

קובץ

הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה לא

גליון יא [אלף-יד]

ש"פ ויקהל

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ואחת לבריאה

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

ב"ה ש"פ ויקהל ה'תשע"א גליון יא [אלף-יד]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 3 ראיות הרמב"ם לביאת המשיח ממצות ערי מקלט
וגר זאב עם כבש - כפשוטו או משל: השגות הראב"ד והרמב"ן על
שיטת הרמב"ם [המשך] 8
שיטת רבינו בחידושי תורה דלעתיד לבוא לפי הרמב"ם 13
וגר זאב עם כבש וגו': כפשוטו או משל וחידה - שיטת הרמב"ם בזה
[המשך] 15

רשימות

23. לרבי שמעון בשעת המסעות האם הי' על המזבח אש שלמעלה?
כמה הערות ברשימות 27
ארי' דאכיל קורבנין - מלאך או גילוי אור [גליון] 31

שיחות

34. מגין חלק מבני ישראל

אגרות קודש

35. תשלומי מעשר כספים כשמצב הפרנסה דחוק [גליון]

נגלה

36. תשע ציבורין
42. ברכת שהחיינו של יו"ט לענין בדיקת חמץ

חסידות

46. תק"ש - קלא פנימאה דלא אשתמע
47. חכמה דעשי' שבתוכה מלובשת חכמה דמלכות דאצילות
48. לכאו"א כפי מדריגתו וכפי מעשיו [גליון]
49. שבירת התאוה קלה מיסורי מיתה [גליון]
49. דחילו הנכלל ברחימו [גליון]

- שבירת התאוות קלה מיסורי מיתה [גליון].....50
- רמב"ם
- בדין מאה ברכות פסקי תשובות סימן מ"ו [גליון].....51
- הלכה ומנהג
- מים אחרונים.....53
- מבטלין תלמוד תורה ועבודה - למקרא מגילה.....53
- האם אשה צריכה לקשור נעל שמאל תחילה?.....62
- חזרת קדירה ע"ג כירה בשבת.....65
- דין קדימה בברכות כשהיו לפניו מיני מזונות משעורים, יין וזיתים
[גליון].....67
- בור ע"ג בור עם פילטר [גליון].....70
- מעוברת בחביטת הערבות בהושענא רבה [גליון].....71
- בחירת ושינוי מבטא בתפילה [גליון].....73
- פשוטו של מקרא
- עם - אצל.....74
- "יוסף ורחל וישתחוו".....75
- תנין - פירושו בפש"מ.....79
- ביטול מכת צפרדע.....87
- "כצאתי את העיר".....91



הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ ויקרא

הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', ב' אדר-שני

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים

און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:

פאקס: 347-227-0308

אימייל: kovetz@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

ראיות הרמב"ם לביאת המשיח ממוצות ערי מקלט*

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש חל"ד (שיחה ג' לפ' שופטים) מבואר באריכות היסוד והעומק של האמונה בביאת המשיח וגאולה העתידה, כפי שמוכן מדברי הרמב"ם (הל' מלכים פי"א ה"א ה"ה). ותוכן הדברים מבואר היטב בהשיחה, אבל מה שיש לעיין הוא אודות סדר והמשך הענינים בהשיחה.

תחילה מביא מ"ש הרמב"ם "המלך המשיח עתיד לעמוד . . . וכל מי שאינו מאמין בו, או שאינו מחכה לביאתו, לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר, אלא בתורה ובמשה רבינו, שהרי התורה העידה עליו, שנא' (נצבים ל, ג-ה) ושב ה' אליך את שבותך ורחמך ושב וקבצך וגו' והביאך ה' . . . אף בפרשת בלעם נאמר ושם ניבא בשני המשיחים . . . ובמשיח האחרון". ובהלכה שלאח"ז ממשיך הרמב"ם: "אף בערי מקלט הוא אומר (שופטים יט, ח-ט) אם ירחיב ה' את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים וגו', ומעולם לא הי' דבר זה, ולא צוה הקב"ה לתוהו".

ומקשה בהשיחה מדוע צריך הרמב"ם את הראי' השלישית מערי מקלט (ובפרט להביאה בהלכה בפ"ע) ולא הסתפק בהראיות הראשונות?

ומסביר הרבי בסעי' ב' שבזה מבאר הרמב"ם שענין ביאת המשיח וגאולה העתידה אינו רק מפורש בתורה, כ"א נעשה חלק ממצוות התורה. ובנוגע למצוות כ' הרמב"ם שהיא "עומדת לעולם ולעולמי עולמים, אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספות", ובמילא מובן שאפ"ל שינוי בהבטחה זו.

ואח"כ ממשיך בסעי' ג' ב"יתר ביאור", שבנוגע להבטחת הקב"ה ע"י נביא אפשר שלא יתקיים (עיי"ש בפרטיות), משא"כ נצחיות התורה

* לע"נ אאמו"ר הרב ליפמאן הכ"מ בן הרב נחום ע"ה בקשר להיארציית הראשון כ"ח אדר תשע"א.

"עומדת לעולם ולעולמי עולמים", ואין שייך בזה שינוי. ומזה מובן בנוגע הבטחת הגאולה, שאם הי' רק מצד הכתוב "ושב ה"א את שבותך" ה"ז הבטחה רק מצד גדרי הנבואה שאפשר שלא תתקיים, "משא"כ עי"ז שהבטחת הגאולה היא חלק פרט ממצוה בתורה, חל עלי' גדר נצחיות התורה - שהיא נצחית שאין שייך בזה שום ביטול".

ואח"כ מתחיל סעי' חדש (סעי' ד) בזה"ל: "אלא שלכאורה עדיין יש מקום לשאלה", וממשיך לשאול שגם תורה בכלל היא נצחית, ומה ניתוסף בזה שהיא גם פרט ממצות התורה. ומבאר שנצחיות התורה אפשר שאינו בגשמיות, כ"א ברוחניות הענינים, כמו הנצחיות של סיפורי התורה, וא"כ גם הבטחה בתורה אפשר שיהי' רק ברוחניות, וזה החידוש בענינו שענין משיח הוא פרט ממצות ערי מקלט, ובנוגע למצות אאפ"ל שענינה רק ברוחניות, ואאפ"ל בזה שינוי.

ואח"כ מבאר בסעי' ה' שע"פ כהנ"ל מובן הוספת הרמב"ם בהביאו הראי' מערי מקלט, שאי"ז סתם להביא עוד ראי', כ"א זה מוסיף ענין חדש, שהכופר במשיח אינו רק כופר בתורה ובמשה רבינו, כ"א גורע אחד ממצוות התורה, וחל עליו מה שאומרים על הגורע ממצוה "הרי זה ודאי בדאי ורשע ואפיקורס".

ואח"כ ממשיך (באותו סעי') להקשות וז"ל: אלא שלכא' אם הוא "כופר בתורה ובמשה רבינו" מה מוסיף זה שהוא גורע ממצוות התורה? [וממשיך:] אבל ע"פ הנ"ל יש לומר שיש נפק"מ לדינא - ובהקדים ביאור דינו של האומר שאינו מאמין בגאולה העתידה לבוא, מפני שסובר שאף שהובטחנו על הגאולה, חל בזה שינוי ונתבטלה הבטחה זו (מפני החטא וכיו"ב), שלכא' אא"פ לומר עליו ש"כופר בתורה ובמשה רבינו שהרי התורה העידה עליו". . שהרי אינו כופר בהבטחה הכתובה בתורה, אלא שס"ל שגם על הבטחה כזו שייך ענין החרטה. . אבל כיון שהגאולה היא פרט וגדר במצות התורה. . הרי באמרו היפך מזה, יש עליו דין כופר בתורה. . וי"ל עוד נפק"מ - באומר שאינו מאמין בגאולה העתידה לבוא מפני שמפרש המקראות של הבטחת התורה שלא כפשוטם. . צ"ע אם אפ"ל שחל עליו שם "כופר בתורה ובמשה רבינו". . אבל מצד זה שהגאולה היא פרט וגדר במצות התורה, אז באמרו שהגאולה לא תהי' כפשוטה, ה"ה מוציא "דברים של מצוה מפשוטן, וחל עליו הדין ד"הרי זה ודאי בדאי ורשע ואפיקורס". עכ"ל.

ואח"כ ממשיך בסעי' ו' שע"ד זה יובן עוד ענין, מדוע כותב הרמב"ם בנוגע להראי' מפרשת בלעם "ושם ניבא", ומתרץ שכוונת הרמב"ם בזה הוא להוסיף שמי שאינו מאמין במשיח ה"ה כופר לא רק בתורה ובמצוה, אלא גם בדברי נבואה. וממשיך וז"ל: דאף שדברי תורה חמורים מדברי נביאים - מ"מ מצינו גם חומר בדברי נביאים לגבי דברי תורה... עכ"ל. (ומבאר מהו החומר בדברי נבואה לגבי דברי תורה, עיי"ש בארוכה).

והנה כמה ענינים צריכים ביאור בהמשך וסדר הדברים:

א. בתחילה מבאר החידוש בזה שענין הגאולה הוא פרט ממצות ערי מקלט, כי עי"ז ה"ה חלק ממצוות התורה, שע"ז (על מצוות דוקא) כותב הרמב"ם שאין בה שינוי וגרעון ותוספת וכו', ובמילא, היות שענין הגאולה הוא חלק ממצוה, חל גם ע"ז שאין שייך בזה שינוי וכו'.

ופשטות כוונתו שיש מעלה במצוה לגבי תורה סתם, שהרי פשוט שגם בלי ענין ערי מקלט ה"ה חלק מתורה, מטעם ב' הראיות הראשונות, שהם פסוקים בתורה, ומה שמוסיף ראי' זו הוא להורות שזהו גם חלק ממצוה.

ואח"כ אינו מובן מה שממשיך בה "יתר ביאור" שהמעלה בזה שהוא חלק ממצות ערי מקלט, הוא בזה שאינו בגדר נבואה, כ"א בגדר תורה - גדר נבואה מאן דכר שמי' ! מדוע שיהי' קס"ד שאם היו רק ב' הראיות הראשונות יהי' בגדר נבואה, ולא בגדר תורה, והרי גם בלי הראי' מערי מקלט ה"ה פסוקים בתורה !

ב. ובכלל - מהו שמתחיל בתחלת סעי' ד' להקשות, שלכאור' אין מעלה בזה שהוא חלק ממצות ערי מקלט, בענין הנצחיות, כי גם תורה בכלל הוא נצחי, והרי כבר כתב בסעי' ב' שיש מעלה בהנצחיות שבמצוות לגבי תורה סתם.

ואם נאמר שאה"נ כבר כתב זה בסעי' ב' בקיצור, ומסעי' ג' הוא מתחיל עזה"פ לבאר הענין ב"יתר ביאור", ובמילא מתחיל לומר תחילה שיש מעלה בזה שענין הגאולה הוא פרט במצות ערי מקלט שע"ז הו"ע בתורה, ולא רק בנבואה, וממשיך לבאר בפרטיות מה שכבר כתב בסעי' ב' (בקיצור) שיש מעלה בנצחיות שבמצוות לגבי תורה - אבל עפ"ז אין מקום להקשות, ובסעי' חדש, ובלשון "אלא שלכאורה עדיין יש מקום לשאלה", כ"א הו"ל להמשיך [לאחר שכתב שיש מעלה בנצחיות שבתורה

לגבי נבואה] שיש מעלה נוספת בנצחיות שבמצוות, ולכן מביא הרמב"ם הראי' השלישית, ולהוסיף שזהו הביאור במה שכבר כתב בסעי' ב' במעלת נצחיות שבמצוות!

גם: אם כוונתו בסעי' ג' וד' רק לבאר בפרטיות מה שכבר כתב בקיצור בסעי' ב', ועושה זה בב' שלבים, בסעי' ג' מבאר מעלת התורה לגבי נבואה, ובסעי' ד' מבאר ההמשך, מעלת מצוות לגבי תורה, א"כ בסוף סעי' ג' לפני שביאר מעלת המצוות, צריך להיות הדגש שהמעלה בהראי' מערי מקלט הוא בזה שהוא תורה, ואין כאן בסעי' זה שום הדגשה ע"ז שהוא בדוקא מצוה, (שהרי אח"כ מקשה מהו מעלת מצוות לגבי תורה). ומדוע כותב בסוף סעי' ג' "משא"כ ע"ז שהבטחת הגאולה היא חלק ופרט ממצוה בתורה, חל ע"ז גדר נצחיות התורה", היינו שמדגיש זה שהוא "מצוה", ולא זה שהוא "תורה", שהרי מדגיש תיבת "מצוה", ולא תיבת "בתורה"?

ג. והעיקר שאינו מובן הוא, שבפשטות כשבא לסעי' ה', כבר ביאר כל הפרטים - שיש מעלה בנצחיות שבמצוות יותר מנבואה וגם מתורה, בזה שזה מוכרח להתקיים, וגם מוכרח להתקיים בגשמיות דוקא, ומה שעושה בסעי' ה' הוא רק סיכום מכל שביאר ע"כ, שע"פ כל הביאור דלעיל מובן שזהו הוספת הרמב"ם בהראי' מערי מקלט, ואעפ"כ ממשיך להקשות אחר כל האריכות הזאת וכו' עוד פעם "אלא שלכאורה אם הוא "כופר... בתורה ובמשה רבינו", מה מוסיף זה שהוא גורע ממצוות התורה".

ומתריך: "אבל ע"פ הנת"ל יש לומר שיש נפק"מ לדינא...". ומאריך בזה שאם הוא אומר שהבטחת התורה לא תתקיים בגלל סיבה צדדית (כמו מטעם חטא וכיו"ב), או שאומר שההבטחה תתקיים רק ברוחניות, לא חל עליו התואר "בדאי ורשע ואפיקורס", משא"כ אם כופר בפרט שבמצוות התורה; וזה נפק"מ לדינא בזה שענין הגאולה היא פרט במצות ערי מקלט.

ואין זה מובן מבין כלל - מה מקום להקשות עוד פעם, ובתוקף, מהי המעלה שזה חלק ממצוה שבתורה - הרי זה הי' כל האריכות עד כאן לבאר מעלה זו? ! וגם סגנון התירוץ אינו מובן, כאילו "ע"פ הנת"ל יש

לומר" תירוצ' זה ! לכאו' אי"ז "ע"פ הנת"ל", כ"א זה גופא נת"ל. ואין זה "יש לומר", כ"א כבר אמר כן בפשטות ובפירוש.

בקיצור - לכאו' כל חלק הב' של סעי' ה' מיותר לגמרי, ובפרט לא בלשון קושיא (חדשה!) ותירוצ'. [וההוספה היחידה כאן היא שזה נוגע לדינא דהאי גברא - אבל גם זה מובן מאליו ממ"ש לפנ"ז באריכות, כמובן].

ד. בתחלת סעי' ו' מקשה, מדוע מתרץ הרמב"ם "ושם ניבא", ומבאר שמשמענו שיש בענין הגאולה חומרא נוספת, של דברי נבואה. וממשיך "דאף שדברי תורה חמורים מדברי נביאים - מ"מ מצינו גם חומר בדברי נביאים לגבי דברי תורה....".

לכאו', בסעי' ב' כבר ביאר בארוכה מעלת דברי תורה לגבי דברי נבואה, וא"כ כשמקשה "דאף שדברי תורה חמורים מדברי הנביאים...". הו"ל לכל לראש לכתוב "וכפי שנת"ל (סעי' ב') בארוכה" - ומהסגנון משמע כאילו שזה דבר חדש שמביא עכשיו שד"ת חמורים מדברי נבואה, ובפרט שמציין בהערה 47 לחגיגה י.ב. ולאנצ' תלמודית ערך דברי קבלה, שזהו המקור לזה שיש מעלה בד"ת לגבי דברי נבואה, והרי עיקר הענין כבר נתבאר לעיל בשיחה זו עצמה! (אלא שרוצה להוסיף עכשיו שאעפ"כ יש חומרא גם בנבואה. והו"ל, שאף שנת"ל שדברי תורה חמור מדברי נבואה, מ"מ יש חומרא גם בדברי נבואה).

סוף דבר - המשך הענינים בהשיחה אינו ברור, ובודאי שיש בזה עומק בתוך עומק, ומבקש אני מלומדי הגליון להעיר בזה, כי זהו ענין יסודי וכללי בהאמונה בהגאולה העתידה, ובמילא הבנת הפירוש האמיתי בשיחה נוגע להאמונה האמיתית בביאת המשיח שיבוא בב"א בקרוב ממש.

וגר זאב עם כבש – כפשוטו או משל: השיגות הראב"ד והרמב"ן על שיטת הרמב"ם [המשך]

הרב חיים רפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - לונדון, אנגליה

הרמב"ם והראב"ד והרמב"ן – לשיטתייהו אזלי

(ד) אמרו חז"ל (ברכות יז, ע"א): "[לא כעולם הזה העולם הבא], העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתי' ולא פרי' ורבי' ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות, אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה".

ועפ"ז כתב הרמב"ם (הל' תשובה פ"ח ה"ב), וז"ל: העולם הבא אין בו גוף וגוי', אלא נפשות הצדיקים בלבד, בלא גוף, כמלאכי השרת'. . . כך אמרו חכמים הראשונים, העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתי' ולא תשמיש, אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה. הרי נתברר לך שאין שם גוף לפי שאין שם אכילה ושתי', וזה שאמרו צדיקים יושבין - דרך חידה אמרו, כלומר, הצדיקים מצויין שם בלא עמל ולא יגע. וכן זה שאמרו עטרותיהם בראשיהם, כלומר, דעה שידעו שבגללה זכו לחיי העולם הבא מצוי' עמהן והיא העטרה שלהן'. . . ומהו

(1) ראה (לעיל) הל' יסודי התורה פ"ב סוף ה"ג: "שהמלאכים אינם גוף וגוי' אלא צורות נפרדות זו מזו" (וע"ש בה"ד). וראה גם מו"נ ח"א פמ"ג: "המלאכים אינם בעלי גופות לפי השקפתנו"; שם ריש פמ"ט: "גם המלאכים אינם בעלי גוף אלא הם שכלים נבדלים מחומר", ע"ש בארוכה. ואכ"מ.

(2) ראה גם פירוש המשנה להרמב"ם סנהדרין פ"י מ"א: "הכוונה באמרו עטרותיהם בראשיהם, קיום הנפש בקיום מושכלה והיותה היא והוא אחד כמו שהזכירו בקיאי הפילוסופים בדרכים שיאריך ביאורם כאן". ובכמה ממפרשי הרמב"ם כתבו שעפ"ז "מדויק תיבת בראשיהם ולא אמר על ראשיהם" (עבודת המלך הל' תשובה שם); "כי בהשקפה ראשונה יש לדייק, כי אות הבי"ת שעל הרוב היא בי"ת הכלי מורה על המקום שהדבר המתקומם בו הוא מונח בתוכו, ואם כן לא הי' לו לומר 'ועטרותיהם בראשיהם', ויותר הי' צודק 'ועטרותיהם על ראשיהם', כמו (יחזקאל כג, מב) 'ועטרת תפארת על ראשיהן', אבל דעת חז"ל שהצדיקים 'עטרותיהם בראשיהם' בתוך ראשיהם ממש, כי המושכלות שהשיגו המה להם לעטרות ולצבי תפארת" (מוסר השכל (להרב יחזקאל פייזיל ב"ר זאב וואלף מפלאנגי, דירהנפורט תק"נ) על הרמב"ם הל' תשובה שם בחלק 'לשון חכמים').

זהו שאמרו נהנין מזיו השכינה, שיודעין ומשיגין מאמיתת הקב"ה מה שאינן יודעין והן בגוף האפל השפל³, עכ"ל.

ובהשגת הראב"ד שם כתב בזה"ל: א"א, דברי האיש הזה בעיני קרובים למי שאומר אין תחיית המתים לגופות אלא לנשמות בלבד⁴, וחיי ראשי לא הי' דעת חז"ל על זה שהרי אמרו (כתובות קיב, ע"ב) עתידין צדיקים שיעמדו בלבושיהן קל וחומר מחטה וכו', וכן היו מצוין לבניהם אל תקברוני בכלים לבנים ולא בשחורים שמא אזכה (שבת קיד, ע"א), וכן אמרו (סנהדרין צב, ע"א) שלא ישובו הצדיקים לעפר אלא עומדין בגוייתם, וכן אמרו (שם צא, ע"ב) במומם עומדין ומתרפאין, וכל אלה מוכיחים כי בגוייתם הן עומדין חיים, אבל אפשר שהבורא ישים גוייתם חזקות ובריאות כגוית המלאכים וכגוית אליהו זכור לטוב, ויהיו העטרות כמשמען וכפשוטן ולא יהי' משל, עכ"ל⁶.

וכבר כתבו מפרשי הרמב"ם שם שהרמב"ם והראב"ד נחלקו בטיבו של העולם הבא, שהרמב"ם סובר ש"העולם שלאחר המות נקרא העולם הבא" (כסף משנה שם) ו"סובר דעוה"ב ותחיית המתים תרי מילי נינהו, ולכך כתב דעוה"ב אין בו גוף כלל, כי אינו אלא לנפשות שהוא העולם הבא לאדם אחר המות, ולכן אמר רב דאין בו לא אכילה ולא שתי', אבל לעולם התחי' ודאי שיש גוף שהתחי' גם כן היא לגופות ויש שם אכילה ושתי'" (לחם משנה שם), "והראב"ד ז"ל קורא לעולם התחי' עולם הבא" (כסף משנה שם) וכשיטת הרמב"ן בשער הגמול, "ולכך פירש דמאי דקאמר רב אין בו לא אכילה ולא שתי' אינו ר"ל שלא יהי' שם גוף, אלא

(3) ראה גם לשונו לעיל הל' יסודי התורה פ"א הי"ב: "גופים האפלים השפלים שוכני בתי חומר אשר בעפר יסודם".

(4) העיריני חכ"א גם מלשון הרמב"ם הל' ברכות (פ"י ה"י) ששינה מלשון הגמרא (ברכות נח, ע"ב) וכתב: "הרואה קברי ישראל מברך בא"ה אמ"ה אשר יצר אתכם בדין ודן אתכם בדין וכלכל אתכם בדין והמית אתכם בדין והוא עתיד להקים אתכם בדין לחיי העולם הבא, ברוך אתה ה', מחי המתים". [וראה סמ"ג עשין כז ששינה מלשון הרמב"ם וכתב: "הרואה כו' ועתיד להחיותכם ולהקיםכם בדין לחיי העולם הבא"].

(5) ראה דברי הרמב"ן בשער הגמול - הובאו לקמן בפנים.

(6) ראה מו"נ ח"ב פכ"ז: "לפי מקצת השקפות, מי שהולך אחר פשטי המדרשות, הרי גם גופיהם [של החסידים] יהיו מתעדנים תמיד לנצח נצחים כפי דעת מי שידועה דעתו על אנשי גן עדן".

יהי' שם גוף אבל יהי' כגוף של מעלה שהוא זך שלא יהי' צריך אכילה ושתיה" (לחם משנה שם)⁷.

[ומה שכתב הראב"ד "דברי האיש הזה בעיני קרובים למי שאומר אין תחיית המתים לגופות" הוא משום ש"נדמה לו" שהרמב"ם "סובר דעוה"ב היינו תחיית המתים ולכך תפס עליו" (לחם משנה שם), כי לפי הנחתו שהעוה"ב הוא לנשמות בגופים לאחר תחיית המתים "הי' קשה עליו לומר שכל אותם המאמרים יהיו דרך חידה ומשל, כיון שהתחתי היא בגוף ונפש למה לא יהיו הדברים כפשוטן, ולפיכך לא גמר אומר לומר שדעת רבינו זה אלא קרובים דבריו לזה" (שו"ת הרדב"ז ח"ו סי' ב' אלפים רסז), אבל באמת פשוט שגם הרמב"ם האמין שיחיו המתים כפשוטו, דהיינו שיחזרו נשמותיהם לחיות בגופים "חיים ארוכים", "ואין רבינו מכחיש זה ח"ו" (שו"ת הרדב"ז שם)].

עוד כתב הרמב"ם (הל' תשובה שם ה"ח): "זה שקראו אותו חכמים העולם הבא לא מפני שאינו מצוי עתה וזה העולם אובד ואחר כך יבא אותו העולם, אין הדבר כן, אלא הרי הוא מצוי ועומד . . . ולא קראוהו עולם הבא אלא מפני שאותן החיים באין לו לאדם אחר חיי העולם הזה שאנו קיימים בו בגוף ונפש, וזהו הנמצא לכל אדם בראשונה".

ובהשגת הראב"ד שם כתב בזה"ל: א"א, נראה כמכחיש שאין העולם חוזר לתהו ובהו⁸ והקב"ה מחדש עולמו ואמרו (סנהדרין צז, ע"א) שיתא אלפי שנין הוי עלמא וחד חרוב⁹, ונמצא שהוא עולם חדש, עכ"ל.

(7) וראה גם פלוגתת הרמב"ם והראב"ד (הל' תשובה שם ה"ד), שהרמב"ם כתב שה"חכמים קראו לה דרך משל לטובה זו המזומנת לצדיקים סעודה, וקורין לה בכל מקום העולם הבא". ובהשגת הראב"ד שם כתב ע"ז: "א"א, ואם זו היא הסעודה אין כאן כוס של ברכה, וטובה היתה לו השתיקה". וראה נר"כ הרמב"ם והראב"ד שם.

(8) בכסף משנה על הרמב"ם שם כתב: "גם רבינו לא יכחיש זה ואינו ענין למ"ש רבינו". ויש שכתבו (ראה באר אליעזר להרב ליפמאן נייזאטין, שאמלוי תרס"ה) ח"ב (צ, א) שנעלם מעיני הכסף משנה מ"ש הרמב"ם במורה נבוכים. גם במגדל עוז על הרמב"ם שם כתב: "חלילה לו לר"מ ז"ל מלחשוב זה, וחס ושלום שהלשון תסבלנו". אבל בשו"ת לב אברהם (להר"א וויינפעלד) ח"א (מאנסי תשל"ז) סי' קכד כתב: "אולי בכונה עשו כן [המג"ע והכס"מ] להעמיד חייך בין דבריו בספר המורה לדבריו במשנה תורה, וכדעת

והנה מ"ש הראב"ד שהרמב"ם "נראה כמכחיש" חזרת העולם לתוהו ובוהו, הנה הרמב"ם בספרו מורה נבוכים (ח"ב פכ"ז) ברור מללו דאף ש"רוב המוננו סוברים . . שהעולם הזה עתיד להפסד כולו", לשיטתו "אין הדבר כן, אלא מקראות רבים נאמרו בנצחיותו, וכל פשט שנאמר שנראה ממנו שהוא עתיד להפסד, הרי הדבר בו פשוט מאוד שהוא משל". [ומה שאמרו חז"ל 'חד חרוב' כבר כתב הרמב"ם במו"נ (ח"ב פכ"ט) "אינו העדר המציאות כליל, לאמרו וחד חרוב, הורה על קיום הזמן; ועוד, שזה דברי יחיד, והוא באופן מסויים"].

אבל שיטת הראב"ד בענין זה היא כשיטת הרשב"א בתשובותיו (ח"א סי' ט) ש"לדעת רבותינו ז"ל יש לעולם קצב . . והקבלה בידם על ככה, כאמרם אמר רב קטינא שיתא אלפי שנין הוי עלמא וחד חריב, ופרש אתה באי זה שתרצה, הנך רואה לדעת החכם הזה שהעולם על מנהגו נוהג שיתא אלפי וחד חריב . . ואילו היו דברים אלו בטלים אצל החכמים למה כתבום רבינא ורב אשי בחבורם הנכבד המקודש בלי מחלוקת, ורבי יהודה משמי' דרבי עקיבא, שנכנס לפרדס ונכנס בשלום ויצא בשלום (חגיגה יד, ע"ב) תניא כוותי' (ראש השנה לא, ע"א)".

עכ"פ, הרי מבואר מדברי הראב"ד בשתי השגותיו הנזכרות, דס"ל: (א) שלעתיד לבא ישנה הקב"ה את טבע הגופים ו"ישים גוייתם חזקות ובריות כגוית המלאכים" ועל כן "לא ישוּבו הצדיקים לעפר" כלל אלא נשארים ו"עומדין בגוייתם" לחיי העוה"ב; (ב) ש"העולם [הזה] חוזר לתהו ובהו", וכל זה סותר את שיטת הרמב"ם ש"העולם וכל אשר בו עומדים כפי טבעם לעולם" (מו"נ ח"ב פכ"ח) - אשר זהו היסוד לשיטתו בהל' מלכים שבימות המשיח לא "יבטל דבר ממנהגו של עולם . . אלא עולם כמנהגו נוהג", וכמ"ש באגרת תחיית המתים אשר לו (וכמשנ"ת בארוכה בגליונות הקודמים) - ועל כן שפיר נקט הראב"ד (בהל' מלכים)

רבים שדבריו במורה אינם אלא כמו ששם הספר מורה: מורה לנבוכים, לקרבם עכ"פ לעיקרי האמונה, אבל אליבא דאמת ה' דעתו כדעת חז"ל".

9) ולהעיר גם ממאמר חז"ל (ברכות לב, ע"א): "אמר משה . . כשם ששמים וארץ בטלים כו'". אבל לאידך גיסא יש להעיר ממ"ש בספרי (הובא בפירושו רש"י עה"ת) עה"כ (דברים לב, א) "האזינו השמים . . ותשמע הארץ", ש"משה העיד בהם בישראל שני עדים שהם קיימים לעולם ולעולמי עולמים, שנאמר (שם ל, יט) העידותי בכם היום את השמים ואת הארץ".

שישתנו טבעי החיות הרעות לעתיד לבא, כי לשיטתו אין שום הכרח להוציא המקראות מידי פשוטם.

והנה בשני ענינים אלה, טיבו של העולם הבא וחזרת העולם לתוהו, סובר גם הרמב"ן כשיטת הראב"ד.

בענין חיי העוה"ב ידועים דברי הרמב"ן בספרו תורת האדם שער הגמול "שהעוה"ב אינו עולם הנשמות אלא עולם נברא קיים שימצאו בו אנשי התחי' בגוף ובנפש . . . שיתקיים הגוף בקיום הנפש בלא אכילה ושתי', וכקיום משה בהר ארבעים יום" וכמו אליהו הנביא "שלא הושלך הגוף ממנו ולא נפרד מן הנפש והתקיים מאז ועד עולם . . . קיום אנושי . . . ועל כן נאמין אנחנו במה שאמרו (סנהדרין צב, ע"ב) מתים שעתידי הקב"ה להחיות שוב אינן חוזרין לעפרם . . . שאחר תחייתן יהא להם עולם שכולו ארוך כלומר שאינן חוזרין לעפרן לעדי עד".

ובענין חזרת העולם לתוהו הנה ב'דרשה על דברי קהלת' (כתבי הרמב"ן הנ"ל ס"ג) הביא דעת הרמב"ם הנ"ל וחלק עליו וכתב ש"רבותינו נסכמים בבטול העולם ושיחזור למה שהי' . . . החכמים שיש להם קבלה מן הנביאים . . . הם אומרים שיהי' בטל . . . אני איני מאמין אלא לדברי רבותינו שכיוצא בדברים הללו אין דעת חכם יכול להם בשום סברא", וע"ש ש"ביטולה היותר מבואר בכתוב, כמו שנאמר (תהלים קב, כו-כח) 'לפנים הארץ יסדת ומעשה ידיך שמים, המה יאבדו ואתה תעמד, וכולם כבגד יכלו כלבוש תחליפם ויחלופו, ואתה הוא ושנותיך לא יתמו', כלומר, כאשר יתמו שנותם"¹⁰.

ועל פי זה מובן בפשטות שטעמו של הרמב"ם להוציא פסוקי וגר זאב עם כבש ממשמעותם הפשוטה אינו כדאי להכריע לפי שיטות הרמב"ן, ועל כן שפיר נקט הרמב"ן שה"פסוק וארי' כבקר יאכל תבן כפשוטו הוא".

(10) ולהעיר שבהמשך דבריו בשער הגמול שם הביא הרמב"ן "דעת קצת חכמי תורתנו המפרשים" ש"אין אצלם חזרת העולם לתוהו . . . שיאמינו הם בעיונם קיום הכללים לעד" (כנראה כוונתו לשיטת הראב"ע בפירושו לתהלים קב, כז), וכתב שדוקא לפי דעתם מובן בפשיטות ש"אנחנו יכולים להאמין בקבלתנו בקיום הפרט [=חיים נצחיים לגוף האדם] ברצון המתעלה", ע"ש. ואכ"מ.

כל הנ"ל הוא לשיטת הראב"ד והרמב"ן.

אבל הרמב"ם שסובר שמה שהי' הוא שיהי', ואין כל חדש תחת השמש - לא בימות המשיח ואפילו לא לאחר תחיית המתים (וכמבואר במו"נ שם ובאגרת תחיית המתים), שפיר פסק בהל' מלכים: "אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם", והפסוקים המורים לכאורה על ביטול מנהג העולם - משלים הם.



שיטת רבינו בחידושי תורה דלעתיד לבוא לפי הרמב"ם

הרב פרץ בראנשטיין

תושב השכונה

בסה"ש תשנ"א ע' 566 מביא כ"ק אדמו"ר מב' הלכות ברמב"ם שבלימוד התורה דלעתיד לבוא אפילו החידושים שלכאורה הם לגמרי ע"י יגיעת התלמיד בכח עצמו הם עדיין אך ורק מהנתינת כח שע"י מלך המשיח וז"ל: מהחדושים העיקריים בימות המשיח - כפס"ד הרמב"ם "שבאותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת... שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד (המלך המשיח) בעל חכמה יהי' יתר משלמה, ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו, לפיכך ילמד כל העם יורה אותם דרך ה'", "ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים יודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם." אלא שהקטע הראשון שילמד מלך המשיח את העם מהל' תשובה פ"ט ה"ב וקטע השני ששיגו ישראל דעת בוראם "כפי כח האדם" מסוף הל' מלכים.

ואולי י"ל שבזה שולל כ"ק אדמו"ר קס"ד שמלך המשיח ילמד העם ה"תורה חדשה מאתי תצא" ואח"כ ה"כפי כח האדם" כפשוטו, שכל אחד מחדש חידושים בעצמו בלי כח ועודד תמידי ממלך המשיח בעצמו, ולכן כ"ק אדמו"ר מחבר ב' ההלכות בהמשך א' ללמד שאפילו לאחר ש"וראו כל בשר" וישמעו כל אחד ה"תורה חדשה" מפיו עדיין יש צורך לענין של התקשרות במלך המשיח כדי להשיג חידושים "כפי כח האדם".

ובזה מתורץ תמיהה ואפילו סתירה בהשקפה ראשונה בין קונטרס בית רבינו שבבבל (תשנ"א) וההדרן על מס' מועד קטן וברכות (מלוקט ו'):

בסה"ש תשנ"א ע' 568 מבואר שכל חדושי תורה בזמן הגלות מגלים רק העלם שישנו כבר במציאות השייך לגילוי, משא"כ לעתיד לבוא יתגלה ע"י מלך המשיח ההעלם דתורה ש(היום) אינו במציאות כלל וז"ל: "החדושים בתורה שמתגלים בזמן הזה - כיון שהתגלותם היא ע"י היגיעה בשכלו (המוגבל) של תלמיד ותיק, מובן, שגם קודם התגלותם (בהיותם בהעלם) ה"ה כלולים בתורה באופן שיש ביכולת האדם למוצאם ולגלותם (העלם שישנו במציאות) מן ההלעם אל הגלוי. משא"כ ה'תורה חדשה' שתתגלה לעתיד לבוא - כיון שאין ביכולת (תלמיד ותיק) האדם לגלותם, כי אם ע"י הקב"ה בעצמו, 'תורה חדשה מאתי תצא', מובן, שהתכללותם בתורה היא באופן של העלם לגמרי שאינו שייך לגילוי (העלם שאינו במציאות), לכן 'התגלותם' לעתיד לבוא ע"י הקב"ה הו"ע של חידוש, תורה חדשה."

וממשיך שם שרק מלך המשיח בעצמו יכול לגלות תורה זו וישראל בכח עצמם אי אפשר להשיגה וז"ל: "משא"כ ה'תורה חדשה' שתתגלה לעתיד לבוא כיון שאין ביכולת האדם (תלמיד ותיק) לגלותם כי אם ע"י הקב"ה בעצמו - 'תורה חדשה מאתי תצא' . . ויש לומר שהיציאה מן השמים - ה'מאתי תצא' - לבוא למטה בארץ מודגשת בהתגלות ה'תורה חדשה' ע"י מלך המשיח שעם היותו 'נביא גדול הוא' יהי' גם 'בעל חכמה יותר משלמה להחכם מכל האדם' ולפיכך ילמד כל העם, היינו שהתורה חדשה שתתגלה אצלו באופן של נבואה תומשך ותתלבש גם בחכמת בשר ודם והוא "ילמד כל העם", ש"היו חכמים גדולים . . כפי כח האדם" עכ"ל. דהיינו שגלוי התורה חדשה היא אך ורק ע"י מלך המשיח בעצמו והוא מלמד העם והם מקבלים ממנו ורק אח"כ יכול להיות ה"כפי כח האדם" בכח עצמם.

לאידך ב"הדרן על מס' ברכות ומועד קטן" (מלוקט ו' ע' קכ-קכא) משמע שכל ישראל ע"י שרש נשמתם בדרגת "במי נמלך" יגלו בכח עצמם לע"ל ההעלם העצמי דתורה ואפילו לא מזכיר שמלך המשיח ילמד העם וז"ל (ע' קכ): "ועניני התורה שמחדשים ישראל (מצד שרשם בעצמותו ית') הם בדרגא נעלית יותר (ועד לעילוי שבאין-ערוך) לגבי דרגת החכמה, ועד לעצמותו ית' שלמעלה מכל דרגא וגילוי, העלם העצמי". וממשיך שם (ע' קכא) שבעוה"ז ובעוה"ב (לפני יום שכולו שבת ומנוחה) מגלים ישראל ע"י חידושי תורה שלהם "הפרטים בהעלם

השייך אל הגילוי (העלם שישנו במציאות), "משא"כ לע"ל "ליום שכולו שבת ומנוחה" מגלים ישראל בלימוד התורה שלהם "חידוש (ממש) שהוא הוספה על העומק שבתורה כפי שהיא מצד עצמה . . שמתחדש ע"י ישראל (מצד שרשם בעצמותו ית' שלמעלה מבחי' החכמה), ולפנ"ז אינו במציאות, כי אם, בבחינת העלם העצמי שאינו שייך לגילוי." ואין כ"ק אדמו"ר מזכיר כלל הצורך שמלך המשיח ילמד תורה זו הנמשך מהעלם העצמי דתורה אלא ישראל בעצמם מצד מעלת שרש נשמתם בעצמות יש להם היכולת לגלות ההעלם דתורה שאיצו במציאות.

אבל מהערה 29 בקונטרס "תורה חדשה" (סה"ש ע' 568) מתוך כ"ק אדמו"ר ב' השיחות. וז"ל: "ועפ"ז יומתק הצורך בהוספה "כפי כח האדם" (אף שעי"ז מתמעטת לכאורה ההפלאה דהשגת דעת בוראם) - כיון שבלאה"כ אין זה מתאים עם הכלל שהתורה "לא בשמים היא". דהיינו מצד אחד בלי נבואת וחכמת מלך המשיח אין אנשים פשוטים מסוגלים לגלות כלום מהעלם העצמי דתורה לע"ל (וזה עיקר הנקודה דקונטרס תורה חדשה הנ"ל). אבל ביחד עם זה צריך להיות ה"כפי כוח האדם" עד כדי כך שמגלה בן אדם מהעלם העצמי דתורה באופן שהחידוש נקרא על שמו ממש כדי לקיים הכלל ד"לא בשמים היא" וזה עיקר הנקודה דהדרן על מס' מו"ק (ולכן אין מדובר שם כלל על זה שמקודם שיחדשו העם בכח עצמם מלך המשיח ילמד העם).



וגר זאב עם כבש וגו': כפשוטו או משל וחידה – שיטת הרמב"ם בזה [המשך]

הת' שלום צירקינד

תות"ל 770

בהמשך למ"ש בגליון הקודם על מה שהקשה הרב ח. ר. ש"י בהגליון שי"ל לכבוד יו"ד שבט על השיחה הידועה של כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חכ"ז בחוקותי שיחה א') שלשיטת הרמב"ם יהי' בימות המשיח ב' תקופות, תקופה הא' שבה עולם כמנהגו נוהג, ותקופה הב' שבה יהי' תחיית המתים ועוד דברים של ביטול מנהגו של עולם, וביארתי שם בארוכה איך שדברי הרמב"ם במורה נבוכים אינו נוגע כלל לעצם הענין

אם יתכן להיות תקופה שני' ניסית או לא. ועכשיו אמשך אי"ה בביאור דברי הרמב"ם באגרת תחיית המתים ובהל' מלכים.

דברי הרמב"ם באגרת תחיית המתים

הנה הרמב"ם באגרת תחיית המתים מבאר מה שכותב בהל' מלכים שוגר זאב עם כבש וגו' הוא משל, ומבאר שההבטחות האלו ודומיהן שאנו אומרים שהן משל אין דברינו זה החלטי, אלא הטעם שמפרש פסוקים אלו וכיו"ב כמשל הוא מפני שכוונתו הוא לאחד בין התורה והשכל ולבאר כל הדברים באופן האפשרי ע"פ טבע, רק אם מוכרח לומר שזהו נס אז נאמר שזהו נס. היפך דעת ההמון שמבארים כל דבר היפך הטבע וטוענים שהוא נס. ומביא סייעתא לדבריו, שעכצ"ל שיש בדברי הנביאים משלים רבים, שהם בודאי משלים, וכמ"ש במו"נ, וא"כ מובן שזהו היסוד לבאר שאר הפסוקים ג"כ כדרך משל ולא כטעות ההמון.

ומסיים - לאחר השקו"ט בהפסוק וגר זאב וגו' - "כללו של דבר שכל הדברים האלו . . צריך לקוות ולהאמין באופן כללי בדברים האלה עד אשר יתגלו במהרה ואז יתברר אם הם משל או נס", דהיינו, שאינו סובר שההבטחות האלו אינם יכולים להיות כפשוטם, אלא כמ"ש קודם שאין ראוי לבאר את הפסוקים שהכל נסים בלי שום תוכן וביאור, ולכשיתגלו הדברים האלה במהרה נראה באם יתקיים רק כמשל או כנס.

ואחר זה ממשיך (ע"פ מהדורת קאפח): וכבר ידוע שאנו מתרחקים תכלית הריחוק משינוי סדרי בראשית, אבל טועה כל מי שטועה . . שאינם מבדילים בין הדברים שהם על דרך הנס ואינם נשאים כלל ולא מתקיימים אלא יהיו בגלל צורך או לאמת נבואה, ובין הדברים הטבעיים

(1) וכוונתו אינו רק לביאור פסוק זה, שהרי (א) כותב שההבטחות האלו ודומיהן (ל' רבים) שאנו אומרים שהן משל, (ב) בסוף דבריו שם כותב (ג"כ בל' רבים) "כללו של דבר שכל הדברים האלו . . צריך לקוות ולהאמין באופן כללי בדברים האלה עד אשר יתגלו במהרה ואז יתברר אם הם משל או נס", שמפשטות לשונו משמע שקאי על כל ההבטחות כיו"ב, (ג) וכן מובן מכללות תוכן כוונתו כאן, שהוא מסביר דעתו והשקפתו בכלל איך לפרש דברי הפסוקים האלו וכיו"ב, וכותב כאן יסודות והשקפות כלליות בפי' הפסוקים שאינו מוגבל דוקא לפסוק זה, ועל יסודות אלו הוא אומר שאין דברינו זה החלטי, ולא על פי' פסוק וגר זאב עם כבש וגו' לחוד, וכמובן מפשטות לשונו, ומה ששקו"ט בפי' פסוק זה דוקא הרי זה דבר נוסף לכללות היסודות שהוא מפרש כאן, וכפשוט.

התמידיים שהן מנהגו של עולם, אשר בפירוש אומרים ז"ל עולם כמנהגו הולך, ואמרו אין מביאין ראי' על מעשה נסים, ואמר שלמה כי כל אשר יעשה האלקים הוא יהי' לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע... עכ"ל בהנוגע לענינו.

וכוונת הרמב"ם בזה הוא בשתיים א) להוסיף לנו ביאור בשלילת דעת ההמון, שחלק מהטעות שלהם שהביא אותם לחשוב שכל הפסוקים והיעודים הם נסים, ורוצים לבאר הכל באופן נסי, הוא מפני שאינם מבינים הענין של ההנהגה נסית בכלל, וחושבים שהקב"ה עושה נסים סתם ככה, ואינם מבינים שהקב"ה עושה נסים רק לצורך, ושיש שלימות בהנהגה הטבעית כנ"ל במו"נ.

ב) הרמב"ם מסביר לנו כאן בחיזוק שיטתו לפרש הפסוקים בדרך משל, שמכיון שההנהגה הרגילה וקבועה היא ההנהגה טבעית, לכן אנחנו מתרחקים מללמוד הפסוקים באופן שיהי' הנהגה נסית ושינוי במעשה בראשית. אבל אין כוונתו לומר שזה לא יתכן, שהרי הוא עצמו כתב מיד לפנ"ז שכאשר יבוא משיח יתברר אם הם משל או נס, ובנוסף לזה בודאי יהי' הנס של תחיית המתים שע"ז סובב והולך כל אגרת הזו, (והרמב"ם כותב כאן פ"ה שלכן הוא מונה תחיית המתים מיסודות התורה כי הכחשת תחיית המתים מביאה להכחשת כל הנסים, והכחשת הנס כפירה בעיקר ויציאה מן הדת, שמזה מובן שהאמונה בתחיית המתים הוא לא רק שיהי' תחיית המתים כ"א אמונה באפשריות כל הנסים), אלא כוונתו שמכיון שאי"ז סדר הרגיל, לכן נתרחק מלפרש כך רק אם נהי' מוכרח לפרש כך².

(2) ובסוף האגרת מבאר יותר בשלילת דעת ההמון, ומבאר עניני הנסים והמופתים. ומבאר שיש ב' סוגי מופתים. א' דברים שהם יוצאים מדרך הטבע. ב' דברים האפשריים בטבע אבל יהיו מופתים בא' מג' אופנים, או שזה יקרה בדיוק בעת אמירת הנביא, ב' או שאותו דבר האפשרי יקרה באופן הנדיר, או שזה יתמיד תמיד כמו הברכות והקלות. וממשיך: וכיון שכבר נתבאר זה תדע כי המופת בדברים הנמנעים בטבע אינו משתהה כלל ולא יאריך ולא יאשר במצבו, כי אלו התמיד הדבר הי' אפשר לחשוד במופת, כי אילו נשאר המטה תנין היו חושדים שהוא הי' תנין מעיקרו, ולפיכך היתה שלימות המופת חזרתו מטה ויהי' למטה בכפו. . ומחמת הכלל הזה אשר העירוטיך עליו אנו מתרחקים מלהיות בדעה שיתמיד דבר מחוץ לטבע כמו שבארנו במאמר זה. עכ"ל.

הרי מובן, שאין כוונת הרמב"ם כאן (בחלק זה של האגרת) לשלול התמדת הנסים, מפני שא"א להיות דבר כזה ושהטבע לא ישתנה לעולם וכו', אלא שמכיון שהנסים הם לצורך

דברי הרמב"ם בהל' מלכים

ועתה נבוא לדברי הרמב"ם בהל' מלכים רפ"ב: אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם או יהי' שם חידוש במעשה בראשית אלא עולם כמנהגו נוהג [הולך]. וזה שנא' בישעי' וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ משל וחידה. ענין הדבר שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי העולם המשולים כזאב ונמר . . ויחזרו כולם לדת האמת ולא יגזלו ולא ישחיתו אלא יאכלו דבר המותר בנחת כישראל. שנ' וארי' כבקר יאכל תבן. וכן כל כיוצא באלו הדברים הכתובין בענין המשיח משלים הם. ובימות המלך המשיח יודע לכל לאיזה דבר היו משל ומה ענין רמוז בהן. אמרו חכמים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד. עכ"ל.

והנה באם נלמד דברי הרמב"ם בשטחיות שכוונתו הוא שבימות המשיח לא יהיו נסים ודברים היוצאים מגדרו של עולם, יוקשה לנו שהרי יהי' תחיית המתים, ודוחק גדול לפרש דברי הרמב"ם שכוונתו הוא שחוק מתחיית המתים לא יהי' נסים, דכשם שיכול להיות תחיית המתים למה לא נאמר שיהיו עוד נסים?

וכדי להבין כוונת הרמב"ם בהלכה זו צריך להגדיר כראוי מה רוצה הרמב"ם להשמיענו כאן. כי אין לומר שהוא משמיענו כאן ענין כללי בכלל שלא יתכן שיהי' שינוי מנהגו של עולם, שהרי איזה הלכה יש בזה, וכבר כתב הרמב"ם במו"נ ח"ב פכ"ז שלהאמין בזה אין הפסד בכך בתורה בשום פנים ואופן, ואם זה כן נוגע להלכה מה זה נוגע להל' משיח בפרט וקרוב יותר שיהי' בהלכות יסודי התורה. ועוד, שאם אכן כך הוא

מסויים (שלכן נקראים "מופת") להודיע גדולת הקב"ה וכיו"ב, הרי באם יתמיד הנס לא הי' הנס מראה לנו מה שהוא צריך כי היו חושבים שזה הוא ענין טבעי. שעפ"ז יתוסף ביאור בשיטת הרמב"ם בכלל בהנהגה נסית. (שא' מהכוונות ב) ההנהגה נסית הוא להראות לנו גדולת הקב"ה וכו' באופן היוצא מגדר הטבע, ולכן גם מגדר הנס עצמו הוא שהוא רק לשעה. אבל ממ"ש כאן אין סתירה לומר שהקב"ה ישנה הטבע עצמו ויהפכו לטבע אחר באיזה זמן, ואין כאן בעי' אם אנשים יחשבו שזה ענין טבעי, כי אין כוונת הקב"ה להראות בזה "מופת" כ"א לשנות הטבע עצמו. והרי תחיית המתים הוא מופת והאדם יקום ויחי' משך זמן רב, ולא יודע אלאו שיוולדו לאחר כך שזה הי' מופת ויחשבו שנולדו לפני כמה זמן ועדיין לא מתו, וא"כ בטלה ה"מופת". אלא מובן מזה שיש נסים שאינם ל"מופת" ויכולים להתמיד

כוונת הדברים הול"ל להסביר כאן הענין היטב ולהביא הפסוקים שהביא במו"נ ובאגרת תחיית המתים. ובנוסף לכל זה, כבר נתבאר לעיל שגם במורה אין הרמב"ם שולל נסים ושינוי מנהגו של עולם, וכמשנת"ל בארוכה, ובאגרת תחיית המתים כתב הרמב"ם רק שלכתחילה לא נפרש כך, אבל אין דברינו זה החלטי.

וכוונת הרמב"ם מבואר שאין כוונתו לומר לנו שבכלל עולם כמנהגו הולך, אלא בא לפרש גדרו של ביאת המשיח, שאין משיח משנה דבר בהנהגת העולם. וכמו שמבאר כ"ק אדמו"ר בהשיחה שם סי"ח שגם אם בפועל יהיו נסים, מ"מ אי"ז גדרו של משיח, והיינו שכוונת הלכה זו היא לאו דוקא מה יהי' בפועל או לא כ"א מה גדרו של משיח ופעולותיו בעולם מצד ענינו של משיח עצמו. [ולכן אין סתירה ממה שהרמב"ם כותב באגרת תחיית המתים שאין דברינו זה החלטי לזה שהרמב"ם כאן כותב בפשיטות שלא יהי' ביטול מנהגו של עולם, וכמבואר בהשיחה שם].

[וכמו שמבאר כ"ק אדמו"ר בכ"מ (הדרן על הרמב"ם תשל"ה ותנש"א ובכ"מ), שכוונת הרמב"ם כאן הוא לבאר גדרם ההלכתי של ימות המשיח, הבא ע"י מלך המשיח, שענינו להביא שלימות התורה והמצוה, שלכן מובן שהעולם אז יהי' בשלימותו הנצרך ובציור המתאים לכל פרטיו כפי שהוא צריך להיות ע"פ הלכות ודיני התורה. ובשביל זה אין צורך בביטול מנהגו של עולם, ואדרבה כיון שהכוונה היא לפעול בעולם ה"ז צ"ל בגדרי העולם (עולם כמנהו נוהג) דוקא.

אבל סו"ס יכול לעלות על הלב שמצד גדלות המשיח אזי זה צריך להביא למעמד ומצב של ביטול מנהגו של עולם, (וכמו שמבואר בלקו"ש שם הע' 70), ואף שמבין שענינו של משיח הוא שלימות התורה והמצוה הקשורים עם גדרי העולם, מ"מ יכול לעלות על הלב שבנוסף לזה יהי' ג"כ ביטול מנהגו של עולם, הנה ע"ז מסביר הרמב"ם שאין זה גדרו של משיח והמצב בעולם הקשור עם בואו].

ומהו ההוכחה שאין זה גדרו וענינו של משיח כלל?³ ועיקר: כדי לשלול טעות ההמון שחושבים שענינו של משיח הוא שינוי מנהגו של עולם צריך להביא ראיה שיש בה המחשה גמורה שאין צריך לזה (ע"ד שהביא הרמב"ם לעיל פי"א גבי זה שאין משיח צריך לעשות אותות וכו').

ועפ"ז מובן דברי כ"ק אדמו"ר שעיקר הוכחת הרמב"ם בא בהמשך לדבריו בפי"א אודות מלך המשיח, שאינו צריך לעשות אותות ומופתים וכו' שהרי בן כוזיבא לא עשה אותות ומופתים ומ"מ האמינו בו ר"ע וחכמים שהוא המלך המשיח. ומכיון שכן, מובן שאין ענינו של משיח לפעול שינוי בעולם כי א"כ היו צריכים לראות ענינים כאלו של שינוי בעולם כדי שיאמינו בו שהוא המלך המשיח. ומזה מובן, שגדרו של משיח הוא דוקא לפעול פעולותיו בעולם איך שהוא עולם כמנהגו נוהג. [ומובן בפשיטות למה פוסק הרמב"ם כשמואל דאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד].

וההוכחה לזה שיהיו ב' תקופות מובן בפשטות. דמכיון שאנו יודעים שתחיית המתים יהי' בימות המשיח וכמבואר בלקו"ש שם הע' 64, ואנו יודעים שגדרו של משיח הוא דוקא לפעול בעולם שכמנהגו נוהג, לכן צ"ל שענין זה אינו קשור עם התקופה הקשורה עם ביאת המשיח

(3) ולא יספיק כאן לומר מה שכותב הרמב"ם במורה שסדר ההנהגה הרגילה הוא הנהגת הטבע, כי בפו"מ אכן יהיו תקופה ניסית, וכן מה שכותב הרמב"ם באגרת תחיית המתים שמה שכותב שוגר זאב עם כבש וגו' הוא משל הוא משום שאנו נאחד בין התורה והמושכל וכו', ושאונו מתרחקים מלומר שיהי' שינוי בסדרי בראשית, הנה א"א לקבוע זה בהלכה, כי כותב ע"ז שאין דברינו זה החלטי, וזהו בנוסף לזה שצריך המחשה וראי' ברורה לשלול טעות ההמון וכמ"ש בפנים].

והנה בפשטות מובן שהיסוד ההלכתי לדבריו הוא שהוא פוסק כשמואל דאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, אבל אין זה מספיק, שהרי:

עדיין קשה מהו המקור לפסוק כשמואל, והרי זהו דבר התלוי במחלוקת, ואפי' אם נפסוק כשמואל הרי כדי שלא יוקשה לנו הסתירות בדברי הרמב"ם אנו מוכרחים לומר בין כך שיהי' ב' תקופות, א"כ למה נפסוק כשמואל ולמה לא נאמר שמיד יהיו נסים? ואפי' את"ל שיש הכרח להרמב"ם לפסוק כשמואל, מ"מ עדיין אי"ז מספיק, שהרי בכדי לשלול טעות ההמון צריך המחשה ברורה וכמ"ש בפנים.

והפעולות שיעשה בעולם שביאר הרמב"ם בפרקים אלו, כ"א ענין שיהי' אח"כ בתקופה מאוחרת.⁴

ואם ישאל השואל, מהי ההוכחה מתחיית המתים שיהי' נסים אחרים ותקופה ניסית, הלא אפ"ל שענין זה יהי' חד פעמי ושאר הזמן לפניו ולאחריו יהי' עולם כמנהגו נוהג. והתירוץ לזה, ראשית הכל אין הכוונה שמכיוון שהי' תחיית המתים לכן מובן שיהיו עוד נסים, כ"א הכוונה הוא שכאשר יהי' תחיית המתים אנחנו יודעים שאנחנו לא נמצאים בהמשך התקופה שעלי' אומר הרמב"ם עולם כמנהגו נוהג, וממילא על (ענינים שיתחדשו ב)תקופה זו מלכתחילה לא נאמר ע"ז שעולם כמנהגו נוהג. בנוסף לזה, הנס של תחיית המתים הוא נס שאינו ענינו בשביל צורך מסויים, כמו שהניסים שקרו לבנ"י במצרים ובמדבר וכו', כ"א הו"ע

(4) וזה מובן מהוכחת הרמב"ם ג"כ. כי עיקר הוכחת הרמב"ם שלא יהי' שינוי במנהגו של עולם הוא מפני שבן כוזיבא לא הי' צריך לחדש דברים בעולם כדי שיאמינו בו, והרי זה הי' בתקופת תחילת מלכותו, שהרי אח"כ נהרג כו', ומזה מובן שזה שלהרמב"ם גדרו של ימות המשיח הוא שלא יבטל דבר ממנהגו של עולם הוא רק בהזמן שקשור עם ביאתו והפעולות שיעשה בעולם, ואין הרמב"ם מדבר בהתקופה שיהי' אח"כ.

ומובן ג"כ בהגיון, שהטעות שיכולים לעשות שענינו של משיח הוא לעשות שינויים בעולם, הוא שחושבים שעצם בואו של משיח והתחלת תקופת הפעולה שלו הוא באותות ומופתים ושינויים בעולם. וטעות זה בא הרמב"ם לשלול. (ולא בא לשלול שלא נחשוב שא"א שיהי' ביטול מנהגו של עולם בכלל). ועפ"ז יובן סדר הענינים ברמב"ם כאן פי"ב. שמתחיל בפ"ב אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם וכו', ובה"ב מדבר הרמב"ם אודות ביאת אלי' באם הוא לפני ביאת משיח או מלחמת גוג ומגוג, שענינים אלו קשורים בתחילת תקופת ביאת המשיח, ובהלכה ג' כותב שכתתיישב מלכותו ויתקבצו אליו כל בני ייחוס כולם, שממ"ש כשתתישב מלכותו משמע שהוא לאחר המדובר בהלכה ב' אודות מלחמת גוג ומגוג וביאת אלי', ובהלכה ד' מדבר שלא נתאוו הנביאים והחכמים ימות המשיח לא כדי שישלטו על כל העולם וכו', ובהלכה ה' מסיים הרמב"ם ובאותו הזמן לא יהי' רעב ולא מלחמה וכו', שב' הלכות אלו מדברים בפשטות לאחר הזמן שיהי' נצחון גוג ומגוג ותתישב מלכותו של משיח שאז ישלטו על כל העולם ואז לא יהי' רעב ומלחמה וכו'. ומזה שהרמב"ם כותב שבימות המשיח לא יהי' שינוי ממנהגו של עולם לפני הלכה ב' וכו' מובן שהוא בא לשלול הטעות שעצם ותחילת ביאת המשיח וענינו של משיח הוא אותות ומופתים ושינויים בעולם. ואם כוונתו הי' שלעולם לא יתכן שינוי מנהגו של עולם הרי זה מתאים יותר להלכה ה' שבו הוא מגדיר אותו הזמן כו', ואינו נוגע לתחילת הפרק. ועפ"הנ"ל יומתק דברי כ"ק אדמו"ר בהדרן על הרמב"ם תנש"א שבהלכה האחרונה מרמז הרמב"ם לתקופה הב'.

בפ"ע שהקב"ה עושה נסים מיוחדים לבנ"י (בשביל חביבותם וכיו"ב, ראה בספר העיקרים מאמר רביעי פ"ל-ל"א), וא"כ כאשר זה יקרה זה מוכיח שהגיע הזמן שהקב"ה עושה נסים מיוחדים לבנ"י כו'. וההכרח לומר שיהי' תקופה שהקב"ה יעשה נסים מיוחדים לבנ"י, מבאר כ"ק אדמו"ר בסוף השיחה שמצד שלימות מעמד ומצב העולם שיהי' אז הרי זה במצב של זכו וממילא זוכים שהקב"ה יעשה להם ניסים מיוחדים וכו'.⁵

ובנוגע לביאור דברי כ"ק אדמו"ר על הסתירות בדברי הרמב"ם שפסק כשמואל, וכן בנוגע לשיטת הצפ"נ על פיהמ"ש להרמב"ם סנהדרין הקדמה לפרק חלק שיהיו ב' תקופות, אי"ה בגליון הבא.

ויה"ר שנזכה להגאולה האמיתית והשלימה עם כל היעודים כפשוטם וכמדרשם תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



(5) ומוכן ופשוט החילוק בין תחיית המתים לזה שהרמב"ם עצמו סובר שיכול להיות נסים פרטיים אפי' בהתקופה הראשונה דימות המשיח, וכמבואר בלקו"ש שם הערה 31, כי זהו רק באם זה לצורך מסויים ולהראות אות וכיו"ב, אבל כאן הענין של תחיית המתים כהנהגה קבועה לכל אלו שיקומו ועמך כולם צדיקים הוא גדר בפ"ע, ואין זה "נס המחודש מפני דבר שנתחדש" כדברי כ"ק אדמו"ר שם.

וזה שהרמב"ם אינו מזכיר בפירוש מתקופה זו, הוא כנ"ל שאין כאן כוונת הרמב"ם להגיד לנו מה יקרה מזמן ימות המשיח עד סוף כל הדורות, שאין זה נוגע לנו להלכה, וכמו שלא כתב לנו כאן אודות תחיית המתים שיקרה אז כי אין זה נוגע כאן, ואין נוגע להלכה איך יקרה וכו', ורק מה שנוגע להלכה הוא שצריך להאמין בזה וזה נוגע להל' תשובה פ"ג ה"ו ולא כאן, ולא כתב כאן רק גדרם של ימות המשיח ומה שיקרה אז הנוגע להלכה, וכמו שמבאר כ"ק אדמו"ר בהדרן של הרמב"ם תנש"א סעיף ו', וכמו שמבאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חט"ו ע' 418 שזה שהרמב"ם אינו מדבר בתקופה הב' נכלל במ"ש הרמב"ם בהל' מלכים שם ה"ב שכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך שיהיו עד שיהיו, ואין סידור הויית דברים אלו ולא דקדוקיהן עיקר בדת, עיי"ש, והיינו שמכיון שאינו "עיקר בדת" ואינו נוגע להלכה אין זה נוגע לכאן.

רשימות

לרבי שמעון בשעת המסעות האם הי' על המזבח אש שלמעלה?

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ברשימות חוברת קפ"ח כתב וזלה"ק : מ"ש רש"י שהי' כופין עליו פסכתו - הרי זה פלוגתא רבי יהודה ורבי שמעון בירושלמי יומא סוף פ"ד - ור"י ור"ש הלכה כר"י? ופירוש זית רענן ביל"ש צו רמז תפ"ד, בפירוש דעת ר"ש "אף בשעת המסעות מדשנין אותה", "ומ"מ אש שהי' מן השמים הי' תחתיו, עיין ברש"י פ' במדבר" - צ"ע עכלה"ק.

והכוונה בהצ"ע הוא, דפשוט מובן דלפי ר"ש לא הי' אש כלל על המזבח (וכדפירשו המפרשים) ואילו הזית רענן (המגן אברהם) נקט דגם לפי ר"ש הי' האש שלמעלה רבוצה על המזבח, גם עפ"ז צריך להבין במאי פליגי רבי יהודה ור"ש?

ולכאורה יש לבאר כוונת הזית רענן, דהנה כתיב (במדבר ד, יג-יד) בנוגע להמשכן והמזבח בעת נסיעת המחנות: "וְדִשְׁנוּ אֶת הַמִּזְבֵּחַ וּפָרְשׁוּ עָלָיו בָּגֶד אֲרָגְמָן: וְנָתַנוּ עָלָיו אֶת כָּל פְּלִי אֲשֶׁר יִשְׁחָתוּ עָלָיו בָּהֶם אֶת הַמִּחְתָּת אֶת הַמִּזְלָגִת וְאֶת הַיָּעִים וְאֶת הַמְּזַרְקֹת כָּל כְּלֵי הַמִּזְבֵּחַ וּפָרְשׁוּ עָלָיו כְּסוּי עוֹר תַּחַשׁ וְשָׂמוּ בְדִיּוֹ", ואיתא בירושלמי (יומא סוף פ"ד על הפסוק "אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה"י): "לא תכבה אף במסעות, בשעת מסעות מה היו עושין לה, היו כופין עליה פסכתו דברי רבי יהודה, רבי שמעון אומר אף בשעת מסעות היו מדשנין אותה שנאמר ודשנו את המזבח ופרשו עליו בגד ארגמן הא אילו היה המזבח דליק לא היה בגד ארגמן נשרף? מה עבד לה רבי יודה פסכתו היו כופין עליה מלמעלה, מה מקיים רבי יודה ודשנו את המזבח וירוונו, כיי דאמר רבי יודה בן פזי ואכל ושבוע ודשן", והפירוש בזה הוא, דרבי יהודה סב"ל ד"לא תכבה" מרבה

דאף במסעות לא היו מכבין את אש המזבח, משא"כ ר"ש יליף ממ"ש "ודשנו את המזבח" להיפך שהיו מסירין כל הגחלים והדשן מהמזבח בעת המסעות, היינו שהיו מכבין את האש בשעת המסעות, ומקשה לרבי יהודה הלא כתיב ודשנו את המזבח דמשמע שהיו מכבין את האש, ומתרץ דרבי יהודה מפרש "ודשנו" היינו וירון (מלשון שובע) וכדפי' בפני משה שם שמשביעין ומשמנין את המזבח, שמניחין עליו האש ועל האש פסכתו ועל הפסכתו בגד ארגמן.

וראה גם בתו"כ פ' צו (פרשה א'): לא תכבה אף במסעות, מה עושים לה כופים עליה פסכתו דברי רבי יהודה, ר' שמעון אומר אף בשעת מסעות מדשנים אותה שנאמר ודשנו את המזבח ופרשו עליו בגד ארגמן".

ולפי זה תמהו הרבה על רש"י בפ' במדבר שם, דעל "ודשנו" את המזבח, פירש "יטלו את הדשן מעליו" שזהו כדעת ר"ש כנ"ל, ועל מ"ש "ופרשו עליו בגד ארגמן" פירש "ואש שירדה מן השמים רבוצה תחת הבגד כארי בשעת המסעות, ואינה שורפתו, שהיו כופין עליה פסכתו של נחשת" דזהו כדעת רבי יהודה, וא"כ מזכי שטרי לבי תרי?

עוד מקשים דלמה כתב רש"י ד"אש שירדה מן השמים רבוצה כארי", והרי בירושלמי ובתו"כ לא הוזכר דאיירי אודות אש שירדה מן השמים ומשמע דאיירי גם באש של הדיוט?

פירוש חדש בכוונת רש"י בפ' במדבר

ובספר "חידושי הרח"ה" - נמוקי רש"י - (פ' במדבר שם) ביאר, דכיון דמקורו של ר' שמעון שהיו מכבין את האש הוא ממ"ש "ודשנו וגו'" שצריכים להסיר הגחלים והדשן, מוכח דזה קאי רק על אש של הדיוט דרק באש זה יש גחלים ודשן, אבל אש שירדה מן השמים שאין בו דשן, באמת גם לדידיה לא היו מכבין אותו, ולפי שיטתו ליכא קרא דעל אש זה כופין עליו פסכתו, דמובן במילא דאם לא ישרף הבגד, משא"כ לפי רבי יהודה דסב"ל שלא היו מכבין את האש כלל, הרי לדידיה קשה דמה עביד עם מ"ש ודשנו? לכן הוא מפרש דפירוש הקרא הוא להיפך, שצריך לקיים את האש וכו' ולכוף עליו פסכתו.

ולפי"ז א"ש דברי רש"י, דפי' לגמרי כר"ש, דודשנו היינו שצריך לכבות האש של הדיוט, אבל לאידך גיסא גם לדידיה הי' נשאר שם האש

שירדה מן השמים וכופין עליו פסכתו כדי שלא ישרף את הבגד, וא"ש ג"כ בדביוק נקט רש"י אש שירדה מן השמים, כיון דלפי ר"ש רק אש זה הי' קיים בשעת המסעות.

ועי' גם ברא"ם (פ' במדבר שם) שהקשה על מ"ש רש"י "רבוצה תחת הבגד כארי בשעת המסעות", דמשמע מלשונו דרק בשעת המסעות היתה האש רבוצה כארי ושלא בשעת המסעות לא, ולכאורה למה? וכתב דשמא י"ל שבשעת מסעות כולם היו רואים שהיתה רבוצה, אבל אה"נ שגם שלא בשעת מסעות היתה רבוצה, אלא שאז היתה מעורבת עם אש של הדיוט, לכן לא היתה ניכרת, אבל בשעת מסעות כאשר היו מסירים את הגחלים והאפר של הדיוט מן המזבח, כדכתיב ודשנו את המזבח ולא השאירו בו רק גחלת שירדה מן השמים אז היתה ניכרת צורתה עי"ש, הרי משמע דגם הרא"ם למד כנ"ל בכוונת רש"י שדשנו האש של הדיוט ונשאר רק האש מן השמים, ובפשטות זהו לדעת רבי שמעון.

ולפי זה י"ל שכך למד גם הזית רענן דזהו אכן שיטת ר"ש, וא"ש לשונו בדברי ר"ש - "מדשנין אותה": "פי' שנוטלין את הדשן ממנה, ומ"מ אש שהי' מן השמים הי' תחתיו, עיין ברש"י פ' במדבר - היינו דאף שהיו מדשנין את המזבח ומכבין האש, מ"מ זהו רק באש של הדיוט שיש שם דשן, אבל אש שמן השמים גם לר"ש הי' תחתיו, והביא ראי' שזהו כוונת ר"ש ממ"ש רש"י בבמדבר שם וכפי שנת'.

פירוש זה לכאורה סותר הירושלמי והמדרש

אלא שיש להקשות דלפי"ז נמצא דגם לפי ר"ש כופין עליו פסכתו, והלא ממ"ש בירושלמי כנ"ל רבי שמעון אומר אף בשעת מסעות היו מדשנין אותה שנאמר ודשנו את המזבח ופרשו עליו בגד ארגמן הא אילו היה המזבח דליק לא היה בגד ארגמן נשרף? משמע דלדידיה באמת לא כפו עליו פסכתו?

ועוד דבמדרש רבה (פ"ד, יז) איתא: "אש תמיד אף בשבת אף בטומאה, לא תכבה אף במסעות מה היו עושין לה כופין עליה פסכתו דברי ר' יהודה, ור' שמעון אומר אף בשעת מסעות היו מדשנין אותה שנאמר ודשנו את המזבח, על דעתיה דר' יהודה ניחא שלכך לא הזכיר פסכתו עם כלי המזבח במסעות שנאמר את המחנות ואת המזלגות ואת היעים ואת המזרקות ואינו מזכיר סירות למה שעל גבי האש היו כופין

אותה, על דעתיה דר"ש כל כלי המזבח לרבות את הסירות וכו' הר"י קאמר בהדיא דבשלמא לפי רבי יהודא ניחא למה לא הזכירה התורה הסירות - פסכת - ביחד עם שאר הכלים שהיו נושאים, כיון שהן היו ע"ג האש, אבל לר"ש דסב"ל שלא היו כופים עליו פסכת א"כ למה לא מנתה התורה גם הסירות ביחד עם שאר הכלים? ומתרץ ד"כל כלי המזבח" מרבה גם הסירות, הרי מפורש כאן דלפי ר"ש לא היו כופין פסכת על האש ולא כהנ"ל.

אבל עי' בפ"י עץ יוסף במדרש שם שכתב וז"ל: ונראה שגם רבי שמעון מודה שהאש שירדה מן השמים היתה נשאת רבוצה תחת הבגד הארגמן ולא ה' שורף הבגד שעליו אף בלא פסכת וצ"ע ברש"י עכ"ל, וכוונתו נראה דכיון שהי' אש מן השמים א"כ אפילו בלי פסכת לא הי' שורף את הבגד בדרך נס, דלפי"ז א"ש קושיית ר"ש הנ"ל "הא אילו היה המזבח דליק לא היה בגד ארגמן נשרף" דכוונתו דבשלמא לדידי שנשאר שם רק האש מן השמים א"ש, אבל לרבי יהודא שלא היו מכבין גם אש של הדיוט קשה, ואולי אפ"ל שכן למד גם הבעל זית רענן, ובמה שציין לרש"י כוונתו רק להוכיח דאש מן השמים הי' גם לפי ר"ש.

פשוטו של מקרא אינו צ"ל כמו בדרך הלכה וכו'

אלא די"ל דרש"י נקט - בפשוטו של מקרא - דגם לפי ר"ש היו כופין פסכת משא"כ במדרש לא סב"ל כן, דלפי שיחותיו הק' של הר"י דרש"י בפשוטו של מקרא אינו צריך לפרש כלל כהמדרש וכו', כיון שהוא מפרש "פשוטו של מקרא", א"כ אפ"ל דלפי פשוטו של מקרא מסתבר יותר לומר דגם באש שלמעלה היו צריכים לכוף עליו פסכת כדי שהבגד לא ישרף, משא"כ לפי דרך ההלכה והמדרש באש שלמעלה לא בעינן פסכת, ולפי"ז שוב יש לתרץ דברי רש"י ע"ד מ"ש בנימוקי רש"י, דרש"י סב"ל כר"ש, דלפי"ז א"ש למה נקט רש"י אש שלמעלה דוקא, כיון דלר"ש "ודשנו" קאי רק על אש של הדיוט שיש שם דשן. (ומצינו כיו"ב כמה מקומות בלקו"ש דאם בפשוטו של מקרא אינו מוכרח לומר שהיה נס אין רש"י מביאו. (וראה לקו"ש ח"י ע' 35 ועוד עוד)).

ובנוגע לגוף הקושיא הנ"ל על פירש"י, גם לולי הנ"ל י"ל דבמדרש שם מסיק: "על דעתיה דר"ש ודשנו את המזבח ניחא, על דעתיה דר' יהודה היו מדשנין אותו והיו מניחין שם אש וחוזרין וכופין עליו פסכת

כדי שלא תכבה", ופירש במהרז"ו שם: "ולדעת רבי יהודא פירושו ודשנו את המזבח היינו בתחילה כשבא להכין המזבח למסעות ידשנו, ולא במסעות עצמן" הרי מפורש הכא במד"ר דגם רבי יהודא מפרש ודשנו כפשוטו, ולא כהירושלמי שהוא מלשון שובע, אלא דסב"ל שדשנו רק קודם המסע להכין את המזבח, אבל לא אח"כ בעת המסעות, וא"כ הרי אפ"ל דגם רש"י סב"ל כהמדרש וסב"ל כרבי יהודא.

ולפי המדרש יוצא דגם לפי רבי יהודא ליכא קרא שצריך לכוף פסכתו, אלא דידעינן כן מצד הסברא, ולא כהירושלמי.



כמה הערות ברשימות

הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

ברשימות (קפ"ח) שיצא לאור לאחרונה מובא מלקו"ת שבמשכן דמשה לא הי' ארי' אכיל קורבנין ושואל ש"צ"ע ע"ז מרש"י עה"ת במדבר (ד יג), וכ"מ זח"ג לב: ועייג"כ שם ריא".

דאיתא ברש"י "ואש שירד מן השמים רבוצה תחת הבגד כארי בשעת המסעות ואינה שורפתו שהיו כופין עליה פסכתו", שמזה רואין שבמשכן הי' ארי' דאכיל קורבנין (ודלא כלקו"ת)¹.

ויש להעיר שמלשון רש"י משמע שהאש היתה כדמות אריה רק בשעת המסעות, משא"כ בשעת חנייתן שאז הקריבו הקרבנות אין שום משמעות שהי' כדמות ארי' (ואולי גם י"ל שמשמע להיפך). וראה פי' הרא"ם והשפתי חכמים על רש"י, שמבינים כך פי' רש"י (ומה שמבארים בזה צ"ע בפשוטו של רש"י).

אשר לפי"ז אין שאלה מרש"י על דברי אדה"ז שי"ל שגם רש"י סובר שלא הי' (בחנייתן) אריה דאכיל קורבנין. אבל מדברי הזהר (ח"ג לב:): שכ' "דא אוריאל דנחית בחיזו דאשא . . למדבחא . . ואתחני כארי" דכ'

1) בהתמים (חוברת ג' ע' סל) שנדפסה בשנת תרצ"ו שאלו קושיא זו. ואולי הרשימה הוא תשובה שכתב כ"ק אדמו"ר לעצמו לשאלה ההיא.

מפורש על המשכן והוא גם על פסוק ותאכל על המזבח את העולה, הוא לכאורה קושיא אלימתא.

ואכן במה שהוכן ע"י כ"ק אדמו"ר לדפוס כהערה ללקו"ת רואים שהסדר הוא הפוך שכ' "צ"ע מזח"ג לב, ב. ועי' ג"כ שם ריא, א'. רש"י לבמדבר (ד, יג)².

וממשיך ברשימה "עוד י"ל ראי' מזבחים סא: ".

והנה להבין זאת יש להקדים תחילה דברי הגמ' שם דאיתא: "אמר רב הונא אמר רב: מזבח של שילה של אבנים היה, דתניא: ר"א ב"י אומר, מה ת"ל אבנים אבנים שלש פעמים? אחד של שילה וכו', מתיב רב אחא בר אמי: אש שירדה מן השמים בימי משה נסתלקה מעל מזבח הנחושת אלא בימי שלמה, ואש שירדה בימי שלמה לא נסתלקה עד שבא מנשה וסילקה; ואם איתא (בר"ה אמר רב), מעיקרא הוא דאיסתלק ל' (משהוקם המשכן בשילה ובנו מזבח אבנים הוזקקה להסתלק ממזבח של נחושת, רש"י)?

הוא דאמר כרבי נתן דתניא: רבי נתן אומר, מזבח של שילה של נחושת הי' חלול ומלא אבנים, ר"נ ב"ר יצחק אמר: מאי לא נסתלקה? לא נסתלקה לבטלה (שתהא בטילה ממזבח הנחושת לגמרי, רש"י), מאי היא? רבנן אמרי: שביבא הוה משדרא רב פפא אמר אושפיזא הוה נקט וזימנין הכא וזימנין הכא.

ובביאור דברי ה"סדר עולם" ש"אש שירדה מן השמים בימי משה לא נסתלקה. . אלא בימי שלמה". מפרש רש"י "שנסתלקה משם למזבח אבנים שעשה שלמה".

ומפשטות לשון רש"י משמע שגם האש שבבית שלמה היתה אותה האש מימי משה; אלא שבאמת אי אפשר לומר כן, ומכמה סיבות:

(2) וצ"ע קצת במה שכתבי בפנים שהרי בלקו"ת כ' "במשכן של משה לא היה האש של מעלה בדמות ארי" ולא מדבר בהדיא על ארי' דאכיל קורבנין. (ולהעיר דבא בהמשך למש"כ שם לפני"ז "אש של מעלה שבביהמ"ק היה בדמות ארי' והיא בחינת ארי' דאכיל קורבנין.

א. בפסוק מפורש "וככלות שלמה להתפלל והאש ירדה מהשמים (דה"י ב. ז, א).

ב. לשונו של הגמ' הוא "ואש שירדה בימי שלמה" שמשמע שהי' אש אחרת.

ג. מפורש ברש"י (יומא כא, ב ד"ה רבוצה) "גחלת שנפלה מן השמים בימי שלמה.

ד. באם כוונת רש"י לפרש "נסתלקה" - נסתלקה מאותו מזבח למזבח אחר (דהיינו עבר ממזבח למזבח). וכוונת ה"סדר עולם" הוא שהאש לא נסתלקה למזבח אחר עד ימי שלמה שאז עבר למזבח של שלמה.

א"כ כשהגמ' שואלת "מעיקרא הוא דאיסתלק" כוונת הקושיא היא, לכאורה, שמקודם כבר נסלק משם למזבח אחרת ואילו רש"י כ' (ד"ה ואם איתא) "הוזקקה להסתלק ממזבח של נחושת" (ולא כתב שעבר למזבח אחר וכן גם בתי' השני כ' רש"י רק "שתהא בטילה ממזבח הנחושת לגמרי" (בגמ' לא נסתלקה לבטלה).

ולכן נראה לומר בדעת רש"י שסובר שה"סדר עולם" לא מדבר על האש שירדה בזמן משה עצמו, אלא על מציאות האש - שהי' נמצא אש על מזבח של משה. וה"סדר עולם" אומר שמציאות של אש היתה על מזבח הנחושת עד ימי שלמה, ואז "נסתלק משם למזבח אבנים שעשה שלמה". ואין הכרח שזה אותו אש ממש. (וע"ז שואלת הגמ' שמצינו שמציאותו של האש כבר הסתלקה מן המזבח של משה מקודם).

וע"ז עונה הגמ' בתירוצו ראשון "הוא דאמר כרבי נתן" וכמו שמפרש רש"י רב הונא דאמר כרבי נתן. והא דלא אמרינן הוא דאמר כר"א בן יעקב משום דר' נתן הוא דשמעי' לי' בהדיא מעשה הי' כך, אבל מדר"א בן יעקב לא שמעינן אלא דהוכשר בשל אבנים".

ומשמע מפרש"י (בתי' הראשון) שרב הונא ורבי נתן חולק על שיטת הסדר עולם שסובר שמציאות של אש הי' נמצא על מזבח של משה עד ימי שלמה, וסוברים שמציאותו של האש כבר הסתלק מקודם ממזבחו של משה. ולפי תירוצו השני של הגמ' (של ר"נ בר יצחק) ה"סדר עולם" סובר שמציאותו של אש לא הסתלק לגמרי מן המזבח, אע"פ שהי' מזבח שני של אבנים. ולפי"ז אין מחלוקת בין רב הונא ורב נתן, שהרי זה שיש מזבח

אחר אינו שולל שיטת ה"סדר עולם" שמציאת האש לא הסתלקה לגמרי ממזבח של משה.

ולפי"ז נבאר דברי ה"רשימה (עם פענוח):

עוד י"ל ראי' מזבחים סא, ב - והוא מיוסד על המובא מסדר עולם: "אש שירדה מן השמים בימי משה לא נסתלקה . . אלא בימי שלמה", ובגמרא שם רק אחד תירוצא (תירוץ הראשון) יש שיטה דנסתלקה מציאות האש ממזבח של משה מקודם]לפני ימי שלמה, במשכן שילה]. ובילקוט שמעוני פרשת צו (רמז ת"פ), כן היא (שלא הי' אש על מזבח של משה במשכן שילה) הוא דעת ר' נחמי'.

ולכאורה, למ"ד (שהוא ה"סדר עולם") דלא נסתלקה מציאות האש עד ימי שלמה, משמע דזהו [=האש שנסתלקה בימי שלמה] האש ממש שירדה בימי משה.

(דלכא' צ"ע הלשון "לכאורה . . משמע", שהרי לכאורה הוא בהדיא "אש שירדה מן השמים בימי משה לא נסתלקה מעל מזבח הנחושת אלא בימי שלמה", ועוד שרוצים לדייק שאותו האש עבר למזבח של שלמה. אלא דלפי מה שביארתי שמדובר במציאות של אש (ולא בהאש ממש) לא מדובר בהדיא על אותו האש. אלא דמשמעות הוא שהייתה אותו אש - דעד ימי שלמה לא היה שום שינוי בהאש).

וכיון דלכולי עלמא (גם אדה"ז) בימי יהושע הי' ע"י מלאך - גם אכילת הקרבנות - א"כ על כרחך צריך לומר דגם בימי משה הי' אכילת הקרבנות על ידי מלאך - והוא הארי' דאכיל קורבנין.

(דלכא' עדיף הי' לומר שמכיון דבבית שלמה מפורש (ביומא כא, ב) שהיתה "כארי", א"כ מכיון אותה אש - לפי פשטות רש"י וגמ' - יוצא שהיתה "כארי" גם במשכן שבמדבר. אבל לפי מה שביארנו מובן שאינו אותו האש שבבית שלמה), משא"כ למ"ד (רב הונא ורבי נתן (וראב"י) דנסתלקה מציאות האש מקודם, אפשר לומר דנשתנה האש שירדה בימי משה ביריחו, כשבא המלאך - בימי יהושע - ועד אז (בימי משה) לא הי' האש בדמות ארי', שהוא ארי' דאכיל קורבנין.

אלא דיש לעיין מה הכוונה "י"ל ראי'", שהרי מובן שגם למ"ד דנסתלקה האש מקודם אין ראי' שלא הי' ארי', אלא - בלשון הרשימה -

"אפשר לומר דנשתנה בריחו" (וגם יריחו מאן דכר שמי', הרי בגמ' מדובר על שילה - שלאחרי יריחו).

ואכן בההערה ללקו"ת רק כתוב "ולהעיר ג"כ מהפלוגתא דזבחים" ולא כהכתוב לפנ"ז "וי"ל דתליא".

ומובן שכל הנ"ל הוא בדרך אפשר בכוונת כ"ק אדמו"ר, ועצ"ע.



ארי' דאכיל קורבנין – מלאך או גילוי אור [גליון]

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בגליון שעבר העיר הרב א. כ. שי' על המבואר ברשימות חוברת קפ"ח בביאור דעת אדה"ז דאכילת הקרבנות במשכן של משה לא הי' ע"י מלאך "ארי' דאכיל קורבנין" עיי"ש.

ובתו"ד כתב וז"ל "ובהערות וציונים על הלקו"ת מפרש כ"ק אדמו"ר שכיון דאוריאל הוא הקו האמצעי שעולה עד הכתר אינו בדרגת מלאך, ולכן אפשר לפרש שאין סתירה בין דברי אדה"ז ודברי רש"י והזהר שכוונת אדה"ז הוא רק שלילת דרגת מלאך דרק בימי שלמה הי' בדרגת מלאך ובימי משה לא הי' בדרגת מלאך סתם, אבל גם לפי אדה"ז הי' גילוי מלמעלה בציור ארי' להו"ע אוריאל (ולא מלאך) ולכן אין סתירה.

וביסוד דבריו הקשה מה שהקשה על הרשימה שם עיי"ש.

ולא זכיתי להבין את דבריו בכ"ז, דהנה ז"ל רבינו בהערות וציונים ללקו"ת (במדבר יא, א) הנוגע לעניננו: ואולי י"ל ע"פ הידוע דאוריאל הוא בקו האמצעי ולא פני ארי' שמימין (ראה אוה"ח) ל"ז ח"ג רי"א א. ואכ"מ. עכלה"ק.

וב'אור החמה' שם: "אוריאל מלאכא, תימה שאין פני אוריאל פני ארי' אלא פני נשר אדם, וי"ל שכיון שהוא באמצע במקום הת"ת כדרך הת"ת שהוא מטה כלפי חסד כן זה מטה במיכאל ונכלל בארי'".

וא"כ צ"ע בדברי הרב הנ"ל: (א) מאין לקח הפירוש ד"כיון שאוריאל הוא בקו האמצעי שעושה עד הכתר אינו בדרגת מלאך", דאי"ז מבואר

לא בדברי רבינו הקצרים ולא בפי' 'אור החמה' הנסמן בדברי רבינו כנ"ל.
 (ב) ואדרבה, הרי הפי' 'אור החמה' שם מבואר שהוא 'פני נשר או אדם',
 ו"מטה במיכאל ונכלל בארי", וא"כ פשוט כי מדובר בדרגת מלאך. (ג)
 לפי הבנתו כוונת רבינו בהערה זו (דאוריאל הוא בקו האמצעי וכו') הוא
 לבאר הסתירה שיש בין דברי אדה"ז לפרש"י והזהר, ו"גם לפי אדה"ז הי'
 גילוי מלמעלה בציור ארי' והו"ע אריאל (ולא מלאך) ולכן אין סתירה",
 ותמהני בזה טובא הרי בדברי אדה"ז מפורש להדיא אשר "במשכן של
 משה לא הי' האש של מעלה בדמות ארי'", ואיך אפשר לפרש להיפך
 דגם לאדה"ז הי' גילוי מלמעלה בציור ארי' אתמהה.

דלענ"ד נדמה דאין כוונת רבינו (במש"כ בהערות וציונים ללקו"ת שם
 בסופו "ואולי י"ל ע"פ הידוע דאוריאל הוא בקו האמצעי ולא פני ארי'
 שמימין") לבאר וליישב בזה הסתירה בין דעת האדה"ז שלא הי' האש
 בדמות ארי' לדעת רש"י להזהר שכן הי' בדמות ארי' (דזה מתרץ בקטע
 שלפנ"ז דתלוי בפלוגתא דאם אין פניך הולכים לגילוי, וכמו שהאריך
 ברשימה הנ"ל), אלא הכוונה להוסיף עוד טעם על המבואר בגמ' בדא"ח
 שבמשכן של משה לא הי' האש בדמות ארי', והיינו ע"פ הידוע דאוריאל
 הוא בקו האמצעי ולא פני ארי' שמימין.

כלומר, בדא"ח מבואר הטעם "כי משה לא רצה במלאך" (וכמבואר
 להדיא בלקו"ת, סדור עם דא"ח לדרך מצותיך הנסמן שם), ורבינו מוסיף
 ומחדש בזה טעם נוסף ע"פ הידוע דאוריאל (שע' היתה אכילת הקרבנות,
 וכמבואר בזהר בכ"מ) הוא בקו האמצעי, וא"כ וכן הטעם שלא הי' האש
 בדמות ארי' שמימין (ולעולם דלטעם רבינו שפיר יתכן להיות מלאך
 אוריאל שבקו האמצעי, פני נשר או אדם וכמבואר ב'אור החמה' שם¹)).

(1) ושוב נתיישבתי דע"פ פירוש ה'אור החמה' כנסמן בדברי רבינו שם שפיר יש ליישב
 עפ"ז הסתירה בין המבואר בדא"ח שלא הי' האש ע"ג המזבח בדמות ארי' (בכלל)
 להמבואר בדברי רש"י עה"ת ובהר"ם שכן הי' בדמות ארי', והיינו עפ"מ ש"כ ב'אור החמה'
 שם (הובא לעיל בפנים) דאוריאל אינו פני ארי' אלא פני נשר או אדם שבקו הת"ת, ומה
 שנק' בזהר בשם ארי' היינו כיון שמטה כלפי חסד ונכלל בארי עיי"ש.

ולפ"ז אפ"ל דאין כאן סתירה בין המבואר בדא"ח שלא הי' בדמות ארי' (כי היינו
 אוריאל שבקו האמצעי), להמבואר ברש"י ובהר"ם ש'ארי' דאכל קורבנות (כי מכיון
 שהת"ת משה כלפי חסד כך אוריאל מטה כלפי מיכאל שמימין ונכלל בארי) ודו"ק.

ומדי דברי בויש להעיר דמה שמציין רבינו בהרשימה שם (ועד"ז הוא בהערות וצינונים ללקו"ת שם) להמבואר בכ"מ דהאש שע"ג המזבח הי' בדמות ארי' וזלה"ק "וצ"ע ע"ז מרש"י עה"ת במדבר (ד, יג) וכ"מ זח"ג לב, ב ועיין ג"כ שם ר"א, א".

ובהערות המו"ל (שם הערה 4) כתבו לבאר כוונת רבינו דמש"כ "ועיין ג"כ" בנוגע להציון לזהר שם ר"א, א ד"שם לא התפרש להדיא שמדובר אודות המזבח שבמשכן (כמו בזח"ג לב, ב דקאי על ירידת האש על המזבח ביום השמיני למילואים), אף שדרשו זה על פסוק שנאמר על בני"י קודם דנבנה ביהמ"ק (ולכן כתב כך "ועיין ג"כ").

ואולי נראה להוסיף עוד דע"פ המבואר בפ"י 'אור החמה' לזהר שם ר"א, א נמצא דכוונת הזהר בהך ארי' דא אוריאל אינה לפני ארי' ממש שמימין אלא לאוריאל שבקו האמצעי (פני נשר או אדם), ונקרא ע"ש ארי' רק מפני "שהוא באמצע במקום הת"ת כדרך הת"ת שהוא מטה כלפי חסד כך זה מטה במיכאל ונכלל בארי'", וא"כ שוב יוצא דלא הי' האש שע"ג המזבח בדמות ארי'. ואולי לכך כתב רבינו "ועיין ג"כ". ודו"ק.



אלא ש: א) צ"ע אם (גם) זו היתה כוונת רבינו בהערות ללקו"ת שם. ב) גם אם נאמר כן, הרי זה רק מיישב הסתירה להמבואר דלא הי' בדמות ארי' בכלל, אבל עדיין אא"ל כן בדעת אדה"ז (וכן בדעת הצ"צ שבדרמ"צ) בפרט, כ' הרי שדעתם הטעם שלא הי' ארי' הוא כי משה לא רצה במלאך, וא"כ לדעתם האש שע"ג המזבח לא הי' מלאך כלל (פני נשר או אדם וכו'), אלא "ותצא אש מלפני ה'". ודו"ק.

וע"פ יותר נראה לומר כוונת רבינו בזה כמש"נ בפנים. ואם שגיתי בכ"ז אבקש מקוראים הגליון להעיר בזה.

שיחות

מנין חלק מבני ישראל

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

בשיחת ש"פ תשא תשכ"ה (הנדמ"ח) מקשה על הא דביומא כב ע"ב קאמר דאסור למנות את ישראל לדבר מצוה, ויליף מקראי בספר שמואל, ומקשה למה לא יליף מפ' תשא. והרי בגמ' ברכות סב ע"ב קאמר שאמר הקב"ה לדוד המלך "הרי אני מכשילך בדבר שאפילו תינקות של בית רבן יודעים, דכתיב כי תשא כו'", והיינו בזה שדוד החליט למנות את ישראל.

ושם ס"ה מביא שיש מפרשים כי הגמ' יומא בא לחדש שאפילו למנות חלק מן העם ג"כ אסור. [ואילו בדוד מנו את כל ישראל]. ודוחה תירוץ זה, שהרי גם אצל דוד לא נימנו כל ישראל, אלא רק יוצאי צבא.

וקשה לי על הקושיא, הרי גם במנין שמנה משה רבינו במדבר לא מנה כי אם מבני עשרים עד ששים, יוצאי צבא. ועל זה אמרה תורה שיימנו על ידי חצאי שקל "ולא יהי בהם נגף בפקוד אותם". והיינו דקאמר הקב"ה "הריני מכשילך בדבר שאפילו תשב"ר יודעים". ולכן מה שלא מנה דוד הנשים, הטף והזקנים, אינו ממעט מחומר החשש במנין בני".

[ואל תשיבני ממה שלפועל לא מנה יואב - בשליחותו של דוד - כל ישראל, כי לא מנה שבטי לוי ובנימין (רש"י שמואל-ב כד, ט בפירוש הראשון) - כי הרי ברצונו של דוד אכן היה למנות כולם, והיינו הכשלון - ברצון, לא בפועל].

ומי שידוע ליישב: אנא שתף דבריך עם קוראי הגליון.

* * *

ומדי דברי, הנה בשיחה הנ"ל סכ"א דן בלשון אדה"ז בסידורו לענין קידוש לבנה: "יאשר רגליו ויביט בלבנה פעם אחת קודם הברכה, וכשיתחיל לברך לא יראה בה כלל", ומשווה זאת ללשון המג"א בשם

השל"ה בשם הרמ"ה, ש"אסור להסתכל בלבנה". ומבאר שאדה"ז נקיט שהראי' וההסתכלות הם ענין אחד.

ורציתי להעיר כי לשון סדור אדה"ז [שנדפס לראשונה בשנת תקס"ג] מיוסד לכאורה על לשון סידור האריז"ל של ר' אשר [נדפס בלבוב שנת תקמ"ח], וזה לשונו [רפד ב]: "יאשר רגליו ויראה ראייה אחת קודם שיתחיל לברך: וכשיתחיל לברך לא יראה בה כלל".



אגרות קודש

תשלומי מעשר כספים כשימצב הפרנסה דחוק [גליון]

הרב מנחם מענדל רייצס
קרית גת, אה"ק

בקובץ האחרון העיר הרב ב. א. שי' בארוכה בענין הפרשת מעשר לצדקה בשעת הדחוק - ע"פ מכתב רבינו בנידון זה (נדפס באג"ק חי"ז ע' רסב), שמורה להפריש בפועל רק מחצית מן המעשר.

וכנראה אישתמטיתה ממענה נוסף של רבינו בנושא זה (בדיוק לפני ארבעים שנה - ה' אדר תשל"א, נדפס באג"ק חכ"ז ע' צא), וזלה"ק: "בנוגע להפרשת מעשר לצדקה - עד לכשירחיב יפריש בפועל מעשר מן המעשר והשאר ירשום בפנקסו שזוקף במלוה".

ולא באתי אלא להעיר לשלימות הענין.



נגלה

תשע עיבורין*

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בפסחים (ט, ב) איתא: תשע עיבורין של מצה ואחד של חמץ, ואתא עכבר ושקיל ולא ידעינן אי מצה שקל אי חמץ שקל, היינו תשע חנויות. פירש ואתא עכבר ושקל, היינו סיפא, דתניא תשע חנויות כולן מוכרין בשר שחוטה, ואחת מוכרת בשר נבילה, ולקח מאחת מהן, ואינו יודע מאיזה מהן לקח, ספיקו אסור [ופרש"י: דכל קבוע כמחצה על מחצה נידון]. ובנמצא, הלך אחר הרוב [ופרש"י: דכל דפריש מרובא פריש, דכיון דפריש אין כאן תורת קבוע]. וגם בחמץ כן הוא, וכפרש"י וז"ל: "שנטלו [העכבר בפנינו] ממקום קבוע, [היינו מן הציבורים] אין הולכין בה אחר הרוב, אלא ה"ה כמחצה על מחצה, וספק אסור לחומרא. . פירש פרוסה מאחת מן הציבורין לאחת מן הזויות. . ואתא עכבר ושקלי' ונכנס לבית. . דלא לקחו במקום קבוע, הולכין בו אחר הרוב". עכ"ל. ופרש"י שכל השקו"ט הזה הוא לענין אם חייב לבדוק את הבית עוד פעם.

אמנם התוס' (ד"ה היינו תשע חנויות) כתבו וז"ל: מה שפי' הקונטרס לענין הבדיקה לא נהירא לר"י, דהיכי מייתי ראי' מתשע חנויות דהוי ספיקא דאורייתא, ואזלינן לחומרא, והכא ספיקא דרבנן הוא, כדאמרינן בסמוך. מיהו י"ל דאיירי כגון שלא ביטל. ועוד קשה, דגבי תשע חנויות ליכא חזקת היתר, אבל הכא אוקמא אחזקת בדוק. . ונראה לר"י דלענין שהביא עכבר לבית ונמצא קבעי אי שרי לאכילה אי לאו. עכ"ל.

והנה כבר דשו הרבה מפרשים ופוסקים לתרץ שיטת רש"י, ולבאר במה נחלקו רש"י ותוס', אמנם יש להוסיף קצת נופך למה שכתבו,

* לע"נ אאמו"ר הרב ליפמאן הכ"מ בן הרב נחום ע"ה בקשר להיארצייט הראשון ביום כ"ח אדר.

בהקדים מה שכתב אדה"ז סי' תלג סעי' א' וסע"י) בביאור שיטת רש"י (מיוסד על מ"ש הפוסקים שלפניו) וז"ל:

תשעה צבורים של מצה ואחד של חמץ שהיו מונחים לפנינו, ובא עכבר ונטל מהם ככר אחד בפנינו, ולא ידענו אם חמץ נטל או מצה נטל, ונכנס לבית בפנינו, צריך לחזור ולבדוק, ואין אומרים כל דפריש מרובא פריש ומצה נטל, דכיון שראינו שנטלו, א"כ נולד לנו הספק על ככר זה אם הוא חמץ או מצה כשהיה עדיין במקום קביעות החמץ והמצה, דהיינו בשעה שנטל העכבר, וכל הקבוע דינו כמחצה על מחצה, כמו שדרשו חכמים ממדרש הפסוקים.

ואפילו אם כבר ביטל כל חמצו, שאין כאן אלא ספק דברי סופרים, ואפילו אם הככר שנטל העכבר היה קטן, שיש לתלות שאכלו העכבר, והרי יש כאן ב' ספיקות להקל, והיה לנו להקל אף אם לא ביטל, אף על פי כן החמירו חכמים כאן, אף אם ביטל, לפי שלא הקילו חכמים בספק אחד אם ביטל, ובב' ספיקות אם לא ביטל, אלא בבית שהוא עומד בחזקת בדוק, שמעמידין אותו בחזקתו, ולא הטריחוהו לחזור ולבדוק פעם ב', אבל כל חדר שלא נבדק, אע"פ שיש כמה ספיקות לפוטרו מן הבדיקה, אין זה מועיל כלום, שכך הוא עיקר תקנת הבדיקה, לבדוק אפילו במקומות שאין בהם חמץ ברור אלא ספק וספק ספיקות, כמו שנתבאר בסי' תל"ג (סכ"ה בהגה), ובית זה כיון שראינו שהכניס עכבר ככר לתוכו, הרי הוא עומד בחזקת שאינו בדוק, שאף שככר זה הוא ספק חמץ וספק מצה מ"מ כיון שבודאי נכנס ככר זה שהוא ספק חמץ לבית זה אחר בדיקתו, הרי נגרעה חזקת בדיקתו, והספק שהוא מצה והספק שאכלו העכבר אינם מועילים כלום, שכך היא תקנת חכמים לבדוק בכל מקום שאינו בחזקת בדוק אע"פ שיש בו כמה ספיקות להקל...

שני צבורים אחד של חמץ ואחד של מצה, ושני בתים, אחד בדוק ואחד שאינו בדוק, ובאו שני עכברים, זה נטל חמץ וזה נטל מצה, וכל אחד נכנס לבית אחד, ואין ידוע לאיזה בית נכנס זה שנטל חמץ, אם כבר ביטלו, או שיכולים עדיין לבטל, שאין כאן אלא ספק דברי סופרים, או שהוא ככר קטן שיש כאן ב' ספיקות להקל, אין צריך לחזור ולבדוק. ואף על פי שבשעה שנכנס כל ככר לבית אחד נולד לו הספק על כל ככר אם הוא חמץ או מצה, וא"כ הרי ידוע לנו שלכל בית נכנס ככר ספק חמץ, אף על פי כן אין הבית עומד בחזקת שאינו בדוק, ולא נגרעה חזקת בדיקתו

על ידי ספק חמץ שנכנס לתוכו, אלא אם כן נולד לו הספק כשהיה הככר במקום שקבוע שם חמץ ודאי, שהספק הנולד במקום קביעת החמץ, כיון שהחמירה בו תורה שלא לילך בו אחר הרוב, שאף שהרוב הוא מצב, אף על פי כן נידון כמחצה על מחצה, החמירו בו חכמים גם כן ואמרו שספק זה מגרע חזקת בדיקת הבית, אבל שאר ספיקות שלא נולדו במקום שקבוע שם חמץ ודאי, לא החמירו בהם חכמים כל כך שיוציא הבית מחזקת בדיקתו. עכ"ל.

ויש לעיין במ"ש "ובית זה כיון שראינו שהכניס עכבר ככר לתוכו ה"ה עומד בחזקת שאינו בדוק. . . כיון שבודאי נכנס ככר זה שהוא ספק חמץ לבית זה אחר בדיקתו, הרי נגרעה חזקת בדיקתו..." וכן כותב לקמן "אא"כ נולד לו הספק כשהי' הככר במקום שקבוע שם חמץ ודאי. . . נידון כמחצה על מחצה, החמירו בו חכמים ג"כ ואמרו שספק זה מגרע חזקת בדיקת הבית..." היינו שאם יש ספק גמור שאולי הוא חמץ (היינו שבא מן הקבוע), החמירו חכמים להחשיבו, ולומר שאז אין מתחשבים עם מה שהי' בדוק לפני"ז, כי אמרו חכמים שזה מגרע את החזקת בדוק, שפשטות סגנון הלשון משמע (לא שפוסקים נגד החזקת בדוק, כ"א) שהחזקת בדוק עצמה נגרעה. (אף שיי"ל בדוחק שכוונתו ע"ד הלשון "איתרע חזקתו").

רצ"ע מה הפירוש שעי"ז "נגרעה חזקת בדיקתו", "מגרע חזקת בדיקת הבית". איך אפשר להיות שדבר שנעשה אח"כ גורם חסרון בהחזקת בדוק שהי' לפני זה, הרי חזקת בדוק הוא חזקה דמעיקרא, וזה אא"פ לשנות, כי זוהי מציאות שכבר היתה, אלא שבד"כ סמכינן על חזקה זו ופוסקים ההלכה על פי', ולפעמים יש סיבה שלא לפסוק על פי מה שהי' מעיקרא, אבל גם כשלא סמכינן על החזקה דמעיקרא לא נגרעה החזקה עצמה, כ"א שאין לפסוק על פי החזקה, כי יש דבר שסותר את החזקה, והיא תקיפה יותר, כמו לדוגמא אם יש חזקה דמעיקרא באופן שצריכים לפסוק על פי החזקה, ויש עדים שלפועל אינו כן, ופשוט שפוסקים ע"פ העדים, אין הפי' שהעדים מגרעים את החזקה עצמה, כ"א שהם סותרים החזקה (כלומר, סותרים הפסק שצ"ל ע"פ החזקה), דהיות ויש להם תוקף גדול יותר מחזקה, לכן פוסקים ע"פ העדים.

ועד"ז בנדו"ד מה שאפ"ל הוא ש"כיון שבודאי נכנס ככר זה שהוא ספק חמץ לבית זה אחר בדיקתו" החמירו בו חכמים במקום שלקחו העכבר מן הקבוע, ולא רצו לסמוך על החזקת בדוק, [והטעם ע"ז הוא,

כפי שמבאר אח"כ "כיון שהחמירה בו תורה שלא לילך בו אחר הרוב. שאף שהרוב הוא מצה, אעפ"כ נידון כמחצה על מחצה, החמירו בו חכמים ג"כ", אבל איך אפ"ל שהחכמים אמרו שע"ז "נגרעה חזקת בדיקתו", "שספק זה מגרע חזקת בדיקת הבית", שפירושו הוא שהחזקת בדוק (דמעיקרא) עצמה נגרעת ע"י ספק זה.

וי"ל הביאור בזה ע"פ מה שיש לחקור בענין בדיקת חמץ, האם ענינו רק פעולת הבדיקה, או שתוכנה הוא לעשות דבר שיבטיח שלא יהי' לו חמץ כל ימי הפסח. כלומר, זה פשוט שסיבת ותכלית חיוב בדיקה הוא לוודא שאין לו חמץ במשך ימי הפסח, אבל יש לחקור האם זהו רק תכלית המצוה, או שזהו תוכן המצוה עצמה. דאופן הא' הוא שהחיוב עצמו הוא רק פעולת הבדיקה, ובדרך ממילא ע"ז יהי' ביתו נקי מחמץ כל ימי הפסח, אבל זהו רק התוצאה מן החיוב ותכליתה, אבל לא זהו תוכן המצוה עצמה. ז.א. שהחכמים חייבוהו לעשות פעולת הבדיקה, והטעם ע"ז הוא כי ע"ז יהי' ביתו נקי מן חמץ.

ואופן הב' הוא שכל תוכן המצוה הוא להבטיח שלא יהי' אצלו חמץ כל ימי הפסח, והאופן שהוא יכול להבטיח זה, ה"ז ע"י שיבדוק ביתו לפני הפסח (וחכמים קבעו זמן לזה בליל י"ד).

[ואין הכוונה כאן להחקירה האם מצות בדיקת חמץ היא הפעולה או הנפעל - כי חקירה ההיא, לב' האופנים ענינה של הבדיקה הוא רק בנוגע לזמן הבדיקה, אלא שחוקרים האם המצוה היא פעולת הבדיקה, או הנפעל שיהי' הבית בדוק, אבל לשניהם תוכנה נוגע עכשיו, אמנם החקירה שלפנינו היא האם המצוה היא הבדיקה עכשיו, או שתוכנה הוא להבטיח שכל המשך ימי הפסח יהי' הבית נקי מחמצו].

ולפי אופן הב' מובן איך אפ"ל שמה שנעשה אח"כ, ש(ספק) חמץ נכנס לביתו, ה"ז מגרע מהחזקת בדוק עצמה למפרע, וכדלקמן.

ויובן זה בהקדים ענין שונה, והוא: גדר ענין שמירה. דהנה נתבאר במקו"א שיש לעיין בנוגע לשמירה, האם אמרינן דספק שמירה ה"ה בגדר שמירה או לא. דהנה ענינו של שמירה הוא שהדבר יהי' נשמר ולא יאבד, ולכן יש מקום לומר דאם יש כאן ספק אם הדבר יהיה נשמר, אי"ז ספק שמירה, כ"א אינו בגדר שמירה כלל. כי שמירה ענינו בטחון (עד כמה שאפשר) וערבות כללית שהדבר לא יאבד, ואם יש ספק על בטחון זה,

הרי בד"מ אין כאן בטחון, (כי בטחון פירושו ודאי, כמובן) ובמילא אין כאן שמירה, כי שמירה ענינה בירור, וספק שמירה ה"ז ספק בירור, וזה אי אפשר לומר, כמובן.

ואף שמצינו בגמ' הרבה פעמים הגדר דשמירה מעולה ושמירה פחותה, אי"ז סתירה כלל להנ"ל, כי גם שמירה מעולה אינה שמירה שאא"פ בשום אופן שהחפץ יאבד, כ"א שבדרך הרגיל לא יאבד ע"י שמירה זו, וזהו הבטחון הנרצה בשמירה, שהבעה"ב שבטוח שהחפץ שמור מגניבה וכו' שבדרך הרגיל. עד"ז בשמירה פחותה, הרי בטוח הבעה"ב מדרגא מסוימת של גניבה ואבידה, וכיו"ב. וכמו שהוא בפשטות, שאפשר לעשות מנעול חזק, וגם אפ"ל מנעול שאינו חזק כ"כ, ומ"מ שניהם בגדר מנעול, אלא שמנעול החזק בטוח גם מהכאה חזקה, והמנעול ה'ב' בטוח רק מהכאה שאינה חזקה כ"כ, אבל עדיין שניהם בגדר מנעול (שמירה). אבל דבר שהוא ספק שמירה, הרי אין כאן בטחון כלל, וא"כ אי"ז בגדר שמירה כלל. וכמו דבר שהוא ספק מנעול ספק ד"א, הרי אי"ז בגדר שמירה כלל.

אבל לאידך י"ל, שאין זה גדר "שמירה", וגם ספק שמירה הוא שמירה במקצת, כי עכ"פ יש ספק שאולי ישמר, וא"כ ה"ז טוב יותר מאם לא הי' גם ספק זה. ולכן גם ספק שמירה ה"ה בגדר (מקצת) שמירה. [ועפ"ז ביארנו במק"א מחלוקת ר"י ור"ל בבבא קמא (ט, ב) בדין השולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן, ומחלוקת רש"י ותוס' שם, ואכ"מ].

והנה אפילו אם ננקוט כאופן הא' בענין ספק שמירה, עדיין יש לעיין בנוגע לזמן השמירה, לדוגמא: אם א' קיבל ע"ע לשמור חפץ חודש ימים, באם שמר רק במקצת ימים אלו, וכמה ימים לא שמר, האם זה בגדר שמירה או לא. כי אם נאמר שגדר שמירה הו"ע הביטחון הכללי בקיום החפץ, והשמירה היתה על חודש ימים, הרי אם לא שמר כל משך הזמן, הנה לא רק שלא קיים שמירתו באותם הימים, כ"א שזה סתירה להביטחון הכללי שיש להבעה"ב בקיום החפץ, וא"כ ה"ז סתירה לכללות השמירה, כי מצד הבעה"ב הרי יש כאן ענין אחד: בטוח הוא (עד כמה שאפשר) בקיומו של החפץ, אלא שבטחון זה ניתן לחודש ימים, ואם לא שמר בכמה מהימים ה"ז סתירה להביטחון הכללי, וכאילו לא שמרו כלל.

או י"ל שה"ז דומה למקצת שמירה, ז.א. בימים אלו ששמר, הרי יש כאן הביטחון, ובימים שלא שמר אין כאן הביטחון, אבל אי"ז סתירה לכללות השמירה.

בסגנון הרגצ'ובי: האם כל משך זמן השמירה ה"ה כעין נקודה אחת של שמירה, ואם נסתרה השמירה, נסתרה בד"מ כל הנקודה, גם מה ששמר עד אז, או השמירה עשוי' מנקודות נקודות, וכשנסתרה נקודה אחת של שמירה אי"ז סותר לשאר הנקודות.

[ומובן שאי"ז הספק הידוע בנוגע לגדר "זמן", אם כל הזמן היא נקודה אחת או נקודות נקודות, וכחילוקו של הרגצ'ובי (מובא בס' מפענ"צ ערך "זמן"), שבנדון שמחכים לסוף הזמן, ואין נוגע שיעבור משך זמן, אז כל הזמן הוא נקודה אחת. ואם הנרצה הוא שיעבור משך זמן, אז כל הזמן נקודות נקודות - כי כאן אין הספק בנוגע להזמן, כ"א בנוגע לעצם גדר ה"שמירה", אם שמירה היא נקודה אחת על כל משך הזמן, או כל רגע שנשמר החפץ, ה"ז גדר "שמירה" בפ"ע].

[ונתבאר במק"א - איך שע"פ ב' סברות אלו, יש לבאר מחלוקת הראשונים בבא קמא (י, א) בענין מסר שורו לחמשה בנ"א וכו' ואכ"מ].

והנה כעין הנ"ל הוא בבדיקת חמץ, שאם ענינו הוא רק הפעולה, אז פעולת הבדיקה ומה שע"ז הוא בטוח שאין לו חמץ כל ימי הפסח, (שבא כתוצאה מהבדיקה), הם ב' נקודות נפרדות. משא"כ אם ענינו של הבדיקה הוא מלכתחילה שעושה דבר שמבטיח שלא יהי' לו חמץ כל ימי הפסח, ה"ז כמו גדר שמירה למשך זמן, ולכן הבדיקה, וכל המשך הזמן שאין לו חמץ כתוצאה מן הבדיקה, ה"ה נקודה אחת. כי מה שאין לו חמץ כמה זמן אחר הבדיקה, אי"ז דבר נוסף על הבדיקה (תוצאה בדרך ממילא של ענין שני), כ"א זהו חלק מהבדיקה עצמה, וכאילו נאמר שגדר הבדיקה אינה נגמרת כשגמר לבדוק בפועל, כ"א כשנשאר כן עד סוף הפסח.

והנפק"מ בין ב' האופנים הוא, דלהאופן שענינו רק הפעולה, אם אכ"כ נכנס לבית ספק חמץ, אי"ז מגרע החזקת בדוק עצמה, כי הבדיקה נעשית כבר ונגמרה, וזה אין לשנות, כ"א אפ"ל שהחכמים לא פסקו ע"פ החזקת בדוק, כי אמרו שמה שנכנס הספק חמץ גובר על החזקת בדוק.

משא"כ אם ענינו של הבדיקה הוא זה גופא מה שמבטיח שכל ימי הפסח לא יהי' לו חמץ, והביטחון הזה הוא נקודה אחת מתחילת הבדיקה עד סוף הפסח, א"כ כשנכנס ספק חמץ לביתו, נסתרה כל הנקודה, ובמילא נסתר גם מה שבדק בתחילה, ושייך לומר ע"ז שהחזקת בדוק עצמה נגרעה ע"ז, כי הבדיקה עצמה מתחילתה הנה ענינה הוא שכל ימי הפסח לא יהי' לו חמץ, וזה לא נתקיים.

וזהו הפי' בשו"ע אדמוה"ז דלעיל, דאם נכנס ספק חמץ להבית (באופן שלא אזלינן בתר רוב), אין כאן חזקת בדוק, כי החזקת בדוק עצמה נגרעה ע"ז, כנ"ל.

וי"ל שבזה הוא דנחלקו רש"י ותוס' - שרש"י ס"ל כמבואר לעיל, אמנם התוס' ס"ל שאינו כן, כ"א גדר בדיקת חמץ הוא הפעולה, ומה שע"ז בטוחים שאין חמץ בביתו, זהו רק תוצאה מהבדיקה (אף שזהו סיבת חיוב הבדיקה, מ"מ אי"ז תוכן המצוה עצמה), וא"כ אם נכנס ספק חמץ אח"כ, אין לומר שמגרע החזקת בדוק, כ"א נשאר כאן החזקת בדוק, ואם רוצים החכמים להקל בנידון זה, צריכים הם לומר שבנידון זה גובר הספק חמץ על החזקת בדוק, הנה ס"ל להתוס' שהחכמים לא רצו לומר כן, כי סוכ"ס בדיקת חמץ נתקנה מתחילה על הספק.



ברכת שהחיינו של יו"ט לענין בדיקת חמץ*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. כתב הרא"ש (פרק א סימן י) "והא דלא מברכין עלה שהחיינו אף על גב דבאה מזמן לזמן, נ"ל כיון דמצוה זו אינה אלא לצורך הרגל לתקן הבית ולבער החמץ מתוכו לצורך המועד סמכינן לה אזמן דרגל, מידי דהוה אעושה סוכה ולולב לעצמו דמחויב לברך שהחיינו בעשייתו אלא סמכינן ליה אזמן דרגל (פ' לולב וערבה ס"ס לז)".

* לזכות דודי היקר הר"ר שלום מרדכי הלוי בן רבקה לישועה וגאולה קרובה.

וכן פסק אדה"ז בשלחנו (סי' תלב ס"ג): "ולמה אין מברכין שהחיינו קודם הבדיקה והרי היא מצוה הבאה מזמן לזמן, לפי שמצוה זו היא לצורך הרגל לתקן הבית ולבער החמץ מתוכו לצורך המועד, לפיכך היא נפטרת בברכת שהחיינו שמברכין ברגל בקידוש לילה".

והנה הרבי מבאר בלקו"ש (חכ"ב שיחה ב' לפ' אמור) דיש הבדל בין פסח לסוכות לענין שייכות המצוות שבהן לעצם החג; דבחג הסוכות הרי מצות ישיבה בסוכה שייכת וקשורה לעצם החג וקביעותה, מאידך בפסח הרי מצות אכילת מצה אינה קשורה לעצם החג וקביעותה (עיי"ש באורך).

וראה בהערה שם דדבר זה מודגש בהדין ד"מי שנמשכה סעודתו במוצאי יו"ט האחרון ש"פ עד לאחר צה"כ מותר לאכול חמץ בסעודה", ד"אכילת חמץ (ש) אינו תלוי כלל בקדושת היום" (שו"ע אדה"ז סי' תצ"א ס"ג ממג"א וז"י שם).

ובשוה"ג מוסיף, דלפ"ז צריכים לפרש דהא דכתב אדה"ז לענין ברכת שהחיינו על בדק"ח - דעסקינן ביה - דהוה "לצורך הרגל", אין הכוונה דהוה לצורך קדושת הרגל אלא להזמן להרגל.

ומוסיף: "ולהעיר שמשנה שם מלשון הרא"ש שם ש"סמכינן ליה אזמן דרגל מידי דהוה אעושה סוכה ולולב לעצמו דמחויב לברך שהחיינו בעשייתו אלא סמכינן ליה אזמן דרגל" (וכ"כ אדה"ז בעצמו בסי' תרמא סוס"א לענין סוכה "לפי שאנו סומכין על ברכת שהחיינו שאומרים בקידוש היום כו' וברכה אחת עולה לכאן ולכאן") וכותב "לפיכך היא נפטרת כו'". וראה ב"ח שם סי' תל"ב. ט"ז שם סוסק"ב. ואכ"מ".

ולכאורה הרי כוונת הרבי הוא, דזה שאדה"ז שינה מלשון הרא"ש שכתב ש"סמכינן ליה אזמן דרגל כו'", וכתב הלשון ד"לפיכך היא נפטרת כו'", מתבאר ע"פ היסוד המבואר בשיחה;

הלשון ד'סמכינן ליה' כו' משמעו דהברכה עולה בשווה על שתי המצוות, ואילו הלשון דנפטרת כו' משמעו דבאמת יש כאן שני חיובים שונים אלא שאחד 'פוטרי' את השני. והרי לפי המבואר בשיחה שבפסח אין עצם החג קשור עם מצותיה, שוב אין לומר דהשחינו 'עלה' בשוה גם עבור החג וגם עבור מצותיה! ושלכן שינה אדה"ז מלשון הרא"ש

וכתב דאחד פוטר את השני (ולאידך בקשר לשהחיינו בחג הסוכות שעולה גם עבור עשיית הסוכה, באמת משתמש עם לשון ע"ד הרא"ש, ומבואר היטב ע"פ הביאור בפנים השיחה בענין הקשר בין חג הסוכות למצות ישיבה בסוכה).

אלא דלפ"ז נמצא לכאורה דלשון הרא"ש עצמו - שאדה"ז שינה ממנה כנ"ל - לא מתאים עם המבואר בשיחה! וצ"ע בזה. ואולי י"ל דהרבי רמז הביאור לזה בזה שציין בסוף דבריו להב"ח והט"ז כאן כמשי"ת.

ב. הנה הב"ח כאן מביא תמיהת המהרש"ל על עיקר סברת הרא"ש "דהא איסור חמץ קודם לרגל ומשעת זביחת הפסח אסור הוא .. ואם כן למה לא יברך שהחיינו? ואינו דומה לעשיית סוכה ולולב שלא קדם מצותם לרגל"?!

ומתוך הב"ח: "ונראה לי דלא קשה מידי דדברי הרא"ש הם על פי מה שנתבאר בדבריו דברכה זו שבליל י"ד אינה באה על מצות עשה שבתורה אלא על מצות חכמים שהצריכו לבדוק אף אחר החמץ שאינו ידוע להוציאו מן הבית שמא יבוא לאכלו אם ישאיר ממנו בבית, אם כן מצות בדיקה זו אינה באה אלא לצורך הרגל לתקן הבית ולבער החמץ מתוכו לצורך המועד שלא יהא נמצא שום חמץ שיבוא לאכלו במועד, ואם כן מצות בדיקה זו אינה אלא לצורך הרגל ועלה תיקנו לברך על ביעור חמץ. ומשום הכי אין צריך לברך שהחיינו דאסמכין אזמן דרגל וק"ל".

וגם הט"ז מביא הקושיא, ומתמצו: "ולק"מ דאותו זמן האיסור מתיחס להרגל, דהא קריה רחמנא ראשון, דהיינו ראשון של ז' ימי הרגל. וע"כ יותר טוב לברך בעיקר הרגל ופוטר הטפל לו".

ולהמדייק נראה דשינוי הנ"ל בין לשון הרא"ש ללשונו של אדה"ז קיימת גם בין הב"ח להט"ז; דהב"ח השתמש בלשון "דאסמכין אזמן דרגל" (כהרא"ש), לעומת הט"ז שכתב ".. טוב לברך בעיקר הרגל ופוטר הטפל לו" ע"ד אדה"ז.

ונראה דחילוק זה נובע מהבדל העיקרי בין שני התירוצים; דתוכן תירוצ הב"ח הוא דבדק"ח דליל י"ד "אינה באה על מצות עשה שבתורה אלא על מצות חכמים .. שלא יהא נמצא שום חמץ שיבוא לאכלו במועד

כו", ואשר בביאור דבריו נראה לומר, דאין כאן קיום של מצות תשביתו דהוה מצוה בפנ"ע, אלא דכל ענינו תק"ח שלא יבוא לאכול חמץ במועד.

ואילו תוכן תירוצו של הט"ז הוא דהמצוה דתשביתו גופא הוה תוכנו שהחמץ יהא מושבת ברגל, ואשר לכן קישר התורה המצוה דתשביתו עם זה שהוא "ביום הראשון", והיינו שחיובו קשור עם הרגל הבאה מיד בהמשך לקיום מצוה זו.

ועכ"פ יוצא דלפי הב"ח הרי נקודת התירוצ' דבאמת לא מדובר כאן במצוה מיוחדת לפני הרגל אלא בתק"ח שבא עבור זמן הרגל עצמו שלא יבוא לעבור אז על איסורי הרגל. ואילו לפי הט"ז באמת מדובר במצוה מיוחדת שזמנו לפני הרגל אלא דמ"מ הרי המצוה קשור עם הרגל הבאה אחריה.

ונראה דזהו סיבת ההבדל ביניהם באם ברכת שהחיינו הוה על שני המצות ביחד - "דאסמכין אומן דרגל" - או דהוה באופן שאחד פוטר את השני; להב"ח דבדק"ח הוה כל כולו תקנה עבור זמן הרגל עצמו, הרי זה נכלל ממש בברכת שהחיינו שברגל, ואילו להט"ז דמדובר במצוה נפרד שזמנו לפני הרגל אלא שקשור עם הרגל, מתאים יותר לומר שהברכה ברגל 'פוטרת' גם חיוב השני שטפלה אליה.

ונראה דזהו גם סיבת החילוק בין הרא"ש ודה"ז כאן; דהנה דעת הרא"ש היא - כמ"ש הב"ח - דבאמת אין בבדיקה שום קיום של 'תשביתו' (וזהו גם ביאור שיטתו דגם אחרי בדיקה אפשר לעבור למפרע על חמץ שמוצא אח"כ כמשנ"ת במק"א), ושוב הוה כל ענינו רק תיקון עבור המועד עצמו. משב"כ אדה"ז סב"ל בכ"מ דבדיקה הוה קיום של תשביתו, אלא דתוכן המצוה של תשביתו הוא שלא יהי' לו חמץ בפסח, וא"כ הר"ז מתאים לביאורו של הט"ז.

ונמצא לפ"ז דלשון הרא"ש אינו סתירה לביאורו של הרבי בשיחה; דזה שלהרא"ש הוה ברכת שהחיינו גם על הבדיקה אינו משום דמצות תשביתו הוה גדרו של הרגל עצמו, אלא משום דבאמת לא מדובר כאן על מצוה מיוחדת בפנ"ע כלל כמשנ"ת, אלא תיקון עבור זמן הרגל.

אמנם אדה"ז דסב"ל דיש כאן קיום של מצות תשביתו, והרי מצוה זו אינה באמת תוכנו של הרגל עצמו (כמבואר בשיחה), לכן הי' צריך לשנות

מלשון הרא"ש ולכתוב באופן שיהא מובן שמדובר בשני ענינים שונים אלא שאחד פוטר את השני (ואילו לגבי עשיית סוכה, אף דהוה מצוה מיוחד בפנ"ע, מ"מ הוה אותה מצוה תוכנו של המועד עצמו (כמבואר בשיחה), ושוב הר"ז ברכה אחת על שני הענינים כמדויק בלשונו, וכמו שמציין הרבי בהערה הנ"ל).



חסידות

תק"ש – קלא פנימאה דלא אשתמע

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין

מנהל מכון "היכל מנחם" - ברוקלין, נ.י.

בד"ה אני לדודי תשל"ב אות ו' מבאר המעלה בביטול היש לגבי ביטול במציאות, שביטול היש דוקא "יקר מאד בעיני ה'", ובהערה 36 שם מביא מסה"מ תרפ"ח בפירוש "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו".

ויש להעיר שלשון זה שהועתק בפנים שביטול היש "יקר מאד בעיני ה'" לכאורה הוא ע"פ לשון התורה אור וישלח כה, דשם מובא המשל דציפור המדברת (שמובא בד"ה אני לדודי שם בהערה 34 - מלקו"ת ס"פ במדבר, ששם מובא זה בשם המגיד) - אלא שלא נזכר שם בפירוש הענין דביטול היש אף שזהו לכאורה התוכן שם, שהתענוג דלמעלה אינו מאמירת קדוש של המלאכים אלא דוקא מאדם "למטה שיש מחשבות זרות רבות הטורדות ומפילות לב האדם וגם האהבה שמעורר חולפת ועוברת ויש לה הפסק כו' אך בשביל החידוש שבזה כו' דבר זה יקר מאד בעיני ה'".

* * *

בתורת מנחם תשח"י חלק א' במאמר דר"ה ד"ה תקעו מובא דתק"ש הו"ע צעקת הלב בקלא פנימאה דלא אשתמע, ובהערה שם צויין ללקו"ת נצבים מד, ב ואילך.

חפשתי שם ולפום ריהטא לא מצאתי שם שיהי' מבואר שתק"ש הוא קלא פנימאה דלא אשתמע אלא רק שהיא צעקת הלב. ולכאורה אין זה הענין דקלא פנימאה דלא אשתמע, והרי להלן במאמר מבואר דתק"ש הו"ע קול פשוט בלי אותיות, הרי שיש כאן קלא דאשתמע אלא שאין בו אותיות.

אך הענין מפורש בסידור עם דא"ח ד"ה אתם נצבים - שהוא המאמר שבלקו"ת שם אלא מרשימת אדמו"ר האמצעי. והענין בא באריכות גדולה יותר בד"ה אתם נצבים לאדמו"ר האמצעי שנדפס במאמרי אדמו"ר האמצעי על התורה. עיין שם.

ומדי דברי בו הנה בד"ה תקעו הנ"ל מבואר הטעם לכך שתק"ש הוא דוקא על ידי שופר מקרן בהמה ולא קול אדם, כי הענין דקול שופר הוא קלא פנימאה דלא אשתמע, וזהו מה שהקול הנשמע על ידי השופר אינו קול האדם אלא קול בהמה ואילו מצד האדם הוא קלא פנימאה דלא אשתמע.

הנה על זה לא צויין על ידי המו"ל מ"מ - ואבקש מקוראי הגליון להעיר אם פירוש זה מובא בדא"ח (בלקו"ת ר"ה מבואר הטעם כי זה מורה על ענין ההמשכה למטה, עיין שם. בזכרוני ג"כ שמבואר כי קול בהמה מורה על ענין הביטול, משימים עצמם כבהמה. אבל אינני זוכר שיובא ביאור הנ"ל).



חכמה דעשי' שבתוכה מלובשת חכמה דמלכות דאצילות

הנ"ל

במ"מ והגהות לסש"ב פרק יח: "גם מחכמה דעשי' שבתוכה מלובשת חכמה דמלכות דאצילות: עיין לעיל פרק ו בהגהה, פרק נא, נב. אגרת הקודש סימן כה. וצע"ק". עכל"ק.

ובהערת המו"ל שם מעתיק מהמקומות המצויינים בהערה, ואח"כ מסיימים: "וצע"ק - אריכות וכפל הדברים ופרטי השינויים ממקום למקום".

ולפי זה הצע"ק מתייחס בעיקר לשאר המקומות ששם יש יותר פרטים מכאן (עיין שם).

ולפענ"ד אינו כן, אלא כל הצע"ק הוא על דברי אדה"ז כאן. שאדה"ז רוצה לבאר כיצד בנפש דנפש דמלכות דעשי' יש הארת אור אין סוף ב"ה המאיר בחכמה דאצילות. והנה בכל המקומות המצויינים מודגש התלבשות כל עולם בעולם שלמטה ממנו, כמו בפרק ו': בתוך ע"ס דעשי' אלו הן ע"ס דיצירה, ובתוכן ע"ס דבריאה ובתוכן ע"ס דאצילות שבתוכן אוא"ס". בפרק נא: מל' דמל' דעשי' ובתוכה מל' דיצירה כו". בפנ"ב: מל' דאצי' .. מלבשת בהיכל ק"ק דבריאה .. במל' דבריאה .. דיצירה .. במל' דיצירה .. דעשי'". ובאגה"ק: "ההארה שבאצי' .. מתלבשת בכריאה וכן מבריאה ליצירה ומיצירה לעשי' .. ע"י התלבשותו במל' דבי"ע" - הרי שבכל מקום ומקום מדגיש רבינו ומפרט התבלשות כל עולם בעולם שלמטה ממנו, משא"כ כאן מדלג על כל העולמות ואומר שבחכמה דעשי' מלובשת "חכמה דמלכות דאצילות" - וזהו לכאורה פירוש הצע"ק, מדוע דוקא כאן מדלג אדה"ז על פרטי דרגות ההתלבשות מעולם לעולם ואינו מזכיר כלל על עולמות יצירה ובריאה.

שוב ראיתי בפירוש גרונם על תניא שג"כ מעיר על זה - וז"ל:

כלולה מכולן גם מחכ' דעשי' כו' חכ' דמל' דאצי': חושב כאן בסגרוגין. והכוונה מובן, שבאמת כך הול"ל: חכ' דמל' דעשי' שבתוכה חכ' דעשי' שבתוכה חכ' דמל' דיצירה שבתוכה חכ' דמל' דבריאה שבתוכה חכ' דבריאה שבתוכה חכ' דמל' דאצי'. עכ"ל.

וזהו הצע"ק - כפי שאומר גרונם "שבאמת כך הול"ל".



לכאז"א כפי מדריגתו וכפי מעשיו [גליון]

הנ"ל

בהמשך למ"ש בגליון דפ' משפטים בפירוש לשון הרבי ברשימות על תניא ב"זיווגם - של האבות?" - הנה שוב נמלכתי שאולי כוונת הרבי היא אכן להאבות הקדושים, ואדרבה דוקא לפי פירוש זה אתי שפיר לשון

התניא "על כן זכו להמשיך נר"נ כו'" - שלכאורה הול"ל ש"על כן זכו שתינתן נר"נ לבניהם אחריהם" וכיו"ב, ומשמעות הלשון היא שהם המשיכו הנשמות בפועל. ועפ"ז שיך זה לזיווגם שהרי המשכת נפש היא על ידי זיווגם. ובהמשך לזה אומר "ועכ"פ כו' נמשך בזיווגם (של האבות) נפש דנפש כו'". ויש להעיר מהמבואר באגרת הקודש סימן ז' שנשמת יעקב אבינו כוללת כל נשמות ישראל כולן.



שבירת התאוה קלה מיסורי מיתה [גליון]

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון י' מקשה הרב א. ר. מ. וו. בתניא פכ"ה ששבירת התאוה קלה מיסורי מיתה, ומקשה ע"ז ממה שכתוב בפרק כ"ז שיכול להיות כל ימיו במלחמה זו, וא"כ הוא מקשה מהגמ' בכתובות (ל"ג, א-ב) שמקשים ממאי דמיתה חמורה, דילמא מלקות חמור הוא, אמר רב אילמלי נגדוה לחנני' מישא-ל ועזרי' פלחו לצלמא. עיי"ש.

ואיני יודע מהי הפשיטות ששבירת התאוה היא כמו מלקות, ואילמלי נגדוה, כי שם הוא יסורים וכאן הוא גם לפי הדעת היצה"ר הוא רק מניעת התענוג ולא צער, ובפרט ע"י ההתבוננות, ד"נופת תטופנה שפתי זרה, ואחריתה מרה כלענה, שזהו חשבון גם ע"פ שכל, וא"כ לאו דוקא שזהו ע"ד אילמלי נגדוהו.



דחילו הנכלל ברחימו [גליון]

הנ"ל

בגליון י' מקשה הר' י. ל. א. במ"ש בתניא פ' י"ח אודות האהבה מסותרת, ושואל שם על מה שמקשה "ואיך נכלל בה גם דחילו", ומקשה הנ"ל דהרי זהו דבר ידוע שיש התכללות המדות א' בהשני וא"כ מהי הקושיא, ואיך נכלל בה גם דחילו עיי"ש בדבריו.

ולכאור' יש חילוק בין התכללות המידות, ששם כשאומרים גבורה שבחסד ה"ז מדת החסד, אלא שבחסד גופא זה ענין של גבורה, משא"כ כאן (כשאומרים שנכלל בה גם דחילו, הכוונה ליראה כמו שהיא בפ"ע, כי זהו בהמשך למ"ש בתחילת הפרק "קרוב אליו הדבר . . בדחילו ורחימו" הרי הכוונה ליראה ממש, ולא כמו שהיא כלולה בחסד, וע"ז הוא מקשה, שהרי ממשיך שם "שהיא אהבה מסותרת" וע"ז הוא מקשה שאם זה אהבה א"כ איך נכלל בזה גם יראה ממש. וע"ז מבאר שאותו הענין שמביא אותו שיהי' לו אהבה שרוצה לידבק זה גופא מביא אותו ליראה שירא מליפוד, שזהו דוקא באהבה מסותרת, משא"כ באהבה ויראה שכליים, הרי האהבה הוא ענין א' והיראה הוא ענין אחר.



שבירת התאוות קלה מיסורי מיתה [גליון]

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בבריטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בגליון י' מעיר הרב מ. וו. שי' על מה שאיתא בתניא ש"שבירת התאוות קלה מיסורי מיתה (פכ"ג) וכן כתוב בפכ"ה שלנצח היצר יותר קלה מיסורי מיתה ה' ישמרנו, ושואל שלכאורה שייך לומר כן אם זה לפעמים, אבל אם צריך ללחום כל החיים, אזי לכאורה בכלל אינו קלה מיסורי מיתה ר"ל שהם פעם א' בלבד. ומביא ראי' מגמ' כתובות שיש הבדל בין הכאה שיש לה קצבה להכאה שאין לה קצבה ומוכח שהכאה שאין לה קצבה חמור ממיתה ר"ל ונשאר בצ"ע.

והביאור הוא כי יש כאן ב' ענינים: ענין א', הוא הנסיון, ובאמת לעמוד בנסיונות תמיד כל החיים זה דבר קשה מאד ובפשטות שזה קשה יותר מלעמוד בנסיון פעם א'.

וענין ב' הוא מה קל יותר לגבי זה שהאדם יהי' מוכן לקבל על עצמו. היינו, אם היו שואלים לאדם מה היית בוחר לקבל, יסורי מיתה ר"ל או היסורים של שבירת התאוות, אע"פ שיוכרח ללחום נגד היצר תמיד כל ימי חייו, הרי פשוט שהאדם יבחר מלחמת היצר בשבירת התאוות, אע"פ שיסורים הם מ"מ הם קלים אצלו לקבלם יותר מיסורי מיתה ר"ל.

וזהו מה שרבינו הזקן אומר, מכיון שאדם מוכל לקבל עליו יסורי מיתה ר"ל למסור נפשו על קידוש השם, הרי בערך ליסורי מיתה, היסורים בשבירת התאוות קלים מאד על האדם לקבלם על עצמו בערך ליסורי מיתה.

ז"א שמבחינת עבודת האדם ויגיעתו ברור שלעמוד במלחמת היצר ולנצחו כל ימי חייו היא עבודה גדולה וקשה ביותר אבל מבחינת מה יותר קל על האדם להיות מוכן לקבל על עצמו, פשוט שיהי' יותר קל לאדם ליבחר יסורי מלחמת היצר מלקבל עליו יסורי מיתה ר"ל.



רמב"ם

בדין מאה ברכות פסקי תשובות סימן מ"ו [גליון]
הת' מנחם מענדל גורארי'
תלמיד בישיבה

בגליון י" כתב הרב מ. ב. פ. כמה שאלות על הרמב"ם בהלכות תפילה:

א. "למה השמיט העצה לכווין בברכות ההפטורה וכו' ותי' שעניית אמן אין זה שבח כראוי". ויש לעיין בזה שהרי יש שיטה (ברכות נג:) דאדרבה שכתב "גודל העונה אמן יותר מהמברך שהוא יותר מהמברך שהוא גמר ושלמות הענין. ובפרט שצריך לכווין א-ל מלך נאמן. וי"ל באופן אחר, חייב אדם לברך - משמע שעיקר התקנה הוא שהאדם עצמו יברך ואל יענה על ברכתו של חברו (ולא מצד שאינו שבח). וכן כתב החכמת שלמה והב"ח.

ב. על שאלת הלח"מ דלכאורה זהו ברכה שאינה צריכה ורצה לתרץ שבמאה ברכות יכול לברך ברכה שא"צ. וזהו צע"ג שהמ"א והמשנ"ב כותבים בפ"י אומר "שיזהר שלא לעשות ברכה שא"צ" וצע"ג שהרמב"ם יסבור שיכול לעשות ברכה שא"צ להשלים הק' ברכות.

ג. מה נוגע לנו שזה נתקן בזמן תיקון התפילות ותי' הנ"ל שהוא מדין שבח כראוי כמו תפילה, והנה מי הכריחו לומר שהמאה ברכות הם בגדר

כמו תפילה ענין מאה ברכות בא לאח"כ בהלכה ט"ז, ותקנת ק' ברכות יכול להיות שאינו מקושר לתפילה לדעת הרמב"ם ויכול להיות רק מצד דין הברכות.

ד. למה כתב דברי תפילות וי"ל שהכוונה כשנתקן לומר ולא רק בלב תקנו עוד ברכות לומר.

ה. למה צריך להדגיש לימנות, ומתרץ כי מק' ברכות ולהלן אסור לומר ברכה ושא"צ והנה נוסף להנ"ל שאסור לומר ברכה שא"צ אפילו לק' ברכות, יש לתרץ דבכל יום ודאי יכול לומר מאה ברכות אבל הכא שמדבר בנוגע לשבת שחסר ממנין המאה, צריך שימת לב (דהיינו למנות) להשלים מנין המאה. ומה שמסיים עד שמשלים מאה בכל יום היינו מטעם הנ"ל דכולל גם בשבתות ויו"ט. ועו"ל ע"פ סדר היום שצריך להיות ברכה הראוי' לימנות היינו בכוונה הראוי' שחשוב להמנות.

ו. אומר הנ"ל שהסברא שלא לומר בלילה הוא כמו ערבית שרשות וכן י"ל בנוגע ברכות. הנה כבר קבלו עליהם חובה (וזה שאומר היום והלילה כמ"ש בשו"ת בצל החכמ' סידורא בעלמא נקטי) וגם אין סברא לומר שמכיון שערבית רשות כמו"כ אין ברכות הלילה עולה למנין החשבון?



הלכה ומנהג

מים אחרונים

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בשו"ע אדה"ז (קפא, ב) נפסק: "מים אחרונים אין נוטלים על-גבי קרקע אלא בכלי, מפני רוח רעה ששורה עליהם כשהם על-גבי קרקע... שאין רוח רעה אלא על-גבי קרקע", עיי"ש.

יש הנזהרים גם משימוש במים שנותרו ככוס שממנה נוטלים. ושאלתי גדולים וטובים, ואמרו שזו טעות ואין לזה מקור. ועתה ראיתי בס' מעבר יבק (חלק 'שפת אמת' פרק לה, במהדורת 'אהבת שלום' ירושלים תשנ"ו עמ' רנד סוף טור א) "לכן מנהג לשפוך כל המים שבכלי אחר שנטל ידו מהם [=ברחיצת ידי האבל], כדאמרו במים של שחרית...". ואולי [אם אין כאן פליטת הקולמוס] זהו מקור גם לנטילת ידים שחרית ואף למים אחרונים, וע"ע.



מבטלין תלמוד תורה ועבודה – למקרא מגילה

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

א. כתב הרמב"ם בהלכות מגילה [פרק א ה"א]: "ואפילו כהנים בעבודתן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה. וכן מבטלים תלמוד תורה לשמוע מקרא מגילה, קל וחומר לשאר מצוות של תורה, שכולן נדחין מפני מקרא מגילה. ואין לך דבר שנדחה מקרא מגילה מפניו חוץ ממת מצוה שאין לו קוברין שהפוגע בו קוברו תחילה ואח"כ קורא". ומקורו בגמ' מגילה [ג' ע"א]: "משפחה ומשפחה למאי אתא, אמר ר"י

(1) ואגב, לפי זה מובן מנהגנו "נוטלים קצה האצבעות, ואחר-כך מעבירים אותם, כשהם לחים עדיין, על השפתיים" (ס' המנהגים עמ' 22), ודלא ככף החיים (סי' קפא סוס"ק א) שחושש מזה.

ב"ר חנינא להביא משפחות כהונה ולוי' שמבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה. דאמר רב יהודה אמר רב כהנים בעבודתן ולוים בדוכנן וישראל במעמדן כולן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה. מכאן סמכו של בית רבי שמבטלין תלמוד תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה, קל וחומר מעבודה. ומה עבודה שהיא חמורה מבטלינן, ת"ת לא כל שכן". ושם [ג' ע"ב]: "אמר רבא פשיטא לי עבודה ומקרא מגילה מקרא מגילה עדיף, מדר"י ב"ר חנינא [דדריש משפחה ומשפחה - רש"י], ת"ת ומקרא מגילה מקרא מגילה עדיף, מדסמכו של בית רבי" וכו' - עיי"ש בגמרא, ועיי' בשו"ע ונו"כ סי' תרפז ס"ב.

ב. והקשו התוס' [ד"ה מבטלין]: "אמאי מבטלין כהנים מעבודתן לשמוע מקרא מגילה, והלא לאחר הקריאה יש הרבה שהות לעבודה. ויש לומר, דכיון דמשהאיר היום הוי זמן עבודה, והם מניחין אותה בשביל הקריאה משום הכי קרי לי' ביטול". משמע מדברי התוס' ד"ביטול" העבודה לשמוע מקרא מגילה הוא לא ביטול בתכלית כי אם ביטול של דחי'. דהינו שנדחה לזמן מאוחר יותר באותו היום. אבל אם ע"י קריאת המגילה הי' צריך להדחות לגמרי העבודה, לא היתה קריאת המגילה שהיא דרבנן [או דברי קבלה] דוחה העבודה שהיא מן התורה. וכן כתב הר"ן שם בהדיא: "ומיהו דוקא בשיכולים אחר כך להשלים העבודה, הא לאו הכי ודאי אין מבטלין העבודה דאורייתא משום מגילה דרבנן". וכן הוא גם בריטב"א: "דדוקא בשיכולים לחזור לעבודתן, הא לאו הכי לא".

וכן מפרש הב"י בדברי הרמב"ם. דבסי' תרפז מביא שכתב מוהר"ר אלי' מזרחי ז"ל על דברי הר"ן הנ"ל: וכן משמע מדברי הרמב"ם שכתב "חוץ ממת מצוה . . קוברו תחילה ואחר כך קורא". דמשמע אי איכא שהות [=לקרוא המגילה] אין אי לא לא. שאל"כ, ואחר כך קורא למה לי - עכ"ל הרא"מ. ומפרש הב"י דבריו, כיון שהרמב"ם סבור שמה שאמרו מת מצוה ומקרא מגילה מת מצוה עדיף, הוא לענין קדימה. אבל לא שתבטל מקרא מגילה מפני מת מצוה, א"כ הוא הדין דכשאמרו מבטלין מעבודתן משום מקרא מגילה, לא ביטול ממש קאמר אלא קדימה. וכן הוא בב"ח באופן הראשון שלמד בדעת הרמב"ם, עיי"ש.

אבל הב"ח עצמו כותב בהמשך דבריו, שאפשר לומר בדעת הרמב"ם באופן אחר: דהא דכתב הרמב"ם "קוברו ואח"כ קורא" לאו דוקא בדאיכא שהות, אלא אפי' בדליכא שהות לקריאת המגילה לאחר הקבורה

נמי קבורת מת מצוה קודם. דהכי משמע סתמא דתלמודא דבכל גוני דחי קבורת מת מצוה למקרא מגילה, שלא יהא מונח כלל בבזיון אפי' זמן מועט. ורבננו [=הרמב"ם] שאומר קברו ואח"כ קורא, רבותא קמ"ל, דלא תימא כיון דאיכא שהות לקיים שניהם נקדים מקרא מגילה דמצותה להקדים משום פירסומי ניסא, קמ"ל דלא, אלא מת מצוה קודם וקוברו ואח"כ קורא. ומסיים הב"ח "וכן ראיתי כ' בשם מהרש"ל, ולענין הלכה צריך עיון".

וכן הט"ז [סי' תרפז סק"ב], מקשה על הרא"מ: וק"ל דהא פשטי' בגמ' דמת מצוה עדיף ממגילה - דאמר מר גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה, והדחי' היא שהלא תעשה נדחה לגמרי, דהיינו כדפרש"י דכתיב לא תוכל להתעלם וכתיב והתעלמת פעמים שאתה מתעלם, כגון זקן ואינו לפי כבודו. א"כ בקריאת מגילה נמי ידחה גדול כבוד הבריות את המגילה לגמרי! וק"ו הוא, דהא מגילה אינה אלא מדברי סופרים... עכ"ל. ומסים בדבריו: "אבל אם אין שהות אחר כך, מזה לא מיירי הרמב"ם, והדין הוא דמבטלין המגילה לגמרי דכבוד הבריות דוחה אותה. ותדע לך זה, דאטו המוצא מת מצוה בשדה ואין לו מגילה עמו, וכי ישליך המת וילך לעיר לקרות המגילה, ואפשר שמתוך כך יאכלוהו כלבים, וכי נאמר שיעשה כן? ודאי דבר בטל לומר כן!"

גם המג"א [סק"ו] הק' כן על הרא"מ, ומפרש בדבריו [סוס"ק הנ"ל] שכונתו של הרא"מ לומר שהרמב"ם מיירי רק בדאיכא שהות ובדין קדימה - מדקאמר קוברו תחילה ואח"כ קורא "דמשמע אי איכא שהות אין ואי לא לא - כלומר משמע דהרמב"ם מיירי בדאיכא שהות, ואי לא לא [אין פירושו כפי שהבינוהו כולם, ש"לא" הכוונה שאינו דוחה את המגילה, אלא] פירוש דאי ליכא שהות לעשות שתיהן לא קמיירי - אלא מגילה נדחית מפני כל המצות דאורייתא וק"ו מפני מת מצוה".

עוד מק' הט"ז על שי' הראשונים הסבורים שבדליכא שהות לשניהם, אין המגילה דוחה העבודה: דהא אמרינן מגילה עדיף מתלמוד תורה, ות"ת נדחית לגמרי מפני קריאת המגילה, "דהיינו הלימוד שיש עכשיו עליו חיוב בשעה זו אי אפשר בתשלומים. שמה שילמוד אח"כ היא מצוה בפנ"ע. [ראה עד"ז מה שכתב הט"ז אודות כתיבת חידושי תורה בחוה"מ או"ח סי' תקמה ס"ק יג] ואפ"ה נדחה מפני המגילה, הוא הדין נמי לענין עבודה. וק"ו הוא, דהא אמרינן בגמ' דתלמוד תורה עדיף מעבודה" ואם

ת"ת נדחה לגמרי, כנ"ל, קל וחומר לעבודה. ומסיים הט"ז להלכה: "אבל דאי מיקרי דלא נעשית העבודה עד שעה קטנה קודם כלות שיעור שלה, ויש לפניו מקרא מגילה, אין הכי נמי דמגילה דוחה עבודה לגמרי. כיון דאי אפשר לקיים שניהם, פירסומי ניסא עדיף" - עיי"ש באריכות.

ג. ובאמת כתבו כן בפסקי התוספות במס' ערכין [סי' יט]: "כהנים בעבודתן ולוים בדוכנם וישראל במעמדן מבטלים לקרות מגילה, אפילו עובר זמן הקרבן". [ורעק"א מציין לדברים אלו בגליון הש"ס במגילה על אתר]. ובכדי שלא יסתור למש"כ התוס' במגילה, על כרחנו לומר כדברי הט"ז, שהתוס' מפרשים דברי הגמרא, כלומר שמה שהגמ' מכנה בשם "ביטול" העבודה מפני מקרא מגילה בכל אופן - גם בדאיכא שהות עדיין לקרוא לאחר העבודה - הוא משום שהגיע זמן העבודה וכו', אבל באמת אם יקרה מצב שבו יעמוד על הפרק מי נדחה מפני מי גם הם יסכימו שהעבודה נדחית, כפסקי התוס'. [ומה שצ"ב לשיטות הסבורות שהמגילה דוחה שאר המצוות, הכיצד, והרי מגילה דרבנן? הנה כבר כ' הט"ז שמגילה בהיותה מדברי קבלה שהן כדברי תורה, לכן בהצטרף לכך עובדת היותה גם ענין פרסומי ניסא היא דוחה שאר המצוות כו' - אלא שבוה גופא נחלקו ראשונים, ואכמ"ל].

ובביאור הגר"א הוכיח כן מכח קושיא אלימתא עוד יותר: דאיך נאמר דמה שמקרא מגילה דוחה עבודה הוא רק בדאפשר לעשות העבודה אח"כ, הא בגמ' שם בעי רבא "מקרא מגילה ומת מצוה הי מינייהו עדיף", דהיינו לאחר שלמדנו דשניהם דוחים עבודה ות"ת דנה הגמ' איזהו מהם עדיף יותר, האם מקרא מגילה עדיף משום פרסומי ניסא, או מת מצוה עדיף משום כבוד הבריות - ולפי דעת הראשונים הנ"ל, מהי הבעי בכלל, הרי ודאי מת מצוה עדיף. דהוא דוחה עבודה לגמרי, משא"כ מקרא מגילה הוא רק נדחה אם אפשר לקיימה אחר כך? [ועי' בגר"א שם שהוכיח שע"כ שמת מצוה דוחה לגמרי המצוה, עיי"ש בדבריו].

ד. ויש לומר בזה, ובהקדים עוד קושיא בדברי הגמרא: "מכאן סמכו של בית רבי שמבטלין ת"ת ובאין לשמוע מקרא מגילה ק"ו מעבודה". וצ"ב, הרי כלל הוא שתלמוד תורה נדחה מפני כל מצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים, כמפורש בגמ' מו"ק [ט, ב.]. "הדר יתבי וקמיבעיא להו, כתיב יקרה היא מפנינים וכל חפציה לא ישוו בה וכו' - כאן במצוה

שאפשר לעשותה ע"י אחרים כאן במצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים". [דמצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים אין מבטלין ת"ת כדי לעשותה, אלא ימשיך בלימודו ויעשנה אחר. אבל מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים מפסיק מלימודו ויעשנה, ועיי"ש בתוס' ד"ה כאן וכן פסק הרמב"ם פרק ג' מהלכות ת"ת [ה"ד]. ואם כן למה שיעלה על דעתם "של בית רבי" שאין מבטלין ת"ת בשביל מקרא מגילה עד שהוצרכו ללמודו "מכאן" מ"קל וחומר מעבודה"? !

והנה עפ"י הראשונים שביארו שמירי בדאיכא שהות ביום לקיים שתייהן [כמב' בתוס' ובר"ן הנ"ל ועוד] אתי שפיר. ובהקדים מה שהקשו: שהרי, כאמור, בת"ת נאמר שמצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים דוחה ת"ת, ואין אומרים בזה "העוסק במצוה [דת"ת] פטור מן המצוה", ואם כן איך זה שפסק הרמב"ם בהל' אישות [פרק טו ה"ב] "האיש מצווה על פו"ר. . ואם הי' עוסק בתורה וטרוד בה והי' מתירא לישא אשה. . הרי זה מותר להתאחר - שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכל שכן בתלמוד תורה". ולכאורה הרי הוא סותר דברי עצמו הנ"ל [בה' ת"ת] !

ויש שתירצו הקושיא בדיוק לשונו בה' ת"ת שם: "אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים. . ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתלמודו". משא"כ בנדון הנשואין, שחושש שיטרד ולא יוכל לחזור ללמודו - ודו"ק עיין בספר קונטרס חנוכה ומגילה (טורצ'ין) סי' ד. אמנם בהעמק שאלה על השאלות [שאלתא ה' אות ד] תירץ, שמה שתלמוד תורה שונה משאר המצוות שאין בו הכלל שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, הוא רק במידה ולא יוכל יותר לקיים המצוה, אבל כל עוד יוכל לקיימה מאוחר יותר, הרי שכל עוד עוסק בלימוד היא מצוה שעדיפה על כל המצוות, ואינו מפסיק. וזהו דיוק לשון הרמב"ם בהל' אישות, ששם לא מדובר שיתבטל לגמרי מנשואין, אלא כמש"כ שם: "הרי זה מותר להתאחר" ! [ולא לבטל]. ועפ"י בנדון דידן שמירי שיש שהות לקיים שניהם, כנ"ל, והשאלה האם להקדים הקריאה או למוד התורה, הרי שאין לבית רבי להסיק שמותר להפסיק מהלמוד מחמת הכלל שכל מצוה שא"א לעשות ע"י אחרים וכו' כנ"ל - שהרי"ז רק בנוגע למצב שתבטל המצוה, משא"כ בנדו"ד הוצרכו ללמוד מהפסוק משפחה ומשפחה שמורה שמפסיקין לעבודה, וא"כ "ק"ו ללמוד התורה" - ודו"ק.

ה. בהתבוננות מעמיקה יותר, יתכן לבאר הענין באופן שיתישב הכל - ונאמר שיש כאן ב' ענינים נפרדים: א] עצם מקרא המגילה ב] אופן קריאתה בפרסום הנס. והגמ' דידן לא דנה כלל בעצם חיוב קריאת המגילה, אלא בדין המיוחד של "פירסום הנס" בקריאתה, וכפי שית' להלן.

והביאור בזה יש לומר: דהנה התוס' הנ"ל הק' אמאי מבטלין עבודה למקרא מגילה, והרי אחר הקריאה יש הרבה שהות לעבודה ו[מכיון שיוצאים מתוך הנחה שעדין יש שהות לעבודה - הנה] קושייתם היא על לשון הגמרא "מבטלין" שאינו בדקדוק לכאורה, שהרי אין מבטלין כי אם "דוחין" אותה למאוחר יותר, וכנ"ל [לדעת הראשונים כו'] שאילו אכן הי' נוצר מצב של ביטול, לא היו מבטלין העבודה משום הקריאה [דרבנן]. ומתרצים התוס' "דכיון דמשהאיר היום הוי זמן עבודה, והם מניחים אותה בשביל הקריאה, משום הכי קרי ל'י' ביטול". והיינו דמיד שהאיר היום הוא זמן עבודה, ועפ"י כללי התורה קי"ל שתדיר ואינו תדיר, תדיר קודם, הרי שיש להקדים ולעסוק בעבודה תחילה, וכאן במגילה לא נהגינן כן אלא מניחין העבודה והולכים לקריאת המגילה, הרי זה נחשב כביטול עבודה - שהרי ביטלנו הדין תדיר קודם שבהקדמת העבודה. וזהו באמת החידוש דילפינן ממה שכתוב "משפחה ומשפחה" ללמד שאע"ג דבעלמא תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם. במגילה האיני תדיר קודם, משום דפירסומי ניסא עדיף. וכן ביאר בקובץ לתורה והוראה-ספר זכרון עמ' רסט).

ו. והנה בדין זה שהפרסומי ניסא דוחה את המצווה ה"תדירה" שהדין להקדימה - מצינו דאיבעיא ל' לרבא במס' שבת [כג ע"ב] "נר חנוכה וקידוש היום מהו, קידוש היום עדיף תדיר או דילמא נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא. בתר דאיבעיא הדר פשטא, נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא". ובתוס' שם [ד"ה הדר פשטא] כתבו "ונראה לרשב"א כשחל ראש חודש טבת להיות בשבת, שיש להפטיר בנרות דזכרי' משום פרסומי ניסא, ולא ב"השמים כסאי" שהיא הפטרת ר"ח. . ומה שמקדימים לקרות בשל ר"ח, משום דבקריאת התורה כיון דמצוי למעבד תרווייהו תדיר ופרסומי ניסא, עבדינן תרווייהו ותדיר קודם. אבל היכא דלא אפשר למעבד תרווייהו, פרסומי ניסא עדיף"

ולכאורה דברי התוס' נראין כסותרין אהדדי: שמהתוס' במגילה הנ"ל בנוגע להקדמת המגילה לעבודת המקדש, משמע דאף דאפשר למיעבד תרויהו מ"מ פרסומי ניסא עדיף, ובתוס' בשבת מפורש, כנ"ל, דבאופן זה התדיר עדיף. ויש לומר: שהמשך התוס' במגילה רומז בעצמו לקושיא זו, ומתרצה. דז"ל "וא"ת ויעשו עבודתן מיד ואח"כ יקראו את המגילה לבדם, וי"ל דטוב לקרות עם הציבור משום דהוי טפי פירסומי ניסא". ולכאורה צ"ב קושייתם "ויעשו העבודה מיד כו'" הרי זה גופא הוא מה שהגמ' אומרת, שלמדים מהפסוק משפחה ומשפחה שהתדיר נדחה מפני הפרסומי ניסא?

אלא שבאמת י"ל שקושיית התוס' היא, דהרי במקום שאפשר לקיים שניהם התדיר קודם, כמבואר בתוס' שבת הנ"ל, ואם כן למה שתדחה העבודה התדירה מפני המגילה, הרי אפשר לקיים שניהם שיעשו העבודה ואח"כ יקראו המגילה? וע"ז מתרצים התוס': "דטוב לקרות עם הציבור משום דהוי טפי פרסומי ניסא". והיינו דקריאת המגילה בציבור הוא לא מחמת דין צדדי של "ברוב עם הדרת מלך" כבכל המצוות, אלא הוא מעצם דין הקריאה, דמגילה צריכה להקרא בפרסומי ניסא. ובזה מובן החילוק בין התוס' בשבת, למה שאמרו במגילה. דבמגילה אם יעשו הכהנים עבודתם ואח"כ ילכו לקרוא המגילה לעצמם, לא יקיימו הדין של פרסומי ניסא וכנ"ל שזהו חלק מדין הקריאה. במילים אחרות: הפרסומי ניסא יתבטל - ובמקום שהפרסומי ניסא עשוי להתבטל, הדין הוא שהפרסומי ניסא דוחה את התדיר, וכנ"ל מהתוס' בשבת. משא"כ הא שכתבו התוס' בשבת שם, שיקראו בתורה קודם של ר"ח, הרי אותו הציבור שמשתתף בקריאת התורה דר"ח יהי נוכח גם בקריאת חנכה, ולא יגרע מאומה מהפרסומי ניסא שלו, ואז באמת עבדינן תרויהו, ובמקום דאכן עבדינן תרויהו הרי שהתדיר קודם. ועיין בספר אבני שוהם (איינזענשטיין) מש"כ בענין "פירסומי ניסא במגילה" והאריך בענין זה אי הפרסומי ניסא הוה חלק מהמצוה, וקחנו משם. ועיי' ג"כ בקונטרס מגילה הנ"ל מה שכתב בזה והביא כן מהגר"ז מברסק ואכמ"ל.

ז. ומפורש הדבר בשו"ת נודע ביהודה [או"ח מהדו"ק סימן מ'א] שהבהיר הדברים באופן האמור: ציבור שיש לפנייהם שתי המצוות קידוש לבנה וקריאת המגילה, "נלענ"ד שיקדימו קידוש לבנה. חדא דתדיר קודם, ואף שמגילה יש בה מעלת פרסומי ניסא, מ"מ לענין לדחות האחד לגמרי

הוא דפרסומי ניסא דוחה להתדיר, אבל לענין לאקדומי תדיר קודם. כמבואר בתוס' שבת דף כג ע"ב בד"ה הדר פשטה, עיי"ש. וכן הוא בשו"ע סי' תרפד ס"ג. ובזה נלע"ד דברי תוס' במס' מגילה דף ג, א. בד"ה מבטלין כו', שהקשו וא"ת ויעשו עבודה ואח"כ יקראו המגילה, ולכאורה מאי קושי' והלא הטעם מפורש משום פרסומי ניסא ולכך מקדימים המגילה. אמנם לפי מ"ש ניהא שהרי עבודה היא תדיר, ולענין להקדים תדיר עדיף מפרסומי ניסא, ושפיר הקשו ויעשו עבודתן קודם. והוצרכו לתרץ שאח"כ לא יקראו בצבור, ואם כן יודחה הפרסומי ניסא לגמרי, ולכך עדיף מתדיר."

וכך נמצאנו למדין גם מדברי הרא"ש בשבת [שם]: "דודאי היכא דאי אפשר לקיים שניהם פרסומי ניסא עדיף, אבל להקדים תדיר עדיף - ואיכא פרסומי ניסא באחרונה כמו בתחילה" וכן נפסק בשו"ע או"ח תרפ"ד ס"ג ובמג"א סק"ב, דלענין הקדמה תדיר עדיף, אבל לדחות פרסומי ניסא עדיף, וכן מפורש בט"ז בסי' תרפא עיי"ש.

ח. המורם מכל האמור: הפסוק "משפחה ומשפחה" מחדש דהקריאה בציבור וברוב עם הוא מעצם הפירסומי ניסא הנדרש בקריאת המגילה, ולא רק דין צדדי של "ברוב עם הדרת מלך" וכיו"ב. ולכן יש בשביל אותו הפירסומי ניסא [הנפעל בציבור] לבטל מעלת התדיר קודם, ומבטלין עבודה הכהנים בזמנה - למרות היותה תדיר [וככתוס'] - לקרות המגילה בצבור. במילים פשוטות: התדיר בכחו רק להיות "קודם" לאינו תדיר, אך לא "לבטלו". ולכן ברגע שאנו קובעים שמצב מסוים הוא מעיקר המצוה, ועקב הקדמת התדיר עשוי ענין זה להתבטל - הרי שאין מקדימין התדיר.

ט. ובהבנת היסוד באופן האמור, הרווחנו מקור לדברי אדה"ז: בקונטרס אחרון [תל"א סק"א ד"ה מה שכתב] כותב רבנו הזקן "דלא אמרינן הכי [=תדיר ואינו תדיר תדיר קודם] אלא כששתי המצוות אינן עוברות - דמצוה להקדים התדיר. וכן אם שתיהן עוברות, שאינו תדיר נדחה. אבל אם שאינו תדיר מצוה עוברת והתדיר אינה עוברת, פשיטא דחייב לקיים שתיהן - ואין מצות התדיר דוחה את שאינו תדיר לגמרי". והנה כלל זה הובא בשם רבנו בשדי חמד "כללים" מערכת התי"ו [כלל מ"ז], ומסיים על זה "כן כתב הגאון מוהר"ש זלמן בש"ע שלו סי' תלא בקו"א אות א". ואם בבקיאיתו הנפלאה שבכל דבר מביא עשרות מראי מקומות והוכחות מציין רק לאדה"ז, נמצאנו למדין שכלל זה אכן מחודש

מאדה"ז ולא קדמו פוסק וכותב כללים לפניו. ואכן בספרי "כללי הפוסקים וההוראה" כלל לא העתיקו ללא מקורות נוספים! אלא שלאור המתבאר עתה, הרי שמקורו של רבנו ברור מהסוגיות שלפנינו ודברי התוס' וכו' - שמהם נמצינו למדין, שכל שהקדמת התדיר תבטל המצוה [כבנידוד הפרסומי ניסא שבקריאת בצבור] אכן אין מקדימין התדיר - ודו"ק.

י. והנה בנוגע לעניננו - הרי שביסוד האמור יתורצו כל הקושיות דלעיל:

(א) למה בעינן ק"ו הרי כלל הוא שתלמוד תורה נדחה מפני כל מצוה עוברת? ובהנ"ל יש לומר, שזה ודאי ידעינן דמגילה דוחה ת"ת ככל המצוות, והגמ' כלל לא דנה בשאלה זו. אלא הגמ' מחפשת ראי' ולמוד שבשביל ה"פרסומי ניסא" שבקריאת המגילה ידחו ת"ת - כלומר שבכדי ללכת למקום בו ישנו ציבור [גדול] יבטלו הלמוד לצורך זה. וזהו הקל וחומר מעבודה, דכהנים מבטלים עבודתם לשמוע המגילה בציבור גדול יותר, זה מלמד לנו דציבור הוי חלק מהמצוה דקריאה כו'.

(ב) קושית הגר"א, דמהי שאלת הגמ' מקרא מגילה ומת מצוה הי מינייהו עדיף - לשיטות שרק כשאפשר לקיים שניהם דוחה המגילה את העבודה ות"ת - והרי מת מצוה דוחה עבודה כשאי אפשר לקיים שניהם, הרי שפשוט שהוא עדיף ממגילה. ועפ"ש"כ יתורץ גם זה: דגם מה דבעי רבא מת מצוה ומקרא מגילה איזה מהן עדיף, הוא במקום שאפשר לקיים שניהם את מי צריך להקדים. ואף שבאמת יש למת מצוה מעלה שביכולתו לדחות לגמרי עבודה, הרי כבר נתברר לנו מדברי התוס' בשבת הנ"ל שאף בדבר שיש לו מעלה של דחיית הדבר - כנר חנוכה ונר שבת דמיירי ב' התוס' שר חנכה עדיף משום פרסומי ניסא - בכל זאת אין לו מעלה לענין "הקדמה" במקום שאפשר לקיים שניהם, שאז התדיר עדיף. וזהו הבעיא דרבא מת מצוה וקריאת המגילה איזה מהם עדיף לענין הקדמה [אף שברור לנו מי מהן עדיף לענין דחי'], אין כל ראי' מזה שדוחה במצב שא"א לקיים שניהם, ודו"ק.

האם אשה צריכה לקשור נעל שמאל תחילה?

הרב שמואל ביסטריצקי

בעמח"ס 'המבצעים כהלכתם', כפר חב"ד, אה"ק

איתא בשו"ע אדה"ז (סימן ב, ד), וז"ל: "לעולם יקדים אדם ימינו על שמאלו בכל דבר לפי שהימין היא חשובה בכל התורה כולה לענין עבודה ובהן יד ובהן רגל במילואים ובמצורע וכן בחליצה לכך יש לאדם גם כן לחלוק כבוד לימינו לעולם, ולכן כשינעול מנעוליו ינעול של ימין תחילה וכשחולץ חולץ של שמאל תחילה שזהו כבודה של ימין, ומנעלים שיש בהם קשירה ינעול של ימין ולא יקשרנו ואח"כ ינעול של שמאל ויקשרנו ואח"כ יקשור של ימין מפני שלקשירה יש לחלוק כבוד לשמאל שהיא חשובה בתורה לענין קשירת תפילין, אך מנעלים שאין בהם קשירה ינעול של ימין תחלה וכן כשלוש חלוקו ושאר מלבושיו ילבש יד ימין תחילה וכן במכנסיים ואנפלאות רגל ימין תחילה ואם יש בהם קשירה יקשור של שמאל תחילה..." עכ"ל.

ולכאורה צריך עיון מה דין אשה¹ שאינה מחוייבת בתפילין, האם חל עליה הסדר של קשירת הנעליים?

וכדי להבין זאת, עלינו להבין החילוק בנוגע לקשירת צד שמאל תחילה, האם חובת הקשירה בצד שמאל תחילה נלמד מתפילין וכל רק על מי שמניח תפילין, או שמא סיבת החיוב לא קשורה לתפילין דווקא, אלא הוא כלל בתורה שכל הזדמנות שיש קשירה - צד שמאל קודם תחילה?

והנה ה'טור' (על אתר שם) למד שדין קשירה יש לצד שמאל קדימה וזה נלמד רק מתפילין: "וכשינעול מנעוליו, ינעול של ימין תחילה, ולא יקשרנו; ואחר כך ינעול של שמאל, ויקשרנו, ויחזור ויקשור של ימין. דאמר רבי יוחנן: "כתפילין, כך מנעלין; מה תפילין בשמאל, אף מנעל, נועל של שמאל תחילה". ותניא בברייתא: "נועל של ימין תחילה". הלכך, לצאת ידי שניהם, נועל של ימין תחילה, וקושר של שמאל תחילה".

(1) בענין זה כתבו הפוסקים ג"כ לגבי איטר, ואכ"מ.

וב'חידושי הגהות' כתב על הטור: אה דאמר "נועל של ימין תחילה וקושר של שמאל תחילה" - והא דלא עבדינן איפכא, לנעול של שמאל תחילה ולקשור תחילה בימין, משום דעיקר קדימת שמאל לא מצינו (אלא) רק בתפילין, שהוא בקשירה, וכמו שכתב הב"י (מהרל"ח).

והנה, לגבי חיוב הנשים בזה מצאתי כמה דעות שונות, וננסה להבין כיצד על הנשים לנהוג:

א. 'בית יוסף' (סימן ב) כתב, שיקשור של שמאל וסבר שזה מטעם שיטנה חשיבות ליד שמאל לגבי קשירה, ואם כן אין הבדל בין איש לאשה.

ב'לבוש' (על אתר, שם) כתב עוד טעם לדין זה, על פי מה שאמרו בפרק כסוי הדם (חולין, פח ע"ב) בשכר שאמר אברהם אם מחוט ועד שרוך נעל זכו בניו לב' מצוות, לחוטין של מצות ציצית ולרצועות של תפילין, לכך מדמינן קשירת הנעלים לקשירת תפילין, כיון שעל ידי שרוך נעל זכו בהן, וכיון דקשירת תפילין היה תחילה ביד שמאל כך יהיה קשירת הנעל. ולפי טעם זה ייתכן שדין קשירה בשמאל שייך רק לאיש השייך למצוות תפילין, ולא לאשה. וכן כתב בתוספות ד"ה "וסיים" (שבת, ס"א ע"א), וז"ל: "דדוקא לענין קשירה הוא דחשיבא של שמאל טפי משום דחשיבות תפילין הוא בקשירה אבל איפכא לא ולהאי טעמא יש לנעול של ימין תחילה במנעלים שאין בהם קשירה".

ב'מור וקציעה' (סימן ג) הביא עוד בנושא זה, ומסקנתו לחלק בין קינוח ביד ימין לבין קשירה של שמאל תחילה, ומביא שנעל קושרים שמאל תחילה משום שעל שמאל נקשר התפילין, וממילא לא שייך באשה. וכן הביא בשו"ת 'אבני ישפה' (סימן א) ושם כתב דיש לאשה לקשור של ימין תחילה.

בספר 'הליכות ביתה' הביא בשם הגרש"ז אויערבך ז"ל שאין האשה צריכה להקפיד בזה. וכן מצינו בספר 'אוצר דינים לאשה ולבת' כתב: "...וכיון שיש ספק בזה נראה לצדד להקל בזה...".

בספר 'שעשועי צבי' הביא שאשה תנעל ימין תחילה, אך לקשור תוכל לקשור איזה נעל שתמצא.

וממילא, צריך להבין האם נפסק שיש לקשור את נעל שמאל תחילה בגלל שקושרים את התפילין על יד שמאל (ואז למדים שזה שייך לאיש בלבד), או משום שהתורה החשיבה את יד שמאל כחשיבות בפני עצמה ולכן היא ציוותה שיניחו בה תפילין, ולמרות שיד ימין היא יד החשובה אצל כל אדם, לענין תפילין וקשירה התורה מחשיבה את יד שמאל - וממילא גם האשה תצטרך לקשור שמאל תחילה.

ואולי יש לומר בדרך אפשר, שנשים אינם מחוייבות בקשירת נעל שמאל תחילה, דהרי כל החיוב של שמאל נלמד מדין קשירת התפילין בשמאל דווקא, והיות ונשים פטורות ממצות תפילין - שהיא מצוות עשה שהזמן גרמא - ממילא בוודאי שלא יהיו מחוייבות בהנהגה הנלמדת ממצווה זו, ואולי אפשר לסמוך זה על פי דברי ר"ת (בתוס' ד"ה "כל", גיטין מה ע"ב) שכל דבר שאשה אינה מצווה עליו היא לא שייכת ואינה יכולה לסייע בהקשר של המצווה, אך עדיין צ"ע בזה.

והנה, לכאורה ניתן להסביר זאת על פי דרכי החסידות, ומצאתי מקור לכך באחד מספרי קבלה, שמסביר מדוע קושרים את נעל שמאל תחילה וכתב כך: "אחד הטעמים הוא: צד ימין הוא החשוב יותר, והוא נקרא חסד, ובו מתחיל הכול - "עולם חסד יבנה". מידתו של אברהם אבינו היא חסד, ובו העם היהודי החל (אברהם - היהודי הראשון). לכן, מתחילים בנעילה בימין. לעומת זאת, קשירה הינה פעולה של הגבלה, ואנו מתחילים דווקא בצד שמאל, שהוא על פי הקבלה צד הדין (הקשה, הבעייתי יותר, ואנו מעוניינים להגביל אותו), ואף מצאנו, שהתורה החשיבה יותר בקשירה את צד שמאל, כדוגמת התפילין" - ממילא, לפי הסבר זה אין חילוק בין איש לאשה.

ב. דין ילדים בקשירת הנעליים

ומענין לענין באותו ענין, צריך עיון מה דין ילדים שאינם מחוייבים בתפילין, האם גם הם יצטרכו להקדים תחילה שמאל, ומצאתי על כך ב'רמב"ם אפרים' (אורח חיים, עמ' נ) שכתב, וז"ל: "בנועל לילדים קטנים אין להקפיד כי אינו בן חינוך ואין צריך לדקדק בזה", עכ"ל. ואולי כוונתו לחינוקות ממש בלבד, ולכן כתב "בנועל" ולא "ילד שנועל" שהורים הם שעושים את פעולת הקשירה עבור הילד, ובספר 'הלכה ברורה' (ח"א עמ' כח) כתב: "לענין קטן נראה פשוט שעתידי להניח תפילין, ראוי לו

שיקשור של שמאל תחילה". וכן כתב בספר "חיי משה" (עמ' ט) "קטן נוהג כמו בגדול".

ואולי אפשר לחזק סברא זו שאף ילדים צריכים לקשור שמאל תחילה, על פי שיחת קודש של כ"ק אדמו"ר זי"ע: (תורת מנחם ח"י, עמ' 288) בנוגע לחינוך הבנים והבנות, תיכף מקטנותם צריכים ליתן להם יהדות שלימה, ללא שום פשרות וללא שום היתרים, כדי להבטיח ש"גם כי יזקין לא יסור ממנה".

ואולי אפשר לתרץ ולסכם, על פי מה שפסק אדה"ז שאף בכל עניני קשירה יש להקדים של שמאל, ממילא אין זה רק לגבי תפילין (למרות שזה נלמד ממנו), ממילא גם נשים (וילדים) יצטרכו לקשור שמאל תחילה. אשמח באם הקוראים יאירו את עינינו על נושא זה.



חזרת קדירה ע"ג כירה בשבת

הרב מיכאל-ל לערנער

כולל אברכים שע"י מזכירות

ומגיד שיעור בהשכונה

א. אחד מהתנאים לחזרת קדירה ע"ג כירה בשבת, הוא שצ"ל גרופה או קטומה.

ובטעם הדבר מצינו ב' שיטות: א. שלא יהי' מחזי כמבשלי¹. ב. שלא יבוא לחתות באש².

ובשו"ע אדה"ז סימן רנ"ג סעיף ט"ו, פוסק כצד הב'. וז"ל: לפי שדינם ככירה שהוסקה בגפת ועצים ואינה גרופה וקטומה שאסור להחזיר לה בשבת בכל ענין גזירה שמא יחתה בגחלים ע"כ.

ובאגלי טל³ מקשה הרבה על זה ואח"כ מביא ראיה לשיטת אדה"ז ודעימי' ע"ש.

(1) רש"י ור"ן ריש פרק כירה. ובמשנה ברורה רנ"ג ס"ק ל"ז פסק כמותם.

(2) מג"א רנ"ג ס"ק כ"ו, תו"ש ס"ק ל"ד. ועיין בשו"ע אדה"ז קו"א ח'.

ואולי יש לומר עוד ראי' לשיטת אדה"ז, וכדלקמן.

ב. הנה מקור הדין דגו"ק הוא במשנה ריש פרק כירה: "לא יתן עד שיגרוף או עד שיתן את האפר".

ומסתפק הגמ' בכוונת המשנה, האם הכוונה ב- "לא יתן" הוא לשהי' או לחזרה.

וז"ל הגמ': איבעיא להו האי לא יתן לא יחזיר הוא אבל לשהות משהין אף על פי שאינו גרוף ואינו קטום . . או דילמא לשהות תנן ואי גרוף וקטום אין אי לא לא וכל שכן להחזיר. ע"כ.

נמצא שלפי צד הא' דהאיבעיא, שכוונת המשנה בלא יתן הוא לחזרה, מפורש במשנה הדין דצ"ל גו"ק בחזרה. משא"כ לפי אופן הב', שכוונת המשנה בלא יתן הוא לשהי', הדין דצ"ל גו"ק בחזרה אינו מפורש במתניתין ולמדים הדין (דגו"ק בחזרה) מכל שכן דשהי'.

ג. הנה לפי הטעם הנ"ל דשמא יחתה, מובן השייכות בין הדין דגו"ק דשהי' להדין דגו"ק בחזרה. דהן שהי' והן חזרה הם מטעם שמא יחתה. ומובן איך הגמ' (בהצד דלשהות תנן) יכול ללמוד הדין דגו"ק דחזרה במכל שכן משהי'.

משא"כ לפי הטעם דמחזי כמבשל, צריך ביאור איזה שייכות יש ביניהם. הא גו"ק דשהי' הוא מטעם שמא יחתה, וגו"ק דחזרה הוא מטעם מחזי כמבשל. (דהרי הם חוששים לחיתוי רק בשהי' אבל בחזרה סוברים דאין חשש חיתוי). וא"כ מהו הבנת לימוד דין גו"ק דחזרה משהי'.

ואם כנים הדברים, אולי יש לומר שזהו אחד מהסיבות מדוע פסק המג"א ואדה"ז דגו"ק בחזרה הוא ג"כ מטעם שמא יחתה.

דין קדימה בברכות כשהיו לפניו מיני מזונות משעורים, יין וזיתים [גליון]

הרב אברהם אלאשוילי

מח"ס סדר ברכת הנהנין המבואר

בגליון הקודם הגיב הת' ל. ז. שי' על מה שכתבתי בגליון א' יא (עמ' 109 ואילך) בדין קדימת זית לשעורה (סדר ברכת הנהנין פ"י הי"ב), שאין הזית קודם אלא למין שעורה (שיבולת שועל ושיפון), אבל השעורה עצמה קודמת לזית. ולכן כשיש לפניו מיני מזונות משעורים ויין וזיתים, יברך תחילה על המזונות ואח"כ על היין ואח"כ על הזיתים.

והתמים הנ"ל דחה את דבריי, וכתב בין השאר שמפורש בפסקי דינים להצ"צ (או"ח ז, ג-ד) שהזית קודם גם לשעורה עצמה. ועפ"ז הוסיף התמים הנ"ל וכתב, שגם כשיש לפניו שעורה זית ויין, יברך תחילה על הזית ואח"כ על השעורה ואח"כ על היין, וכפי שהאריך שם לבאר בטעם הדבר.

אודה ולא אבוש שלא זכרתי את דברי הצ"צ הנ"ל, ולכן הנני חוזר בי ממסקנתי הנ"ל לענין קדימת שעורה לזית, ויש לפסוק כדעת הצ"צ, ושכן הוא גם דעת אדה"ז כפי המובן מלשונו בפשטות, שהזית קודם לשעורה עצמה, ולא כפי שרצייתי לדייק ב"עומק לשונו הזהב" של אדה"ז.

אך אינני חוזר בי ממה שכתבתי לענין קדימת השעורה לזית כשיש לפניו שעורה יין וזית, שאז לענ"ד הדין הוא שיברך תחילה מזונות על השעורה ואח"כ הגפן על היין ואח"כ העץ על הזית, כפי שכתבתי שם, וכפי שאבאר הטעם בהמשך.

דהנה ההנחה הנ"ל שהזית קודם לשעורה בכל מצב, מבוססת על דברי המג"א (בסי' ריא סק"ז) בטעם הדין המובא ברמ"א (שם ס"ד) ש"מעשה קדירה מחמשת מיני דגן היא חשובה יותר מברכת היין" - "לפי שהיא מבוררת יותר". כלומר ברכת מזונות מבוררת יותר מברכת הגפן ולכן היא קודמת אליה, וזה בנוסף למה שהיא קודמת אליה גם בפסוק "ארץ חטה וגו'". ועפ"ז סברא זו מאריך הצ"צ לברר שם בענין מעלת וקדימת השעורה והזית והיין כל אחד מהם כלפי חברו, יעוי"ש. וע"פ סברא זו המשיך התמים הנ"ל להוכיח שהזית קודם לשעורה גם כשיש לפניו יין, ייעוין שם בדבריו באורך.

אך המעיין שם בדברי הצ"צ יראה שהוא עצמו נשאר בסברא זו בצ"ע נגד המג"א, שכן הסברא בפשטות היא, וכן משמעות הפוסקים כפי שציין שם, שברכת בורא פרי הגפן מבוררת יותר מברכת בורא מיני מזונות, שהרי הוא מזכיר בברכתו גפן ממש, משא"כ במזונות אינו מזכיר סוג המין דגן שאוכל, אלא מזונות בשם כללי.

ולפי צ"ע זה (של הצ"צ) נפל כל המהלך של דיני הקדימה שהאריך שם הצ"צ (בדעת המג"א), ונצטרך למהלך אחר כדי להבהיר את הדברים, והאמת היא שהרמ"א עצמו הביא בדרכי משה (שם סק"ב בשם הכלבו) בטעם עדיפות ברכת מזונות על ברכת היין, "כיון דחשיבי דעבדי מנייהו פת ומברכים עליהו המוציא וברכת המזון, וברכתן קודמת אע"ג דלא עבדינהו פת". ולכן לפלא על המג"א שהזקק להביא טעם אחר כדי לבאר את הרמ"א, ולא הביא את דברי הרמ"א בעצמו.

ואם כן ניתן לפרש בפשטות שזהו גם הטעם של אדה"ז בדין קדימת ברכת מזונות לפני ברכת הגפן, כיון שמין דגן עושים ממנה פת, וזו היא חשיבותה כנגד ברכת הגפן. או באופן אחר קצת, והוא ע"פ המבואר בסדר ברה"נ פ"א ה"ג ש"מיני שדגן. . . אע"פ שאין נקראים לחם מכל מקום יש בהם חשיבות שנקראים מזון, ומברכים עליהם בורא מיני מזונות". ואף שגם היין חשוב מצד זה שהוא משמח את הלב (ראה סדר ברה"נ פ"י הי"א), אבל כנגד זה יש חשיבות נוספת למין דגן שיש בה קדימה בפסוק כנגד היין, ומצד שתי החשיבויות האלה יחד יש להקדים את ברכת מזונות אף שהיין חביב עליו יותר, וכמבואר הטעם בפ"י ה"י.

[ואף שהיין ברכתו מבוררת יותר, יש לומר שאין זה בירור גמור ביחס לברכת מזונות, שכן גם ברכת מזונות נקראת מבוררת ופרטית, שהרי נתעלה מברכתו הקודמת שהיתה "האדמה" וכעת מברכים עליה "מזונות", שהיא ברכה מבוררת ופרטית למיני מזונות בלבד. ואף שברכת הגפן מבוררת קצת יותר (שהיא פרטית רק ליין בלבד), אין בכח בירור זה להקדים את ברכת מזונות של השעורה, שנזכרת לפני הגפן בפסוק.

אלא שזהו בשעורה עצמה, אבל שכולת שועל או שיפון אינם קודמים לברכת היין, אלא ברכת היין קודמת להם, כיון שאינם מפורשים בפסוק, ובזה יש עדיפות לברכת היין על ברכת מזונות שלהם כיון שהיא חשובה כמוהם, אך מבוררת קצת יותר מהם].

וכל זה לגבי שעורה מול יין, אבל זית מול שעורה, הזית קודם, שאף שהשעורה חשובה (מצד זה שעושים ממנה פת, או מצד זה שנקראת מזון), גם לזית עצמו יש חשיבות בכך שהוא סמוך לארץ לפני השעורה, ובלשון אדה"ז: "לפי שארץ השני שבפסוק הפסיק הענין, וכל הסמוך לו חשוב מן המאוחר מארץ הראשון". כלומר אף ששניהם חשובים (זה מצד שהוא מזון וזה מצד שהוא סמוך לארץ), יש לזית דין קדימה על השעורה, מצד שחשיבותו בא מהתורה. אלא שקדימה זו היא רק "אם שוין בחביבות" (כמובא שם בהי"ב), אבל אם השעורה חביבה עליו יותר "איזה שירצה יקדים" (כמובא שם בה"ט), והוא בגלל מחלוקת הפוסקים אם הקודם במן שבעה עדיף או חביב עדיף, ומצד הספק יקדים איזה שירצה.

וכל זה בשעורה מול זית, אבל יין מול זית, אזי "היין קודם אפילו לזית, אפילו הזית חביב עליו יותר, מפני שברכת בורא פרי הגפן היא חשובה מכל הברכות". כלומר, למרות שהזית נזכר בפסוק לפני היין, וממילא הוא צריך להיות חשוב וקודם לפני היין (אף שגם היין הוא חשוב מפני שהוא משמח) - יש ליין מעלה שאין בזית, שהברכה שלו חשובה מברכת הזית, מצד זה שהיא מבוררת יותר ממנה, שזה "העץ" (שם כללי לכל פירות העץ) וזה "הגפן" (שם פרטי ליין), ובלשון אדה"ז (בפ"ז הי"א) "שהיין מפני חשיבותו גורם ברכה לעצמו, ברכה מבוררת ופרטית יותר". וברכה מבוררת היא קודמת לברכת שאינה מבוררת אף שהשניה חביבה עליו יותר, וכדין ברכת שהכל שלא מברכים עליה לפני האדמה או העץ, אף אם היא חביבה עליו יותר (כמבואר בפ"י ה"ז).

והנה אם נשים לב על המבואר עד עתה נמצא, שקדימת היין לפני הזית וקדימת השעורה לפני היין עדיפות מקדימת הזית לפני השעורה, שכן קדימת היין לפני הזית והשעורה לפני היין, היא גם אם הזית או היין חביבים עליו יותר, כלומר מדובר כאן בקדימה גמורה ומוחלטת, ואילו קדימת הזית לפני השעורה היא רק "אם שוין בחביבות", מה שמוכיח שאין זו קדימה גמורה ומוחלטת. ולכן המסקנה העולה מכאן היא, שאם היו לפניו שעורה יין וזית, אזי יש לברך תחילה מזונות על השעורה, ואח"כ הגפן על היין, ורק בסוף העץ על הזית, כיון שקדימת השעורה לפני היין עדיפה על קדימת הזית לפני השעורה, ולכן תחילה נדחה היין מלפני השעורה, ובכח דחיית השעורה את היין נדחה ממילא גם הזית

מלפני השעורה, כיון שהיין הנדחה מן השעורה דוחה את הזית, וכיון שכן, נדחה הזית עד לאחר ברכת היין.

[ומה שרצה התמים הנ"ל להוכיח מדין קדימת "חטאת העוף ועולת בהמה ומעשר" (המובא בזבחים ז, ב), שגזירת הכתוב מכריע את דין הקדימה, ואף כאן הקדימה בפסוק תכריע את דין הקדימה, הרי סברא מעין זו הובא בחכמת שלמה בסוף סי' ריא. אבל לענ"ד דוחק להוכיח משם, שכן דין הברכות בכלל ודין קדימה בפרט אינה מן התורה, וממילא לא שייך כלל כאן לומר גזירת הכתוב, ואין זה אלא גילוי מילתא בלבד בחשיבות הפרי, ולא בדין קדימת הברכה. ולכן לענ"ד אין ללמוד משם לעניננו].

ועדיין יש להאריך לדון בפרטים נוספים בכל הנ"ל (הן בדברי אדה"ז והצ"צ והן בדעות הפוסקים האחרונים, ובפרט שסוגיה זו של קדימה בברכות היא מהיותר קשות בדיני ברכות הנהנין), אך אין הזמ"ג.



בור ע"ג בור עם פילטר [גליון]

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

בגליון א' יא כתבתי שני נימוקים ליישב דבר הכשרת מקוה על גבי מקוה בזריעה גם בעת שהפילטר פועל. וברשותכם, אבוא בזה להראות שממכתבי כ"ק אדמו"ר זי"ע מוכח דלא ס"ל כן:

נימוק א: הבור התחתון מימיו עומדים באשבורן, אף שהמים שבבור הטבילה זוחלים הם.

אכן ראה אגרות קודש ח"ז ע' רעז, שרב אחד רצה לבנות בור ע"ג בור מן הצד, דהיינו בבור הזריעה. והרבי כותב לו שבזה גרע מבור על גבי בור שתיקן כ"ק אדמו"ר רש"ב נ"ע, "דהוי תרתי לריעותא: א) נתן סאה ונ"ס כפי' הב' בהראב"ד; ב) זריעה במים זוחלין - משא"כ ע"פ תיקון אדנ"ע. ואכמ"ל".

הרי דס"ל שלמרות מה שמי בור התחתון [שמן הצד] הם באשבורן, הרי הזריעה בבור העליון הוי בזוחלין, וה"ה בנדו"ד.

[ומ"מ על משמרת אעמוד, שבור זריעה מן הצד לא יועיל לפתור חשש זה].

נימוק ב: 'סברא חיצונית', שהשאיבה של המשאבה רק שואף מים, ואולי בכך לא נעשו כל המים זוחלים.

אכן באג"ק ח"ג ע' רד מזהיר שלא יפעול המשאבה [לא מדובר שם בפילטר, כ"א במשאבה לרוקן המים] בעת הטבילה "כי עי"ז נעשו המים זוחלים כמובן".

וא"כ במקוה שיש בו פילטר נשאר איפוא החשש של זריעה בזוחלין. אכן בודאי אין בדברינו חלילה כל פקפוק על כשרות מקוה כזה, שהרי הוא מוכשר בהשקה לבור התחתון, ועוד טעמים, ורק שדין הזריעה כאן אינו לכו"ע. ופשוט שעריכת פילטר נעשית במקום שחוששים שיש שיירתו מהמקוה לולא קיומו של פילטר.

גם להבהיר שהמדובר בזה הוא בסוג פילטר ששואף המים אל מחוץ להמקוה ומחזירם לתוכו לאחר ניקויים. משא"כ בהפילטר המיוחד שהוא עומד בתוך המים, שכבר דנו על זה גדולי הרבנים, והוא מצוי בכמה מקומות.



מעוברת בחביטת הערבות בהושענא רבה [גליון]

הרב אברהם קעלער

תושב השכונה

בגליון א' יא כתב הרב ש. ב. לחדש בד"א שאשה מעוברת תצטרך לחבוט בב' ידי ערבה ודימה זאת למנהג כפרות. ובגליון א-יב הפרכתי סברא זו מכיון שלא מצינו מקור ליסוד למנהג זה בדברי רבותינו הראשונים והאחרונים שמימיהם אנו שותים.

והנה בגליון האחרון א' יג שוב יצא להגן על חידושו והביא מקור לדבריו מספר פסקי תשובות (רבינוביץ) שהביאו ממנהגי וורמיישא.

ובהקדים כשביקשתי מקור לא התכוונתי לספר ליקוט מסוג הנ"ל, מכיון שרבינו הזקן פוסק בשולחנו יו"ד סי' א' ס"ק וכן בהל' ת"ת פ"ב

ה"א ס"ק א' שאסור לפסוק דינים מתוך ספרי קיצורי הלכות, שהטעמים (והרמזים) אינם מבוארים, ואסור לפסוק דין בלי ידיעת הטעמים (והרמזים), מכיון שקרוב לודאי שיטעו בדין.

ומה גדלו דברי חכמים: א. מחבר ספר הנ"ל כתב שהמג"א פוסק בסי' תרצ"ד שנשים מעוברות נוהגות במחה"ש. והנה המעיין בתוך דברי המג"א יראה בהדיא שהוא שולל אותה הדיעה שהוא שיטת מהר"י ברין (שהסתמך על הפסוק "זה תנו כל העובר" שלכן כל מעוברת יתן בשביל עוברת), הובא בדרכי משה ורק מבין י"ב שנה חייבים, ונשים פטורות לשיטת המג"א, (ולשיטת הרמ"א רק מבין עשרים חייבים ונשים פטורות), אכן המשנ"ב פסק שנשים מעוברות יתנו מחה"ש אבל הוא לא הביא מקור ולא נתן טעם לדבריו.

ב. עוד כתב המחבר שם (דנראה מדעת עצמו), שכל מה שעושים לשם תיקון הנפש ושמירה, אשה מעוברת עושה בשביל עוברת, עכ"ל.

ותמוה, הרי הדרכי משה כתב בשם האגודה שלא יתנו מחה"ש לשם כפרה אלא לשם נדבה, וכן צ"ע האם בכלל יש איזה דמיון בין ערבה, כפרות ומחה"ש. ועוד ע"פ סברא היא לכאורה תצטרך מעוברת להדליק נש"ק, נרות חנוכה, לנענע לולב לאכול מצה. ועוד כהאי גוונא בשביל עוברת. [בכל אופן אצלינו בשביל תיקון הנפש מוסרים פ"נ לכ"ק אדמו"ר, נכנסים ליחידות או שמתפללים עם עשר כוחות הנפש].

ג. בספר מנהגי וורמיישא לרבי יוזפא שמש ז"ל [עם הגהות מהבעל חות יאיר]. (מפעל תורת חכמי אשכנז, ירושלים תשמ"ח) שם כתוב רק שאנשים, נשים וקטנים חובטים בערבה ולא נזכר אודות מעוברת כלל, ואם גם לא בהגהות שם וכן הרוקח שהרבה להביא מנהגי וורמיישא (שכיהן שם ברבנות) לא הזכיר אודות מנהג זה.

וכנראה שמה שהמחבר כתב שמעוברת תיחבוט עבור עוברת וכמו כן מה שדימה ערבה לכפרות ומחה"ש הרי זה הכל מדעת עצמו. ותמוה, דהרי שנינו במתני' ידים פ"ג מ"ב "אין למדין ד"ת מד"ס ולא ד"ס מד"ת ולא ד"ס מד"ס.

ד. הרב ש.ב. המשיך להביא מקור עבור דמיון מנהג כפרות לשעיר המשתלח וכן כתב לעיין שם, והיודע מה גורם לכפרה מאוצר דינים

ומנהגים ותמיהני, הרי המחבר איזנשטיין מהמשכילים ה' שדגל בשיטת מאפו, שולמאן, לעבענזאהן וכו' (וידוע מש"כ על הבעש"ט), וכמדומני שאסור לעיין בחיבוריו. ומסתבר ששאב זאת (ובכוונה שיבש) ממחזור ויטרי, ושם אחרי סדר כפרות מסויים "ויהא כפרתו כמו שעיר המשתלח שהי' מכפר על כל ישראל" עכ"ל.

אבל לא שיש דמיון בין מנהג כפרות לעבודת שעיר המשתלח והאם בחיבורים של משכילים צריכים לעיין לדעת מה קא גרים לסליחה ? !

והפלא על הרב הנ"ל, הרי כשמשמשים בספרי מלקטים לברר גירסתא אליבא דהילכתא צריכים א. לברר מהות המחבר. ב. לעיין בתוך המקורות ולא להסתמך על המחבר לבד.

ולכן לכאורה עדיין מופרך הסברא שמעוברת תחבוט בד' ערבות, מכיון כפי שכבר כתבתי שאם א' מן הראשונים או האחרונים שממיהם אנו שותים לא דיברו וזהו ואם באמת ה' בזה איזה ענין לכאורה היו כותבים זאת, כפי שכתבו ע"ד כפרות ומחה"ש.

וכבר הבאתי הגליון א-יב משו"ע רבינו הזקן או"ח סי' רמ"ט ס"ק א' שאין שום חיוב להנהיג מנהגים חדשים אע"פ שראוי ונכון לנהוג כן וכו', עיי"ש.



בחירת ושינוי מבטא בתפילה [גליון]

הרב דוד מנדלבוים

תושב השכונה

לאחרונה כתב הרב י. ש. ג. בקשר אם מותר להחליף הברות מספרדית לאשכנזית, או להיפך, הנה יש תח"י בהטו"ת שלי, תשובה מכ"ק אדמו"ר, שנדפס בא' מהקובצים, לא' ששאל מכ"ק אדמו"ר אם לשנות ההברה שלו מהברה ספרדית להברה אשכנזית, וע"ז ענה כ"ק אדמו"ר, וזהו לה"ק :

ע"ד שינוי להברה אשכנזית יתייעץ עם משפיע. (יש חשש שסו"ס יערב זב"ז. ובתפילה אין זה רצוי").

ואינו מובן אצלו איזה חילוק יש בין השם - הוי' - לשארי מילים
שבתפילה, שיש כאלה שמחלקים בין השם לשארי תיבות התפילה, אדער
גאר אדער גארניט.



פשוטו של מקרא

עם - אצל

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפרש"י פרשת וישלח ד"ה עם שכם (לה, ד): "אצל שכם". ויש להעיר,
שבפרשת חיי שרה כתיב (כה, יא): "וישב יצחק עם באר לחי ראי". ולמה
לא פירש רש"י שם שהפירוש של "עם" הוא "אצל".

האל - כמו האלה

בפירש"י פרשת וירא ד"ה האל (יט, ח): "כמו האלה". וכן על דרך זה
פירש רש"י בפרשת תולדות (כו, ג).

והנה בפרשת וירא כתיב (יט, כה): "ויהפך את הערים האל וגו'". ולמה
לא פיראש רש"י גם כאן שהפירוש הוא "במו באלה".

וממה נפשך, אם רש"י סמך שהבן חמש למקרא יזכור מה שפירש
בפרשת וירא לא היה צריך לפרש עוד פעם בפרשת תולדות. ואם לא סמך
על זה למה לא פירש עוד פעם בפרשת וירא.

ודוחק לומר לכאורה שהיות שפירש כבר באותה סדרה גופא
שהפירוש הוא "כמו האלה" שוב אין צריך לפרש, משא"כ בפרשת
תולדות שהוא כמה סדרות אחר פרשת וירא מוכרח לפרש עוד פעם.

"יוסף ורחל וישתחוו"

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בפרשת וישלח עה"פ "ותגש גם לאה וילדיה וישתחוו ואחר נגש יוסף ורחל וישתחוו" (בראשית לג, ז) פירש רש"י "בכללן האמהות נגשות לפני הבנים, אבל ברחל יוסף נגש לפניו, אמר, אמי יפת תאר שמא יתלה בה עיניו אותו רשע, אעמד כנגדה ואעכבנו מלהסתכל בה, מכאן זכה יוסף לברכת עלי עין".

והנה בפרשת ויחי עה"פ "בן פורת יוסף בן פורת עלי עין בנות צעדה עלי אור" (בראשית מט, כב) מביא רש"י שוב את הענין הנ"ל דיוסף עם עשו "בשעה שבא עשו לקראת יעקב, בכללן קדמו האמהות ללכת לפני בניהם להשתחוות, וברחל כתיב נגש יוסף ורחל וישתחוו, אמר יוסף, רשע זה עינו רמה, שמא יתן עיניו באמי, יצא לפניו ושרבב קומתו לכסותה, והוא שברכו אביו בן פורת, הגדלת עצמך יוסף עלי עין של עשו לפיכך זכית לגדולה - בנות צעדה עלי שור, להסתכל כך בצאתך על מצרים".

הרי רואים כאן כרש"י שאף שבכללות זהו אותו ענין שנתבאר במקומו בפרשת וישלח, איך שיוסף הקדים לגשת לפניו אמו כדי להסתירה מעיני עשו.

אבל בפרטיות יש כאן כו"כ שינויים בין שני המקומות שבהם מופיע אותו ענין לכאן: א. בוישלח מקדים לומר ש"אמי יפת תואר" ובויחי לא הזכיר זאת. ב. לאידך בוויחי מקדים יוסף רשע "זה עינו רמה" שלא הזכיר זאת בפ' וישלח. ג. בוישלח הלשון "שמא יתלה בה עיניו אותו רשע" ובוויחי הלשון הוא "שמא יתן עיניו באימי". ד. עד"ז ישנו שינוי בנוגע למה שיוסף עשה כדי להסתיר את רחל מעשו שבוישלח הלשון ברש"י הוא "ושרבב קומתו לכסותה". ה. וכן ישנו שינוי לכאן בשכרו של יוסף עבור המעשה הזה שבוישלח הלשון הוא שמכאן זכה יוסף לברכת "עלי עין" ובוויחי משמע "שעלי עין" זהו המעשה שיוסף עשה והשכר הוא מה שזכה לגדולה ש "בנות צעדה" עלי שור, להסתכל כך בצאתך על מצרים".

וכד דייקת, רואים ברור שזה לא שינויים קלים, אלא יש כאן כו"כ שינויים מהותיים בנוגע לאותו סיפור, הנלמד ממה ששינה הכתוב והקדים יוסף לפני רחל, בניגוד לשאר האמהות, וצ"ב בכל הנ"ל [ולא ראיתי בא' מהמפרשים שיעיר בזה].

ואוי"ל הביאור בזה, ובהקדים, שבוישלח לא הזכיר רש"י כלל שהענין נלקח מהמדרשים אלא מפרש כן בפשטות הכתובים, כלומר שמצד הלימוד בפשש"מ, ג"כ מבואר כל אותו ענין של יוסף שהסתיר את רחל מעיני עשו, ואילו בויחי מביא רש"י את כל הענין הנ"ל בתור "מדרש אגדה המתיישבים על הלשון", כלומר שאף שהוא ענין "המתיישבים על הלשון", אבל בכ"ז זהו ענין שנלקח מ"מפרשי אגדה" דהיינו שאין זה ממש ענין שיכולים לידע אותם מצד פשש"מ, אלא צריכים אנו לדברי המדרש בזה.

ועפ"ז יש לבאר לפענ"ד על השינויים הנ"ל, דבפרשת וישלח כדי לבאר השינוי בפסוקים בין רחל לשאר האמהות שכולם נגשו לפני בניהם, ואילו אצל רחל יוסף נגש לפניה, וע"ז מספיק את מה שביאר רש"י שם שיוסף לא רצה שעשו יסתכל על אמו, כיון שהיא יפת תואר, ולכן נעמד מלפניה כדי לעכב את עשו מלהסתכל בה ומצד פשש"מ אין כל רמז לפרטים נוספים בענין, ולכן כשרש"י בא לבאר את הפסוק בוישלח לא נזקק לציין ולהביא מהמדרש כלום, אף שבמד"ר שם על אתר אכן מביא יותר פרטים בענין, אבל לרש"י אין כל סיבה והכרח להכנס לזה בפסוקים שבוישלח.

משא"כ כשבא לבאר בפרשת ויחי לשון הכתוב "בן פורת יוסף וגו'", הנה לאחר שפירש קודם בדרך הפשט, (ע"ש מה שפירש) ולא הסתפק בפירוש הפשוט (ויש לומר בכמה אופנים מדוע אינו 'גלאט' כ"כ, שלכן היה צורך להוסיף עוד פי' בזה, ואכמ"ל) הנה כאן הוצרך רש"י להביא ענין שאינו מוכרח מצד פשטות הכתובים וכנ"ל אלא כך הובא "במדרשי אגדה" שהיה אצל יוסף ענין של "שרבב קומתו לכסותה" היינו לא סתם שנעמד מלפניה כדי לחסום את הראי' של עשו אלא היה כאן ענין של "שרבב קומתו" דהיינו שהגדיל את עצמו יותר מהגודל הטבעי שלו, [וכמו בכל מקום שנזכר הלשון "שירבוב" כמו אצל בת פרעה "שנשתרבה אמתה אמות הרבה" (רש"י שמות ב, ה) או אצל המרגלים "ונשתרבה לשונם" (רש"י במדבר יד, לז)].

שבזה מפרש רש"י את הכוונה ב"בן פורת מלשון גדולה וכלשון התרגום שהביא רש"י שם לעיל "ברי דיסגי יוסף", שדוקא לפי מה שהמדרשים מבארים באותו מעשה שהיה כאן ענין של "שירבב קומתו" מובן השייכות ללשון גדולה והתרבות "לשון פרי' ורבי'" (רש"י שם לעיל בביאור דברי התרגום הנ"ל), משא"כ לפי איך שנתבאר אותו ענין בפשש"מ בפרשת וישלח שהי' כאן רק ענין של עמידה לפני רחל כדי לעכב את עשו מלהסתכל בה הרי אין כאן שום שייכות לענין "פורת" במובן של גדולה ש"הגדלת עצמך עלי עין של עשו", וא"כ מבואר היטב השינוי בין שני הפירושים הנ"ל.

ומזה נבוא גם לבאר שאר השינויים בע"ה, דהנה י"ל דההבדל אם אומרים "יתלה בה עיניו" או "יתן עיניו באמי", שהלשון "יתלה בה עיניו" פירושו ההסתכלות והבטה לא ע"מ להזיק לה בעצם ראייתו, וכמו שמצינו בכ"מ הלשון "תולה עיניו" שהכוונה מצפה לקבל איזה טובה וכיו"ב ואפי' כלפי שמיא משתמשים בלשון זה שישראל תולים עיניהם לשמים במובן של מצפים לישועה וכיו"ב, ולכן גם בנדרו"ד ע"פ פשש"מ החשש של יוסף הוא לא מאיזה הסתכלות שבאה עם כוונה להזיק את אמו, אל מעצם זה ש"אמי יפת תואר" יגרום לעשו להסתכל בה ע"מ ליהנות מיופיה, וכיו"ב, שגם הסתכלות כזו הוא דבר שיוסף רוצה למנוע כמובן, ולכן "אעמד כנגדה ואעכבנו מהלסתכל בה" ובשביל זה אין צורך ב"שירבב קומתו", ולכן מובן מה שהקדים כאן הענין ד"אמי יפת תאר" שלא הזכירו בויהי וכן הלשון לגבי עשו ש"יתלה עיניו בה" וכו"ל.

משא"כ בפרשת ויחי הנה זה שהיה צורך ע"פ המדרש בענין היוצא מגדר הרגיל של "שירבב קומתו", הוא מכיון שבא למנוע לא סתם הסתכלות אלא החשש הוא "יתן עיניו באמי" שפירושו הוא ע"ד הלשון "נתן עיניו בה ונעשה גל של עצמות" וכיו"ב, ולזה הקדים אמירת יוסף "רשע זה עינו רמה", דהיינו שהוא לא בא סתם להסתכל בה מצד היותה יפה תואר, אלא עם כוונה שלילית, או להזיק בעצם הראי' וכו"ל, או לקחתה ולחוטפה מידי יעקב וכיו"ב, וכפי שהזכיר רש"י לעיל בפרשת ויצא (ל, כב) שרחל "היתה מצרה שמא תעלה בגורלו של עשו" ומוסיף שם "ואף עשו הרשע כך עלה בלבו" ומביא ע"ז לשון הפייט "האדמון כבט שלא חלה, צבה לקחתה לו ונתבהלה" [ואף שי"ל שחשש זה נתבטל בפשש"מ לאחר שכתב נולד לה יוסף, ולכן הפשש"מ כל חששו של יוסף

הי' רק מענין של הסתכלות מצד היותה יפת תואר וכנ"ל, אבל ע"פ המדרש ודאי שייך לומר שיש חשש שעדיין עשיו לא יותר עליה וכיו"ב, כיון שכן "עלה בלבבו" קודם שנולד יוסף].

ולכן כדי לבטל מחשבת עשו כפי שהיא ע"פ המדרש, לא די סתם בזה שיעמוד כנגדה ויעכבו מלהסתכל בה, אלא צריך להראות לו ענין של גדולה תוקף כדי לבטל מחשבתו, ולכן בא יוסף "ושרבב קומתו לכסותה" שמרמז שהיא מובנת ושמורה מפני מזימותיו כי כנגד ה"עינו רמה" של עשו יש את הקומה רמה שרבב קומתו" של יוסף שהוא "שטנו של עשו" בלשון רש"י בויצא ל, (כה).

ולכן גם בענין השכר שיוסף זכה עבור מעשהו, הנה בפרשת וישלח שפירש רש"י שהמעשה הי' מה שהעמיד את עצמו באופן שעשו לא יוכל לראות את אמו, הנה גם השכר הוא "ברכת עלי עין" שאף שרש"י לא פירט מהו בדיוק אות השכר, אבל בפשטות נראה שהכוונה היא למה שרש"י בויחי שם ממשיך "ועוד דרשהו לענין שלו ישלוט בזרעו עין הרע" משא"כ לפי ביאור המדרש שהמעשה של יוסף הוא זה ש"הגדיל עצמו", הנה גם השכר הוא בהתאם ש"זכית לגדלה בנות צעדה עלי שור להסתכל כך בצאתך על מצרים", וא"כ נתיישבו כל הדיוקים והשינויים דלעיל.

[ולהעיר דיש שדרשו במד"ר כאן בויחי עה"פ הנ"ל ש"בנות צעדה עלי שור" קאי ג"כ על צדקתו של יוסף, ש"בשעה שיצא יוסף למלוך על מצרים היו בנות מלכים מציצות עליו דרך החרכין והיו משליכות עליו שירין וקלטין ונזמים וטבעות כדי שיתלה עיניו ויביט בהן (דא"כ, זהו ג"כ דוגמא וראי' למשנת"ל ש"יתלה עיניו" הוא לא במובן שלילי, כפשוטו), אעפ"כ לא הי' מביט בהן, אמר לו הקב"ה אתה לא תלית עיניך והבטת בהן חייך שאתה נותן לבנותיך צעידה בתורה, מהו צעידה פרשה" (והכוונה על פרשת בנות צלפחד) דהיינו שבבנות צעדה מרומז גם מעשהו של יוסף וגם השכר, אבל איך שרש"י הביא את המדרש (והוא מהמד"ר בפרשת מקץ) הרי שהמעשה הוא זה שהגדיל והגביה את עצמו, והשכר הוא הגדולה שזכה בצאתו על מצרים ו"בנות צעדה עלי שור" הוא הביטו של עוצם הגדולה שכולם באו להסתכל בצאתו על מצרים].

שוב מצאתי שבפסיקתא רבתי פ"ב (נסמן בחומש שי למורא) אכן נמצא לשון דומה ממש לדברי רש"י בוישלח (אף שרש"י לא הזכיר שזה ממדרש אגדה כמו שהזכיר ויבחי, כאן שענין זה מוכרח גם ע"פ פשוט"מ לבד, וכנ"ל), "אמר אין אשה בעלת נוי כאמי והרשע הזה חשוד על העריות, נתן עצמו ראשון ועמד לו לפניה שלא יראנה עשו, הוא שאביו מלקסו בן פורת יוסף בן פורת עלי עין מהו עלי עין, שכיסית עינו של אותו רשע מאימך".

הרי שבאמת לא הוזכר כאן כלל ענין של הגבהת והגדלת קומתו כמו בכל המדרשים, אלא שבעצם עמידתו לפניה הסתיר את רחל מפני יוסף, ובא זה שהחשש הי' קשור דוקא לזה שאין בעלת נוי כאמי" ודלא כהמד"ר שלא הזכיר זאת, ובכ"מ גם בוישלח וגם במקץ מזכיר דוקא הענין "דעינו רמה" שזהו ענין אחר וכפי שנת"ל.

אמנם כשרש"י בויחי בא לפרש הפסוק שם לא הי' יכול להסתפק באיך שהפסיקתא מבאר הענין ד"עלי עין הוא "שכיסתה עינו של אותו רשע מאימך" כיון שרש"י שם בעיקר רצה לפרש תיבת "פורת" וזה מתבאר דוקא לפי המדרשים ש"שירבב קומתו", וכנ"ל.



תנין – פירושו בפשט"מ

הרב לוי יצחק הכהן זרחי
ועד חדר שע"י האוהל הק'

תנין: פירושו בפשט"מ דגים (גדולים) ולא נחש

בשיחת ש"פ וארא תשמ"ה סנ"ג (שיחות קודש תשמ"ה ח"ב ע' 363):

עה"פ: "וישלך אהרן את מטהו גו' ויהי לתנין" איז רש"י מפרש:
"לתנין - נחש".

(1) שמות ז, י. ולכאורה אינו מובן ההכרח שהפירוש הוא על פסוק זה ולא עמ"ש לפנ"ז (פסוק ט) "יהי לתנין".

דארף מען פארשטיין: ע"פ פשוטו של מקרא איז תנין - א דג שבים. ווי עס שטייט² "ויברא אלקים את התנינים הגדולים". פון וואנעט נעמט רש"י אז דא מיינט תנין - "נחש"?

[מפרשים³ ענטפערן "כי שם התנין ביבשה הוא נחש ובמים הוא דג" - אבער עס איז קשה צו לערנען אז דאס איז טעמו של רש"י, ווייל עס בלייבט שווער וואו שטייט דאס אין פשוטו של מקרא?].

איז דער ענטפער אויף דעם, אז רש"י ווייסט עס דערפון וואס עס שטייט דערנאך⁴ "והמטה אשר נהפך לנחש".

אבער לפי"ז דארף מען נאך אבער פארשטיין - פארוואס איז דאס רש"י מפרש עטלעכע פסוקים פריער וואו עס שטייט "תנין" און באם בן חמש איז נאך נישט קיינע שאלות, ער האט עס געדארפט מפרש זיין ווען דער בן חמש וועט לערנען דעם פסוק "והמטה אשר נהפך לנחש"?

איז דער ביאור בזה - אז דערמיט וואס רש"י שרייבט עס פריער (עה"פ "ויהי לתנין") פארענטפערט ער צוויי ענינים אין א פסוק שלאח"ז⁵ (וואס איז פאר דער פסוק "נהפך לנחש"):

(א) דערמיט פארענטפערט ער פארוואס דא איז נישט געווען קיין "נס בתוך נס", און (ב) דערמיט גיט ער א תוספות הסברה פארוואס דער נס פון "ויבלע מטה אהרן את מטותם", איז געווען נישט ווען מטה אהרן איז געווען א תנין, נאר דוקא "מאחר שחזר ונעשה מטה".

ולאח"ז (לאחר המשך הביאור בענין נס בתוך נס ובליעת מטות החרטומים ע"י מטה אהרן דוקא) מוסיף עוד קושיא:

מ'דארף נאך אבער פארשטיין:

(2) בראשית א, כא. וראה פרש"י שם.

(3) שפ"ח כאן. וראה ס' השרשים להרד"ק ערך תנין.

(4) ז, טו.

(5) פסוק יב.

וויבאלד אז דער פירוש אין "ויהי לתנין" איז "נחש" (ווי רש"י איז מפרש, ומוכרח לפרש כנ"ל) - פארוואס שטייט ניט בפירוש אין פסוק אליין "ויהי לנחש" (ווי עס שטייט ווייטער "אשר נהפך לנחש")?!

דער ענטפער אויף דעם וועט מען לאזן, כרגיל כמ"פ, פאר די מתוועדים כאן. ע"כ לשון ההנחה.

תנין: פירוש ב"ש"מ הוא או דגים גדולים או נחש

ב. הקושיא והתירוץ לא זכיתי להבין.

דתוכן הקושיא: אם פירוש של תנין הוא דג (גדול) - מנ"ל לרש"י שהוא נחש (ומהו ההוכחה בפש"מ לדעת המפרשים "כי שם התנין ביבשה הוא נחש ובמים הוא דג").

הנה בשירת האזינו כתוב: חמת תנינים יינם, וראש פתנים אכזר - מוכח שתנין עצמו פירושו: נחש. (שו"ר שב"כלי יקר", מסתייע מפסוק הנ"ל).

ועוד: בתהלים צא, יג. "על שחל ופתן תדרוך תרמוס כפיר ותנין" - גם שם פירושו: נחש. וזה מוכח מהפסוקים עצמם מכפל הענין במילים שונות.

וא"כ, מהו בכלל הקושיא על רש"י (מנ"ל שתנין הוא נחש)? - הלא פירוש תנין באמת הוא או דג או נחש! וכמ"ש מפרשים הנ"ל. ומה שפירש רש"י כאן בפסוק זה נחש - כדי שנדע מה הי' כאן, כי אינו מוכח מהכתוב עצמו, אם הי' דג או נחש, ורש"י הכריע שהי' נחש.

וחוץ מזה שהקושיא אינה מובן לכאורה, כיון דיש הוכחה שתנין הוא נחש מצ"ע.

גם תירוצו של רבינו הוא קשה. דמשמעותו הוא - כאילו הוכרחנו להוציא פירוש תנין מפשוטו מכח גילוי מילתא מהפסוק "והמטה אשר נהפך לנחש". ולאחר שיודעים משם שכאן תנין הוא נחש - יש עוד קושיא: למה באמת לא כתוב נחש בפסוק.

דאי רק משום הפסוק "והמטה אשר נהפך לנחש" - הייתי יכול לומר שנחש שם מוסב על הפיכת המטה לנחש אצל הסנה (וכן בהאותות אצל בנ"י), אבל התנין אצל פרעה הי' דג!

(ואף די"ל שהכוונה בהדגשת הפסוק שיקח בידו המטה שנהפך לנחש, הוא ע"ד עוד הזכרה והתראה לפרעה במה שיש בידו לעשות מופת, שלכן יש סברא לומר דהכוונה הוא על הפיכתה לנחש לפני פרעה - אבל אם עי"ז נצטרך להוציא פירוש תנין מפירושו האמיתי, עדיף לומר שהכתוב נתן עוד תואר למטה משה; דכמו שכתב מקודם: "המטה הזה (שזה עכשיו נהפך לנחש) תיקח בידך (אשר תעשה בו את האותות)", "ויקח משה את מטה האלקים בידו" (בפ' שמות), "ומטף אשר הכית בו את היאור קח בידך" (בפ' בשלח), עד"ז כתוב כאן (בפ' וארא) "והמטה אשר נהפך לנחש". אבל עדיין אין לנו הוכחה שמ"ש "והמטה אשר נהפך לנחש" מוסב על התנין אצל פרעה).

ולא מיבעי להאבן עזרא שפירש (בפסוק י', לדעת עצמו) שתנין אינו נחש, שהוצרך לומר בפסוק טו (כנ"ל) שמ"ש "והמטה אשר נהפך לנחש" - הכוונה לפני לכתו לפרעה,

אלא אפילו לדעת הכלי יקר שתנין הוא נחש - מ"מ מפרש שמ"ש "והמטה אשר נהפך לנחש" - הכוונה לפני לכתו לפרעה (כי לדעתו היו שני מטות: מטה משה ומטה אהרן, ושני סוגי נחש: נחש ותנין. וע"ע לקמן בזה).

תנין: איך יודע רש"י שפירושו של תנין כאן הוא נחש

ג. לאור כל הנ"ל, שמוכח שתנין יכול להתפרש דג או נחש: מנ"ל לרש"י להכריע למה נהפך לפני פרעה?

הנה, לעיל סנ"א מסביר רבינו שני סוגי נסים. א) נס שהוא פעולה נמשכת (שצריך נס אחר לבטלו), ב) נס שהוא למשך זמן (שבטל מאליו).

ושם: באמת איז מוכרח זאגן (ע"ד הפשט) אז וואו נאר מעגלעך איז דער נס געווען נאר לפי שעת הצורך בזה - ווארום "קוב"ה לא עביד ניסא למגנא" (א כלל וואס אויך דער בן חמש ווייסט), ובמילא ווען עס ווערט בטל דער טעם וצורך הנס, ווערט דער נס בדרך ממילא בטל.

(6) ראה דרשות הר"ן דרוש ח הקדמה הא' - הובא בלקו"ש ח"ג ע' 966.

(7) ראה לקו"ש ח"ו ע' 49 ובהערות שם.

ווי דאס איז בא די מכות: די כוונה זייערע איז געווען צו פועל'ן אז די מצריים זאלן וויסן אז "אני ה'" (כנ"ל סכ"ט), ובמילא לאחרי ווי יעדער מכה האט דאס אויפגעטאן - (לאחרי שבעת ימים) - איז דער נס בדרך ממילא בטל געווארן".

ועד"ז איז מובן בנוגע צו דער נס פון הפיכת מטה אהרן לתנין:

די כוונה פון דער נס איז געווען - "תנו לכם מופת", "אות להודיע שיש צורך במי ששולח אתכם"⁸.

דעריבער לאחרי ווי דער ענין האט זיך אויפגעטאן דורך "וישלך אהרן את מטהו לפני פרעה ולפני עבדיו ויהי לתנין" - איז דערנאך בדרך ממילא בטל געווארן דער נס (און ס'איז געווארן צוריק א מטה), ווייל אין צורך בזה עור. דערפאר דארף דער פסוק ניט מפרש זיין אז דער תנין איז געווארן צוריק א מטה - ווייל ס'איז מובן מעצמו. ע"כ לשון ההנחה.

הנה, לפי"ז ש"קוב"ה לא עביד ניסא למגנא" הוא כלל גם בפש"מ לבן חמש - הי' אפשר לומר ביאור חדש בכל הסוגיא (ולא ידענא למה לא למד רבינו ככה):

לרש"י הוקשה ל': אם קב"ה לא עביד ניסא למגנא, א"כ, אם רק צריכים להראות מופת - למה הוצרך להפוך המטה לדג - שזהו נס בתוך נס, (א, הפיכת המטה לדג, ב) שהדג חי חוץ למים (אפילו שהי' למשך זמן קצר) - ולא הפך אותו לנחש כמו שעשה לבנ"י? וע"ז פירש "לתנין" - נחש. שאה"נ, ההפיכה הי' ממטה לנחש. אבל אינו צריך הוכחה שעצם פירוש של תנין יכול להיות נחש, כי זהו מובן מאליו.

ולפי זה סר שני הקושיות (א) למה תירץ רש"י כאן (בפירושו שתנין הוא נחש ולא דג) קושיא שיתעורר להלן (בפסוק והמטה אשר נהפך לנחש), (ב) למה כתב בפסוק תנין ולא נחש, כיון שזהו פירוש תיבת תנין.

[אלא דמ"מ, אף שאינו נוגע לפש"מ - כבר פירש הבעה"ט והכלי יקר (ועיין לקמן מהמדרש), שהכוונה בהפיכת המטה לתנין הי' רמז לפרעה שנקרא תנים הגדול (ובמקום אחר תנין) שמשה (ואהרן) ישלוט

(ישלטו) עליו. ובפרט להכלי יקר ש"תנין" הכוונה לסוג מיוחד של נחש מסוכן ביותר].

תנינים הגדולים: פירוש וכוונת רש"י ב"דגים גדולים שבים"

ד. ועתה הבוא נבוא לעיקר הראי' שמביא כ"ק אדמו"ר שפירוש תנינים הוא דגים. ובהקדים, דפעם היחידי לפנ"ז שלמד הבן חמש אודות תנינים (בחומש, משא"כ לפי ידיעתו בשפת לה"ק) הי' בפ' בראשית, "ויברא אלקים את התנינים הגדולים" (המדובר בליתן וכן זוגו).

ועיין לקו"ש ח"ה, ע' 18 ואילך, שמה שפירש רש"י שם "התנינים" - "דגים גדולים שבים", בלי ציטוט תיבת הגדולים מהפסוק, אף שבכדי לפרש "דגים גדולים" הי' צריך לכאורה לצטט "התנינים הגדולים", כמו שהוצרך הכתוב לכתוב גדולים - הוא מכיון שהוציא הכתוב ה(פרט של)תנינים מ(הכלל של) כל נפש חי' גו' אשר שרצו המים - מוכח שתנינים כאן הם דגים גדולים. והגם שבכל סוגי דגים יש קטנים וגדולים, וא"כ מהו החידוש בין שאר דגים גדולים לתנין שהוא דג גדול - לכן מוסיף ממדרש אגדה שהכוונה לליתן וכן זוגו שגדלותם הם באין ערוך לשאר ברואי הים.

ובהערה 18 שם: "מכיון שעפ"י דרך הפשט אין ידוע (לפי' רש"י) איזה מין דג נקרא תנין מנ"ל שהוא דג גדול? ולכן י"ל שכוונת רש"י ב"דגים גדולים" הוא רק לתנינים שבפסוק זה" (ועוד כמה פסוקים), "אבל ישנם גם תנינים קטנים, כמשמעות פשוט לשון הכתוב "התנינים הגדולים". (וגם להפירוש "הוא ליתן" מוכרח לומר ש"תנינים" הוא שם כללי לכמה מיני דגים - לא רק לליתן - כי ליתן ישנו עכשיו רק אחד, וממ"ש (תהלים שם) הללו גו' תנינים (לשון רבים) מוכרח שגם עכשיו ישנם כמה תנינים)". ע"כ.

וכיון שבאנו לחלק בין סוג תנין שבמעשי בראשית לתנין דשאר מקומות, א"כ, לכאורה הי' אפשר לומר, דשם מוכרח לפרש "תנין" שהוא ליתן - מטעם שהוציא הכתוב תנינים מכל ברואי המים. אבל מנ"ל דתנין דעלמא אינו נחש המים ולא שהוא שדג? ומהוא הראי' שתנין הוא דג?

ואף שליתן עצמו הוא דג (הרי נוסף לזה שנקרא (בגמרא) גם נחש, והוא ארוך מאוד) - אולי תנין אינו שם המין כלל, כ"א שם תואר למשהו

גדול ומאויים במים. ושם במעשי בראשית צ"ל הכוונה דוקא לויתן, אבל במ"א הוא סתם משהוא גדול (אולי אף הוא מברואי המים); אבל לפועל, גם תנין הגדול גם תנין הקטן הם בדמיון (וממשפחת?) נחש?

אלא, דא"כ הי' צריך רש"י לפרש מיד: הוא לויתן ובן זוגו. וממ"ש מקודם "דגים גדולים שבים", וכן ברוב מקומות בנ"ך שהובא תיבת תנין בברואי המים - מפרשים דגים גדולים - מוכח שרש"י סובר שפירושו הוא (גם) דג.

אבל הא גופא צריך ראי' והסבר.

ויש לעיין אם בפש"מ "כל נפש החי" (נפש שיש בה חיות. רש"י) הרומשת" שנמצא במים נקרא דג. ועיי"ש בפסוק כ שפירש שכל הדגים נקראים שרץ (המים). אבל לא נראה שכל מה ששרץ במים הוא דג. וע"ע בראשית א, כח "ורדו בדגת הים", ט, ב "ובכל דגי הים בידכם נתנו", אם כולל רק דגים או כל מה שיש בים.

ובאבן עזרא לשמות ז, יח (עה"פ והדגה אשר ביאור): "שם מן כולל לכל שורץ במים".

תנין: גם כשפירושו של תנין הוא דג הוא מפני דמיונו לנחש

ה. לולא דמסתפינא - הייתי אומר שעיקר פירושו של תנין הוא נחש; וגם כשמפרשים אותו דג - היינו מפני שהוא דג גדול וארוך, עד שנראה כמו נחש.

וכך באמת פירש הרד"ק בשורש תנן, התנינים "הנזכרים ביבשה הם מין ממיני הנחשים. והנזכרים במים הם ממיני הדגים הגדולים כדמות הנחשים".

ויש להעיר (אף שהבן חמש אינו יודע מזה) מהצד השווה של נחשים ודגים - שיש נחשים הנמצאים גם במים, וגם רוב (?) הנחשים יכולים ללכת גם במים.

ואף שהבן חמש אינו יודע מזה - גם לא אוכל להתאפק ממ"ש בגמרא ב"ב עד, ב, "ויברא אלקים את התנינים הגדולים כו' ר' יוחנן אמר זה לויתן נחש בריח, ולויתן נחש עקלתון" - נחשים מאן דכר שמי'?! אלא

שמגדלותם היו נראים כמו נחשים גדולים (ע"ד נחשים כקורות שבמדבר) - אף שהיו הרבה יותר גדולים מנחש רגיל, עד שבאין ערוך, וכדלעיל.

התנים הגדול רובץ בתוך יאוריו: פירושו

ו. ועיינן בשמות רבה ג, יב: א"ר אליעזר לכך נהפך המטה לנחש כנגד פרעה שנקרא נחש שנאמר (יחזקאל כט, ג) התנים הגדול ואומר (ישעי' כז, א) על לויתן נחש בריח לפי שהיה נושך את ישראל". - הרי גם מה תנין שבים נקרא נחש.

ועיינן במפרשים שהוצרך להפסוק של ישעי' להוכיח שתנים ביחזקאל הוא נחש. ובלקו"ש ח"ה הערה 18 שהובא לעיל ס"ד "מכיון שעפ"י דרך הפשט אין ידוע (לפי' רש"י) איזה מין דג נקרא תנין".

אף שמי אני לפרש ולברר מה שלא ידוע לרש"י, אבל למיסבר סברא יש לומר:

בהנילוס הי' אז הרבה "קרוקודילים", הנקרא גם אלתמסח, או אל תמצח (אולי בלשון ערבי). וחלקם הם מהגדולים שבעולם. (וכיון שזה הי' המקור למים בשביל המצריים, ולאידך הי' מקום מסוכן - עשו "עבודה זרה" לשמור עליהם). ועל זה משלו משל לפרעה, שהו כמו תנים הגדול בנילוס שחושב שהוא מלך.

וחוץ מזה שיש להם דמיון לנחש, אם נאמר שזהו הפירוש של תנין - לפחות כאן (ביחזקאל) - יומתק מש"כ "רובץ" בתוך יאוריו. כי נחש כפשוטו ודג כפשוטו אינו שייך כ"כ הלשון רובץ, שהוא מענין שכיבה או הושבה במקומו. משא"כ הקרוקודיל שיש לו רגלים, שמפסיק מהלכו ורובץ.

ובאמת יש מפרשים שזהו אכן הצפרדע, [באבן עזרא ז, כז: והמפרשים נחלקו במלת צפרדעים, ורבים אמרו שהוא מין דג נמצא במצרים יקרא בלשון ערב אלתמסח, ויוצא מן הנהר וחוטף בני אדם. ואחרים אמרו, כי הם הנמצאים ברובי הנהרות שמשמיעים קול, והוא הנכון בעיני, והוא הידוע. וברמב"ן שמות פרק י הביא מרבינו חננאל: "בא וראה, כי בצפרדע אמר (לעיל ח, ה) רק ביאור תשארנה, ולפיכך נשאר אלתמצח עד עכשיו".]

ולפי זה נצטרך להבין למה נקרא לפעמים צפרדע ולפעמים תנין.
 שו"ר שבגליון רסט ו"ער" עמדו על שיחה זו, ולפום ריהטא לא עמדו
 על רוב הנקודות שכתבנו פה.
 וכל זה צע"ג, ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני.



ביטול מכת צפרדע

הרב גמליאל דריי

תושב השכונה

בהתוועדות ש"פ וארא תשד"מ סעיף כ"ח מבאר הרבי ענין מסויים
 שרש"י איננו מתעכב על כך במכת צפרדע והיא :

א) מדוע מוזכר בתורה לגבי ביטול מכת צפרדע "רק ביאור תשארנה
 ועוד פעמים, בפרק ח' פסוק ה' "ויאמר משה לפרעה התפאר
 עלי . . להכרית הצפרדעים ממך ומבתיך רק ביאור תשארנה". בפרק ח'
 פסוק ז' "וסרו הצפרדעים ממך ומבתיך ומעבדך ומעמך רק ביאור
 תשארנה"?

והיינו שלכאורה לפי משמעות הענין צריך לומר שלא נתבטלה המכה
 לגמרי, ומה נשתנה אותה המכה משאר המכות שנבטלו לגמרי?

ב) ועוד קשה כי היא שאלה המתעוררת בפשטות הכתובים, ומדוע
 רש"י איננו מתעכב לבאר את זה?

והביאור בכ"ז נמצא בהתוועדות של השבת הבאה ש"פ בא תשד"מ
 מסעיף כ"ז וזהו תוכן הענין :

הטעם לזה שהקב"ה השאיר הצפרדעים ביאור אחרי המכה הוא כדי
 שהמצרים יזכרו כשיראו את הצפרדעים שקיימת אפשריות לעונש זה,
 ועי"ז ימנעו מלעבור על דברים שיביאו לעונש.

ואת הנ"ל מרמז רש"י במכת ערוב (ח' י"ז) בהביאו המשל על המכות
 כותב רש"י ב' לשונות שמכת צפרדע הי' כדי ליראם ולבהלם, וביאור
 החילוק בין שני הלשונות הוא ש"בהלה" מגיע בעת המכה עצמה, כמובן

שמתי שרואים צפרדעים מקרקרים בכל גבול מצרים גורם ענין הבהלה אצל כל אנשים הרואים את אותו הענין.

משא"כ יראה היא לאחרי סיום המכה בפועל שהמכה לא תחזור שנית וזה עי"ז שנשאר מזכרת מהמכה ובנדו"ד שנשארו הצפרדעים גם לאחרי המכה. "ומביא הרבי משל ודוגמא מוחשית להחילוק הנ"ל עם ילד שרואה "שוט" תלוי על הקיר בחדר שזה פועל עליו יראה. ועיי"ש.

וממשיך הרבי לבאר הדיוק שישארו הצפרדעים ביאור דוקא וזהו תוכן הענין:

הזכרון מהמכה אינו סתם עי"ז שיראו צפרדעים מסביבתם אלא שיראו (ופרעה בראשם) אותם דוקא ביאור, והיינו שיבינו ויזכרו תמיד שאלוקותם אינו אלא כגרזן ביד החוצב, ועוד יותר שאלוקותה הכה אותם - והיינו הצפרדע שמגיע מהיאור (מע"ז שלהם) הכה אותם.

ובזה יובן ג"כ מדוע כתוב ב' פעמים "רק ביאור תשאונה", כדי להדגיש עוד יותר את כוונת ה' בהשאת הצפרדעים לאחרי המכה ביאור כדי שפרעה וכל המצרים יראו מה' כל פעם שיראו אותם ביאור, ויבינו שהע"ז שלהם איננה שוה לכלום, ועוד יותר שהכה אותם. ע"כ תוכן הענין בקיצור.

ולכאורה יש לתמוה על הנ"ל, כי א"כ מדוע מביא רש"י בסדר כזה, והיינו קודם כל "ליראם" ואח"ז "לבהלם", והרי לכאורה בפש"מ הבהלה. מגיע בעת המכה גופא ו"ליראם" הוא לאחרי המכה¹?

(1) מצינו אמנם בתנ"ך את אותו הסדר כמו שרש"י מביא וכמו לדוגמא בדברי הימים ב ל"ב י"ח "ויקראו בקול גדול יהודת על עם ירושלים אשר על החומה ליראה ולבהלה" וגו', ואשר לפי"ז נוכל לומר שרש"י השתמש כלשון הפסוקים במקומות אחרים, אבל דחוק לומר כן כי הרי לפי הביאור בפנים יוצא שהסדר הוא הפוך והו"ל לרש"י להביא בשייכות יותר קרוב לביאורו, ובפרט שאין אלו דברי המדרש אלא הוספת רש"י עצמו וא"כ הי' לו להביא בסדר הפוך?

ובפשטות ענין היראה שייך גם בשעת המכה גופא, אלא שהחילוק בין יראה לבהלה הוא שבהלה הוא רק בשעת המכה משא"כ יראה. אבל עדיין יוקשה מדוע מביא רש"י את ענין היראה בהתחלה והרי יראה הוא גם אחרי המכה, וזה נוגע לתוכן ביאורו לזה שנשארו הצפרדעים אחרי המכה (כדי ליראה) והו"ל לרש"י להביא בסדר הפוך.

בהמשך הענין שם מסביר הרבי החילוק בענין הזה בין מכת דם ומכת צפרדע ובהקדים: לכאורה לפי הביאור הנ"ל (שכוונת ה' בהשאת הצפרדעים ביאור הוא בתור זכרון שהע"ז שלהם הכה אותם) הרי גם מכת דם ה' מהיאור וא"כ ה' אפשרי גם להשאיר חלק מהיאור עם דם כך שתמיד יזכרו שהע"ז שלהם לא הציל אותם ויראו מה'?

אלא שיש לחלק בין שני המכות כי צפרדע ה' דבר מזיק משא"כ דם ולכן השאיר דוקא הצפרדעים כי בזה יהי' יותר קל להגיע ליראת ה' כי הם יראו את מכת ה' בתוך הע"ז שלהם והיינו דבר שהזיק אותם בתוך ע"ז שלהם וכנ"ל שהע"ז שלהם הכה אותם.

ובלקו"ש חכ"א פ' וארא שיחה ב' מסביר הרבי באריכות את מאמר המדרש (שמו"ר) "אילולי הצפרדע האין ה' פורע מן המצרים". והביאור בסוף השיחה שם וזלה"ק (עמ' 63) "אויסגעטיילט פון ברואים הנ"ל איז צפרדע, וואס מצד בריאתה זעט זיך נישט אין איר קיין תועלת, ס'איז נישט קענטיק וואס פאר א תועלת קען דער מענטש האבן פון איר זי האט אויך נישט קיין תכונה פון א דבר המזיק. . . איז דאס נתגלה ע"י מכת צפרדע וואס צווישן בע"ח שבעה"ז איז דאס א מציאות וואס אין איר איז נישט ניכר קיין תכלית און בכלל נישט קיין תוכן אפי' של היזק. עכלה"ק.

ויש לחלק בין שני הביאורים האלו בפשטות: א) צפרדע לגבי דם הוי נקרא דבר המזיק, ולכן מובן הביאור בשיחה (תשד"מ) שיראו שהע"ז שלהם הכה אותם והזיק אותם. וזה מודגש דוקא במכת צפרדע ולא במכת דם כי צפרדע הוי דבר מזיק. אבל מובן שלגבי שאר בהמות וחיות הצפרדע איננו דבר המזיק כלל². ב) לפועל הצפרדעים הזיקו במכת צפרדע למרות שמצד טבעם אינם מזיקים (וזה בעצם ביאור הרבי בשיחה (חכ"א) שאין להם שום תוכן ותועלת, לאדם וה' רצה להראות לפרעה

ואין לומר שבזה מרמז רש"י שכבר בהתחלת המכה כוונת ה' היתה ליראם גם לאחר המכה, והיינו שיזכרו תמיד את אותו העונש וימנעו מלעשות דברים המביאים לאותו העונש. כי א"כ צ"ל שמהתחלת המכה ה' וודאות שלא יעשו תשובה לאחר מכת צפרדעים שלכן כבר בהתחלה תכנו ה' ליראם לאחר המכה, וזה רחוק מדברי הפשט לומר כן. וד"ל.

(2) ועיין שם בשיחה חכ"א הערה 49 החילוק בין שאר בהמות או שרצה לגבי צפרדע

שאפי' הם עושים ומקיימים את ציווי ה', וזה שבר את קליפת פרעה ועיין שם יותר באריכות³.

ויש לומר שע"פ ביאור השיחה בחכ"א יתורץ עוד שאלה שאפשר לשאול על הביאור הנ"ל (התוועדות בא תשד"מ): [ובהקדם] לכאורה אם רצה ה' להראות לפרעה איך שהע"ז שלהם הכה והניק אותם ה' אפשר לעשות את זה ע"י שילוח דברים אחרים המזיקים מהיאור ודברים יותר מזיקים מהצפרדע (ובפרט שאצל הצפרדעים ה' היפך טבעם והי' צריך להיות נס מיוחד), ולמה דוקא ע"י מכת צפרדע?

והביאור הוא: דוקא צפרדע כי בזה הראה ה' לפרעה איך שבמה מסויימת בעולם אין לה שום תום ותכלית כמו קליפת פרעה שאומר "לי יאורי ואני עשיתני", ובאה מכת מצרים ושברה את קליפת פרעה ואיך שהכל מגיע מה' ועיין שם בהשיחה - ויש להוסיף עוד: שה' רצה להראות לו כבר במכה השני' אחרי שהלקה את יראתם (רש"י ז' יז"), ועכשיו התחיל להכות אותם איך שהוא עושה הכל ואיך שקליפת פרעה נהרסה ע"י הצפרדעים ואולי עי"ז יחזור בתשובה מה שיותר מוקדם ולא עשה את זה במכות הבאות כי כבר במכת צפרדע רצה ה' להראות לו שהוא בורא ומנהיג העולם, ולכן גם לאחר המכה השאיר ה' את הצפרדעים ביאור [כהביאור בהתוועדות] כדי שההסתכלות בהם תמיד תן לו לזכור מה שהי' וזה יגרום לו יראת העונש, [וכלשון המובא בתו"א שם ל"א "ועפ"ז מובן גם מדוע נאמר "רק ביאור תשאננה" ב"פ להורות על תוקף והדגשת הדבר ע"ד מ"ש "ועל השנות החלום גו' פעמיים מכיון שענין זה נוגע ביותר לצורך פעולת כל שאר המכות. . לשכנע את פרעה לציית לציווי ה' לשלוח את בני" מצרים].

(3) ועיין שם בשיחה חכ"א הערה 50 שבפשש"מ לא מפורש ההיזק לא הצפרדעים לגבי שאר מכות, וגם צ"ל שהצפרדעים הי' נס וענין מיוחד כי אי"ז טבעם ותכונתם להזיק. וק"ל.

(4) עיין בתו"א שם סי' כ"ט שמוכרחים לומר שמכת צפרדע הוי כבר ההתחלה של "הלקה אותם" ומכת דם הוי "הלקה את יראתם" ואכ"מ.

ובסגנון אחר קצת: מדוע לא עשה ה' כן גם במכת ערוב, להשאיר איזה חי' רעה אחרי המכה כדי שיזכרו תמיד מה שגרם להם אותה המכה?⁵ ולפי הביאור השני בשתי השיחות מובן שהי' צריך להיות דוקא מכה שבאה מהיאור כדי להראות להם איך שהע"ז שלהם הכה והיזיק אותם, ודוקא ע"י צפרדע ולא בהמה או שרץ אחר כי צפרדע הוא קליפת פרעה ודוקא על ידם נפרע ה' ממצרים⁶.

ולא באתי אלא לבאר.

”כצאתי את העיר”

הת' אליהו מאיר לאנדעס

תלמיד בישיבה

בפ' וארא (ט, כט) כתי' "ויאמר אליו משה כצאתי את העיר אפרש את כפי אל ה'" ופירש רש"י "כצאתי את העיר - מן העיר אבל בתוך העיר לא התפלל לפי שהיתה מליאה גלולים".

וצ"ע דהרי כבר במכת צפרדע (ח', ד-ז) ומכת ערוב (שם, כד-כה) קרא פרעה למשה ובקש שיתפללו עליו, ושמה לא הדגיש משה שהוא יעשה רק כשיצא מן העיר. ואדרבה, במכת ערוב כתי' "הנה אנכי יוצא מעמך". ואם כן, למה הדגיש זה עכשיו? ולאידך, אם מאיזה סיבה שתהי' צריך להדגיש זה לפרעה, למה רק במכת ברד הדגיש זה?

5) ובפרט לפי ביאור רש"י ח' כ"ז "ולא מתו כמו שמתו הצפרדעים..." - ואולי יש להוסיף שלכאורה זה הי' מפחיד אותם עוד יותר מאשר הצפרדע בתוך היאור, אלא צ"ל כבפנים.

6) ואם תשאל, הי' אפשר להוציא חי' רעה מהיאור עצמו ובזה היו גם מבינים שהיאור הכה אותם, וכמו דג גדול שנמצא בים וכדומה? [ועיי' במפרשי רש"י ז', י. "ויהי לתנין" - נחש שביבשה הי' נק' נחש ובים הי' דגים וק"ל]. ואפשר לתרץ כבפנים: 1. דוקא צפרדע. 2. ודוקא מהיאור ועוד אפ"ל ע"פ מה שמבאר הרבי בחי"א שיחה וארא ב' (עמ' 27 ואילך) שבמכת ערוב לא הי' ענין של נס מיוחד ולא הי' אצלם היפך טבעם אלא היו חיות דוקא ולא בהמות (כי אז הי' היפך טבעם) וטבע החיות הוא להזיק (ועיי"ש איך שרש"י מרמוז את זה בביאורו) אלא כל הנס במכת ערוב הי' שבאו בערבוביא ולכן המכה נקרא דוקא "ערוב" (וע"ש באורך).

ואשר לפי"ז מובן גם אצלנו שלא הגיע חי' רעה מהיאור כדי להזיק כי א"כ היא היתה עושה היפך טבעה (והיינו להיות על היבשה) וד"ל.

וי"ל, שדברי משה "כצאתי את העיר" לא הי' כדי להדגיש צדקתו וכדו', אלא לת' קושיא על הנהגתו רק במכת ברד. דהרי גם במכת צפרדע וגם במכת ערוב, תפלת משה הי' (עם הסכמת פרעה) שהמכה יפסיק למחר. ומזה גופא רואים שזה לא הי' דחוף כ"כ. אבל מכת ברד, לא מצינו שהתפלל שיפסיק למחר, והטעם מפני שמכת ברד הי' יותר חמור משאר המכות, שהכה התבואה, בהמות, וגם המית בנ"א. וע"כ הי' לו למשה שיתפלל מיד, לפני פרעה. וע"ז אמר משה שאינו יכול להתפלל מיד, כי צריך לצאת מן העיר קודם. משא"כ בשאר מכות, לא הי' נוגע להדגיש זה, כי לא הי' טעם שיתפלל מיד. ודבריו "הנה אנכי יוצא מעמך" הי' רק דרך אגב - כשאגמור לדבר עמך אעסוק עם זה, אבל לא שאמר לי' שמיד כצאתי מעמך, קודם שיצא מן העיר, אתפלל.

ואף שמדברי רש"י לא משמע שביאר לי' לפרעה טעמו בזה, שהי' מלא גילולים, הרי: (א) אפשר שפרעה הבין זה מצד עצמו. (ב) אפשר שדברי הכתובים אינם בדיוק הדו שיח שהי' בפועל אז (עי' לקו"ש חט"ו ע' 156-157) בעיקר - משה לא הי' צריך להסביר טעמו בזה, כי פרעה הי' צריך לו ולא להיפך, רק להדגיש שמאיזה סיבה שתהי' הוא יתפלל רק כשיצא מן העיר.



לעילוי נשמת
הרה"ח הדגול המיוחד שבחבורה
השקדן בלימוד התורה
עושה צדקה וחסד בכל עת
משכיל על כל דבר טוב
נהנו ממנו תמיד בעצה ותושיה
קיבל כל אדם בסבר פנים יפות
בעל מדות תרומיות
איש ירא אלקים צנוע בכל אורחותיו
ר' גדליה ירחמיאל ע"ה
ב"ר מיכל ע"ה
שייפר
נקטף בדמי ימיו ביום י"ז אדר ה'תשס"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת
הור"ח אי"א נר"נ
הרה"ח הרה"ת ר' משה פנחס הכהן ע"ה
ב"ר אברהם מרדכי הכהן ע"ה
כ"ץ
גבאי בביהכנ"ס וביהמ"ד ליובאוויטש שבליובאוויטש
נפטר ביום ד', בדרכ"ח אדר-שני ה'תשמ"ו
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת ר' צבי אלימלך
בן הרב מרדכי גרשון ע"ה
שפאלטר
נפטר ביום כ"ח אדר ראשון ה'תשל"ח
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י חתנו ובתו
הרה"ח הרה"ת ר' גבריאל זוזגתו מרת מאליא רחל
ומשפחתם שיחיו
שפירא

לעילוי נשמת
ר' אלעזר בן ר' שאול ע"ה
פאסטען
נפטר ח"י אדר ה'תש"נ
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



לזכות החתן התמים
הרב מאיר שיחי' ניו
והכלה מרת חביבה פערל שתחי' כ"ץ
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שני י"ז אדר ה'תשע"א
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות
הוריהם
הרה"ת ר' אברהם וזוגתו מרת דבורה שיחיו ניו
הרה"ת ר' בנימין הכהן וזוגתו מרת שטרנה מלכה שיחיו כ"ץ

לזכות החתן התמים
הרב **יעקב משה שיחי' זילבערשטיין**
והכלה מרת **חי' שתחי' מינקאוויטש**
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום ראשון ט' אדר"ר ה'תשע"א
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות
הוריהם
הרה"ת ר' **מאיר שמחה** וזוגתו מרת **ראזיל שיחיו מינקאוויטש**
הרה"ת ר' **ראובן משה** וזוגתו מרת **לאה שרה שיחיו זילבערשטיין**



לעילוי נשמת
הנערה **לאה מינדל ע"ה**
בת הרה"ת ר' **אברהם יצחק ברוך שיחי'**
נפטרה ביום כ"ט אדר-ראשון ה'תשנ"ה
ת.נ.צ.ב.ה.

לעילוי נשמת
אבינו מורינו
מוקני רבני ליובאוויטש הרה"ג הרה"ח
הרב ליפמאן בן הרב נחום הכ"מ
נפטר כ"ח אדר ה'תש"ע

ואמינו
הרבנית חנה ע"ה
בת הרה"ח ר' שניאור זלמן ע"ה ווילענקין
שזכה אשר כ"ק אדמו"ר זי"ע למד אצלו
נפטרה יו"ד אדר ב' ה'תשס"ח
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות בניהם
הרה"ח הרה"ת הרב יהודה ליב וזוגתו מרת תרצה
הרה"ח הרה"ת הרב גבריאל וזוגתו מרת מאליא רחל
הרה"ח הרה"ת הרב נחום וזוגתו מרת שיינדל
ומשפחם שיחיו
שפירא