

ב"ה

ש"פ ויחי – חזק ה'תשע"ג גליון ח [אלף-מז]

גאולה ומשיח

- 4 "ועושין שמייטין ויובלות ככל מצותן האמורה בתורה".....
הת' שלום צירקינד
- 9 כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא.....
הת' גבריאאל אברהם שוויי
- 14..... "כל אחד הי' דורש אחר שמו" (גליון).....
הת' מנחם מענדל עזאגווי

לקוטי שיחות

- 17..... מדת הבטחון.....
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 20..... ביאור לשונות הכתובים בשייכות לתמנה.....
הרב בנימין אפרים ביטון
- 23..... הערה בשיחת ש"פ מקץ תשכ"ז.....
הרב מנחם מענדל רייצס
- 24..... פרשת שמות – הפרשה הי"ג שבתורה.....
הנ"ל
- 24..... הערה בלקו"ש לפ' ויחי תשל"ג.....
הנ"ל
- 26..... מס"נ לפני ואחרי מ"ת.....
אברהם נתן פיינסוד – הת' מנחם מענדל הלוי בלאנק
- 28..... תורה מתשת כחו של אדם (גליון).....
הרב פנחס קארף
- 29..... בענין הנ"ל.....
הת' מרדכי קירשנבוים

אגרות קודש

- 30..... "ומעודי לא נזהרתי מהכלים אף מבני יומן".....
הרב ברוך אבערלאנדער

נגלה

- 34..... שבועת שנים אוחזין.....
הרב יהודה ליב שפירא
- 38..... נר המערבי ונס חנוכה.....
הרב אליהו רייזמאן
- 47..... תוס' ד"ה עד אחד יוכיח.....
הת' שלום דובער לפקיבקר

חסידות

- 49.....השמטות לספר "תניא באורייתא"
הרב יוסף יצחק אלפרוביץ
- 50.....מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה
הרב משה מרקוביץ
- 51.....מדות טובות שבטבע כל ישראל (גליון)
הרב פנחס קארף

הלכה ומנהג

- 51.....הלשון שירושלים הוא במזרחה של צרפת.
הרב לוי יצחק ראסקין
- 54.....מעקה בגג ביה"כ שמשמשים שם לפעמים לפעילות או לאיחסון
הרב מרדכי פרקש
- 58.....עשרה בטבת דוחה שבת
הרב משה מרקוביץ
- 59.....מצוה שיוסיף בין השמשות
הרב משה פרץ
- 60.....תקון טעות בדין הרהור ברכת התורה
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 61.....יום הולדת (ג)
צבי רייזמן
- 65.....חתימת ברכת "מעין ג'" בשותה יין ואוכל פירות ארץ ישראל
הרב אברהם אלשול
- 66.....אם הבעל מברך על הדלקת נר ש"ק (גליון)
הרב בן ציון חיים אסטער
- 67.....סחיטה בשבת (גליון)
הרב פנחס קארף

פשוטו של מקרא

- 67.....חיה רעה אכלתהו
הרב שרגא פייוויל רימלער
- 69....."זיברכהו" הנאמר בפרשת תולדות
הרב וו. ראזענבלום

שונות

- 69.....שינויים בדפוס בהקדמת התניא
הרב אלי' מטוסוב
- 78.....שחרור העבדים השחורים
הרב חיים רפפורט
- 85.....רבא מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 88.....איסור שיתוף לעכו"ם
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

מודעה ובקשה

לקראת יום הבהיר יו"ד שבט הבעל"ט "העשירי יהי' קודש" – יום ההילולא של כ"ק אדמו"ר הריי"ץ זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, ושישים ושלוש שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

תקוותינו להוציא לאור בעזה"י קובץ חגיגי מוגדל – הן בכמות והן באיכות – לנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו.

אי-לכך, שטוחה בזאת בקשתינו לקהל הכותבים שיחיו (וכן מאנ"ש והתמימים שיחיו שעדיין אינם משתתפים בהכתיבה), להשתדל ולהודרו לכתוב בגליון מיוחד זה בעיקר בתורת רבינו וכן בעניני משיח וגאולה, ולמוסרם לנו ע"מ שנוכל להדפיסם בקובץ מיוחד זה.

הקובץ יצא לאור לכבוד יו"ד שבט. יש לשלוח את ההערות לא יאחר מיום ג' לפרשת בשלח ד' שבט הבעל"ט, וכל המקדים ה"ז משובח.

ויה"ר שע"י כתיבת ההערות באופן של "להגדיל תורה ולהאדירה", נזכה ל"תורה חדשה מאתי תצא" בביאת משיח צדקנו תיכף ומיד ממש.

בתודה ובברכה

המערכת

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

למשלוח הערות:

פאקס: 347-227-0308

אימייל: haoros@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

"ועושינן שמיטין ויובלות ככל מצותן האמורה בתורה"*

הת' שלום צירקין
770 – תות"ל המרכזית

כתב הרמב"ם בריש פי"א מהל' מלכים: המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה לממשלה הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל. וחזורין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם. מקריבין קרבנות ועושינן¹ שמיטין ויובלות² ככל מצותן האמורה בתורה.

והנה בס' אוצרות יוסף להגר"י ענגיל ז"ל בענין שביעית בזמה"ז, בהמשך למה שמבאר שהרמב"ם ס"ל דלא רק שמיטת כספים בזמן הזה הוא מדרבנן, אלא גם שמיטת קרקעות הוא מדרבנן, (דלא כהמפרשים דס"ל דלהרמב"ם עכשיו שמיטת קרקע הוא מדאורייתא ורק שמיטת כספים דרבנן), ומביא שם כמה הוכחות לזה, ובהמשך דבריו כותב שם בע' 57 וז"ל "והנה אילו היתה דעת הרמב"ם דגם בזה"ז שביעית דאורייתא

(* לע"נ אבי מורי הרב יצחק הכ"מ ב"ר אליעזר צבי זאב שליט"א.

1 מהלשון "מקריבין" ו"ועושינן" משמע שהרמב"ם רוצה להדגיש לא רק שלימות החפצא דתומ"צ כשלעצמם, אלא גם (ואולי בעיקר) עשיית ופעולת האדם אז שיהי' בשלימות. אלא דגם שלימות הגברא הביא הרמב"ם כחלק משלימות החפצא דתומ"צ, ולא הדגישו הרמב"ם כאן כענין בע"פ, שאז יהיו כל ישראל צדיקים, ויעשו כל התומ"צ בשלימות. [וגם בנוגע לחפצא דתומ"צ מדגיש הרמב"ם השלימות של המצוות עצמם, שיחזרו כל המצוות, ואינו מדגיש שגם אותם המצוות שעושים עכשיו יעשו אותם אז כהוגן (כמ"ש בהל' תשובה פ"ט ה"ב) – שבוה י"ל דעדיפא מיני' נקט, שעיקר החידוש דגאולה מתבטא באותם המצוות שלא מקיימים כלל בזה"ז, ולא באותם המצוות שמקיימים עכשיו רק שלא כהוגן]. ולכאורה משמע שענין שלימות התומ"צ המבואר ברמב"ם כאן הוא בעיקר השלימות דחפצא דתומ"צ עצמם, וזה שכל ישראל יעבדו את ה' כדבעי נכלל בזה ובה עי"ז. ולהעיר מההדרן על הרמב"ם תשמ"ט שמבאר החילוק בין תיאור הרמב"ם דימות המשיח בהל' תשובה והתיאור שבהל' מלכים, שבהל' תשובה עיקרו הוא שלימות מציאות האדם שירבו בחכמה וכו', משא"כ בהל' מלכים בסופו במ"ש הרמב"ם שיהיו פנויין בתורה וחכמתה וכו' עיקר הענין אינו שלימות הגברא אלא אדרבה ביטולו בהגילוי אלקות שיהי' אז. [שזוהו החילוק בין ימות המשיח כפי שזוהו בערך ושלימות לגבי העבודה בזמה"ז, ובין ענין ימות המשיח כפי שהוא לכשלעצמו. ראה שם באריכות. ואכמ"ל.]

2 יש להעיר דהרמב"ם נקט "שמיטין ויובלות" לשון רבים. ולכאורה י"ל שכוונת הרמב"ם הוא להדגיש לא רק שעצם המצווה דשמיטה ויובל יוחזר, אלא להדגיש המשך הזמן דימות המשיח שיהי' בשלימות התומ"צ, ולכן כתב שמיטין ויובלות ל' רבים שקאי על המשך הזמן דימות המשיח. וראה מה שכתבתי בגליון א'מב.

מלבד השמטת כספים, א"כ מה זה שכ' דכשיבוא המשיח בב"א יהיו עושין שמייטין, ומה זו עשיית השמייטין אשר תתחדש אז, והרי גם עתה עושין שמייטים מה"ת כמו שיעשו אז.

"ואם תהי' כוונתו על השמטת כספים, זו הרי איננה עשי' רק העדר פעולה, שיושב ובטל ואין תובע חובו, וגם הא דהמחזיר חוב בשביעית צריך שיאמר המלוה משמט אני, גם זה פשוט דלא יפול על זה לשון עושין שמייטין, שהוא רק דיבור בעלמא ושב ואל תעשה מבלי לקבל המעות.

"ובשלמא אי כולה שביעית דרבנן בזה"ז לרמב"ם, שפיר יתכן לשון עושין שמייטין, שהרי יש בשמייטין עשיות טובי, אכילת כל הפירות בקדושת שביעית, וביעור כולם כל אחד ואחד בזמן ביעורו, והפקר השדות שצריך לפרוץ פרצות בתוך שדהו ולהפקירה לכל, ופירות כל השדות מופקרים לכל וכל הרוצה ובא נוטלם וזוכה בהם, ולכל אלה שפיר יתכן וודאי לשון עושין שמייטין, ומשא"כ אילו היו כל אלו גם עתה מה"ת ולא תתחדש אז רק השמטת כספים לבד מה"ת, להיותם יושבים ובטלים לבלתי נגוש חובותיהם, ע"ז וודאי לא יתכן הלשון עושין שמייטין וכמובן לכל ח"ך". עכ"ל בהנוגע לענינו.

ואואפ"ל ולנסח דבריו באותיות אחרות: א) באם כל החידוש דלע"ל הוא רק שמטת כספים, למה מביאו הרמב"ם בל' סתמי "ועושין שמייטין", שבפשטות משמע גם השמטת קרקע? (וב) גם מצד הלשון "עושין" קשה לומר שקאי על השמטת כספים שאינה עשי' רק העדר פעולה.

ואולי יש להוסיף גם (ועיקר): אם כל החידוש דשמייטין שיהי' אז הוא רק בהשמטת כספים, למה מביאו הרמב"ם בכלל, הרי הרמב"ם הי' יכול להביא במקום זה ריבוי מצוות התלויות בארץ (כמו תרומות ומעשרות וחלה וכו') ובביהמ"ק שיחזרו אז, ומאי אולמי' השמטת כספים יותר מכל השאר (ובפרט שתרו"מ הם תמידיות ועשי' וכו')? ובשלמא אי קאי על שמטת קרקע, הרי"ז ענין עיקרי, ובפרט לפי מה שביארו המפרשים³ בדעת הרמב"ם, שזה שתרומה (ומעשר) תלוי בביאת כולכם נלמד מהפסוק כי תבאו הנאמר בשמיטה (ושם מיירי במשיטת קרקע), מכיון שתרו"מ תלויים במנין שנות השמיטה, ולכן מובן למה נקט הרמב"ם

(3) ראה חידושי ר' חיים הלוי על הרמב"ם הל' תרומות פ"א ה"י ובסוף הל' שמיטה ויובל.

שמיטה דוקא⁴, אבל באם מיירי רק בשמיטת כספים צ"ב למה זה נוגע כ"כ שהרמב"ם ידגישו כאן.

ב. והנה בלקו"ש חי"ח ע' 277 הערה 49 (בקשר למ"ש שם בפנים שהענינים שהרמב"ם כותב בהלכה זו קשור עם קבוץ נדחי ישראל כאשר כל ישראל יושבים על אדמתם) כ' וזלה"ק: ראה קרית ספר לרמב"ם שם [ושם הביא הכתוב הנאמר ביובל, אבל מוכח מכאן דהרמב"ם ס"ל דגם שמיטין "ככל מצותה האמורה בתורה" תלוי ב"מקבץ נדחי ישראל". וראה רמב"ם הל' שמיטה ויובל ספי"ב. וכידוע השקו"ט בזה. ואכ"מ]. והנה לפ"ז "מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות" הם תוצאה מב' הענינים שכ' לפנ"ז: "ובונה המקדש (ובמילא "מקריבין קרבנות") ומקבץ נדחי ישראל" (ובמילא "עושין שמיטין ויובלות כו"). עכלה"ק בהנוגע לעניננו.

ומהערה זו משמע, שהוכחת כ"ק אדמו"ר שהרמב"ם ס"ל שגם שמיטת קרקע בזמנה"ז הוא רק מדרבנן, ורק לע"ל תהי' שוב מדאורייתא, הוא מזה שכתב הרמב"ם "ועושין שמיטין . . . ככל מצותה האמורה בתורה", דבפשטות משמע דכל המצוות הקשורים בשמיטה האמורים בתורה, היינו לא רק שמיטת כספים אלא גם שמיטת קרקע, יקיימו רק לע"ל מה"ת.

וכנראה שבלקו"ש כתב הוכחה זו משום שהיא פשוטה וברורה יותר, ומודגש להדיא בדברי הרמב"ם, יותר מההוכחה הנלמד מ"ועושין שמיטין". ובאותיות אחרות: ההוכחה הנ"ל מ"ועושין שמיטין" הוא רק עפ"י משמעות המילה "ועושין", אבל מכיון שהרמב"ם כותב "ועושין שמיטין . . . ככל מצותה האמורה בתורה", הרי הרמב"ם עצמו מגדיר כוונתו כאן ב"ועושין שמיטין" – שהוא "ככל מצותה האמורה בתורה", וא"כ עדיף להביא ההוכחה מדברי הרמב"ם עצמו, כפשוטו.

ג. ולגופו של ענין אפ"ל, דזה שהגאון לא הביא הראי' מ"ככל מצותה האמורה בתורה", הוא משום שהי' אפשר לומר שפירוש "ככל מצותה האמורה בתורה" אין כוונתו שכל המצוות התלויות בשמיטה יקיימו רק לע"ל מה"ת, אלא הפי' הוא שאע"פ שגם עכשיו מקיימים חלק ממצוות

(4) וכן כתב בספר תורת המלך (אריאלי) על הל' מלכים כאן, דזה שהרמב"ם לא הביא תרו"מ דינהגו אז מה"ת הוא משום שזה תלוי ונכלל בשנות השמיטה, ע"פ החידושי ר' חיים הלוי הנ"ל. ובאופן שונה קצת י"ל, לא שהפרשת תרו"מ עצמם נכלל ב"ועושין שמיטין", דזה דחוק קצת, אלא שמכיון שזה נלמד משמיטה לכן הביא הרמב"ם שרש הענין דהוא שמיטה ומה נבין על השאר, ולא רצה הרמב"ם להאריך ולהביא כל המצוות התלוים בביאת כולכם כמובן. וראה מ"ש בגליון א'מב.

שמיטה מה"ת, אבל לע"ל יקיימוה בשלימות כ"כל" מצותה האמורה בתורה.

ולכשתימצי לומר, ב' האופנים ב"ככל מצותה האמורה בתורה" מרומזים בב' הנקודות שבהמשך דברי הגרי"ע הנ"ל, וז"ל בהמשך שם " . . . הרי גם אם שביעית בזה"ז דרבנן ג"כ הרי כל זה מדרבנן וא"כ . . . יוקשה דמה זה שכ' הרמב"ם דבזמן המשיח יהיו עושין שמיטין הרי גם עתה עושין אותם אלא שהעשי' דרבנן", ומתריך "דבזה שפיר יתכן ל' עושין שמיטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה דעתה אין העשי' מפאת המצוה האמורה בתורה רק מפאת חיוב דרבנן ולזכר בעלמא",

וממשיך ומבאר די"ל בפשיטות דגם דרבנן לגבי דאורייתא אין נחשב עשי' כלל רק עשי' גרידא בעלמא כענין אינו מצווה ועושה⁵, ואח"כ כותב עוד נקודה בזה – "וגם הלא נודע דיש חילוקים רבים בין דאורייתא לדרבנן בספיקא דאורייתא לחומרא וספיקא דרבנן לקולא ועוד אלפי חילוקים וע"כ עתה שהיא דרבנן שפיר אין העשי' ככל מצוותה וכפי עיקר דינה מה"ת", עכ"ל הנוגע לענינו⁶.

שלפי ענין הראשון שכתב משמע ש"ככל מצותה האמורה בתורה" קאי על כל המצוות והפרטים של שמיטה, שרק לע"ל יקיימוה מה"ת (וכמו שמשמע בלקו"ש כנ"ל). ולפי ענין השני שכתב, משמע ש"ככל" מצותה פירושו הוא שגם אותם החלקים של שמיטה שעושים עכשיו, יש הרבה פרטים ונפק"מ שהיו מקיימים בחומרא יותר וכו' אילו הי' מה"ת, ומ"ש הרמב"ם לע"ל יקיימוה "ככל" מצותה קאי על אותם הפרטים הנובעים מזה שלע"ל יהי' מה"ת. שלפי ענין זה משמע שהאי "ככל מצותה" משמעותו בשלימות מצותה האמורה בתורה כנ"ל, ולא שכל מצותה האמורה בתורה יקיימו רק לע"ל מה"ת.

(5) לכאורה אין כוונתו שדרבנן לגבי דאורייתא נחשב לכלום, דהרי יש מצוה מה"ת לשמוע לדברי חכמים, ובכמה ענינים דרבנן מהני לגבי דאורייתא, אלא לכאורה כוונתו בפשטות – שאותה פעולה שחיובה הוא רק מדרבנן, באם שוב מתחייב באותה פעולה מה"ת, הרי לגבי חיוב עכשיו אותה פעולה הקודמת נחשב לכלום, אע"פ שבשעת שעשה הפעולה מדרבנן אפ"ל שהיו בזה גם גדרים וכו' מה"ת. (ולדוגמא בספה"ע שיש שקו"ט בקטן שנתגדל באמצע הספירה האם הימים שמנה מדרבנן ישלימו להחיוב מדאורייתא – הרי אפילו אם נקבל שהרבנן מהני לדאורייתא, זהו רק לגבי הימים שעברו, אבל לכאורה נראה פשוט שאם בלילה הראשון של ספה"ע משהוא הי' מחוייב רק מדרבנן ושוב באותו לילה נתחייב מה"ת, הרי לכא' ליכא למימר דספירתו הקודמת מדרבנן יהי' לגבי חיובו מה"ת). ובוה לכאורה אפשר לתרץ מה שהקשו על דבריו כאן בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' טו ועוד. ואני כתבתי בחפזי ואם שגיתי ה' יכפר.

(6) הערת המערכת: ראה עוד בספר ימות המשיח בהלכה, ח"ב סי' סח, מלקוטי שיחות חכ"ד פר' וילך (א) עמ' 201.

אבל לכאורה מפשטות דברי הרמב"ם, משמע לכאורה כאופן הא' הנ"ל, ש"ככל מצותה" פירושו שכל המצוות האמורות בשמיטה יקיימו רק לע"ל מה"ת, הן מצד התוכן, דכוונת הרמב"ם הוא שחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם שמקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותן האמורה בתורה, שמשמעות ופירוש דבריו משמע בפשטות שקאי על כל כללות קיום מצוות אלו עם כל פרטיהם "ככל מצותה האמורה בתורה" שיחזרו לע"ל, [ולא שלע"ל יחזרו רק שלימות קיום מצוות אלן], וכן מוכח גם מצד הלשון, שהרי בנוגע ליובל [וגם בנוגע לקרבנות - את"ל שזה קאי גם אלפני פניו "ומקריבין קרבנות"] צריך לפרש ש"ככל מצותה האמורה בתורה" פירושו שכל מצוות האמורות ביובל יחזרו ביובל ולא רק שלימות הפרטים של יובל, שהרי עכשיו לא מקיימין שום מצוות של יובל, וממילא מסתבר שכ"ה כוונתו גם בנוגע לשמיטה.

שעפכהנ"ל יומתק גם הא דהביא הרמב"ם גם שמיטה ביחד עם יובל (אע"פ שלא הביא תרו"מ וכו' שגם הם יהיו מה"ת רק לע"ל) - משום שכל דיני שמיטת קרקעות שווים בשמיטה ויובל, ומכיון שכותב שלע"ל יקיימו מצוות יובל עם כל מצותה האמורה בתורה, שזה כולל גם שמיטת קרקעות שביובל, וזה שזה בדיניו לשמיטת קרקעות שבשנת השמיטה, לכן הביא שמיטה עם יובל. ודו"ק.

ד. והנה בדברי הגרי"ע ז"ל בבביאור לשון הרמב"ם "ועושין" שמיטין שאא"ל שזה קאי על שמיטת כספים שהרי זה רק העדר פעולה, וגם אמירת משמט אני הוא רק דיבור בעלמא ושוא"ת, לכאורה יש להוסיף ולהבהיר בדבריו, ובהקדם, דלכאורה בדברי הרמב"ם "ועושין שמיטין . . ככל מצותה האמורה בתורה" נכלל לא רק אותם הפעולות של שמטת קרקעות שהן עשיות (כמו שמפורט בדברי הגרי"ע), אלא בזה נכלל לכאורה גם שמיטת כספים וגם אותם הפעולות שבשמיטה שהן בשוא"ת, כמו אי עבודת הקרקע וכו' וכו'.

ויש לבאר מהו פירוש הלשון "ועושין" בכלל. ולכאורה כנראה משתמשים במילה ועושין בשני אופנים. (א) בקשר לעשי' פרטית. ו(ב) בקשר לענין כללי הכולל כמה פרטים. וראה לדוגמא ל' הרמב"ם בהל' קדוש החודש פ"ה בכמה מקומות "עושים ימים טובים" "עושים שני ימים" וכו' וכו'. והנה כשאנו מדברים בקשר לעשי' פרטית מובן שבל'

הרגיל⁷ אין משתמשים במילה "ועושין" לענין של העדר פעולה ושב ואל תעשה. אבל כשאנו משתמשים במילת "ועושין" בקשר לענין כללי הכולל כמה פרטים, בפשטות נכלל בזה כל הפרטים גם אלו שהן בשוא"ת. ולדוגמא בנוגע לעשיית ימים טובים הנ"ל, שבזה נכלל גם (ואולי בעיקר) השביתה מהמלאכות האסורות ביום טוב.

אלא, שגם בנוגע לענין כללי מובן שהלשון ועושין אינו שייך לענין כללי שהוא רק העדר פעולה ושוא"ת. דהרי אין כאן עשיי' והנהגה מיוחדת וניכרת שתחול עלי' הלשון "ועושין". אבל מ"מ, באם עיקר הענין הוא דבר והנהגה המיוחדת וניכרת שתחול עלי' הלשון "ועושין" מובן שבזה נכלל גם שאר הפרטים שבזה שהן בשוא"ת. [ולהעיר ג"כ מל' הרמב"ם ריש פי"א מהל' איסורי ביאה "וכמשפטים האלו היו עושין" שמדבר בקשר לספירת ימי נדה וזיבה].

שעפ"ז אולי יש לומר בדא"פ בכוונת דברי הגאון ז"ל, שבאם כוונת הרמב"ם הי' רק לשמיטת כספים שהוא שב ואל תעשה לבד לא הי' שייך ע"ז הלשון ועושין. אבל מכיון שכוונת הרמב"ם הוא בקשר לכלליות ענין השמיטה, וע"ז שייך הלשון עושין מכיון שישנם פעולות ועשיות מיוחדות וניכרות וכו', הרי שוב מובן שבכלליות הענין נכללים גם הפרטים של העדר עשי' ושוא"ת, מכיון שגם הם חלק מכלליות הענין של שמיטה.

ויה"ר שנוכה ל"חזורין כל המשפטים" תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא

הת' גבריאל אברהם שוויי

תלמיד בישיבה

א. באגרות קודש ח"א אגרת פה (הובא בתשובות וביאורים ע' עג ואילך) מובאת שאלת א' איך אומרים שלכל א', יהיה מי שיהיה ואפילו

(7) אבל מצינו שגם ענינים של שוא"ת ודיבור בעלמא נקראים בשם עשי'. ובנוגע לעניננו: שמיטת כספים הוא "מצות עשה". וכן בנוגע לשביתה הארץ בשביעית (אי – עשי') הוא מצות עשה. וגם מצוות דחובות הלבבות הם מצוות עשה, אע"פ שהעשי' שבהם בא ע"י התבוננות במוח וכו' (ראה הדרן על הרמב"ם תשל"ה ס"ה בקשר למצות ידיעת השם וכו'). וראה חינוך קטן ועוד בביאור הלשון עשיי' לגבי אהבה שלב. ולכללות הענין יש להעיר ג"כ ממה שמבואר בחסידות בכ"מ (ראה לקו"ש ח"א פ' חיי שרה ועוד) שגדרם של מצוות דחובות הלבבות הוא שיפעלו בלב הגשמי'.

רשע גמור יש לו תקוה, עד אשר גם הוא דבק ומתאחד בשרשו ומקורו אוא"ס ב"ה, הא לכאורה יש כמה סתירות ע"ז מן הכתוב וממרוז"ל?

ותירץ הרבי שבתחילה יש לבאר מש"ס ומפוסקים אשר אפשר הדבר שגם רשעים גמורים חמורים יבואו סוף סוף לזכות בתחה"מ. וביאר שזהו ע"י תשובה, או אפילו אם לא עשה תשובה אלא שהתפללו בנו או אדם אחר אחרי מותו של הרשע. ואפילו מי שלא התפללו עליו ולא נתנו צדקה בעבורו, יש לו עוה"ב ע"י העונשים שלאחרי מותו, עיין שם באריכות.

ואח"כ הביא הרבי ראי' שיהי' כן, שארוז"ל "וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן", וגם יש פסוק מפורש "וחשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח", עיין שם.

ואח"כ ביאר הרבי איך שמוכרח שיהי' כן, והביא מש"כ בספר עמק המלך, "אע"פ שהם רשעים גמורים כו' ניצוצי קדושה בהם כו' שהם נצר מטעי כו' והיא חלק אלוקה היא נצחי . . עוד טעם שני מעשי ידי להתפאר כו' הקב"ה הוא ומעשה ידיו חיים וקיימים לעד ולעולמי עולמים ואי אפשר שתתבטל כו' והתשובה השני היא תועל תפלת אאע"ה כו' והראה לו הקב"ה גיהנם ושעבוד מלכיות כדי שע"י יצורפו ויתלבנו כל האובדים האלו כו' כי לא כלו רחמיו על כל היצור", ע"כ.

אחרי הקדמה זו הביא הרבי כמה מהסתירות ממרוז"ל ותירץ כל אחת ואחת, והסתירה הראשונה הביא הרבי מה שארוז"ל "כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב . . ואלו שאין להם חלק כו'", הרי מפורש שיש מבני" שלא יהי' להם חלק לעוה"ב?

ותירץ הרבי בזה"ל: "אבל באמת אין בזה סתירה, דהנה תחה"מ האמור בכל מקום היינו לנשמה עם הגוף שניהם יחד . . ואותן שמנו חכמים שאין להם חלק לעוה"ב היינו שהגוף שלהם כלה ונאבד, אבל הנשמה, שהיא נצר מטעי כו' תקום לתחי' בגוף אחר"⁸. ע"כ תוכן האגרת.

ב. והנה במאמר ד"ה כל ישראל תשל"ג (סה"מ מלוקט ח"ב ע' קעז), שאל הרבי למה כדי לעלות לג"ע צריך למה תנאים, והגילוי בעולם התחי' – שהוא גילוי נעלה הרבה יותר מבג"ע – הוא לכל אחד – "כל ישראל יש להם חלק"?

(8) ועיין בהערה 7 שביאר שלכן כתוב "כל ישראל יש להם . . ואלו שאין להם", ולא כתב "חוף מ...". כי "חוף" משמעותו חוף ויוצא מן הכלל לגמרי, משא"כ הלשון "כל . . ואלו . .", עיין שם.

ובסוף המאמר ביאר, שג"ע שהוא הגילוי של התורה שלמד בעוה"ז, ישנם כמה תנאים, כי תורה היא חכמתו ית' ושייכת להתחלקות, משא"כ עולם התחי' שהוא הגילוי של המצות שעושים בעוה"ז, והמצות הם רצונו ית' ושייכים להגוף שבו בחירת העצמות, לכן הגילוי הוא לכל ישראל.

מזה מובן שהגילוי של עוה"ב הוא מצד המצות שעשה מצד הגוף של ישראל.

וא"כ עפי"ז צריך להבין מה שתירץ הרבי בהאגרת הנ"ל – שזה שאפילו רשעים גמורים יש להם חלק לעוה"ב מצד הנשמה שתתגלגל לגוף אחר והגוף הראשון כלה ויאבד, הא הגוף השני לא עשה המצות שלו?

כלומר, שאם ראובן הוא ר"ל במצב של "ואלו שאין להם חלק", ובגלל זה יתגלגל לגופו של שמעון, הא איזה שייכות יש לראובן להגילוי של עולם התחי' – שהוא גילוי של המצות שעשה – אם הוא אינו בהגוף שלו שעשה המצות?

ג. ואולי יש לומר הביאור בזה בדא"פ ע"פ מש"כ במאמר ד"ה להבין ענין תחיית המתים תשמ"ו (סה"מ מלוקט ח"ג ע' לג), ששם שואל הרבי ג"כ אותה שאלה כמו בד"ה כל ישראל הנ"ל (למה לג"ע ישנם כמה תנאים והגילוי של עולם התחי' הוא לכל ישראל), ותירץ ג"כ מפני שג"ע הוא גילוי של התורה ועוה"ב הוא גילוי של המצות, כנ"ל.

ואח"כ שואל שא"כ הוה לי' להמשנה להביא רק (החלק של הפסוק) "ועמך כולם צדיקים" שזהו המעלה של ישראל מצד המצות שעושים, ולמה הביאה המשנה ג"כ את המשך הפסוק – "נצר מטעי מעשי ידי להתפאר" שזהו המעלה של ישראל מצד עצם מציאותם (עוד לפני שמקיימים תומ"צ) דמזה משמע דזה שכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב הוא (גם) מצד עצם מציאותם?

ובסוף המאמר מבאר ש"הגילוי בתחיית המתים יהי' (בכללותו) לכל ישראל בשוה, לפי שבתחיית המתים יהי' גילוי עצמות אוא"ס שלמעלה מהתחלקות. ובזה גופא יהיו שני ענינים. הגילוי בעצמות אוא"ס שהמשיכו ע"י קיום המצות, ועי"ז יתעלו ישראל למדריגה עליונה יותר, שתתגלה מעלת ישראל נצר מטעי מעשי ידי להתפאר, שמעלה זו שבישראל היא נעלית יותר מזה שממשיכים גילוי אלקות ע"י לימוד התורה וקיום המצות. דשרש הנשמות הוא בעצמותו ית' (למעלה משרש התומ"צ), וגם בהגוף דישראל הוא בחירת העצמות, עכ"ל.

הרי מבואר מזה שלע"ל יהי' ב' גילויים עצמות אוא"ס: א', ע"י תומ"צ, שע"ז כתוב בפסוק "ועמך כולם צדיקים (- לכן -) ירשו ארץ". ב', מעלת ישראל מצד עצם מציאותם - הנשמה שמושרשת בעצמותו ית' והגוף שהוא מצד בחירת העצמות, שע"ז כתוב בהפסוק "נצר מטעי מעשי ידי להתפאר".

עפי"ז י"ל בדא"פ שהשייכות של הרשעים במצב של "ואלו שאין להם חלק לעוה"ב" לעוה"ב היא מצד עצם מציאות הנשמה והגוף כמו שהם לגבי עצמותו ית' שזה יתגלה לעת"ל.

וי"ל שזהו מה שהביא הרבי מש"כ בספר עמק המלך הנ"ל (כשהביא רא' שמוכרח להיות שאפילו הרשעים יהי' להם חלק בעוה"ב) "אע"פ שהם רשעים גמורים כו' ניצוצי קדושה שבהם כו' נצר מטעי כו' והיא חלק אלקה היא נצחי . . . עוד טעם שני מעשי ידי להתפאר כו' הקב"ה הוא ומעשיו חיים וקיימים לעד ולעולמי עולמים ואי אפשר שתתבטל" - הרי מפורש שהשייכות בין הרשעים האלו ועוה"ב הוא מצד "נצר מטעי מעשי ידי להתפאר" שלהם - מעלת ישראל מצד עצם מציאותם לגבי עצמות⁹.

ד. אלא שעדיין אין זה ביאור מספיק, דהא בהמאמר ד"ה להבין ענין תחזה"מ הנ"ל בהע' 46 כתב הרבי "וע"ד הידוע שבכדי להגיע להגילוי דתחית המתים צ"ל תחילה הגילוי דג"כ - עד"ז הוא גם בהגילוי דתחית המתים גופא, שבתחילה צ"ל הגילוי בהמצות, ועי"ז אפשר להיות הגילוי בשרש נש"י כמו שמושרשים בהעצמות". הרי מפורש שבכדי להיות הגילוי במעלת ישראל מצד עצם מציאותם, צ"ל תחילה הגילוי דתומ"צ שעשה בזה"ז. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא איך הרשעים האלו יהי' להם שום שייכות לעוה"ב אם הם לא בהגוף שלהם שעשה המצות?

ה. ויש לומר הביאור בזה ע"פ מה שמבואר בלקוטי תורה להאר"י ז"ל שר' אלעזר בן דורדיא (שהי' רשע גמור כל ימיו ובסוף ימיו עשה תשובה ובכה עד שיצאה נשמתו מהגוף), אע"פ שבכה רבי ואמר יש קונה עולמו בשעה אחת, אעפ"כ הי' צריך להלבושים של ר' יוחנן כה"ג (ששימש שמונים שנה בכה"ג ובסוף ימיו נעשה צדוקי) והוא הי' הגלגול של ר"י כה"ג.

9) וי"ל בדא"פ ששני הענינים בפסוק "נצר מטעי" ו"מעשי ידי" הם השני גילויים של מעלת ישראל מתד עצם מציאותם לגבי עצמות: א', מעלת הנשמה שמושרש בעצמות - נצר מטעי - "והיא חלק אלוקה" (עמק המלך שם). ב', מעשי ידי - מעלת הגוף שיש בה בחירת העצמות.

על פי זה יש לומר ג"כ לכל הרשעים שאין להם חלק לעוה"ב ויצטרכו להתגלגל בגוף אחר, שזה שיהי' להם הגילוי של מעלת ישראל מצד עצם מציאותם והבאנו לעיל שזהו דוקא ע"י הגילוי של עצמות שע"י תומ"צ תחילה, שהגילוי הזה מתומ"צ יקבלו ע"י המצות שעשה הגוף השני (ואולי זהו ענין ה"לבושים" שהי' צריך ראב"ד לקבל מר"י כה"ג).

ואחרי עיון מצאתי זה כמעט מפורש בשיחת ש"פ בא תש"ל (אות ד') "איז ניט פארשטאנדיק וואס בכה רבי ואמר יש קונה עולמו בשעה אחת, לכאורה האט ער ניט געטאן אין דעם ענין פון דירה בתחתונים וואס איז דווקא ע"י העבודה בתומ"צ, איז ווי קען זיין קונה עולמו, ובפרט אז אין ג"ע דארף מען לבושים, מ'קען דארט ניט ארומגיין ערום, דאס איז ניט קיין סדר; דארפן דאך זיין די לבושים, וואס דאס איז דער ענין פון תורה ומצות?

נאר דער ביאור אויף דען איז ווי ער פרעגט אין לקוטי תורה להאריז"ל, אז ווי אזוי האט מען איהם געקענט רופן "רבי", אויף דעם איז ניט קיין קונצן, מ'דארף פשוט האבן סמיכה און אויך דעם דארף מען לערנען, און ביי ראב"ד זיינען ניט געווען אלע די ענינים?

און ער ענטפערט אז מ'האט אוועקגענומען די תורה ומצות פון יוחנן כה"ג וואס שימש פ' שנה ונעשה צדוקי, און מען האט אפגעגעבן ראב"ד, וואס דערפאר איז ביי אים געווען יש קונה עולמו בשעה אחת.

עס בלייבט דאך אבער די שאלה: אויף אידן שטייט דאך כי לא ידח ממנו נדח. אז יעדער איד וועט דאך זיכער תשובה טאן, וואס דערפאר איז דער אלטער רבי מסביר דעם ענין פון לעולם ילמוד שלא לשמה, ווארום סוף כל סוף וועט ער דאך זיכער תשובה טאן, וועט ער דעמאלט מעלה זיין די תורה ומצות וואס ער האט געטאן שלא לשמה, איז דאך לפי"ז ניט פארשטאנדיק: יוחנן כה"ג וועט אויך סוכ"ס תשובה טאן, וועט ער דעמאלט דארפן האבן זיינען תורה ומצות, איז ווי קען מען עס אפגעבן ראב"ד?

אויף דעם איז ער מדייק אין לקוטי תורה להאריז"ל אז ראב"ד איז א גילגול פון יוחנן כה"ג, און דער אלטער רבי זאגט דאך אז "יעשה תשובה בגילגול זה או בגילגול אחר" – קומט דאך אויס אז די תשובה פון ראב"ד האט טאקע מעלה געווען די תורה ומצות פון יוחנן כה"ג; איז במילא ביי זיי דא סיי דער ענין התשובה און אויך די לבושים פון תורה ומצות, "עכ"ל.

והנה ברמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ו וה"ח מבואר שצדוקי אין לו חלק לעולם הבא, וא"כ יוחנן כה"ג (שבסוף ימיו נעשה צדוקי) ה' צריך להתגלגל בהגוף דר"א בן דורדייא ודוקא בגוף זה יקום לתחיית המתים.

וזהו מה ששאל הרבי "עס בלייבט דאך אבער די שאלה: אויף אידן שטייט דאך כי לא ידח ממנו נדח, אז יעדער איד וועט דאך זיכר תשובה טאן . . . איז דאך לפי"ז ניט פארשטאנדיק: יוחנן כה"ג וועט אויך סוכ"ס תשובה טאן, וועט ער דעמאלט דארפו האבן זיינע תורה ומצות, איז ווי קען מען אס אפגעבן ראב"ד?". ותיריך הרבי שראב"ד הוא גילגול של יוחנן כה"ג. דהיינו שהשאלה היתה שכיון ש"לא ידח ממנו נדח" (שמזה הביא הרבי ראי' בהאגרת הנ"ל ג"כ שיהי' כן – שאף אחד מישראל יאבד לעת"ל), א"כ אם נותנים הלבושים שלו מתורה ומצות לראב"ד, לא יהי' ליוחנן כה"ג הגילוי דלעת"ל?

ובזה תירץ שכיון שיוחנן כה"ג צריך להתגלגל בגופו של ראב"ד (ודוקא עי"ז יקום לתחי'), לכן ע"י שניהם יש הענין דתשובה (שמזה יש לו חלק לעולם הבא) ותורה ומצות (- הלבושים כדי שע"י יכול לקבל הגילויים של לעת"ל – מעלת ישראל מצד עצם מציאותם לגבי עצמות (כמו שמובא לעיל בד"ה להבין ענין תחיית המתים)).



"כל אחד הי' דורש אחר שמו" (גליון)

הת' מנחם מענדל עזאגווי
תלמיד בישיבה

א. בשיחת ש"פ תזריע-מצורע תנש"א, הערה 61 (סה"ש תנש"א ח"ב ע' 416), מביא כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (מהרה יגלה אכי"ר) מש"כ בגמרא (סנהדרין זח, ב): "דבי רבי שילא אמרי שילה שמו, שנאמר עד כי יבוא שילה, דבי רבי ינאי אמרי ינון שמו (כמו ינאי, כל אחד הי' דורש אחר שמו), שנאמר יהי שמו לעולם לפני שמש ינון שמו, דבי רבי חנינה אמרי חנינה שמו, שנאמר אשר לא אתן לכם חנינה, ויש אומרים מנחם בן חזקי' שמו, שנאמר כי רחוק ממני מנחם משיב נפשי".

ושם בשוה"ג: פרש"י שם – ולהעיר מדיוק לשון רש"י "כל אחד הי' דורש אחר שמו" (ולא שהתלמידים חידשו ששמו כשם רבם).

וכתב ע"ז התמים מ.א.ו. שיחי' בגליון א'לו ואצטט לשונו:

"והנה, רבים הבינו כוונת דיוק זה שהוא להדגיש שהדרשה שכ"א הי' דורש (כיסוד לומר ששם רבם הוא שמו של משיח) נאמר – לא ע"י תלמידיהם, כ"א – ע"י הרב עצמו.

אך לכאורה קשה ביותר לבאר בדרך זה, ומכמה טעמים:

א. הרי לשון הגמרא הוא "דבי רבי שילא . . דבי רבי ינאי . . דבי רבי חנינה וכו'" – ואם אכן כ"ה שהדרשה נאמר ע"י הרב, לכאורה הול"ל "רבי שילא אמר . . רבי ינאי אמר . . רבי חנינה אמר וכו".

ב. בכלל, אינו מובן מהו ההדגשה בזה, ומהו הקשר לתוכן השיחה.

ג. ועוד ועיקר, הרי בהמשך ההערה כותב כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו: ואנן (חסידים) נעני' אבתרייהו (בנוגע לרבותינו נשיאנו, ובפרט כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו) – יוסף שמו, שנאמר "יוסיף אדני-י שנית בו גו'. ואסף נדחי ישראל גו', יצחק שמו, שנאמר "אז ימלא שחוק פיננו". ע"כ אצטט מלשונו.

ובסוף מביא חידוש שלו בענין זה שכוונת כ"ק כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שהם לא אמרו רק ששם רבם הוא שם של משיח אלא אמרו על רבם שהוא בעצמו משיח!

אבל הוא שולל הפי' (הפשוט) ב"כל אחד הי' דורש אחר שמו (ולא שהתלמידים חידשו ששמו כשם רבם)" שהרב ידרוש על שמו שהוא משיח.

ב. ובמכ"ת: א: רואים שהמפרשים לא פירשו הכי, ומפרשים שהרב בעצמו דרש על שמו שהוא שם המשיח, ראה מרגליות הים על מס' סנהדרין ד"ה ינון, כמו ינאי כל אחד הי' דורש אחר שמו "וע' רש"י נדה לו, ב ד"ה אנה איסא כו' איבתא דנחשא כו'" ואצטט רש"י שם: "משום דשמי איסי דרש לי' הכי" ומציין מרגליות הים ג"כ לרף מה, ב שם רש"י ד"ה "וזאת לפנים כו' רב חנינא דשמי'ה ל' נקבה כו' רבי מובלע בתיבת בישראל". (שמציין למקומות בו דרש הרב ענינים שהם אחר שמו) וממשיך מרגליות הים וז"ל ועמש"כ בס' שמות וכנויים בתלמוד מאמר ב' אגרת שם, ושם בהערה מבית שמואל אהע'ז סי' קכט שמות אנשים ערך שכנא שהביא "כי הגאון הר"ר שכנא ז"ל נתן סימן על עצמו, ובהגהות שי למורא שם, הביא שנמצא בקראקא ש"ס שהגיה הג"מ שכנא ז"ל בפ' חלק בשמות של משיח נ"ב "אני אומר שכנא שמו שנאמר לשכנו תדרשו" וזה הסימן שנתן הגר"ר שכנא ז"ל, וראה שו"ת הערמ"א סי' כה בתשובה מבנו

של הר"ר שכנא שכ' "נטרפה השעה ושנשבה ארון הקודש ונתבקש בישיבה של מעלה מאור הגדל רוח אפינו משיח ה' רב הרבנים גאון הגאונים נשיא אדוני מורי אבי הנקרא בשם קדשו מו"ה שלום המכונא שכנא וכו'", ועיין באור החיים עה"ת מרבינו חיים בן עתר מפרשת ראה פס' כי יהיה בך אביון כו' משיח ה' שמו חיים". ע"כ ממרגליות הים.

(והעיץ יוסף על העין יעקב מס' סנהדרין צח, ב) אומר) וראה ספר ישעות משיחו (להאברנבל) ושם ע' מז מובא וז"ל של האברנבל: וכבר נחלקו בפ' חלק מה שמו דבי ר' שילא אמר שליה שמו שנאמר עד כי יבוא שילה (. .) ואין ספק שכל אחד מהחכמים האלה דרש טוב לעצמו ומיחס שם המשיח כשמו".

וראה המשך דברי האברנבל שם וז"ל: "ר' אבא זכי נהורא אמר נהורא שמו שנאמר ונהורא אמו שבא".

ורואים מפורש ששני המפרשים ביארו כוונת הגמ' ורש"י "שכל אחד הי' דורש אחר שמו" שהרב בעצמו דרש אחר שמו ולא שהתלמידים חידשו ששמו הוא כשם רבם. וזה שנאמר בגמ' "דבי" וג"כ כ"ק אדמו"ר אמר "ואנן (חסידים) נעני' אבתרייהו (בנוגע לרבותינו נשיאנו, ובפרט כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו)" י"ל ע"פ המשך דברי האברנבל שאחרי שהרב דרש כן על עצמו דרשו ג"כ התלמידים על רבם וז"ל לשונו: "ואין ספק שכל אחד מהחכמים האלה דרש טוב לעצמו ומיחס שם המשיח כשמו) כי דבי ר' שילה קראוהו שילה בשם רבם ודבי ר' ינאי וכו'".

וכן ג"כ נראה ממרגליות הים שהביא שם שהרב ר' שכנא אמר על שמו שהוא כשם משיח ואח"כ אמר שבנו ג"כ אמר על אביו ורבו וכו'.

ב: ולהעיר מדויק לשון רש"י "כל אחד הי' דורש אחר שמו" (ולא שהתלמידים חידשו ששמו כשם רבם). "מדויק בלשונו הק' "ולא שהתלמידים חידשו . . ." ולכאורה תיבת "שהתלמידים" מיותר אלא על כרחך כנ"ל.

ועוד והוא העיקר שנזכה (להמובא בלקו"ש ח' י"ט ע' 356 שמבאר שם ל' המרש"א מס' פסחים ה, א) ל"שמו של משיח – "ששמו מנחם שהוא ינחמונו וישמחונו כמ"ש שמחינו כימות עיניתנו" ועוד והוא העיקר "לגילוי פשיטות העצמות פון עצמות ומהות ית' וואס ווערט נתגלה אין פשיטות העצמות פון משיח צדקנו (שלמעלה מבחי' יחידה ומכל השמות ודרגות והשפעות כו') ("וי"ל בד"א שבא לומר שהפשיטות דמשיח הוא למעלה מ"שמות ודרגות והשפעות כו'" כמבואר באברנבל שם

שהחילוקים (המחלוקת) בשמו של משיח הוא "להגיד מעשיו ופעולתיו של מלך המשיח שהוא מה שיוורה עליו שמו . . . שילה יורה ששלום יהי בימיו . . . ואם מנחם יהי שמו יהי לאות כי זה ינחמנו ממעשינו ומעצבון ידינו מן האדמה אשר אררה ה'" (וכו'), ועוד והוא העיקר תיכף ומיד ממש.



לקוטי שיחות

מדת הבטחון

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

בלקו"ש חל"ו פ' שמות (א) הביא מ"ש שם (ב, יא-טו) בנוגע למשה, שכשאמרו לו "הלהרגני וגו' כאשר הרגת המצרי, וירא משה מאד ויאמר אכן נודע הדבר, וישמע פרעה וגו' ויבקש להרוג את משה". ומקשה, דלכאורה מה נוגע להביא שהתיירא משה ואמר אכן נודע הדבר, הרי יראה זו לא גרמה לשום מעשה, שהרי לא ברח משה אלא לאחר ששמע פרעה על כך וביקשו להרגו? ומבאר זה עפ"י מ"ש בב"ר (ריש פע"ו) על הפסוק "ויירא יעקב מאד ויצר לו" ר' פנחס בשם ר' ראובן, שני בני אדם הבטיחן הקב"ה ונתייראו, הבחור שבאבות והבחור שבנביאים, הבחור שבאבות זה יעקב . . . ואמר לו הקב"ה והנה אנכי עמך ובסוף נתיירא שנאמר וירא יעקב, הבחור שבנביאים זה משה . . . וא"ל הקב"ה כי אהי' עמך ולבסוף נתיירא ויאמר ה' אל משה אל תירא אותו אינו אומר אל תירא אותו אלא למי שנתיירא, ויש מפרשים שכוונת המדרש הוא לשבח יעקב ומשה, דאע"פ שהובטחו מאת ה' מ"מ לא סמכו על ההבטחה כי יראו שמא גרם החטא, ושוב אינם ראויים לקיום הבטחה זו, אבל יש מפרשים שכוונת המדרש הוא לחסרון שאין ללמוד מהם, שאין לו לאדם לירא אלא להיות נכון לבו בטוח בה'.

ומקשה, שהרי מבואר בכרכות (ד, א) שיעקב חשש שמא גרם החטא ולכן התיירא, וא"כ מהו החסרון בזה? וממשיך לבאר בארוכה התוכן והציווי על מדת הבטחון "בטח בה'", שהו"ע של עבודה מצד האדם, שפועל על עצמו שסומך באמת ובעומק נשמתו על הקב"ה בלבד, שבודאי ייטיב עמו בטוב הנראה והנגלה אפילו אם אינו ראוי לזה. ומחמת זה הוא במנוחה גמורה עד שאינו דואג כלל, דע"ז פועל האדם בדרך מדה כנגד מדה שמתנהגים עמו באופן כזה מלמעלה שמטיבים עמו, אפילו אם אינו

ראוי לזה. וזהו ביאור החסרון בוירא יעקב וכו', כי ע"י מדת הבטחון עצמו ממשיכים טוב וחסד מלמעלה אפילו אם גרם החטא, ופירש שזהו הכוונה ב"טראכט גוט וועט זיין גוט", וזהו כוונת הפסוק דכיון דוירא משה וגו', הנה זה פעל דוישמע פרעה וגו' ויבקש להרוג את משה וכו', עיי"ש בארוכה.

וראה גם לקו"ש חכ"ו פ' בשלח (ב), שמבואר ג"כ כנ"ל בנוגע למדת הבטחון, ומבאר שם החילוק בין אמונה לבטחון, דאמונה הוא שמאמין שהכל הוא מאת ה', ושכל מה שיארע עמו הוא משום שכן הוא מאת ה'. משא"כ בטחון הוא שבוטח שבודאי יהי' אצלו טוב, בטוב הנראה והנגלה וכו'.

דעת הרמב"ם בנוגע נבואה אצל יעקב ושמואל

והנה ב'שמונה פרקים' להרמב"ם פ"ז, ביאר דפחיתיות שכליות כסכלות ומעוט הבנה, וכן פחיתיות המדות כרוב תאוה וגאוה וכו', הן מחיצות המבדילות בין האדם ובין השי"ת. וכל נביא לא נתנבא אלא אחר שהיו לו כל המעלות השכליות ורוב מעלות המדות, וזהו דאמרינן אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר (נדרים לח, א), דחכם כולל כל המעלות השכליות, ועשיר וגבור היינו במעלות המדות, ואין מתנאי הנביא שיהיו אצלו כל המעלות המדות וכו', שהרי בשלמה המלך כתיב בגבעון נראה ה' אל שלמה ומצינו לו פחיתות המדות וכו' . . . וכן מצינו בשמואל שפחד משאול (כשצוה לו ה' שילך לשאול, ויאמר שמואל איך אלך אל שאול והרגני כמ"ש בשמואל-א, טז, ב), וביעקב שפחד מפגישת עשו. עיי"ש.

ובפי' 'חסד לאברהם' שם, פי' כוונת הרמב"ם שלא הי' לשמואל לפחוד, מאחר שהשי"ת הי' עמו, וכן יעקב לא הי' לו לפחוד מאחר שהשי"ת אמר לו כי לא אעזבך וכו'. אבל אח"כ מקשה ע"ז דבברכות (ד, א), אמרינן: "ר' יעקב רמי: כתיב והנה אנכי עמך ושמרתך בכל אשר תלך, וכתיב וירא יעקב מאד, אמר שמא יגרום החטא וכו'". וכן בענין שמואל, איתא במסכת פסחים (ח, ב): "והאמר ר' אלעזר שלוחי מצוה אינן ניזוקין וכו', היכא דשכיח הזיקא שאני, שנאמר ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני ויאמר ה' עגלת בקר תקח בידך וכו'", הרי מבואר בגמ' שלא הי' שום חסרון במדותיהם של יעקב אבינו ושמואל הנביא במה שפחדו מעשו ושואל, ולמה כתב הרמב"ם שהי' בזה חסרון?

ובקובץ מאמרים להגרא"ו הי"ד ע' כא, תירץ, דדברי הרמב"ם לא שייכים לקושיות הגמ'. שהגמ' הקשתה דמאחר שהבטיח הקב"ה ליעקב שישמרנו, למה הי' ירא מעשו, וכי לא האמין ח"ו בה'. וע"ז תירצה הגמ',

שהי' ירא שמא גרם החטא, היינו שסבר שכל ההבטחה היתה בתנאי שלא יחטא. וכן קושיית הגמ' לגבי שמואל היא, דכיון שיש הבטחה בתורה דשלוחי מצוה אינן ניוזקין (פסחים שם), כדכתיב ולא יחמוד איש את ארצך וגו', א"כ למה התיירא שמואל. וע"ז תירצה הגמ', דבכהאי גוונא דשכיח הויקא ליכא הבטחה זו דשלוחי מצוה אינן ניוזקין, אבל כוונת הרמב"ם היא, דאף דליכא כאן הבטחה מיוחדת בנוגע ליעקב ושמואל, מ"מ לא גרע מאילו לא הבטיחו הקב"ה כלל, דמ"מ הרי יש חובת בטחון מצד עצמו בכל ישראל, וע"ז לא שייך תירוץ הגמ'. וכדאיתא בילקוט תהילים (רמז תשיט) על הפסוק (לב, י) "רבים מכאובים לרשע והבוטח בה' חסד יסובבנהו", דאפילו רשע הבוטח בה' חסד יסובבנהו, וזהו כוונת הרמב"ם שהי' אצלם החסרון דמדת הבטחון.

והן הן הדברים שנתבארו בלקו"ש דלעיל בביאור המדרש לגבי יעקב, שהי' צ"ל אצלו מדת הבטחון, שבזה אין נפק"מ אם גרם החטא או לא, ולפי"ז אפ"ל שמקורו של הרמב"ם הוא מדרש הנ"ל, וסב"ל כהמפרשים דדייקו מלשון המדרש שהי' בזה חסרון.

ולפי מה שנתבאר בהליקוט דפ' בשלח בביאור החילוק בין אמונה לבטחון כנ"ל, יש להגדיר שקושיית הגמ' היא מצד אמונה, שהרי בודאי האמינו בההבטחה המיוחדת שהי' להם [ליעקב ההבטחה דושמרתין וגו', ולשמואל הא דשלוחי מצוה אינן ניוזקין]. וע"ז תירצה הגמ', דיעקב חשב דאם גרם החטא ליכא ההבטחה, וכן בשמואל הי' שם שכיח הויקא, אבל הרמב"ם אינו מתכוון לאמונה אלא לבטחון, וכפי שנת'.

ובאמת כן מבואר גם בס' 'האמונה והבטחון' להרמב"ן (פ"א) וז"ל: נמצא כי המאמין יתכן שיירא שמא יגרום החטא, אבל הבוטח אינו ירא שמא יגרום החטא כמו שאמר דוד: משמועה רעה לא יירא נכון לבו בטוח בה', ובפסוק אחר אומר: באלהים בטחתי לא אירא . . . עוד אמר בטח בה' ועשה טוב, כלומר אעפ"י שאין בידך מעשים ותדע בעצמך שאתה רשע, עם כל זה בטח בה' כי הוא בעל רחמים וירחם עליך, כמו שנאמר ורחמיו על כל מעשיו עכ"ל עיי"ש עוד.

בפלוגתת ר' נהוראי ור' יוסי בנוגע ל"מורה לא יעלה על ראשו"

ובהא שהביא הרמב"ם משמואל הנה בניזיר (סו, א) תנן "ניזיר הי' שמואל כדברי ר' נהוראי, שנאמר ומורא לא יעלה על ראשו (שמואל-א, א, יא), אמר ר' יוסי: והלא אין מורא אלא של בשר ודם, א"ל ר' נהוראי: והלא כבר נאמר ויאמר שאול איך אלך ושמע שאול והרגני, שכבר הי' לו מורא בשר ודם". עיי"ש. והקשה ב'אורח מישור' שם כנ"ל, הא אמרינן בפסחים

דהיכא דשכיח הזיקא שאני, א"כ אף דכתיב ומורה לא יעלה על ראשו, מ"מ היכא דשכיח הזיקא אינו בכלל זה, עיי"ש.

ועי' ב'ערוך לנר' 'במות (סה, ב) דר"ל, דבזה גופא פליגי ר' נהוראי ור' יוסי, אם הכלל דשלוחי מצוה אינן ניווקין הוא רק במקום דלא שכיח הזיקא, או אפילו במקום דשכיח, דר' נהוראי סב"ל שהוא אפילו אם שכיח הזיקא, ולכן לא הי' לו לשמואל לירא ללכת אל שאול, וא"כ מוכח מזה שאין לפרש ומורה לא יעלה, דהיינו מורא של בו"ד, אלא דהיינו נזירות. משא"כ ר' יוסי סב"ל כמבואר בפסחים, דלא אמרינן כן במקום דשכיח הזיקא, נמצא שלא הי' בזה שום חסרון, ושפיר יכול לפרש ומורה דהיינו מורא מבו"ד, עיי"ש. אבל אי נימא כן דכלל זה שייך אפילו במקום דשכיח הזיקא, א"כ אכתי תקשי לפי ר' נהוראי, למה באמת לא האמין בהבטחה דשלוחי מצוה אינן ניווקין כו', ודוחק לומר ששמואל טעה וחשב שלא כפי האמת?

ולפי מה שנתבאר לעיל יוצא דכוונת ר' נהוראי הוא ע"ד שנתבאר בדברי המדרש והרמב"ם, שזה גופא שהי' צריך להיות לו אז מדת הבטחון מצ"ע בכל אופן שהוא ומ"מ נתיירא, ה"ז חסרון אצלו, ובמילא ה"ז סותר להפירוש שזהו מורא בשר ודם, ור' יוסי סב"ל כהדעות בהמדרשים הנ"ל (שהובאו בהשיחה) שלא הי' בזה שום חסרון, ולכן שפיר מפרש דומורה לא יעלה קאי על מורא בשר ודם.



ביאור לשונות הכתובים בשייכות לתמנה

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. בלקו"ש ח"י שיחת וישב (ב) שקו"ט רבינו בביאור פרש"י עה"פ (וישב לח, יג) "עולה תמנתה" וז"ל "ובשמשון הוא אומר וירד שמשון וגו' תמנתה בשפוע ההר היתה יושבת עולין לה מכאן ויורדין לה מכאן" עיי"ש.

ועיי"ש שמביא דעל קושיא זו (שלשונות הכתובים בשייכות לתמנה סתרי אהדדי) מצינו בגמרא סוטה (י, א) ג' תירוצים, הא' שמשון שנתגנה בה כתיב בי' ירידה יהודה שנתעלה בה (ופרש"י שמשם נולדו פרץ וזרח שהעמידו מלכים ונביאים בישראל) כתיב בי' עלי', והב' דשתי תמנאות היו חדא בירידה וחדא בעלי', והג' חדא תמנה הואי דאתי מהאי גיסא ירידה ודאתי מהאי גיסא עלי'.

ב. והנה גם בירושלמי שם פ"א ה"ח הובאו הני ג' תירוצים וכמצויין בהשיחה שם, אלא שבירושלמי הובאו בסדר שונה, הא' דשתי תמנאות היו, והב' של יהודה שהיתה לש"ש לפיכך כתיב בי' עלי' ושל שמשון שלא היתה לש"ש כתיב בי' ירידה, והג' שהיתה יושבת באמצע שפוע ההר והבא מגובה ההר יורד והבא מלמטה עולה עיי"ש.

וראה בהשיחה שם הערה 11 שהעיר רבינו על חילוק סדר התירוצים הנ"ל "והוא האחרון גם בירושלמי (שם), משא"כ התי' הראשונים הם שם בסדר הפוך".

ולכאורה יש לדייק בזה, מהו יסוד החילוק בין הבבלי והירושלמי בסדר הני ג' תירוצים.

ג. ויתכן לומר בזה ע"פ המבואר בהשיחה שם, ובהקדים דהנה זה שבין הבבלי והירושלמי הביאו הך שינויא דחדא תמנה הואי ובשפוע ההר היתה יושבת דאתי מהאי גיסא ירידה ודאתי מהאי גיסא עלי' בתירוץ השלישי והאחרון, מתבאר בפשטות ע"פ מש"כ רבינו בהשיחה שם להקשות על פרש"י בס"ו שם בארוכה דדבר זה הוא בלתי רגיל לבנות עיר בשיפועו של הר, דאין בזה תועלת שלימה לבנות שם עיר, הן בנוגע לבנינה והתפתחותה והם בנוגע להגנה מאויב, ועד שחלקי העיר הם זה ע"ג זה.

וראה בהערה 22 שם שעפ"ז יש לבאר מדוע מוסיף בבבלי שם לאחר התירוץ השלישי "כגון ורודניא ובי בארי ושוקא דנרש", דלכאורה מאי קמ"ל, ולהמבואר אתי שפיר שהואיל והוא דבר בלתי רגיל ומובן כלל, לכן ההכרח להביא ראי' שישנן כאלו עיי"ש.

ונראה שכן י"ל עד"ז גם בביאור דברי הירושלמי שהביא כמו"כ בתירוץ השלישי "כגון הדא בית מעין שיורדין בה מפליטתה ועולין בה מטבריי", והיינו מכיון שהוא דבר בלתי רגיל ומובן כלל לבנות עיר באמצע שיפוע ההר, לכן ההכרח להביא ראי' שישנן כאלו [ועיין בהשיחה שם הערה 27 שהעיר ע"ז ובמש"כ עוד בביאור כוונת הירושלמי בזה].

ומעתה מובן מדוע הביאו הבבלי והירושלמי תירוץ זה דתמנה היתה נמצאת באמצע שיפוע ההר בתירוץ שלישי ואחרון, והיינו מכיון שהוא דבר בלתי רגיל ומובן כלל ועד שהוצרכו להביא ראי' שישנן כאלו.

ד. והנה בביאור סדר ב' תירוצים הראשונים שבבבלי ראה בהשיחה שם הערה 8 שכתב על תירוץ השני דב' תמנאות היו "ורק לפעמים (במקום

ספק?) מוסיפים סימן בשם וכמו ארם נהרים וארם צובה. וי"ל שמפ"ז בא פי' זה רק בתור פי' שני ולא עקרי".

והיינו דמאחר שעדיין יש מקום לומר דאם אכן ב' תמנאות היו הו"ל להוסיף סימן בשם (הגם שאי"ז קושיא כ"כ דרך לפעמים במקום ספק (?)) מוסיפים סימן בשם), לכן הובא תירוץ זה בתור פירוש שני.

אלא שלפ"ז צ"ב מדוע הובאו התירוצים הראשונים בירושלמי שם בסדר הפוך.

ה. וי"ל בזה ע"פ דברי רבינו בהערה 18 שבהשיחה שם [וקאי אמש"כ לבאר בפנים בפרש"י עיי"ש ואכ"מ] וזלה"ק "לפי הבבלי בסוטה (שם), אבל לפי הירושלמי (שם) ש"ע"י שהיתה לש"ש לפיכך כתוב בה עלי"י, והיינו שתמר לש"ש נתכוונה (ראה בפי' קה"ע ופ"מ שם) לא יתכן לפרש כן ל' עלי' הנאמר ביהודה ע"ד הפשט".

ומבואר בזה דחלוק תירוץ השני בין הבבלי להירושלמי, דלהבבלי קאי העלי' על יהודה שנתעלה בה שמשם נולדו פרץ וזרח שהעמידו מלכים ונביאים בישראל (פרש"י שם), משא"כ להירושלמי דהעלי' קאי על תמר שלש"ש נתכוונה (פי' קה"ע ופ"מ שם).

[ולכן הוא דיתכן לפרש הכתוב הקודם לזה "ויעל וגו' תמנתה" לפרש"י דהכוונה עלי' רוחנית רק להבבלי דהעלי' רוחנית קאי על יהודה, משא"כ להירושלמי דקאי על תמר לא יתכן לפרש כן ל' עלי' הנאמר ביהודה ע"ד הפשט, וכמוש"נ בהשיחה שם].

ועפ"ז י"ל כמו"כ גם בפירוש הכתוב דידן "הנה חמיך עולה תמנתה" דקאי על יהודה, דפירוש הבבלי דהעלי' רוחנית קאי על יהודה קרוב יותר למשמעות הפשוטה של הכתובים מפירוש הירושלמי דהעלי' קאי על תמר¹⁰.

ולפ"ז יבואר כמין חומר יסוד החילוק בין הבבלי להירושלמי בסדר התירוצים הראשונים, דלהבבלי הובא התירוץ שמשון שנתגנה בה כתיב ב'י

10 והגם שהכתוב "הנה חמיך עולה תמנתה" שנאמר ע"י המגיד לתמר שונה קצת מהכתוב שלפנ"ז "ויעל וגו' תמנתה" שהתורה מספרת את מאורעותיו של יהודה, ועכ"פ שפיר יתכן לומר בפסוק דידן "הנה חמיך עולה תמנתה" ע"ד הדרוש והרמז (דרך הגמרא) שקאי ומרמז בזה העלי' רוחנית של תמר (כפירוש הירושלמי), מ"מ מובן דפירוש הבבלי דהעלי' רוחנית קאי על יהודה "קרוב" יותר למשמעות הפשוטה של הכתובים מפירוש הירושלמי דהעלי' קאי על תמר וכפנים.

ירידה יהודה שנתעלה בה כתיב בי' עלי' בתור פירוש ראשון והתירוך דב' תמנאות היו בתור פירוש שני, כי על התירוך השני איכא בזה "קצת" קושיא דהו"ל להוסיף סימן בשם, וא"כ נמצא דהתירוך יהודה שנתעלה בה כתיב בי' עלי' וכו' קרוב יותר למשמעות הכתובים ולכן הוקדם בסדר.

אכן להירושלמי הרי התירוך דשל יהודה שהיתה לש"ש לפיכך כתיב בי' עלי' דוחק בפשטות הכתובים דהעלי' קאי על יהודה ולא על תמר, והגם שעכ"פ יתכן לפרש כן ע"ד הדרוש והרמוז, מ"מ מובן שפירוש זה רחוק יותר ממשמעות הפשוטה של הכתובים מהתירוך דב' תמנאות היו (דרך קשה קצת שאולי היה מקום להוסיף סימן בשם), ולכן הובא התירוך דב' תמנאות היו בתור פירוש ראשון והתירוך דשל יהודה שהיתה לש"ש כתיב בי' עלי' בתור פירוש שני.

ולשניהם הובא התירוך דתמנה באמצע שיפוע ההר היתה יושבת דאתי מהאי גיסא ירידה ודאתי מהאי גיסא עלי' בתור פירוש שלישי מחמת הדוחק הגדול שבדבר מכיון שהוא דבר בלתי רגיל ומובן כלל ועד שהוצרכו להביא ראי' שישן כאלו וכמוש"נ.



הערה בשיחת ש"פ מקץ תשכ"ז

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

בתורת מנחם חמ"ח (שי"ל ז"ע) מובאת שיחת ש"פ מקץ תשכ"ז, ושם מדבר כ"ק אדמו"ר על הפסוק "זיכר יוסף את אחיו והם לא הכירוהו" (מקץ מב, ח), ופירוש רש"י על אתר.

ומעיר כ"ק אדמו"ר, ש"לכאורה הי' רש"י יכול לפרש הטעם לכך שאחי לא יוסף לא הכירוהו – ע"פ ההלכה שאסור להסתכל במלך, כדאיתא בגמרא חגיגה . . . ועפ"ז אפשר לפרש בפשטות הטעם שלא הכירוהו – דכיון שיוסף הי' מלך, לא היו אחיו יכולים להסתכל בו, ולכן לא הכירוהו".

[ובהמשך השיחה מבאר הטעם שרש"י אינו מקבל פירוש זה, משום שאינו מתאים עם פשט הלשון "לא הכירוהו" – דלפי פירוש זה הו"ל "והם לא הסתכלו בו" וכיו"ב].

ויש להעיר (לשלימות הענין), שפירוש מחודש זה נמצא (כמסקנה) בדברי הגאון הרגוצובי על אתר – צפנת פענח עה"ת על הפסוק. עיי"ש.

פרשת שמות – הפרשה הי"ג שבתורה

הנ"ל

בלקו"ש ח"א שיחה ב' לפ' שמות¹¹, מבואר באריכות שענינו של משה רבינו הוא "הכח על ביאתו של משיח". והיינו, שמשה – שענינו "תורה", "תורת משה" – הוא הנותן כח לעבודה של הבאת הגאולה; ומבאר, שכדי להביא את הגאולה מן הכח אל הפועל צריכה להיות העבודה באופן של "אחד" – ולכן "משה" בצירוף "אחד" בגימטריא "משיח", כי כאשר מצרפים את "משה" – שהוא נתינת הכח על העבודה – עם "אחד" – שהיא העבודה עצמה, מביא הדבר למשיח בפועל. עיי"ש בארוכה.

והעולה מזה לכאורה, שהחל מפרשת שמות מתחילה העבודה של "אחד"; כי עד לפ' שמות עדיין אין בגלוי את "משה", שהוא הנותן כח לעבודה זו, ודוקא החל מפ' שמות שאז נולד "משה" – ניתן הכח להתחיל ולעבוד בעבודה של "אחד"¹².

ויומתק, שבלקו"ש שם מביא בענין זה את הכתוב "יבא שילה" – ש"שילה" בגימטריא "משה" ו"יבא" בגימטריא "אחד"; והרי כתוב זה הוא בפרשת ויחי, כלומר, שבפ' ויחי מתנבא יעקב על הענין ד"יבא שילה" שמתחיל להתגלות בפ' שמות.



הערה בלקו"ש לפ' ויחי תשל"ג

הנ"ל

בליקוט לפ' ויחי תשל"ג ("ארבעים שנה") – לקו"ש ח"י שיחה ב' לפרשתנו – מאריך בביאור לשון רש"י (פרשתנו מט, א): "ואגידה לכם – ביקש יעקב לגלות את הקץ ונסתלקה ממנו שכינה כו".

והנה, מקור דברי רש"י הוא בפסחים (נו, א) – אך שם איתא "ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין"; ואילו רש"י השמיט תיבות "לבניו" ו"הימין".

(11) לקו"ש לפ' שמות תשל"ג – "ארבעים שנה".

(12) וענינו של ס' בראשית הוא הכנה להגילוי ד"משה". וראה לקו"ש חט"ז ע' 478 והערה 33. ואכ"מ.

ומבואר בלקו"ש שם (ס"ח) – בטעם ההשמטה הא' ("לבניו"), וז"ל: "פרש"י בא על התיבות "ואגידה לכם" – ובמילא אין מקום להכפיל "לבניו". עכ"ל.

ולכאורה קשה, דלפי זה היה לרש"י להשמיט גם תיבת "יעקב" ("ביקש יעקב לגלות כו")! כי, כמו ש"לבניו" מובן מעצמו מתוך התיבה "לכם" (שמעתיק בתחילת דבריו), כך זה שמדובר ב"יעקב" מובן מעצמו מתוך התיבה "ואגידה" (שמעתיק ג"כ)!

[ולאידך גיסא יש להעיר, שלכאורה גם בגמרא גופא היתה הגמרא יכולה להשמיט תיבות אלו; ואדרבה, בגמרא יותר חזק הדיוק, כיון שמעתיק לפני זה את כל לשון הכתוב – "ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם", משא"כ ברש"י שמעתיק רק "ואגידה לכם". ויש ליישב בקל]. ובאמת שראיתי בכמה גירסאות ברש"י שאין תיבת "יעקב" – אלא לשון רש"י היא "ביקש לגלות את הקץ"; אך ברוב הספרים שלפנינו יש כן לתיבת "יעקב". ועכ"פ, מכיון שבגמרא המצויה בוודאי הגירסא היא "יעקב" (וכמו שמעתיק בהליקוט גופא בתחילתו), הרי היה לו להזכיר השמטת תיבת "יעקב" (ביחד עם שאר ההשמטות שברש"י לגבי לשון הגמרא), ומזה שלא הזכיר משמע שמקבל את הגירסא הרווחת שכן נזכר שם "יעקב" (כבגמרא), וא"כ הדרא קושיא לדוכתא – דלכאורה מיותר לגמרי. וצ"ע.

[ואף שנתנית התורה, שהיא הנותנת כח על העבודה ד"אחד", מסופרת רק בפ' יתרו – הרי כבר בפ' שמות מתחיל הענין בזה שהקב"ה מודיע למשה על "תעבדון את האלקים על ההר הזה" דהיינו מתן תורה, ודיבורו של הקב"ה חשוב מעשה כו'. ואכמ"ל].

ועכ"פ, לפ"ז יש לבאר השייכות דפ' שמות למספרה בפרשיות התורה¹³ – שהיא הפרשה הי"ג שבתורה, שהרי י"ג בגימטריא "אחד", שזהו תוכנה וחידושה של פרשה זו לגבי הפרשיות שלפניה, שבה מתחיל המציאות ד"משה" הנותן כח על העבודה ד"אחד".

ואם שגיתי ה' יכפר.



מס"נ לפני ואחרי מ"ת

אברהם נתן פיינסוד
מנחם מענדל הלוי בלאנק
 ברוקלין נ.י. – תלמיד בישיבה

בלקו"ש חל"ה (ע' 56) שואל הרבי "והנה ענין וכח המסירות נפש שישנו בכל ישראל היא ירושה לנו מאבותינו, כמו שמבאר אדמו"ר הזקן בספר התניא ובפרט מא"א כידוע שאברהם פתח הצינור למס"נ.

ולכאורה צ"ב בזה, הרי ענין המס"נ שישנו בישראל הוא מה שמוסרים נפשם עבור יחוד וקדושת שמו ית', לקיים התורה ומצוות שניתנה לכאו"א מישראל במ"ת, ואיך זה בירושה מאברהם שהי' לפני מ"ת ולפני כללות ענין התורה ומצוות.

[וכמו שהוא במצות מילה כפשוטו ש"אין אנו מלין מפני אברהם אבינו ע"ה עצמו ואנשי ביתו אלא מפני שהקב"ה צוה אותנו ע"י משה רבינו שנמול"]¹, עכלה"ק.

ומבאר הרבי שכל החילוק בין תחתונים לעליונים הוא רק לגבי גילויים של הקב"ה, משא"כ מצד עצמותו אין כל חילוק בין תחתון לעליון היינו שמ"ת לא שינה משהו בדרגה זו, ולכן יכולים להוריש מס"נ מהאבות אע"פ שהיו לפני מ"ת.

והנה ידוע מהחידושים במ"ת הוא החילוק בקיום התומ"צ של האבות – שהיו בזמן הגזירה וכמבואר במדרש (שמו"ר פ' יב, ג. תנחומא וארא טו) ד"עליונים לא ירדו לתחתונים, והתחתונים לא יעלו לעליונים". וכמובא בכ"מ הסיבה לזה הוא כי לפני מ"ת לא היה ציווי מלמעלה ולכן העיקר בקיום התומ"צ של האבות היו בכוונת המצות ולא היה נוגע כ"כ במה קיימו המצות בגשמיות שהרי לא פעלו קדושה בחפצא המצוה וכמו יעקב אבינו שקיים מצות תפילין ע"י המקלות. הרי כל זה הוא בנוגע שאר מצוות אבל בנוגע מס"נ לכאורה אין כל סיבה לחלק בין לפני ולאחר מ"ת, במס"נ של א"א פתח הצינור היינו שמאז התחיל היכולת שנבראים יש ומציאות יוכלו להגיע למעלה ממציאותם מה שלא היה בנבראים מצד עצמם, ובפשטות הידיעה שכבר היה מס"נ לה' הוא נתינת כח עבורינו.

ומה שהובא דברי הרמב"ם בפיה"מ ספ"ז דחולין בנוגע מילה, הרי הסביר הרבי (לקו"ש ח"ל לך-לך ג'), שדבריו הוא בנוגע ציווי המילה, משא"כ המהות ותוכן הוא מא"א, וכמו שאומרים "להכניסו בכריתו של

אברהם אבינו, וכמו"כ בנוגע לענינו הרי תוכן המס"נ היא שווה, ומה נוגע אם היא מס"נ אחר מ"ת בשביל תומ"צ?

ואולי אפשר לבאר זה ע"פ המבואר בד"ה קדוש ישראל תשח"י (אות ו-ז) שמבאר איך שעבודתם היתה מצד מציאות הנשמה והגוף לא העלים, שהרי היו מרכבה גם מצד גופם. ועפ"ז מבאר מאמר המדרש דכל המצוות של האבות ריחות היו. אבל דוקא ע"י "למצרים ירדתן ויצה"ר יש ביניכם", (כמו שהשיב משה לטענת המלאכים "תנה הודך על השמים"), דוקא עי"ז נמשך העצם, "שמן תורק שמך" בשעת מ"ת.

ואחרי יסוד זה ראה ד"ה בשעה שהקדימו תשי"ב (אות ז) שמבאר איך נפש אלקית מצד עצמה אינה שייכת למס"נ לאמיתתו, שהרי רצונה הוא באלוקות, כי מסירת נפש פירושו מסירת הרצון, ועי"ז שנה"א פועלת מס"נ בנפש הבהמית עי"ז מתחדש אצלה מס"נ.

נמצא לפ"ז דהמדרשים "דתחוננים לא יעלו לעליונים" "וכל המצוות שעשו האבות ריחות היו" כולל גם המדה דמס"נ, וראה לקו"ש חט"ו לך- לך ג אות ו' לפני מ"ת עליית התחנות לעליון לא היה תחנות ממש, עד"מ חושי תלמיד שחושי נעשים כחושי הרב, אבל לפני השפעת הרב היה לו שכל עכ"פ, שנמצא שהיה כלי לזה. וכמבואר בהמאמר הנ"ל (קדוש ישראל תשח"י) בנוגע למס"נ שא"א לא מסר רצונו כיון שרצונו הי' באלקות ואע"פ שהי' בגוף גשמי זה לא העלים על נשמתו וכמו מרכבה כפשוטו שהוא מציאות נפרד מהמרכב ואעפ"כ בטל לגמרי להמרכב. היינו שגם לפני מ"ת הי' עליית התחנות ואעפ"כ כתוב במרש התחוננים לא יעלו לעליונים כי המצב של האבות לפני מ"ת לא הי' תחנות ממש משא"כ אחרי מ"ת "למצרים ירדתם" שיש לנו יה"ר¹⁴. ועפ"ז מובן היטב השאלה כי מס"נ של א"א היה בגדר אחר, ואיך עי"ז פתח הצינור להמס"נ שלנו?

ועכשיו אפשר להבין החידוש של הביאור בהשיחה באור אחר לגמרי ובהקדם ע"פ מש"כ בלקו"ש חל"ה לך לך אות ג' וז"ל: "ועפ"ז מובן הא דענין המס"נ של בני"א לאחר מ"ת היא ירושה לנו מאבו תינו, כי אברהם אבינו (והאבות בכלל) מורה על בחי' העצם דבני", שמצד זה ליתא לכל

14) וי"ל שזהו פי' השאלה שמס"נ שלנו הוא בנוי בקיום התומ"צ שנתנו לנו במ"ת, היינו שהמס"נ שלנו בתומ"צ היא לפעול בהנה"ב, וזהו הסיבה להחילוק בחלות הקדושה בחפצא של מצות אחרי מ"ת שהעיקר הוא הקיום המצוה בפועל עם כל הפרטים, ולא בכונה והמשכה רוחנית של המצות שקיימו האבות.

הגדרים לעליון ותחתון, ומבחי' זו בא כח המסירת נפש. אמנם במ"ת נתחדש, שבחי' זו דמס"נ נמשכת גם בגדר הגילויים, דעליונים ותחתונים.

ויש לומר, שהם שני הגדרים בענין המסירת נפש: א) מסירת נפש כמו שהיא ע"פ גדרי התורה שהיא בג' העבירות שבהן נצטוינו "יהרג ואל יעבור". ב) מסירת נפש בכלל ובכל עניניו שתמיד עומד מוכן למסור נפשו להקב"ה גם כשאינו מחוייב בזה ע"פ דין התורה, ויתירה מזה, גם כשע"פ תורה יש בזה שאלות וספיקות האם מותר למסור נפשו, שמס"נ זו היא מצד דרגת ישראל שלמעלה מהתורה וכמרו"ל מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר, גם למחשבת התורה" עכ"ל.

היינו שהחידוש של הביאור הוא שזה שא"א פתח הצינור אינו בענין המס"נ בפועל אלא בזה מראה שהוא היה מקושר לעצמות ב"ה, שזהו מקור המס"נ שלו, ובזה אין חילוק בין לפני ולאחר מ"ת, ולכן יש לנו את הכח למס"נ כי אנו ג"כ קשורים עם עצמות.

וזהו הביאור למה האבות הם העצם שלנו היינו כי שנינו מקושרים לעצמות א"ס והם העצם דבני כיון שהיו הראשונים בעולם מקושרים בעצמות א"ס ומהם נמשך להבנים, וכמו אב ובן שהבן נמשך מהעצם דאביו כמו שמבואר בתניא פ"ב בנוגע לנשמות בני"י ששרשם מהקב"ה "חלק אלוה ממעל ממש", ולכן נקרא שהוא פתח הצינור כי הוא הראשון שגילה את הקשר העצמי, אע"פ שאינו מס"נ לאמיתתו בפועל אבל סיבת מס"נ הוא מצד העצם הנשמה וזה פתח לנו א"כ נקרא שהוא פתח הצינור למס"נ.

ואין להקשות איך יכול להיות שא"א לא הי' אצלו אמיתית ענין המס"נ, שהרי זה פשוט שהבן מגלה מה שהי' בהעלם אצל האב, היינו שא"א הי' לו הדבר בכח וע"י בני"י מביאים זה בפועל.



תורה מתשת כחו של אדם (גליון)

הרב פנחס קארף
משפיע בישיבה

בגליון הקודם (א'מו) שאל הת' מ.מ.ג שיחי' על המובא בלקו"ש ח"ל שיחה ב' לחנוכה שהרבי מקשה על פי' דובר שלום שהחידוש במסרת . . . זדים ביד עוסקי תורתך, כי התורה מתש כוחם. והרבי מקשה ע"ז דזה שהתורה מתשת כחם הוא רק בתורתם אומנתם. והנ"ל הקשה ע"ז

מהסיפור דריש לקיש, שקפץ הירדן ור' יוחנן אמר לי' שאם יחזור בתשובה אתן לך אחותי, וקביל עלי' והגמ' מספרת "בעי למיהדר לאתויי מאני' ולא מצי הדר" ומפרש רש"י "דמשקבל עליו עול תורה תשש כחו", הרי דאפילו בקבלת עול תורה תשש כחו, וא"כ כ"ש ביהודי סתם שלומד תורה שתשש כחו, ע"כ קושייתו.

ואיני יודע קושיא זו מהי? כי הרי הוא קיבל עליו עול של תורתו אומנתו. וכמו שהוכיח סופו על תחילתו, ולכן תשש כחו.



בענין הנ"ל

הת' מרדכי קירשנבויים

תות"ל המרכזית – 770

בהגליון האחרון (א'מו) הביא הת' מ.מ.ג. שיחי' דברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ל ע' 209 בפ'י הגמ' (נדרים מט, ב) ד"מריעי אלו רבנן", דהיינו דוקא אלו שתורתם אומנותם. והקשה ע"ז דלכא'ו מסתימת לשון הגמ' שם אין שם משמעות לפרש שאין הכוונה על כל לומד תורה. והוסיף להקשות מכח הגמ' ב"מ (פד, א) בנוגע ריש לקיש שע"י שקיבל ע"ע ללמוד תורה מיד תש כחו, דמורה בפשטוצת שאפי' מי שאינו לומד בפועל רק רצונו ללמוד נחלש ע"ז.

ולדעתי, סברא פשוטה היא דהא שהתורה מתשת כחו שלא אדם אינו (רק¹⁵) ענין סגולי, עד שנאמר שע"י שמקבל עליו עול תורה פועל חלישות בגופו [ואדרבה, "אורך ימים בימינה"], כ"א מצד הטבע הוא שהמוסר ונותן עצמו ליגע בתורה, שאין התורה נקנית אלא במי שממית עצמו עלי', וכס היא דרכה של תורה וכו', ועוד מארז"ל כע"ז, הנה בא מזה תשות כח.

דלכא'ו מ"ש בגמ' הנ"ל "רבנן" אין ר"ל כל אותם יראים ושלמים השונים בתפלתם פרק איזהו מקומן עד שלומדים בכ"י מקרא משנה ותלמוד (ראה שו"ע או"ח ס"נ) ואח"כ יוצאים ומקיימים הנהג בהם מנהג דרך ארץ (דבהם כמה ת"ח – ראה פיה"מ להרמב"ם פ"ד מאבות).

א"כ יש לחלק ולומר גבי ר"ל דשם הוא דבר היוצא מן הרגיל שנפעל בו להתיש יצרו הרע להחזירו למוטב (ראה תוד"ה אי הדרת הא' ומהרש"א על

(15) דודאי שפועלת גם להתיש היצה"ר כמו שנק' תושי'.

הגמ' שם). וגם זה לא החליש כחו לגמרי רק שלא יכל להתנהג כמקודם ככח עז כ"כ לדלג הנהר.

ומ"מ אוצ"ל שאין כוונת רבינו למי שתורתו אומנתו ממש כרשב"י וחבריו שאין מפסיקין לתפילה, רק שרוב עסקו בתורה, ועצ"ע.



אגרות קודש

"ומעודי לא נזהרתי מהכלים אף מבני יומן"*

הרב ברוך אבערלאנדער

רב ואב"ד קהילת חב"ד
ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע
בודאפעסט, הונגריה

ב"אגרות קודש מאת אדמו"ר הזקן" (עמ' שסג) כותב אדה"ז ש"השחיטה בסכינים מלוטשים היא מצוה רבה ועצומה", ובכל זאת מוסיף שם הלכה למעשה: "אם לפעמים מסובים בסעודת מצוה עם אנשי עירם, חלילה לפרוש מהם להחזיקם כאוכלי נבילות ח"ו, הם מלהזכיר, ומעודי לא נזהרתי מהכלים אף מבני יומן". וכ"כ עוד שם (עמ' שפד): "ונאמן עלי אבא שבשמים, וגם יעידו עלי כל המקורבים אלי, כי אינני נזהר מעולם מכלים אפילו הם בני יומן".

בשוה"ג ציין: "וראה שו"ת מהרלב"ח סי' קכא". ומי שיעיין בפנים יראה שהאריך שם בענינים אלו באריכות נוראה, ועל כן אעתיק הנוגע לענינו מהסיכום המובא ש"ך (יו"ד סי' קיט סק"כ) [וחבל שלא צוין לשם]: "בתשו' מוהר"ר לוי נ' חביב סימן קכ"א האריך מאד בדינים אלו, וראיתי לברר בקצור תוכן הדברים וחלוקי הדינים היוצאים מתשובתו. והוא, מי שנוהג איסור באיזו דבר מחמת שסובר שהדין כן ואוכל בבית מי שמתירו. אסור לבשל לו בכליו אפילו אינן בני יומן, ואין צ"ל שאסור להאוסר לומר לבשל לו בכליו שאינן בני יומן. והאוסר דבר מחמת מנהג אבותיו ובני מדינתו שנוהגין כן. יכול האוסר לבשל לכתחלה בכליו של המתיר שאינן בני יומן או בסתם כלים דקי"ל [סי' קכב ס"ו] נמי שהן אינן ב"י, דלא קבלו עליהם המנהג להחמיר כ"כ. . וכל זה בסתם, אבל אם יש

* לע"נ בני יקירי הת' מנחם מענדל ז"ל, לרגל גמר אמירת הקדיש בסוף י"א חודש, ביום ועש"ק ט"ז שבט תשע"ג.

מנהג יעשו כמנהגם. כגון במדינות ריינו"ס יש קצת מקומות שנוהגים איסור בחלב שעל ה[כרס] [סי' סד ס"ט בהגה], וכשבאין למקום הנוהגים היתר אוכלים מבשוליהן מהמרק או מהבשר שנתבשל עם האיסור, וכ"ש שמשתמשים בכליהן שהן בני יומן . . .".

דומה לזה כתב אדה"ז בשתי מקומות בשו"ע שלו

ויש להוסיף בענין זה ולציין לשתי מקורות בשו"ע אדה"ז, וכדלקמן.

פסק הרמ"א (או"ח סי' תנג ס"ב) אודות קטניות בפסח: "והמנהג באשכנז להחמיר, ואין לשנות. מיהו פשוט דאין אוסרים בדיעבד אם נפלו תוך התבשיל. וכן מותר להדליק בשמנים הנעשים מהם, ואינם אוסרים אם נפלו לתוך התבשיל". וכתב אדה"ז שם (ס"ה): "ואין חוששין שמא יפול מהשמן לתוך התבשיל, שאף אם יפול לתוכו מעט שמן הרי הוא מתבטל בתוכו ברוב, כיון שמנהג איסור זה אינו אלא חומרא בעלמא". ומקורו ב'חזק יעקב' שם (סק"ו) שכתב: "שבלאו הכי הוא חומרא והרחקה בעלמא".

עוד כתב אדה"ז (סי' תפט ס"ל) לגבי איסור סתם תבואה בחדש: "והמחמירים על עצמם במקומות ההם ונזהר מסתם תבואה שאינה ידועה לו שהיא ישנה, אין צריך לזוהר מפליטת הכלים שנתבשל בהם ממין שרוצה לבשל עכשיו ישן, לפי שמין במינו אין צריך ששים אלא מדברי סופרים, ואין להחמיר כל כך בסתם תבואה שאין בה אלא חומרא בעלמא". ומקורו משו"ת הרמ"א (סי' קלב אות טו) המובא ב'מגן אברהם' שם (סקי"ז): "אשר שאלתני בשם החסיד הנזהר מן החדש, איך יהיה נזהר בפליטת כלים שמשתמש בהם [מי] שאינו נזהר, דהא נאסר הכלי בבליעתו. נראה לי דאין לחוש כל כך, דהרי כל חדש בזמן הזה אינו אלא ספיקא דרבנן, דהא אף אם ודאי אסור בטל ברוב בעלמא מדאורייתא, כ"ש שכל חדש בזמן הזה אינו אלא חומרא בעלמא . . .".

דיון עד"ז בספרי הפוסקים

ויש להוסיף עוד כמה ציונים לספרי הפוסקים שדנים בכגון דא.

שו"ת רדב"ז (ח"ד סי' רצו), הובאו דבריו ב'בית לחם יהודא' לשו"ע (יו"ד סי' א סקכ"ז): "במה שהחמירו קצת החכמים שלא לאכול משחיטת מקצת שוחטי הקהל יצ"ו מפני שאינם נזהרים או מפני שיצאת טרפה מתחת ידם וכשמזמן אותם אחד מבעלי בתים חוששין אפילו לגיעולי הכלים ומגעילים אותם אם מחויבי' הם אפי' לפי דעתם או לא", וכתב שם

בסוף דבריו: ". . תבין שהדברים שאדם מחמיר על עצמו ואחרים נהגו בו היתר ואין איסורו מבורר אין עלינו לשנות מנהגם. וכל שכן שלא להגעיל כליהם ולעשות אותם כעמי הארצות. אלא [אם] עכ"פ ירצה להחמיר על עצמו אפילו בכיוצא בזה יכבד וישב בביתו, שגורם למחלוקת גדולה ולשנאת חנם ולחילול השם. . .". וראה עוד עד"ו בשו"ת 'גינת ורדים' (יו"ד כלל ג סי' ו), הובא ב'דרכי תשובה' (סי' א' ס"ק ס): "אמנם המחמיר בזה ינהוג לעצמו בביתו מבלי שיפרסם הדבר שאם עושה בפירסום נמצא בא לידי מחלוקת דמשהו לכל בני העיר שטועין מדרך השכל וכשיבא לידי פירסום יאכל עמהן ולא יחוש לחומרות אלו כלל כי גדול כח השלום".

הג"ר בנימין איספינוואז, שהיה מחכמי תוניס ושוב התיישב בליורנו והיה שם חבר בית הדין (נפטר בשנת תקל"ז), כתב בשו"ת 'ידים רפות' (ח"ג סי' ב, נתפרסם מכת"י בקובץ 'עץ חיים' באבוב, חוברת ג', ניסן תשס"ו, עמ' מו-מח): ". . מנהג זה שנוהגים קצת מתמיהין להחזיק איסור בכלים של אותם שאינם נזהרים לאכול מצה שמורה משעת קצירה, הוא בנוי על קו תוהו ואבני בוהו, שהרי מצינו שאפילו האוסר באיסורי חלב שהוא איסור כרת לא החמיר לאסור הכלים. שכן מצינו בחלב הדבוק לכרס תחת הפריסה שרבים מחזיקים אותם לחלב גמור, ומ"מ אין האוסרים נמנעים מכלי המתירין. . . והלא דברים ק"ו. . . נ"ל טעם אחר לבטל המנהג הזה משום דנפיק מינה חורבא להבעיר את האיבה והמחלוקת בין הקהל, בראותם דשוו להו חתיכה דאיסורא ואוסרים כליהם ככלי גוים. . . שמעתי שאם נגע כלי בכלי אפילו יבש ביבש מקפידים על זה הרבה, ונמשכו מזה איבות וקטטות, ושנאת חנם היא המחרכת בית קדשנו ותפארתנו. . . עוד ראיתי טעות אחר יותר מזה, שיש מי שנוהג שכל ימי הפסח אינו אוכל אפילו מצה שמורה משעת קצירה. . . לחומרת שהיות מצטרפות, ואינו אוכל כי אם מצה עשירה שנילושה בכצים, אך [ע]ם כל זה אינו נמנע מכלי מי שאינו נוהג כמותו. ואין להטריח הקולמוס לבטל הדעת המבוטלת הזאת. . .".

בשו"ת 'אבני צדק' (יו"ד סי' כט בסופו), הובא ב'דרכי תשובה' (סי' פב סקל"ה) אודות מיישהו שאכל מיונה שאין לו מסורה דכשרות: "לענין הכלים נ"ל להתיר לאחר מעל"ע, שהרי דעת התוס' ורוב הקדמונים דעוף שיש לו ג' סימנים טהורים ומותר לאכלו דבידוע שאינו דורס. . . אלא דאנן נגררין אחר הטור וב"י ומחבר [שם ס"ג] דאפילו יש לו ג' סימנים אין לאכלו בלא מסורות שאנו חוששין שמא היא דורס, כחומרא דרש"י, נמצא אפילו האוסרים אינו רק מכח ספק דאורייתא, וזה להיונים בעצמם, אבל לענין הכלים לאחר מעל"ע שהיא ס' דרבנן ע"י גילגול יש להתיר אפילו

בנודע הספק תוך מעל"ע כיון שרוב הפוסקים מתירין . . . " אבל בשו"ת 'נטע שורק' (יו"ד סי' ח אות ב), מובא ב'דרכי תשובה' שם (סקל"ג) הקיל בכגון דא עוד יותר: "אבל לאסור הכלים אין לנו, שכיון שמכו"כ הוא רק איסור דרבנן שתקנו שלא לסמוך על הסימנים וה"ל ספק דרבנן לקולא לענין הכלים. ולדעתי אף קודם מעל"ע שרי, אבל מהיות טוב אפשר להמתין עליהם מעל"ע וליכא חששא".

בשו"ת 'יחווה דעת' (ח"ה סי' לב) נשאל: "האם מותר לאשכנזים שנוהגים איסור באכילת אורז וקטניות בפסח, להתארח בימי הפסח בבית ספרדים, ולאכול מתבשיל שנתבשל בכלים שבישלו בהם אורז וקטניות". ראה הנסמן שם.

בשו"ת 'רבבות אפרים' (ח"א סי' שיג) נשאל "מבן ישיבה שאוכל רק מצה שמורה והוזמן לאכול בבית שלא אוכלים שמורה, ורוצה לדעת אם יכול לאכול בשר שנתבשל בקדרה שבישלו שם מאכלים ממצה שלא שמורה". ראה שם.

טעמו של אדה"ז שלא להחמיר בזה מפני המחלוקת

ולכאורה יש להקשות, אחרי שלפי אדה"ז השחיטה בסכינים מלוטשים "היא מצוה רבה ועצומה", איך זה שהקיל כ"כ אפילו בכלים בני יומן, משמע ש"אינו אלא חומרא בעלמא".

ואולי י"ל שעיקר הטעם שהקיל הוא על דרך שכתב בשו"ת הרדב"ז ובשו"ת 'ידים רפות' הנ"ל "משום דנפיק מינה חורבא להבעיר את האיבה והמחלוקת בין הקהל, בראותם דשוו להו חתיכה דאיסורא ואוסרים כליהם ככלי גוים". אבל באם אין מדובר במחלוקת ודאי שראוי להדר בזה יותר מאשר מהדרים רק על "חומרא בעלמא".

[וראה עוד מש"כ אדה"ז בשו"ע (סי' סח ס"א): "מה שנוהגין במקומות הרבה לומר פיוטים בברכות קריאת שמע, יש אומרים שכל מי שאפשר לו לבטל המנהג שלא על ידי המחלוקת יבטל, לפי שהפיוטים שאינן מענין הברכה חשובין הפסק גמור . . .", הרי שאפילו בדבר שלדעת אדה"ז הוי "הפסק גמור" – אין לעסוק בביטולו אלא באם אפשר לעשות הדבר ש"לא על ידי המחלוקת".

וגדולה מזה כתב בשו"ת 'מהר"ם שיק' (או"ח סי' רמט), שם נשאל אודות בחורים שבביתם אינם אוכלים מאווזות הפטומות וכשנוסעים אל הישיבה או במק"א כיו"ב למה אין מוחין בידם במה שאוכלים שטאפ-

שמאלטץ. וכתב שם בין השאר: "אם לא יאכל שטאפ-שמאלטץ במילא גם הכלים אסורים לו ואינו יכול לאכול עמו שום מאכל, א"כ אפשר דשוב שייך איבה ומחלוקת", עיין שם בארוכה. ראה עוד שו"ת 'שמע ישראל' [סי' צה].



נגלה

שבועת שנים אוחזין

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בב"מ (ה, ב) מקשה ע"ז דתנן בריש הפרק "שנים אוחזין בטלית, זה אומר אני מצאתי' וזה אומר אני מצאתי', זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי, זה ישבע שאין לו בה פחות מחצי, וזה ישבע שאין לו בה פחות מחצי ויחלוקו" – "וכי מאחר שזה תפוס ועומד וזה תפוס ועומד שבועה זו למה? אמר ר' יוחנן שבועה זו תקנת חכמים היא שלא יהא כל אחד ואחד הולך ותוקף טליתו של חברו ואומר שלי היא".

ולכאנ' מהי הקושיא "שבועה זו למה", הרי בפשטות היות שכל א' אומר כולה שלי, ואין יודעים מי אומר אמת, שאיך אפשר ליתן לכ"א חצי, לכן צריכים שישבעו שניהם.

ומפרש הפני יהושע, וז"ל: "פי' דכיון שעדיין לא נתקנה שבועת היסט בימי המשנה, אלא כל המוחזק בדבר פטור לגמרי, והיינו ע"כ משום שסמכנו על החזקה של מה שביד אדם הוא שלו, ואחזוקי אינשי בגזלנא לא מחזקינן, וא"כ ה"נ כיון ששניהם מוחזקים, שיש לנו לומר ג"כ חזקה שהיא של שניהם, ותררויהו בחזקת כשרות הם, דקושטא דמילתא דתררויהו הי' לנו לומר שיחלוקו בלא שבועה", עכ"ל.

אבל עדיין צ"ע, כי לא כו"ע מודי שדין המשנה הוא רק כששניהן מוחזקין (שאז יש בזה החזקה ש"כל מה שתחת יד אדם שלו הוא"), וכידוע שנחלקו בזה תוס' וריב"א, שלתוס' (ב, א ד"ה ויחלוקו, ותוד"ה ההוא בב"ב לד, ב) חולקין רק אם שניהם מוחזקין, משא"כ לדעת ריב"א (בתוס' בב"ב שם) דלאו דווקא במוחזקין אומרים יחלוקו. ולכמה כ"ה גם שיטת רש"י (ריש פרקין ד"ה שנים), כי כתב רש"י "דוקא אוחזין דשניהם מוחזקין בה ואין לזה כח בה יותר מזה", היינו שהעיקר הוא דשניהם שוים, ולכן אם הם

מוחזקין צ"ל שניהם מוחזקין, אבל אם אינם מוחזקין א"כ אמרי' יחלוקו כל זמן ששניהם אינן מוחזקין – ולשיטת אלו אין לומר שקושיית הגמ' "שבועה זו למה" היא מטעם שכל אחד מוחזק וכל מה שתח"י אדם שלו הוא.

ומוכרח לומר שלשיטת הריב"א ורש"י קושיית הגמ' היא שעכ"פ בנדון שאין מוחזקין הם בנדון זה שבועה זו למה. אבל גם בהקושיא ידענו שבאם שניהם אמנם מוחזקין לא משה מדוע צריך לישבע.

אבל לחידודי יש לבאר קושיית הגמ' באופן אחר:

ובהקדים דסיבת הדין דיחלוקו הוא לפי שהחלוקה יכולה להיות אמת, כי אמרי' שתרוויהו בהדי הדדי הגביהו. כמפורש בגמ' כמה פעמים, וכמובא לעיל מהפנ"י.

אמנם צ"ע מה נוגע שהחלוקה יכולה להיות אמת, והרי בפשטות אינה אמת, כי רחוק מאוד מן המציאות שבפועל הגביהו אהדדי, ועוד (ועיקר): נשאל להם עצמם איך הגביהו, ואם יאמרו שהגביהו בתוך רגע א', אלא שכל א' טוען שהוא הגביהו קודם, ניחא, כי אנו אומרים שמסתמא שניהם צודקים, והגביהו בהדי הדדי. אבל ברוב דרובא מהפעמים יאמר כ"א שהגביהו קודם במשך זמן, וא"כ הרי לדברי שניהם אין לומר שהגביהו ב"א, ואיך אנו אומרים שהמקרה היה באופן מסוים כששני הבע"ד עצמם אומרים שלא הי' כן. ודוחק גדול לומר שהמשנה איירי רק בנידון ששניהם אומרים שהגביהו בתוך רגעים קרובים זל"ז.

ומוכרח לומר שמה שאנו אומרים שהחלוקה יכולה להיות אמת אין תלוי בטענתם בפועל, כ"א מה שבעצם אפ"ל אמת. אבל אי"מ מהו הענין בזה?

וי"ל דעומק הענין בזה הוא: דהיות ויש לנו ספק למי שייך החפץ, ושניהם שוים בהספק, הרי ספק זה גופא מאחדם, שכאילו הם ביחד מציאות אחת; וכאילו הם שותפים בחפץ זה. ופשוט שכשב' שותפים אינם רוצים בהשותפות, מחלקים ביניהם, וכ"א מקבל חצי.

דוגמא לדבר: ידוע הכלל ש"אזלינן בתר רובא", אבל אם זהו נדון של קבוע אמרי' שהוא כמחצה על מחצה, וכלשון הברייתא (פסחים ט, ב וש"נ) "תשע חניות כולם מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה, ולקח מאחת מהן, ואינו יודע מאיזה מהן לקח, ספיקו אסור, ובנמצא הלך אחר הרוב", ופרש"י (ד"ה ולקח וד"ה ובנמצא), וז"ל: בתוך החנות ספיקו

אסור, דכל קבוע כמחצה על מחצה נידון . . . בשר הנמצא בקרקע בין החנויות, הלך אחר הרוב, דכל דפריש מרובא פריש, דכיון דפריש, אין כאן תורת קבוע, עכ"ל. וכבר נלאו המפרשים לבאר החילוק בין קבוע לפריש, ולכמה ה"ז גזירת הכתוב גרידא.

אבל כשנעיין י"ל במקרה הנ"ל סברא הגיונית: כשנכנסים לחנות, והוה ספק אם חנות זו מוכרת בשר שחוטה או בשר נבילה, ה"ז ככל ספק שהוה מחצה על מחצה. ואף שיש כאן עוד הרבה חנויות, ורובם מוכרות בשר שחוטה, מ"מ איזה קשר יש בין חנות זה לשאר החנויות, כדי שנאמר שהיות ורוב החנויות מוכרות בשר שחוטה, לכן מסתמא זה הכשר. כלומר: כל חנות וחנות היא מציאות בפ"ע, ויש עליה ספק האם היא כשרה או לא, ולכן ה"ז ככל ספק, מחצה על מחצה.

משא"כ כשנמצא הבשר בחוץ, הרי יש כאן דבר א', הבשר, שעליו הספק מאיזה חנות בא, הרי חתיכת בשר זה מאחד כל החנויות ביחד לספק אחד, ועכשיו שיש כאן מציאות א' של רוב כשר, אזלינן בתר רובא, והוה כשר.

כלומר: הא דאזלינן בתר רובא אינו מושג שונה מהדין דביטול ברוב, כשנתערב איסור ברוב היתר, אלא שבתערובות ה"ז מציאות א' בפועל, ובאזלינן בתר רובא ה"ז מציאות א' בהגיון, שהכל נכנס בתוך ספק אחד, הרי הספק מאחדם, והמיעוט בטל בהרוב.

ובאמת גם בביטול ברוב בתערובות בפועל בדבר יבש, ה"ה מציאות א' רק בהגיון, כי סו"ס כל דבר ודבר כשלעצמו עומד בפ"ע, אלא שהאדם במחשבתו אינו יודע איזה אסור ואיזה מותר, והתערובות היא בעיקר מצד דעת האדם, שלפי שאינו יודע, הרי מצד דעתו ומחשבתו יש כאן מציאות א' שבו רוב היתר [ודוגמא לדבר שדעת האדם עושה (התערובות – ובמילא): הביטול, הוא מהדין בשו"ע (יו"ד סי' צד ס"ב) וז"ל: "אם תחב הכף בקדירה שני פעמים ולא נודע בינתיים צריך ב' פעמים ששים", עכ"ל. שנקודת הדין היא (עי' כל הנו"כ שם), שאם לא נודע שנתחב, עדיין לא נתבטל, ורק אם נודע, הידיעה עושה הביטול. ואכ"מ].

שמכ"ז רואים שכשיש ספק אחד על כמה דברים, ה"ז כאילו שכל הדברים מעורבים למציאות א'.

עד"ז י"ל בנדו"ד: זה שיש לבי"ד ספק אם הטלית שייך לזה או לזה, הנה הספק עצמו מאחדם, שכאילו הם מעורבים למציאות אחת, והוה כעין שותפות בהגיון. ולכן כשרוצים לחלק ביניהם, פשוט שכ"א מקבל מחצה, כי כ"ה הדין כשב' שותפים מחלקים ביניהם.

וע"ז מוסיפים שאפ"ל שתרווייהו בהדי הדדי אגבהוה, כלומר, לא שאמרינן שכן הי' בפועל, כ"א שהיות ויש אפשריות כזו, אף שזו מציאות רחוקה, זה מספיק לגרום שנביט עליהם כעין שותפים. כי באם לא הי' אפשרי במציאות שיהיו באמת שותפים, אז אף אם הספק עצמו מאחדם למציאות אחת, מ"מ להביט עליהם כשותפים, אפילו בהגיון. אבל היות ויש אפשריות (רחוקה) כזו, ה"ז מספק שנביט ע"ז כשותפות, עכ"פ בהגיון.

ובהמשך לזה הוא דנחלקו הראשונים מתי באמת מביטים על שניהם כמציאות א', כלומר מתי י"ל שהם מאוחדים באופן שצ"ל יחלוקו. התוס' ס"ל שכדי להיות מציאות א' צ"ל ששניהם מוחזקין בו, כי רק עי"ז הם באמת שייכים להטלית, והיות שיש ספק א' על שניהם, ושניהם אוחזין בהטלית, אז אמרי' יחלוקו, ולא איכפת לן מה שא' מהם ודאי רמאי (כמפורש בתוד"א – ב, ב), כי מצד ספק הבי"ד ה"ה כמציאות א'.

אבל רש"י ס"ל שגם בלי מוחזקים מתאחדים למציאות א' מצד הספק עצמו, וכנ"ל שהספק עצמו מאחדם, ולכן כ"ז שאין לזה כח יותר מזה, ה"ז מספיק לעשותו מציאות א', אבל לאידך ס"ל לרש"י (ד"ה במקח – ב, א) שאם א' ודאי רמאי הרי זה סותר את האחדות, כי אחד ודאי משקר נגד השני, ואז אפ"ל יחלוקו, כי אז אין כאן מציאות א'.

ובאמת אולי ב' הפרטים תלויים זה בזה: לתוס' הרי אין הם בעצם מציאות א' ע"י הספק, וצריכים הם לעשות דבר לגרום האחדות, וזהו ע"י ששניהם מוחזקים בו, לכן לשיטתם גם בודאי רמאי יחלוקו, כי אף שודאי רמאי סותר האחדות, הרי לאידך עשו דבר הגורם האחדות, וס"ל להתוס' שזה גובר ע"ז שא' מהם ודאי רמאי, אבל לרש"י לא עשו כלום לגרום האחדות, כי מאוחדים הם ע"י הספק עצמו, הרי שאין כאן דבר חיובי הגורם האחדות, לכן קל יותר לסתור את האחדות, ולכן לשיטתו אם א' מהם ודאי רמאי, ה"ז מספיק לבטל האחדות, ולא אמרי' יחלוקו.

ולרמב"ם (הל' טו"נ פ"ט ה"ז) שס"ל שמספיק יושב בצד החפץ, י"ל שס"ל שאי"צ לעשות שום פעולה לגרום שיהיו מציאות א', מ"מ מה שאין לשום א' שייכות לזה כלל, ה"ז גופא סותר אחדותו (דלא כרש"י שרק ודאי רמאי – באופן חיובי – סותר), ולכן מספיק יושב בצד, כי עי"ז עכ"פ אין לומר שאין להם שייכות כלל. ז"א, יושב בצד אינו מספיק לעשותו לאחדות, אבל מספיק שעכ"פ אין לומר שאי"ז באחדות, כלומר זה מסלק הסתירה.

ועפ"ז י"ל שזוהי קושיית הגמ' "וכי מאחר שזה תפוס ועומד וזה תפוס ועומד שבועה זו למה" – שמאחר שהחלוקה היא מטעם שהם כעין שותפים, שבועה זו למה? והרי שותפים אם אין רוצים בהשותפות חולקים בשה בלי שבועה.

[ואין נוגע כאן הדין ש"השותפין כולם . . . נשבע מדבריהם בטענת ספק" (רמב"ם רפ"ט מהל' שלוחין ושותפין) (והרי גם כאן כל א' טוען נגד חברו) – כי זהו רק בשותפין כפשוטן "כדי שיעשו כל מעשיהם בצדק ובאמונה" (רמב"ם שם), ואי"ז שייד לעניננו שהטענות גופא עושה אותם לשותפים בהגיון. ואין כאן טענה נוספת שהתנהג בהשותפות שלא כדין, ובפרט ש"למה תקנו חכמים שבועה זו, מפני שאלו מורין לעצמם שכל מה שיקחו מנכסי בעל המעות ראוי הוא להם, מפני שנושאים ונותנים וטורחין" (רמב"ם שם), וזה אין שייד כאן].

והלשון "זה תפוס ועומד וזה תפוס ועומד" פירושו ששניהם שוים בספק זה, בין אם שניהם תופסים בהטלית כפשוטו (לשיטת התוס'), ובין אם שניהם אינם אווזים בו כפשוטו בגשמיות, אבל עכ"פ יש להם תפיסה בזה מצד הספק, שעושה אותם כעין שותפים בהגיון, ולכן "שבועה זו למה".



נר המערבי ונס חנוכה

הרב אליהו רייזמאן
ל.א. קאליפארניא

א. איתא בסוגיא דחנוכה (שבת כא, ב) "מאי חנוכה, דתנו רבנן בכ"ה בכסליו יומי דחנוכה תמניא אינון דלא למספד בהון ודלא להתענות בהון שכשננסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול ולא היה בו אלא להדליק יום אחד נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה".

ידועה קושיית הבית יוסף שהקשה באו"ח סי' תרע "ואיכא למידק למה קבעו שמונה ימים דכיון דשמן שבפך היה בו כדי להדליק לילה אחת ונמצא שלא נעשה הנס אלא בשבעה לילות". המאירי בפירושו לסוגיא כבר העיר כן וכתב "ולילה הראשון שלא היה שם נס השמן מברכין על

הגאולה ועל הודאת מציאת הפך ושאר הלילות על נס השמן". הבית יוסף עצמו תירץ ג' תירוצים. תירוצו הראשון "וי"ל שחילקו שמן שבפך לשמונה חלקים ובכל לילה היו נותנים במנורה חלק אחד והיה דולק עד הבוקר ונמצא שבכל הלילות נעשה נס". במאירי כבר הביא תירוץ זה, וז"ל "ויש מי שפירש שאולי הם הרגישו במיעוט השמן וחלקוהו לשמונה לילות כשיעור ההליכה והחזרה". אך דוחה זאת המאירי "ואין נראה לי, שא"כ היו סומכים על הנס בלילה ראשונה". ויעוין בשני תירוציו הנוספים של הבית יוסף.

ב. בשני מקומות בתורה נצטוונו במצות הדלקת המנורה במקדש. בפרשת אמור (פכ"ד פ"ב) כתיב "צו את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור להעלות נר תמיד". וברש"י שם ד"ה צו כתב "זו פרשת מצות הנרות ופ' ואתה תצוה לא נאמרה אלא על סדר מלאכת המשכן לפרש צורך המנורה וכן משמע ואתה סופך לצוות את בני ישראל על כך". ובכל אופן בפרשת אמור נאמר "להעלות נר תמיד" ושוב הוזכר תמיד שם בפ"ד "על המנורה הטהרה יערך את הנרות לפני ה' תמיד". ובריש פרשת תצוה כתיב גם "להעלות נר תמיד". רש"י בשתי הפרשיות מפרש "תמיד כל לילה ולילה קרוי תמיד כמו שאתה אומר עולת תמיד ואינה אלא מיום ליום" (לשונו בפרשת תצוה). ומבואר שמצוות הדלקת הנרות שבבית המקדש היה פעם אחת ביום, בין הערבים. וזהו דכתיב בתורה שנרות היום דולקים מערב עד בקר ומפרש רש"י "תן לה מדתה שתהא דולקת מערב ועד בוקר, ושיערו חכמים חצי לוג ללילי טבת הארוכין וכן לכל הלילות ואם יותר אין בכך כלום". ומקור הדברים בגמ' מנחות (פט, א) שם איתא "דתנו רבנן מערב עד בקר, תן לה מדתה שתהא דולקת והולכת מערב עד בקר וכו' ושיערו חכמים חצי לוג מאורתא ועד צפרא". ושוב מבואר שהנרות דלקו מאורתא ועד צפרא ותו לא.

ג. ומכאן קשה על הרמב"ם שפסק שהיו מדליקים את נרות המקדש הן בבוקר והן בין הערבים. וז"ל בפ"ג מהל' תמידין ומוספין ה"י והי"ב "דישון המנורה והטבת הנרות בבוקר ובין הערבים מצות עשה שנאמר יערוך אותו אהרן ובניו וכו' מהו דישון המנורה כל נר שכבה מסיר הפתילה וכל השמן שבנר ומקנחו ונותן בו פתילה אחרת ושמן אחר במידה והוא חצי לוג וזה שהסיר משליכו במקום הדשן אצל המזבח עם דישון המזבח הפנימי והחיצון ומדליק נר שכבה והדלקת הנרות היא הטבתם". ומבואר מדברי הרמב"ם שמצוות ההדלקה שהיא היא ההטבה חלה בבוקר ובין הערבים. וכבר תמהו הכל על שיטתו. וז"ל הברטנורא בפ"ג דמסכת תמיד "ודברי הרמב"ם במשנה זו תמוהים מאוד וגם מה שסובר שהטבת הנרות היא

הדלקתן ושהיו מדליקין הנרות של המנורה כולן בבוקר כדרך שמדליקין בערב פליאה נשגבה בעיני ולא שמעתי ולא ראיתי לאחד מרבותי שסובר כן".

ובאמת תמוה על הרמב"ם ממשנה מפורשת בפ"ג ממסכת תמיד מ"א "מי שזכה בדישון המנורה נכנס ומצא שני נרות מזרחיים דולקין מדשן את המזרחי ומניח את המערבי דולק שממנו היה מדליק את המנורה בין הערבים מצאו שכבה מדשנו ומדליקו ממזבח העולה". מבואר מדברי המשנה שהנר היחיד שהיו מדליקים שוב בבוקר היה נר המערבי (ומשנה זו היא אליבא דהאי שיטה שהמנורה עמדה ממזרח למערב), ולא כל הנרות.

ד. אלא שהקשו הראשונים שמשנה זו סותרת לכאורה למשנה בתמיד פ"ג מ"ט שם תנן "מי שזכה בדישון המנורה נכנס ומצא ב' נרות מזרחיים דולקים מדשן את השאר ומניח את אלו דולקין במקומן מצאן שכבו מדשנן ומדליקן מן הדלוקין". וממה דתנן "ומדליקן" משמע שהדליקו נרות בנוסף לנר המערבי. הריטב"א במסכת שבת (כב, ב) תירץ "אבל יש לומר דהא דקתני מניח את אלו במקומם לאו דוקא ומשום נר מערבי נקטיה כי המזרחי ודאי היה צריך לדשנו בכל בקר כדאיתא באידך מתני". הרי שלשון המשנה היא לאו דווקא ובבוקר היו מדליקים אך ורק את הנר המערבי. ומוכרח כן בספרא בפרשת אמור שם תניא "להעלות נר שתהא נר המערבי דולק תדיר שממנו יהא מתחיל ובו יהא מסיים ובשעה שאחיו הכהנים נכנסים להשתחוות הוא היה מקדים לפניהם כיצד נכנס ומצא ב' נרות מזרחיים דולקים מדשן את המזרחי ומניח את המערבי דולק שממנו מדליקין את המנורה בין הערבים מצאו שכבה מדשנו ומדליקו ממזבח העולה". ומהא שבספרא נקטו את דין המשנה בחדא מחתא עם דין נר המערבי מבואר שרק הנר המערבי היה צריך להיות דולק אף ביום וכשכבה הדליקו רק אותו ולא שאר הנרות, ודלא כשיטת הרמב"ם.

הרשב"א בתשובותיו ח"א האריך מאד בסוגיא דא בסימנים ע"ט וש"ט. בסי' ש"ט מבאר שאין סתירה בין המשניות כלל. כי אמנם בבוקר של יום היה חיוב להדליק אך ורק את הנר המערבי אלא שלמ"ד שהמנורה עמדה בין מזרח למערב, נר המערבי היה הנר השני ממזרח, וסיבת הדבר היא שנר מערבי יכול להיקרא מערבי אך ורק אם הוא עומד מערבית לנר אחר. על כן הנר המזרחי היה הראשון בצד מזרח והנר שעמד מיד מערבית לו, היינו הנר השני היה הנר המערבי. אשר על כן אם מצא הכהן שכבו שני הנרות צריך להדליק את שניהם, את הנר המערבי משום שהוא נר מערבי ואת נר המזרחי כי ללא הנר המזרחי, אין המערבי נחשב למערבי כלל. וז"ל שם

"ולפי שאין השני מערבי אלא בהצטרפות הראשון על כן צריך שיהא גם המזרחי דולק תמיד כדי שיהא השני שהוא לפני ה' נקרא מערבי ומשנה זו בהטבה של בוקר וכו'" (ואת המשנה האחרת מעמיד הרשב"א בהטבה של בין הערבים). וכך מפורש נמי ברמב"ן במסכת שבת כב, ב ד"ה זו נר מערבי.

ה. המקור לכך שגר המערבי צריך להיות דולק גם ביום הינו בספרא הנ"ל, וכן מבואר נמי בספרי בפרשת בהעלותך ס"ד שם איתא "יאירו שבעת הנרות שומע אני שיהיו דלוקים לעולם ת"ל מערב עד בקר אי מערב עד בקר יכול כולם ת"ל לפני ה' תמיד שיהיה נר מערבי תדיר שממנו מדליק את הנרות בין הערבים". ומכל הנ"ל מוכיח הרשב"א שם "ומכאן תשובה לרמב"ם ז"ל שכתב בכל הנרות שאם מצאן שכבו בבקר מטיבן ומדליקן". ובספרא ובספרי ובמשניות מבואר דרק נר המערבי צריך להיות דולק.

אלא שהה"ת שהנר המערבי יכבה צריך ביאור. דהגמ' שבת כב, ב איתא "מתלב רב ששת מחוץ לפרוכת העדות יערוך וכי לאורה הוא צריך והלא כל ארבעים שנה שהלכו בני ישראל במדבר לא הלכו אלא לאורו אלא עדות היא לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל מאי עדות אמר רב זו נר מערבי שנותן בה שמן כמדת חברותיה וממנה יהיה מדליק ובה היה מסיים". ומפרש רש"י שבגלל שגר המערבי לא כבה לכן "וזו מטיב בין הערבים ואוחז הישנה בידו או מניחה בכלי עד שנותן לתוך מערבית שמן ופתילה ומדליקה ומדליק ממנה את השאר". (הריב"א חולק על רש"י בנקודה זו דהטבת נר המערבי – יעויין בתוס' שם במס' שבת ובמנחות פו, ב). וכן מבואר ברש"י כת"י במנחות פו, ב. ומוכרח שגר המערבי לא כבה כלל. אך מבארים רבותינו שדברי חז"ל אלו התקיימו בשעת הנס, כמבואר במסכת יומא (לט, א) "תנו רבנן ארבעים שנה ששמש שמעון הצדיק וכו' והיה נר מערבי דולק, מכאן ואילך פעמים דולק פעמים כבה". ומפרש רש"י שנס זה הוא העדות המדובר שהשכינה שורה בישראל. וממילא הא דמבואר במשניות דאם מצא שכבה נר המערבי, הכוונה לאחר תקופת שמעון הצדיק וכשלא אירע הנס.

ו. אך צריך לעיין אם רמיא חיובא מדאורייתא להדליק נר מערבי ביום אי לאו. דעל הא דכתיב בתורה לשון תמיד גבי הנר כתב רש"י "כל לילה ולילה קרוי תמיד". ותמה הרמב"ם על התורה שם בפרשת תצוה על רש"י ושאל מדוע הוכרח לומר שתמיד הוי כל לילה ולילה, מדוע לא הבין שתמיד הכוונה לתמיד ממש וכוונת התורה היא לנר המערבי. אמנם שאר

הנרות צריכים לדלוק אך ורק בלילה אך נר המערבי צריך לדלוק תמיד, ועל כן סבר שם בסוף דבריו "ועל הכלל לפני ה' תמיד בנר מערבי שהוא דלוק תמיד ביום ובלילה". המלבי"ם בפר' אמור אף הוסיף לדייק ולבאר שיטה זו ע"פ מה דמדויק בפרשת אמור בלשון יחיד "להעלות נר תמיד" וכתב המלבי"ם "ומה שהוכפל פה בא בדיוק ור"ל נר א' ותמיד היינו תמידות החלטי בלי הפסק ודרשו שגר א' ידלק תמיד ביום ובלילה ומפרש אחר"כ לפני ה' תמיד שהוא הנר שהיא לפני ה' והיא נר מערב שדולק תדיר וממנו מתחיל ובו מסיים". היינו לומר, שמהא דהתורה חזרה על פרשת המנורה פעמיים ובפרשת אמור כתיב נר בלשון יחיד מוכרח דיש חובה מן התורה שגר התמיד ידלק גם ביום, ודלא כשיטת רש"י.

וכתב ברא"ם להשיב על רש"י ש"מה שדרשו אותו לפני ה' ולא אחר ה' דמשמע דסבירא ליה דקרא דיערוך אותו לפני ה' אנר מערבי לחודיה קאי ולא על כל הנרות צריך לומר דלא אמרו זה אלא על דרך אסמכתא אבל פשטא דקרא אכולהו נרות קמיירי ומה שאמרו שיהא נר מערבי דולק תמיד ואם מצאוהו שכבה מדליקין אותו מיד אינו אלא מדבריהם כדי שידליקו ממנו שאר הנרות וסמכו אותו אקרא דלהעלות נר תמיד על דרך אסמכתא בעלמא". ובעצם כבר כתב כן התוס' במנחות (פו, ב סוף ד"ה ממנה) דהא שהדליקו נר מערבי בבוקר היה מדרבנן "ושמא הא דתקון הכי היינו טעמא שלא לשנות מכמות שהיה בשעה שהנס היה קיים בימי שמעון הצדיק". (ויעוין במקדש דוד סי' כא סק"א שהקשה לשיטת התוס' שהדלקת נר מערבי ביום הוי מדרבנן "והוא רק זכר לזמן שמעון הצדיק שהיה נר מערבי דולק כל היום בנס ע"ש, אף על נר מערבי קשה איך דחי שבת").

ז. [ובדרך אגב יש להעיר דאחת הסברות של האי שיטה שאין חיוב מדאורייתא להדליק הנר מערבי ביום הוא דהרי בחז"ל מבואר שנתנו שמן כמדת חברותיה בנר המערבי "ואם כן איך אפשר לומר שהכתוב שאמר להעלות נר תמיד הוא ע"פ הנס לא יסמוך הכתוב המצוה על הנס בשום מקום", כך לשון הרא"ם שם. וראיתי בחידושי הגרי"ז על מסכת תמיד בדף ל, ב שם חידש "ומשום הכי היה בו נס שהיה דולק תמיד שלא היה זה סתם נס שדלק בעלמא נר, אלא מכיון שדינו היה שיהיה תמיד על כרחך היה הנס דולק תמיד". ומוכרח שהנס בא לקיים את הדין האמור בתורה ולא שהתורה סמכה דיניה על הנס מלכתחילה. אדרבה, התורה קבעה את הדין והנס אירע בדרך שיקויים הדין האמור בתורה.

וחשבתי דע"פ דברי הגרי"ז אפשר גם לתרץ מה שראיתי מקשה כ"ק אדמו"ר ברשימת המנורה ע' יד בס"ק ד שם וז"ל "לשיטת החולקים על הרמב"ם צ"ע למה מתחילה נקבע הנס בנר הב' ולא בנר הסמוך לקה"ק שהוא לפני ה' יותר מכולם ובראב"ד – הנדפס בשס"ח – כתב טעמא שנעשה נס בנר מזרחי מפני שאין מעבירין על המצוות (והא דדלק בראשון כדי שיהי' לפני ה')". היינו דבכניסת הכהן להיכל, הוא פוגע תחילה בנר המזרחי שבמנורה ולכן ראוי שלא להעביר על המצוות אך את הנר המזרחי ביותר א"א לקבוע כנר המערבי שבו אירע הנס משום שאינו לפני הכנרות העומדים מערבית לו, וע"כ מצד הדין דאין מעבירין על המצוות קבעו את הנר השני כנר המערבי.

ותמה כ"ק אדמו"ר "ותימה מה שייך בזה אמעהמ"צ והלוא אינו ענין אלא לכהן הנכנס מאולם להיכל להדה"נ, ולא לקביעות ניסא משמיא וכו'". אך ע"פ דברי הגרי"ז ברור דהקביעה הזאת לא היתה בכדי לקבוע היכן יהיה הנס. אדרבה הנר הוקבע עקב דין דאמעהמ"צ, והנס בא על כרחך לאחר שהוקבע הדין. ושמא לזה התכוון ברשימת המנורה כשכתב "ואולי כוונת הראב"ד, אף דל"מ כן מל', דלא סמכינן אניסא וכשהוקבע נר להדליק ממנו בה"ע, הוקבע נר ב', מפני דאין מעבירין ולכן בא הנס ג"כ בו" ודפח"ח".

ח. עכ"פ נמצאנו למדים שנחלקו רבותינו אם ישנה חובה להדליק נר מערבי ביום. הרמב"ן ודעימיה סברו שהחיוב הוא מדאורייתא מדכתיב להעלת נר תמיד. אך רש"י ודעימיה סברו שאין כל חובה. וכך מבואר נמי בחגיגה כו, ב שם איתא דבמנורה לא כתיב בה תמיד וברש"י שם על אתר ביארו "כלומר תמידין האמורין במנורה לא תמיד יומם ולילה קאמר אלא תמיד מלילה ללילה כתמיד האמור בעולת תמיד ובחביתי כ"ג אבל ביום לא היה דולק דמערב עד בוקר כתיב תן לה מדת השמן שיש בה כדי לידלק מערב עד בוקר וכו'". והקשה שם בתוס' ד"ה מנורה "והקשה הר"ר אלהנן דהא במסכת תמיד משמע דנר מערבי דולק כל היום שממנה היה מדליק ובה היה מסיים ומסתמא מתמיד נפקא". ותירץ התוס' דאמנם בשעת הנס דלק הנר המערבי מחמת הנס, "ובשעה שלא היה הנס היו דולקין אותה בבקר כדי להדליק ממנה האחרות". נמצא שהחיוב להדליק את הנר המערבי הוי מדרבנן. אמנם בתוס' במנחות הנ"ל אמרו דתקנו כן שלא לשנות מתקופת הנס. אך בספרא ובספרי ובכל שאר הראשונים מבואר דהטעם דצריך להדליק הנר המערבי ביום הוא בכדי שיוכלו להדליק ממנו שאר הנרות בין הערבים וכך לשונו של הברטנורא בפ"ג מתמיד מ"ט בשם רבינו ברוך "משום דכתיב להעלות נר תמיד מחוץ לפרוכת העדות יערוך

אותו לפני ה' אמרה תורה קבע נר להדליק ממנו שאר נרות ואיזה זה נר שני של צד מזרח והוא קרוי נר מערבי".

ט. ע"פ כל הנ"ל מתרץ החמדת שלמה בחידושו למסכת שבת את קושיית הבית יוסף. הרי למדנו דאליבא דהני שיטות כל הטעם דבעי להדליק את הנר המערבי הוא בכדי שיכולו להדליק ממנו שאר נרות המנורה, נמצא שאם אין שמן בכדי להדליק את המנורה אזי אין טעם וחיוב כלל להדליק ביום שלפניו את נר המערבי. וממילא הא דאיתא בגמ' שמצאו רק פך אחד ולא היה בו אלא להדליק יום אחד הרי ש"לא היה שמן יותר ליתן בבוקר להנר מערבי דבאמת אין צריך ליתן שמן להנר מערבי רק כדי שיוכל להדליק ממנו בערב שאר הנרות וכיון שלא היה לו שמן להדליק בערב ממילא לא היה צריך להדליק הנר מערבי ביום", אך מחדש החמדת שלמה "וכיון שנעשה הנס שהדליקו ממנו שמונה ימים ממילא היה צריך ליתן שמן ביום להנר מערבי כדי להדליק ממנו בלילה שאר הנרות ולפיכך נעשה הנס שהיה באמת שמן כדי ליתן גם ביום וממילא היה הנס גם ביום הראשון".

והנה בסוף דבריו שם מבהיר החמדת שלמה שהרי יוחנן כה"ג, אבי מתתיהו שימש בכהונה גדולה לאחר שמעון הצדיק, וכדאיתא בפירוש ביומא דף ח'. והרי שבתקופת החשמונאים לא היה הנס הקבוע שהנר מערבי דלק בכל עת ובכל שעה. אך קובע החמדת שלמה שהנס של חנוכה ג"כ התגלה תחלה בנר המערבי כי הנס דחנוכה הראה שהיה די שמן בכדי להדליק את אשר חייבים להדליק אף ביום, והוא הנר המערבי. ועפ"ז כתב "ובזה מיושב מה ששמעתי מדקדקין על לשון הברייתא דקתני שלא היה בו להדליק רק יום א' ונעשה נס והדליקו ממנו שמונה ימים ה"ל לומר והדליקו בו שמונה ימים כמו שהתחיל שלא היה בו, ולדברי נחא מש"ה קאמר והדליקו ממנו להורות על הנר מערבי שמצוה להדליק ממנו שאר הנרות כמצוותם משום הכי נקט והדליקו ממנו שמונה ימים".

י. והנה אם כנים הדברים ושעיקר הנס התגלה בהא דהיה די שמן בכדי להדליק את נר המערבי דווקא בהדלקת היום וכחידושו של החמדת שלמה, הרי שניתן אולי לבאר הערות נוספות בענין יום טוב דחנוכה. מו"ר הגר"ד כהן שליט"א בספרו ימי חנוכה מאמר ו' האריך עד למאוד, כיד ה' הטובה עליו, בענין הנס דפך השמן והדלקת הנרות בחצרות קדשך. וכבר בריש דבריו הביא מספר "יסוד ושרש העבודה" שער המפקד פ"א מדברי הזוה"ק בתיקונים "ואיהו תמניא יומין דחנוכה לארבעה ועשרין יומין (ר"ל בחודש כסלו) דאינון "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" (ר"ל שהם כ"ד

אותיות) וכו', ומיד דעלה זית טרף בפיה שריא כ"ה (ר"ל שכינתא הקדושה) על ישראל בכ"ה בכסלו, ואלין אינון כ"ה אתוון דיחודא דאינון שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד, ודא איהו חנוכה, חנו – כ"ה". והגר"א בתיקוני זוהר שם כתב וז"ל ומיד דעלה זית וכו' רצה לומר שמן דנרות חנוכה". וכתב שם בימי חנוכה "המבואר בזוה"ק לפי פירושו של הגר"א דמתוך הדלקת נרות המנורה בחנוכת בית חשמונאי באה השראת השכינה במקדש שהרי כתב הזוה"ק "ומיד דעלה זית טרף בפיה שריא כ"ה, ו"שריא כ"ה" ביאר בעל היסוד ושורש העבודה דהיינו השראת השכינה ו"מיד דעלה זית בפיה", ביאר הגר"א דהיינו הדלקת השמן בנרות המנורה, הרי שמבואר דהשראת השכינה בחנוכת בית חשמונאי באה מתוך הדלקת נרות המנורה".

ועפ"ז כתב שם מו"ר הגר"ד "ולפי"ז מבואר מטבע הלשון והדליקו נרות בחצרות קדשך, שהרי חזרה של השראת השכינה בחנוכת בית חשמונאי באה מתוך הדלקת נרות המנורה, כמבואר בדברי הזוה"ק, ולכן הוזכרה ביחוד הדלקת הנרות בהודאה בתפילת על הניסים, כיון שמתוכה חזרה השראת השכינה בישראל". אלא שהקשה שם "אמנם עיקר הדבר צ"ב, מדוע באה השראת השכינה בחנוכת בית חשמונאי מתוך הדלקת המנורה דווקא".

ובאריכות רבה מבאר זאת מו"ר הגר"ד בדרכו הוא. אך לפי דברי החמדת שלמה יש להציע אחרת, הרי חז"ל קבעו שנר המערבי והנס שבו היוו עדות לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל. (ובטעם הדבר האריכו רבותינו שבכל הדורות – יעויין דברים מיוחדים בספר כרם הצבי בפרשת תצווה), והנה כאשר לא היה שום נס בנר המערבי הרי שעדות זו פסקה, אך אם כדברי החמדת שלמה שעיקר הנס דחנוכה התגלה דווקא בנר המערבי ובהדלקת היום, שמא יש לומר דע"י נס זה חזרה העדות שהשכינה שורה בישראל. וזהו שהדגיש הגר"א דע"י השמן דנרות חנוכה שריא כ"ה. היינו שע"י נס השמן שהתבטא והתגלה לעין כל בנר המערבי דווקא חזרה וניעורה העדות לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל.

יא. הרמב"ם בפ"ג מהל' חנוכה ה"ב פסק "וכשגברו ישראל על אויביהם ואבדום בכ"ה בחדש כסליו היה ונכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור במקדש אלא פך אחד ולא היה בו להדליק אלא יום אחד בלבד והדליקו ממנו נרות המערכה שמונה ימים עד שכתשו זיתים והוציאו שמן טהור". הרי שלדברי הרמב"ם נס הנצחון על היוונים קרה בכ"ה כסלו. אך המאירי על הסוגיא במסכת שבת חולק וסובר שנס הנצחון אירע בכ"ד כסלו. משום

דמיד לאחר הנצחון נכנסו החשמונאים להיכל ומצאו פך אחד ובאותו הערב הדליקו את המנורה. ואם כדברי הרמב"ם שהנצחון היה בכ"ה, הרי שההדלקה הראשונה היתה בליל כ"ו ומדוע אנו מתחילים את ימי החנוכה בליל כ"ה. וע"כ כתב המאירי "ותגבורת זה היה בכסלו בכ"ד בו ונכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור אלא פך אחד שהיה מונח בחותמו של כ"ג והכירו שלא נגעו בו וכו' והדליקו בה ליל כ"ה שהיה יום ראשון לנס ומחרתו הלכו משם לתקוע שמשם היו לוקחים שמן". הפרי חדש בריש הלכות חנוכה הקשה כן נמי על הרמב"ם ורצה לתרץ שאמנם ההדלקה בלילה הראשון הוי עבור נס הנצחון ורק מליל כ"ו ואילך מדליקים על נס פך השמן.

הברכי יוסף בסי' תרע הביא את דברי הפר"ח ומקשה עליו דלפי דבריו "אכתי ליל כ"ו לא היה הנס שכבר מצאו הפך מלא ותו דלפי"ז לא הדליקו בשמן שבפך אלא ז' לילות מליל כ"ו ואילך והש"ס והרמב"ם קאמרי שהדליקו בו ח' ימים". ויעויין מה שתירץ הגחיד"א שם אך כתב על דברי עצמו "מיהו הדבר דחוק". באור גדול בהגהותיו למשניות מסכת יומא פ"ז מ"ד הביא דברי הברכי יוסף "וכתב לתרץ בדוחק וכתב בעצמו שהוא דוחק ועלובה עיסה שהנחתום בעצמו מעיד עליה". ועל כן תירץ האור גדול שהרמב"ם לשיטתו הנ"ל שחובה ומצות עשה להדליק את מנורת המקדש אף ביום, וממילא כאשר גברו בני חשמונאי על היוונים ביום כ"ה, מיד הדליקו נרות באותו היום ולא המתינו עד לערב. ומשום כן ימי החנוכה מתחילים כבר בכ"ה כסלו. ועיי"ש מה שדחה דברי עצמו והאריך בביאור הדבר.

ושמא בהמשך לדברי החמדת שלמה יש לומר שאמנם הנס אירע ביום כ"ה בכסלו וכשנכנסו להיכל ומצאו פך אחד של שמן הדליקו מיד את הנר המערבי כי ממנו היו חייבים להדליק את נרות המנורה בין הערבים. וכשהגיעה שעת ערב וחלה עליהם חובת ההדלקה אזי כבר ראו בנר המערבי שישנו נס ושאינן השמן נחסר כלל. נמצא שנס חנוכה התגלה בנר המערבי בדווקא וכבר קרה ביום כ"ה במשך היום כאשר הדליקו את נר המערבי ומשום כן ימי החנוכה מתחילים כבר ביום כ"ה כסלו.



תוס' ד"ה עד אחד יוכיח

הת' שלום דובער לפקיבקר

תלמיד בישיבה

בב"מ (ד, א) אומרת הגמ' שלפי ר' חייא, שס"ל שלענין מודה במקצת עדים כהודאת פיו, למדים את זה במה הצד של פיו וע"א.

לאחרי שהגמ' מגיע למסקנתו שואל: מה לפיו שכן אינו בהכחשה (תאמר בעדים שכן ישנם בהכחשה), ומתרץ עד א' יוכיח שישנו בהכחשה ומחייב שבועה, וכו'.

והנה אחרי שכבר באנו למסקנא, הגמ' שואלת מהזמה שגם פיו וגם ע"א אין הזמה נוגעת אליהם (פיו כי מחייב עצמו או שנאמן יותר מק' עדים וע"א שאינו משלם, שהרי לא חייב). והגמ' מתרצת ר' חייא תורת הזמה לא פריך, ומסביר רש"י שאה"נ שע"א פטור מלשלם, אבל ע"י ההזמה עדותו מתבטלת לגמרי.

והנה התוס' בד"ה ע"א יוכיח שישנו בהכחשה אומרים שאפשר להוסיף כבר בתחלתה את המילה הזמה וז"ל "שפיר גרס הכא ובהזמה כיון שע"י הזמה דיבורו בטל, ואין להקשות מה לפיו שכן אינו משלם בהזמה ב' (שזוהי בעצם השאלה שבהמשך הגמ') כי מה שהעד אינו משלם כשהוא מוזם – אינו חומרא, אלא לפי שבעדותו אינו מחייבו ממון. לכך הואיל ודיבורו בטל חשיב ישנו בהזמה. ובסמוך על מה הצד פרכינן פירכא כל דהוא (זאת אומרת, ומה שבהמשך כן מקשים היינו משום שמ"מ יש מקום לשאלה זו) ור' חייא אפי' על מה הצד לא פריך ליה משום דמה שאינו משלם העד כשמוזם זהו גריעותו, לפי שלא היה כח בעדותו לחייב ממון", עכ"ל התוס'.

ולכאורה יש לדייק: א', מדוע בתחילה התוס' קוראים לכך אינו חומרא משא"כ בסוף אומר גריעותא. ב', מה הוסיף ר' חייא על מה שידענו לפנ"ז שזה גורם שאפי' ע"מ הצד לא פריך?

ולהבין זה יש להקדים תחילה ג' ענינים: א', ישנה חקירה בענין האם שני עדיים מחייבים, כיון שהם שני "עד אחד", וע"פ תורה זוהי נאמנות. או שבצירופם הם נעשים מציאות חדשה עד כדי הוצאת ממון. זאת אומרת האם זה אומר שלכל עד יש מציאות מחייבת כסף ברמת סבירות של מחצית, או שכל א' לבדו לגבי כסף אינו מציאות כלל.

ב', בחיוב בעדים זוממין יש ב' ענינים: (א) "כאשר זמם" – הרצון לעשות דבר רע מסויים. (ב) "לעשות" שלא רצה, אלא גם יכל בפועל – ממש לחייבו משניהם תנאים בעצם מציאות בעדים כעדים זוממין, אבל אם למשל העיד עדות סתם שמתוכה יצא חיוב (ויודעים שלא התכוון לכך) יהיה פטור, כי לא היה כאשר זמם.

ג', ישנם שני סוגי תנאים: (א) תנאי המסייג, כלומר שאם הוא התקיים הרי המעשה נפעל למפרע. (ב) תנאי המקיים, כלומר שבקיומו נפעלת מקבל מציאות חדשה (ראה גיטין ספ"ז).

וע"פ כל הנ"ל אולי יש ליישב השאלות הנ"ל: בהו"א של התוס' חשבנו ששני עדים פי' שני "עד אחד", שביחד הם נאמנים להוציא ממון. כלומר, שכל עד מחייב בפני עצמו, שיש לו מציאות מסויימת כלפי נאמנות גבי הפקעת כספים.

והנה לפ"ז יצא שע"א המחייב כסף הוא לא רק מעיד וגורם לשבועה, אלא הוא גורם לשבועה, כיון שיש לו נאמנות חזקה, אלא שזה לא מספיק, ולכן התורה מחייבת רק שבועה, שמזה יוצא שאע"פ שהתנאי הב' בעדים זוממין (לעשות) לא התקיים, אבל התנאי הא' התקיים.

והנה התנאים האלה הם לא תנאים מסייגים אלא מקיימים. כלומר, שהם ב' ענינים בפ"ע שכל א' מהם מחייב לשלם, אלא שאינו משלם בפועל עד שיתקיימו שניהם, אז שמזה יוצא (שאע"פ שזה שלא משלם זה כיון שלא חייב, אבל יחד עם התנאי הראשון יוצא) שזה כן קצת מעלה שאינו משלם שכן י"ל שהתוס' קורא לזה "אינו חומרא".

ולכן עדיין יכול להקשות על ר' חייא, שהרי על מה הצד פריך כל דהו.

ועל כך מחדש ר' חייא, ואומר שב' עדים זה לא שני "עד אחד", אלא שזו מציאות בפ"ע – נאמנות מיוחדת לב' עדים דוקא ולא פחות.

ונמצא שלע"א גרידא לא היה לו אף פעם שום שייכות להוצאת כסף אז יוצא שאפי' התנאי הראשון לא התקיים (וכמו בשני עדים זא"ז והוזמו שהראשון פטור שיכול לומר כו'), וממילא זה שאינו משלם זה "גריעותא" שפי': שאין לו שום שייכות לחיוב תשלומין.



חסידות

השמטות לספר "תניא באורייתא"

- מוגש לרגל מאתיים שנה מהסתלקות אדה"ז -

הרב יוסף יצחק אלפרוביץ

בארנמוט, אנגליא

לקראת מלאות היובל הד' של הסתלקות-הילולא דאדה"ז בכ"ד טבת הבעל"ט, יצא לאור, ת"ל, הספר "תניא באורייתא" – ובו ביאורי שייכות פרקי לקוטי אמרים תניא ופרשיות התורה, וכן שייכות תוכן הפרקים ומספרם, וכן שייכותם למועדים החלים בתוך הפרשה השייכת לאותו פרק. לאחרי שהספר נמסר לדפוס, מצאתי בהשגחה פרטית עוד כמה דברים מעניינים, (ומסתמא בהמשך הזמן ימצאו עוד), ע"כ אני שולח לכם כמה השמטות (דוגמא א' מכל סוגי השייכויות הנ"ל), להדפיס בקובצכם לכבוד כ"ד טבת.

א. בפרק לא – בהר, יש להוסיף ב"רמזי תוכן פרקנו במספרו", שבריש פרקנו מובא מרז"ל (שבת ל, ב) "אין השכינה שורה אלא מתוך שמחה". ואוי"ל שזה מרומזו במספר פרקנו – לא – ע"פ הנתבאר (תוד"ה צא קידושין לח, א) ש"כלו שלשים יום אבל משה בז' ניסן ולמחרת ביום ח' דיבר הקב"ה עם יהושע שקודם לכן לא דיבר עמו שאין השכינה שורה מתוך עצבות . . וי"מ שהקב"ה דיבר עם יהושע ביום ל' דאבל משה שהוא ז' בניסן ואע"ג דאין שכינה שורה מתוך עצבות מ"מ מקצת היום ככולו . . ודוחק הוא . . לפיכך יש ליישב פירוש ראשון דודאי לא דיבר עמו אלא דוקא ביום ל"א לאבל משה". וכן בהמשך פרקנו מבאר שבשעה שהוא עצב בלא"ה ממילי דעלמא אזי היא שעת הכושר להפך העצב להיות ממרי דחושבנא ולקיים מרז"ל לעולם ירגיז אדם כו' ואח"כ יפטר מהעצבות ממילי דעלמא. ומעין זה באבלות שתכלית ענינו הוא "פשוש במעשיו" וכו' (רמב"ם הל' אבל פי"ד הי"ב. שיחת כ"ף מנחם-אב תשמ"ב – תו"מ התוועדויות תשמ"ב ח"ד ע' 2032), ותקופת השלושים הם ימי בכי לת"ח לכל היותר דאין לנו גדול ממשה, ואח"כ ביום הל"א ה"ז מושלל (רמב"ם שם ה"י. שיחת כ"א אדר תשמ"ח (תו"מ) – התוועדויות תשמ"ח ח"א ע' 419)).

ב. בפרק מ – פינחס, בהגהה השלישית (ד"ה ובתיקון מ"ה) נפרטו האותיות של שם הוי', ובסוף ההגהה, מבאר באריכות יותר ע"ד האותיות

ה"א ויו"ד – ובסדר זה (משא"כ בתחלת ההגהה). ובפרשתנו (פרש"י כו, ה) מצינו "שהטיל הקדוש ברוך הוא שמו עליהם ה"א מצד זה ויו"ד מצד זה" כו'.

ג. בפרק מד – ואתחנן: "נפשי אויתך בלילה . . עסק התורה . . בלילה" כו'. והרי ט"ו באב חל בכו"כ שנים בפרשתנו (או מתברך מיני'), אשר "מכאן ואילך דמוסיף – לילות על הימים לעסוק בתורה – יוסיף" כו' (תענית בסופה ובפרש"י).



מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

בלקוטי שיחות ח"ה בהוספות (משיחת ש"פ נח תשכ"ה) עמוד 288: "אין תורה אור . . הייבט אן דער אלטער רבי מיטן פסוק מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה ונהרות לא ישטפוה, או עיר פארטייטשט, אז מים רבים גייט עס אויף טרדות הפרנסה וואס זיי האבן לכאורה געקענט מכבה זיין ח"ו את האהבה, זאגט ער אז "לא יוכלו לכבות את האהבה", אז זיי קענען ניט אויסלעשן ח"ו די אהבה פון אידן צום אויבערשטן און פון אויבערשטן צו אידן".

והנה לפום ריהטא יש לעיין, דבשלמא זה שאינם יכולים לכבות את האהבה דישראל להקב"ה מובן החידוש שבדבר, שלמרות טרדות הפרנסה עדיין יש בלב ישראל אהבה אל הקב"ה, אבל מהו ענין אהבת הקב"ה לכנס"י שאין טרדות הפרנסה מכבות אותה.

ובפשטות הי' אפשר לפרש, דטרדות הפרנסה עלולות לגרום לכך שבנ"י לא יתנהגו כדבעי וזה יפגע באהבת הקב"ה לישראל. אך לכאורה ענין זה אינו החידוש כאן, דהחידוש הוא שטרדות הפרנסה אינן פוגעות בעבודת ישראל, ואם כן בדרך ממילא אין סיבה שיפגעו באהבת הקב"ה לישראל.

והנה לאחרונה נדפסה שיחה זו בסגנון של מאמר ד"ה מים רבים, בספר המאמרים תשכ"ה, ושם נרשם כך: "(ועד"ז בנוגע לאהבת הקב"ה לנש"י)". וצ"ל מהו פירוש "ועד"ז".



מדות טובות שבטבע כל ישראל (גליון)

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון הקודם (א'מו) הקשה הרב ח.י.א. שיחי' על ביאור הרבי במה שהשמיט אדה"ז בתניא סוף פ"א בענין "מדות טובות שבטבע כל ישראל בתולדותם כמו רחמנות וג"ח" והרבי מקשה למה לא מביא גם "ביישנים". ותרין כי ישראל בטבעם הם עזים שבאומות, וענין הביישנות נעשה אצלם במ"ת.

והנ"ל מקשה ע"ז כי מאחר שסוף סוף נעשה הדבר טבע אצלם, א"כ למה השמיטו אדה"ז?

ואיני יודע קושיא זו מהי? כי הלא בתניא חשיב המדות טובות הבאים מצד הנה"ב, ומבאר שם שאף שהנה"ב היא נפש דקליפה מ"מ יש בה ג"כ טוב, מאחר שזו קליפת נוגה שיש בה ג"כ טוב. אבל הביישנות הרי באה מצד מ"ת ולא מצד הנה"ב שזה קליפה.



הלכה ומנהג

הלשון שירושלים הוא במזרחה של צרפת

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ דקהילת ליובאוויטש – לונדון, אנגלי'

בסדור רבינו הזקן, בסוף הלכות תפילין וקריאת שמע¹⁶, נאמר:

בתפילת י"ח צריך להחזיר פניו כנגד ירושלים והמקדש. ומה שנהגו לעמוד כלפי מזרח, נתפשט המנהג מימי קדם כשהיתה הגולה בצרפת וסמוכות שלה, אבל במדינות אלו הצפוניות ביותר צריך לעמוד כנגד קרן דרומית מזרחית. ולא כנגד הקרן ממש, אלא משוך מן הקרן מעט כלפי דרום, בענין שאם תחלק רובע העיגול שבאמצע הדרום לאמצע המזרח לג' שלישים, יהיו פניו מכוונים כנגד רוחק ערך שלישי אחד מאמצע הדרום וערך ב' שלישים מאמצע המזרח.

16) נעתק בהוצאה החדשה של שו"ע אדה"ז, ח"א ע' תרכא. וב'סדור רבינו הזקן עם ציונים מקורות והערות' הוא בע' פט.

לא אכנס בזה לכל פרטי החשבונות בזה, ולא בההבדלים בין לשון רבינו כאן לבין לשונו בשו"ע שלו סי' צד, כי כוונתי בזה רק להבהיר דבר שמזדקק לנגד כל הקורא דברי רבינו הללו. כי ידוע שירושלים הוא בגובה 32 מעלות מעל קו המשווה (equator), וארץ צרפת משתרעת מן 50 מעלות בצפונה עד למעלה מן 42 מעלות בדרומה, וא"כ איך נבין דברי רבינו שבצרפת התפללו בצדק לכיוון מזרח?¹⁷

ברם הקושי שלנו נובע מזה שאנו רגילים לקבוע כיוון מזרח על פי 90 מעלות מן צפון המחושב על פי המצפן (compass). שהמצפן מורה על משיכה מגנטית בכיוון צפונה של עולם, ו-90 מעלות ממנה הוא כיוון המזרח שעל המפות. אכן נראה בעליל שדרך חישוב כיוון המזרח מקדמת דנא היתה בראיית מקום זריחת השמש¹⁸, העולה במזרח ושוקעת במערב. נכון הוא שמקום עליית השמש עולה בכל יום שונה קצת משל אתמול ושל מחר, ובימות החורף עליית השמש היא דרומה מן קו המשווה, ובקיץ עלייתה היא צפונה מן קו המשווה, אבל המיצוע הוא שהשמש עולה על קו המשווה¹⁹. מרחק השמש בעת הזריחה מן מקום ראייתה היא 90 מעלות ממערב למזרח, ומשם היא עולה ומתקרבת, עד שבחצות היום עומד השמש מעל ראש האדם - 0 מעלות, ושוב שוקעת במערב, 90 מעלות מערבה מן מקום ראייתה.

יצא איפוא שאופן חישוב כיוון מזרח דמקדמת דנא לכל מקום שיהיה, יש למתוח קו מן מקום זה עד קו המשווה במרחק 90 מעלות מזרחה (היינו במעלות-אורך שמופיעות על המפות הרגילות). בטבלא המצו"ב נראה

17 בקובץ יגדיל תורה (נ.י.) ח' ו' ע' נג רצה לתרץ שכוונת רבינו ב"הסמוכות שלה" היינו לספרד, היושבת בדרומה של צרפת. אבל: א) גם זה אינו מכוון, דרומה של ספרד היא 36 מעלות; ב) א"כ הול"ל 'ספרד', ולא לומר 'צרפת' ולרמוז על ספרד.

18 ראה גם לבוש או"ח סי' צד ס"ג. [בדפוס-צילום הנפוץ נשמטו שם השרטוטים שהופיעו בדפוסים קדמונים, ובדפוס החדש החזירו העטרה ליושנה].

19 אעתיק מהשמטות שתח"י להעורתי שבסדור רבינו הזקן הנ"ל, לשחרית של שבת: חלוני רקיע - ראה פרקי רבי אליעזר פ"ו, נתבאר בס' עשרה מאמרות לרמ"ע מפאנו, מאמר העתים סי' יא. וש"נ לעירובין נו, א, וע"ש בפירוש רבינו חננאל. והשווה ירושלמי ר"ה פ"ב ה"ד. ובשם כ"ק אדמו"ר ז"ע (מקדש מלך) ח"ב ע' 418-419):

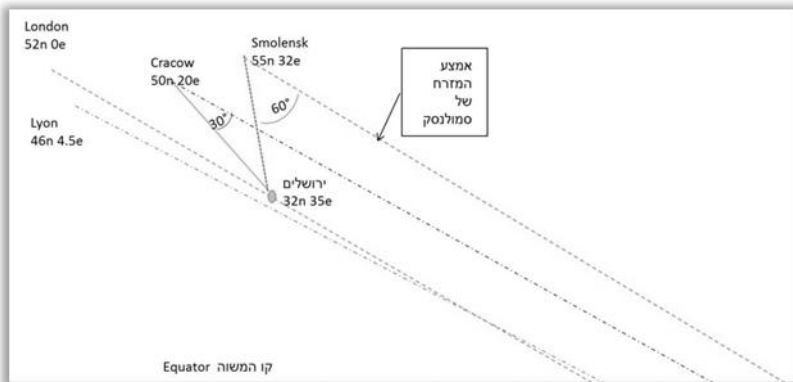
בשמש יש תמיד אור, אך דיברה תורה כלשון בני אדם, וכפי שהאדם עומד על הארץ, אכן [השמש] "בוקע חלוני רקיע".

ולהעיר מהמובא (בשיטה מקובצת, כתובות יג, ב ד"ה מאי קאמר - סג סוף ע"ד) בשם רבינו תם, בדבר מה שנצחו חכמי אוה"ע לחכמי ישראל במה שסברו שמהלך השמש בלילה הוא מעל לרקיע, "אבל האמת הוא כחכמי ישראל, והיינו דאמרינן בתפלה 'ובוקע חלוני רקיע'". ויש שביארו דבריו (על פי דברי הזהר ח"ג ט, ב) דמיירי בחמה שלמעלה (דברי יואל, אסרו חג הפסח תשי"ג. וראה כעין זה בלקו"ש חט"ז ע' 99 - מיום אחרון של פסח תשי"ג).

ברור איך קו הנמתח מן עיר ליאון, מרכז ארץ צרפת, עד קו המשווה ב-90 מעלות-אורך מזרחה, עובר סמוך ממש לירושלים.

עכשיו נבין גם המשך דברי רבינו, אודות שלישי ושני שלישים. בטבלא חישבנו הקווים מעיר סמאלענסק, שהוא קרוב למקום רבינו. ובהקדים, שאחרי שקו מזרח היינו קו הנמתח באלכסון עד קו המשווה – ולא כמו הרגיל במפה של היום, הרי הדרום נחשב, לא 180 מעלות מהצפון שעל פי המצפן, כי אם 90 מעלות = רובע עיגול מן קו המזרח האלכסוני הנ"ל. בטבלא נראה איפוא שבין קו מזרח של סמאלענסק לבין הקו הנמתח ממנה עד ירושלים יש נבדל של 60 מעלות, היינו שני שלישים של 90 מעלות. ובלשון רבינו: "ערך שלישי אחד מאמצע הדרום וערך ב' שלישים מאמצע המזרח". בדרך זה יובנו גם דברי רז"ל²⁰ שביארו ש'צפון' שבקרא מורה על בבל. כי גם חישוב הכיוון צפון יש להבינו ברובע עיגול מן כיוון מזרח הנ"ל, וזה יהיה 20 מעלות ויותר (תלוי לפי גובה המקום) מן קו צפון שלפי משיכה מגנטית.

ויהי רצון מהשי"ת שנזכה לקיום היעוד "והצפוני ארחיק מכם"²¹, ותזרח עלינו שמש ישועה, ויקבץ השי"ת נדחנו מד' כנפות אל מקום מקדשנו, תל תלפיות, בהגלות נגלות גואל צדק בקרוב ממש.



(20) גיטין ו, א, ובכ"מ.

(21) יואל ב, כ.

מעקה בגג בית הכנסת שמשתמשים שם לפעמים לפעילות או לאיחסון

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלוויו, וואשינגטאן

א. הגמרא (חולין קלו, א) דורשת את הפסוק ועשית מעקה "לגגך", בלשון יחיד "למעוט בתי כנסיות ובתי מדרשות", וברש"י פירש "שאינן חלק לאחד מהן בו שאף לבני עבר הים הוא, ועוד שאינו בית דירה". והרמב"ם (הל' רוצח ושמירת נפש פי"א ה"ב) כתב טעם הפטור "לפי שאינן עשויין לדירה", היינו דנקט כטעם השני ברש"י. גם המחבר בשו"ע (חו"מ סי' תכז ס"ג) העתיק לשון הרמב"ם, וכפי שכותב הסמ"ע בריישו הסימן "המחבר העתיקו מדברי הרמב"ם שכתב סימן זה אות באות בפ"א מהל' רוצח ושמירת נפש".

בשוע"ר הל' שמירת גוף ונפש ס"א כותב "מצות עשה לעשות אדם מעקה לגגו שנאמר ועשית מעקה לגגך, והוא שיהיה בית דירה, אבל בית הכנסת ובית המדרש ובית האוצר ובית הבקר והתבן פטורים, שאין רגילות להשתמש על גגיהם, ולכן גגים שלנו פטורים".

וקשה שאדה"ז מתחיל בלשון הרמב"ם והמחבר שהתנאי לעשיית מעקה "הוא שיהיה בית דירה", ובפטור ביהכ"נ לכאורה אזדא ליה מטעם המבואר "לפי שאינן עשויים לדירה", רק כותב "שאינן רגילות להשתמש על גגיהם", וצ"ב.

ובספר אמרי יעקב על שוע"ר חו"מ הקשה, "לפי הטעם שכתב כאן הרב, דהפטור הוא משום שאין רגילות כלל להשתמש על גגיהן, משמע מזה דאם רגילים להשתמש על גגיהן ישנו חיוב לעשות מעקה, אבל לפי"ז יש להקשות דהרי בחולין קלו ע"א דרשינן גגך למעוטי בתי כנסיות ובתי מדרשות, ופרש"י שאין חלק לאחד בו שאף לבני עבר הים הוא, ועוד שאינו בית דירה עכ"ל, ואם נאמר דטעם הפטור הוא כדברי הרב כאן, שאין משתמשים על גגיהן, א"כ למה צריך למעט ביהכ"נ דווקא, הרי גם בית דירה פטור ממעקה אם אין משתמשים על גבו, וכמש"כ בעצמו כאן דלכן גגין שלנו פטורים. . . וצ"ל דס"ל להרב דהא דממעטינן ביהכ"נ וביהמזד"ר, היינו משום דמסתמא אין משתמשים על גבו, אך מדברי רש"י הנ"ל מוכח דהטעם הוא משום שאינו בית דירה, וכ"ה שיטת הרמב"ם פי"א מהל' רוצח".

בשוע"ר מצוין מקור הדברים בסמ"ע (חו"מ סי' תכז סק"ב) ושם כותב "ונראה דהמחבר הכריע וס"ל דלענין מעקה כיון דאין דרך בני אדם להיות להן בית תשמיש ע"ג דבית הבקר ובית האוצר ובית העצים, משום הכי אף לפעמים יקרה דידור שם אדם, מ"מ אין יוצאים ונכנסים כל כך שם למיחש שיפול משם להצטרך מעקה".

ובדעת הסמ"ע כותב באמרי יעקב (שם) "ומשמע מפשטות דבריו דאם יהיה באופן שמשתמשים שם בקביעות, ויוצאים ונכנסים שם יש חיוב מעקה, אבל דבריו צ"ע לכאורה שהרי המחבר שם בשו"ע את דברי הרמב"ם מלה במלה בלי שום שינוי, ומפורש שם דטעם פטור בית העצים והבקר וכן ביהכ"נ וביהמ"ד משום שאינם עשויים לדירה [שו"ע שם ס"ג], ומשמע שזה תנאי גמור בחיוב מעקה שיהיה בית דירה" ואם אינו בית דירה הרי אף שמשתמשים בו בקביעות בכ"ז ייפטר ממעקה, ועיי"ש שמביא להקשות מעוד מקורות שמבואר דאם אין דירה למטה אין חיוב מעקה, ונדחק בדברי הסמ"ע ושוע"ר, ועדיין נשאר בצ"ע אם לדעת שוע"ר איך יהיה הדין בביהכ"נ שרגילים להשתמש על גגו האם חייב במעקה או פטור, עיי"ש.

ב. ולכאורה יש לומר שגם לשיטת שוע"ר והסמ"ע אף בגג שמשתמש בו, הרי בכ"ז ייפטר ממצות מעקה באותם בתים שאינם ראויים לדירה, דהנה דברי הסמ"ע והשוע"ר לכאורה יסודם בדברי הגמ', דבגמ' מבואר כמה סוגי בתים שפטורים ממעקה כגון "בית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות פטור . . ומן המעקה" (סוכה ג, א), בית פחות מעשרה "דכל פחות מעשרה לאו בית הוא" (ב"ק נא, א), וכן בית האוצרות ובית הבקר, ולכאורה למה יפטור ממצות מעקה, ממ"נ אם משתמשים על הגג ואיכא חשש סכנה יחוייב במעקה ואם אין משתמשים יהיה פטור, ע"ז מפרש הסמ"ע ובשוע"ר שהא גופא – אם המקום הוא בית או לא – הוא הסימן עם משתמשים על הגג או לא, דמקום שהוא בית דירה ומשתמשים בכל חלקי הבית הרי בדרך כלל ישתמשו גם עם הגג, דגם הגג נחשב כחלק מהבית לשימוש, ובית כזה אכן מחוייב במעקה, אבל מקום שלאו בית דירה ממילא אין רגילות להשתמש על הגג, דכל הבית לא עשוי להשתמש בו הרי גם הגג בכללו, ולכן נפקע ממצות מעקה, ופשוט לפי"ז דכל גג שעשוי באופן שאין רגילות להשתמש עמו כדברי אדמוה"ז אודות "גגים שלנו", אף שהוא גג של בית דירה, בכ"ז פטור ממעקה, כיון דלמעשה אין רגילות להשתמש עם הגג, דהרי לא מסתבר שהיה גזירת הכתוב שהיכא דאיכא בית דירה יחוייב במעקה אף בגג שאינו ראוי לשימוש והיכא דליכא בית דירה ייפטר (כסברא שהביא באמרי יעקב שם), אלא התורה ציוותה

באופן המסתבר וכנ"ל, דבית דירה חייב גגו במעקה כיון דגם הגג ראוי לשימוש והוא חלק מהדירה שמשתמשים בה, אבל כשאינו בית דירה אף שמשתמשים בו לפעמים, או אפי' בית דירה אבל בנין הגג הוא באופן שאינו ראוי לשימוש, אכן פטור ממעקה.

וזהו הפירוש ברש"י וברמב"ם שפטור בית הכנסת הוא משום שאינו בית דירה, וקשה כנ"ל מה גרע בית שאינו בית דירה שיפטור ממצות מעקה, הרי כל ענינו הוא מעקה לגגך, ממה נפשך, אם משתמשים על הגג יחוייב במעקה, ואם אין משתמשים על הגג יפוטרו ממעקה, ומה הקשר לבית דירה דווקא, ע"ז מפרש הסמ"ע ובשוע"ר דהפירוש הוא דכיון שלאו בית דירה ממילא אין רגילות להשתמש על גגיהם, ולכן גג זה פטורה תורה ממצות מעקה.

ומה שבכ"ז צריך בביהכ"נ מיעוט מיוחד "דגגך" אם בין כה פטור כיון שאינו עשוי לדירה, ביאר הרבי (בלקו"ש חכ"ד עמ' 140 הערה 38) "ויש לומר, דהו"א דביהכ"נ וביהמ"ד נק' בית דירה, מכיו שמשתמש בו היחיד בקביעות לתפלה ותורה, ולכן צ"ל לימוד מיוחד (שגם הם בכלל "אינם עשויין לדירה") ועיי"ש בשוה"ג, ומה שמבואר שם בהשיחה אודות חיוב ההיכל במעקה, ואכמ"ל.

ג. אבל לאידך י"ל, דכיון שסוף סוף משתמשים על הגג לכן אכן יחוייב במעקה, אבל לא מדין מצות עשה של עשיית מעקה וכדלהלן.

דהנה בלקו"ש (ח"ב עמ' 385 וח"ט עמ' 138 הערה 28 וכ"ה באגרות קודש ח"ב עמ' קפח, ולהעיר שהמכתב באג"ק הוא כנראה המכתב שמוזכר הרבי בלקו"ש ח"ב שם "האט מיר איינער געפרעגט אין א בריוו" ששניהם באותה שנה – תשט"ז) מבאר הרבי שאף שטעם מצות מעקה ע"ד הפשט הוא משום סכנה "ולא תשים דמים בביתך", אבל ע"ד ההלכה, "ועשית מעקה לגגך" "ולא תשים דמים בביתך" הם שני ציווים שונים וכ"א הוא מצוה בפני עצמה, והולא תשים דמים בביתך אינו נתינת טעם על חיוב עשיית מעקה, אלא ציווי בפני עצמו, ועפ"ז מבאר הא דמברכים על מצות מעקה אף שדברים שהם משום סכנה אין מברכין עליהם ועוד נפק"מ, עיי"ש המקור והוכחות.

והנה מצות עשה של עשיית מעקה הוא מה שהועתק לעיל משוע"ר ס"א, והלאו דולא תשים דמים מבואר שם בס"ג "וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות, מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה, שנאמר השמר לך ושמור נפשך מאוד, ואם הניח ולא הסיר המכשולות

המביאים לידי סכנה, ביטל מצוות עשה ועבר בלא תשים דמים" ועיי"ש כו"כ דוגמאות.

לפי"ז י"ל בנידן דידן, דביהכ"נ היות שאינם בית דירה ולכן אין משתמשים בגגותיהם אכן נפטרו ממצוות עשה דמעקה וכדברי אדמוה"י, אבל אם אירע שאכן ישתשו בהן הרי יתחייב בעשיית מעקה, אבל לא מדין מ"ע דמעקה, אלא מדין חיוב הסרת מכשול שיש בו סכנה הנלמד מלא תשים דמים בביתך, ואשר לכן לא יקבענו בברכה כיון דכל ענינו להסיר מכשול סכנה, ואין בזה קים מצוות עשה דמעקה, וכן אם במקום מעקה עשה פעולות אחרות להסיר הסכנה הרי ג"כ קיים את הלא תעשה (ראה אג"ק שם).

ד. ובחיפוש בדברי הפוסקים בזה ראיתי שבשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' רכא) האריך בדיני מעקה ושם כותב באות ב "ובעניותי דיש הבדל בין מצוות מעקה למצוות השמר לך ושמור נפשו, דצורת המצוה של רק השמר לך וגו', אינה מיוחדת, אלא העיקר להסיר ולהזהר מהמכשולות, ומצד זה גם אם הניח גג בלא מעקה של יו"ד טפחים אבל מ"מ עשה פעולה אחרת, כגון שהציב שלט בשפת הגג שלא להתקרב לסוף הגג, או העמיד שומרים וכיו"ב, א"כ כבר נזהר מהמכשולות ולא עבר על רק השמר לך, אבל מצוות מעקה יש לה הלכות של דיני מעקה כגובה עשרה טפחים וכן עוד דינים, ואם לא עשה כן ביטל מ"ע דמעקה, ובכלל מ"ע דמעקה חיברה התוה"ק גם לאו דלא תשים דמים בביתך", ועיי"ש בתשובה שהביא מדברי המהר"ם שיק בפירושו על התרי"ג מצוות שגג ביהכ"נ שמשתמשין בו חייב במעקה, אבל כנ"ל הוא מדין הכללי של הסרת מכשול שיש בו סכנה ולא מדין וחיוב מ"ע דמעקה.

וכ"כ מפורש בתשובתו (חלק ז' סימן רכט אות ג) "וכל שאינו דירה שגרים שם אבל רגילי בי', נהי דבמצוות עשה דמעקה אינו מחוייב, מכ"מ מדין שמירה מחוייב . . ומה"ט גג בית הכנסת נהי דלא מחייב משום דלא דיירי ביה כמש"כ חולין קלו, א, מכל מקום מטעם שמירה עכ"פ חייב, או מונשמרתם מאד לנפשותיכם או משום לא תשים דמים בביתך" עיי"ש.



עשרה בטבת דוחה שבת

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

ידועים דברי ר' דוד אבודרהם בהלכות תענית, שעשרה בטבת אם היה חל בשבת לא היו יכולים לדחותו ליום אחר, מפני שנאמר בו בעצם היום הזה כמו ביום הכיפורים. (הובאו דבריו גם בלקו"ש חט"ו עמוד 420 ואילך. ועוד).

הנהגה הבית יוסף כתב על זה (או"ח סתק"נ) "ולא ידעתי מנין לו זה". וראה לקו"ש שם בשוה"ג להערה 78 בשם כנה"ג.

והעירני ח"א, שהאור שמח לרמב"ם הלכות תעניות פ"ה ה"ו הביא מקור לחומרה זו דעשרה בטבת מדברי הגמרא במס' עירובין מ, ב.

וז"ל האור שמח: "ובדברי האבודרהם הנ"ל יש לישיב מה דבעי בגמרא בסוף פרק בכל מערבין [עירובין שם] "בר בי רב דיתיב בתעניתא במעלי שבתא מהו לאשלומי", ולא בעי בתענית צבור שחל בע"ש, משום דכל הד' צומות לא מצי לחול בע"ש רק בעשרה בטבת, ואיהו גופא דחי שבת, מכש"כ שמלשים בערב שבת התענית, ומזה לקח האבודרהם".

כלומר, מזה שיש איבעיא בגמרא מה דינו של הצם תענית פרטית בערב שבת אם משלים, ולא נקט מה דינו בתענית ציבור, שהתענית ציבור היחידה החלה בערב שבת היא עשרה בטבת, מוכח, שעשרה בטבת דוחה שבת.

אך כד דייקת, לכאורה דברי האור שמח צע"ק.

דהנה בגמרא שם בעל המימרא דאיבעיא זו הוא רבה, "ואמר רבה, כד הוינן בי רב הונא איבעיא להו וכו'".

והנה כבר כתב הרמב"ם בהלכות קידוש החודש (פ"ה ה"ג), אשר עד זמן רבא ואביי, שהם דור שאחרי רבה (כמ"ש הרמב"ם בהקדמת היד: "ומכלל החכמים שקבלו מרב הונא ומרב יהודה, רבה ורב יוסף, ומכלל החכמים שקבלו מרבה ורב יוסף, אביי ורבה"), עדיין היו מקדשין ע"פ הראי', ונמצא, שבזמנו של רבה היו כל הצומות יכולים לחול בשבת (וכמו שבגמרא שם לקמן (מא, א) מביא מברייתא מה דינו של תשעה באב שחל בערב שבת, שגם זה יכול להיות רק כשמקדשין ע"פ הראי'), ואם כן

צריכים לחפש הסבר אחר מדוע נקט רבה האיביעיא רק בתענית יחיד ולא בתענית ציבור, ושוב אזלא לה ראיית האור שמח.

[ולהעיר, שביפה עינים לעירובין שם הביא גירסת התנחומא בראשית "אמר רבא כי הוינן בי' רב נחמן", אשר לפי זה מיושב הדבר, וגם ניתן לומר בדוחק שמ"ש הרמב"ם בהל' קידוה"ח שם "ימי אביי ורבא" קאי גם על הדור שלפניהם, אלא שצ"ק מדוע לא העיר על זה האור שמח עצמו].



מצוה שיוסיף בין השמשות

הרב משה פריץ

מעקסיקא סיטי, מעקסיקא

כתב מרן הב"י (א"ח סימן רנ) בשם השבלי הלקט משם התנחומא, אמר רבי זעירא, אע"פ שמוציא אדם ע"ש משחרית, מצוה שיוסיף בין השמשות, שנאמר, והיה משנה. וביאר בשו"ע אדה"ז (אות א), שהדרשה היא ש"משנה" משמע שיכינו שנית. וכ"כ במשנה ברורה (אות ב).

ולכאורה קשה, דמי יימר דהכנה שניה זו מקומה בבין השמשות (ומסתבר יותר לעשותה גם היא בבוקר, שכן זריזין מקדימין למצוות), ואולי כוונת הפסוק שיכינו ב' הכנות לכבוד שבת. והנה בודאי אין כוונת הפסוק לדרשה זו, דזה לשון הפסוק (שמות טז ה) "והיה ביום הששי, והכינו את אשר יביאו, והיה משנה על אשר ילקטו יום יום". ותיבות "והיה משנה" אינן חלות על הנאמר מקודם "והכינו את אשר יביאו", אלא על הנאמר לאחר מכן "על אשר ילקטו יום יום". אולם מכיון דס"ל לרבי זעירא מסברא דבבין השמשות יש להכין משהו לכבוד שבת כדי להתחיל את השבת בהכנה לכבודה, נפק דק ואשכח אסמכתא לסברתו. וכן ביאר הרב שאול כרידי נר"ו.

ונראה לבאר כוונת רבי זעירא בדרשתו, דתיבות "והיה משנה" חלות על הנאמר בראשית הפסוק "והיה ביום הששי", שיש עליהם לעשות הכנה ביום הששי ועכ"ז צריך להיות "משנה", דהיינו שני ימים, והיכא משכחת לה יום אחד מעין ב' ימים, הוי אומר שיש להכין גם בבין השמשות שהוא ספק יום ספק לילה, והרי לפניך הכנות לשבת בב' ימים ביום הששי.

והלום ראיתי בס' ילקוט יוסף (הערה ד) בשם התורת שבת (הערה ב) והערוך השלחן (אות א) שבין השמשות לאו דוקא, שהרי בספק חשיכה הוא כבר ספק שבת, אלא סמוך לזמן תוספת קבלת שבת. ע"כ. ולכאורה

יש הכנות המותרות בביה"ש כגון פריסת סדין והכנות המותרות במאכלים וכיו"ב [ושוב יצא לאור ספר ילקוט יוסף מהדורת תשע"א, ושם (בהערה א ד"ה וכתב במגן) העיר בזה בקצרה]. ואף שלשון הב"י בשם השבה"ל היא שאע"פ שמוציא משחרית מצוה שיוסיף ביה"ש [וכן היא גירסת מהר"ש אלקבץ בס' מנות הלוי (דף עא ע"ב) בדברי השבה"ל. והו"ד בהערות שבשולי שבה"ל השלם], והוצאות בפשטות היינו הוצאת הכסף האסורה בביה"ש, מ"מ עי' בס' בני יששכר (מאמרי השבתות מאמר ב אות י - יא) שביאר לשון הוצאה האמור כאן בענין אחר, ולכן ביאר (שם אות ט) דהיינו אפי' אם יו"ט חל בע"ש. ע"ש. וגם בשבה"ל שלפנינו הגירסא היא: אע"פ שמוציא אדם ע"ש משחרית, מצוה שרודף בין השמשות. הרי שלא גרס לשון הוצאה גבי ביה"ש.



תקון טעות בדין הרהור ברכת התורה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
 רב ושליח כ"ק אדמור"ר – וועסט בלומפילד, מישיגן

בשו"ע רבינו סקפ"ה ס"ג: "לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא והוא שהוציא בשפתיו אלא שבירך בלחש כל כך עד שלא השמיע לאזנו אלא בירך בלבו אבל אם לא הוציא בשפתיו כלל אלא הרהר בלבו לבד לא יצא שהרהור אינו כדיבור.

ומכל מקום אם מחמת חולי או אונס אחר אינו יכול להוציא בשפתיו צריך להרהר בלבו כמו שהצריכו חכמים לבעל קרי קודם שביטלו תקנת עזרא אם אין לו מים לטבול שיהרהר בלבו ברכת המזון הואיל והיא מן התורה.

אבל מי שהוא אנוס ואינו יכול להוציא בשפתיו שאר ברכות שהוא חייב בהן מדברי סופרים א"צ להרהר בלבו מן הדין כמו שלא הצריכו לבעל קרי להרהר בדברי תורה שהיה מותר להרהר כל היום בדברי תורה כיון שאינו יוצא ידי חובת הברכות בהרהור אלא שאעפ"כ יש לו להרהר הברכה שנתחייב בה כי ה' יראה ללבב ליתן לו שכר המחשבה וכמ"ש אמרו בלבבכם וגו'".

ובהלכות ת"ת (פ"ב הי"ב) "וכל אדם צריך לזוהר להוציא בשפתיו ולהשמיע לאזניו כל מה שלומד בין במקרא משנה ותלמוד אלא אם כן בשעת עיון להבין דבר מתוך דבר וכל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר לו

להוציא בשפתיו ואינו מוציא אינו יוצא בלימוד זה ידי חובת מצות ולמדתם אותם וכמ"ש לא ימוש ספר התורה הזה מפֿיך והגית בו וגו' וכמו בכל המצות התלויות בדבור שאינו יוצא בהן ידי חובתו בהרהור אלא אם כן שומע מפי המדבר שהשומע כעונה בפיו".

והעיר ע"ז הגרמ"ש אשכנזי בספרו הגדול על הל' ת"ת (ע' 517 הע' 8/ב): "לכא' רבנו שם [בסי' קפה, הובא לעיל] הביא ב' דוגמאות מת"ת וברכות ק"ש, שלא הצריכו לבע"ק להרהר ואע"פ שסיים כיון שאינו יוצא י"ח הברכות בהרהור, ולא ביאר בהדיא שזוהו הטעם גם בת"ת. ובפשטות משמע שה"ה לענין ת"ת מה שלא הצריכו להרהר לבע"ק כיון שבין כל אינו יוצא י"ח ת"ת בהרהור וכשיטתו כאן . . . אך צ"ע דמשמעות לשונו כאן שכשאינו יכול להוציא בשפתיו, ה"ה יוצא י"ח גם בהרהור, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא למה לא הצריכו לבע"ק להרהר בד"ת, וצ"ע לומר שכשאינו יכול להוציא בשפתיו מ"מ יהרהר והקב"ה יתן לו שכר וכו' כמבואר שם לענין שאר ברכות, ובסי' סב ס"ג לענין ק"ש, דלהמבואר שם אינו יוצא י"ח במחשבה בלבד, אלא שמ"מ יהרהר לענין שכר בלבד . . . וממשמעות לשון רבנו כאן יש לדייק שה"ה יוצא י"ח כשאינו יכול להרהר. ועוד דל"מ בהדיא שלענין בע"ק שאסור מת"ת דמ"מ יהרהר, ומשמע דפטור לגמרי, וצע"ע".

ולענ"ד שיש כאן טעות הדפוס, ובמקום "שלא הצריכו בעל קרי להרהר בדברי תורה", צריך להיות "שלא הצריכו לבעל קרי להרהר ברכת התורה אע"פ שהיה מותר להרהר דברי תורה כל היום". ובזה אתי שפר המשך דבריו "כיון שאינו יוצא ידי חובת הברכות בהרהור", שלפי הגירסא עכשיו אין מובן קישור הדברים. ולפי דברינו נמצא שדעת רבינו היא כרוב השיטות שסוברים שברכת התורה היא דרבנן.



יום הולדת (ג)

צבי רייזמן

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

ברכת שהחיינו ביום ההולדת הששים והשבעים

א. במסכת מועד קטן (כה, א) מובא: "מת בחמישים שנה, זו היא מיתת כרת. חמישים ושתים שנה, זו מיתתו של שמואל הרמתי [שנפטר בגיל נב]. שישים זו היא מיתה בידי שמים. אמר מר זוטרא, מאי קרא, דכתיב

(איוב ה, כו) תבא בכלח אלי קבר, בכלח בגימטריא שיתין הוו. שבעים, שיבה. שמונים, גבורות, דכתיב (תהלים צ, י) ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה. אמר רבה, מחמישים ועד שישים שנה זו היא מיתת כרת". ומסופר שם: "רב יוסף כי הוה בר שיתין, עבד להו יומא טבא לרבנן, אמר, נפקא לי מכרת". כלומר, כאשר הגיע רב יוסף לגיל שישים, עשה יום טוב לתלמידיו, והסביר זאת בכך, שביום זה יצא מכלל עונש 'כרת' [המשך דברי הגמרא יובא להלן אות יב].

בביאור ההבדל בין עונש "כרת" לעונש "מיתה בידי שמים", שיטת רש"י (שבת כה, א ד"ה וכרת ושם בעמ' ב ד"ה כרת) ש"מיתה בידי שמים ימיו נקצרים, אבל אינו הולך ערירי. כרת, אית בה תרי חומרי, ימיו נכרתים, והולך ערירי". תוספות במסכת יבמות (ב, א ד"ה אשת) הקשו על שיטת רש"י שאין כרת בכריתת הזרע אלא רק בשנים מהערויות שאמרה התורה בהם בפירוש "ערירי" (ויקרא כ, כ-כא). ולכן לדעת תוספות בירושלמי (ביכורים פ"ב) מפורש שעונש כרת הוא עד גיל חמשים. אולם לפי הבבלי במועד קטן הנ"ל, גיל הכרת הוא בין חמישים לשישים. ואילו מיתה בידי שמים, היא מיתה קודם זמנו, ללא זמן קבוע [בענין עונש הכרת, ראה בדבריו של רבנו יונה שכתב (שערי תשובה, שער ג אות קכב) וז"ל: "ומי שנתחייב כרת, פעמים שתאריך לו הזכות בעולם הזה שניים ושלושה דורות. ואיחור המות לרשעים לשלם שכרם בעולם הזה ולאבדם מן העולם הבא"].

והנה בשו"ת חוות יאיר (סי' ע) האריך לברר ענייני סעודות מצוה, וכתב בתוך דבריו: "וכן סעודת בן שבעים יש להסתפק אם הוי סעודת מצוה, אפילו זה הבן שבעים מברך שהחיינו, כי כך נראה לי, מכל מקום לא יתחייב שיהא זה סעודת מצוה, לכן ראוי לדרוש אז". ובהגהות חתם סופר על שו"ע או"ח (סי' רכה ס"א) כתב וז"ל: "בתשובת חוות יאיר (סי' ע) כתב לברך שהחיינו ביום שנעשה בן שבעים, ונראה לברך בלא שם ומלכות".

דין זה הובא בבן איש חי (שנה ראשונה, פרשת ראה, אות ט) "כשיגיע לשישים או לשבעים, נכון ללבוש בגד חדש או יקח פרי חדש, ויברך עליו שהחיינו, ויכוין גם על שנותיו. ויש שעושים סעודה כשיגיעו לשבעים". וכן פסק בכף החיים (סי' רכג ס"ק כח) "כשיגיע אדם למלאות שבעים שנה לימי חייו, יברך שהחיינו (חוות יאיר סי' ע). והביאו הברכי יוסף (שיורי ברכה אות ב). וכתב שיברך בלא שם ומלכות מאחר שלא כתבוהו הראשונים, עכ"ד. וכבר כתבנו על כל דבר שיש בו ספק או פלוגתא בברכת שהחיינו, יברך על פרי חדש, ויכוין לפטור אותו דבר".

אולם בספר גנוי יוסף (סי' ד) העתיק את דברי הגאון בעל שו"ת פרי השדה, שהקשה על עצם האפשרות לברך 'שהחיינו' כאשר אדם מגיע לגיל שבעים: "ולא מצינו לברך על הזמן [שהחיינו], רק ביום טוב, שהוא ודאי שמחה שזכה להזמן שמחויב בו במצוות, מה שאינם נוהגים בשאר הימים. אבל לברך על מה שהקב"ה נתן לו חיים, לא מצינו ברכה מיוחדת, רק מה שמברכים בכל יום ברכת המחזיר נשמות, אבל על מה שזכה להגיע לגיל שבעים לא תקנו ברכה. ויש לומר הטעם [שאינן מברכים 'שהחיינו' כאשר מגיע לגיל שבעים] משום שמי יאמר זכיתי לבי שהשלים עצמו בימי חייו, ואם כן נח לו שלא נברא, והיאך יוכל לברך, כי ברכה שייך רק אם קיבל איזה טובה, וכיון שאינו יודע אם השלים חובתו בימי חייו, לא שייך ברכה על זה. ואפשר שזהו גם כן הטעם שאין מברכים שהחיינו על נשואי אשה, שהרי אינו בטוח שמקיים המצוה כהוגן].

אולם הוא מסיים: "ומכל מקום יודע אני שיש איזה אנשי מעשה שבכל שנה כשמגיע יום ההולדת, אותם שמהדרין לברך שהחיינו על איזה פרי או בגד חדש, אבל ברכה מיוחדת לא תיקנו. ובאמת אין חילוק בזה בין השנה שהגיע לשבעים שנה, או שאר השנים ביום לידתם, וודאי מהראוי ליתן שבח והודאה לשמו הגדול ית"ש, אבל ברכת שהחיינו מיוחד לזה לא מצינו מהטעם שכתבנו בס"ד".

ונראה כי לענין ברכת שהחיינו בכל יום הולדת, ובפרט ביום הולדת שישים או שבעים, שיוצא מכלל עונשי שמים, המברך 'שהחיינו' בשם ומלכות, יכול להסתמך על דברי הב"ח (או"ח סוף סי' כט) שיש לחלק "בין ברכת שהחיינו לשאר ברכות, דברכת שהחיינו שבאה על שמחת לבו של אדם יכול לברך אע"פ שאינו ודאי שחייב לברך. דאינו עובר על לא תשא, אם הוא שמח ומברך עליו יתעלה על שהחיינו וקיימו עד הזמן הזה. אבל כאן דמברך [בברכת תפילין כשאינו מחוייב] אשר קדשנו במצוותיו וציונו, פשיטא דאיכא ספק אינו יכול לברך ולומר וציונו, דהוי ספק ברכה לבטלה דאסור לדברי הכל".

בדברי הב"ח מפורש איפוא, כי שונה דין ברכת שהחיינו הבאה על שמחת הלב, מכל ברכות שהחיינו האחרות. ולכן, בניגוד לכלל הידוע שבכל מקום שיש ספק ברכה, אין לברך מדין "ספק ברכות להקל". כאשר יש ספק אם לברך שהחיינו, רשאי לברך, כי ברכה זו מביעה את שמחת הלב, ובאופן שיש לו ודאי שמחה יברך בשם ומלכות. ולפי זה, גם בנדון דידן, כאשר האדם מרגיש שמחה בלבו, יוכל לברך לפי הב"ח ברכת

'שהחיינו' בכל יום הולדת, ובפרט ביום הולדת שישים או שבעים, שיוצא מכלל עונשי שמים.

המנהג לעשות סעודה ביום ההולדת השבעים

ב. לעיל הבאנו את דברי החוות יאיר (סי' ע) שסעודה ביום ההולדת השבעים נחשבת לסעודת מצוה, אם "חתן השמחה" ידרוש. ובשו"ת בית ישראל (סי' לא) העיר על כך שהחתם סופר העתיק בהגהותיו לשו"ע את דברי החוות יאיר רק לענין ברכת שהחיינו ביום ההולדת השבעים, ולא התייחס לדבריו בענין סעודת המצוה. ואולי יש ללמוד מכך שלדעת החתם סופר, אין זה נחשב כלל לסעודת מצוה.

ובהמשך דבריו, תמה בשו"ת בית ישראל מדוע הסתפק החוות יאיר אם סעודה ביום ההולדת שבעים נחשבת לסעודת מצוה, והרי בדברי הגמרא במועד קטן [הובאו בגליון א'מב] שרב יוסף עשה סעודה בהגיעו לגיל שישים, והיתה זו סעודת מצוה [שאם לא כן, אמרו חז"ל (פסחים מט, א) ש'כל סעודה שאינה של מצוה אין תלמיד חכם רשאי ליהנות ממנה"] – ואם כן "מה זה שמסופק החוות יאיר בסעודה שעושים כשמגיעים לשבעים שנה אי הוי סעודת מצוה, הא מבואר מרב יוסף דעשה סעודה שהגיע לשישים שנה לתלמידי חכמים, ומה לי שישים מה לי שבעים, אדרבה קל וחומר הוא, ומה אם שמח רב יוסף בשישים שבזה יצא מכלל כרת, אם כן בשנת שבעים בוודאי ראוי לשמוח שיצא מכלל כרת דיומי".

ובישוב מנהג העולם שלא נוהגים לעשות סעודה ביום ההולדת השישים כרב יוסף, כתב בשו"ת בית ישראל: "ואולי אפשר משום שמבואר בקרא בתהלים (צ, י) ימי שנותינו בהם שבעים שנה, ממתנינים עם הסעודה עד מלאת שבעים שנה". ועל אלו שאינם עושים סעודה, כתב בשו"ת בית ישראל: "מה שאין העולם עושים סעודת בר שישים או בר שבעים או בר שמונים, רק מקצת מזעיר אנשים, הוא משום חשש עין הרע, על כן מסתירים את שנותיהם. אבל מי שרוצה לעשות [סעודה], יש לו סמך מגמרא מועד קטן הנ"ל".

מאידך, בשו"ת ערוגות הבושם (או"ח סי' רטו) כתב: "אין נכון לחוג יובל שבעים שנה, כי הוא מנהג בורים חדשים ההולכים בחוקות העמים. ומעולם לא נשמע לגברא רבא שיחוג חגיגת היובל של שבעים שנה בקול המון חוגג. דהרי אמרו חז"ל (אבות פ"ג מ"א) הסתכל בשלשה דברים דע מאין באת ולאן אתה הולך ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון. ואם כן מי שעולה על לבו חרדת רבן יוחנן בן זכאי (ברכות כח, ב) שאמרו עליו שלא הניח מקרא משנה וכו' (סוכה כח, א) ואף על פי כן, כמה חרדה

אחזתו כשנזכר שצריך ליתן דין וחשבון. אם כן כיון דימי שנותינו בהם שבעים שנה, הרי קרוב הזמן הזה ולשמחה מה זה עושה. ומהאי טעמא לא אשכחן לרבותינו רבנן קשישאי דעבדי הכי, ומכל שכן כשבניו ובנותיו מזלזלין במצוות, שבשרו עליו יכאב בהגיע לימים אין בהם חפץ".

דברי ערוגות הבושם הובאו בשו"ת להורות נתן (ח"ט או"ח סי' ה ס"ד) שהביא דברים אלו בהקשר למה שכתב הגאון מצעהלים בשו"ת מגדלות מרקחים (סי' לא) "איש אחד מאונגוואר סיפר לי כששים שנה לפני זה, מהרב הגאון הצדיק בעל אמרי א"ש שהיה אב"ד דשם, שבעל בית אחד נכנס לחדרו באיזה יום ומצא אותו בוכה בדמעות שלישי, שאל אותו מה זה ועל מה זה, ואמר שהיום נעשה בן שבעים שנה, ואינו יודע איך יוכל ליתן דין וחשבון". ומסיים הלהורות נתן: "הרי שיום ההולדת הוא יום של תשובה וחשבון הנפש".



חתימת ברכת "מעין ג'" בשותה יין ואוכל פירות ארץ ישראל

הרב אברהם אלאשוילי
מעורכי המהדור"ח של שוע"ר

בסדר ברה"נ פ"א הי"ב כתוב, שהאוכל פירות ארץ ישראל (אפילו בחו"ל) משבעת המינים שנשתבחה בהן ארץ ישראל, חותם בברכת מעין ג' "על הארץ ועל פירותיה", וכתב בבדי השלחן (בהוספות לסי' ס) שגם סמוך לחתימת הברכה יאמר "על הארץ ועל פירותיה".

והנה בהמשך (בהלכה יב) כותב אדה"ז: "אכל פירות משבעת המינים ואכל מיני מזונות ושתה יין יכלול הכל בברכה אחת. . . וחותרם ונודה לך על הארץ ועל המחיה ועל פרי הגפן ועל הפירות, ברוך אתה ה' על הארץ ועל המחיה ועל פרי הגפן והפירות". והוסיף בספר המנהגים חב"ד (ע' 23) שכן יחתום אם שתה יין ואכל פירות משבעת המינים. [טעם השינוי לחתום בסוף "הפירות" ביאר בחוברת "התקשרות" גליון תר"ד, כדי שלא יהיה חותם בשתיים. ואכ"מ].

ולפי זה לכאורה, מי ששתה יין וגם אכל פירות משבעת המינים של ארץ ישראל, יש לו לחתום: "ועל פרי הגפן ופירותיה", ובסמוך לחתימה יאמר: "ועל פרי הגפן ועל פירותיה".

אבל למעשה צ"ע אם אכן יש לחתום כן, שאם כן היה לו לאדה"ז להוסיף שבארץ ישראל יאמר כך, ובפרט שהלכה זו באה בהמשך ההלכה המדברת על ארץ ישראל. ולכאורה טעם גדול יש שלא לחתום כן, כי כשאומר "ועל פרי הגפן" ואח"כ מוסיף "ועל פירותיה" נשמע הדבר כאילו ש"פירותיה" מוסב על "הגפן" ולא על "הארץ", ולכן במקרה כזה יש לחתום בסתם "והפירות".

אמנם אם שתה יין מארץ ישראל וחותם בה "ועל פרי גפנה" (לפי הנוהגים כן – ראה אג"ק חט"ו ע' תלט), יש לחתום "ופירותיה", כי זה ודאי מוסב על "הארץ", כמו ש"גפנה" מוסב על "הארץ", אבל השאלה נשארת לאלו הנוהגים לחתום גם ביין ארץ ישראל "על פרי הגפן". וכן אם שתה יין של חוץ לארץ ואכל פירות ארץ ישראל.

וצ"ע בכל זה, ובפרט שלא מצאתי בספרי הפוסקים שידברו על זה.



אם הבעל מברך על הדלקת נר ש"ק (גליון)

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בגליון העבר (א'מו) דן הרב ג.א. שיחי' אם הבעל מברך על הדלקת נר שבת בחדרו אחרי שכבר בירכה אשתו במקום אכילה. יש להעיר ממש"כ האשל אברהם [בוטשאטש] על אתר [רס"ג ס"ו] אף באופן דהבעל מדליק במקום האכילה ואשתו במקום אחר.

וכתב שהיה נוהג זמן מה לברך על הדלקת נר אחד בחדרו דשם היה אוכל ואשתו היתה מברכת על הנרות בהחדר שבה ישנה ומכינים שם המאכל, ומתפללת שם לאור הנר. והיה פשוט אצלו לברך כיון שהדליק קודם לה ולא שמע ברכתה,

אח"כ מביא שראה בספה"ק שולחן עצי שיטים דמביא בשם העטרת צבי שאין לאיש לברך גם בחדר בפני עצמו כל שאשתו בעירו ומברכת! ומשמע מדבריו אף שלא ישמע ברכתה ומדליק קודם לה.

ומסתפק בדבריו אם אינו צריך לברך ואם רוצה יכול לברך וכמו נר חנוכה דהרוצה להיות מהמהדרין מדליק גם בעצמו ומברך או דילמא נ"ח שאני משום פרסומי ניסא והכא לגבי נר שבת תקנו שרק היא תברך והוא לא יברך אף בחדר בפני עצמו.

ושוב כתב דאולי הבעל לא יברך דוקא כשהיא מברכת קודם לו והיא כשלוחו ולכן לא יברך דאולי תקנו סגנון שליחות לגבי הדלקת נרות שבת אמנם אם הוא מדליק קודם לה יש לו עכ"פ הברירה לברך, אמנם לאיך גיסא אולי לא פלוג חז"ל. עכתו"ד.

וכמובן יש לדון הרבה בדבריו ורק להעיר באתי. ויש להעיר דמש"כ שיש בזה שליחות ראה מש"כ בסי' ר"ס ס"ב למה צריך לומר הדליקו את הנר "כדי שיהיה בשליחותו למצוה מכל צד ובכל הפרטים היטב".



סחיטה בשבת (גליון)

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון הקודם (א'מו) כתב הרב ש.ד.ל שיחי' "ועל כן יש נזהרים בשבת שלא לנגב שערותיו במגבת, אמנם יש מקום לומר שבזה אין איסור כלל, שהרי אינו סוחט המים שבשערו, כי אם גורם שהמים שבשערו עוברים משערו למגבת".

ואיני יודע למה, כי בפשטות כשמנגב שערו במגבת נסחטים המים שבשערו, ועכ"פ יכולים להיות נסחטים.



פשוטו של מקרא

חיה רעה אכלתהו

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

כותב רש"י בד"ה חי' רעה אכלתהו "נצנצה בו רוח"ק סופו שתתגרה בו אשת פוטיפר, ולמה לא גלה לו הקב"ה לפי שהחרימו וקללו את כל מי שיגלה ושתפו להקב"ה עמהם, אבל יצחק חי' יודע שהוא חי אמר היאך אגלה והקב"ה אינו רוצה לגלות לו".

וצ"ל הרי רש"י לא בא אלא לפשוטו של מקרא, וכאן פשוטו של מקרא הוא שנהרג ע"י חי' רעה, ולמה מוציא רש"י המקרא מפשוטו ומפרשו ע"פ המדרש ?

ועוד קשה, איפוא מונח במלים אלו 'חי' רעה אכלתהו" שנצנצה בו רוח"ק שתתגרה בו אשת פוטיפר?

המפרשים אומרים שהכרחו של רש"י בפירושו הוא מזה שכתוב אח"כ "טרף טורף יוסף" שזה כבר מיותר, ולכן מפרש רש"י מה שפירש.

אבל זה קשה, כי אם הי' רש"י כותב פירושו על המלים "טרף טורף יוסף" יש לומר שכיון שזה מיותר לכן מפרש ע"פ המדרש, אבל הרי רש"י מפרש פירושו על המלים "חי' רעה אכלתהו" שאין זה יתור?

ואפי' אם הי' "חי' רעה אכלתהו" מיותר, איפוא מונח במלים אלו הפירוש של ענין אשת פוטיפר?

ועוד צ"ל מה הקשר בין פירושו של ענין אשת פוטיפר עם השאלה למה לא גלה לו הקב"ה? הרי שאלה זו יש לשאול גם לפי פשוטו שחשב יעקב שנהרג ע"י חי' רעה?

ונראה לבאר הדברים כך:

הנה מפורש בכתוב שהטבילו כתונת יוסף בדם ושלחוהו ליעקב ואמרו זאת מצאנו, וע"ז אמר יעקב "חי' רעה אכלתהו", ולפי פשוטו של מקרא אין הדבר מובן כלל. הרי הכתונת היתה שלימה וטבולה בדם, ואם הי' יוסף נאכל ע"י חי' רעה היתה הכתונת צריכה להיות קרועה לקרעים, כי אין דרכה של חי' רעה להפשיט את הקרבן שלה מלבושיה לפני אכילתה, וא"כ איך זה שהכתונת שלימה אם חי' רעה אכלתהו כפשוטו?

ולכן פירש"י שנצנצה בו רוח"ק סופו שתתגרה בו אשת פוטיפר, שנהגה עצמה כחי' רעה כלפי יוסף ל"אכול" אותו ולהורגו ברוחניות ע"י העבירה שרצתה להכשילו בה.

וכיון שהי' כאן ביעקב ניצוץ של רוח"ק בענין אשת פוטיפר, מתעוררת השאלה למה לא נודע ליעקב ברוה"ק שיוסף חי? ולכן ממשיך רש"י לשאול למה לא גלה לו הקב"ה.

וגם מובן למה אין לפרש הפירוש בענין אשת פוטיפר על המלים "טרף טורף יוסף" כי טרפה יכול להיות בלי קריעת הבגדים, ע"י נעיצת הצפרניים או נשיכה בצואר במקום שאין מכוסה בבגדים, וא"כ אין להוציא המלים "טרף טורף יוסף" ממשוטים. משא"כ "חי' רעה אכלתהו" שאם נאכל ע"י חי' רעה א"א שישאר הכתונת שלם.



"ויברכהו" הנאמר בפרשת תולדות

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפרשת תולדות כתיב (כו, כג): "ולא הכירו כי היו ידיו כידי עשו אחיו שעירות ויברכהו".

וצריך להבין מה ענין של ברכה זו כאן ומה היתה תוכן הברכה. והרי אי אפשר לומר שכוונת הפסוק על הברכה שברכו לבסוף, דהיינו "ויתן לך וגו'", שהרי בפסוק (כה) כתוב "ויאמר הגשה לי ואכלה מציד בני למען תברכך נפשי ויגש לו ויאכל וגו'". הרי שברכת ויתן לך וגו' היתה אחר שאכל יצחק ולא קודם לכן."

וצריך להבין למה אין רש"י מפרש כלום בנוגע לזה. ולהעיר שכמה מפרשים עמדו לתרץ זה: הספורנו תירץ: "היות שחשד בו מתחלה ברכו כדי לפייסו". האור החיים תירץ: "אם ימשיך להקפיד עליו תבא עליו קללה, לכן ברכו כדי להסיר את ההפך שנמשך עליו מקודם". המלבי"ם תירץ: "כוונתו שהכין עצמו אל הברכה". העמק דבר תירץ: "יצחק חשב שעשו שנה שפתו וטעמו להקל ולזרו השראת רוח הקדש, על זה אשר חילו, כי טוב הוא עושה בשנותו את קולו לפניו, להקל עליו למשוך על עצמו רוח הקדש". הפרדס יוסף תירץ: "ברכו ברכה בעלמא כדי לבדוק אם יודה לאחר מכן שהוא יעקב, כי יחשב שלא יפסיד, אחר שכבר נתברך". האברבנאל תירץ: "הסכים בדעתו לברכו".

וצריך להבין שדווקא רש"י שהוא הראש וראשון למפרשי פשוטי של מקרא לא פירש כלום בנוגע לזה.



שונות

שינויים בדפוס בהקדמת התניא

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

בגליון קודם כתבתי על ס' "פרי הארץ", שנדפס בפעם הראשונה בקאפוסט שנת תקע"ד, והמדפיסים שם לא כתבו בתחילתו אשר ספר זה כולל גם אגרות של הרה"ק הר"ר אברהם מקאליסק, ועפ"ז שיערנו אשר

מכיון שהספר נדפס בבית דפוסו של הרה"ח ר' ישראל יפה, מחסידי רבינו הזקן, על כן לא רצו להזכיר את השם של הר"א מקאליסק, מכיון שבאותה תקופה, כעשר שנים לפני זה בשנת תקס"ג בערך, החל הר"א מקאליסק במערכה קשה נגד רבינו הזקן. (וכתבנו שם עוד כמה סימנים לביסוס השערה זו).

והעיר לי על זה ידידינו הר"ר יהונתן שי' רייניץ, אשר עדיפא מזו מצינו, כי בהוצאה השנית של התניא שמסר רבינו הזקן לדפוס (הוצאת שקלאב שנת תקס"ו, בהוצאה זו הוסיף רבינו הזקן את חלק אגרת התשובה), חל שינוי בהקדמת התניא, שנשמטו שם כמה שורות אודות "רבותינו שבארץ הקודש", הרומזות אל הרה"צ הר"א מקאליסק, אשר שורות אלו נשמטו מפני המחלוקת של ר"א מקאליסק.

ההשמטות בהקדמת התניא

אך יש להרחיב כאן את הדברים, בכדי להציג לפני הקוראים תמונה בהירה יותר בענין השינוי בהקדמה, ומ"ש על זה רבינו בקונטרס "הערות קצרות" על תניא, ועי"ז יתברר הדבר לאשורו.

ונעתיק לשון ההקדמה בדפוס הראשון של התניא, תקנ"ז (וכן הוא בהתניא שלפנינו כיום), ובאותיות מודגשות יצויינו הפיסקאות שנשמטו בהוצאת שנת תקס"ו:

"אך בידועי ומכירי קאמינא הם כל אחד ואחד מאנ"ש שבמדינותינו וסמוכות שלה אשר היה הדבור של חיבה מצוי בינינו, וגילו לפני כל תעלומות לבם ומוחם בעבודת ה' התלויה בלב, אליהם תטוף מלתי ולשוני עט סופר בקונטרסים אלו הנקראים בשם לקוטי אמרים, מלוקטים מפי ספרים ומפי סופרים קדושי עליון נשמתם עדן המפורסמים אצלינו וקצת מהם נרמזין לחכימין באגרות הקדש מרבותינו שבאה"ק תובב"א, וקצתם שמעתי מפיהם הקדוש בהיותם פה עמנו, וכולם הן תשובות על שאלות רבות אשר שואלין בעצה כל אנ"ש דמדינתנו תמיד כל אחד לפי ערכו לשית עצות בנפשם בעבודת ה', להיות כי אין הזמן גרמא עוד להשיב לכל אחד ואחד על שאלתו בפרטות וגם השכחה מצויה על כן רשמתי כל התשובות על כל השאלות למשמרת לאות להיות לכל אחד וא' לזיכרון בין עיניו ולא ידחוק עוד ליכנס לדבר עמי ביחידות כי בהן ימצא מרגוע לנפשו ועצה נכונה לכל דבר הקשה עליו בעבודת ה' ונכון יהיה לבו בטוח בה' גומר בעדינו: ומי שדעתו קצרה להבין דבר עצה מתוך קונטרסים אלו יפרש שיחתו לפני הגדולים שבעירו והם יבוננוהו ואליהם בקשתי שלא לשום יד

לפה להתנהג בענוה ושפלות של שקר ח"ו וכנודע עונש המר על מונע בר וגודל השכר ממאמר רז"ל ע"פ מאיר עיני שניהם ה' כי יאיר ה' פניו אליהם אור פני מלך חיים, ומחיה חיים יזכנו ויחיינו לימים אשר לא ילמדו עוד איש את רעהו וגו' כי כולם ידעו אותי וגו' כי מלאה הארץ דעה את ה' וגו' אכ"ר:

והנה אחר שנתפשטו הקונטריסים הנ"ל בקרב כל אנ"ש הנ"ל בהעתקות רבות מידי סופרים שונים ומשונים הנה ע"י ריבוי ההעתקות שונות רבו כמו רבו הט"ס במאוד מאוד ולזאת נדבה רוחם של אנשים אפרתים הנקובים הנ"ל מע"ל לטורח בגופם ומאודם להביא את הקונטריסים הנ"ל לבית הדפוס מנוקים מכל סיג וט"ס ומוגהים היטב ואמינא לפעלא טבא יישר חילא ולהיות כי מקרא מלא דבר הכתוב ארור מסיג גבול רעהו וארור בו קללה בו נידוי ח"ו וכו' ע"כ כיהודה ועוד לקרא קאתינא למשדי גודא רבא על כל המדפיסים שלא להדפיס קונטריסים הנ"ל לא על ידי עצמן ולא על ידי גירא דילהון בלתי רשות הנקובים הנ"ל משך חמש שנים מיום כלות הדפוס ולשומעים יונעם ותבוא ברכת טוב כה דברי המלקט ליקוטי אמרים הנ"ל.

ע"כ לשון ההקדמה, והבא במודגש, נשמט בהוצאת תקס"ו.

ענינים כלליים לדורות, וענינים פרטיים להוצאה מיוחדת

הקדמה זו של התניא נכתבה בתור אגרת אל החסידים (עי' מזה בדברי רש"ד לוי' בס' אגרות קודש אדמו"ר הזקן, בהוצאה החדשה אג' מז, ובס' תורת חב"ד של ר"י מונדשיין על התניא במבוא). וניכר כי בתוכן אגרת זו קיימים שני סוגים:

א) ענינים כלליים, כגון מה שמבואר בחלק הראשון של ההקדמה (שלא העתקנוהו כאן) בענין החילוק של שמיעת דברי מוסר לבין ראייה וקריאה בספרים כו' ושאינן שכלו של אדם אחד מתפעל ומתעורר ממה שמתפעל שכלו של חבירו כו'. ענינים אלו שייכים לכל הזמנים.

ב) יש גם דברים השייכים לתקופה או להוצאה מיוחדת, כגון איסור השגת גבול על מדפיסים אחרים שלא להדפיס ספר זה למשך כמה שנים וכיו"ב.

והנה כאשר הראינו לעיל, רוב הדברים שנשמטו בהוצאת תקס"ו, הם דברים שהיו שייכים רק לתקופת תקנ"ז (בעת תקופת ליאזני), ולא היו מעשיים בשנת תקס"ו.

השמטת "רבותינו שבארץ הקודש"

אמנם פסקא הראשונה שנשמטה, שאנו דנים עלי' כאן: "וקצת מהם נרמזין לחכימין באגרות הקדש מרבותינו שבאה"ק תובב"א, וקצתם שמעתי מפייהם הקדוש בהיותם פה עמנו", את זה יש לפרש בשני אופנים:

א) מכיון שרבינו הזקן כותב כאן, אשר קונטרסים אלו של התניא יסודתם מפי ספרים ומפי סופרים (הרב המגיד וכו'), וקצתם מן רבותינו שבאה"ק (הרה"ק הרמ"מ מוויטעפסק והר"א מקאליסק), הלא דבר זה הוא לכאורה ענין כללי על התניא, ואינו קשור דוקא להוצאת תקנ"ז,

ועל כן טעמא בעי להשמטת שורות אלו בהוצאה השנית, וצריך לומר הטעם, כי אי אפשר הי' להזכיר אז את הר"א מקאליסק בתור שורש לדברים שבתניא, כי עתה (החל משנת תקס"ג) הוא כבר שינה את טעמו, ויצא בהתנגדות על התניא, וחזר בו מכל הדברים הטובים שכתב על התניא בשנים הקודמות.

מעמדם של רבותינו שבאה"ק בעיני החסידים בחו"ל

ב) אך יש גם לומר בפנים אחרות, באופן שאין לזה קשר עם מחלוקת הר"א מקאליסק.

הוא כי רבינו הזקן כותב כאן (בקטע שנשמט גם הוא בהוצאת תקס"ו), אשר הדפסת ספר התניא יהווה תחליף במקום הכניסה אליו ליחידות לשאלות בעיני עבודת ה',

ומצב הדברים הי' אז, אשר מתחילה לא רצה רבינו הזקן לקבל עליו להיות ממלא מקום של הרב המגיד כו', ורק אחרי הפצרות חוזרות ונשנות של הה"ק הרמ"מ מוויטעפסק וגם הר"א מקאליסק הסכים רבינו לנהל את עדת החסידים (ונזכר מכל זה באגרות אדה"ז, ובאגרות הרה"ק הרמ"מ והר"א),

וניכר מאגרות הרה"ק הנ"ל, כי גם לאחרי עלייתם לאה"ק בשנת תקל"ז, הם עדיין החזיקו את עצמם לרבים של החסידים ברוסי' ושהם המתפללים בעדם כו', ועל ידי אגרותיהם מאה"ק, ורק שהם מינו את רבינו הזקן שהי' צעיר מהם בשנים (כשרבינו עמד לפני המגיד בגיל עשרים הם היו כבר בגיל שלשים או ארבעים) שהוא ינהל את החסידים ע"פ הדרכתם ובתור בא כח מטעמם וכיו"ב,

כך הי' כל השנים, עכ"פ לפי ראות עיני הרה"ק הר"א מקאליסק, ואין ידוע אם אכן כך היו פני הדברים אצל הרמ"מ מוויטעפסק ואצל אדה"ז ואצל החסידים רובם ככולם, כי לא הגיעו לנו אגרות מן אדה"ז אל הר"א מקאליסק לאה"ק, ואפשר גם מעולם לא היו אגרות כאלו,

ובאגרת אדה"ז במענתו על תלונות הר"א מקאליסק (באגרות קודש אג' פט), הוא כותב בתוך הדברים על מה שכתב הר"א מקאליסק אל הגה"ק רלוי"צ מבארדיטשוב, כי הטעם שכל השנים עד עתה הוא כתב דברי חיזוק והסכמה לאדה"ז שהוא עשה זאת רק לפנים למלאות רצונו של אדה"ז בזה. וכותב אדה"ז, כי איך הוא יכול "לעשות פלסתר כל מכתביו לכללות אנ"ש ואלוי ביחוד זה כ"ב שנים מדי שנה בשנה, לחזקני ולאמצני פתח פיך ויאירו דבריך כו' וכהנה דברים רבים, ניכרים דברי אמת היוצאים מעומקא דלבא, ולא כדי למלאות רצוני כמ"ש במכתבו למחותני הגאון החסיד אב"ד דק"ק בארדיטשוב, כי מעולם לא בקשתי ממני שום הסכמה על מילי דחסידות, להיותם אמרי פה קדוש רבנו הגדול זללה"ה ובנו נ"ע ממעזריטש, ואדרבא בקשתי ליפטר מהם בשנים קדמוניות וליסע לאה"ק" כו'. לפחות זאת ידענו מאגרת זו אשר אדה"ז מעולם לא ביקש את הסכמת הרה"ק מקאליסק לדברי החסידות שלו.

יחס רבינו הזקן, אל רבותינו שבאה"ק

אך מובן הוא, וכן משמע גם באגרות קודש אדה"ז, כי אדה"ז נהג כל השנים בזהירות ובכבוד רב עם הרה"ק מקאליסק.

ובאגרת אחת של אדה"ז על צדקת אה"ק הוא כותב על רבותינו באה"ק (ע' מה) "וצדיקים שבא"י קודמין לצדיקים שבחוץ לארץ, לבד מזאת שלא הניחו כמותם בחו"ל, וד"ל", אך בודאי זה קאי על הרמ"מ מוויטעפסק, ולא דוקא על תלמידו הר"א מקאליסק. [קשה לי להבין מדוע הוסיף כאן רבינו הזקן תיבת "וד"ל", ואפשר יש לעיין במקור הלשון "לא הניחו כמותם בחו"ל" בברכות דס"ג סע"א. ואפשר הוא רומז אל הענין המדובר בהערתינו כאן, אבל קשה להכנס בזה להשערות].

ובאגרות קודש שם ע' טו כותב עליהם רבינו הזקן "קדושי עליון, רבותי שבא"י שיחיו". ושם בע' מב כותב עליהם: רבנן בארעא קדישא, צדיקים ויסודי עולם ממש, אשר בצילם נחי' בגויים, כאשר נודע בידיעה אמיתית אמת ה' מעולם מעתה ועד עולם, ומעלתם הרמה והנשאה על מעלת צדיקים שבחו"ל אין ערוך אליהם, אי אפשר להעלות על הכתב, וכל הפורש מהם כפורש מן החיים, וכל הנפשות והלבבות הקשורות

בנפשותיהם הן קשורות וצורות בצרור החיים את ה' ממש כו'. כל מכתבים אלו נכתבו עוד בחיי הרמ"מ מוויטעפסק לפני תקמ"ח.

התניא ספר לדורות, ולא רק במקום "יחידות"

ועל כן כאשר כתב רבינו את אגרת ההקדמה על הקונטרסים של התניא שהם מענות לשאלות על יחידות, הוא כותב שזהו על פי מה שקיבל מרבותיו הרב המגיד כו' וגם הוסיף ש"קצתם" של הדברים מיוסדים על דברי רבותינו שבאה"ק, מתאים לדעת הר"א מקאליסק שהוא עדיין משמש בתור רבם של החסידים גם בחו"ל.

[ובדאי שמע רבינו הזקן דברים גם מהה"ק מקאליסק ובפרט מהרמ"מ מוויטעפסק בהיותם יחד אצל הה"מ ולאחרי זה, דברים בשם הה"מ מה שהוא עצמו לא שמע, אם מעט אם רב, ועי' במשנה באבות שהלומד מחבירו אפילו אות אחת קוראו רבו אלופו ומידעו כו'.]

ולפי זה, דברי אדה"ז אלו "קצתם נרמזין באגרות הקודש של רבותינו שבאה"ק, וקצתם שמעתי מפיהם הקדוש בהיותם פה עמנו", זהו דבר שהי' שייך רק לשעתו כאשר כתב שהתניא הוא במקום היחידות,

אך אח"כ בהוצאה השנית שמסר אדה"ז לדפוס (בין תקנ"ז לתקס"ו היו עוד הוצאות תניא בזאלקווא בשנת תקנ"ט כו', אבל אלו לא נמסרו לדפוס ע"י אדה"ז, ואפשר אפילו שלא ברשותו) שהתניא כבר נעשה ספר בפני עצמו לכל הדורות, ונשמט מההקדמה הפיסקא שהתניא הוא תחליף אל היחידות, אז אין צריך להזכיר את רבותינו שבאה"ק, ונשאר רק הקטע על רבותיו של רבינו הזקן "מפי ספרים ומפי סופרים קדושי עליון נשמתם עדן המפורסמים אצלינו" (שזה יכול לכלול גם את הרמ"מ מוויטעפסק).

[לכאורה מ"ש רבינו "המפורסמים אצלינו" זהו טעם על מה שאין צריך לפרטם בשמותם. ויש לעיין במפרשי התניא].

לשון ה"בית רבי"

ונציג כאן לפני הקוראים דברים אלו, בסגנונו של הבית רבי (ח"א פכ"א), וז"ל: וכל זה הי' רק מעשה שטן ר"ל המבלבל העולם תמיד וכאשר ראה כי לא עלה בידו להסתיר דרך רבינו והילוכו בקודש, על כן יגע ומצא להסית ברבינו חבריו ואוהביו הנאמנים לו מכבר . . . אך הודות להשי"ת . . . כל לא הועיל מאומה להזיז את רבינו מדרכו הקדוש כלל . . . וגופא דעובדא בדבר התעוררות המחלוקת הזאת הכי הוה, הנה ידוע שהרה"ק ר' אברהם הכהן הי' אוהבנאמן לרבינו . . . כשהי' כותב רמ"מ [הרמ"מ מוויטעפסק]

לרבינו מכתבי חיבה והיה מעורר את רבינו ומחזקו ע"ד הרבנות שיקבל עליו, היה גם דברו של הרה"ק ר' אברהם עם רבינו באהבה וחבה מאד והי' מחזקו מאד ג"כ בדבר הרבנות לאמר פתח פיך ויאירו דבריך כו', ולאנ"ש היה ג"כ כותב שיקבלו את רבינו לרב כי מי כמוהו מורה כו', ורבינו ג"כ היה כותב להם מכתבי חיבה מאד והי' כותב להם לקדם רבותינו שבאה"ק [דבר זה צריך לברר, אם יש מכתבים מרבינו אל רבותינו שבאה"ק].

הגם שרבותיו העיקריים היו רק מורינו הרב המגיד נ"ע ובנו הקדוש הר"ר אברהם נ"ע, והוא קבל הרבה יותר מכל התלמידים ובפנימי' יותר, והם סמכו את ידיו עליו להסמיכו בסמיכה חזקה שיש בה ממש שהוא יעצור בעם ה' כמ"ש לעיל באריכות, וע"כ לא הי' צריך להסכמת שום אדם על מילי דחסידות שלו והנהגתו והילוכו בקודש, אך דרך רבינו הי' בענוה ושפלות יתירה והי' משפיל את עצמו לפניהם כתלמיד לפני רב, וגם הי' משתדל ומתעסק בדבר המעמדות של הרבנים הקדושים והנלוים להם בכל עז ותעצומות.

וכן הי' אחר פטירת מורינו הרה"ק הרמ"מ [מוויעטפסק] נ"ע בשנת תקמ"ח, הי' מתנהג כן רבינו שנים רבות עם הרה"ק ר' אברהם נ"ע.

הנה הרה"ק ר"א נ"ע הי' איש אלקים קדוש, אך הוא קדוש ומשרתיו אינם קדושים. . . אח"כ באו המשולחים למדינתינו ובאו לרבינו והעיצו נגדו וגם נסעו על המדינה לאחר כו', ועם כל זה שתק רבינו זמן רב וסבל הכל, אך כאשר הציקו מאד והפריזו על המדה לבלבל העולם, חזקו על רבינו בניו ותלמידיו לבל יחשה עוד כי כשל כח הסבל, ואז כתב רבינו מכתב ארוך וחזק להרה"ק ר"א הכהן נ"ע [כמדומה שכיום הוכח שהמכתב לא הי' אל הרה"ק אלא אל אנ"ש] בתוכחת מגולה כו', והראה לו לדעת איך שהצדק והישר עמו וכי רק לישנא בישא דאתקבל אצלו, וגילה לו סודו שידע שהוא אינו רבו של רבינו ורבינו אינו תלמידו ועל מילי דחסידות שלו אינו צריך להסכמתו ומעולם לא בקש ממנו הסכמה להיותם אמרי פ"ק מורינו הה"מ נ"ע ובנו הקדוש נ"ע, והשיב לו תשובה נצחת על כל טענותיו וערעוריו כו'.

[בעל ה"בית רבי" הי' דייקן, וגם הוא כותב בסגנונו המיוחד, אשר רבינו הי' משפיל עצמו לפניהם כתלמיד לפני רב, ורק לאחר שהר"א נ"ע יצא במחלוקת נגד רבינו, אז גילה לו רבינו "סודו" שהר"א אינו רבו של רבינו ורבינו אינו תלמידו].

דברי הרבי, על ההשמטה בהקדמת התניא

ועתה נבוא למקור הדברים בענין ההשמטה בהקדמת התניא, מקום הראשון והיחיד שראיתי מדובר בזה לע"ע, הוא בקונטרס "מראה מקומות, הגהות והערות קצרות" על תניא (הערות אלו נדפסו בקונטרס מיוחד, וגם נעתקו בס' אגרות קודש אדה"ו הוצאה החדשה ע' קסג, כי שם נדפסה ג"כ הקדמת התניא). וז"ל:

וקצת מהם . . פה עמנו: ישנו בדפוס תקנ"ט. אבל נשט בדפוס תקס"ו.
ואולי בינתיים התחילה המחלוקת עם ר"א קאלישקער וכו' (ה"מגן אבות"
הקפיד על שהדפיסו השמטה הנ"ל בהוצאת תו"ת – הרש"ל). ע"כ.

[בענין המגן אבות מביא רבינו בשם הר"ש לויטין, והראה לי ידידי ר"י שי' רייניץ, אשר בשיעורים על תניא בשם רש"ל שבס' נצוצי אור (הר"א וויינגארטען, תשס"ז) נמצא ג"כ זה].

ובודאי כאן בהערות קצרות אלו, לא נחית לכל השינויים והשמטות שנמצאים בשני הדפוסים והטעמים שאפ"ל בזה, רק נקט בקצרה את הענין שחסר הפיסקא של רבותינו שבאה"ק, ושקשור עם המחלוקת של הר"א מקאליסק, ומה שסיפר הרש"ל ע"ו, (יש לעיין אם מ"ש בשם "הרש"ל" קאי רק על פיסקא האחרונה של המגן אבות, או על כל הענין), ואין מכאן סתירה למה שכתבנו. (וגם לטעם השני שהבאנו ענין זה קשור עם הר"א מקאליסק).

טעם החזרת ההשמטה, בתניא שלפנינו

בענין הנזכר בהערות קצרות כאן על שהפיסקא על "רבותינו שבאה"ק", חזרה ונדפסה בהוצאת התניא של "תומכי תמימים" בשנת תר"ס, שנדפס ע"י אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע (ובודאי נעשה הדבר בהסכמתו), והאדמו"ר מקאפוסט בעל המגן אבות התנגד על זה.

הנה לפי כל שני האופנים שכתבנו לעיל, מובן טעמו של אדמו"ר הרש"ב, שהוא החזיר את ההקדמה בשלימות:

לפי טעם הראשון שזהו בגלל המחלוקת, שטעם זה הוא העיקרי והוא המוזכר בהערות קצרות כאן.

השמטה זו הי' נוגע רק לשעתו בשנת תקס"ו, שלא יכלו לרמוז את הר"א מקאליסק בהקדמת התניא בגלל התנגדותו אז על התניא, אבל אין זה שייך לדורות ובודאי נוח הוא לו אם נרמז בתניא כו'.

[כל ענין התנגדותו והסתירות בדבריו על מה שהוא כתב בעצמו כל השנים, הוא דבר שאין לנו בו הבנה. ואדה"ז במכתבו אודות הר"א מקאליסק (ע' שדמ) הוא מזכיר: "כי מחמת שנגע בו יד ה' כנודע, שכח מה שעשו ידיו שנת תקס"ב [אגרותיו בשבח אדה"ז והתניא], כי אילו הי' זוכר לא הי' נותן אמתלאות אלו שנראה לעין שהם שוא", אין מפורש כאן מהו יד ה' שהיתה בו, אבל אפשר קרה לו איזה חלישות לעת זקנותו שאינשי דלא מעלי יכלו לנצלו שלא לטובתו].

הדפסת דברים בשלימותם

וגם לפי טעם השני שכתבנו, כי הזכרת "רבותינו שבאה"ק" הי' נוגע רק לשעתו לענין היחידות, ולא שייך לתניא הנדפס לדורות.

הנה מובן כי כיום אין מקמצים כל כך בדפוס, ומצד חביבות דברי המחברים, כשחוזרים ומדפיסים אחד מספריהם מדפיסים גם דברים והסכמות שכתבו לשעתו אף שאינם נוגעים למדפיסים עתה.

[נמחיש הדברים בדוגמא רחוקה, רבינו הזקן התעסק בעצמו בהדפסת הטורים בסלאוויטא, (בהוראותיו ובממונו, ועסקו בזה בשליחותו אחיו ר' מרדכי וחתנו אביו של הצ"צ, ויל"ע אם זה הי' קשור עם מה שאדה"ז רצה לעסוק בגופו בהפצת התורה ע"י דפוס, ואם קשור עם מצות כתיבת ספרים ואכ"מ), הלא אם יודפסו טורים אלו בימינו או בדור לפני זה, בודאי לא ישמיטו ממנו את מכתב אדה"ז הנדפס בתחילת הטורים של סלאוויטא על יפוי כח ואיסור השגת גבול כו' (עי' צילום באגרות קודש ע' שנב), אף שמכתב זה הי' נוגע רק לשעתו].

דעת האדמו"ר מקאפוסט

ואפשר האדמו"ר מקאפוסט סבר, שבגלל מחלוקת הר"א מקאליסק על כן לא רצה רבינו הזקן לרמוז עליו בהקדמת התניא, ומצד כבודו של רבינו הזקן אין צריך להחזיר ענין זה לתניא.

אבל הלא אדמו"ר הרשב"ב כן חזר והדפיס את ההשמטות, ומסתבר כמו שכתבנו שהיו בזה ענינים מעשיים ולא קשור עם שום קפידא מצד רבינו הזקן.

מכל מה שכתבנו, נראה שאין ההשמטות בתניא דומים למה ששיערנו על מעשה המדפיסים בס' "פרי הארץ" שם הם נהגו ע"פ רגש של חסידים או בכדי שיוכלו למכור יותר עותקים, אבל כאן בתניא ההשמטות היו מסיבות מעשיים.

[ביותר מן עשרים דפוסי התניא שהיו בין תקס"ו לתר"ס, חלקם הדפיסו ההקדמה ע"פ הדפוס הראשון תקנ"ט, וחלקם הדפיסו ע"פ הוצאת תקס"ו. ובכל דפוסים אלו אין לדייק, כי מעשה מדפיסים אלו לא היו קשורים אל רבותינו נשיאינו].



שחרור העבדים השחורים

הרב חיים רפפורט

רב ומו"ץ – לונדון, אנגלי'

א. כתוב בתורה (בראשית ט, כ-כז): "ויחל נח איש האדמה ויטע כרם. וישת מן היין וישכר ויתגל בתוך אהלה. וירא חם אבי כנען את ערות אביו ויגד לשני אחיו בחוץ. ויקח שם ויפת את השמלה וישימו על שכם שניהם וילכו אחרנית ויכסו את ערות אביהם ופניהם אחרנית וערות אביהם לא ראו. וייקץ נח מיינו וידע את אשר עשה לו בנו הקטן. ויאמר ארור כנען עבד עבדים יהי' לאחיו. ויאמר ברוך ה' אלקי שם ויהי כנען עבד למו. יפת אלהים ליפת וישכן באחלי שם ויהי כנען עבד למו".

וראיתי לאחד ממחברי זמננו שהאריך בענין קללת בני אפריקה¹ וכתב: "קללת העבדות לבני חם - בני אפריקה² היא קללת נצח, גם בימינו לאחר הכרזת הדרור לכל העבדים - בכל מקום וקבלת איסור העבדות, עדיין רבים מבני חם הם עבדים בסעודיה ועוד ארצות. ואף במקומות שהם אינם עבדים, מכל מקום, מחמת מעמדם החומרי הם עובדים לבני שם ויפת ונשלטים במידת מה על ידם. עונש נצחי זה . . אין זו קללת עונש גרידא, אלא נח מצא, כי התיקון לבנו חם - אשר נתגלה בשחיתותו הגדולה, היא לשעבדו תחת אחיו, אשר על ידי כן יושפע לטובה [אנו עדים לעובדה זו בקרב האפריקאים - שהיו כפופים לבני יפת בארצות הברית, וכן בארצות שהיו כבושות תחת בני אירופה שעל ידי זה עלתה רמתם הרוחנית והמוסרית, לאין ערוך לאלה מאחיהם אשר נשארו באפריקה, שבהם מצויים עדיין רבים, שהם אוכלי אדם ועובדי אלילים . . החרות, למי שתכונתיו גרועות, מזיקות לו ולעולם".

(1) ספר דבר בעתו (להרב יואל שוורץ, ר"מ בישיבת דבר ירושלים) ע"ס בראשית (שיחות מוסר והשקפה לפי סדר פרשיות השבוע - הוצאת זכרון בנימין, ירושלים תשס"א) עמוד 93 ואילך.

(2) ראה מ"ש שם בשוה"ג: "מי הם בני חם, בחז"ל ראינו שהם בני אפריקה" ו"ממה שאנו רואים את העובדות ההיסטוריות עד ימינו, נראה . . שבני חם הם אכן בני כוש".

ומשמע מדבריו דס"ל שהעבדות לבני אפריקה השחורים דבר רצוי הוא ע"פ תורה, כי התורה אישרה את קללת נח לחם וכנען, וקללה זו תקיפה לעד ולעולמי עולמים.

והעירני חכ"א ממ"ש בספר ארצות החיים (להרב דובער שווארטץ, ברוקלין תשנ"ב), מערכת הגדולים אות מ סכ"ב (נב, א) בא"ד: "בשנת תרכ"א כאשר רעשה הארץ ארה"ב ע"ד שחרור העבדים, וגם פרצה מלחמת מזרחים סיווי"ל ווא"ר בלע"ז, ובא' השבתות נשא [רב אחד] את דרשתו בבית הכנסת, כאשר בירר כי על פי דת תוה"ק אין שום איסור להחזיק את בני כוש למושעבדים, ועפ"י התנ"ך יש להם דין עבדות וע"כ אין צורך ללחום נגד שעבוד זה".

ובשולי הגליון שם כתב המחבר, וז"ל: "כאשר נהרג נשיא ארצות הברית מר יאן קענעדי משחרר הכושים בשנת תשכ"ד לפ"ק, הגיד הרב הקדוש ר' משה יצחק געווירצמאן מפשווארסק [המכונה בשם ר' איציק'ל] זצ"ל, כי בעת שנהרג מר אברהם לינקאלן נשיא ארצות הברית עבור ששחרר את הכושים מעבדותם, הגיד אז רבו הגה"ק רבינו בעל דברי יחזקאל משינאווא זיעוכי"א, כי עונש זה הגיע לו, ובדין הי' שיטול שכרו זו, עבור שעבר על הקללה (בפ' נח ט, כה) ארור כנען עבד עבדים יהי' לאחיו וגו' ועל כן כל מי שינסה לעשות כדוגמתו אחריתו יהי' כמוהו".

ומבואר מדברי הרה"ק הנ"ל דס"ל שבגלל קללת נח לחם ובנו אסור לפעול למען שחרורם של עבדים שמקורם באפריקה וגלילותי', והעובר ע"ז נענש בעונש חמור.

ומה שנקטו האדמורי"ם הנ"ל שהעבדים שנמצאו במשך הדורות הם בני כנען בן חם בן נח, נראה שלמדו כן מלשון הרמב"ם הל' מתנות עניים פ"י הי"ז שכתב, וז"ל: "צוו חכמים שיהיו בני ביתו של אדם עניים ויתומים במקום העבדים, מוטב לו להשתמש באלו ויהנו בני אברהם יצחק ויעקב מנכסיו ולא יהנו בהם זרע חם, שכל המרבה עבדים בכל יום ויום מוסיף חטא ועון בעולם". ומדברי הרמב"ם משמע שנקט שסתם עבדים כנעניים חזקתם שהם מזרע חם.³

3) אבל יש להעיר שבקיודשין כב, ב שנינו: "עבד כנעני נקנה בכסף ובשטר ובחזקה". ובפירוש רש"י על הגמרא שם כתב: "וכל עובדי כוכבים כנענים משנמכר לעבד אלא שכל עבדים נקראין על שם כנען משום דכתיב ב' עבד עבדים", ומשמע מדבריו דלא כל העבדים ה'כנעניים' הם מזרע כנען.

ובהוריות יג, א שנינו: "גר [קודם] לעבד משוחרר". ובגמרא שם: "גר קודם לעבד משוחרר זה הי' בכלל ארור, וזה לא הי' בכלל ארור". ובפירוש רש"י שם: "בכלל ארור כנען לא מצא נח

וזה שנקטו שנח קללו קללת נצח, כ"מ ממ"ש האברבנאל (בראשית פ"ט): "נח ברוח הקדש ראה כל אשר ראוי להיות על כנען מהעבדות וההכנעה. . אמר ארור כנען עבד עבדים יהי' לאחיו, כלומר שיהי' תדיר עבד נכנע, כאחד העבדים, לאחיו בני חם אביו, וכן קללו שיעבוד את שם ואת יפת. . וראה עוד שבזמן אחר לעתיד לבא ישוב ה' לשוב על ישראל שהם זרעו של שם לטוב וישבו למשול בארץ כנען כבראשונה, והנה תמיד יהי' כנען עבד למו לא יצא חפשי. . והנה אמר 'עבד למו' בלשון רבים בהיות שם לשון יחיד להגיד שיהי' כנען עבד לשם ועבד לאחיו שזכר למעלה".

וגם ממ"ש בספר הנ"ל שהעונש לכנען בן חם ש"התיקון לבנו חם - אשר נתגלה בשחיתותו הגדולה, היא לשעבדו תחת אחיו" מצאנו מעין זה בדברי האברבנאל (בראשית י, א), וז"ל: "חם הוא ה' המורה על החיים הבהמיים ולכן ראה את ערות אביו ולא חס על כבודו כאיש בער לא ידע מעלות כבוד אב ואם וגלוי ערוה. והי' יפת מורה על החיים הנאים כפי המעלה והמוסר והכבוד. . ועל חם אמר ויהי כנען עבד למו, ר"ל שכנען בנו היותר אהוב אצל חם יעבוד לשם וליפת, לפי שכמו שזכר הפלוסוף בספרו מהנהגת המדינה לחכמים תאות השררה והאדנות בטבעות ולעובדי האדמה תאות העבדות והשררות אשר לפי זה נקרא כנען מלשון הכנעה כמו שפירשתי כי החיים הבהמיים עובדים לחיים הנאים ונכנעים לחיים השכליים. ונקרא חם, אם לפי שחם לבו בקרבו לרדוף אחר תאוותיו, ואם להיותו שחור ומכוער ככושי עורו ובתוארו ובמדותיו, כי חם הוא מגזרת 'וכל חום בכשבים' ר"ל שחור בהפך יפת היפה בצורתו ובמנהגיו. . ואתה תראה איך נמצאו סגולות שלשת האבות האלה באומות הבאות מהם והם כי מחם בא כוש ומצרים ופוט וכנען שהם כולם עד היום מכוערי המראה, וצורותם שחורות כעורב, שטופים בזמה, ונמשכים אחר התאוות הבהמיות, חסרי השכל והידיעות⁴, ומשוללי המדיניות ומעלות המדות והגבורה".

קללה לכנען גדולה מזו שיהא עבד לאחיו מכאן שכל עבד חרי הוא בכלל ארור". גם מדבריו אלה משמע דס"ל לרש"י שלא כל העבדים הם מזרע כנען דאלה"כ הו"ל לפרש בפשיטות דכל העבדים נתקללו, ולשיטתו במס' קידושין א"ל.

(4) ראה גם מו"נ ח"ג פרק נא: "הנני מפרש לך זה המשל אשר חדשתי לך ואומר, אמנם אשר הם חוץ למדינה הם כל איש מבני אדם שאין לו אמונת דת, לא מדרך עיון ולא מדרך קבלה, כקצות התורן, המשוטטים בצפון, והכושיים, המשוטטים בדרום, והדומים להם מאשר אתנו באקלימים האלה. ודין אלו כדין בעלי חיים שאינם מדברים, ואינם אצלי במדרגת בני אדם, ומדרגתם בנמצאות - למטה ממדרגת האדם ולמעלה ממדרגת הקוף, אחר שהגיע להם תמונת האדם ותארו והכרה יותר מהכרת הקוף".

ב. אבל בשיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע ש"פ שלח ה'תש"מ ('שיחות קודש' תש"מ ח"ג עמוד 395) דיבר מנחיצות הענין שיקרא כאו"א מבני ובנות ישראל בשם יהודי, ובאמצע דבריו אמר בזה"ל: ". . . דערפאר דארף מען זיך משתדל זיין אז מ'זאל דערהערן אין דעם נאמען פון א אידן אז דאס איז א אידישער נאמען וואס טיילט אים אויס פון א גוי, וואס האט א גוי'שן נאמען: דעד איד דארף הייסן אברהם – ניט "איבראהאם" ווי אן אראבער ווערט אנגערופן, און אויך ניט "אייברעהעם" (אויף ענגליש) ווי עס האט געהייסן דער פון די 'חסידי אומות העולם' פון מדינה זו וואס האט אויסגעלייזט די עבדים, ווארום כאטש ער איז פון חסידי אומות העולם, און דער רמב"ם זאגט אז חסידי אומות העולם האבן א חלק לעולם הבא – איז ער אבער אינגאנצן ניט גלייך צו א אידן. און די ניט גלייכקייט דארף זיין ניכר אין אלע ענינים פון דעם אידן, ביז אויך אין זיין נאמען – אז ער הייסט אברהם און ניט "אייברעהעם", יצחק און ניט "אייזיק" (כאטש דאס איז אויך א כינוי), יעקב און ניט "דזשעק", וכיו"ב". עכ"ל רבינו.

ולכאורה מבואר מדבריו דמה שעשה מר. לינקאלן, נשיא מדינת ארצות הברית בשעתו, לשחרר העבדים בני כושיים, דבר טוב ונכון הי', ובעבור זה נמנה בין חסידי אמות העולם שיש להם חלק לעוה"ב.

ומבואר מדבריו דס"ל שקללת נח לא הי' קללה נצחית או שאין חיוב בידינו להעמיד הקללה על מכונה.

ואולי י"ל עוד עפ"מ"ש בספר העמק דבר עה"ת (בראשית ט, כה), וז"ל: "עבד עבדים, באמת גם מזרע שם יפת נמכרו כמה לעבדים, או נשבו במלחמה וכדומה. וכן להיפך לא כל בני כנען המה עבדים, והרי כמה אומות גדולות יצאו ממנו. אלא הקללה הי' אשר מי שיגיע לזה להיות עבד יהא מסוגל לזה, כאשר הוא מזרע עבדים מלידה ומבטן ומהריון. משא"כ משם ויפת, אין זרעו מסוגל לזה וגם בהיותו עבד רוחו הפנימית שואף להיות חפשי, וממילא אין נוח להשתמש בו וע"י השתדלות נעשה חפשי⁵, וע"כ נקרא כל עבד עובד כוכבים עבד כנעני כאשר הוא המובחר שבעבדים אע"ג שאינו מזרע כנען".

ולפי דבריו אין ראי' מהכתובים כלל שישנו ענין לשעבד בני חם – שהיהו עבדים בפועל ממש – עד סוף כל הדורות.

(5) ובהרחב דבר שם: "היינו שהמליצו חז"ל בפסחים חמשה דברים צוה כנען את בניו וכו' רצונם בזה שכאשר נעשים עבדים יודעים כל מנהגי עבדים כאילו למדו אביו לכך".

ג. ובדבר יחס היהדות לעבדים ועבדות בכלל, מצאתי בכמה ספרים שביארו דאף שכמה הלכתא גברותא נאמרו בדיני עבדים, מ"מ אין זה בגלל שהעבדות ה"ה דבר הרצוי בעצם (עכ"פ לדורי דורות), אלא מחמת סיבות 'צדדיות' וכיו"ב, והנני בזה להעתיק מדבריהם כלשונם:

(א) בפירוש הגרש"ר הירש ע"ס שמות יב, מד כתב: וכל עבד איש מקנת כסף, מכאן שהתורה מניחה, כי גם בעם שזה עתה יצא מעבדות לחירות ימשיך להתקיים קנין-גוף בעבדים שנקנו בחוץ לארץ. לשם הבנת עובדה זו שומה עלינו לעיין בתנאי הרקע. יהודי לא יכול ה' להפוך אדם לעבד. רק בני אדם שהיו עבדים בהתאם למשפט העמים המקובל, אותם יכול ה' להפוך לרכושו על ידי קנייתם. אולם העברתו לרכוש יהודי היתה הצלתו היחידה של אדם, אשר חוק העמים המקובל הטביע עליו תוו עבדות. הנסיונות המעציבים של ימינו אנו (המאבק על העבדים בארצות הברית ומרד הכושים בג'מאיקה בשנת תרכ"ה) מוכיחים, מה אומלל ומופקר הוא עבד, בין שנשללו זכויותיו על ידי משפט העמים המקובל, בין שזכה לשוויון זכויות, אבל עדיין מכירים אותו בכל מקום כעבד או כמי שה' עבד. בית היהודי ה' לו למקלט. שם הגן עליו החוק מפני התעללות; ואם רצה - ואין למעט בחשיבותו של דבר זה - הצטרף (לפי יבמות מח, ב) אל ברית ה' עם ישראל, יחד את אדוניו. בן בית ה' כילדי אדוניו, וכמוהו השתתף בקרבן הפסח, עליו הושתת עם ה'. ולא עוד, אלא לפי ההלכה הפסוקה, מי שעבד לו, שלא נתקבל לברית ה' על ידי מילה וטבילה כמוהו, לא ייתכן ויעמיד זה את ביתו תחת חסותו והדרכתו של ה' ולא הורשה אפוא להשתתף בקרבן הפסח. (משום כך נקראו עבדי בית אברהם "חניכיו", אלה שהכניסם לברית אברהם - עי' פי' בראשית יד, יד-טו). כמילת זכריו כן מילת עבדיו מעכבהו מלאכול בפסח (יבמות ע ע"ב)! הלכה זו מסבירה גם את חילופי שם-הגוף והבלטת כינוי הנוכח בתיבת ומלתה ולא נאמר: "וכל עבד מקנת כסף ומלתה אתו וגו'", אלא "וכל עבד איש וגו' ומלתה וגו'". לא אל האדון מדבר הכתוב אלא על-אודות האדון. דבריו מופנים אל ציבור האומה, ואין האב והאדון אלא נציג הציבור במצוה זו. עי' פי' לפרשת מילה, בראשית פרק יז). וזה אפוא לשון החוק: עבד כי יהיה קנוי לאיש כרכושו, עליך, האומה, יוטל לעשותו לאחד משלך על ידי מילה; תחילה יהיה נימול עבורך, ורק אז יורשה אדונו להשתתף בקרבן הפסח. עכ"ל הגרש"ר הירש.

(ב) בספר 'לנבוכי התקופה - פרקי הסתכלות במהות היהדות' (להרמ"א עמיאל, ירושלים תש"ג) פכ"ט ['לפרשת העבדים שבתורה'] כתב שמצות העבדים היא בכלל אותן "מצוות שהכל מודים בהן שבאות

רק לכוון שלילי, כלומר להגביל ולצמצם עד כמה שאפשר, ולא לכוון חיובי. כזאת היא המצוה של יפת תואר, שחז"ל מדגישים בעצמם שכל עיקרה בא מטעם ש'יאכלו בני' בשר שחוטות ואל יאכלו בשר תמותות', כלומר: לקבל את הרע במעוטו רוח התורה הנביאים והחכמים הוא נגד העבדות בכלל, ומפני זה מוצאים אנו בזמנם של חכמי התלמוד הראשונים שאם עוד לא נתבטלה העבדות לגמרי בקשו בכל האמתלאות שהיו בידם כדי לשחרר את עבדיהם. ידוע ה'מעשה בר"ג שסימא את עין עבדו והי' שמח שמחה גדולה' על זה שביכלתו יהי' להוציאו לחרות (ב"ק עד, ב) וב'רבי אלעזר שנכנס בבית הכנסת ושחרר את עבדו והשלימו לעשרה' (גיטין לח, עב), הם שמחו על כל הזדמנות שבאה לידם לשחרר את עבדיהם ולאמר ע"ז 'ברוך שפטרני'."

(ג) במאמר 'יסודי התורה' להגר"ח צימרמן נדפס ב'כרם' שבט-אדר תשל"ח, עמוד 16, כתב, וז"ל: "כיון שאנו מפרשים את כל ההיסטורי' מצד השגחה פרטית, אני אומר כך: בתחלה היו עבדים בעולם, אח"כ נסתלקו עבדים, נסתלק הענין שעבדים משמשים את האדם, ואח"כ מי הי' משמש את האדם - הבהמה. עכשיו מי משמש את האדם - המכונה. הכל הולך באופן אוטומטי. הגיעו כבר עכשיו לדרגה של אוטומטיזציה, ושל מכונה - הסיכוי שאפילו בשר יעשו באופן סינטטי במעבדה (אלא שעוד לא הגיעו ליצירה מסחרית מרובה כל כך), באופן עקרוני, איפוא, אין צריכים עכשיו לבהמה. בתחלה הי' האדם חשוב, אדם הי' במדרגה יותר עליונה, והי' ראוי אפילו שישמשו אותו אנשים. כמו החפץ חיים והמהר"ל מפראג, רשב"י, משה רבינו. חשיבותם היתה כ"כ גדולה שהיו ראויים שיהיו להם עבדים שישמשו אותם, אח"כ ירד האדם למדרגה כזו שאין ראוי כבר שאדם ישמש אותו, ולכן סיבב הקב"ה הסבות בהיסטורי' לעשות שחרורים, לעשות דימוקרטי', ובטלה עבדות בעולם (יש עבדים באפריקה וכו', אבל בתור עבדים - לא בתור משמשים את האדם). הענין שיהי' דבר טבעי כזה שאדם ישמש לאדם שני, אין עוד, האדם אינו ראוי לכך. אח"כ עדיין הי' האדם ראוי שבעלי חיים ישמשו אותו, אבל עכשיו ירד האדם לדרגה שגם לזה אינו ראוי בדורנו רואים מותר האדם מן הבהמה אין - הסמים, המתירנות, כל הדור, כל הדוד נעשה ממש כבהמה. ולכן אין ראוי שבע"ח ישמש אותו. מה זכותו שהבהמה תשמש אותו?! כיון שכולם שקועים בהנאה גשמית הוא דומה לחי', א"כ מה חשיבותו של האדם. ולכן סיבב הקב"ה סיבות שתתגלה חכמת מדע הטבע ואין צריכים כבר יותר לבע"ח שישמש את האדם, כיון שאין לו הזכות".

(ד) בספר 'דרכה של תורה' להרב נחום ראבינאוויטש שליט"א כתב: כך מבראשית לימדנו התורה שמעמדן של כל בני האדם שווה באמת. פירש הרמב"ם: "חותמו של אדם הראשון - צורת האדם המינית אשר בה האדם הוא אדם, ובה משותפים כל בני אדם". אלא שקלקלו את מעשיהם ושיעבדו איש בחברו, והפרידו בבני אדם בין עבדים למושלים בם. ברם הבדלי מעמד כאלה אינם מהותיים ואין להם אחיזה במציאות האמיתית, כי לפני הבורא כולם כאחד שוים. רק חורש אוון יעלים עין מן העובדה שכל בני אנוש כולם שותפים בצורת האדם. רק עושה עוול יחרוץ משפטו העבד לידון כתת-אדם.

ואף על פי כן הלא התורה מכירה במוסד העבדות! מצד אחד אין לך הצהרה ברורה ובהירה מזו ש"נברא אדם ראשון יחידי" וחותמו של ה' מוטבע על עבד כעל אדוניו, על אמה כעל גבירתה. ומאידך "מהם תקנו עבד ואמה . . והיו לכם לאחווה!" אלא, הוא העקרון אשר הסביר רבנו (מורה נבוכים ג, לב): "מחמת חשש מה שאין יכולת לנפש לקבלו כפי הטבע . . הסב ה' אותם מן הדרך הישרה שהיא היתה המטרה הראשונה". מפני כורח המציאות ויתרה התורה על יישומו המלא של העקרון מיד, והעדיפה לקדם את החברה צעד אחר צעד עד שתושג המטרה במלואה. הדברים מבוארים באר היטב בספרא (על ויקרא כה, מד): "שמא תאמרו . . 'במה נשתמש'? תלמוד לומר 'ועבדך ואמתך אשר יהיו לך מאת הגויים'. בעולם העתיק כמעט שלא היתה אפשרות לקיים משק תקין בלי כח אדם רב, ובדרך כלל אותו כח אדם גויים לרוב מן העבדים. גם הוגי דעות דגולים בין העמים לא העלו על דעתם שתיתכן חברה מצליחה בלי עבדות רבה. מבחינה כלכלית בלתי אפשרי היה הדבר. "במה נשתמש" היתה טענה רצינית שאין להתעלם ממנה.

ברם התורה עשתה מהפכה במוסד העבדות. על כמה עקרונות יסוד אי אפשר היה לוותר, והם כאילו יצרו רצפה אשר תמנע הידרדרות לתהום התרבות הרעה של האומות. כך למשל, בניגוד לכל חוקי העולם העתיק, נשמתו של העבד אינה רכוש של האדם, כי אם של אדון כל "וכי יכה איש את עבדו או את אמתו בשבט ומת תחת ידו - נקום ינקם". כמו כן, אמנם נמסר העבד לעבודתו של בעליו, אבל גם לנפשו של העבד דאגה תורה. יום השבת הוא מקודש גם לאדון וגם לעבד . . אלא שעם כל זאת נשארת עבדות, כי בתנאים השוררים אז לא ניתן היה לבטלה באופן מוחלט.

כלומר שהעבדות היתה כורח, ולא ניתן ה' לבטל אותה לגמרי, ולכן התורה ציינה את הכיוון הכללי, כדי שממנו נדע להמשיך הלאה,

לכשיוכשר הדור. ואמנם ישנו איסור לשחרר עבדים, אבל זה נובע דוקא מתוך העובדה שהתורה קבעה שעבד נחשב מסתופף תחת כנפי השכינה, וברגע שהוא משתחרר הוא הופך ליהודי. מכיון שהתורה אינה רוצה לכפות על אדם להיות יהודי, היא אוסרת על שחרור עבד כזה שמן הסתם יחזור לסורו. אבל כמובן שאין שום מצוה לקנות עבדים, ובשלב מסויים מה שקרה הוא שלמרות האיסור לשחרר עבדים, מצאו חכמי ישראל אופנים שונים לשחרר את העבדים שלהם. ידוע, למשל, שר' אליעזר שחרר את עבדו בכדי שישלים לו מניין (גטין לח, ב). עד כדי כך, שבתקופת הרומאים שחרור עבדים הפך להיות סימן ההיכר של היהודים. עכ"ל הס' 'דרכה של תורה'.

ויש לעיין ולהעיר בכל הסברות הנ"ל, מה לרחק ומה לקרב לאמיתתה של תורה, ולא באתי אלא להראות מקום לעיון ולהעמקה בסוגיא זו, תן לחכם ויחכם עוד.



רבא מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא*

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

איתא בתניא (פ"ז): "וכן האומר מילתא דבדיחותא לפקח דעתו ולשמח לבו לה' ולתורתו ועבודתו שצריכים להיות בשמחה, וכמו שעשה רבא לתלמידיו שאמר לפניהם מילתא דבדיחותא תחלה ובדחי רבנן".

ב'תורת מנחם' כרך לט (ע' 50) בשיחת מוצש"ק יא שבט תשכ"ד, תמה כ"ק אדמו"ר זי"ע: "ובהקדם התמיהה בדברי אדמו"ר הזקן בתניא "כמו שעשה רבא לתלמידיו שאמר לפניהם מילתא דבדיחותא תחלה ובדחי רבנן" - בה בשעה שהגירסא שלפנינו בש"ס ועין יעקב היא "כי הא דרבה כו", רבה ולא רבא?

* לרגל השלושים ר"ח טבת תשע"ג לעילוי נשמת ידידי האהוב, עדין נפש, איש החסד, אהוב ונערץ על כולם, הרה"ח הקדוש רבי אהרן סמדג'ה הי"ד, שנהרג באופן מחריד בר"ח כסלו תשע"ג על קדה"ש מפגיעה ישירה של טיל גראד בבניין מגוריו בנחלת הר חב"ד. בעת האזעקה הגורלית התפתה משפחת סמדג'ה לחדר המדרגות המוגן, אך רבי אהרן הי"ד בחר לחזור לדירת השכנים כדי לסייע להם ואז נהרג במקום. יהי רצון מהשי"ת שתיכף ומיד יקויים היעוד "והקיצו ורגנו שוכני עפר", והוא בתוכם.

"לאחרי החיפוש מצאתי אמנם שבילקוט שמעוני למלכים (ב רמז רכז) הגירסא היא רבא, וכן בפירוש הר"ח בפסחים (ק"ז, א) הגירסא היא רבא, אבל, אין זה מתרץ את הקושיא על רבינו הזקן: למה מביא גירסא בלתי רגילה ("א פארווארפענע גירסא"), בה בשעה שהגירסא הרגילה היא "רבה"?

"וביותר יוקשה - מצד כללי הלכה: "בנוגע לגירסא בילקוט שמעוני - הרי כשישנו חילוק בין ש"ס למדרש, הנה אע"פ ש"אלו ואלו דברי אלקים חיים", מ"מ, יש להכריע כדברי הש"ס ולא כדברי המדרש.

"ואפילו בנוגע לגירסת הר"ח בגמרא פסחים - יש להכריע כגירסת רוב הספרים, כפי שמצינו במסכת סופרים (פ"ו ה"ד): "שלשה ספרים נמצאו בעזרה . . באחד מצאו כתוב וישלח אל זאטוטי בני ישראל, ובשנים מצאו כתבו וישלח את נערי בני ישראל, וקיימו שנים ובטלו אחד".

"וכיון שברוב הספרים הגירסא היא "רבה" - למה כתב רבינו הזקן לפי הגירסא "רבא"?", עכ"ל. ע"ש מה שתירץ כ"ק אדמו"ר זי"ע בארוכה ועפ"י חסידות.

והנראה בזה לבאר עפ"י מה שמצאתי 12 כת"י עתיקים שונים של הש"ס שנאמר בכולם "רבא" ולא "רבה" [5 בשבת (ל, ב) ו-7 בפסחים (ק"ז, א)], חוץ מכת"י אחד של ותיקן 109 שנאמר "רבה". ואלו הם הכת"י:

רבא - כת"י שבת ל, ב.

SHABBAT 30b Munich 95

כי הא דרבא מקמי דפתח (הא לבתר דפתח) להו לרבנן בשמעתא אמ' להו מילי דבדיחותא ולבסוף יתיב באימתא והדר בשמעתא

SHABBAT 30b OXFORD OPP. ADD. FOL. 23

כי הא דרבא כי הוה באעי למיפתח להו לרבנן בשמעתא אמ' להו מילתא דבדיחותא ולבסוף יתיב באימתא ופתח בשמעתא

SHABBAT 30b TORONTO - UNIVERSITY OF TORONTO, MS FRIEDBERG 9-002

כי הא דרבא מקמי דפתח בשמעתא להו לרבנן אמ' מילתא דבדיחותא ומבדח להו לרבנן לסוף יתיב באימתא ופתח להו בשמעתא

SHABBAT 30b CAMBRIDGE - T-S F2 (2) 18

כי הא דרבא מקמי דפתח להו לרבנן אמ' מילתא דבדיחותא וקא בדחי רבנן לסוף יתיב באימתא ופתח בשמעתא

כי הא דרבא מקמי דפתח בשמעתא אמ' להו לרבנ' מילי דבדיחות' ולסוף
יתיב באימת' והדר פתח בשמעתת'

האיחא ברבא וליא קשיא הא מקמי דפתח הא לכתר דפתח בי ה
הא דרבא מקמי דפתח בשמעתא אמ' להו לרבנ' מילי דבדיחות' ולסוף
ולסוף יתיב באימת' והדר פתח בשמעתת' ואין ספרי משל בקשו דת

רבא – כת"י פסחים קיז, א.

PESAHIM 117A NEW YORK - COLUMBIA X 893 T 14A

כי הא דרבא כי בעי מפתח בשמועתא אמ' ברישא מילתא דבדיחותא קמי
רבנן והדר פתח

PESAHIM 117A MUNICH 95

כי הא דרבא מקמי דפתח להו לרבנן אמ' מילתא דבדיחותא ולבסוף יתיב
באימתא ופתח בשמעתא

PESAHIM 117A MUNICH 6

כי הא דרבא מקמי דנפתח אמ' מילתא דבדיחותא כי היכי דניבדחי רבנן
לכתר דפתח יתיב באימתא

PESAHIM 117A NEW YORK – JTS [= JEWISH THEOLOGICAL SEMINARY] RAB.

1608 (ENA 850)

כי הא דרבא כי הוה בעי מפתח בשמעתא אמ' ברישא מילתא דבדיחותא
וקא בדחי רבנן והדר יתיב באימת' ופתח להו בשמעתא

PESAHIM 117A OXFORD OPP. ADD. FOL. 23

כי הא דרבא כי הוה בעי למפתח בשמעתא אמ' ברישא מילי דבדיחותא
וקא בדחי רבנן והדר יתיב באימתא ופתחי בשמעתא

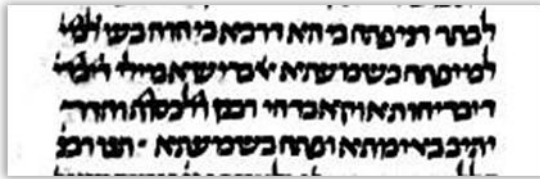
PESAHIM 117A NEW YORK – JTS [= JEWISH THEOLOGICAL SEMINARY], RAB.

1623/2 (EMC 271)

כי הא דרבא כי בעי מפתח בשמעתא אמ' ברישא מילתא
דבדיחותא קמי רבנן והדר פתח

הא קמי דנפתח הא בוגלי דנפתח: טי הא דרבא כי בעי מפתח בשמעתא אמ' ברישא מילתא
דבדיחותא קמי רבנן והדר פתח: תנו רבנן הלל זה מייאמר לו ליעזר אנו משה וישנא

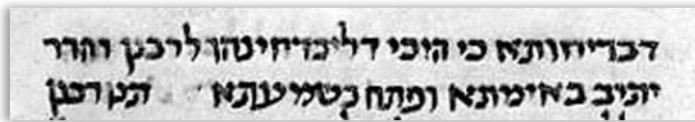
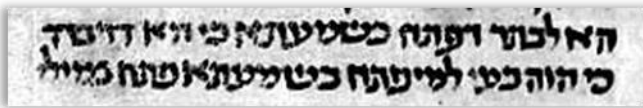
כי הא דרבא כי הוה בעי למיפתח בשמעתא א' ברישא מילי דבידיחותא
וקא בדחי רבנן (ולבסוף) והדר יתיב באימתא ופתח בשמעתא



רבה – כת"י פסחים קיז, א.

VATICAN, BIBLIOTHECA APOSTOLICA, EBR. 109

כי הא דרבא כי הוה בעי למיפתח בשמעתא פתח במילי דבידיחותא כי
היכי דליבדחינהו לרבנן והדר יתיב באימתא ופתח בשמעתא



ולכאורה ע"פ הנ"ל יוצא דהגירסא "רבא" הוא גם גירסא רגילה.



איסור שיתוף לעכו"ם

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושליח כ"ק אדמו"ר – וועסט בלומפילד, מישיגן

עיינ בספר "המסע האחרון" שמביא האגרת הידועה מהאדמו"ר
האמצעי לר' יצחק גיל, בתוך האגרת כותב אדמו"ר האמצעי "והכלל
ועיקר היה מרגלא בפומי" על אודות יסוד נקודת יהדותם של דת היהודים
שאינן לו קיום חזק רק תחת ממשל אדונינו הקי"ר] "ה דוקא, כי הוא מאמין
באחדות ה' וחפץ בעבדי ה' באמת ובתמים, ורוצה להתחזק דת היהודים
מכ"ש שלא להזיזם מדתם אפי' זיז כל שהוא [כו]. ע"כ אין רצונו
בנעקרוטין כו' כידוע".

הנה רבינו כותב שהקיר"ה הוא מאמין באחדות ה', אע"פ שידוע
שהמלכים ברוסיא – משפחת רומאנאף – היו נוצרים אדוקים בהאמונה

ב"אותו האיש", וצ"ע בכוונת רבינו במה שהוא כותב שהקיר"ה מאמין באחדות השם.

הן אמת שהמחבר ביו"ד סוס"י קמח סעיף יב כותב שי"א שבזמנינו אין הגוים בקיאים בטיב אלילים וע"כ כל האיסורים שבסי' קמח הקשורים למשא ומתן עמהם קודם אידיהן לא שייך עכשיו, הא הש"ך בס"ק יב נקט כהב"ח שעיקר טעם ההיתר בזמנינו הוא משום איבה, וע"כ הדינים של ס"ט שייכים גם עכשיו.

ונראה לומר או שהיה לרבינו ידיעה שאותו הקיסר לא האמין ב"אותו האיש", או שדעת רבינו נוטה להראשונים שסוברים שלעכו"ם אין שום איסור שיתוף, והאמונה שלהם נקראת אמונה באחדות השם, ועדיין צ"ע.



לעילוי נשמת אבי היקר
איש תם וישר ירא אלוקים
מזקני חסידי חב"ד
הרה"ח הרה"ת ר' אליהו נחום ז"ל
ב"ר לוי יצחק ז"ל
שקלאר
נפטר ביום י"ז טבת ה'תש"נ



ולעילוי נשמת אמי היקרה והחביבה
אשת חיל אם מסורה למשפחתה
מרת חוה ע"ה
ב"ר מאטל ז"ל
שקלאר
נפטרה י"ג ניסן ה'תשמ"ב



ולעילוי נשמת
איש חסד ואמת מחנך הרבים
הרה"ח הרה"ת ר' אברהם יצחק ז"ל
ב"ר מרדכי ז"ל
בלאך

נפטר מוצש"ק פרשת ויקרא ח' ניסן ה'תשס"א



ולעילוי נשמת
אשת חיל בת יקרה אם מסורה למשפחתה
מרת דבורה נחמה ע"ה
ב"ר אברהם יצחק ז"ל
נפטרה כ"ו תשרי ה'תש"ע
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י
הרבנית החשובה מרת יהודית שתחי' בלאך

לעילוי נשמת

הרבנית בינה בת ר' יהושע ע"ה

הארליג

נפטרה ביום כ"ה טבת ה'תשל"ח

ת.נ.צ.ב.ה

נדפס ע"י בנה

הרה"ח הרה"ת ר' מאיר יהודא ישראל זוגתו מרת צפורה

ומשפחתם שיחיו

הארליג



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' חיים משה ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' יעקב ע"ה

טייטלבוים

נפטר ביום י"ט טבת ה'תרפ"ז

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י נכדו

הרה"ח הרה"ת ר' אליעזר זוגתו מרת ברכה

ומשפחתם שיחיו

טייטלבוים

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת יוסף מנחם מענדל ע"ה

טענענבוים

נפטר מוצאי זאת חנוכה

ג' טבת ה'תשנ"ד

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בניו שיחיו



לזכות

החתן התמים

הרב משה שיחי' סקרדר

והכלה מרת מאטי שתחי' פלאטקין

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום שני אור לה' טבת ה'תשע"ג

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות

הורי החתן הרה"ח הרה"ת ר' דוד ומרת גיטה שתחיו סקרדר

הורי הכלה הרה"ח הרה"ת ר' אברהם אליהו וזוגתו מרת גאלדא

שיחיו פלאטקין

לזכות

החתן התמים

הרב חיים יצחק שיחי' וואגעל

והכלה מרת ניסל שתחי' הוס

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום א' י"ז טבת ה'תשע"ג

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות

הורי החתן הרה"ח הרה"ת ר' נח ומרת רבקה שיחיו וואגעל

הורי הכלה הרה"ח הרה"ת ר' ברוך אהרן וזוגתו מרת רחל שיחיו הוס



לזכות

החתן התמים אברהם שלמה שיחי'

וזוגתו מרת אסתר לאה שתחי'

מינקאוויטש

לרגל חתונתם בשעטומ"צ ביום ה' טבת ה'תשע"ג

יה"ר שיהיה ביתם בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

נדפס ע"י ולזכות משפחתם שיחיו

לזכות החתן התמים הנעלה כליל המעלות ופאר המדות

הרב שמעון בן ציון שי'

והכלה המהוללה והחשובה

מרת חי' מושקא שתחי'

לרגל נישואיהם למזל טוב בשעה טובה ומוצלחת

ביום רביעי לפ' שמות כ' טבת

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל

בנין עדי עד בדור ישרים יבורך

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו

מתוך אושר ברכה והצלחה ושמחה תמיד כל הימים,

ולתפארת המשפחות הכבודות שיחיו

ובקרוב ממש נזכה לגאולה האמיתית והשלימה ומלכנו בראשנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת שיינא יפה שיחיו

סימפסאן

הרה"ח הרה"ת ר' אהרן וזוגתו מרת אסתר שרה שיחיו בעגון

ולזכות זקניהם

הרה"ח הרה"ת ר' ארי' זאב וזוגתו מרת חנה באשע שיחיו סימפסאן

הרה"ח הרה"ת ר' שלום לייב וזוגתו מרת רבקה רייזל שיחיו אייזנבך

הרה"ח הרה"ת ר' יעקב וזוגתו מרת שיינדל שיחיו בעגון

הרה"ח הרה"ת ר' ברוך שלמה אליהו וזוגתו מרת אדל מרים שיחיו

קונין

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' משה ע"ה בן ר' בן ציון הי"ד

רובינסון (קאראלעוויטשער)

נפטר כ"ד טבת ה'תש"ח



נדפס ע"י ולזכות נינו

הת' מנחם מענדל הכהן שיחי' כצמאן



לזכות

החתן התמים

ר' יוסף יצחק שיחי' גורעוויטש

והכלה מרת חנה שתחי' שיינפעלד

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום ג' י"ב טבת ה'תשע"ג

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות

הורי החתן הרה"ח הרה"ת ר' אלימלך ומרת פערלא שיחיו גורעוויטש

הורי הכלה הרה"ח הרה"ת ר' מרדכי צבי וזוגתו מרת פריידא שפרה

שיחיו שיינפעלד

לזכות

הילדה שרה שתחי'

נולדה למזל טוב ביום רביעי ו' טבת ה'תשע"ג
יהי רצון שיגדלוה לתורה ולחופה ולמעשים טובים
לאורך ימים ושנים טובות

ולזכות הורי'

הרה"ח הרה"ת ר' שלום וזוגתו מרת מרים שיחיו קאפאלושניק



נדפס ע"י ולזכות זקניה

הרה"ח הרה"ת ר' שניאור וזוגתו מרת יוכבד שיחיו

מינסקי