא"ב אסור. והתיקון הוא למנות ע"ס פסוק 'הושיעה את עמך', ולא בפסוק 'ויתן לך אלקים', מפני שם אלקים. קיצור ש"ע. ויש פסוק יותר מורגל 'ושננתם לבניך ודברת בם' וכו' דרמזו על יו"ד הדברות בזוה"ק פ' ואתחנן דרס"ח ע"א".



² וראה תורת מנחם שם שכותב: ויש להוסיף ולבאר מה שבדורות האחרונים נהגו למנות בפסוק 'הושיעה את עמך גו'" (אף שבספר הפרדס לרש"י מובא הפסוק 'ואני ברוב חסדך גו'") מצד תוכן העניין דבית הכנסת מתאים יותר למנות בפסוק 'ואני ברוב חסדך אבוא ביתך גו'" מכיון שבפסוק זה מדובר אודות בואו של היהודי לבית הכנסת "אבוא ביתך גו'" אבל אעפ"כ בדורות האחרונים דעקבתא דמשיחא חושך כפול ומכופל דזמן הגלות לאחרי שכבר מזמן "כלו כל הקיצין" אזי כאשר עשרה מישראל מתאספים יחדיו שאז מודגש הענין דהשראת השכינה, כמבואר באגה"ק סכ"ג גודל העילוי דהשראת השכינה במעמד עשרה מישראל אף שאינם מדברים בדברי תורה, ועאכו"כ כאשר מתאספים לבתי הכנסת כדי להתפלל להקב"ה הנה לכל לראש מבקשים הם 'הושיעה את עמך וברך את נחלתך ורעם ונשאם עד העולם' ולכן נהגו למנות בפסוק זה דוקא מכיון שבו מתבטאת בקשתם של בני"ע על כללות ענין הגאולה 'הושיעה את עמך גו'".

ברב עם הדרת מלך

הרב משה אהרן צבי ווייס

בית חב"ד שערמען אוקס קליפורניה

מהפסוק במשלי (י"ד, כ"ח) ברב עם הדרת מלך למדין חז"ל לכו"כ מצוות - כדלקמן - שעדיף לקיימן ברוב עם, וזה מתבטא בכמה אופנים, ולדוגמא, שכשיש אפשרות לקיים המצוה (אפי' לכתחילה) ביחידות או במנין מצומצם או בקהל גדול ובמקום מרכזי, עדיף שיקיים המצוה, אם אפשר, באופן שיהי' יותר רוב עם ויעוד למדין חז"ל דאפי' בקיום המצוה עצמה ובברכותיו אף שבד"כ מצוה בו וכו' אם יש אפשרות לקיים המצוה וכו' בציבור עדיף יותר² וכן לענין ברכות וכדלקמן.³

והנה לענין ברכות ידוע דיש ג' סוגי ברכות וז"ל הרמב"ם פ"א מהל' ברכות הל' ד' נמצאו כל הברכות כלן שלושה מינין, ברכות הנהני' וברכת המצוה, וברכת היראה שהן דרך שבח והודי' ובקשה כדי לזכר את הבורא תמיד וליראה ממנו. ע"כ.

והנה לענין רב עם הדרת מלך בברכות, מצינו לכל א' מסוגי הברכות דלעיל.

דלגבי ברכת הנהנין תנן בברכות (מ"ב, ע"א) היו יושבין כל אחד מברך לעצמו הסבו אחד מברך לכולם

ולגבי ברכת השבח שם בברכות (נ"ג, ע"א) ת"ר היו יושבין בבית המדרש והביאו אור לפניהם ב"ש אומרים כל או"א מברך לעצמו (בורא מאורי האש) וב"ה אומרים אחד מברך לכולם. משום שנאמר ברוב עם הדרת מלך.

¹ ולכן נפסק בשו"ע סי' תר"צ סעי' י"ח אף שיש לו מנין בביתו לשמוע מקרא מגילה מ"מ עדיף ללכת לביהכ"ג לקיים ברוב עם הדרת מלך.

² ולכן נהגו שכל אחד ישמע תקיעת שופר בציבור אף שידוע לתקוע בעצמו, וכמ"ש במט"א הל' תקיעות, וראה שו"ע רבינו סי' רי"ג סעי' ו' וכדלקמן.

³ ופשוט שכ"ז לכתחילה ולכן יש מקרים שדוחים רב עם, וראה למשל שו"ע רבינו סי' צ' סוף סעי' י"ז לענין ת"ת ע"ש. ולכן בכ"מ בשו"ע רבינו מצינו לענין זה לשון "עדיף" או "אם רצו" וכו', ופשוט.

ולגבי ברכת המצוות בתוספתא ברכות (פ"ו כ') תניא, עשרה שהיו עושין עשר מצוות כל אחד מברך לעצמו, היו עושין כולם מצוה אחת אחד מברך לכולם ע"כ.

ויש לעיין בהצריכותא בכל א' משלשה האופנים הנ"ל דלכאור' הי' די באחד מהם ללמד על הכלל כולו דהיכא דאפשר אחד מברך לכולם משום רוב עם.

ויעיין בפנ"י ברכות נ"ג שם בענין בורא מאורי האש וז"ל דדוקא הכא בברכת המאור שאינו לא ברכת הנהנה ולא ברכת המצות אלא ברכת הודאה מש"ה שייך בה טפי האי טעמא דברב עם הדרת מלך כדכתב' וירוממוהו בקהל עם וכו' ע"ש.

ולא זכיתי להבין דבריו דהרי כנ"ל בהדיא מביא הש"ס והתוספתא דין רב עם בכל סוגי הברכות ולא רק בברכת השבח ואיך כתב דברכת הודאה שייך טפי הא דברב עם. וצ"ע כוונתו דהא הוא עצמו מביא הגמ' הנ"ל בשאר ברכות.

והנה דין זה דברוב עם הדרת מלך מובא להלכה בכו"כ מקומות בשו"ע ולפום ריהטא נראה כסתרי אהדדי.

בשו"ע או"ח סי' ח' סעי' ה' וז"ל מברך להתעטף בציצית אם שנים או שלשה מתעטפים בטלית כאחת כולם מברכים ואם רצו אחד מברך והאחרים יענו אמן עכ"ל. וראה גם שו"ע רבינו שם סעי' י"א.

והנה מלבד מה שקשה על המחבר מכל הני סוגיות דלעיל דמשמע ברור מהתוספתא ומדברי הגמ' דאחד מברך לכולם הנה לקמן בסי' רח"צ סעי' י"ד כתב המחבר וז"ל היו יושבין בבית המדרש והביאו לפניהם אור, אחד מברך לכולם עכ"ל. וראה גם שו"ע רבינו שם סעי' כ'. והוא כדברי ב"ה דלעיל ברכות דף נ"ג וא"כ קשה מאד איך פסק כאן בסי' ח' שכל אחד מברך לעצמו.

וכן ביו"ד סי' רס"ה סעי' ה' כתב המחבר וז"ל מי שיש לו שני תינוקות למול יברך ברכה אחת לשניהם ואפילו אם שנים מלים הראשון יברך על המילה ועולה גם לשני עכ"ל. ובביאור הגר"א שם כתב שהוא מהתוספתא הנ"ל, וא"כ פסק המחבר כהתוספתא הנ"ל שאחד מברך לכולם (אלא דראה שו"ע רבינו סו"ס רי"ג).

וכן בשו"ע אבהע"ז סי' ס"ב סעי' ג' אם יש שני חתנים ביחד מברכים ברכת חתנים אחת לשניהם ע"כ ועו"פ קשה מהל' ציצית דכל אחד יברך לעצמו.

איברא, דלמדנו מקור דברי המחבר בסי' ח' שם ממ"ש התוספתא הנ"ל דעשרה שהיו עושין מצוה אחת אחד מברך לכולם דמיירי אפי' שכל אחד עושה אותה מצוה (וכגון טלית) לעצמו וכן הראה מקורו הגר"א שם ולכן הקשינו עליו ממש"כ במקומות אחרים אבל בברכי יוסף סי' ח' הביא פירוש אחר בתוספתא דעשרה שעושין מצוה אחת קאי על עשרה שקורין הלל או שעושין מעקה אחת וכדומה היינו שרבים עושין אותה מצוה דבזה אמרינן דאחד מברך לכולם אבל בסיפא דתוספתא עשרה שעשו עשרה מצות כל אחד מברך לעצמו מיירי שכל אחד מניח תפילין או מתעטף בציצית דבזה כל אחד מברך לעצמו וכ' החיד"א שם וראיתי מי שטעה בזה ופירשה עשרה שעשו מצוה אחת כגון עשרה שמניחין תפילין אחד מברך לכולן וכו' וזה טעות גדול דהאיך אפשר שאני מניח תפילין ואחר מברך. ע"ש.

וא"כ לפי דברי הברכ"י ניהא מה שפסק המחבר בסי' רח"צ לענין בורא מאורי האש דהתם דומיא דהלל דכולם עושים מצוה אחת ולכן אחד מברך לכולם משא"כ בטלית כל אחד מתעטף בטליתו.

אלא דעדיין צ"ע מש"כ המחבר לענין מילה וברכת חתנים, ובברכ"י שם מביא דעת המהרשד"ם לחלק בין ברכת הודאה לברכות המצות דבברכת ההודאה רצוי שאחד יברך לכולם אבל בברכת המצות טוב יותר שכל אחד יברך לעצמו ע"ש.

ואולי הוא כדברי הפנ"י הנ"ל וצריך ביאור גם בדבריו כנ"ל דמאי שנא הא, מהמקורות דלעיל מוכח ברור דאמרינן רב עם בכל הברכות ואל רק בברכת השבת.

וטרם כל שיח יש להביא דברי רבינו בשלחנו בזה כדי לבאר עומק דבריו הנפלאים השופכים אור על כל הסוגי'.

והוא באו"ח סי' רי"ג סעי' ו'-ז' וזלה"ק:

כל מקום שאחד פוטר את חברו בברכת הנהנין מפני קביעותם יחד או מפני שנהנים ביחד מצוה שאחד יברך לכולם ולא כל אחד לעצמו שנאמר ברב עם הדרת מלך.

אבל בברכת המצות אם כל אחד עושה מצוה בפני עצמו אף שכולן מצוה אחת כגון שכל אחד מתעטף בציצית או לובש תפילין הרשות בידם אם רצו אחד מברך לכולם כדי לקיים ברב עם הדרת מלך ואם רצו כל אחד מברך לעצמו כדי להרבות בברכות כי לעולם ירבה אדם בברכות הצריכות ואף שהשומע כעונה מכל מקום המברך הוא עיקר שהוא נעשה שליח לכולם להוציאם ידי חובתן וכולם מקיימים מצות הברכה על ידו וכאלו כולם מברכים ברכה אחת היוצא מפי המברך שפיו כפיהם וראוי יותר שיקיים כל אחד ואחד בעצמו מצות הברכה משיקיימנה ע"י שליח שכיון שכל אחד חייב בברכה זו לעצמו הרי זה ריבוי ברכות הצריכות ואינם דומות כלל לחזרת הש"ץ ולברכת הזימון שנתבאר בסימן קצ"ב.

משא"כ בברכות הנהנין כשכולן קבועים יחד שהם נחשבים כגוף אחד נהנה ולכן די להם בברכה אחת כמ"ש בסימן קס"ז אם כן אם יברכו כל אחד לעצמו אינן ברכות הצריכות כלל כיון שהנאת כלם נחשבת כהנאת גוף אחד ע"י קביעתם יחד אלא א"כ תחילת קביעותם היתה על דעת שלא להצטרף לברכה אחת שאז נעשה כאלו לא נקבעו כלל יחד כמו שכתוב בסימן קצ"ג) אבל כשקבעו עצמן סתם נעשו כגוף אחד ואין מעלה כל כך בריבוי הברכות ואף שאין בזה איסור ברכה שאינה צריכה כיון שכל אחד חייב בברכה זו וגם עכשיו ששומעים הם כעונים מכל מקום כיון שאין מעלה בריבוי הברכות צריך שיברך אחד לקיים ברב עם וכו'.

וכן כשכולם נהנים ביחד די בברכה אחת לכולם אף ע"פ שלא נקבעו יחד ואין מעלה כל כך בריבוי הברכות.

וה"ה בברכות המצות כשכולם מקיימים המצוה ביחד כגון שמיעת קול שופר או מגילה מצוה שאחד מברך לכולם בין התוקע או הקורא בין אחד מן השומעים וכן אם יושבים בסוכה אחת.

אבל אם רצו לקיים כל אחד המצוה בפני עצמו ולברך לעצמן הרשות בידם כגון שיקרא כל אחד המגילה לעצמו אם אין שם עשרה או שיתקע לעצמו ומכל מקום טוב שיקרא אחד לכולם לקיים ברב עם הדרת מלך

אע"פ שאין חיוב בדבר שאין לחייב אדם שיקיים המצוה המוטלת עליו ע"י שליח כשיכול לקיימה בעצמו וכן בקידוש והבדלה וכל כיוצא בהן:

וכל זה כשכל אחד מקיים מצוה שלימה אבל אם בין כולם נעשית מצוה אחת שלימה אחד מברך לכולם בכל ענין ואין רשאים לברך כל אחד לעצמו כגון בני ביתו של בעל הבית שבודקין את החמץ בחדר הבית שלא נשלמה המצוה ולא יצא ידי חובת ביעור חמץ עד שיבערנו מכל חדריו.

(ואפילו רבים שעושים מצוה אחת שלימה לאדם אחד שכולן מוטלות עליו חובה כגון שמפרישין חלה מעיסותיו או קובעים מזוזות בפתחיו או מלין את בניו בשעה אחת אין רשאים לחלק אלא צריכין לעשות ביחד כדי שיברך אחד לכולם שכיון שלא יצא ידי חובת מצוה זו עד שיעשה כולם הרי לא נגמר המצוה עד שיעשה כולם ולכן די בברכה אחת ואסור לגרום ברכה שאינה צריכה).

(אבל אם מלין ב' תינוקות של ב' בני אדם רשאים לחלק ולמולם בזה אחר זה ולברך כל אחד לעצמו ונכון לעשות כן מטעם שנתבאר ביו"ד. עכלה"ק):

והנה רבינו מחלק בין ברכת הנהנין כשכולם קבועים יחד (שהם נחשבים כגוף אחד) ובין ברכת המצוות ובברכת המצוות גופא בין הא דכל אחד עושה מצוה בפני עצמו אף שכולן מצוה אחת שאז הרשות בידו אם אחד מברך לכולם כדי לקיים ברוב עם ואם רצו כל אחד מברך לעצמו (להרבות בברכות) ובין ברכת המצות כשכולם מקיימים המצוה ביחד וכגון שופר ומגילה שאז מצוה שאחד מברך לכולם רק אם רצו לקיים בנפרד המצוה בפנ"ע הרשות בידם, אלא שחוזר ומדגיש דמ"מ טוב לקיים ברב עם. ע"ש.

ושוב יש להבין, וכמו שהקשינו לעיל בדברי מרן המחבר, דקשה ללכת בין המשפטים ולהבין החילוקים וההגדרות שהגדיר רבינו דמתחילה כתב (לגבי מצוות) הרשות בידם שיברך אחד לקיים ברב עם.

ושוב בברכת המצוות כגון שופר כתב מצוה שאחד מברך לכולם ואם בין כולם נעשית המצוה אין אין רשאים לברך כ"א בעצמו וכו'.

ואיך להבין כ"ז הדק היטב מתי רשאינ ומתי חייבים ומתי מצוה וב' והלא משמע מדברי הגמ' והתוספתא דבכל מקרה שרבים מתכנסים לעשות מצוות ביחד מצוה שאחד יברל לכולם משום רב עם הדרת צלך?

ואשר נראה לבאר הגדרים בזה יש להקדים ולחקור בהמעליותא דרוב עם הדרת מלך אם הוא דין ומעלה במי שעושה המצוה, דנימא דע"י שעושה המצוה ברוב עם אינו נוגע כ"כ להמצוה בעצמו, אלא דע"י שהרבה מבנ"י עושים ביחד מצוה אחת הוא הדרת מלך או דנימא דע"י רוב עם, דהרבה מבנ"י עושים ביחד מצוה אחת ובבת אחת הרי"ז מוסיף חשיבות בגוף המצוה עצמו.

ונראה לבאר דמהא דמבואר לעיל בגדר רוב עם בברכות נראה דהמעליותא הוא בעיקר בגוף המצוה ולא רק בגברא.

דיש לעיין בעיקר הדין דעדיף דאחד יברך לכולם מאי מעליותא בזה הרי אפי' כשכולם נמצאים ביחד ועושים מצוה אחת ומברכים יחד הרי זה גופא רוב עם ורוב העם קיים ומה איכפת לן שכל אחד יברך.

והרי תפלה בציבור יוכיח שכל שמתפללים יחד חשיבה תפלה בציבור, וכן הא דמבואר במג"א סי' קפ"ג ס"ק י"ב לגבי זימון דכל שאומר יחד עם המברך מצטרף עם אמירת המברך וחשיב שבירכו במזומן.

ואפ"ה גילו לנו חז"ל שיש מעלה ברב עם במצוות שרבים שנמצאים ביחד עדיף שא' יברך לכולם והוא הדרת מלך.

ופוק חזי לשון רבינו בשלחנו לענין ברכות השחר והוא באו"ח סי' נ"ט סעי' ד' וזלה"ק ונתקנו לאמרם בפיו או שישמע אותן ברוב עם שהיא הדרת מלך כשט' שומעין מאחד ועונין אחריו אמן עכלה"ק.

נראה לבאר דכשאחד מברך לכולם הרי ברכתו בשם כולם חשיבא ברכת רבים ונשתנה למעליותא חפצה הברכה (והמצוה) לברכה משובחת יותר שהרי ברכה זו ברכת רבים היא. דכשכל אחד מברך לעצמו היא ברכת יחיד, אע"פ שהיא בתוך קהל רבים, נשאר ברכת יחיד. משא"כ כשאחד מברך לכולם הברכה נהפכת לברכת רבים.

בסגנון אחר אולי י"ל, מעלת ברוב עם הדרת מלך אינו רק בכמות דנאמר דיש כמות גדולה מבנ"י שמברכים להשי"ת או שמקיימים מצוות,

דאי נימא הכי הרי מה גרע שכל אחד יברך בעצמו הרי עדיין נשאר אותו כמות, אלא י"ל דהמעלה דרוב עם הוא באיכות קיום המצוה.

ומסתעף מזה שהחפצא שנשתנה למעליותא בברכת רבים א"א להיות בכל ציור של מצוה - אע"פ שקיים הכמות, אלא רק היכא שיש ציור דמחייב ומאחד ברכת הרבים הוא שנשתנה הברכה והמצוה למצות רבים אבל כל שאין המחייב אחד ואין לזה צירוף לא שייך בזה גדר ברכת רבים וחזר דינה לברכת יחיד.

ואולי י"ל שהנפק"מ בזה, אי נימא דגדר רב עם הוי כברכת וכמצוות הרבים או כהיחיד הוא איך יוצאים כל אחד מהעם את הברכה או המצווה.

דאי נימא דהוי כברכת יחיד אז נצטרך כל התנאים בלצאת ידי חובתו מחבירו וכגון כוונה לצאת וכו' אבל אי נימא דהוי ברכת רבים וכו' הרי הטעם והסיבה שהפרט יוצא י"ח הוא משום שהוא חלק מהרבים. ודו"ק וצ"ע בכ"ז.

ומעתה נראה דמכל סוגי הברכות הציור הכי קרוב לזה שיהיו ברכת רבים הוא ברכות השבח ולמשל בברכת מאורי האש שהיא ברכת השבח מובן דבשעת ראיית האש חלה ברכת השבח על כל הציבור ביחד כי הסיבה (בריאת האש) מחייבת הברכה וכולם כאחד רואים אותו דבר ממש. דבזה פסק ב"ה שיהא אחד מברך לכולם והוא דין רוב עם הדרת מלך.

משא"כ בברכת הנהנין שכל אחד נהנה מאכילתו הפרטי שלו או בברכת המצוה שכל אחד עושה מצותו הוא שכל אחד חייב לברך הן על אכילתו והן על מצוותו.

ואפי' אם אחד מוציא חבירו ידי חובתו וכגון ע"י שומע כעונה וכיו"ב או ערבות וכו' אין זה כברכת רבים אלא כברכת יחיד שמוציא חבירו י"ח וכו"ל בארוכה.

ומעתה ניחא דברי הפנ"י (והמהרשד"ם בבר"י) בברכות דלעיל דכ' דעיקר דין רוב עם הוא בברכת השבח והקשינו הא משניות ותוספתא מפורשות (שגם מובא בדברי הפנ"י עצמו) דמוכח דשייך רוב עם גם בברכות הנהנין והמצוות.

אלא דעפ"י הנ"ל י"ל שאין כוונת הפנ"י והמהרשד"ם דרק בברכת השבח איכא חיוב רוב עם אלא דגדר רוב עם שייך טפי (ראה לשונו שם) בברכות השבח. ובברכות הנהנין והמצוה דדומות לברכות השבח.

דבברכת הנהנין, אף שכל א' חייב לברך על הנאתו מ"מ בברה"נ נתוסף גדר ודין חדש דתנן הסבו אחד מברך לכולם דע"י דקבעו והסבו יחד נעשה זה סעודת רבים וכלשונו וזהב דרבינו (בסי' רי"ג סעי' ו' שם) וזלה"ק בברכת הנהנין כשכולן קבועים יחד שהם נחשבים כגוף אחד נהנה ולכן די להם בברכה אחת וכו' כיון שהנאת כלם נחשבת כהנאת גוף אחד ע"י קביעתם יחד וכו' ע"ש (כשתחלת קביעתה היתה ע"ד שלא להצטרף).

וה"ה בברכות המצות: שיתכן שני ציורים אחד למעלה מהשני דכשכולם מקיימים אותו מצוה בפני עצמו וכגון שכולם מתעטפים בטלית - או לובשים תפילין הרי מכיון שעושים אותו מצוה באותו זמן ביחד יתכן גם בזה רוב עם והרשות בידם שאחד יברך לכולם וגם בזה יש קיום של רוב עם הדרת מלך מכיון שסוכ"ס כולם עושים אותו מצוה ביחד יהי' אצלם המעליותא של הדרת מלך אבל מכיון שאינם גוף אחד (כמו הקבועים בסעודה) ואינם עושים מצוה אחת (אלא כל א' עושה מצותו בנפרד אף שזה אותו מצוה וכפי' הברע"י דלעיל לעומת פי' הגר"א בתוספתא), הרי הברירה בידם לבחור מה לעשות כי מעלת ריבוי ברכות יחיד שקול כגדר רוב עם זה.

משא"כ הציור הנעלה מזה והוא כשכולם מקיימים אותו מצוה ביחד וכגון שכולם שומעים קול שופר או מקרא מגילה הרי בציור זה, שנחשב לא רק שכמה יחידים מצטרפים למטרה אחת ועושים מצוה דומה אלא זה נחשב למצוה של רבים בזה מצוה (כלשון רבינו שם סי' רי"ג) שאחד מברך לכולם.

ועוד ציור שממחיש אחדות זו יותר מהכל שיושבים בסוכה אחת.

⁴ ועוד חשבתי לומר בביאור דברי רבינו בסי' רי"ג בהחילוק בין נהנין למצוה דבמצוה אפי' בלי הברכה, וכגון שכולם מתעטפים בהטלית, הרי עושים מצוה וזה גופא הוי ה"רוב עם" משא"כ בהנהנין עצם הקביעות יחד אינו מצוה רק הברכה עושה מצווה ולכן אם כל אחד יברך לעצמו אינו ברכה הצריכה כלל וכמ"ש רבינו שם.

אעפ"כ, מכיון שיסוד רב עם הדרת מלך הוא רק הידור ולעומת זה עומד הכלל דמצוה בו יותר מבשלוהו אפי' מול מצות הרבים, הברירה בידו לקיים מצוה זו בעצמו מ"מ טוב לקיים רוב עם.

ועוד נעלה מזה, באופן שאין ברירה בידו לברך לבד הוא שאם בין כולם נעשית מצוה אחת שלימה וכגון בדיקת חמץ בבית א' או מצוה שכולן מוטלת עליהן חובה כגון שקובעים מזוזה בפתחי ביתו שאז זה מצוה אחת ממש ולא נגמר המצוה עד שיעשה המצוה בשלימותו בזה אין רשאים, אפי' אם כל אחד רוצה לברך מעצמו מטעם מצוה בו, לברך מעצמו.

שעפ"י ביאור הנ"ל יובן למה לא יקשה להמחבר דין המילה המבואר ביו"ד דמי שיש לו שני תינוקות למול יברך ברכה אחת לשניהם וכן המבואר באהע"ז דאם יש שני חתנים מברכים ברכת חתנים אחת לשניהם.

דדינים הללו אין ענינם כלל לדין רוב עם בכלל אלא דין אם רשאי להרבות בברכות דדעת המחבר דבזה אין להרבות ומכיון ששניהם ענין א' יש לכונן להוציא שניהם בברכה אחת (וראה שו"ע רבינו שם סוס"י רי"ג) משא"כ הא דהל' ציצית שייך לדין רוב עם מכיון שהם רבים שעושים מצוה אחת ודו"ק.⁵

שמכל המבואר לעיל שפיר יובן הא דקיישינן בהצריכותא דהשלשה ציורין דשבת, בנהנה ומצוב, וכן מה שהקשינו על הפנ"י ומובן היטב הדק דהרי רבינו בשלחנו בהחילוק דהשלשה אופנים דברכות ברב עם.



⁵ שמכל הנ"ל מובן שאין לדיון הנ"ל ענין להא דנחלקו האחרונים לענין קידוש אי עדיף שכל א' יקדש בעצמו או ע"י שמיעה מאחר, ראה מחלוקת העולת שבת והבגדי ישע באו"ח סי' רע"ג סק"ה וסק"ד וכן בפתח הדביר שם. או קושיית האחרונים (פר"ח סי' תפ"ט) למה אין יוצאין ספה"ע מהש"ץ, כי כ"ז שייך לענין שומע כעונה אם הוא לכתחילה או דייעבד - וראה מש"כ בזה רבינו סי' רי"ג סעי' ו' שם דמשמע שהוא דייעבד דהמברך הוא העיקר (ואכמ"ל) ואינו ענין לרוב עם, ועוד חזון לבאר מושגים אלו.

עיונים ב'סדר הנחת תפילין' בסידור רבנו הזקן*

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

כוונת הנחת תפילין

בסידור רבנו הזקן כתב ב'סדר הנחת תפילין': "ויכוין בהנחתם שצונו הקב"ה לכתוב ד' פרשיות אלו שיש בהם יחוד שמו ויציאת מצרים כדי שנזכור נסים ונפלאות שעשה עמנו שהם מורים על יחודו ואשר לו הכח והממשלה לעשות בעליונים ובתחתונים כרצונו, וצונו [בדפוס קאפוסט תקע"ו, ברדיטשוב תקע"ח, סלאוויטא תקצ"ו נאמר כאן 'שצונו' במקום 'וצונו'] להניחן על הזרוע כנגד הלב ועל הראש נגד [בדפוס הנ"ל ובזיטאמיר תרכ"ג נאמר כאן 'כנגד' במקום 'נגד'] המוח, כדי שישעבד הנשמה שהיא במוח וגם תאווה ומחשבות לבנו לעבודתו יתברך, שעל ידי הנחת תפילין יזכור את הבורא וימעט הנאותיו".

העירני ח"א מדוע נאמר בכוונת הנחת התפילין ב' פעמים 'שצונו', 'וצונו', לכאורה היה די ב'שצונו' הראשון בלבד?

ונראה להוסיף שאכן כך כתב רבנו הזקן בשו"ע הל' תפילין (סי' כה סי"א): "ויכוין בהנחת התפילין שצונו הקב"ה לכתוב ד' פרשיות אלו שיש בהם יחוד שמו ויציאת מצרים, ולהניחן על הזרוע כנגד הלב ועל הראש כנגד המוח כדי שנזכור נסים ונפלאות שעשה עמנו שהם מורים על יחודו ואשר לו הכח והממשלה לעשות בעליונים ובתחתונים כרצונו. וישעבד להקב"ה הנשמה שהיא במוח וגם תאווה ומחשבות לכו לעבודתו יתברך, וע"י הנחת תפילין יזכור את הבורא יתברך וימעט הנאותיו". הרי שכאן אמנם כתב רבנו הזקן 'שצונו' פעם אחת בלבד, ויש להבין מדוע בסידור שינה והוסיף באמצע עוד פעם 'וצונו' או 'שצונו' כבדפוסים הראשונים הנ"ל].

* לעילוי נשמת אמ"ו הרה"ח ר' אלעזר בהרה"ח ר' יוסף שלמה קלויזנר ז"ל הכ"מ. נלב"ע מוצאי ש"ק בהר בחוקתי כ"ה אייר תש"ע. ויה"ר שיקום היעוד ד'הקיצו ורננו שוכני עפר' והוא בתוכם אכ"ר.

ונראה לבאר בהקדם מה שיש לדקדק בהבדלים נוספים שבין שו"ע רבנו לסידורו: בשו"ע נאמר 'וישעבד', ובסידור 'כדי שנשעבד'. בשו"ע נאמר 'ומחשבות לכו', ובסידור 'ומחשבות לבנו'. בשו"ע נאמר 'וע"י הנחת תפילין', ובסידור 'שע"י הנחת תפילין'.

והנה כתב הב"ח בהל' סוכה (סי' תרכה, ובסי' ח): "דכיון דכתיב למען ידעו כו', לא קיים המצוה [דסוכה] כתיקונה אם לא ידע כוונת מצות הסוכה כפי פשוטה". עיין שם שכתב שבשלש המצות דציצית תפילין וסוכה "עיקר המצוה וקיומה תלויה בכוונתה" כיון שנאמר בהן למען גו'.

והנה בטור נאמר בכוונת המצוה דתפילין רק מה שנאמר ב'שצונו' הראשון שבסידור רבנו, משא"כ מה שנאמר ב'וצונו' השני, זו הוספה שהוסיף המחבר (בשו"ע שם ס"ה) על הנאמר בטור.

ולפי"ז י"ל דמה שנאמר בה'שצונו' הראשון זהו בעצם הכוונה [של 'יזכור את הבורא'] שבמצות תפילין שצריכים לכוין במחשבה שבלעד' לא קיים המצוה כתיקונה (כמ"ש הב"ח), משא"כ מה שנאמר בה'וצונו' השני [של 'ימעיט הנאותיו'] אינו בכלל כוונת המצוה שמכוין במחשבה, אלא שהוא הוראת השו"ע להאדם ש"ישעבד להקב"ה הנשמה . . ומחשבת לבו . . ועל ידי הנחת תפילין יזכור את הבורא יתברך וימעיט הנאותיו", משא"כ בהכוונה שמכוין במחשבתו נאמר (כיצד לכוין): 'שצונו . . כדי שנזכור' (ולא יזכור).

אולם כל זה י"ל בהלשון של רבנו בשו"ע, משא"כ בסידור משמע שגם מה שנאמר בה'וצונו' השני הוא ג"כ חלק מכוונת המצוה עצמה שצריכים לכוין בהמחשבה, כיון שכתב 'כדי שנשעבד . . מחשבות לבנו . . שעל ידי הנחת . . , ואם כן קשה מדוע בכלל נאמר ה'וצונו' השני שהוא לכאורה מיותרת לגמרי - איך שלא נלמוד הכוונה בזה; אם זה הוראה (ולא כוונה) או שזה המשך הכוונה שמכוין בהמחשבה?

ונראה לומר שבאמת הכוונה בסידור הוא שונה ממה שכתב בשו"ע, דבדפוסים הראשונים של הסידור - קאפוסט תקע"ו, ברדיטשוב תקע"ח, סלאוויטא תקצ"ו [תודה לידידי הרב ברוך אוברלנדר שליט"א שבדק זאת עבורי] - נאמר במקום ה'וצונו' השני שלפנינו: 'שצונו', וא"כ לפי"ז ברור שגם 'כדי שנשעבד . . מחשבות לבנו . . שע"י הנחת' וכו', הוא חלק מהכוונות שמכוין בהנחת התפילין, אבל כדי לחלק בין הכוונה הראשונה

שהיא בעצם חלק מממות מצות תפילין שבלעדיה לא קיים המצוה כתיקונה (כמ"ש הב"ח), לבין הכוונה השניה שאינה מעצם גוף המצוה, לפיכך כתב רבנו הזקן פעם שניה 'שצונו', כדי לחלק בין ב' הכוונות השונות שצריכים לכוין במחשבה, וא"ש.

ולפי"ז יבואר עוד הבדל בין הסידור לשו"ע, בשו"ע נאמר הפירוט של 'להניח על הזרוע כנגד הלב ועל הראש כנגד המוח' [וכך הוא כבר בטור ובמחבר] כוונה הראשונה של 'יזכור את הבורא', משא"כ בסידור העביר את הפירוט הזה לכוונה השניה של 'וימעט הנאותיו' - כיון שבטור ושו"ע נאמר רק הכוונה 'הראשונה' בלבד, ומ'וישעבד להקב"ה' וכו' אינו עוד חלק מהכוונה שמכוין במחשבתו אלא שהוא הוראה להאדם כיצד להתנהג, לכן הפירוט כוונה נאמר לפני זה, משא"כ בסידור שרבנו הזקן הכניס גם את ענין 'שעבוד המוח והלב' כחלק מהכוונה שמכוין במחשבתו, לפיכך העביר זאת לכוונה השניה ששם היא מתאימה יותר, כיון שהזרוע הוא כנגד הלב והראש הוא כנגד המוח, וא"ש.

שנשעבד הנשמה שהיא במוח וגם תאוות ומחשבות לבנו

יש להבין, מדוע יש שינוי בין 'נשמה' ל'לב', דגבי נשמה נאמר 'נשמה' ולא 'נשמתנו' - וגבי 'לב' נאמר 'לבנו' ולא 'הלב'?

ונראה לבאר עפ"י מה שכתב רבנו הזקן בתניא (פרק כט): "הס"א שהיא היא האדם עצמו בבינונים, שנפש החיונית המחיה הגוף היא בתקפה כתולדתה בלבו, נמצא היא היא האדם עצמו. ועל נפש האלקית שבו נאמר נשמה שנתת בי טהורה היא, שנתת בי דייקא, מכלל שהאדם עצמו איננו הנשמה הטהורה, כי אם בצדיקים שבהם הוא להפך, שנשמה הטהורה שהיא נפש האלקית הוא האדם, וגופם נקרא בשר אדם, וכמאמר הלל הזקן לתלמידיו כשהיה הולך לאכול היה אומר שהוא הולך לגמול

1 הנה בסידור החל מדפוס זיטאמיר תרכ"ג ואילך הופיע ה'צונו' במקום 'שצונו' שבדפוסים שלפניו כנ"ל. וי"ל שהבחור הזעזער חשב שב' פעמים 'שצונו' הוא איזה טעות ושבוש, לפיכך עשה מ'שצונו' ל'צונו', [ואולי כדי שיהיה גם אפשרות לחשוב שאינו חלק מכוונת מצות תפילין אלא שהוא הוראה להאדם - שגם זה לפי האמת לא מובן ומיותר, כיון שהיה יוכל לכתוב 'יניח על הזרוע' וכו' כמו בשו"ע שמופיע 'שצונו' רק פעם אחת בלבד כנ"ל].

חסד עם העלובה ועניה הוא גופו, כי כמו זר נחשב אצלו . . כי הוא עצמו אינו רק נפש האלקית לבד . . אבל בבינוני מאחר שמהותה ועצמותה של נפש החיונית הבהמית שמס"א המלובשת בדמו ובשרו לא נהפך לטוב, הרי היא היא האדם עצמו". עכ"ל.

ולפי זה י"ל, כיון שהתורה על הרוב תדבר, וצדיקים הרי הם מועטים (וכמו שמביא רבנו הזקן בפ"ב מהמדרש: "ראה הקב"ה בצדיקים שהם מועטים עמד ושתלן בכל דור ודור וכו'"), לפיכך כתב 'תאוות ומחשבות לבנו', כיון שבבינונים היא היא האדם עצמו, משא"כ 'הנשמה' אינו בבחי' 'נשמותינו', כי 'על הנפש האלקית שבו נאמר שנתת בי טהורה היא, שנתת בי דייקא, מכלל שהאדם עצמו איננו הנשמה הטהורה'.

שע"י הנחת תפילין יזכור את הבורא וימעיט הנאותיו

יש להבין, הקטע האחרון 'שעל ידי הנחת תפילין יזכור את הבורא וימעיט הנאותיו' הוא כמו דברי סיכום וקיצור למה שנאמר לפני זה, ואין כאן דבר חדש לכאורה, והרי בסידור כל אות ותיבה מדויק להפליא, ולכאורה אין כאן המקום לעשות דברי סיכום וקיצור ולחזור עוד פעם על מה שנאמר לפני זה?

והנראה בזה לבאר עפ"י מה שכתב רבנו הצמח צדק באור התורה ויקרא ח"ב ד"ה הא לחמא עניא (ע' תנו): "לפי שיסוד כל התורה הוא בחינת יציאת מצרים לצאת מכל בחינה מיצר וגבול של כל העולמות המגבילים ולהיות גילוי אין סוף ממש והיינו ע"י קבלת עול מלכות שמים ואחר כך עול תורה ומצות כנ"ל. ולכן במתן תורה נאמר אנכי כו' גילוי בחי' אנכי מי שאנכי שהוא למעלה מבחי' כלים . . ולכן כדי להגיע לבחי' גילוי זה היה צ"ל מקודם בחינת אכילת מצה שבעת ימים לחם עוני, ואחר כך שבעה שבועות דספירת העומר, ואז אחר כך יוכלו להגיע לגילוי זה דבחינת אנכי דחג השבועות.

"כי הנה מבואר לעיל שכדי להמשיך בחי' גילוי עצמות אא"ס בתומ"צ הוא ע"י הקדמת אהבה רבה דמאדך, והנה עם היות כי גילוי בחי' זו דאהבה רבה הוא בפסח אך באמת לא כל אדם זוכה לבחי' גילוי זה, ולכן ניתנו המצות בגשמיות שע"י קיום מצות אכילת מצה בגשמיות יוכלו להמשיך ג"כ גילוי זה שע"י אהבה רבה זו . . וגם שהיא הנותנת כח ועוז בנפש לבא לבחי' אהבה רבה זו. וכן עד"ז מצות ספירת העומר בפועל

ממש הוא ג"כ מצוה מעשית בפועל ממש מעין מה שנמשך רוחניות ע"י אהבה דבחי' בכל לבבך בשני יצריך, וזה יש ביכולת כל אדם לקיים במעשה עכ"פ, וגם שהיא הנותנת כח ועוז בנפש לבא לבחי' בכל לבבך, לכן מצות מצה וספירת העומר הוא הכנה לקבלת התורה מבחי' אנכי אשר הוצאתיך מארץ מצרים, עכ"ל.

ועפ"י י"ל דמה שכתב רבנו הזקן 'שעל ידי הנחת תפילין יזכור את הבורא וימעיט הנאותיו' אינו דברי סיכום וקיצור של מה שנאמר לפני זה, אלא שהוא דבר חדש לגמרי, לומר שע"י עצם קיום מצות הנחת תפילין בגשמיות בפועל ממש יכולים להמשיך מעין מה שנמשך גילויים ברוחניות, וגם היא הנותנת כח ועוז בנפש לבא לבחי' הנ"ל ש'יזכור את הבורא וימעיט הנאותיו', וזה יש ביכולת כל אדם לקיים במעשה עכ"פ, כמו גבי קיום מצות אכילת מצה בגשמיות וספירת העומר בפועל ממש, וא"ש.



משקין שנתגלו לשיטת אדה"ז לשתי' ולקידוש

הרב נחמן ווילהעלם

ראש ישיבת תות"ל - מיניסוטה

א. במשנה תרומות פ"ח מ"ד: "יין של תרומה שנתגלה ישפך ואין צריך לומר של חולין. . כמה ישהו ויהיו אסורין? כדי שיצא הרחש ממקום קרוב וישתה". ופי' הרע"ב: "ואין כאן משום אבוד תרומה מפני שאסור לשותותו שמא שתה ממנו נחש.

ובגמ' עבודה זרה (ל, ב), "מים שנתגלו הרי זה לא ישפכם ברשות הרבים ולא ירביץ בהן את הבית ולא יגבל בהן את הטיט ולא ישקה מהן לא בהמתו ולא בהמת חברו ולא ירחץ בהן את פניו ידיו ורגליו".

הרי מבואר גודל החשש זו דשמא שתה ממנו נחש והטיל בהם ארס ש: (א) לכן שופכין אותו ולא רק מכסין אותו כמשנה בתרומות שם (פ"ח מ"ח) "חבית של תרומה שנולד בה ספק טמאה. . אם היתה מגלה, יכסנה" - ואף השפיכה לא בכל מקום, אלא ב) אפילו כשיש איסור של אבוד תרומה.

ומלבד הידוע דחמירא סכנתא מאיסורא חידש הגרי"ז (הובא בשם מעתיקי שמועה) שאף דעיקר התקנה נתקנה על יסוד השמירה אפילו מספק סכנה מ"מ אחר התקנה הוי בגדר איסור ודאי, והביא ג' ראיות:

(א) מהרמב"ם (הל' רוצח ושמירת פי"א ה"ה) כתב "הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות וכל העובר עליהם ואומר הריני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך או איני מקפיד בכך מכין אותו מכת מרדות" - ואם אינו אלא ספק לא היו מלקין אותו.

(ב) ומרמב"ם (שם הט"ז) "עיסה שנלושה במים מגולין אפילו היא של תרומה תשרף" - אע"פ שאסור לשרוף תרומה טהורה משום סכנה התירו, והלא לא הוי ודאי סכנה שהרי אינו אלא שמא שתה מהם נחש והטייל בהם ארס - אלא ע"כ אחר התקנה בגדר ודאי איסור הוא.

(ג) ומירושלמי פ"ד דסוכה פוסק שמים מגולים פסולים ע"ג מזבח דצריך להיות ממשקה ישראל ואינו, ולכאורה הרי המים בעצמם אין בהם איסור ולא נקרא משקה ישראל - אלא על כרחך שאחר תקנה זו הוי בגדר ודאי איסור.

ב. בשו"ע (יו"ד סי' קטז ס"א) פסק ד"עכשיו שאין נחשים מצויים בינינו מותר", וכתב הט"ז "ואין בזה משום דבר שנאסר במנין כו' דלא נאסר אלא מפני נחשים" - ראה בפרי חדש ומטה יהונתן שם.

ובפתחי תשובה (סק"א) מביא מהשל"ה שכתב דמ"מ שומר נפשו ירחק מזה, והא ראי' שהרי הטור כתבן לכל הדינים אחד מהם לא נותר ובהגהת החסיד הגר"א כתוב ג"כ שהי' נזהר מאוד בדבר זה. - ובפשטות טעם החומרא הוא לא רק משום דהוה דבר שנאסר במנין אלא כדלעיל אחר שהתקינו חז"ל תקנה זו מאיזה טעם שיהי' אין זה בגדר ספק אלא ודאי איסור.

למרות כל הנ"ל רואים שאדה"ז הקיל בזה עד למאוד לא רק בנושאי כלי השולחן ערוך שכתבו שעכשיו אין נחשים מצויים בינינו ולכן קצרו בהלכה זו אלא עוד יותר מזה אפילו לא הזכירו כהלכה, ובדיוק:

בהל' שמירת גוף והנפש (סעי' ד') מתחיל כלשון הרמב"ם (לעיל) הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות . . ואלו הן . .

והולך ומפרט רשימת הדברים כסדר הרמב"ם ובדוקא משמיט אף רמז מדיני גילוי, זאת אומר שאפילו בעל נפש יחמיר.

ולכן בהוצאת הקיצור שולחן ערוך עם פסקי אדה"ז בסי' ל"ג ס"ה יש מקום להוסיף על מה שכתב בפשיטות "יש לזוהר שלא לשתות משקים שנתגלו" דלפי פשטות משמעות אדה"ז אין חומרא כלל בזמן הזה.

לענין קידוש

ג. פסק המחבר (או"ח סי' ערב ס"א) "אין מקדשין על יין מגולה אפילו האידנא דלא קפדינן אגילוי", וכתב המג"א (סק"א) משום הקריבהו נא לפחתך ואפשר דאם עמד שעה מועטת מגולה אין קפידא ובפרט במדינת אלו דאין היין מצוי כ"כ וגם הפחות והסגנים לא קפדי בדיעבד אא"כ גמר ריחו וטעמו.

וכ"כ אדה"ז (שם ס"א) וכן אין מקדשין על היין שנתגלה אע"פ שעכשיו אין נזהרים בגלוי לפי שאין נחשים מצויים בינינו אעפ"כ הקריבהו לפחתך וגו' ומ"מ אם לא עמד מגולה אלא שעה מועטת אין להקפיד כ"כ בפרט במדינות אלו שאין היין מצוי כ"כ לפי שגם הפחות והסגנים אין מקפדין על כך בדיעבד אא"כ גמר ריחו וטעמו.

ד. ויש בזה כמה פרטים:

(א) אין מקדשין על יין מגולה.

(ב) אפילו האידנא - משום הקריבהו נא לפחתך.

(ג) דבשעה מועטת אין קפידא אא"כ גמר ריחו וטעמו.

קידוש ביין מגולה

גמ' (ב"ב צז, א) "אמר רב זוטרא בר טובי' אמר רב אין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח למעוטי מאי . . למעוטי יין קוסם, מזוג, מגולה, ושל שמרים, ושריחו רע . . סכנה היא" (ואפילו בלא קידוש אסור לשתותו - רש"י) . . ואע"ג דעברי במסנת כר' נחמי' אפילו הכי הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך (דמותר לשתי' ואיצטריך למימר דלקידוש פסול כר' נחמי' דאומר ארס נחש צף ועומד במקומו ויש לו תקנה בסינון - רש"י).

ובנימוקי יוסף פי' אע"ג דמברכין עלי' בפרה"ג דודאי במגילה דעברינן במסנתת כר' נחמי' מותר לשתות אותו יין המסונן ליכא מאן דפליג שאם נהנה בו שצריך לברך בפה"ג דע"כ לא ממעטינן לי' מקידוש אלא משום דרך כבוד שלמעלה ומשום הקריבהו נא לפחתך וגו' וה"ק רב זוטרא אמר אין אומר קדושת היום על יין שאין ראוי לנסך משום גריעותא שבו כגון שריחו רע או מגולה.

ובפרישה (סי' ערב סק"ב) כתב אע"פ שמברכין עליו בורא פרי הגפן ומ"מ לענין קידוש לא חשוב משום הקריבהו נא לפחתך משא"כ בברכת הנהנין דבשביל עצמו הוא מברך.

והיינו דאף לענין חשיבות המשקין לענין ברכה שלפני' יצא מכלל סתם משקין ואתי לידי חשיבות של יין וברכתו בורא פרי הגפן מ"מ לענין השירה או הקידוש של שבת שתקנו חז"ל שיאמרוה על כוס יין חסר בה כבוד של מעלה.

ובלשון הישיבות - על הגברא לברך ברכה הראוי' למאכל או משקה כפי ההנאה שיש לו מזה ואין פחיתות בטעם היין כששותה יין מגולה אבל החפצא של היין אף שאינו ניכר בו שום חסרון מ"מ אי"ז חפצא הראוי למלכים.

ולזה מביא הפסוק (מלאכי א, ד) וכי תגישון עוד לזבוח אין רע וכי תגישו פסח וחולה אין רע הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך אמר ה' צבאות.

ופירשו הפשטנים, בחון אתה הדבר והקרב מאחת מאלה לדורון לפתחו האם יהי' מרוצה לך בזה הדורון להעביר ממך אשמתך אשר פשעת למולו או אם ישא פניך לכבדך בעבור מתן כזה אם תביא לו מבלי הקדמת פשע.

ויש לדייק דכללות ענין זה מצינו מבואר בכמה אופנים שונים ומכמה פסוקים: א) "זה א-לי ואנהו" - התנאה לפניו במצות. ב) "כל חלב לה"'. ג) "ולא תשאו עליי חטא בהרימכם את חלבו ממנו". ומבואר בלקו"ש (חל"ג עמ' 125) בביאור שיטת הרמב"ם שלא הביא הא דהתנאה לפניו במצות אלא רק הדין דכל דבר שהוא לשם הא-ל הטוב יהי' מן הנאה והטוב. . שהכוונה בזה לדבר שהוא דומה לקרבן ע"ג מזבח שמוסר הדבר

לה' שבזה צריך להיות מן היפה שבנכסיו כי זה נוגע להחפצא שע"י שהדבר הוא מן היפה הרי ההקרבה לה' היא בשלימות ובהידור יותר, ויש דין מיוחד בתרומה שצריכים לתת לכהן מן היפה וכיון שזהו דין מיוחד בתרומה ס"ל ג"כ שאינו רק הידור לכתחלה אלא דאם אין מקיימין דין זה יש בו נשיאת עון משא"כ לשיטת הש"ס שיש חיוב דהידור מצוה וכל חלב לה'.

ונראה לומר אף דמאיזה טעם עשה רב סימן וקשר בין מצות קידוש ביין לדין ניסוך ע"ג המזבח שאין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לנסך על גבי המזבח (ואולי מפני דקידוש במקום סעודה ושלחן דומה למזבח) וא"כ יש בו המעלה הנ"ל שצריך להיות בו כל דינים הדומים לקרבן ויש להדר בו מ"מ ניתוסף בזה גם הענין של הקריבהו נא לפחתך, ובהקדים:

המשנה ברורה (שם סק"א) מביא דמשמע מדברי הרמב"ן אם אין לו יין אחר ואפילו בדיעבד אם קידש לא יצא, והקשה בביאור הלכה וכי משום הקריבהו נא לפחתך יהי פסול בדיעבד הלא אם שחט בהמה כחושה אף שיש בו ג"כ משום הקריבהו נא לפחתך ואפ"ה בודאי יצא בדיעבד בקרבן זה דמבחר נדריך הוא רק מצוה לכתחלה וה"נ לענין קידוש.

אמנם גם באבן האזל (איסורי מזבח פ"ב ה"י) מבאר דהאיסור של הקריבהו נא לפחתך הוא אפילו כשאין בהמה אחרת כשרה ומעכב אף בדיעבד שהרי הוא אומר הירצך וגו' הרי שאינו מרצה הקרבן.

נמצא יוצא לפי"ז דמצד עצם הדין והחשש של סכנה ביין מגולה אין לו לקדש בו אבל אם קידש ועבר ודאי יצא ידי חובתו, אמנם ניתוסף עליו החידוש של הירצך וגו' שאפילו בדיעבד לא יצא כי הוא חסרון בגוף המצוה. וי"ל שבזה התכוון הגר"א בהגהותיו דאין מקדשין על יין מגולה אפילו האידנא - והוסיף - כמו בימיהם במסנת והיינו שנעשה פסול בעצם כדלעיל מהגר"ז, וטעמא בעי, ובהקדים:

הפרמ"ג (שם סק"א) מסתפק במשקה דעביד טיף טיף דאין בו כלל משום גילוי אם נאסר לקדש דאפשר הפחות והסגנים לא קפדי כי אם ביש חששא אף האידנא משא"כ זה.

נמצינו למדים מחקירתו דהיינו הך שהחסרון בזה שאין הפחתים שותין ממנו וקפדי היינו רק ביש חששא, ועל איזה חשש מתכון חשש סכנה, זאת אומרת אפילו האידנא דאין נחשים מצויים מכיון דיש הידור וחשש דשומר נפשו ירחק מזה עדיין שם סכנה בו, משא"כ כשנוטף טיף טיף שאין בו משום גילוי אין סברא להחמיר אפילו מטעם הקריבהו וגו'.

ולפי"ז תימה על המשנה ברורה (שם סק"ג) בשם החיי אדם דדוקא במקרה שהיין ביוקר . . אבל הקדש על השכר יהי' זהיר בזה - ומסיים ונראה דבאין לו אחר אין להקפיד בדיעבד גם בשכר כמו ביין - והיינו דבין להחיי אדם ובין להמשנה ברורה לכתחילה אין לקדש גם בשכר מגולה ואפילו האידנא דאין נחשים מצויים משום הקריבהו נא וגו' והלא לפי הבנת הנ"ל אין מקום כלל להחמיר בשכר שהרי מפורש בגמ' דאין איסור גילוי בשכר וכשאין איסור גילוי אין איסור הקריבהו וגו' דהנה בגמ' (ע"ז לא, ב): "איתמר מפני מה אסרו שכר של עכו"ם רב נחמן אמר משום גילוי - ומקשינן בגמ' - אגילוי דמאי אילימא גילוי דנזייתא - ופירש"י בעוד שהשכר בגיגית שהיא נעשית - אנן נמי מגלינן - ופירש"י דקיימ"ל דשיכרא לא שתי חויא מיני' - ואלא דחביתא אנן נמי מגלינן ולפירש"י: אין הפסד בגוף המשקין שלא ישתוהו פחתים ומה בכך.

גילוי לשעה מועטת

המג"א מסיים דאם עמד שעה מועטת מגולה אין קפידא ובפרט במדינות אלו דאין היין מצוי כ"כ וגם הפחות והסגנים לא קפדי בדיעבד אא"כ גמר ריחו וטעמו - וגם בזה יש לדקדק מהו השיעור שעה מועטת ובפרט ששיעור חשש גילוי הוא בזמן קצר מאוד, ומה טעם להיתר זו.

דהנה בסוף המשנה מקשה כמה ישהו ויהיו אסורין? כדי שיצא הרחש ממקום קרוב וישתה, ופירשו בגמ' (חולין י, ב) כדי שיצא מתחת אוזן הכלי וישתה ויחזור לחורו, וראה דבתוס' אנשי שם ר"ל דחיישינן שמא יצא מחורו שבקרקע וישב בצד אוזן כלי ולא דקדק לראותו ומ"מ צריך אח"כ שיעור שיחזור לחורו ולא לאוזן הכלי דבשעה ששותה מדקדק היטב והי' מרגיש בו אם הי' נמצא שם וזה דלא כהירושלמי דלא מצריך כלל שיעור שיחזור דחיישינן לשפיפון שהוא נחש דק כחוט השערה שאינו מרגיש כלל בחזרתו מהשתי'.

רא"כ מעיקר דין ואיסור גילוי הוה בשעה מועטת מאוד ואם נאמר שהקריבהו הוא תוצאה מחשש גילוי הלא הוי גם בשעה מועטת.

ובערוך השלחן (שם סעי' ה') כתב אבל כשעמד כל הלילה מגולה או אפילו הרבה שעות אין מקדשין עליו - והתמיהה פשוטה: (א) מנין יצא לשיעור זה דכל הלילה ומהו הרבה שעות. (ב) בפרט שבמשנה במפורש תנן שיעור פחות הרבה מזה (ג) והלא הוא הוסיף מה נחש היין מגולה פסולה לנסכים שיש לחוש שמא שתי הימנו נחש והוא מאוס וסכנה וממילא גם לקידוש פסול - והלא ענין המיאוס הוא ברגע כמימרא מיד שנגע הנחש במים.

ובקצות השלחן (סי' פ' סעי' א') והיא לשון אדה"ז דאם לא עמד מגילה אלא שעה מועטת אין להקפיד, ובבדי השולחן (סי' מו סק"ב) מבאר דלא פירש בזמן של שעה מועטת ושמעתי מא"ז הגה"ח ר משה צבי נאה זצ"ל שיש ללמוד מליל פסח שמוזגין כוס ב' ואומרים עליו ההגדה ועומד מגולה כל זמן ההגדה לפעמים ג' או ד' שעות.

והעיר ע"ז הגרש"ז אויערבאך (הובא בשמירת שבת כהלכתה ח"ב - ובס' שלחן שלמה סי' ערב) דאין להוכיח מליל הסדר דכיון שצריכים להכוס הרי זה דומה כמאריך הרבה באמירת הקידוש משא"כ בשוההשלא לצורך ג' או ד' שעות אפילו אם עוסק בדברי תורה - ולהלכה אינו נותן בירור בשיעור על שעה מועטת.

ב' שיטת אלו והראיות צריכים לימוד רב, דהלא בודאי אין מדובר כאן באיסור וחשש גילוי וכמבואר לעיל שאין נחשים מצויים בינינו וגם הדמיון לליל פסח אינו ראי' שהרי שם הבעה"ב יושב בצדו ובמפורש מובא בגמ' (ע"ז שם) דבאופן זה אין חשש גילוי, וניתוסף עליו שהוא ליל פסח ליל השמור מן המזיקים כידוע - ורק משום חסרון "הקריבהו נא לפחתך" וא"כ צא ולמד האם הוי חסרון זו ענין רחני כעין מום בקרבן שאינו שלם ותמים ואינו מן המובחר לה' או זו ענין גשמי שכל זמן שלא גמר ריחו וטעמו עדיין מקובל הוא אצל הפחתך.

ובפשטות מלשון המג"א ואדה"ז משמע כאופן הב', שהרי כתבו שני טעמים להיתר בדיעבד בשעה מועטת. (1) דאין היין מצוי כ"כ. (2) דגם הפחות והסגנים לא קפדי.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא ומה בכך שיאמרו ההגדה על הכוס או מי שיאריך בקידוש והלא נפגם טעמו עכ"פ קצת כשעומד כך לפעמים ג' או ד' שעות? וגם אינו מובן כל כך החילוק בין אם עומד מגולה וכלשון הגרש"ז "לצורך" לאמירת קידוש - "ושלא לצורך" כשעוסק בתורה.

ולכן נראה לומר בהקדים ביאור חסרון הקריבהו נא לפחתך" שלכאורה יש להקשות על גוף הענין "משא דבר ה' אל ישראל ביד מלאכי אהבתי אתכם אמר ה' . . . בן יכבד אב ועבד אדוניו ואם אב אני אי' כבודי ואם אדונים אני אי' מוראי אמר ה' . . . ואמרתם במה בזינו את שמך מגישים על מזבחי לחם מגאל ואמרתם במה גאלנוך באמרכם שלחן ה' נבזה הוא וכי תגישון עור לזבוח אין רע וכי תגישו פסח וחולה אין רע הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך אמר ה'".

ופי' במהר"י קרא - מה שצויתי לכם כל אשר בו מום לא תקריבו ואתם מקריבים לפני עור ופסח וחול ואומרים אין רע שאנו מקריבים אותם לקרבן - הרי שהביזוי של הכהנים היתה בזה שלא קיימו מצות הקב"ה והקריבו קרבנות בעלי מומים - וזהו העיקר, ומהו ההוספה באמרו ית' הקריבהו נא לפחתך וגו' האם מיתוסף חומרת האיסור בזה, ובפרט דהרבה הרבה שונה מתנת בשר ודם לפחתים וכיו"ב לכל עניני שררה ממתנת בשר ודם בהקרבת קרבנות דרחמנא ליבא בעי ואחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכון לבו לשמים - וראי' פשוטה האם יעלה על דעת אדם ליתן מתנה לפחת מנחת סולת או חלות או ניסוך המים דברים שהם זולים בכמות הכסף ומכל מקום זהו רצונו ית' ובהם ואל ידם מקיימים מצותו ונעשית נחת רוח לפניו.

ועל כרחך שאין זה ענין של חפצת איסור - אלא גם בדברים המותרים יחול עליהם דין זה אם לא נעשה כדבעי, וראי' הלכתית לזה מצאתי בשו"ת שלמת חיים (להגרי"ח זאננפעלד) שנשאל אם מותר למזוג הכוס של קידוש במים מגולים דלפי המבואר לעיל דאם עמד יין שעה מועטת מגולה אין להקפיד אא"כ גמר ריחו וטעמו ובמים לא שייך דבר זה שאין בו טעם וריח.

ותירץ שאסור דפשטא דשמעתתא משמע דפסול מחמת שמעיקרא לא נזהרו בו והוצרכו לסננו אין זה ראוי למצוה מכיון דלא נעשה בו שמירה מעולה שייך בו הקריבהו - כן לכל דבר מצוה.

עוד ראי' - אדה"ז (סי' רצו ס"ה) פסק שקים מלאים בשמים שהנכרים תוך קנקני היין כדי שיקלוט היין ריחם אע"פ שמותר להריח בבשמים אלו ואין בהם איסור משום ריח היין . . אין ליטלם לבשמים של הבדלה לכתחילה מחמת יין האסור הבלוע בהם.

וכהנה רבות דוגמאות שאפי' להפחות היו נותנים לו ובכבוד שלא נחסר מטעמו וגם אינו מרגיש טעם היין הבלוע בהבשמים וכיו"ב ומ"מ לצורך גבוה אינו - דכל זה מוכיח שהעיקר הוא ריצוי האדם בדבר המצוה אם נפשו ולבו בו כולו תמים לה' או שמתהפך במעט אין פיו ולבו שוין כל כך.

ומעתה פוק חזי מה יהי' אם ישתה משקין מגולין ולא יחסר כלום מטעמו וריחו רק שלא נשמר כראוי האם הוי חסרון עצמי בגוף המשקין שנוכל לומר בו דאסור משום "הקריבהו נא לפחתך" כנ"ל, ואת"ל שכן, בודאי לא שייך למימר הכי בשעה מועטת, מאימתי מתחיל חסרון זאת סב"ל לרמ"צ נאה דכל זמן שלא נתארך הרבה בלי שמירה אין בו שום חסרון אבל הגרש"ז אויערבאך סב"ל דזה לבד לא סגי וצריך שתהי' בו כעין אמירת הקידוש או כיו"ב ואפי' לימוד התורה לידו לא ימלא זאת מכיון שצריך להיות כולו תמים לרצון לה'.



הפרשת חלה בחוץ לארץ*

הרב שמואל ביסטריצקי
כפר חב"ד, ארה"ק

כתב אדה"ז בשו"ע הלכות שבת (סי' רסא, ב) וז"ל: ". . . וכן מותר לעשר פירות אם אין לו מה יאכל בשבת שזהו צורך מצווה, אבל אסור להפריש חלה בחוץ לארץ שהרי יכול לאכול בלא הפרשת חלה ולשייר מעט עד אחר השבת ולהפריש מן המשויר . . .". ויש לדייק מדוע דווקא הפרשת חלה בחוץ לארץ יכול לאכול בשבת בלי להפריש, ולעשות את ההפרשה אחרי השבת, משא"כ בארץ ישראל.

* לע"נ אבי הרב לוי ע"ה בן יבלחט"א הרב יהודה לייב שיחי'. נלב"ע י"ט מנחם אב ה'תשס"ב.

ככדי להבין זאת, יש להקדים (בקצרה) כללות עניין הפרשת חלה, שעל-פי פרטיה נבין את קושיית הנ"ל לגבי אכילת חלה ללא הפרשת חלה בשבת בחוץ לארץ.

מצוות הפרשת חלה היא להפריש חלק מן העיסה הנאפית מחמשת מיני דגן ולתתו לכהן. מקור המצווה בפסוק "ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה" (במדבר פרק ט"ו) - המצווה היא אחת מהמצוות התלויות בארץ ולכן היא התחילה לחול משעה שבני ישראל נכנסו לארץ ישראל, לאחר דור המדבר, והיא מבטאת את הקדושה של ארץ ישראל. רש"י לומד על אתר שכל המצוות התלויות בארץ לא נתחייבו בהם ישראל אלא לאחר כיבוש הארץ וחלוקתה, כלומר עד שנתיישבו בה לגמרי, אבל בחלה נתחייבו כבר בבואם לארץ ואפילו לפני כיבוש וחילוק, מכאן לומדים כמה חשובה מצוה זו.

טעם המצווה כתב בחינוך (מצוה שפ"ה), וז"ל: לפי שחיותו של אדם במזונות ורוב העולם יחיו בלחם, רצה המקום לזכותנו במצוה תמידית בלחמנו, כדי שתנוח ברכה בו על ידי המצוה ונקבל בה זכות בנפשנו ונמצאת העיסה, מזון לנפש ומזון לגוף, גם למען יחיו בו משרתי השם, העוסקים תמיד בעבודתו והם הכהנים מבלי יגיעה כלל, שאילו בתרומות הגורן יש להם עמל להעביר התרומה בכברה ולטחון אותה, אבל כאן יבוא חוקם להם מבלי צער של כלום, עכ"ל.

הרמב"ם, בהלכות ביכורים (פ"ה, ה"ז) כתב: "מפרישין חלה בחוץ לארץ מדברי סופרים, כדי שלא תשכח תורת חלה מישראל".

ולכאורה תמוה מאוד, מדוע דווקא על הפרשת חלה נאמר שיעשו כן בחוץ לארץ "כדי שלא תשכח תורת חלה מישראל", ולא נאמר זאת גם לגבי תרומות ומעשרות - כדי שלא תשכח תרומות ומעשרות מישראל וכו'?

ומצאתי על כך כמה שיטות וביאורים:

שיטה א: בתוספות יום טוב (מסכת חלה פ"ד משנה ח) ועוד (רמב"ן, כפתור ופרח פט"ו) רצו לחלק שלכל אדם יש חלה (כאשר עושה עיסה) ולא לכל אדם יש שדה, ולכן גזרו יותר מבתרומה שאינה אלא בבעלי שדות.

וכן הביא בספר 'איש וביתו' (אליהו כי טוב, עמ' קעה): "שהרי מצוה זו מסורה ביד כל איש ואישה מישראל, בין יש לו שדה ובין אין לו, ואין לך בית בישראל שאין מצוה זו מזדמנת בו בשעת חיובו - כל השנה כולה - מחר יתכנסו הגלויות לארץ ישראל וכל ישראל ישבו בארצם ויאמרו: אתמול לא הפרשנו חלה מעריסותינו - לא נפריש היום! ותשכח חלילה תורת חלה משראל לפיכך ציוו חכמים שתהא מצווה זו נוהגת תמיד ובכל מקום שישראל יושבים שם, כדי שתהא חזקה בידם ולא רופפת. . . (וגדולה מצווה זו, כיון ש) במעשה זה הרי הוא כיושב ומצפה לישועתן של ישראל שתבוא מהר והרי הוא כבר היום מרגיל עצמו במצוות. . . וכל המצפה לישועת ישראל זוכה ורואה בנחמתן".

שיטה ב: בספר "והאיש מרדכי" (דיני הפרשת חלה), עמ' צו, רצה לחלק למה לא אומרים "שלא תשכח תורת ישראל" על תרו"מ אלא רק על הפרשת חלה שלכן יש לנהוג אותה בחו"ל, והביא כך, וז"ל: וכתב ערוך השולחן באות ט': וזה שלא חששו לזה בתרומות ומעשרות יש לומר משום דשם (=כוונתו לתרו"מ) יש על כל פנים חיוב מן התורה בארץ ישראל וממילא לא יתשכח. אבל בחלה ישתכח לגמרי כיון דאין שום חיוב מן התורה גם בארץ ישראל וכיון שהוצרכו לתקן ממילא דתקנו בכל מקום גם בחוץ לארץ. עכ"ל.

ולכאורה, תמוה מאוד שהביא סברא זו, הרי בשני עמודים לפני כן, בעמ' צד, הביא בשם הגר"ע יוסף מתוך מספר 'אוצר הדינים' (פרק ל"ג, סעי' א) ושם פוסקים דחלה ותרומות ומעשרות בזמן הזה הוא מדרבנן, אם כן לא מובן החילוק בין חלה לתרו"מ, ששניהם דרבנן, מדוע אמרו רק על חלה "שלא תשכח תורת חלה מישראל"? (עיין רמב"ם הל' ביכורים, פ"ה ה"ה).

שיטה ג: באנציקלופדיה תלמודית (ערך חלה, אות טז) הביא דעות שלא מחלקות בין חלה לתרו"מ ופסקו "שדין חלה כדין תרומות ומעשרות שאינן נוהגות אלא במקומות הקרובים לארץ ישראל". ולמסקנא מובא שם: שרבים מהראשונים כבר כתבו להלכה שאף בזמן הזה יש להפריש חלה בכל חוץ לארץ.

ואולי אפשר להביא ולחלק באופן נוסף, שלא דווקא החילוק הוא האם זה שייך בכל אדם או רק בבעלי השדות, אלא החיוב של מצוות

תרו"מ זה תלוי בתוצאות של הקרקע, או במילים אחרות הקרקע קובעת את הגדר של פירותיה - ולכן בפירות של א"י ניכר שהם מהאדמה וממילא חייבים רק בא"י, משא"כ הפרשת חלה זה חיוב על הגוף, דבר שהאדם יוצר אותה ולכן יהיו חייבים בה גם בחו"ל.

ועל דרך זה הובא במקנה (על הירושלמי, מסכת חלה, דף לו, ע"ב) שלדעתו מצות חלה היא אכן חובת הגוף ואינה מוגדרת כמצוה התלויה בארץ. ולסברתו מביא כמה ראיות: א) כפי שלמדו התוספות שיש חילוק בין חיוב תרומות ומעשרות - התלוי בקרקע, לבין חיוב הפרשת חלה - התלוי בגלגול החלה. המקנה סובר כי מירוח בפירות אינו מקביל לגלגול בעיסה, היות ובעיסה הגלגול הוא זה שמחיל את המצווה, וקודם לו - כאשר היה רק הקמח - לא תיתכן כלל חלות של חלה, והמירוח הוא מחייב את ההפרשה, אך דין תרומות ומעשרות היה קיים עוד קודם, והראיה, שכאשר אדם מקדים ותורם קודם מירוח הפירות - תרומתו תרומה, אך המפריש חלה מן הקמח - לא עשה ולא כלום. ב) הראיה השניה היא מהרמב"ם (הלכות ביכורים, פ"ה, ה"ה) ששם לומד מן הפסוק "והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לה" - שמצוות הפרשת חלה נוהגת מן התורה בארץ ישראל בלבד. מכאן טוען המקנה, ראייה שאין זו מצוה התלויה בארץ, שהרי אילו הייתה תלויה בארץ, לא היה צורך בפסוק מיוחד ללמדנו שאין היא נוהגת בחו"ל. בדברים אלו סברתו של המקנה חזקה יותר מהתוספות, שהרי התוספות סוברים כי מצוות חלה היא מצווה התלויה בארץ, אך יש לה דמיון לחובת הגוף. משא"כ המקנה סובר שמצווה זו אינה נחשבת כלל כמצווה התלויה בארץ. ובכדי ליישב סברתו עם הירושלמי שסובר שחלה היא אכן מצווה התלויה בארץ, מגיע הוא למסקנא כי העובדה שתבואה שגדלה בידי גוי אינה חייבת בחלה, מוכיחה כי חלה אינה דין בתבואה הגדלה בישראל, אלא בגברא.

ואולי יש לומר בכל זה, ולחלק בין שני גדרים אפשריים של מצוות התלויות בארץ, (1) מצוות שהחפצא שלהן קיים רק בארץ, (2) מצוות שקיומן קשור לארץ ישראל, וממילא שייכות רק בה.

ייתכן שהחילוק בין שני סוגי הגדרים תלוי בדיוק בשאלה זו - האם מה שדרוש הוא קדושת ארץ ישראל או שם ארץ ישראל: אם דרושה קדושת ארץ ישראל, הרי שיש צורך בחפצא בעל קדושה, כגון פירות שגדלו בקדושה; ואם מה שצריך הוא שם ארץ ישראל, הרי שאין הבדל בין

הפעולה שנעשית בחו"ל לבין הפעולה שנעשית בארץ ישראל, למעט עצם העובדה שהיא נעשית בארץ ישראל. אם מצווה כלשהי תלויה בשם ארץ ישראל, אך לא בקדושתה, נראה שקיומה שייך רק בארץ ישראל, אף על פי שניתן לבצע אותו מעשה בדיוק גם בחו"ל. כל זאת בניגוד למצוות התלויות בקדושת ארץ ישראל, בהן קיים חילוק בין הארץ לחו"ל במעשה עצמו: בארץ ישנה קדושה המאפשרת את המעשה, ובחו"ל - לא.

היוצא מדברינו, שהפרשת חלה אמנם אינה חובת הקרקע, כי אם חובת האפייה, אך אין זו מצווה המנותקת מארץ ישראל, אלא מצווה התלויה בשם ארץ ישראל, כלומר: קיומה שייך דווקא בתחום הגאוגרפי של ארץ ישראל. מעתה יובנו דברי התוספות: מצד אחד, חלה הנה מצווה התלויה בארץ, ועל כן היה מקום לשנותה במשנה; מצד שני, הרי היא כחובת הגוף, לפיכך גזרו עליה חכמים אף בחו"ל.¹



הערות בברכות הנהנין

הנ"ל

סימון החיתוך על החלה בשבת קודש

בסדר ברכות הנהנין - (פ"ט, ה"ב) מדבר אודות שהייה והפסק בין הברכה לאכילה, וכותב: "ושהייה שהיא צורך אכילה - אינה חשובה הפסק כלל. לפיכך, המברך על הפרי וחותר ממנו ואוכל - לא יחתוך עד אחר הברכה, כדי שיברך על השלם למצווה מן המובחר, ואין לחוש להפסק שהיית החיתוך בין ברכה לאכילה".

¹ ואפשר עוד להקשות, הרי לכאורה בזמן הזה שגם בארץ ישראל וגם בחוץ לארץ מצוות הפרשת חלה היא מדרבנן, היה צריך להיות דין שכח להפריש חלה בערב שבת, האם מותר להפריש בתוך השבת או לא - שווה לארץ ישראל ולחוץ לארץ, ובאם לא הפריש בערב שבת שימתין עד מוצאי שבת. ועוד יותר, כפי שכתב באור המצוות (חלק ב, עמ' 48) שאפילו בארץ ישראל גם כן (כמו בחו"ל) אין חיוב כלל בחלה אלא משום שלא תשכח תורת חלה מישראל, וממילא לכאורה נוכל לומר מצד שני שגם בארץ ישראל באם שכח להפריש בערב שבת יוכל לאכול בשבת ולהפריש במוצ"ש (על דרך מה שאמרו בחו"ל) ? וצ"ע בכ"ז.

ובסדר ברכות הנהנין החדש (בעריכת הרב אברהם אלשווילי, קה"ת תשס"ו) מציין על אתר בהערות: "...וזהו בפירות, אבל בלחם (ביום חול, ולא בשבת ויו"ט) טוב לחתוך מעט בסכין פרוסת הבציעה מן הלחם קודם שיתחיל לברך, כדי שלא יפסיק בשהיית החיתוך בין הברכה לאכילה".

ולכאורה נעדר ממנו מה שכתוב ב'ספר המנהגים' בסדר קידוש לליל שבת (עמ' 28), וז"ל: "רושמים על הלחם קודם ברכת המוציא, אבל נזהרים שלא לחתוך".

ברכה על אבטיח

עוד כתב הרב א.א. בהערותו שם (פ"ט, ה"ב, בסיום ההערה): "לפי זה צריך עיון איך לנהוג בפרי גדול כאבטיח ומילון".

ולכאורה, אפשר לומר דהרי בהמשך הסעיף (בגוף סדר ברכות הנהנין) כתב אדה"ז: "ומכל מקום אגוז וכיוצא בו - ישברנו ואחר כך יברך, כי שמא התליע או נרקב בתוכו ונמצא בירך לבטלה", עכ"ל.

והנה, לכאורה הוא הדין באבטיח שלפעמים לאחר שפותחים אותו מגלים שהוא לא טוב וכיו"ב, ולכן לא יברך עד אחר פתיחתו.

ואכן כך מצאתי שכתב גם בספר 'אבני ישפה' (או"ח, חלק ג', עמ' מ), ושם דן כיצד לברך על האבטיח, ומביא את מה שכתבתי לעיל, שאבטיח דומה לאגוז ושמא ימצא מקולקל ולכן לא יברך עליו כשהוא שלם - כי אז הברכה לבטלה, ובכ"ז מביא במסקנתו דרך חדשה כיצד יש לברך על האבטיח, וז"ל: "אמנם נראה עצה נכונה בזה, לחתוך את האבטיח מעט וישאיר בחתך כדי שעדיין יוכל לתפוס בחלק הקטן והגדול יעלה עמו וזה נקרא שלם. . ובזה ירוויח גם שלא תהא ברכתו לבטלה שהרי כיון שהוא קצת פתוח אז יוכל לבחון את האבטיח אם הוא ראוי לאכילה".



לקט פסקי דינים

הרב יהודה משה קלאפמאן

תושב השכונה

החל משנת תשל"ח נהגתי לכתוב בפנקס כל השאלות שאני שואל בעצמי אצל מורי הוראה מבוהקים.

ואחר השאלה והתשובה של הרב כותב אני בהפנקס התשובה שם הרב ותאריך השו"ת. (כמובן אשר אם השו"ת הי' ביום הש"ק או יום טוב כתבתי מיד אחר השעה המותר).

למלאות בקשת ידידי הרה"ג הר"ר אברהם שי' גערליצקי הנני מביא כאן מעט מהפנקס והשי"ת יתן לו העוז והכח להמשיך כל עבודתו הק' מתוך מנוחה ושמחה עד ביאת גואל צדק בב"א.

(1) אין שיעור להעיגול לפטור בגד מציצית (הרב ז.ש. דווארקין - אלול תשל"ח).

(2) אין הבגד "קאפאטע" חייב בציצית כלל (והסביר לי שזה משום צורת הכנפות של ה"קאפאטע" (ש"ב הרה"ג י.י. פיקארסקי ז"ל ראש ישיבה 770 - אלול תשל"ח).

(3) מותר לאכול ירקות מה"cans" ואין בהם משום בישול עכו"ם (הרב פיקארסקי, ח' שבט תשל"ט).

(4) אין לכתוב הר"ת "ב"ה" על המכתב כשידוע שהמקבל המכתב יזרקו לאשפה. (מותר לכתוב בס"ד - זה כמדומה לי) הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל ז' אדר תש"מ).

(5) מי שיש לו מיחוש בראשו מותר לו ליקח כדור "Aspirin" ביום השבת קודש. (הרב פיקארסקי ער"ה תש"מ). להעיר שהרה"ח ר' יוסף הלוי שי' וויינבערג אמר לי שכ"ק אדמו"ר הרי"צ אמר שמותר ליקח "Aspirin" ביום הש"ק.

(6) באיסור לאיש לישיב בין ב' נשים :

טוב ביותר ליזהר בכך אפילו כששני הנשים הם קרובים הכי קרוב לו כגון לישב בין אמו ואשתו, אחותיו ואשתו וכו' וכו'. אע"פ שיש פעמים שקשה ליזהר בזה (הגאון רבי משה פיינשטיין, יום א' ז' אדר תש"מ).

(7) מעות שהיו מוכנים לצדקה ושכח לאיזה ענין של צדקה, יתן המעות לשיבה (הרב פיקארסקי ז' כ"ב אדר תש"מ).

(8) תענית שקיבל עליו רק במחשבה (בלי הוצאה בפה) סגי בכך (הרב דווארקין ז"ל יום ב' י"ב אייר תשמ"ג).

(9) מותר לדבק פתק על השופר ולתקוע בו בר"ה (הרב פיקארסקי ער"ה תשד"מ).

(10) מותר לקנות בגדי עבודה בימי הספירה (הרב פיקארסקי ער"ה תשד"מ).

מותר לעשות קרח "Ice Cubes" ביום הש"ק (הרב פיקארסקי ז"ל עש"ק פ' קרח ב' תמוז תשמ"ה).



בירור דעת אדה"ז בעער גדול בשבת

הרב חיים דרוק

כולל נחלת הר חב"ד, אה"ק

כתב רבינו בשולחנו סימן שכח סעיף כ: "ואם לא נפל למשכב, וגם אינו מצטער כל כך עד שנחלש כל גופו (אבל על כל פנים יש לו צער גדול), מותר לעשות לו על ידי ישראל כל שבות הנעשה בשינוי אפילו הוא מלאכה, אבל אסור לו לאכול מאכלים הניכרים שהם לרפואה, וכל שכן שאר שבותים שלא בשינוי, אע"פ שאין בהם סרך מלאכה, וכן לעשות מלאכה גמורה ע"י נכרי, שזהו שבות גמור שלא בשינוי". עכ"ל הנוגע לענינינו.

והנה בהמהדרו"ח דשו"ע רבינו על המילים "אפילו הוא מלאכה", ציינו [באות קפח] למה שכתוב לקמן סעיף מ.

והנה בסימן מ' כתוב וזה"ל: "הגונח מכאב לב, שרפואתו לינק בפיו מן הבהמה, מותר לינק בשבת, מפני שמפרק כלאחד יד הוא, שאין דרך

לינק בפיו, אלא לחלוב לתוך כלי ולשתות ממנו, לפיכך אין ביניקה איסור מן התורה אלא מדברי סופרים, ומשום צערו לא גזרו, "עכ"ל הנוגע לעניינינו. ומצינום לסעיף מ' נראה דס"ל בשיטת אדה"ז שחולה ש"יש לו צער גדול" יש להתיר מלאכה דאורייתא אם היא נעשית בשינוי, שהרי בסעיף מ' נאמר כנ"ל שאדם שיש לו כאב לב מותר לעשות אפי' מלאכה דאורייתא אם היא נעשית ע"י שינוי. ולדבריהם מה שכתב רבינו "אפי' הוא מלאכה", הכוונה היא על מלאכה דאורייתא ע"י שינוי, שמותר לעשות בשביל אדם שמצטער צער גדול.

ודבריהם תמוהים מאוד, שהרי בחולה שלא נפל למשכב ולא נחלש גופו אבל יש לו צער גדול כותב רבינו בסעיף כ' שאסור - א. שבות שלא בשינוי. ב. אסור לנכרי לעשות מלאכה דאורייתא. ג. ואפי' תרופות שהם מאכלים הניכרים לרפואה ואין בזה עשיית מלאכה אסור לו לקחת. - ואם כדבריהם שחולה זה מותר במלאכה דאורייתא הנעשית בשינוי, נמצא דבר פלא מאוד בדין זה, שמחד אסור לו (למי שיש לו צער גדול) לקחת תרופות, וגם אמירה לעכו"ם במלאכה דאורייתא אסור, אך לאיך במלאכה דאורייתא בשינוי יהיה מותר. והדבר תמוה שמלאכה דאורייתא בשינוי תהא מותרת ורפואה שאין בה כל סרך מלאכה תהי' אסורה ?

ועוד, דלעיל בסעיף יט גבי חולה שנפל למשכב ואין בו סכנה כותב רבינו: "אין עושין לו דבר האסור מדברי סופרים ע"י ישראל אלא בשינוי מדרך החול, וע"י שינוי מותר לעשות אפילו מלאכה גמורה, כגון הגונח [שמותר לינק] בפיו כמו שיתבאר", הרי מפורש יוצא שאין לנו דרך שבה מותר לחולה לינק מהבהמה אלא אך ורק בחולה שנפל למשכב או שחולה כל גופו, משא"כ בחולה שלא נפל למשכב, אף ש"יש לו צער גדול" אסור לו לחלל שבת באיסורי דאורייתא ע"י שינוי.

אלא שעפ"ז יש לבאר ל' אדה"ז "מותר לעשות לו ע"י ישראל כל שבות הנעשה בשינוי אפילו הוא מלאכה", לדבריהם פירוש "אפי' הוא מלאכה" היינו לרבות מלאכה דאורייתא (הנעשית בשינוי). אך להנת"ל יש לפרש זאת באופן אחר, וכדלקמן.

דהנה בסעיף יט כ' אדה"ז בזה"ל "ולחלל עליו ישראל באיסורי דברי סופרים בידים כגון לעשות לו כל רפואה שהיא אסורה משום גזרת שחיקת סמנים אע"פ שאין בה בעצמה שום סרך מלאכה בעשייתה

אפילו מדברי סופרים או אפילו יש גם בה בעצמה איסור מדברי סופרים בעשייתה מותר לעשותה לו בלא שום שינוי מדרך החול אם יש בו סכנת אבר אע"פ שלא נפל למשכב וגם לא חלה ממנו כל גופו", ומכאן נראה ברור דיש לחלק בין ב' סוגי דרבנן, הא' "סרך מלאכה בעשייתה". דוגמא לדבר, הכוחל עיניו בשבת שאסור לעשות כן - לא רק מפני דהוי כעוסק ברפואה - אלא משום דהוי כעין מלאכת צובע, [והדברים מפורשים להדיא בב"י (ד"ה ולפיכך) דכ' "שבות שיש בו עיקר מלאכה שהוא נסמך לה כגון כוחל שאסור מפני שהוא ככותב או לעשות שום רפואה בסם דאיכא למיחש משום שחיקת סממנין"]. הב' שאין בה בעצמה איסור בעשייתה מד"ס, והסיבה היחידה שהיא אסורה היא משום דחיישינן שמא יבוא לשחוק סממנים. וזה הביאור במה שאומר רבינו "אפילו הוא מלאכה", שהכוונה היא שכל מלאכה דרבנן בשינוי מותרת לחולה ש"יש לו צער גדול" בין שאיסורה מפני שחיקת סממנין ובין שאיסורה מפני שהיא דומה למלאכה, הצד השווה שבהם שיסוד איסורם הוא רק מדרבנן ואין להם עיקר מן התורה.

והעולה מכל האמור - דאין להתיר לחולה ש"יש לו צער גדול" אלא איסורי ד"ס בשינוי, אך לא איסורי תורה גם אם נעשים בשינוי.

ובאמת שהדבר כתוב מפורש בקצות השולחן סימן קלב סעיף ה' וז"ל: "שיש עכ"פ צער גדול התירו לו שבות דשבות דהיינו תרי דרבנן, לכן מותר לומר לנכרי לעשות לו כל מלאכה דרבנן אפי' בלא שינוי, או מלאכה דאורייתא ע"י שינוי, וישראל מותר לעשות לו מלאכה דרבנן ע"י שינוי" יוצא שמותר רק אם יש תרי דרבנן ולא במקרה שיש רק שבות אחד דרבנן כמו ביונק בפיו מן הבהמה.

וראה גם במ"מ וציונים לשו"ע רבינו (מהגרמ"ש שי' אשכנזי) דעמ"ש אדה"ז ד"מותר לעשות ע"י ישראל כל שבות הנעשה בשינוי אפילו הוא מלאכה" כתב: "ולא כתב כאן מלאכה גמורה כדלעיל סו"ס יט", אלא שעפ"י הנ"ל לא קשיא מידי, שהרי בסעיף יט מיירי בנפל למשכב, ובו יש להתיר גם מלאכה דאורייתא בשינוי, ו"לינק בפיו" כדרכה זה מלאכה גמורה דאורייתא, ולכן נקט אדה"ז "מלאכה גמורה", אבל בסעי' כ' דמיירי בחולי שלא נפל למשכב, דאין להתיר בו אלא במלאכת ד"ס בשינוי, לכן נקט אדה"ז "מלאכה" בלבד ולא הוסיף "גמורה" ללמדך דאין להתיר אלא במלאכה דרבנן בשינוי.

וזהו גם מה שרבינו מסיים בס"כ "שע"י נכרי אסור לעשות מלאכה גמורה", הכוונה היא שאסור לגוי לעשות מלאכה שאסורה לישראל מאיסור דאורייתא.

אלא שלפי מה שנתבאר לעיל, עולה ברור שמה שכתוב בסעיף מ' שמותר לינק מן הבהמה בשינוי, מדובר בחולה שנפל למשכב בלבד, ולכן מותר לו לעשות מלאכה דאורייתא בשינוי, אבל לא על מקרה שיש לו רק צער גדול (אבל לא נפל למשכב) שאז אסור לעשות מלאכה דאורייתא בשינוי.



שומע ברכה לצאת י"ח כשאינו יכול לברך בעצמו

הרב שרגא פייוויל רימלער
 רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

שאלה: מי שאינו יכול לברך ברכה, (מחמת שידיו מלוכלכות וכדו') ושומע ברכה שצריך ורוצה לצאת בה, כגון שאכל עם אחרים וצריך לברכה אחרונה שפוסק רבינו בש"ע שלו בסימן רי"ג שאחד מברך בקול רם ומוציא האחרים, שההלכה היא ששומע כעונה ויוצא בשמיעת הברכה בלי אמירתו. האם יוצא בשמיעת הברכה מכיון שהוא עצמו אסור לאמר?

תשובה: הנה בסימן ר"א סעיף ה' פוסק רבינו "שהשומע כעונה, ועונה אמן כמוציא ברכה מפיו", הרי יש הבדל בין שומע בלבד לעניית אמן על הברכה, ואע"פ שעל כל ברכה שאדם שומע צריך לענות אמן, ובפרט אם זו ברכה שהשומע ג"כ צריך לאותה ברכה, שצריך בודאי לענות אמן, הרי פוסק רבינו בסימן רי"ג סעיף ד' שבדיעבד יוצא ידי חובתו אפי' לא ענה אמן.

ואם הי' הפירוש ששומע כעונה, היינו שנחשב כאילו השומע בעצמו אומר הברכה, הרי כשידי השומע מלוכלכות ואסור לו לברך, הרי נמנע ממנו לצאת בשמיעת הברכה, אבל מזה שרבינו מבדיל בין "שומע כעונה" לבין "עונה אמן", שהעונה אמן כמוציא ברכה מפיו, בהכרח לומר, שהשומע אינו כמוציא ברכה מפיו, אלא שיוצא י"ח בשמיעת הברכה, ושמיעת הברכה נחשב לו כאילו אמרה אע"פ שבפועל לא אמרה, ובשמיעתו הברכה בכוונה לצאת, מספיק לו ע"י מחשבתו בלי דיבורו

לצאת ידי חובת הברכה שהי' צריך לומר, ומכיון שהאיסור למי שידיו מלוכלכות הוא רק להוציא ברכה בדיבור בפיו, אבל מותר לו להרהר הברכה בידיים מלוכלכות.

ולפי זה יש לומר בתשובה לשאלה הנ"ל, שרק ישמע הברכה בכוונה לצאת (שגם המברך מכוון להוציא י"ח), ולא יענה אמן, כפסק רבינו הנ"ל שגם בלי עניין אמן יוצא ידי חובתו מכיון ששומע כעונה, ובלי ענין אמן לא הוציא הברכה מפיו, ויוצא ידי חובת הברכה שצריך מפני שומע כעונה שזה כהרהור גרידא בלי דיבור, שמותר גם בידיים מלוכלכות.*



מכירת חמץ של אנשים שלא ביקשו למוכרם [גליון] הנ"ל

בגליון תתקצח הביא הרמ"פ שי' סמוכות לסברתו, בענין מכירת חמץ של אנשים שלא ביקשו למוכרו, ונעלם ממנו הא דהבאתי מפורש בסיום דברי בגליון, והוא שלא מצינו הלכה מפורשת בכל השלחן ערוך ונושא כליו, שאכן יכולים לעשות דבר כזה או שיש לעשות דבר כזה.

דהרי מצינו בהלכות עירוב תבשילין (בש"ע רבינו סימן תקכ"ז סעיף י"ד), ש'גדול העיר יש לו לערב לבני העיר עבור אלו שלא ערבו מחמת אונס או מי שהוא עם הארץ שאינו יודע לערב', ומדובר בתקנת חכמים לבד מפני ב' טעמים כמבואר שם, אע"פ שמותר מן התורה לבשל ביו"ט בעוד היום גדול, והלכה היא שזכין לאדם שלא בפניו, ובלא ידיעתו, והרי הי' מובן מאליו שיש לזכות אחרים לקיים תקנת חכמים בעירוב תבשילין כשהם אינם יודעים לעשות בעצמם, ואעפ"כ מוצא הש"ע לנכון לפסוק ולהודיע שיש לגדול העיר לעשות העירוב תבשילין לכל בני העיר שלא יכלו או שלא ידעו לעשותו בעצמם.

* ראה שו"ע אדה"ז סי' עה ס"י והל' שחיטה סי' א' ס"ק נב דאסור אפי' בשמיעה, עיי"ש. המערכת

וכן מצינו בש"ע רבינו (סימן קס"ז סעיף כ"ג), ש"אחד שכבר קיים המצוה יכול לברך בשביל אחר שעדיין לא קיים המצוה ואינו יודע לברך בעצמו משום שכל ישראל ערביין זה לזה".

וכאן שמדובר באיסורי תורה של כל יראה וכל ימצא, ויש יהודים שאינם יודעים מאיסורים אלו, ואינם יודעים מענין מכירת חמץ, ויש אפשריות להצילם מאיסורים אלו החמורים ע"י לזכותם במכירת חמץם בלי ידיעתם וגם מצד הערכות ש"כל ישראל ערבים זה לזה", ולא נזכר בשלחן ערוך ונושא כליו דבר וחצי דבר שיש לזכות יהודים אלו שרבים הם ע"י מכירת חמץם עבורם! ?

ולכן יש להבין שאינו דומה מכירת חמץ לעירוב תבשילין. עירוב תבשילין היא הכנת תבשיל מערב יום טוב לשבת, ותו לא. אבל מכירת חמץ הוא מעשה רב של מכירה והקנאה גמורה ומוחלטת לאינו יהודי. ובשו"ע רבינו (בסימן תמ"ח סעיף ח') שמיקל בזה מצריך לכה"פ "גילוי דעת שאין רצונו שיהי' החמץ שלו", אבל בהלכות מכירת חמץ בשו"ע רבינו שנדפס מחדש בדף תנ"ד כותב רבינו: "ועיקר הכל שיהי' הישראל בעל החמץ סבור וקבל באמת שאם ירצה הא"י ימכור כל החמץ במקח השווה".

והגע עצמך: אם בא הא"י שקנה חמצו של יהודי כזה שמישהו מכר לו בלי ידיעתו בגלל לזכותו, ויבוא לביתו לקחת חמצו לעצמו ולמכרו לאחר, הרי היהודי הזה יזרקהו החוצה ולא יתן לו בשום אופן לגשת לעשות מאומה מחמצו, ועוד יקרא למשטרה לאסרו כגזלן, וכל דבריו של האיני יהודי שהוא קנה חמצו ושלו הוא לא יועילו.

ואיך זה כ"כ פשוט לומר שיכולים למכור חמץם של יהודים אלו שאינם יודעים מה זה בכלל, מטעם "זכי" בענין שדרוש שבעל החמץ יהי' סבור וקבל או עכ"פ גילוי דעת של רצונו שלא יהי' החמץ שלו.

ולמי יש כתפים רחבות לקחת על עצמו האחריות שחמץם של אלו אין בו חשש של חמץ שעבר עליו הפסח?



סוף זמן קידוש לבנה

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בגליון תתקעו כתב הביא הרב ל.י.ר. את מ"ש ב'התקשרות' גליון תשמז והגיב עליו:

להלן רשימת הרב יעקב לנדא ז"ל¹ בענין סוף זמן קידוש לבנה:

"עטר"ת

ליל ש"ק בשלח י"ח שבט.

איזה מאנ"ש, וגם אני בתוכם, לא קידשו את הלבנה. ובליל ש"ק היתה לבנה. ונכנסתי אחר חזרת המאמר 'אז ישיר' לכ"ק שליט"א, בעת סעודת קדשו, לדרוש מפיו הק', אם לקדשה אז.

והשיב לי:

אין דערינען איז פראנען [א] גאנצע אריכות. ר' דוד אופנהיים, איז פאראן זיינע א תשובה א גרייסע, און ער זאגט אז מען זאל יע מקדש זיין. נאר דער שבות יעקב זאגט אז ניט. פון ר"ד אופנהיים איז פראנען וועגין דעם אסאך, און ער זאגט אז ס'איז ניטא קיין תחומין, און אלע תפלות גייען. נאר דער שבות יעקב איז זיך גאר קאלט און זאגט אז ניט.

[= בענין זה יש אריכות גדולה. יש תשובה ארוכה מר' דוד אופנהיים [בשו"ת שבות יעקב דלהלן], ולדעתו יש לקדש. אלא שהשבות יעקב [ח"ג סי' לא] אומר שלא לקדש. מר' דוד אופנהיים יש בזה הרבה, ולדבריו אין תחומין וכל התפלות עולות. אלא שהשבות יעקב 'קר' לחלוטין, ואומר שלא לברך].

ושאלתי: הנה כל זה הוא מטעם שבת, אולם הלא היום כבר גם אחר הזמן.

והשיב לי: אה, היינט איז שוין נאכין זמן אויך [= אה, היום כבר גם אחר הזמן!].

¹ נדפסה לראשונה בשבועון 'כפר חב"ד', גיליון 986 עמ' 35 ואילך.

והתחיל לחשוב כמה הוא אחר המולד, וסוף זמן קידוש לבנה היה בליל ו'.

ואמר: איז שיים גלייכער מארגן ווי היינט. דאס איז גיווען אמאל פארן טאטין, האט מען מקדש געווען אויפן 17-טן מעת-לעת. נאר שבת האב איך עפעס קיינמאל ניט גיזעהן. דאס איז אמאל גיווען אין ליובאוויטש, נאר שיים נאכ'ן טאטען, האט דער עולם מקדש געווען די אנדערע נאכט סוכות. איך האב שוין פריער מקדש געווען, עס האט זיך געמאכט אז זי איז גיוועזין פריער, האב איך מקדש גיווען. נאר דער עולם האט מקדש גיוועזין יעמאלט, דיא אנדערע נאכט סוכות. [והזכיר לי איזה רב שהורה אז כן].

[= אם כן, עדיף כבר מחר על היום. כך היה פעם בפני האבא [אדמו"ר מהר"ש], קידשו ביממה הי"ז. אבל שיקדשו בשבת, זאת משום מה לא ראיתי מעולם. כדבר הזה אירע פעם בליובאוויטש, כבר אחר זמנו של האבא, ה'עולם' קידש את הלבנה בליל שני של סוכות. אני עצמי קידשתי לפני כן, נזדמן שהלבנה נראתה לפני כן ואני קידשתי. אבל ה'עולם' קידש אז, בלילה השני של סוכות. [והזכיר לי איזה רב שהורה אז כן]].

נאר מיר האט מאדיעווסקי מעיד גיוועזין, אז ר' ישראל נח האט גיהייסן מקדש זיין די אנדערע נאכט פסח. נו, איז דאך שבת אויך אזוי. עס איז דער זעלביגער טעם. נאר איך האב קיינמאל ניט גיזעהן אז מען זאל מקדש זיין שבת, און עס איז עפ"י טאקי שווער.

[= אלא ש[הרב אליעזר משה] מאדיעווסקי העיד בפני, שר' ישראל נח [בן אדמו"ר ה'צמח-צדק'] הורה לקדש בלילה השני של פסח. נו, אם כן כך הוא גם בשבת, שהרי טעם אחד לשניהם. אלא שמעולם לא ראיתי שיקדשו בשבת. והרי זה באמת דבר לא קל].

דאס איז גיווען פארין טאטין אז אויפן 17טן מעת-לעת איז מען אויפגישטאנען פאהר טאג, און מען האט מקדש גיוועזין. דער טאטע פלעגט דאך אויף שטיין פאהר טאג, און אונז האט מען אויפגיוועקט. מיא האט א גאנצע נאכט געהיט. יעמאלט האט דאס פייוויש (כמדומה) צוא געהיט - בא אונז איז גיוועזין אידישע סטאראזשין - איז מען אויפגישטאנען פאהר טאג און מען האט מקדש גיוועזין.

[= מעשה שהיה לפני האבא, שביממה הי"ז השכימו קודם אור היום וקידשו. האבא עצמו היה רגיל להשכים קודם אור היום, ואותנו העירו. כל הלילה 'שמרו' [לראות אם תצא הלבנה]. אותה שעה, פיוויש (כמדומה) 'שמר' - לנו היו שומרים יהודים - השכימו קודם אור היום וקידשו].

איז שיים גלייכער מקדש צו זיין מארגין אז זיא זאל זיין. מארגען איז נאך דער 17 טער. דער מולד איז גיוועזין 12 אזייגער, קען מען נאך מארגן מקדש זיין.

[= אם כן, עדיף כבר לקדש מחר כשתיראה הלבנה. מחר היא עדיין היממה הי"ז. המולד היה בשעה 12, ניתן עדיין לקדש למחר].

בתוך הדברים אמר: "אויפין 16 טען שטייט אין והשיב משה². נאר דאס איז גיוועזין דיא מעשה פארן טאטין". [= על ט"ז [למולד] כתוב ב'והשיב משה'. אבל כך היה המעשה לפני אבא].

בתוך הדברים אמרה הרבנית תחי', שזכורה שיצאו עם ספרים³.

והשיב כ"ק שליט"א: "דאס איז דאך גאהר שפעט. נאר דאס איז גיוועזין אזיי טאקין". [= כך נוהגים כשהאיחור גדול ביותר. אבל באמת כך היה].

² צ"ל 'השיב משה' (להג"מ ר"מ טייטלבוים, לכוב תרכ"ו), והוא שם סי' יד. [שו"ת בשם והשיב משה, להג"מ משה כהן, נדפס (רק) בירושלים תשכ"ח].

³ ראה הנסמן ב"ילקוט אוהב ישראל' (עמ' קסג אות מ); אבני זכרון (לובלין) עמ' ערב אות כה (הערת המהדיר ב'כפר חב"ד' שם). וע"ע ס' משמרת שלום (קוידנוב, סי' לא, ו) וס' דרכי חיים ושלום (אות תצה), שכך נהג הרה"ק ה'חווה' מלובלין. [וכ"כ בס' דרך פקודין סוף מצוה ד, ועד"ז בשו"ת אבני נזר חאו"ח סי' שפג. וראה בס' המנהגים עמ' 27 מרשימת כ"ק אדמו"ר, שבאמירת כגוונא "כמדומה ברור שאומרים השם כתיקונו". ובהערה "ומובן שיש לחלק בין קריאת אזכרות המובאים בענין הנלמד - לבין המתלמד מטבע הברכות שאסר רבנו הזקן בשו"ע שלו (או"ח סי' רטו ס"ב). וראה ברכי יוסף שם. ואכ"מ" - הברכי יוסף הביא שם דעת הגאון יעב"ץ להתיר זאת, והוא ב'מור וקציעה' שלו על אתר ובשו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סו"ס פא השני. ודלא כשו"ת יביע אומר ח"ו חאו"ח סי' לח ששלל זאת. וראה בס' קדוש לבנה שם הע' יב ובמילואים שם וש"נ - המערכת].

ושאלתי: "אהן תחבולות - פון א גמרא, א אלפס? [= ללא תחבולות -
לומר מתוך הגמרא או מתוך אלפס?]

והשיב: "ניין, אהן תחבולות. אויף דערף דארף מען דאך ניט האבן
דוקא 17 טען, דאס קען מען אלע מאהל". [= לא, ללא תחבולות. לזה אין
צריכים י"ז בחודש דוקא, כך הרי יכולים לעשות בכל זמן]."

עד כאן מהרשימה.

וב'התקשרות' (גליון תשמ"ז) מציין לרשימה זו, אך "מכיון שהוראה
זו היא חידוש גדול שלא מצאנו לעת-עתה בפוסקים", על כן ביקש לברר
אולי נפלה כאן טעות כלשהי וכו'. ושוב העיר (בגליון תשמ"ח) מזכרונות
הרה"ג הרה"ח ר' חיים-מרדכי פרלוב ע"ה ('לקוטי סיפורים' - מהדורת
תשס"ב עמ' קצג) אין שבליובאוויטש קידשו כמה פעמים בליל ט"ז
מתוך גמרא סנהדרין.

ורציתי להעיר:

בשו"ת השיב משה (או"ח סי' יד) בתחילת דבריו כתוב להתיר הקידוש
עד יום י"ז. אך הוא טעות הדפוס דמוכה, כי בדבריו שם מצטט מס' שיירי
כנסת הגדולה (או"ח סי' תכו) בשם המאירי ועוד, ושם כתב להתיר עד
"יום י"ו". וכן המשך דברי ה'השיב משה' סובבים על דברי הגמרא
(סנהדרין מא, ב), שלדעת חכמי נהרדעא הרי זמן אמירת ברכה זו הוא עד
יום ט"ז.

ברשימתו מצטט הגר"י לנדא את דברי כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע,
שנימק האפשריות לקדש הלבנה במוצאי ש"ק: "המולד היה בשעה 12,
ניתן עדיין לקדש למחר". ולענ"ד, לפני שנסיק מ'מעשה רב' דנן הנהגה
למעשה, הרי צריכים להבין מה משמעות העובדה שהמולד היה בשעה
12.

ובעיוני וחיפושי בזה נסתבכתי עוד יותר: המסופר בזה הוא אודות
שנת עטר"ת. וברשימת המולדות שבסדור 'אוצר התפלות' מופיע זמן
המולד של חודש שבט שנת עטר"ת: ליל ה', שעה 3, ו-57 מינוט [= קרוב
לשעה 4 בבוקר של יום ה'], ואף ראש חודש הוא ביום ה'. וא"כ איני מבין

הנאמר בזה ש"המולד היה בשעה 12⁴. ואולי אמר כ"ק אדמו"ר נ"ע, שהמולד היה אחר שעה 12, ובמילא עד חצות שבמוצאי-שבת יהיה עדיין תוך המעת-לעת ה-17. ויש לעיין עוד.

ולגופו של הדיון: הנה לדעת הטור (או"ח שם), הא דקאמרי נהרדעי שיכול לקדש עד ט"ז: (1) היינו עד י"ו ולא י"ו בכלל; (2) הני י"ו משעת המולד מונין אותם. ברם דעת המאירי (שהוא המקור והיסוד של ה'השיב משה' להקל בזה) מבואר בלשונו (הובא ב'חמרא וחיי' לסנהדרין שם) דשיעור "עד שתמלא פגימתה . . הוא יום י"ו בחודש". והיינו שהוא סובר: (1) "עד ועד בכלל" [ולמרות שבס' 'קידוש לבנה' פ"ד הע' ח' הביא שמהמאירי שלפנינו שכתב "עד ששה עשר בחודש" אין לזה ראייה, הרי מאידך הביא מ'ביאור הלכה' שכן משמע מיד רמ"ה על אתר - המערכת]; (2) שאנו מונים את הימים הללו לימי החודש, לא מן המולד [וזה כדעת ה'בני יששכר' מאמרי ר"ח, מאמר א אות יג, שהביא בס' 'קידוש לבנה' בסוף ההערה הנ"ל - המערכת]. ולדעתו צריך לומר שעד יום י"ו ועד בכלל אין הפגימה של הלבנה ניכרת, ולכך רשאים עדיין לברך על חידושה⁵.

ואם כנים הדברים, יש להקשות: תינח כשראש-חודש נקבע ביום המולד; אך פעמים שראש-חודש נקבע למחרת המולד, ומכל-מקום נהרדעי סתמא קאמרי, שעד י"ו בחודש ועד בכלל אפשר לקדש. ומזה יש להסיק שאף ביום הי"ז מן המולד אמרינן עדיין שאין הפגימה של הלבנה ניכרת, ורשאי לברך.

ואולי זהו ההסבר למאי דנקיט כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע לברך גם ביממה ה-17 [מן המולד]. ובנדון העובדא דשנת עטר"ת: המולד היה סמוך לשעה 4 בבוקר של יום ה', ובאותה שעה בבוקר של יום שבת

⁴ אף כי זמן המולד נאמר על האופק של ירושלים או קרוב לו, אך בין רוסטוב (קו אורך 39.4) לירושלים (קו אורך 35.2) יש רק הבדל של 17 דקות (בערך).

⁵ וכ"כ לבאר בס' נוצר חסד (להרה"ק מקאמארנא) על מסכת אבות (פ"ד מ"ה) עיי"ש. והוכיח שם עוד ממה שבהגהות אשר"י לסנהדרין שם דן על תאריך שטר הנכתב בימי ראש חודש. ומוכח דימי ז' וי"ו בסוגיין בימי החודש מיירי, לא מן המולד. ועוד כתב שם, שאפילו אם נראית פגימת הלבנה, אך לבנה העליונה לא נפגמה עוד (הובא בדרכי חיים ושלום שם).

פרשת בשלח נמלאו 16 מעת-לעת. ונמצא שבמוצאי שבת היה עדיין בתוך היממה ה-17, אף על פי שכבר נמנה אז ליום הי"ח לימי החודש.

אגב: ה'שבות יעקב' הנ"ל מצטט מס' 'הלכה ברורה' שכתב (בסי' תכו): "והאמת דאם חל במוצאי שבת אז אין מדקדקין אחרי מעט שעות, לפי דאז מקדמינן גם כן אף קודם זמן לדעתי, דהרי עיקר מקדשין אותה במוצאי שבת ולא זולת זה". אך ה'שבות יעקב' תמה עליו, שלא נתן שיעור לאי-דקדוק זה.

ומה שתמה הרב הכותב מזכרונות הרב פרלוב ממה שנהגו אנ"ש בליובאוויטש, שבלי ל"ט קידשו מתוך הגמרא - מובן שאין בזה שום סתירה להמסופר בידי הגר"י לנדא - בר סמכא ביותר - מדברי כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע בנדון. ומכל סגנון דברי הרבי נ"ע מסתבר שבהיתר לקדש ביממה ה-17 בלא תחבולה, התכוין בזה להוראה והנהגה פשוטה לכל, ולא להוראה המיועדת רק ליחיד סגולה.

הנהגת כ"ק אדמו"ר

אמנם כעת שמעתי מפי הרה"ח רי"ל שי' גרונו, שבחורף דשנת תשי"א, בעת שעדיין אמרו קדיש אחרי ההסתלקות של כ"ק אדמו"ר הריי"צ נ"ע, אירע שלא נראתה הלבנה עד ליל י"ז לחודש, ובהיותם בחוץ פנה הרש"ג אל גיסו, כ"ק אדמו"ר זי"ע, ושאל: "ווי אזוי דארף מען טאן?" [= איך צריך לעשות כעת?], וענהו הרבי להתחיל בתיבות "תנו רבנן"⁸, ולהמשיך בנוסח הברכה כפי שהוא בסידור, בשם ומלכות.

⁶ ספר שאדמו"ר הזקן מציין אליו ב'קונטרס אחרון' שלו (בשו"ע סי' לב, ה; סו, א; רמד, ה).

⁷ בשנת תשי"א חל י"ז מרחשוון בשבת, ומסתבר איפוא שהנ"ל אירע בחודש כסלו, שי"ז בו חל ביום ראשון (כי ביום ט' טבת כבר הפסיקו מלומר קדיש) [המולד דחודש כסלו דאז: אור ליום שישי (יום שישי לפנות בוקר) בשעה 4:14 ו-17 חלקים, וא"כ גם זמן החת"ם סופר, י"ב שעות במעת-לעת ה-ט"ז, פג עוד לפני צאת הכוכבים דמוצש"ק דאז בניו-יורק, שהיה בשעה 17:00 לערך - המערכת].

⁸ בגמרא סנהדרין (מב, א) לא נאמר בזה "תנו רבנן". גם לפי זה חסרות מילות החיבור. ואולי אמר אז (כלשון הטור ר"ס תכו. וכ"ה ברי"ף ברכות מג, ב וברא"ש סנהדרין פ"ה ס"א ועוד): "אמר רב יהודה, הרוואה לבנה בחידושה, אומר: ברוך אתה . . .".

הרי שלא סמך לברך ביממה הי"ז בלי תחבולה. ע"כ מ"ש הרב ל.ג.ר:

תגובת הרב גינזבורג:

קודם כל חובתנו להדגיש, שב'רשימה' זו נפלו שתי טעויות רציניות:

התאריך של הדיון בנושא קידוש לבנה - י"ז [צ"ל י"ח] שבט עטר"ת ('התקשרות' גיליון תשמ"ז).

זמן המולד. כתוב שם "דער מולד איז געווען 12 אזייגער" [=המולד היה בשעה 12]. בהערות הרב ראסקין שי' מביא מסידור 'אוצר התפילות' זמן אחר, אבל הזמן הנכון הוא: ליל חמישי [=יום חמישי לפנות בוקר], שעה 57: 2 וחלק אחד. ואולי נפלה טעות וצ"ל "2 אזייגער" או אפילו "3 אזייגער", שזה קרוב יותר למציאות (תודה להרב יעקב שי' סנגאוי).

כן חשוב להצביע על טעות בתרגום ללה"ק:

את הלשון "ט"ז (או: י"ז) מעת - לעת" תירגמו ל"ט"ז יממות" (וכך מופיע גם במכתבו של הרב ראסקין). וזה לא נכון: אם למשל היה המולד בשעה 12 בצהריים, הרי המעת - לעת נגמרים בדיוק בשעה 12 ט"ז או י"ז יום לאחר-מכן, ואילו היממות נגמרות רק עם השקיעה, או צאת-הכוכבים בסוף יום זה, דהיינו תוספת של כמה שעות! (תודה להרב הנ"ל).

שנית, יש לקחת בחשבון את העובדה שרשימתו זו של הגר"י לנדא ז"ל לא נשתמרה אצלו, אלא נעתקה מהרשום אצלו מאז ונשלחה לכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בשנת תרצ"א, ונשתמרה בארכיון מסויים של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע, שנעלם מעיני העדה (וייתכן שגם מעיני כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו) שנים רבות, ונפדה רק קרוב לזמן פירסום הרשימה בשבועון 'כפר חב"ד' מתאריך כ"ה שבט תשס"ב (ראה שם).

והנה ידועים דברי הרמב"ם⁹ "שהקבלה והמעשה - עמודים גדולים בהוראה, ובהן ראוי להיתלות".

ובענייננו, הקבלה (גם אם נקבל את ה'רשימה' כדבר מוחלט) סותרת לכאורה את המעשה - כי למרות שאמרו חז"ל¹⁰ "אין 'לא ראינו' - ראייה",

⁹ הלי' שמיטה ויובל פ"י סוף ה"ו.

הרי "במנהג, ובכל דבר הווה ורגיל" ובפרט "במילתא דשכיח טובא" הווי 'לא ראינו' ראייה¹¹. והרי עננות מרובה המסתירה את הלבנה במשך כמה ימים רצופים היא "מעשים שבכל יום" הן ברוסיה (ולטביה, ופולין) והן בניו-יורק, ובחורף גם בארץ-הקודש.

והנה עם גודל מעלת ה'מעשה רב', הרי גם לאחר התאריך המופיע ב'רשימה', לא ראינו ולא שמענו שינהגו להקל בקידוש לבנה במעת-לעת ה-י"ז מהמולד (ואף לא את סיפור המעשים, ולפחות את הפסק-דין, שב'רשימה') לא ע"י רבותינו נשיאינו, וגם לא ע"י הגר"י לנדא עצמו, בעל השמועה! [בנו הרה"ח ר' אליהו שי' יודע לספר רק זאת, שפעם אחת קידשו את הלבנה במעת-לעת ה"ט"ז, ובן-תורה אחד פנה לאביו בבקשת מקור להנהגה זו, והראה לו את דברי החת"ם סופר בנדון], ואולי היתה בזה 'משנה אחרונה'.

על-כן, צע"ג אם במצב כזה אפשר לסמוך על 'רשימה' זו לבדה הלכה למעשה בספק ברכות¹², נגד (כמעט) כל הפוסקים.



ברכת 'עננו' של הש"ץ כשיש רק ג' מתענים [גליון] הנ"ל

הרב ל.י.ר. העיר עמ"ש ב'התקשרות' (גליון תתה עמ' 13):

בהתקשרות (שם) הורה שהש"ץ יברך 'עננו' בברכה בפני עצמה אף אם יש בביהכ"נ רק ג' מתענים. ובהע' 7 מציין לדברי כ"ק אדמו"ר הצמח צדק בשו"ת שלו [במהדורה החדשה – או"ח סי' קי] ובס' פסקי דינים (סי' תקס"ו). בשו"ת שם לא הכריע להקל אלא בצירוף ז' שאכלו פחות

¹⁰ זבחים פ"ג מ"ד (קג,ב).

¹¹ שו"ת אדמו"ר הזקן סי' כב ד"ה פתח, וסי' כז ד"ה והנה לכאורה, במוסגר, משו"ת מהרי"ק שורש קעג, רמ"א אה"ע סי' קנה סכ"ב וש"ך חו"מ סי' לז ס"ק לח, הובאו ונתבארו ב'כללי הפוסקים וההוראה משו"ע אדה"ד', כלל צ.

¹² שבסידור אדמו"ר הזקן החמיר בזה יותר מאשר בשו"ע שלו, ואסר אפילו בספק-ספיקא, ראה בס' 'פסקי הסידור' להגרא"ח נאה ז"ל אות מב (ובתניא אגרת התשובה ר"פ יא).

מכשיעור, אך הרי בפסקי-דינים שם לא התנה כן, וסמך שם להקל לצרף ז' שאינם מתענים מחמת חוליים.

וטרם אחל להעיר על דבריו, אעיר עיני הקורא כי דברי המחבר (בשו"ע או"ח סי' תקס"ו ס"ג) ברורים הם, שכאשר אין י' מתענים בביהכ"נ לא יאמר הש"ץ 'עננו' כברכה בפני עצמה. ומחמת כן תוהה אני על ההוראה הגורפת של כת"ר לברך בג' מתענים לבד, כי אולי גם ההכרעה בפסקי דינים היא מחמת שהז' הם חולים ואניסי, משא"כ לצרף מי שאינו חושש לצום מחסרון ידיעה וכיו"ב.

עוד מציין שם לאגרות קודש של כ"ק אדמו"ר (חט"ז עמ' שיג) ולהגהת כ"ק על לוח כולל חב"ד תשט"ז. ברם באגרות קודש שם מיירי בקריאת התורה, לא ב'עננו', והרי הצמח צדק מחלק ביניהם, ודעתו להקל טובא בקריאת התורה יותר מאשר ב'עננו'.

הגהות כ"ק אדמו"ר על לוח הכולל משנת תשט"ז לא ראיתי כעת, אכן: בלוח כולל חב"ד של השנה, אם כי בתענית אסתר כתב לסמוך על שלשה מתענים, הדברים שם נכתבו במפורש לענין קריאת התורה. ואילו לענין 'עננו', הרי בצום גדלי' שם הורה לסמוך על ג' מתענים בצירוף ז' שאכלו פחות מכשיעור. על כן אבקש מכת"ר לבדוק שוב בהגהת הנ"ל אי מיירי בקריאת התורה או ב'עננו'.

ומה שמביא מס' לקט יושר (ח"א ע' קיד) שמהרא"י סמך לענין 'עננו' על ג' מתענים - ייתכן דס"ל בזה כהאגודה. אלא דאנן לא קי"ל כוותייהו, וכמ"ש הצ"צ שם.

עוד ציין ל'התקשרות' גליון לג ע' 18. טרחתי להשיג הגליון ואכן שם ראיתי את דברי הר"ר יעקב שי' הורוביץ, שלשון ס' המנהגים (ע' 45) "ועל כל פנים כשיש עוד שבעה...".² הוא ציטוט לשון הצמח צדק

¹ בס' מועדים וזמנים (ח"ה סי' שלה) מביא בשם הגר"ח מברסק ז"ל שמתחלה לא נגזרו הצומות על החולים. (ושם חקר באם כן התענה, האם רשאי לומר 'עננו'). וע"ש בהערה בשם מהרי"ל דיסקין (קו"א סי' ה ס"ק עה). ועכ"פ מדברי הצמח צדק בשו"ת ובפס"ד שם מוכח שמחשב את החולה שהוא שייך לעניין הצום. ואכמ"ל.

² והוא לשון כ"ק אדמו"ר זי"ע בליקוט מנהגים שבסוף 'רשימות על מגילת איכה' של הצמח צדק (קה"ת נ"י. תשי"א).

בתשובה הנ"ל [אל ה'דברי נחמיה'], שהצ"צ דעתו נוטה לומר 'עננו' בג' מתענים לחוד, ועל זה מוסיף - בבחינת "אודו לי מיהת" - שלכל הפחות בצירוף ז' שאכלו פחות מכשיעור יודה [בעל ה'דברי נחמיה'] שיוכל הש"ץ לומר 'עננו' בברכה בפ"ע. עוד מבהיר שם כי הביטוי 'ועל כל פנים' כפי שצוטט ברשימת המנהגים חורג ממשמעותו הרגיל ומהמקור, וכאן הוי כאומר "ובוודאי" שאפשר להקל בצירוף ז' שאכלו פחות מכשיעור.

ואף כי הבנה זאת לכאורה מוכרחת היא, עכ"פ אם כ"ק אדמו"ר טרח להזכיר את ה"שבעה", למה לכת"ר להשמיטם. ועוד ועיקר, כי - כנ"ל - מאן לימא לן לסמוך לצרף אנשים בריאים שאינם מתענים.

הארכתי בזה כי הדבר נוגע למעשה בבתי חב"ד וכיוצא בהם, שבין באי בית הכנסת יש אנשים מסוג הנ"ל, ושכיח שהמניין מצומצם יחסית. על כן אשמח אם יוכל להצביע על יסוד איתן להכרעתו, כי אחרת יש כאן עכ"פ ספק ברכה לבטלה, והרי יוכל לומר 'עננו' ב'שומע תפלה'.

ויה"ר שיהפכו כל הצומות הללו לימי ששון ושמחה בשוב ה' את שיבת ציון ברחמים.

המענה:

אכן, לא היה מקום להשמטה, וצריך להביא (ולהבין, ולקיים) את דברי כ"ק אדמו"ר (והצמח-צדק) בנדון בשלימותם, אף שקיום דרישתם לכתחילה בזה אינו מצוי.

אך לגופו של עניין, גם הרב ראסקין שי' מודה למש"כ הרב הורוביץ שי' בגליון לג שכוונת ה'צמח-צדק' היתה רק להחמיר לכתחילה בלבד.

והדברים ברורים: בספר המנהגים, כמצויין במראה-מקומות שם, הביא כ"ק אדמו"ר תחילה את לשון ה'פסקי-דינים', שבו סתם ה'צמח-צדק' שניתן לומר 'עננו' בג' מתענים ולא נזכרו שם כלל "שבעה שאכלו...". והוסיף עליו את לשון השו"ת ("ועכ"פ..."), וזאת מפני שהבין שאין סתירה בין הפסקי-דינים לשו"ת. וזה מוכח מתוכו, כי גם בפסקי-דינים, ציין הצמח-צדק "וכמ"ש מזה במקום אחר" שכנראה כוונתו בזה לשו"ת הנ"ל, ומאידך באג"ק (חי"ב עמ' ג) הפך זאת כ"ק

אדמו"ר, וצייץ רק לשו"ת כמקור הדברים, ורק הוסיף: "וראה גם-כן פסקי-דינים שלו...".

והכוונה בזה, שגם בשו"ת דעתו רק שישתדלו לכתחילה שיהיו עוד "שבעה שאכלו פחות מכשיעור" (וזה ייתכן בשחרית גם בימינו). אבל כשאי-אפשר להשיג את ה"שבעה" הללו, ניתן לומר 'עננו' כפשטות דבריו בפסקי-דינים.

אלא שהרב ראסקין מסתפק, שמא סתימת הצמח-צדק להקל בזה היא רק בימיו, אבל בימינו, שאלה שאינם מתענים אינם אנוסים מחשש מגפה ר"ל אלא מחוסרי ידיעה, צריך להחמיר בזה גם בדיעבד כדעת פוסקים אחרים.

ובשים-לב לכך, שכ"ק אדמו"ר העתיק זאת כהוראה למעשה בימינו אלה וללא כל הסתייגות, ברור שכוונתו שגם בימינו (בדיעבד) אומרים עננו גם בלא ה"שבעה".



מזוזה עפ"י היכר ציר [גליון]

**הרב יהודה לייב הלוי הבר
כולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר**

א. בגליון הקודם הביא הרב י.מ. את מנהגינו שקובעין המזוזה עפ"י היכר ציר כמפורש בספר המנהגים ומובא בכמה מקומות באגרות קודש של רבינו. ובאגרות קודש חלק י"ב אגרת ד'רל"ז כתוב: "ישנה הוראה בשם רבותינו הנשיאים שהולכים בתר היכר ציר, וכדעת ראשונים בזה".

ומביא הרב הנ"ל שכו"כ פיקפקו בדבריהם, כי לא מצאו לו חבר מתוך החיבורים הפתוחים לפניהם. ואני תוהה על כולם, כי המעיין בדעת הראשונים כמ"ש רבינו ימצא שיטת חב"ד ברור ונכון.

דהגמרא (מנחות לג, א) כותב דבמזוזה הלך אחר היכר ציר. ומפרש הגמרא היכי דמי, כגון פיתחא דבין תרי בתי, בין בי גברי לבי נשי.

רש"י לומד שמדובר שחילק ביתו לשנים, ויש לכל חדר פתח לרה"ר, דאז לא ידעינן אי יציאה מהאי להאי ואי מהאי להאי לכן הולכין בתר ה"צ. אבל אם לאחד מהם אין פתח לרה"ר, לא הולכין בתר ה"צ.

ומנהגינו שלעולם הולכים בתר היכר ציר (חוץ מהדלתות היוצאות לחצר או לרה"ר) וגם כשיש להחדר רק פתח א' (כמ"ש בספר המנהגים עמ' 81 בשוה"ג ובכמה אג"ק) - הוא לדעת רבינו ירוחם שלומד הגמרא דזה שהולכין בתר היכר ציר בדלת שבין שני חדרים, הוא גם אם יש רק דלת א' לרה"ר!

ומביא את לשון רבינו ירוחם:

"פי' כגון שהבית הי' פתוח לרה"ר עם דלת א', ולא הי' בו כי אם דלת א', וחלקו לשנים ועשה מחיצה ביניהן, בפתח א' נכנסים בו הנכנסים והיוצאים מרה"ר לבית, והפתח הב' נכנסים בו לבית אשתו לצניעות לעשות בו מלאכה. ושתי אלו הבתים הדלת הא' סוגרם, ואין אנו יודעים לאיזה צד יקרא בית לשום המזוזה שם, ואומרים הלך אחר היכר ציר, כלומר אותו הצד שציר הדלת סובב בו קרוי בית לשום בו המזוזה, וישים אתה לצד ימין של אתו פתח בביאתו, עכ"ל.

ומסכם:

"ודעתו בהדיא שמבררין דרך ימין רק עפ"י ה"צ, כי כל פתח שהוא משמש לב' בתים נכנס ממילא בגדר ספק והוא נתברר ע"י ה"צ. אך בפתח החיצון לבד, אשר בו יוצאין מן הבית לרה"ר, יש לקבוע דרך ימין עפ"י כניסה לבית מרה"ר (וזה פשוט, כי רה"ר פטור ממזוזה לגמרי ואינו דומה לפיתחא דבין תרי בתי). והרי זה מנהגינו. . . פירוש רבינו ירוחם מובא ע"י הב"י בספרו בדק הבית (הגהותיו על ספרו בית יוסף) יו"ד סי' רפט. ונראה לי שרוב העולם לא ראו דבריו, כי לא הדפיסו "בדק הבית" בתוך דפוסי הטור אלא בימים הכי אחרונים". ע"כ תוכן ההערה.

אבל לענ"ד לא זהו כוונת רבינו ירוחם, כי המעיין בתוך ספרו (תולדות אדם וחוה נתיב כא חלק ז') יראה שלשונו קצת שונה מהנ"ל, ועי"כ משתנה גם שיטתו.

וז"ל הרבינו ירוחם בספרו (ההדגשה להדגיש השינוי): "בית שיש לו שני פתחים לרה"ר, ואין לו כ"א דלת א'. פי' כגון שהפתח הי' פתוח

¹ הב"י אינו מביא פתיחה זו של רבינו ירוחם.

לרה"ר עם דלת א', ולא הי' כי אם פתח א', וחלקו לשנים ועשה מחיצה ביניהן, בפתח א' נכנסין בו הנכנסין והיוצאין מרה"ר לבית, והפתח הב' נכנסין בו לבית אשתו לצניעות לעשות בה מלאכה. ושתי אלו הפתחים הדלת הא' סוגרם, ואין אנו יודעין לאיזה צד יקרא פתח לשום בו המזווה, כי המזווה דינה ליקבע לצד ימין דרך ביאה מן הבית ולא דרך יציאה, כמו שאכתוב. ואמרינן הלך אחר הכר ציר, כלומר אותו הצד שציר הדלת סובב בו קרוי פתח לשים בו המזווה, וישים אותה לצד ימין של אותו פתח בביאתו. כך פשוט, פ' הקומץ". עכ"ל.

מפתיחת רבינו ירוחם נראה ברור דלומד הגמרא שמדובר "בבית עם שני פתחים לרה"ר"!

ומלשונו לכאורה משמע שלומד הסוגיא באופן אחר קצת מרוב הראשונים ואחרונים. דלומד שמדובר בבית שהיה לו "פתח" א' לרה"ר, ואח"כ חילק את "הפתח" לשנים ועשה מחיצה בין שני הפתחים, ז"א שעכשיו יש לבית שני פתחים לרה"ר ומחיצה ביניהם. בפתח הא' נכנסים בו הנכנסים לבית, ובפתח השני נכנסים בו לבית אשתו.

וממשיך ר"י, דשני "פתחים אלו" העומדים יחד, נסגר עם דלת א' הסוגר את שניהם יחד. והיות ודלת א' סוגר את שני הפתחים יחד, אין אנו יודעים איזה צד יחשב "פתח" להניח שם המזווה, או פתח ימין או פתח שמאל. כי פתח א' נחשב כניסה ופתח א' נחשב יציאה, ודין המזווה הוא להניחה בצד ימין הכניסה ולא יציאה.

לכן מסיים הר"י שהולכין בתר היכר ציר, ומסביר - כלומר הצד (ימין או שמאל)² שציר הדלת סובב בו נחשב "פתח" וכניסה לשים בו המזווה בצד ימין ביאתו.³ ע"כ.

² וראה שו"ע יו"ד סרפ"ו סכ"א: "כל שיש היכר ציר בזה ובזה . . . שגם שם הכוונה בה"צ הוא להצד שציר הדלת בו (ימין או שמאל) ולא לתוך החדר או לחוץ. ומ"ש שם שאם חילק פתח א' לשנים עם עמוד אין העמוד מחלקו לשנים שאינו אלא לנוי בעלמא - יש לחלק ולומר דכאן עשה גם מחיצה ביניהם.

³ ע"ע מה בדיוק ספקו של הר"י, למה לא נאמר ששני הדלתות נחשבים כניסה ושניהם חייבים במזווה?

יוצא לכאורה שמרבנו ירוחם אין ראי' למנהגינו שהולכין בתר היכר ציר גם בבית שיש לו רק דלת א' לרה"ר.

ב. גם הראי' למנהגינו שהביא מהבה"ג קצת קשה. דהבה"ג כותב בס"י כו: "ביתא דאית לי' תרין בבי ומכווני להדדי ולא ידיע סיפי גואי בהי גיסא מחתינן, אזלינן בתר היכא דמחית צינורא", עכ"ל. ואם הבה"ג מדבר גם במקרה שיש לבית רק דלת א' לרה"ר, למה "לא ידיע סיפי גואי בהי גיסא מחתינן", והרי למה יש ספק איך נכנסים לחדר שיש לו רק דלת א'?!
א'?

[הראשונים והאחרונים המביאים דהולכין בתר היכר ציר "כשלא יודעין" צד הכניסה, לומדים דהספק הוא כי יש לבית שני דלתות לרה"ר כנ"ל, ולא ידעין אי יציאה מהאי להאי או מהאי להאי. והרמב"ם שאינו מפרש שמדובר בשני דלתות, באמת אינו מביא הלשון "לא ידעין", רק מביא דהולכין בתר ה"צ בתור פסק בלי ספק, כדלקמן].

ג. רק שראיתו מסידור ר' סעדיה גאון (בברכת המצות) למנהגינו, לכאורה ראי' נצחת.

ואולי אפשר גם להוסיף ראי' משיטת הרמב"ם הל' מזוזה פ"ו הי"א: "פתח שבין שני בתים הולכים אחר הציר של הדלת" עכ"ל. דהרמב"ם מביא בסתם דלעולם בדלת שבין שני חדרים הולכין בתר היכר ציר (וכפשטות לשון הגמרא), ולא אומר שזהו דוקא כשיש לשני החדרים

ואואפ"ל שלומד כמו הרמב"ם שפתח שאין לו דלת פטור ממזוזה. וספקו כאן הוא לאיזה פתח נחשב דלת זו כדי שפתח זו יהיה חייב במזוזה, והשני יהיה פטור כי אין לו דלת (רק מה שיוצא מפתח הא' ומכסה גם פתח זו).

רק שקשה ללמוד כן, כי מלשוננו של ר"י "ואין אנו יודעין לאיזה צד יקרא פתח לשום בו המזוזה, כי המזוזה דינה ליקבע לצד ימין דרך ביאה מן הבית ולא דרך יציאה" משמע שזהו סיבת ספיקו, ולא שהספק הוא כי "אין אנו יודעין לאיזה פתח נמשך הדלת כי הפתח דינה שצריך דלת". וגם קשה ללמוד כן כי ר"י מביא שיטת זו של הרמב"ם, ומסיים "ותמהו עליו". וצ"ע.

פתח לרה"ר ויש ספק לאיזה צד הכניסה אי מהאי להאי ואי מהאי להאי כמו שרש"י ושאר הראשונים כותבים⁴.

רק דעדיין ק"ק מזה שכתוב בהמשך אג"ק הנ"ל בנוגע למנהגינו (חי"ב אגרת ד'רלז): ". . . ומוסיפים בזה ששאלום ומה יעשו אם כל הדלתות שבחדר, היכר ציר שלהם לחדר א', וא"כ באיזה אופן יכנס לחדר, וענו ע"ז, יכנס דרך החלון" עכ"ל ק. וכ"ה גם שם אגרת ד'רנא בהערה ממכתב ר' יעקב לנדא לכ"ק אדמו"ר, ושם מביא שהשאלה שאלו כ"ק אדמו"ר הרשב"ב לכ"ק המהר"ש.

וכן באג"ק חי"ט אגרת ז'שכ"ד: "שהולכין אחרי היכר ציר ואפילו בנדון כאותו שמתאר יציע (באלקאן) שהכניסה אליו רק דרך אחד מתדרי הבית, ואומרים בזה שעל השאלה איך יכנס, ענו, שיטפס דרך הגג". עכ"ל ק⁵.

⁴ אלא די"ל דהרמב"ם כותב רק את לשון הגמרא כדרכו, אבל רימז בה גם מה שהראשונים אומרים שצ"ל שני דלתות לבית - מזה שהביא דין זה באותו הלכה ובהמשך לדין דלת שבין ביתו וביהמ"ד. דלכאורה היה צריך להביאו בהלכה הקודמת (ה"י) כשכותב הדין של דלת בין ביתו לעליה. אלא כתבו כאן לומר דדין זה של ה"צ הוא כנ"ל דווקא בדלת שבין שני בתים שיש לכל בית דלת לרה"ר כמו ביתו וביהמ"ד דודאי יש לכ"א מהם דלת לרה"ר.

או י"ל שהרמב"ם הביא דין ה"צ של שני בתים בהמשך לדין ביתו וביהמ"ד ולא בהמשך לדלת שבין ביתו ועליה, הוא כי הרמב"ם סובר כמו המרדכי הלומד הגמרא דדין ה"צ הוא דוקא בין ב' בתים שווים (כמו בי גברי ובי נשי, וכמו ביתו וביהמ"ד), משא"כ בדלת שבין ביתו ועליה לא היו הולכים בתר ה"צ אלא היו מניחים המזוזה בימין כניסה לעליה כי כך הוא עיקר ההשתמשות.

גם י"ל דזה שהרמב"ם סובר שהולכין אחר ה"צ בלי תנאים לכאורה, וגם כשיש רק דלת א', הוא רק לשיטתו שסובר שבכדי להיות חייב במזוזה צ"ל דלת להפתח (פ"ו ה"א), ולכן סובר שהולכין בתר ה"צ (לא מצד הספק לאיזה צד הכניסה, אלא) כי ההיכר ציר אומר לנו לאיזה חדר שייך דלת זה המחייבו במזוזה. ועצ"ע.

⁵ וכן ברשימת ר' חיים רפפורט (הובא בהערת ר' ברוך אבערלאנדער בהע"ב גליזן תתעט עמ' 61) הביא בשם ר' אברהם גליק מנהל הת"ת במלבורן, וכן מר' אברהם בער בלעסובסקי משפיע בשיבה שם - שכשהיו בתות"ל 770 בערך בשנת תשכ"א, ביקר כ"ק אדמו"ר בפסח באולם חדר האוכל, שם היו התמימים עורכים הסדר, הסתכל הרבי במזוזה שעל הדלת בין המטבח לחדר אוכל שהיה לימין הכניסה מהחדר אוכל למטבח -

שמשמע קצת שאם הציר הוא לחוץ צריך אופן אחר ליכנס לחדר חוץ מאותו דלת שבין שני החדרים, בכדי שיהיה אפשר לומר שדלת זה שבין שני החדרים הוא ליציאה, ודלא כמשמע מהראשונים הנ"ל הסוברים שהולכים בדרך ה"צ גם בלי להביא התנאי שיהיה אופן אחר של כניסה?

ועצ"ע⁷.



דלא כהיכר ציר, ושאל בתמיהה: 'ס'איז ניטא קיין פענסטער אין קיך?' שמזה לכאורה משמע שצ"ל עכ"פ חלון.

⁶ ולהעיר מרע"א (בגליון השו"ע יו"ד סרפ"ו סי"ג) הסובר שחדר קטן שאין בו דע"ד הפתוח לחדר גדול, מניח מזווה לימין כניסה מחדר הקטן לחדר הגדול המחייבו - אע"פ שאין כניסה אחר להקטן!

⁷ רק אם נאמר דזה שענה כ"ק אדמו"ר המהר"ש הנ"ל הוא בדרך דחי, וכהלשון שם: "וואס ארט דאס מיר, זאל ער שפרינגען דורכן פענסטער". ז"א שלהלכה אינו נוגע אין נכנס לחדר מלכתחילה, ורק שלפועל מסתכלים על איזה צד הציר, לומר שזהו "דרך ביאתך", ובדרך זו בצד ימין שלו מניחים המזווה.

[וכן לכאורה פסק רז"ש (קובץ רז"ש עמ' 58): ". . . המורם מכל זה להלכה . . . כל הפתחים הפנימיים שיש להם דלתות אפי' אין שם בהחדר כ"א פתח א' - עפ"י היכר ציר (שלא כדברי הט"ז ועפ"י קבלה מרבתינו הקדושים) "עכ"ל. ולא אמר שצ"ל חלון וכו' בהחדר, הגם שהביא שם השו"ע ע"ד לטפס דרך החלון כנ"ל].

אבל צ"ע אם אפשר לומר הנ"ל (שזהו רק דרך דחי) על דברי רבותינו, ובפרט שדברים אלו נאמרו לבנו כ"ק אדמו"ר הרשב"ב!

ואולי שיטת רבותינו הוא כעין פשרה בין השיטות - שהולכין בדרך היכר ציר גם כשיש רק דלת א' כנ"ל מהרמב"ם ור' סעדיה גאון, אלא שרצו שיהיה גם אופן אחר ליכנס לחדר חוץ מדלת זו, ועכ"פ חלון וכדומה, בכדי שלא יהיה דלת זו רק "דרך ביאתו" בלבד (וע"ד שני דלתות).

ולהעיר שגם הט"ז (יו"ד סרפ"ט סק"ד) הסובר שצ"ל שני פתחים לרה"ר בכדי ללכת בדרך היכר ציר, אבל בדלת אחת לא הולכין בדרך ה"צ אלא בדרך הכניסה לחדר - גם הוא סובר במקרה שיש חדר בין שני חדרים, ולחדר זה האמצעי יש שני פתחים, אחד לחדר הא' ואחד לחדר הב' - אזלינן בפתחי חדר האמצעי בדרך היכר ציר, גם אם שני הדלתות יוצאים מחוץ לחדר, ואין דרך ליכנס לתוך החדר האמצעי! ואולי כנ"ל, דאינו צריך שיהיה שני כניסות ממש (דרך כניסה), רק צריך שיהיה עכ"פ אופן כניסה מדלת השני, הגם שהיכר ציר הוא לחוץ ולא זהו דרך הכניסה, וע"ד החלון הנ"ל.

וראה מה שכתבתי בזה בהעו"ב גליון תתקעד ובגליון תתקעה (ושם גם הארכתי להוכיח ד"ל שרוב הראשונים ואחרונים סוברים שהולכים בדרך היכר ציר (עכ"פ כשיש שני דלתות לרה"ר), ולא בדרך רוב תשמיש וכו' כהמרדכי הנ"ל ורוב פוסקי זמנינו, עיי"ש).

כל חמירא [גליון]

הת' מנחם מענדל מרזוב

תלמיד תות"ל המרכזית - 770

בגליון הקודם הביא הרב נ.ש. מש"כ כ"ק אדמו"ר בהגש"פ עם לקוטי טו"מ "כל חמירא. בירושלמי (פסחים פ"ב ה"ב), נוסח הביטול הוא בלשון הקודש, אבל הגאונים תיקנוהו בלשון ארמי מפני עמי הארץ (ד"מ. שו"ע אדה"ז תל"ד ס"ח). ומסביר שהסיבה שכ"ק אדמו"ר אינו מסתפק בציונו להדרכי משה ומציין גם לשו"ע אדה"ז, כי בכל מקום שישנם ב' דיעות ואדה"ז מכריע כא' מהם מציין גם לשו"ע אדה"ז אף שאין בזה שום חידוש בדבריו. וגם כאן, הרי בסדר היום כתוב שהטעם הוא מפני שלא יבינו המזיקין כי אינם מבינים בלשון ארמי, ואדה"ז בקו"א שם מקשה על טעם זה ומכריע כטעם הד"מ, ולכן מציין גם לשו"ע אדה"ז אף שאין שום חידוש בדבריו (עוד כתב הרב נ.ש. שם שכבר התעקב בזה בספר שערי שלום, אך לא מצאתי שם שום דבר מענין זה).

אמנם נראה לענ"ד שהטעם שכ"ק אדמו"ר מציין לאדה"ז אינו רק מפני שאדה"ז מכריע כדעת הד"מ אלא דישנו חידוש בדברי אדה"ז על דברי הד"מ, שזה מסביר למה היום אומרים הביטול בלשון ארמי, וגם לזה מביא כ"ק אדמו"ר מקור כאן. דהנה ז"ל הד"מ (סתל"ד סק"ב): "כתב בכל בו בכל לשון שיאמר הביטול מועיל ומה"ר ישראל ברי"ן כתב דעדיף טפי לומר בלשון שמבין ונראה להביא רא' לדבריו דהא בירושלמי פרק כל שעה איכא נוסח זה בלשון הקודש ובפוסקים כתבו בלשון תרגום כי לקחוהו מדברי הגאונים שתיקנוהו בכבל משום עמי הארץ והוא הדין בכל לשון ולשון יאמרו אדם בלשון שמבין".

והנה בד"מ מסביר שהטעם שהגאונים תיקנוהו בלשון ארמי הוא שע"ה יבינו, אמנם מזה אין סברה שהיום נאמרנו בלשון ארמי. ומה שהביא מהגאונים שתיקנוהו בכבל מפני עמי הארץ הוא רק להביא לראי' שיאמרנו בלשון שמבין, וכמפורש בסיום דבריו: "והוא הדין בכל לשון ולשון יאמרו אדם בלשון שמבין".

אמנם אדה"ז בס"ז מביא נוסח כל חמירא, ובס"ח כותב: "ולמה נתקן נוסח הביטול בלשון ארמי מפני ע"ה וכו'". והיינו שאי"ז רק שהגאונים תיקנוהו אז בלשון ארמי מפני ע"ה, דלא הזכיר כלל לזה שגאונים תיקנוהו

ושהי' בבבל, אלא שכך נתקן נוסח זה לביטול (ורק שהסיבה שתיקנוהו בנוסח זה - מפני ע"ה). ולכן אף שכיום רוב ע"ה אינם מבינים בלשון ארמי, מ"מ אלו שמבינים נוסח זה יאמרוהו דוקא בלשון ארמי, כיון שכך נתקן נוסח הביטול. ופשוט שאם אינו מבין בלשון זה - צריך שיאמרנו בלשון שמבין, דזהו העיקר בהביטול, אבל מי שמבין המלים בארמית - יאמרנו דוקא בלשון זה.

ולכן דוקא מזה שמציין כ"ק אדמו"ר גם לשו"ע אדה"ז מוכן המקור לזה שכתב אדה"ז נוסח הביטול בלשון ארמי, שאף כיום יש להגיד הביטול בנוסח זה, שזהו הנוסח שהגאונים תיקנו לביטול [ואולי לכן ישנו הפסק נקודה בין הציון לד"מ להציון לשו"ע אדה"ז, כיון שכ"א הוא מקור לפרט אחר, הד"מ הוא מקור לזה שהגאונים תיקנוהו בכבל מפני ע"ה, ואדה"ז הוא מקור לזה שכך נתקן נוסח הביטול שנאמרנו גם כיום בנוסח זה. משא"כ במה שכתבנו בגליון תקצ"ז כשכ"ק אדמו"ר מביא המקור לזה שאומרים כעפרא דארעא שבא למעט עפרות זהב, מציין לח"י ושו"ע אדה"ז עם פסיק באמצע ולא נקודה, כי שם הוא מקור א', שהוא כפי שאדה"ז מסביר דברי הח"י, עיי"ש].



פשוטו של מקרא

"ושמו בדיו"

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפרשת תרומה (כה, טו) בנוגע לבדי הארון, מפרש רש"י "לא יסורו ממנו - לעולם".

וכן בפרשת תצוה בד"ה לא יקרע (כה, לב): " . . . והקורעו עובר בלאו . . . וכן לא יסורו ממנו הנאמר בבדי הארון".

והנה, בסוף פרשת במדבר כתיב (ד, ה-ו): " . . . וכסו בה את ארון העדות . . . ושמו בדיו".

הפירוש הפשוט הוא שלא היו הבדים בארון ועכשיו בשעת הנסיעה שמו בדיו.

ואם כן, אינו מובן כלל, איך היו מותרים להוציא הבדים מהארון משעה שנתנו שם לכתחילה.

וכמה מפרשי החומש עמדו על שאלה זו:

ובחומש אוצר הראשונים מביא כמה מהם בשם ר"ח פלטיא, וז"ל:

"תימא, דבפשרת במדבר כתיב ושמו בדיו, מכלל דהוסרו, וי"ל דשני מיני בדים היו אחדים קבועים ואחרים מטלטלים. וי"מ דהאי לא יסורו ממנו קאי אמשעה ששמו אותו אהרן ובניו, שכל עיקר העבודה תלוי בהם. . וי"מ דהיו קבועין אכן היו מטלטלין ומתגלגלין וזהו ושמו בדיו שיהו משוים ומחזקים אותם", עכ"ל.

בשם ר' יוסף בכור שור, וז"ל:

"ויש מפרשים שמה שכתוב גבי אהרן ובניו ושמו בדיו, אינו אלא שתקנו אותם, ולא שהוסרו משם מעולם", עכ"ל.

והחזקוני כתב לתרץ שאלה זו, וז"ל:

"ושמו בדיו: ומה שנאמר לא יסורו ממנו, ארבעה בדים היו שנים קבועים בו ועלינם נאמר לא יסורו ממנו ועל השנים אחרים הוא אומר ושמו את בדיו.

דבר אחר, לא היו שם רק שני בדים אך שני חריצים היו בכדים ונותנים הטבעות בחריצים שלא יפול הארון על ההולך ראשון ברדתו ועל ההולך האחרון בעלותו.

דבר אחר, ושמו בדיו על כתפות הנושאים. עכ"ל החזקוני.

ולכאורה תמוה, למה לא תירץ רש"י כלום בנוגע לזה, ולמה המתין רש"י לפרש שהמסיר בדיו של הארון עובר בלאו עד פרשת תצוה, ולא פירש זה על אתר.

וממה נפשך, אם אין הפסוק שם צריך שום פירוש למה פירש רש"י שם "לעולם".

ואם צריך פירוש, למה לא פירש שם שעובר בלאו.

ולכאור' אם רש"י הי' מפרש שם "לעולם ועובר בלאו" הי' זה ביאור מדויק יותר מה כוונתו בפירושו "לעולם".



"והרבה בבראשית רבה"

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בפירש"י עה"פ (בהעלותך ה,ב) וישלחו מן המחנה . . וכל טמא לנפש: "והרבה יש בבראשית רבה 'אדריינוס שחיק טמיא' . .".

ולפלא שלא נמצא לע"ע שם אלא פעם אחת בפ' וישלח (עח,א). גם לא בחיפוש ב"פרוייקט השו"ת".

וכן בפירש"י (סנהדרין קיג,א ד"ה בי טמיא): "ויש אומרים בי טעמא, בית האבל שמטעימין אותו בדברים לנחמו. ובכמה דוכתין כתיב בבראשית רבה "טמיא" בלא עיין, לשון אבל".

ואולי היו לרש"י גירסאות אחרות בכמה מקומות בבראשית רבה.



שונות

'אגרת התשובה' כנגד 'אבן העזר'

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

ב'שיעורים בס' התניא' בהקדמה ל'אגרת התשובה' (ע' 971) מביא מ'ספר השיחות' תש"א (ע' 142): "שד' חלקי ה'תניא' הם כנגד ד' חלקי השלחן ערוך". את שייכותו של חלק הג' ('אגרת התשובה') לחלק הג' שבשו"ע ('אבן העזר'), מסביר כ"ק אדמו"ר גם ע"פ חסידות וגם ע"פ נגלה.

"ע"פ חסידות . . תשובה תתאה ותשובה עילאה . . הן ב' האותיות 'ה' שבשם הויה . . הרי זה הסדר 'נשים, מלכות ובינה . . וכשם שהסדר בש"ס, שבתחילה בא מסכת גיטין ולאחריה מסכת קידושין . . כך גם הסדר בנוגע ל'נשים' ברוחניות . . שאי אפשר שיהיה ענין עבודת ה' מבלי שיהיה לפני זה ענין התשובה . . ובנגלה ממש . . הגמרא (יומא פו, ב) אומרת שרבי יוחנן אומר שתשובה דוחה לא תעשה שבתורה, ומביא מהפסוק (ירמיה ג, א) "לאמר הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו לאיש אחר הישוב אליה עוד, ואת זנית רעים רבים ושובי אלי" . . הרי ברור מהגמרא שענין התשובה הוא ענין הקידושין שאחרי גירושין", ע"ש.

ויש לבאר עוד בפשטות השייכות של 'אגרת התשובה' לחלק 'אבן העזר' שבשו"ע, דהנה כתב רבנו הזקן בתניא (פרק לב): "ומה שכתב בגמרא [פסחים ק"ג, ב] שמי שרואה בחבירו שחטא מצוה לשנאותו וגם לומר לרבו שישנאהו, היינו בחבירו בתורה ומצות" וכו', והכוונה כאן בנוגע לכל חטא שעבר חבירו.

אמנם בגמרא שם נאמר זאת בנוגע ל"הרואה דבר ערוה בחבירו" שאומר רב נחמן בר יצחק שמצוה לשנאותו וכו'. אבל באמת מדובר בנוגע לכל חטא כמו חילולי שבת ומאכלות אסורות וכו'. וזה שבגמרא מדובר באיסורי עריות, י"ל דסתם (עיקר) עבירה הוא איסורי עריות. ועל דרך סתם מצוה הוא מצות הצדקה, כמ"ש רבנו הזקן בתניא (פרק לז): "ובכל תלמוד ירושלמי היא נקראת בשם מצוה סתם כי כך היה הרגל הלשון לקרוא צדקה בשם מצוה סתם מפני שהיא עיקר המצות מעשיות ועולה על כולנה", וכו'.

עד"ז י"ל דעבירה סתם הוא בעיקר איסורי עריות, וכמו שמצינו בספרי (מטות לא, יז): שבלעם לא בחר להכשילם בחילולי שבת או במאכלות אסורות וכיו"ב, אלא דוקא בעריות.

ולפי"ז יבואר היטב הקשר של 'אגרת התשובה' לחלק 'אבן העזר' דוקא, כי עיקר התשובה היא על עיקר (סתם) העבירה. ולפי"ז יבואר גם מדוע כשרבנו הזקן מביא דוגמא על ענין הצומות מביא בעיקר על ענין של שמירת הברית, כי זה עיקר התשובה ששייך לחלק 'אבן העזר'.

ועפ"ז יבואר גם בפרק יד שכתב רבנו הזקן: "אך אעפ"כ צריך לקבוע לו עתים גם כן לשית עצות כנפשו להיות מואס ברע כגון בעצת

חכמינו ז"ל [שבת קנב, א] אשה חמת מלאה צואה כו', וכהאי גוונא, וכן כל מיני מטעמים ומעדנים נעשים כך חמת מלא כו', וכן כל תענוגי עוה"ז וכו', כי סתם עבירה הוא עניני 'אבן העזר' ע"ד שלהבדיל סתם מצוה הוא צדקה.

ולכן גם בגמרא יומא (פו, ב) שמבארת מה היא תשובה גמורה מבהיר רב יהודה: "באותה אשה באותו פרק ובאותו מקום", כי סתם עבירה הוא עניני 'אבן העזר'.



אימרת ר"ל – מודנפי' קאמר

הרב מרדכי מנשה לאופר
שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

מתורתו של כ"ק אדמו"ר למדנו שישנה שייכות בין בעלי המאמרים והדרשות כו' לאמרותיהם.

ברוח הדברים יש לבאר:

במסכת שבת קד, א: דאמר ר"ל: מאי דכתיב (משלי ג, לד) "אם ללצים הוא יליץ ולענוים יתן חן", בא ליטמא פותחין לו, בא ליטהר מסייעים אותו.

ואולי י"ל (בהשייכות דדרשה זו לר"ל), דמנפשי' כאמר, שהיו אצלו ב' המצבים:

איתא בתוספות (ד"ה אי הדרת בך כו' - ב"מ פד, א וש"נ על הגליון), "דר"ל מתחלה ידע הרבה, אלא שפרק עול תורה, ונעשה עם הארץ, ועסק בלסטיות כו'" - היינו שזהו המצב דיליץ (ליטמא), ואח"כ הי' במצב דלענוים יתן חן, שבא ליטהר מסייעים אותו) כאשר - נהפך ל"גברא רבא" עד לידיעה ועמקות נפלאה בתורה ("הוה מקשי לי' עשרין וארבעה קושייתא ומפריקנא לי' עשרים וארבעה פירוקי וממילא רווחא שמעתא"). וק"ל.



סיום הרמב"ם ב"הלכות אבל" ו"הלכות מלכים" הנ"ל

בהגדה של פסח פסקא ואף אתה אמר כו' מציין כ"ק אדמו"ר וואף אתה אמר כו' - מלבד מה שכתוב בפרשה (עבדים היינו - שכבר הובא בהגדה לעיל), אמר לו אתה עוד שאר הלכות הפסח . . .".

למדנו מכאן, שפעמים יש ליתן טעם מלבד מה שמפורש כבר.

הרמב"ם חותם את ספרו ב"הלכות מלכים" ולפני כן באו "הלכות אבל".

בטעם שכלל הרמב"ם את הלכות אבל בספר שופטים (שענינו הנהגת המדינה) נימק בעצמו (במנין המצוות על סדר הלכות הרמב"ם ז"ל): "ואין אדם מתאבל על הרוגי ב"ד. ולפיכך כללתי הלכות אלו בספר זה - שהן מעין קבורה ביום מיתה, שהיא מצות עשה שנאמר: לה יטמא".

כלומר: הן מעין מצות הקבורה ביום המיתה, שנזכרה לעיל בהלכות סנהדרין מצוה י"א שכשם שמצוה להיטמא לקרובים מתים ולעכב בקבורתם - כך מצוה להתאבל עליהם.

ולכאור' זהו טעם צדדי.

ואולי יש לומר טעם נוסף עפ"י דברי כ"ק אדמו"ר (תורת מנחם כרך א' עמ' שכב) בטעם אמירת "יזכור" ביו"ט האחרון (בשבועות - יוטש"ג, סוכות-שמע"צ, אחש"פ): כיון שזהו ענין של צער משאירים זאת לסוף".

וה"ה בעניננו: "הלכות אבל" הם ענין של צער, ולכן באו בסוף ההלכות.

ומ"מ לא באו ממש בסיום ההלכות - שכן חובה לסיים בדבר טוב [ועפ"מ"ש הרמב"ם בכיו"ב ש"בתורה . . . מסיים בדבר טוב" (רמב"ם הל' תפילה פי"ג ה"ה. וראה כללי הרמב"ם קה"ת תשנ"ב פט"ו. וש"נ)].

ויש להוסיף בזה: איתא בספרים בשם הרב החיד"א זצ"ל בביאור פסוקי ההפטרה דשבת תשובה (הושע סימן יד) "שובה ישראל גו'", "קחו עמכם דברים ושובו אל ה' אמרו אליו גו' וקח טוב ונשלמה פרים

שפתינו" - שכשעושיין תשובה כדבעי אפשר לפנות לה' (ומובטחים המה שיעשו) ויטול כבר - "קח טוב" את המצב דהיפך החיים שעליו נאמר "טוב לילך לבית אבל גו", ואז יישארו דיני אבילות בגדר של "ונשלמה פרים שפתנו" (הלכות שאינן מעשיות לפועל ממש) בלבד.

וממילא "הלכות אבל" מקומם לצד "הלכות מלכים" שהם בזמן הזה בגדר של "הלכתא למשיחא" (כלומר הלכות שאינן מעשיות כ"כ עתה) ו"הלכות אבל" אכן לא יהיו שימושיות אלא באופן של "ונשלמה פרים שפתינו", וקיי"ל.



תיקון טעות בתורת מנחם החדש

הרב מנחם מענדל רייצעס
קרית גת, אה"ק

בתורת מנחם חל"ט - שי"ל ז"ע - עמ' 416 הערה 38 (בשולי המאמר דש"פ אמור), מובא לשון של הצ"צ: "כי השבירה רק בבחי' שם ב"ן, ורפ"ח גימ' שם, שהוא רק הארה". (ההדגשה אינה במקור).

ויש להעיר, שנפלה כאן טעות הדפוס דמוכח, בזה שהכניסו פסיק בין תיבת "ב"ן" לתיבת "ורפ"ח" - דהפסיק צריך להיות קודם, וצריך להיות כך: "כי השבירה רק בבחי' שם, ב"ן ורפ"ח גימ' שם". ופשוט - שהרי הגימטריא של "שם" היא רק בצירוף "ב"ן" ו"רפ"ח" ביחד, כמבואר בכ"מ בדא"ח (לדוגמא שורש מצות התפילה פי"ד), ורק כך יש משמעות לכל הענין.

ולא באתי אלא להעיר ולתקן.



שעון יד בשבת קודש

הרב אברהם ברוך יוניק
תושב השכונה

ראיתי לאחרונה אנשים העונדים שעון על היד בשבת קודש ברה"ר, הנה חוץ מההלכות הכרוכות בזה (בשו"ע אדה"ז סימן שא, ובבדי השלחן

סעיף כח על קצות השלחן סימן קמז לרא"ח נאה ועוד), הנני בזה לכתוב את דעת כ"ק אדמו"ר בזה ע"פ מה ששמעתי מאאמו"ר הר"ר דובער יוניק ע"ה שפעם בש"ק - בשנים הראשונות - בא לביהכ"ס מר. מייק (אינני יודע השם משפחה - אבל בשנות הכפיים היה לו חנות כובעים בקינגסטון עוו.) והי' לו שעון על היד, - ואז לא הי' לו שייכות (ח"ו) לקיום המצוות בכלל - מצד מעמדו ומצבו - וביקש כ"ק אדמו"ר מאאמו"ר שישתדלו לפעול אצלו שיניח השעון (וכל מה שבכיסיו) ב770 ויבוא אחר הש"ק לקחתו, ומר מייק לא הבין כ"ז ולא רצה, אבל בסוף פעלו אצלו.



החלפת מי הגשמים בבור התחתון

אלעזר הלוי רייטשיק תושב השכונה

ברשימה של הגה"ח הרב י. לנדא ז"ל בנוגע להמקוה בור ע"ג בור שנבנה ברוסטוב, כותב: "כ"ק נבג"מ הכריע לעשות את מקוה מי הגשמים למטה מחשש 'נתן סאה ונטל סאה' לחוש לדעת הראב"ד, וכשהיא מלמטה רחוק הדבר שיתערבו, מצד שינוי מדת החום שבמים".

ובענין זה של מים חמים למעלה בבור הטבילה, ומי הגשמים בבור התחתון הם קרים יותר, רציתי לבאר כמה פרטים:

(א) בהרשימה כותב הרב לנדא "רחוק הדבר שיתערבו", ולא כותב שאין מתערבים כלל.

(ב) אפילו את"ל שמי הגשמים קרים יותר, אבל לא בכל מקוה בעולם מי הגשמים הם יותר קרים מהמים בבור הטבילה, ויכול להיות שמי הגשמים הם חמים יותר מהמים בבור הטבילה, ולדוגמא, אם מי הגשמים כשיורדים לתוך הבור התחתון הם קרים מאוד אבל כשהם נשאים שם הם מתחמים מהאוויר, מהקרקע, מהבנין וכו', ובפרט בהרבה מקוואות שהמקוה היא בקומה התחתונה והבור התחתון הוא בהמרתף ששם נמצא החימום של כל הבנין, וכשממלאים את בור הטבילה עם מים קרים ממי העיר יכול להיות שמי העיר הם יותר קרים ממי הגשמים בבור התחתון

(עד שמחממים את המים בבור הטבילה), ובפרט במקומות הקרים בחודשי החורף שהמי העיר הם קרים ביותר באמצע החורף.

ובפרט בהמקואות שלא טובלים בהם כל יום ולא מחממים את בור הטבילה למשך זמן, יכול לקרות שהמים בבור הטבילה מתקררים מהאוויר יותר ממי הגשמים בבור התחתון.

ואף אחד לא מדייק רק למלאות מים חמים, וגם לא מצינו שכ"ק אדמו"ר מהורש"ב הקפיד למלאות את המקוה רק עם מים חמים.

באגרת קודש ששלח כ"ק אדמו"ר מהורש"ב לבנו כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ בשנת תרע"ח (אג"ק אדמו"ר מהורש"ב ח"ה עמ' קמו) נראה שלא היו שופכין מתחלה מים חמים למקוה כ"א היו מחממין את המים אחרי היותם בתוך המקוה. וז"ל שם:

"יכולים לעשות שמתחמם מן התנור ע"י טרובין [צנורות], או אפשר יכולים לחממה ע"י פאָרע [אַדים] מהבאק מים רותחים".

ובאגרת אחרת כותב כ"ק אדנ"ע לבנו (שם עמ' קנ):

"ולהחם המקוה הי' טוב שיהי' ע"י פאָראַויק [אַדים] קטן, כאשר הציע לי וידריין".

ומוכח הדבר שבור התחתון הזה מתחלף יותר לאט מהבור מן הצד, אבל במשך הזמן מי הגשמים מתערב עם המים בבור הטבילה, כמו שמסיק הרב שד"ב לוי'ן בספרו תיקוני מקוואות ע' סה ואילך, וז"ל:

. . ואולם, מסתבר שהמציאות היא, שגם זה אינו לנצח, סוף סוף גם במקוה ע"ג מקוה מתערבים קצת מים מבור לבור ובמשך זמן ארוך ביותר הופכים רוב המים שבאוצר התחתון להיות מים השאובים. לכן, הרוצה לצאת גם דעת הראב"ד וסייעתו צריך גם הוא להחליף, לכאורה, את מי הגשמים שבאוצר התחתון מזמן לזמן, לפחות פעם אחת בשנה . . ואף שאין הדבר מוזכר בפירוש בהוראות שנמסרו ע"י הג"ר יעקב לנדא המובאות לעיל, מ"מ נראה כן בעליל, ממ"ש (שם ס"ט): "תמיד רצוי שיהי' מחסן מי גשמים בכדי שיהיו מוכנים להחלפה".

. . ומ"מ חשש שיתערבו מי הגשמים אשר בו עם המים השאובין שבמקוה הטבילה, עד אשר יהי' חשש נתן סאה ונטל סאה, ולכן הצריך

אשר תמיד יהי' מוכן בחצר מאגר של מי גשמים חדשים, להחלפת מי הגשמים שבאוצר התחתון.

וראה גם מ"ש כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בתשובותיו (אגרות קודש ח"ה אגרות א'ק-א'קא), שמפעם לפעם היו מחליפים את מי הגשמים שבו . . אם כל המדובר היה ע"ד מילוי המקוה פעם אחת ותו לא, לא היה צורך בכל הטרחות הללו. לכן נראה יותר שמפעם לפעם היו מחליפים גם את מי האוצר התחתון, במי גשמים חדשים שבמאגר המים שבחצר.

וראה גם רשימותיו של הגר"י לנדא (נדפסו ב"שמועות וסיפורים" ח"א עמ' 337): "פעם בהיותי בהיכל קדשו נסבה השיחה בנוגע למקוה, אם כדאי להחליף כבר את המים באוצר, כי תמיד הי' עוד אוצר מתחת לאדמה בחצר (רעזערווי)."

הרי מפורש שמזמן לזמן היו מחליפים המים שבאוצר התחתון, ובזה נסבה השיחה, אם כבר הגיע הזמן להחליף המים. וכדאי להדגיש, שמעת סיום בניית המקוה ברוסטוב, ועד להסתלקות כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע עברו רק שנה ומחצה. ע"כ נראה פשוט שיש להחליף המים לפחות פעם בשנה. עכ"ל לשונו בס' בתיקוני מקוואות הנ"ל.

וכן כתב הגה"ח הרב חיים לנדא בספר הנ"ל ע' קלז:

" . . ע"ד תדירות החלפת מי האוצר, אמנם אינני זוכר ששמעתי בבירור באיזו תדירות היו מחליפים המים מהמחסן של מי הגשמים, אולם, כידוע מתוך רשימת אמו"ר הרב ז"ל שהי' אוצר מים רזרווי "מחסן" בחצר, שממנו המשיכו המים לבור התחתון. וברוסטוב בדרך כלל אין מחסור בגשמים, ועכ"ז עמד בקביעות על שלחן הרבי נ"ע בחדרו ברומטר, ובפירוש לצורך ובגלל המקוה. ויש ברשימות אבי הרב זללה"ה שפעם אחת בהיותו בחדר כ"ק אדמו"ר שאל אודות החלפת המים (מתוך המחסן) ואמר כ"ק אדמו"ר" וואָס ווייזט דער ברומטר . . והנה בודאי וכמובן מאליו שאילו הי' מדובר על החלפה אחת או שתים בשנה ויש מחסן רזרווי, לא הי' צריך ברומטר קבוע לשם כך. אלא ודאי משמע שהחלפת המים היתה תדירה הרבה יותר . . "

והרה"ג הר' הלל פעוונזנער ז"ל בספר הנ"ל ע' קלט: "עכ"פ הרש"ב לא אמר שהמקוה ע"ג מקוה אין כלל תערובות המים, ועפ"ז הכינו אוצר מי גשמים להחליף אותם מזמן לזמן".

ובפרט בהמקואות שנעשו עם תקנת כ"ק אדמו"ר באג"ק חי"ז ע' שיב, שמי העיר יפלו ישר על הנקב של מי הגשמים בהבור התחתון, זה מתחלף יותר מהר, כמו שכותב הרה"ג הר' משה יהודה ליב לנדא בספר הנ"ל ע' קלו:

"... בפרט לפי הוראת כ"ק אדמו"ר נבג"מ זיע"א לכוון זרם המים מול נקב ההשקה קשה להבין, זה ודאי יגרום להחלפת המים בבור. ובפרט כאשר ישנם שני נקבים בין העליונה לתחתונה, א"כ זרם המים בנקב אחד יגרום ליציאת מים מן הנקב השני, וצ"ע."

ועוד כותב הרב הלל פעוונזנער בספר הנ"ל ע' קמ:

"קשה לי מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע (באג"ק חי"ז עמ' שיב, וכבר נדפס קודם בלקו"ש) "לסדר שיפלו המים שאובין ישר בנקב ההולך לאוצר התחתון", ולא הבנתי, הרי זה ממש היפך ממה שאנו משתדלים שלא יכנסו מים שאובין לאוצר התחתון, שהרי הם מתערבים תומ"י עם כל המים שבאוצר התחתון. ובפרט אם הם באים מצנור, שבאים בכח זרם חזק."

מכל הנ"ל מוכח שמי הגשמים לא נשארים בשלימות לעד ולעולמי עולמים וצריכים להחליפם מזמן לזמן.



פירוש "איבערנעמען זיך" [גליון]

הרב דניאל דוב גאלדבערג
תושב השכונה

בגליון הקודם חקר הרב י.ש. גינזבורג ע"ד פירוש תיבת "איבערנעמען", ובפרט ב"היום יום" כ' אייר: "ניטא בא וועמען איבערנעמען זיך".

יתכן שפירוש "איבערנעמען" בעצמו, בלי הוספת תיבת הליווי "זיך", פירושה (בערך) "להתרשם" כפי שאמרו לו איזה מומחים. אבל בהוספת

תיבת "זיך" משתנה הפירוש, כידוע, כי עי"ז מתהפך להתפרש ע"ד בנין ההתפעל בלה"ק, ובאידיש יכול הפירוש להשתנות לפעמים עוד יותר, עד כדי כך שישתנה לפירוש אחר לגמרי.

כפי שכותב, תיבה זו אינה נפוצה כ"כ, וכבר מזמן שחקרתי ע"ד פירושה, ועתה שאלתי עוה"פ ממביני דבר. ואמרו שפירוש "איבערנעמען זיך" הוא - "גרויס-האלטען זיך" ע"ד "הגבהת עצמו" הנזכר בהמשך הפתגם ב"היום יום". ואחד אמר שבכללות פירוש תיבות אלו הוא "היפך הביטול". ועפ"ז התרגום המלולי של "איבערנעמען זיך" הוא - שלוקח את עצמו ("ער נעמט זיך") להיות למעלה ("איבער") מהזולת.

א' נתן דוגמא משימוש רגיל של תיבות אלו, שאומרים למשל על בן יחיד שבטבעו חושב שהכל מגיע לו ושאינן אף אחד חשוב כמוהו - "ער נעמט זיך איבער". כנראה ששימוש רגיל זה נובע הפירוש "להתפנק" שבתרגום העברי של "היום יום" שב"ספר חת"ת", וכן הוא בתרגום האנגלי החדש של "היום יום" שי"ל שנה זו ע"י מערכת "שיחות באנגלית". אבל אין זה מדויק כ"כ כי הפינוק נראה להיות יותר התוצאה של הגבהת עצמו (הפירוש היסודי) ולא ה"איבערנעמען זיך" בעצם.

במילון "מאדערן ענגליש-יידיש ווערטערבוך" מאת אוריאל וויינרייך (ייווא, ניו-יארק, 1968), ע' 761: מתרגמים "איבערנעמען זיך מיט":

"Pride Oneself For"

שפירושו "להתפאר באיזה דבר", שזה קרוב לענין הגבהת עצמו (על אף שאינו אותו דבר ממש). וכנראה שע"פ תרגום זה תרגמו בתרגום האנגלי של "היום יום" שי"ל ע"י "אוצר החסידים" בתשמ"ח אלא שגם שם טעו קצת בזה שתרגמו את התיבות "ניטא בא וועמען איבערנעמען זיך":

"There is no one for whom to pride oneself"

שפירושו "אין אף אחד שעבורו [או: שלפניו] צריכים להתפאר", אבל גם זה אינו מדויק (כי כאן, אחרי תיבות "איבערנעמען זיך", באה תיבת "בא" ולא "מיט" שמובא במילון), אלא שהתרגום הנכון ב"היום יום" צריך להיות בערך "שאינן מי שעליו יש להגביה את עצמו".

אגב: מהאג"ק נראה שהנמען נפגע מזה שהזולת שהנמען סמך עליו להתעסק באיזה עסקנות ציבורית לא מילא את המוטל עליו או מה שהבטיח לעשות, ועל זה יצא הקצף של הנמען.



ולבי חלל בקרבי [גליון]

הת' אברהם קליפקער

תות"ל 770

בגליון תתקצז כתב הרב י.ד.ק. אודות מה שכתב רבינו הזקן בתניא פ"א בענין מה שאמר דוד המלך "ולבי חלל בקרבי שאין לו יצר הרע כי הרגו בתענית", והיא מזהר חדש, שהרגו בלימוד התורה, וביאר ע"פ לקו"ד שתענית לאו דוקא, אלא שיש דברים שעומדים במקום התענית.

יש להעיר ממה שאמר הרה"ק ר' אלימלך זי"ע דשני דפים גמרא עם הרא"ש נחשב כתענית (קצה המטה בהשמטות לסי' תקפ"א סל"ו), וכן כתב בשלחן מלכים הל' תפילין אות קפ"א, שכשלומד חמשה דפים גמרא עם פרש"י או שני דפים גמרא עם פרש"י ורא"ש בו ביום נחשב לתענית, וכן הגה"ק מקאמאראנא בספרו נתיב מצוותיך שביל אמונה שביל ה' אות ב' כתב "למד חמשה דפין גמרא עם הרא"ש כאשר צוה רבינו אילימלך ואמר שני דפים גמרא עם רא"ש מועיל יותר מן התענית.

וכן בשפיע ח"ג מכתבים ח"ב סי' ע"ז כתב ע"ש, "ואני שמעתי כי שני דפים גמרא עם תוס' או חמשה דפים עם רא"ש. ומכולם יש ללמוד שאולי אין אפילו מחלוקת בין תניא וזהר חדש, ששניהם נקראים תענית או עכ"פ יש ללמוד בשבילנו בדורנו החלוש לסמוך על לימוד התורה במקום התענית וכן לדברים אחרים שכתוב בספרים אחרים כמו תענית דיבור, אתכפיא וכו'.

ולא באתי אלא להעיר.



לעילוי נשמת
הור"ח אי"א נו"נ הרה"ח הרה"ת היקר וכו'
הר שמואל נטע הכהן ע"ה
בן להבחל"ח
הר' ישראל דוד הכהן שליט"א
גליק

נלב"ע ביום ב' תמוז ה'תשס"ד

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו



לעילוי נשמת
הור"ח אי"א ר' שמעון אלחנן ע"ה
ב"ר שמואל הלוי ע"ה
סאסקינד

נפטר ביום י"ב תמוז תשמ"ב
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת הר' משה גבריאל הלוי שיחי'
וזוגתו מרת גיטל תחי'
סאסקינד

לזכות
הרה"ח הרה"ת
הר' מאיר הכהן שיחי'
גוטניק

לרגל יום הולדתו
ביום כ"ח סיון ה'תש"ע

יה"ר מהשי"ת שיזכה לשנת הצלחה בגשמיות וברוחניות
וברכה בכל המצטרך מתוך הרחבה בכל



לזכות
החתן הרב שניאור זלמן שיחי'
והכלה מרת שרה לאה תחי'
קירשענבוים

לרגל נישואיהם בשעה טובה ומוצלחת

יה"ר מהשי"ת שיבנו בית נאמן בישראל על יסודי התורה והחסידות
לנח"ר רצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשי"ד

ולזכות הילד
מאיר אבנר בן אהרן יוסף שיחי'



נדפס ע"י אחיו
הרה"ח הר' אהרן יוסף שיחי' וזוגתו מרת חי' צירילא תחי'
ומשפחתם שיחיו
קירשענבוים

לעילוי נשמת
הרה"ח הר' רפאל משה הכהן ע"ה
שפערלין

והרה"ח הר' צבי ע"ה
לוזניק



נדפס ע"י ולזכות בניהם
הרה"ח הר' מיכאל שיחי' וזוגתו מרת חי' פריידא תחי'
לוזניק



לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת אי"א וו"ח
הר' אהרן הלוי ע"ה
ב"ר הרה"ח הרה"ת הר' אברהם הלוי ז"ל
פאפאק

נפטר ביום י"ג תמוז ה'תשל"ז
ת.נ.צ.ב.ה.

שליח כ"ק אדמו"ר - פילאדעלפיא



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת הר' דוד אליעזר הלוי שיחי'
וזוגתו מרת שרה רחל תחי'
פאפאק

לזכות
חברי מערכת
'הערות וביאורים- אהלי תורה'
לדורותיו לרגל הוצאת
- קובץ האל"ף -
בשעה טובה ומוצלחת



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ח הר' אשר שיחי' ומשפחתו שיחיו
גולדשמיד



לזכות
חברי מערכת
'הערות וביאורים- אהלי תורה'
לדורותיו לרגל הוצאת
- קובץ האל"ף -
בשעה טובה ומוצלחת



נדפס ע"י הרה"ח הר' חיים יוסף שיחי' וזוגתו מרת חנה שיחיו
אבנהיים

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר
בקשר עם יום הגדול והקדוש
ג' תמוז
ולגאולה האמיתית והשלימה
תומ"י ממש



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ח הר' משה יצחק שיחי' וזוגתו מרת חנה תחי'
וילדיהם מנחם מענדל שיחי', איסר שלמה שיחי' וחי' מושקא תחי'
ליבלך



לזכות
השליח הרה"ח הר' לוי יצחק בן צירל שיחי'
לרפואה שלימה וקרובה בטוב הנראה והנגלה



ולזכות
הגה"ח הר' אברהם יצחק ברוך שליט"א
גערליצקי

להצלחה רבה ומופלגה בכל הענינים

נדפס ע"י ולזכות
הרה"ח הר' שלום דובער שיחי' וזוגתו תחי'
דייטש

לזכות
חברי מערכת
'הערות וביאורים- אהלי תורה'
לדורותיו לרגל הוצאת
- קובץ האל"ף -
בשעה טובה ומוצלחת



נדפס ע"י
הרה"ת הר' יוסף צבי שיחי'
וזוגתו מרת רחל לאה תחי'
ומשפחתם שיחיו
סאנדמאן



לזכות
חברי מערכת
'הערות וביאורים- אהלי תורה'
לדורותיו לרגל הוצאת
- קובץ האל"ף -
בשעה טובה ומוצלחת



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ח הר' נחמן שיחי' וזוגתו מרת עלקא תחי'
ומשפחתם שיחיו
אבנד

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר
בקשר עם יום הגדול והקדוש
ג' תמוז
ולגאולה האמיתית והשלימה
תומ"י ממש



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת הר' רפאל שלמה שיחי'
וזוגתו מרת חי' תחי' ומשפחתם שיחיו
דרימער



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר
בקשר עם יום הגדול והקדוש
ג' תמוז
ולגאולה האמיתית והשלימה
תומ"י ממש



ולזכות
חברי מערכת
'הערות וביאורים- אהלי תורה'
לדורותיו לרגל הוצאת
- קובץ האל"ף -
בשעה טובה ומוצלחת



נדפס ע"י א' מאנ"ש שיחי'

לזכות
חברי מערכת
'הערות וביאורים- אהלי תורה'
לדורותיו לרגל הוצאת
- קובץ האל"ף -
בשעה טובה ומוצלחת



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ח הר' מאיר שיחי' וזוגתו מרת נעמי תחי'
ובנם ישראל הירש שיחי'
קלאפמאן



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר
בקשר עם יום הגדול והקדוש
ג' תמוז
ולגאולה האמיתית והשלימה
תומ"י ממש



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת הר' ירחמיאל בנימין הלוי שיחי'
וזוגתו מרת לאה תחי'
ומשפחתם שיחיו
קליין

לזכות

הילד ישראל יוסף הכהן שיחי'

לרגל הכנסו בבריתו של אאע"ה

ביום הבהיר כ"ח סיון ה'תש"ע

יה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד ירא שמים ולמדן
בעל מידות טובות ומקושר לכ"ק אדמו"ר נשי"ד

ולזכות אחיותיו

שרה אליזה תחי' ודינה מיכל תחי'

שיגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט

ולזכות הוריהם

הרה"ח הר' מרדכי מנחם הכהן שיחי' וזוגתו מרת דבורה לאה תחי'

כהן



ולזכות

הרה"ח הר' יוחנן שיחי' וזוגתו מרת מרים תחי' גארדאן ומשפחתם

הרה"ח הר' מאיר שיחי' וזוגתו מרת נעמי רבקה תחי' קלאפמן ומשפחתם

הרה"ח הר' אלי' ראובן שיחי' וזוגתו מרת ברכה רחל תחי' פרידמן

ומשפחתם

ישראל שיחי', חנה הודל תחי'

נדפס ע"י ולזכות זקניהם

הרה"ח הר' יהודה משה שיחי' וזוגתו מרת צפורה יטע תחי'

קלאפמן

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר
בקשר עם יום הגדול והקדוש
ג' תמוז
ולגאולה האמיתית והשלימה
תומ"י ממש

ולזכות
חברי מערכת
'הערות וביאורים- אהלי תורה'
לדורותיו לרגל הוצאת
- קובץ האל"ף -
בשעה טובה ומוצלחת

ולעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת הר' משה אליהו ע"ה
גערליצקי
נלב"ע ערב שביעי של פסח
כ' ניסן 'הוד שבחסד' ה'תש"ע

ולעילוי נשמת
הרה"ת הרה"ח הר' אליהו ארי' לייב ע"ה
בן הר' יוסף ז"ל
נלב"ע ביום שמיני עצרת ה'תשנ"ה
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ח הר' נטע זאב שיחי' וזוגתו מרת מרים שרה תחי'
וילדיהם אהרן יחזקאל שיחי', לוי יצחק שיחי'
שושנה בלומא תחי' ובעלה צבי יהודא שיחי' קרביץ
מנחם מענדל שיחי', אליהו ארי' לייב שיחי'
גראסס

לזכות
חברי מערכת
'הערות וביאורים- אהלי תורה'
לדורותיו לרגל הוצאת
- קובץ האל"ף -
בשעה טובה ומוצלחת



ולזכות
הרה"ח הר' לוי שיחי'
ומשפחתו שיחיו
דרימער
מיאמי, פלורידא

להצלחה רבה ומופלגה בכל מעשי ידיהם
וברכה בכל המצטרך בגו"ר



נדפס ע"י ידידו שיחי'

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר
בקשר עם יום הגדול והקדוש

ג' תמוז

ולגאולה האמיתית והשלימה
תומ"י ממש

ולזכות

חברי מערכת

'הערות וביאורים- אהלי תורה'

לדורותיו לרגל הוצאת

- קובץ האל"ף -

בשעה טובה ומוצלחת

ולזכות

הרה"ח הר' יוסף שיחי' זאקאן

לרגל יום הולדתו ביום י"א תמוז

לשנת ברכה והצלחה רבה בגו"ר

וזוגתו מרת מישל תחי'

לברכה והצלחה רבה בגו"ר

ולזכות ילדיהם

הת' נפתלי שיחי', לונה תחי' לרגל יום הולדתה ביום כ"ב תמוז

הת' יצחק שיחי' לרגל יום הולדתו ביום ט' תמוז

הת' מנחם מענדל שיחי' לרגל יום הולדתו ביום כ"ט תמוז

ישעי' שיחי' לרגל יום הולדתו ביום כ"א תמוז

גיסא נעמי תחי'

יה"ר מהשי"ת שיזכו לשנת הצלחה מופלגה בגשמיות וברוחניות

וברכה בכל המצרך להם

ויזכו הוריהם שיחיו לרוות רוב נחת יהודי חסידותי

מתוך אושר ושמחה תמיד כה"י לאויש"ט

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר
בקשר עם יום הגדול והקדוש
ג' תמוז
ולגאולה האמיתית והשלימה
תומ"י ממש



ולזכות
חברי מערכת
'הערות וביאורים- אהלי תורה'
לדורותיו לרגל הוצאת
- קובץ האל"ף -
בשעה טובה ומוצלחת



ולזכות
רבקה ראשה תחי'
חנה פריידא תחי'
אברהם סיימון שיחי'
קאפפשטיין



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ח הר' שמואל שיחי' וזוגתו מרת מרים תחי'
קאפפשטיין

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר
בקשר עם יום הגדול והקדוש
ג' תמוז
ולגאולה האמיתית והשלימה
תומ"י ממש



ולזכות
חברי מערכת
'הערות וביאורים- אהלי תורה'
לדורותיו לרגל הוצאת
- קובץ האל"ף -
בשעה טובה ומוצלחת



ולעילוי נשמת
הרה"ח הר' אברהם דוד ע"ה
בן הר' משה ארי' ע"ה
ווילהלם

נלב"ע ביום ה' תמוז



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת הר' ישעי' זושא וזוגתו אסתר שיחיו
ווילהלם

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר
בקשר עם יום הגדול והקדוש
ג' תמוז
ולגאולה האמיתית והשלימה
תומ"י ממש



ולזכות
חברי מערכת
'הערות וביאורים- אהלי תורה'
לדורותיו לרגל הוצאת
- קובץ האל"ף -
בשעה טובה ומוצלחת



ולעילוי נשמת
הרה"ג הרה"ח עסק בצ"צ רב הפעלים
מוהר"ר שניאור זלמן ז"ל
בן הרה"ג הרה"ח הר' מנחם מענדל ז"ל שניאורסאהן
נכד כ"ק אדמו"ר הצ"צ נבג"מ
וכ"ק הרה"ק ר' לוי יצחק נבג"מ מבארדיטשוב

נלב"ע ח"י תמוז ה'תש"מ
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות
נכדיו שיתברכו בכל המצטרך להם
בטוב הנראה והנגלה בגו"ר
הרה"ת הר' מנחם מענדל שיחי' וזוגתו מרת אסתר תחי'
ומשפחתם שיחיו
שניאורסאהן

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר
בקשר עם יום הגדול והקדוש
ג' תמוז
ולגאולה האמיתית והשלימה
תומ"י ממש



ולזכות
חברי מערכת
'הערות וביאורים- אהלי תורה'
לדורותיו לרגל הוצאת
- קובץ האל"ף -
בשעה טובה ומוצלחת



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת הר' משה אהרן צבי שיחי'
וזוגתו מרת העניא רבקה רות תחי'

ולזכות בניהם ובתם
שלום אליעזר שיחי', מנחם מענדל שיחי',
יונה מרדכי שיחי' וחנה פערל תחי'
ווייס

ולזכות הוריהם
הרה"ח הר' יששכר דוב שיחי' וזוגתו מרת מרים תחי' ווייס
מרת צפורה תחי' לפידות

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר
בקשר עם יום הגדול והקדוש
ג' תמוז
ולגאולה האמיתית והשלימה
תומ"י ממש



ולזכות
חברי מערכת
'הערות וביאורים- אהלי תורה'
לדורותיו לרגל הוצאת
- קובץ האל"ף -
בשעה טובה ומוצלחת



ולזכות
מנחם מענדל שיחי', ליבא תחי'
חי' מושקא תחי', דוד שלמה שיחי'
לברכה והצלחה רבה בגו"ר



נדפס ע"י
ולזכות הוריהם
הרה"ת הר' מרדכי שיחי'
וזוגתו מרת נעמי אסתר תחי'
פינסאן

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר
בקשר עם יום הגדול והקדוש
ג' תמוז
ולגאולה האמיתית והשלימה
תומ"י ממש



ולזכות
חברי מערכת
'הערות וביאורים- אהלי תורה'
לדורותיו לרגל הוצאת
- קובץ האל"ף -
בשעה טובה ומוצלחת



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ח הר' אהרן שיחי' וזוגתו מרת רחל לאה תחי'
ומשפחתם שיחיו
חיטריק

לזכות
הבחור החשוב והנעלה
איש החסד והמעש
הנודע לשם ולתהילה במידותיו התרומיות
אהוב לשמים ואהוב לבריות
דוגמא חי' ומופתית של תל' בתות"ל
עובד ה' באמת תמים בכל מעשיו
גומל חסד בגופו ובממונו

הת' יוסף שיחי'

בוימגרטן

הפועל במרץ ובמסירות נפלאה ועושה לילות כימים
למען חיזוק וביסוס מערכת 'הערות וביאורים- אהלי תורה'
ופעל רבות ונצורות למען הוצאת קובץ
גליון האלף
ואשר שלנו ושלכם, שלו הוא

משמים ישלמו לו שכרו אלף פעמים ככה
ויזכה לשפע נחת ברכה והצלחה בכל מעשי ידיו
מתוך בריאות איתנה ושמחה תמיד כל הימים

חברי המערכת

לזכות
האי צורבא מרבנן
מוכתר במעלות טובות
הנודע לשם ולתהילה במידותיו התרומיות
דוגמא חי' ומופתית של תל' בתות"ל
גומל חסד בגופו ובממונו
עובד ה' באמת רחים ומוקיר רבנן
הבחור החשוב והנעלה

הת' פרץ שיחי'
בן הר' שמואל מרדכי שיחי'

הפועל במרץ ובמסירות נפלאה ועושה לילות כימים
למען חיזוק וביסוס מערכת 'הערות וביאורים- אהלי תורה'
ופעל רבות ונצורות למען הוצאת קובץ
גליון האלף
ואשר שלנו ושלכם, שלו הוא

משמים ישלמו לו שכרו אלף פעמים ככה
ויזכה לשפע נחת ברכה והצלחה בכל מעשי ידיו
מתוך בריאות איתנה ושמחה תמיד כל הימים

ידידיו
חברי המערכת

מוקדש
לחיווק ההתקשות לנשיאינו
כ"ק אדמו"ר זי"ע

❧

לזכות
החתן הרה"ת ברוך שניאור שיחי' קרינסקי
והכלה מרת רבקה חי' תחי' שמוקלער

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת
ביום ח' סיון ה'תש"ע

יה"ר מהשי"ת שיבנו בית נאמן בישראל על יסודי התורה והחסידות לנח"ר
רצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשי"ד

❧

ולזכות הוריהם
הרה"ת הלל דוד וזוגתו מרת שמערה שרה שיחיו קרינסקי
הרה"ת מאיר אליעזר וזוגתו מרת לאה דבורה שיחיו שמוקלער

ולזכות זקניהם
הרה"ת חיים יהודא וזוגתו מרת דבורה שיחיו קרינסקי
הרה"ת גרשון מענדל וזוגתו מרת בתי שיחיו גרליק
הרה"ת שניאור זלמן וזוגתו מרת רייזל רבקה שיחיו שמוקלער
הרה"ת צבי יעקב וזוגתו מרת מאשא שיחיו ראסלער