

קובץ

הערות וביאורים

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

יום הגדול והקדוש יו"ד שבט -

ש"פ בשלח ה'תשע"ה

גליון ז' [אלף-פג]

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

לזכות חברי המערכת

הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך בן חנה עטקא שליט"א
גערליצקי

הת' מנחם מענדל בן נחמה דינה שי' בערגשטיין

הת' שמואל בן סימא שי' בערקאוויטש

הת' מנחם מענדל בן לאה גיטל שי' גאנזבורג

הת' מנחם מענדל הכהן בן שרה שי' ווייספיש

הת' יוסף יצחק בן שטערנא שרה שי' ליפסקער

הת' יוסף יצחק בן מלכה שי' מהפור

הת' מנחם מענדל בן בת-שבע רויזא שי' שטרסברג

יה"ר שייזכו לגרום נח"ר לרבינו הקדוש
ויתברכו בכל המצטרך להם בברכה והצלחה רבה
בטוב הנראה והנגלה בגו"ר

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ משפטים – שקלים ה'תשע"ה
הערות יש לשלוח לא יאחד מיום ג', כ"א שבט ה'תשע"ה

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

למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: HAOROS@HAOROS.COM

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

HAOROS.COM

פתח דבר

לרגל יום הבהיר יו"ד שבט - העשירי יהי' קודש - יום ההילולא דכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע ומלאת שישים וחמש שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הננו מוציאים לאור בזה גליון חגיגי מוגדל, הערות וביאורים בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובכל חלקי התורה.

יו"ד שבט כיום קבלת נשיאות של רבינו הגדול, בוודאי הינו יום חובק עולם. יום המציין סיום של עוד שנה בנשיאות הכבירה של הרבי, המצעיד אותנו בצעדי ענק לקראת משאת נפשו הקדושה, להכין את העולם כולו על כל יושביו לקראת ביאת משיח. וביחד עם זה, מסמן יום זה התחלה חדשה של פעילות רבת מימדים של שנה חדשה תחת נשיאותו הקדושה. "ראש השנה" הוא לנשיאות הרבי.

אף מוסד "הערות וביאורים", כמוסד שמטרתו לחיות עם תורת הרבי, לעסוק בדבריו הקדושים ובתורת רבותינו, מציין ביום זה סיום של שנה מליאה בעיסוק בתורתו הקדושה, שהוא ותורתו כולא חד, והתחלה של שנה חדשה, שנה פוריה בהתקשרות דרך תורתו, תורת נשיאנו הק'.

יש סתים וגליא: ישנן הפעולות הגלויות, הבינלאומיות, העולמיות, המגשימות את רצון הרבי בפועל במציאות הישות של העולם הרוחוק והמנוכר מ"ד' אמות של הלכה", ברחובה של רומי; וישנו הצד הפנימי המוסתר, הטמון בארון הברית מבפנים לפרוכת ב"בית רבינו שבבבל". שם מצויה תורתו הגדולה והקדושה, ה"מעיי"ן עצמו. שם דרש הרבי פעילות מסוג אחר. כשם שביקש הרבי גדולות ונצורות חובקות עולם חיצוני, כך ביקש הרבי גדולות ונצורות בעולמו הפנימי. כך הפציר, ביקש לחדש ולדון, להקשות ולברר.

קובץ "הערות וביאורים" צנוע הוא במימדיו ליד הפעולות רבי הפירסום, אך למרות מיעוט כמותו, בכל זאת מבטא הוא את הרצון הפנימי בדיוק כמו פעילות רבת אנפין.

אך אין קובץ בלי כותבים. אי לזאת, פונים אנו שוב לכל אלו שדבר רבינו יקר לליבם, לזכור ולהתעורר, שרצון קדשו הוא לפלפל בדבריו מעל גבי במות תורניות. לא לחשוב מחשבות בלבד, אלא אכן לכתוב, לפרסם ולהדפיס. אלו שביכולתם לכתוב, נא לקיים את רצון קדשו לנחת רוח רבינו הק'.

בהזדמנות זו, נודה שוב לכל אלו שכבר השתתפו ומשתתפים בכתיבת הערות וביאורים בקובץ דילן, ובפרט להמשתתפים באופן קבוע. ולמותר להאריך בגודל

הזכות והנח"ר שגורמים בזה לרבינו נשיאנו - וכפי שהזכיר ושיבח בזה כמה פעמים בשיחותיו הק', ויה"ר שיתברכו בהצלחה רבה ומופלגה בלימוד התורה, נגלה וחסידות, ובכל עניניהם בגו"ר.

ואנו תפלה להשי"ת, אשר תיכף ומיד תקויים בפועל ממש, בשורת הגאולה שנתבשרנו ע"י כ"ק אדמו"ר - "הנה הנה משיח בא - וכבר בא".

ונזכה זעהן זיך מיטן רבי'ן דא למטה כפשוטו, ונזכה לשמוע עוד שיחות ומאמרים וללמוד ולפלפל בהם, ובאופן ד"גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך", תורתו של משיח, "תורה חדשה מאתי תצא", למטה מעשרה טפחים, ותיכף ומיד ממש.

בברכת חסידים,

המערכת

ימים הסמוכים ליו"ד שבט ה'תשע"ה

קיי"ב שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

שישים וחמש שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

קראון הייסט, נ.י. כאן צוה' את הברכה

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

10..... מקדש אדנ"י כוננו ידיך אי קאי על בית השלישי

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

15..... הערות על הרמב"ם הל' מלכים פי"ב ה"א

הת' שלום צירקין

תורת רבינו

18..... מצות תפילין וקדושתה

הרב חנני' יוסף אייזנבך

25..... קריאת הקב"ה ע"י לימוד נ"ך

הרב אליהו זילבערשטיין

26..... יסוד תקנת הפרוזבול במשנת רבינו

הרב בנימין אפרים ביטון

29..... ביאור בדברי רלוי"צ בגדר דקשר של קיימא

השליח הת' מרדכי שי' רובין

38..... תוארים שליליים למעלה - באתי לגני ה'תשט"ו

השליח הת' מנחם מענדל שי' גורארי

48..... אחות אשתו בב"נ

הת' לוי רוזנפלד

חסידות

50..... מצות אנכי ה' אלקיך (גליון)

הרב יצחק מאיר גורארי

53..... תאוה וחמדה

הרב יוסף יצחק אלפרוביץ

56.....ציונים בד"ה באתי לגני – ה'שי"ת

הרב יוסף שמחה גינזבורג

58.....הערות במאמר ד"ה ועבדי דוד תשמו"ו

הרב פנחס קארף

59.....'מרכז אתלת'

הרב ישראל אליעזר רובין

רמב"ם

65.....הצטרפות גבי איסור והיתר

הרב מנחם מענדל כהן

68.....בדיקת הסכין לאחר השחיטה ושאר חיובי בדיקה

הנ"ל

72.....תלמיד שהגיע להוראה לשיטת הרמב"ם

הרב אליהו זילבערשטיין

74.....שמא יאמר אדם שלא ישא אשה (גליון)

הרב ישכר דוד קלויזנר

נגלה

77.....שליח נעשה עד ועד נעשה דיין

הרב יהודה לייב שפירא

86.....ארץ ישראל סמוכות ומובלעות – כמות ואיכות

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

סברת מחלוקת הראשונים בביאור שיטת ר"א - מובלעת בתחום ארץ

90.....ישראל

הרב לוי שטרן

95.....אין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים

הרב אפרים פישל אסטער

שיטת רש"י בסוגיית עבד שהביא גיטו 96

הרב שניאור זלמן קפלן

הלכה ומנהג

אופן לבישת הטלית לעת התפלה 100

הרב לוי יצחק ראסקין

תיקוני טעות בשו"ע אדה"ז מהדורה החדשה ח"ה 101

הרב גדלי' אבערלאנדער

דעת אדה"ז בגוד אסיק בהלכות שבת 102

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

'ועל הנסים' בפורים לשיטת רב עמרם גאון 104

הרב יעקב יוסף קופרמן

חצי שיעור דוקא או לאו דוקא 106

הרב אורי גמסון

אכילת מאכל עם ציורים בשבת – שיטת אדה"ז 108

הרב שלום דובער הרצל

קבורת מאכילי טריפות 115

הרב מאיר צירקינד

בענין ברכת שהחיינו על פרי חדש 116

הרב שרגא פייוויל רימלער

הערות וביאורים בפסקי הסידור הל' ציצית בענין שינה בטלית קטן

בלילה 118

הרב אברהם אלאשווילי

כיסוי הראש ע"י הטלית בברכת כהנים באה"ק 122

הרב מאיר אלייאני

'קני לך איהו וכל שעבודי' במוכר שט"ח 122

הרב שבתאי אשר טיאר

124.....(המשך) קידוש בדיאטה

צבי רייזמן

130..... הנחת נרות חנוכה כשאין מזוזה מימין

הרב יהונתן דוד רייניץ

132.... דין הקם באמצע הלילה לנט"י ליד המטה לשיטת אדה"ז (גליון)

הרב לוי יצחק גרליק

137..... מדת הצניעות שיבח הכתוב (גליון)

הרב מנחם מענדל אלישביץ

פשוטו של מקרא

147..... האם פרעה חשש אח"כ מהצפרדעים שביאור

הרב ישכר דוד קלויזנר

149..... מכת שחין בפרעה

הרב שרגא פייוויל רימלער

149..... בענין העשר מכות

הנ"ל

150..... וינחם ה'

הרב דוד מונצרש

157..... ותן זרע (גליון)

הרב וו. ראזענבלום

שונות

160..... "שו"ע הרב" או "שו"ע אדמו"ר הזקן"

הרב יוסף שמחה גינזבורג

161..... ציונים למנהגי הבעש"ט

הנ"ל

162..... יהדות נקבעת על פי האם

הרב יהודה ליב נחמנסון

- 166.....רמז בהקדמות הרמב"ם
הרב אליהו זילבערשטיין
- 167.....הערות בס' 'שלחן מנחם' (המשך)
הת' מרדכי דובער ווילהעלם
- 167.....התאמות חלוקת ס' הרמב"ם עם חלוקת חומשי התורה
הרב מנחם מענדל רייצס
- 171.....תיקון טעות בס' תרל"ז
הת' יצחק ראנעס
- 171.....חטא שלמה המלך - לאור החסידות
הרב אליהו מטוסוב

גאולה ומשיח

מקדש אדנ"י כוננו ידיך אי קאי על בית השלישי

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

בלקו"ש חל"א פרשתינו (פ' בשלח) שיחה ב' סעי' ג' מבאר החילוק בין המכילתא לרש"י על הפסוק (טו, יז) "מקדש אדנ"י כוננו ידיך" וז"ל: מה שפרש"י "ואימתי יבנה בשתי ידיים בזמן שה' ימלוך לעולם ועד לעתיד לבא שכל המלוכה שלו" אין הפירוש בזה שזו היתה כוונת משה ובני ישראל באמרם שירה זו, להזכיר ע"ד בנין המקדש לעתיד לבא, אלא זוהי הסברתו של רש"י, שבפועל יהי' זה לעת"ל, אבל באמרם השירה התכוונו ישראל שזה יהי' במקדש סתם הראשון שהקב"ה יבנה את המקדש הזה בשתי ידיו, ויקויים אז ה' ימלוך לעולם ועד" כמבואר בכ"מ שאלמלא חטאו היו ישראל נכנסים לא"י באופן של גאולה שלימה ונצחית שאין אחרי' גלות עכ"ל, היינו דלפועל מוסיף רש"י דכיון דלא זכו, לכן יתקיים זה בבית השלישי דאז יתגלה שלימות מלכותו ית' בעולם דהוי' ימלוך לעולם ועד, משא"כ לפי המכילתא נתכוונו מעיקרא על בית השלישי, ועיי"ש הביאור דתלוי בכמה אופנים איך לפרש כפלות בלשון שירה.

ונראה דיש לבאר פלוגתא זו גם בדרך ההלכה, דהנה איתא בברכות ד, א: "כדתניא עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קניית, (שמות טו, טז) עד יעבור עמך ה' זו ביאה ראשונה, עד יעבור עם זו קניית זו ביאה שני', מכאן אמרו חכמים ראויים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון אלא שגרם החטא", והקשה הרא"ם (וישלח לב, ח) ממ"ש הרמב"ם (הל' יסודי התורה פ"י ה"ד) שמה שהבטיח הקב"ה לנביא לטוב אינה חוזרת ואי אפשר לחטא לבטל הבטחת הקב"ה, והרי כאן הבטיח הקב"ה לישראל ע"י נביאו משה רבינו ע"ה לעשות נס בביאה שני' כמו בביאה ראשונה, ואעפ"כ גרם החטא לבטל ההבטחה? עיי"ש.

נבואת משה אם יכולה להתבטל

הצ"ח בברכות שם תירץ דמהרמב"ם הנ"ל וכן ממ"ש בארוכה בהקדמתו לפירוש המשניות יוצא שכל ענין זה דנבואה לטובה אינה חוזרת הוא רק בכדי שיוכל להיות "בחינת הנביא" דאם שייך שנבואה לטובה תתבטל לעולם לא נוכל לדעת אם הוא נביא אמת או שקר, וכמ"ש שם בפיהמ"ש דלכן אי אפשר שיתבטל: "בשביל שלא יהי' נשאר לנו מקום לקיים בו אמונת הנבואה והקב"ה נתן לנו בתורתו עיקר שהנביא נבחן כשיאמנו הבטחותיו וכו'", ולפי"ז חידש הצ"ח דאצל משה רבינו אפילו הבטחה לטובה יכולה להתבטל, כיון שבמשה אי"צ לבחינת הנביא, שהרי כבר הובטח לו (שמות

יט,ט): "וגם בך יאמינו לעולם כו'" ולכן יכולה נבואתו להתבטל עיי"ש, ועי' גם בס' מעשה רוקח הל' יסודי התורה שם שכתב עד"ו, ובס' חומת אנך להחיד"א (ישעי' לז עה"פ כה אמר) כתב די"ל שכן הוא בכל נביא מוחזק אם יחטאו אינה מתקיימת עיי"ש, ועפ"ז לא קשה קושיית הרא"ם ממ"ש עד יעבור ה' כו'.

ובס' עין יצחק (ח"ב) בפתח השער (אות ז) תירץ קושיא זו ע"ד הנ"ל אלא באופן אחר, דמעלת נבואת משה היא דבו נאמר (שמות יט,יט): משה ידבר והאלקים יענו בקול, דשכינה מדברת מתוך גרונו של משה, ורק חיתוך הדיבור ה' של משה אבל עצם הקול ה' של שכינה ולא כן הוא בשאר הנביאים. ולפי"ז י"ל דהך כלל של הרמב"ם שכתב דמה שהקב"ה מבטיח לטוב ע"י נביא אינו מתבטל זה שייך רק בשאר הנביאים, דבזה הטעם הוא כדכתיב בישעי' (נה,יא), דברי אשר יצא מפי לא ישוב אלי ריקם, כיון שכבר יצאה הנבואה מפי הקב"ה ונמסרה לנביא, משא"כ בנבואת משה שה' קול של השכינה לא קרינן ב' "אשר יצא מפי", דהא לעולם לא יצא הדיבור מפי הגבורה, והוי כמו הבטחת הקב"ה להנביא עצמו דשייך שיגרום החטא, כן הוא בכלל בנבואת משה רבינו, ועפ"ז לא קשה הגמ' דברכות דעד יעבור עמך ה' וכו' שלפועל לא נעשה להם נס עיי"ש, ועי' בקובץ חידושים בשטמ"ק פסחים ח"ב ע' תקן.

אבל בס' משך חכמה חולק ע"ז וסב"ל להיפך, דהנה איתא בירושלמי (סנהדרין פ"א ה"ג) לגבי הדין דאין מוסיפין על העיר וכו' אלא במלך ונביא וכו' ואורים ותומים וכו' תני תמן אם יש נביא, אורים ותומים למה אני צריך? אשכח תני רבי יהודא אומר צריך אורים ותומים. וביאר בס' משך חכמה (ר"פ תרומה כה,ט) דטעמו של רבי יהודא דאף שיש נביא מ"מ צריך לאורים ותומים, משום דאמרו ביומא (עגב, דאעפ"י שגזירת נביא חוזרת אורים ותומים אינה חוזרת שנאמר במשפט האורים, ופירש"י "כדין שאינו חוזר", ולכן ה' צריך לאורים ותומים בכדי שלא יהי' חוזר ובמילא חל עי"ז קדושה נצחית, ומביא ירושלמי יומא פרק שביעי ה"ג שהתנא סב"ל דגם או"ת חוזר, ורבי יהודא חולק וסב"ל דאינו חוזר, ועפ"ז ביאר ירושלמי הנ"ל דסנהדרין דלשיטתייהו אזלי, דהתנא דסב"ל דחוזר שפיר הקשה דאם יש נביא למה צריך או"ת הלא אין ניתוסף בזה כלום, משא"כ רבי יהודא לשיטתיה קאי דאו"ת אינו חוזר, לכן שפיר סב"ל דצריכים גם או"ת, כיון שיש בזה מעלה על נביא שאינו חוזר והוה קדושה נצחית (ועי' גם בס' מרגליות הים סנהדרין טז,א, אות כד שכ"כ) ועפ"י ממשך שם דמעלת משה שהתנבא ב"זה הדבר" (ספרי ר"פ מטות) שדבריו אינם יכולים להתבטל וזה מנצחיות התורה וגם גזירתו אינו חוזר, לכן כשהי' משה קיים לא הי' צריך אורים ותומים לקידוש המשכן, דנבואת משה הוא כמו אורים ותומים, עכ"ד, וראה גם משך חכמה פ' שלח (יד,לט) שכתב שם ג"כ דנבואת משה אינה חוזרת.

ולפי"ז יש לבאר דבזה גופא תלוי הפלוגתא אם אפשר לפרש דמקדש אדני" כונו ידך קאי על בית המקדש הראשון אלא דאח"כ גרם החטא או דקאי על בית שלישי, דאי נימא כדעת המשך חכמה דבנבואת משה לא שייך שיגרום החטא, ודאי עכצ"ל

שנתכוונו לבית השלישי וכדעת המכילתא [ובמכילתא לא פי' קרא דעד יעבור עמך ה' כבברכות ד, א, עיי"ש] משא"כ אם נימא כדעת הצ"ח וכו' דגם בנבואה משה שייך שיגרום החטא שפיר אפי"ל כדעת רש"י שבאמת נתכוונו לבית ראשון אלא שגרם החטא.

נבואת משה ובנ"י בקריעת ים סוף

עוד אפשר לומר בביאור פלוגתא זו, דהנה י"ל נפק"מ בין שיטת הצ"ח להענין יצחק באופן שמלבד נבואת משה ה' שם בנבואה זו גם נביא אחר, דלדעת הצ"ח כיון שיש על זה נבואת משה, ואצל משה הלא יש הבטחה דוגם בך יאמינו לעולם במילא ליכא כאן שום חשש גם על נביא האחר אם יגרום החטא, כיון דמצד משה ידעו שהוא נביא אמת, ולכן יכולה להתבטל, משא"כ אי נימא כהמשך חכמה משום דנבואת משה לא נקרא "אשר יצא מפי" הנה באופן כזה שגם אחרים מתנבאים כן שפיר ה"ז יצא מפי, ואינו יכול להתבטל.

והנה בשירת הים כתב רש"י (טו, כא) שמשם אמר והם עונין אחריו היינו שגם כל ישראל התנבאו, ולכן י"ל דלסברת הצ"ח גם הכא אפשר להתבטל ע"י החטא במילא שפיר אפשר לפרש דקאי על בית ראשון אלא דגרם החטא, משא"כ אי נימא משום דנבואת משה לא נקרא שיצא מפי הקב"ה, כאן שאני שיצא ע"י בנ"י, ובמילא שוב אינו יכול להתבטל, ולכן מוכרח לומר דקאי לכתחילה על בית השלישי כדעת המכילתא.

אמנם יל"ע בזה ע"פ מ"ש החת"ס בחידושים על סוגיות הש"ס (סי' כ"ז) שישאל בעצמם לא כיוונו ברוה"ק בפני עצמם כלל אלא שנאצל עליהם מן הרוח של מרע"ה ע"ד שכתב רמב"ן בפ' בהעלותך בפסוק ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם שכשנדבר עם משה נתמלאו הזקנים מאותו הרוח וידעו מה שדיברו עם מרע"ה, וכן ה' הכא דלא שכיוונו ברוה"ק בעצמם אלא מרוה"ק של משה נתמלאו הם, ובזה תירץ קושיית המהרי"ט בצפנת פענח פ' בשלח דאין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד ואיך ניבאו כל בנ"י בסגנון אחד עיי"ש. דלפי זה י"ל דאף דלפועל גם בנ"י נתנבאו מ"מ לא מקרי זה "אשר יצא מפי" כיון דהכל בא מחמת נבואת משה.

וראה סוטה ל, ב דפליגי באופן השירה דמשה ובנ"י בקריעת ים סוף: "דרש רבי עקיבא: בשעה שעלו ישראל מן הים נתנו עיניהם לומר שירה, וכיצד אמרו שירה? כגדול המקרא את הלל והן עונין אחריו ראשי פרקים, משה אמר (שמות טו) אשירה לה' והן אומרים אשירה לה', משה אמר כי גאה גאה והן אומרים אשירה לה'; רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: כקטן המקרא את הלל והן עונין אחריו כל מה שהוא אומר, משה אמר אשירה לה' והן אומרים אשירה לה', משה אמר כי גאה גאה והן אומרים כי גאה גאה; רבי נחמיה אומר: כסופר הפורס על שמע בבית הכנסת, שהוא

פותח תחילה והן עונין אחריו" ובלקוטי שיחות שם (חל"א פרשתינו שיחה א') נתבאר בארוכה ג' שיטות אלו ויש לקשר זה עם המבואר שם¹.

שקו"ט בשיטת רש"י דביהמ"ק השלישי יגלה ויבוא משמים

(ב) בסעי' א' הובא דשיטת רש"י בכמה מקומות (ר"ה ל, א, בד"ה לא צריכא, ובסוכה מא, א בד"ה אי נמי) דביהמ"ק בנוי ומשוכלל ויבוא מן השמים שנאמר מקדש ה' כוננו ידיך, ועפי"ז הי אפ"ל דרש"י לשיטתו, פירש כאן בהפסוק דמקדש ה' כוננו ידיך היינו מעשה ידי הקב"ה, אבל הגמ' דכתובות (ה, א): "דרש בר קפרא: גדולים מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ, דאילו במעשה שמים וארץ - כתיב: (ישעיהו מ"ח) אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים, ואילו במעשה ידיהם של צדיקים - כתיב: (שמות ט"ו) מכון לשבתך פעלת ה' מקדש אדני כוננו ידיך", דקרי לה לביהמ"ק מעשה צדיקים ה"ז משום דסב"ל דבית השלישי יבנה ע"י בני אדם, ומקשה דלפי"ז קשה מרש"י בכתובות שכתב בנוגע למקדש הג' שהוא מעשה ידי צדיקים? ולכן פירש בהשיחה דכוונת הגמ' הוא לבית ראשון ולא לבית השלישי דזה בודאי מעשה צדיקים.

והנה קושיא זו לשיטת רש"י, לכאורה יש מקום לתרץ בכמה אופנים: דהנה מבואר באחרונים דהך פלוגתא מי בונה ביהמ"ק אם ע"י אדם או שירד מן השמים, תלוי בהפלוגתא אם בימות המשיח יבוטל מנהגו של עולם או דאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, וכדאיתא בכ"מ בש"ס (שבת סג, א, פסחים סח, א, וברכות לד, ב, וסנהדרין צט, א ועוד) דה"ז פלוגתא דתנאי ואמוראי, דאי נימא דעולם כמנהגו נוהג ודאי צ"ל דבני אדם יבנו ביהמ"ק, משא"כ לאלו דסב"ל דבימות המשיח יבוטל מנהגו של עולם, שפיר י"ל דביהמ"ק ירד מן השמים כו' אף דאי"ז מנהגו של עולם, ולפי"ז י"ל דהרמב"ם לשיטתו, דכיון דפסק דאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, לכן סב"ל דמשיח בונה ביהמ"ק וכדפסק בסוף הל' מלכים, (ואולי יש לקשר זה עם המבואר בלקו"ש ח"א פ' פקודי ע' 185 דרש"י והרמב"ם לשיטתייהו אם העיקר הוא עבודת המטה או הגילוי מלמעלה עיי"ש).

ולפי"ז י"ל דלא קשה מהך דכתובות, די"ל דניחא ליה לרש"י לפרש דקאי על בית השלישי ומ"מ פירש דבית השלישי הוא מעשה צדיקים, כיון דבלאה"כ מצינו פלוגתא דתנאי ואמוראי אם לעת"ל יבוטל מנהגו של עולם או לא, וא"כ אפ"ל דבר קפרא דקרי ליה בכתובות "מעשה צדיקים" ה"ז משום דסב"ל כשמואל דאין ביה עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, ולשיטתו פירש"י כן, אבל בשאר מקומות הנ"ל פירש"י הסוגיא להדעה שיבוטל מנהגו של עולם ולכן נקט דביהמ"ק ירד מן השמים, וטעמו הוא משום דעפ"ז תתורץ הקושיא שם מהא דאין בונין ביהמ"ק בלילה וכו'.

1 וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' ל"ה.

אבל יש לפקפק בביאור הנ"ל של האחרונים, ע"פ מ"ש בלקו"ש חכ"ז בחוקותי (א) הערה 31 וז"ל: ואולי יל"פ כוונת הרדב"ז שזה יהי' בא"י לא בתור ביטול מנהגו של עולם כ"א רק נס דבנ"י בא"י, שענין שנעשה בדרך נס מוגבל בזמן או במקום אינו ביטול מנהגו של עולם, ע"ד המן וכו' בהיותם במדבר, שירד להם ארבעים שנה רצופות דבר יום ביומו, ומ"מ אינו ביטול מנהגו של עולם, מכיון שזה הי' רק בזמן ומקום מסוים ובשאר המקומות והזמנים נשאר הטבע בתקפו עכ"ל, ז.א. שענין שנעשה בדרך נס, מוגבל בזמן או במקום אינו ביטול מנהגו של עולם, דלפי"ז משמע דאפילו לפי שמואל וכו' שייך לומר שביהמ"ק השלישי ירד מן השמים ולא כנ"ל.

עוד יש מקום לתרץ ע"פ המבואר בלקו"ש בכמה מקומות, ובחידושים וביאורים על הרמב"ם הל' בית הבחירה (סי' י"ט) לתווך בין הדיעות אם משיח בונה ביהמ"ק או שירד מן השמים, עפ"י מה שאמרו חז"ל עה"פ טבעו בארץ שעריה, דשערי ביהמ"ק במקומן נגזזו שנאמר טבעו בארץ וגו', ובמילא י"ל שביהמ"ק ירד מן השמים, אבל הדלתות שטבעו בארץ יעלו ויתגלו ויעמידום במקומם, והמעמיד דלתות נחשב כאילו בנאו כולו עיי"ש.

ולפי"ז אפ"ל גם הכא שאין סתירה ממה דסב"ל לרש"י דביהמ"ק ירד מן השמים, ולאידך סב"ל בכתובות דה"ז מעשה צדיקים, די"ל דשניהם אמת דעצם הבנין יורד מן השמים, ומ"מ זהו גם מעשה צדיקים כיון דהמעמיד דלתות נחשב כאילו בנאו כולו.

עוד י"ל ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ל פ' תולדות ג' ע' 123 וז"ל: זה שביהמ"ק הג' יהי' מעשה ה' ובנין שמים ולכן לא ישלוט בו חורבן, הוא לפי שבא ע"י מעשה ועבודה בני' שלפנ"ז במשך אריכות זמן הגלות, שזוהי השלימות הנעלית ביותר בענין העשי' ועבודה.. ולכן דוקא עבודה זו גורמת ומביאה לכך שהמקדש יהי' מעשה ה' הקיים בקיום נצחי.. ודוקא על ידי העבודה במשך זמן הגלות שעיקר העבודה היא בדרך קבלת עול מלכות שמים כעבודת עבד, ה"ז שלימות ואמיתית מעשה צדיקים שהם מעשה ידיהם של הקב"ה, ולכן ה"ז פועל בגילויי שהקב"ה יבנה בית זה, "ה' יבנה בית" עכ"ל, עיי"ש בארוכה, היינו דבנין ביהמ"ק השלישי שירד מלמעלה נעשה ע"י עבודת הצדיקים במשך זמן הגלות באופן של עבודת עבד - בביטול גמור, במילא י"ל דליכא סתירה מהא דביהמ"ק השלישי ירד מלמעלה ומ"מ נקרא מעשה ידי צדיקים.



הערות על הרמב"ם הל' מלכים פי"ב ה"א*

הת' שלום צירקינד

תות"ל – 770

הל' מלכים פי"ב ה"א: "אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם. או יהיה שם חידוש במעשה בראשית. אלא עולם כמנהגו נוהג. וזה שנאמר בישעי' וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבו משל וחידיה... וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים. ובימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר היה משל. ומה ענין רמזו בהן".

עולם כמנהגו נוהג: בכמה כת"י ודפוסים "כמנהגו הולך". וכן הוא בסופ"ט מהל' תשובה "עולם כמנהגו הולך", ובמו"נ ח"ב פכ"ט. ובשמונה פרקים להרמב"ם פ"ה, ובאגרת תחיית המתים סופ"ו, יש בזה שינויי גירסאות בדפוסים שונים ("נוהג" או "הולך"). ובמס' ע"ז נד, ב (שהוא מקור הל' בחז"ל) יש ב' לשונות (לפי גרסתינו) "עולם כמנהגו נוהג", ו"עולם כמנהגו נוהג והולך". וע"ש בדקדוקי סופרים. ויש לעיין מה חילוק המשמעות בין ב' הלשונות, ולמה במקומות שונים משתמשים בלשונות שונים. [ובשיחות ומאמרים רגיל הלשון (על הנהגת הטבע בכלל) "כמנהגו נוהג"].

וזה שנאמר בישעי' ... משל וחידיה: ראה בארוכה מו"נ ח"ב פכ"ט, ובאגרת תחיית המתים פ"ו (בקשר לפסוק זה בפרט), שבדברי הנביאים - ובפרט ישעי' - יש בהם משלים רבים. ולהעיר ממ"ש הרמב"ם הל' יסוה"ת פ"ז ה"ג (ועד"ז שם ה"ו) שהדברים שמודיעים לנביא במראה הנבואה... כולך במשל ודרך חידה מתנבאים. ומשמע (ראה לקו"ש ח"ח ע' 262 הע' 3) שמכיון שכן הוא בדרך גילוי הנבואה להנביאים, עד"ו הוא בגילוי הנבואה ע"י הנביאים, שנאמרים לעם במשל וחידיה. (וראה ברמב"ם שם שלפעמים אומרים הנביאים רק המשל לבד, אלא שאי"ז דומה לנדוד).

אבל ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ז ע' 202 ואילך מובן שיסוד דברי הרמב"ם כאן אינו רק ע"פ המבואר שם שבדברי הנביאים יש משלים רבים, שהרי כוונת הרמב"ם כאן הוא רק אודות הפסוקים המדברים אודות משיח ופעולותיו, שמכיון שאין ענינו של משיח לבטל מנהגו של עולם, לכן יש לפרשם כמשל וחידיה. ודברי הרמב"ם כאן באים בהמשך למ"ש בפי"א שאין ענינו של משיח לעשות אותות ומופתים. [וע"ש הע' 76 שעפ"ז מובן דיוק לשונו של הרמב"ם "וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח (- ולא ימות המשיח -) הם משלים"]. דהיינו שכוונת הרמב"ם אינו שבכלל יש לפרש הפסוקים בדרך משל, (וי"ל) כי אפי' אם היינו אומרים שיש לפרש שאר מקראות

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

כפשוטם, מ"מ פסוקים אלו יש לפרשם כמשל וחידה, כי כן יוצא מהבנת גדרו של משיח.

גם יש להעיר מהמבואר בלקו"ש חכ"ז שם ע' 191 הע' 4 אודות הפסוק "והשבתי חי' רעה מן הארץ" וגו' (ויקרא כו, ו), ע"ש היטב שמשמע שהי' מקום בדוחק לפרשו כדרך משל אלא שבפועל אי"צ לכך, אף שהוא פסוק בחמשה חומשי תורה, שהוא נבואת משה שלא נאמר בחידה ומשל. (וראה להלן). שמוזה ג"כ משמע שאין דברי הרמב"ם כאן מיוסדים (רק) על ע"פ המבואר במו"נ ואגרת תחיית המתים שיש בדברי הנביאים משלים הרבה, שבפשטות זה מדבר רק על דברי הנביאים ולא על נבואת משה.

משל וחידה: מצינו בכ"מ הלשון משל וחידה ושניהם ביחד. ראה לשון הרמב"ם בהל' יסוה"ת פ"ב ה"ד, שכתב: "ומהו זה שהנביאים אומרים שראו המלאך אש ובעל כנפים. הכל במראה הנבואה ודרך חידה. לומר שאינו גוף ואינו כבד כגופות הכבדים. כמו שנאמר כי ה' אלהיך אש אוכלת הוא ואינו אש אלא משל. וכמו שנאמר עושה מלאכיו רוחות". ושם פ"ז ה"ג "הדברים שמודיעים לנביא במראה הנבואה, דרך משל מודיעין לו .. במשל ודרך חידה מתנבאים". ובה"ו כ' אודות נבואת משה רבינו "כל הנביאים על ידי מלאך. לפיכך רואים מה שהם רואים במשל וחידה. משה רבינו לא על ידי מלאך .. ונאמר ותמונת ה' יביט כלומר שאין שם משל אלא רואה הדבר על בוריו בלא חידה ובלא משל. הוא שהתורה מעידה עליו במראה ולא בחידות שאינו מתנבא בחידה אלא במראה שרואה הדבר על בוריו".

ומצינו הל' חידה בפ"ע בהל' תשובה פ"ח ה"ב "וזה שאמרו צדיקים יושבין דרך חידה אמרו. כלומר הצדיקים מצויין שם בלא עמל ובלא יגיעה".

ומצינו הל' משל בפ"ע בהל' יסוה"ת פ"א ה"ט "אם כן מהו זה שכתוב בתורה .. יד ה'. עיני ה'. אזני ה' .. הכל לפי דעתן של בני אדם הוא שאינן מכירין אלא הגופות ודברה תורה כלשון בני אדם. והכל כנויים הן. שנאמר אם שנותי ברק חרבי, וכי חרב יש לו ובחרב הוא הורג אלא משל, והכל משל", ושם הי"א "כל הדברים הללו וכיוצא בהן שנאמרו בתורה ובדברי נביאים הכל משל ומליצה הן". וראה שם סופ"ב "אמר שלמה בחכמתו דרך משל". ובהל' תשובה פ"ג ה"ה "לעולם יירשו ארץ. ארץ זו משל כלומר ארץ החיים והוא העולם הבא". ושם פ"ח ה"ד "וכמה שמות נקראו לה דרך משל. הר' .. וחכמים קראו לה דרך משל לטובה זו המזומנת לצדיקים סעודה". ושם ה"ו "ואין לה ערך בטובות העולם הזה אלא דרך משל". ושם פ"י ה"ג "והוא ששלמה אמר דרך משל כי חולת אהבה אני. וכל שיר השירים משל הוא לענין זה" (וראה ג"כ הל' דעות פ"ג ה"ב).

והנה החילוק בין משל וחידה מבואר בכ"מ¹. ותוכן הענין הוא כי חידה מורה על דבר שהוא סתום יותר ממשל. וראה בל' הרמב"ם בפהמ"ש בהקדמתו לפרק חלק (מהדורת קאפח) "וכבר ידוע אצל חכמי הלשון כי חידה הם הדברים שענינם בסודם ולא בפשטם וכמו שאמר (שופטים יד, יב) "אחודה נא לכם חידה" וכו'. וראה ג"כ מ"ש הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות. ועפ"י י"ל בדא"פ בביאור חילוקי לשונות הנ"ל שבדברי הרמב"ם, שכשיש משל שמדמים ענין א' לענין שני, אבל התוכן מבואר מעצמו (או בקל), (לדוגמא הפסוק בדברים לג, כ "כלביא שכן" וגו' וברש"י "נמשל כאריות .. צריכים להיות גבורים", ועד"ז שם פסוק כב ועוד) נקרא זה דרך משל סתם, כי הדמיון והתוכן מבואר מעצמו. [ולכא' י"ל שגם בחמשה חומשי תורה, אף שהם דברי משה שנאמרו לו בלא משל וחידה, שייך המשלים מסוג זה, וכמו שמצינו בפרשת ברכה כנ"ל. וראה ג"כ פ' משפטים כב, ב, "אם זרחה השמש עליו וגו'" וברש"י "אין זה אלא כמין משל". ועוד. וכנראה שמשלים ומליצות שדרך בני אדם להשתמש בו, מצינו גם בחומש].

משא"כ הפסוקים שגם המשלים צריכים ביאור להבין מה התוכן המבואר בהם, נקראו משל וחידה. דהיינו שהמשל הוא הדמיון שמדמים ב' דברים. ואם הדמיון בין ב' הדברים אינו מבואר להדיא, או שההוראה הנלמדת מן המשל אינו מבואר להדיא, נקרא חלק זה בשם חידה. וסוג זה של משלים נמצא בריבוי מקומות בדברי הנביאים.

ומ"ש הרמב"ם אודות כינויים שמייחסים להקב"ה כמו עיני ה' וכיו"ב, שם אין בכלל דמיון בין הדברים, אפי' דמיון סתום, ואין שייך לכנותו אפי' דרך חידה, אלא הוא רק דמיון בעלמא לסבר האוון מה שהיא יכולה לשמוע ודברה תורה כלשון בני אדם. ונקרא זה ג"כ משל, אבל אין זה נקרא "משל וחידה" אלא "כינוי" או "משל ומליצה"². [ונראה שגם המשלים שהם רק כמו כינויים, ואין ההדגשה בהם לבאר הדבר הנמשל, נקראים ג"כ בשם משל סתם (ולא משל וחידה), וע"ד המשלים שנקראו בהם עוה"ב (ארץ, סעודה), ש(עכ"פ ע"פ הנגלה) הם ע"ד כינוי בלבד].

וע"פ הנ"ל יבואר למעיין ביאור חילוקי לשונות הרמב"ם בהמקומות הנ"ל שהבאתי. ובנוגע לעניננו, הנה בפסוק וגר זאב וגו' אינו ברור כ"כ מהו כוונת המשל, עד שמפרש לנו הרמב"ם שהוא משל לאומות העולם שנמשלים לזאב ונמר. והרמב"ם עצמו אומר אודות שאר המשלים שלא ביארם שרק בימות המשיח כולם ידעו מה הי' הכוונה בהם. ולכן נקראים בשם משל וחידה.

(1) ראה הנסמן בפ' יד פשוטה על הרמב"ם כאן. אברבנאל בהקדמתו לתרי עשר. והנסמן במ"מ (חיטריק) לריש אגרת הקודש סי' ט"ו ד"ה להבין משל ומליצה. ועי' במפרשים לתנ"ך על הפסוקים ששם מובא הל' חידה (נסמנו בקונקורדנצי). אג"ק כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ ח"א ע' רנ"ט. מאמר ד"ה זה יתנו ש"פ משפטים תשט"ו. ובכ"מ. וראה לקו"ש ח"ז ע' 26 ואילך.

(2) ראה באברבנאל שם בפ' ענין מליצה. ועי' בד"ה כגוונא תרצ"א ואכ"מ.

תורת רבינו

מצות תפילין וקדושתה

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א. כתב הרמב"ם בסוף הלכות תפילין: "קדושת התפילין קדושתן גדולה היא, שכל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו הוא עניו וירא שמים כו' לפיכך צריך אדם להשתדל להיותן עליו כל היום, שמצותן כך היא".

וב"חידושים וביאורים בש"ס וברמב"ם ח"ג סי' כ"ו, עמד כ"ק אדמו"ר על לשון הרמב"ם הנ"ל, ובבואו לחלק בין מזוזה לתפילין בפעולתם על האדם, כתב שהמזוזה עצם החפצא פועלת על האדם (עי"ש אריכות בהנוגע למזוזה), אבל תפילין, פעולתן על האדם היא מצד "קדושת התפילין", שזו אינה עצם החפצא דתפילין, או ממהות המצוה עי"ש.

ומבואר בדברי קדשו, ש"קדושת התפילין" שהיא הפועלת על האדם, אינה עיקר החפצא של תפילין, וגם אינה "ממהות המצוה", היינו: "עצם החפצא דתפילין" הוא "הפרשיות והבתים", כמבואר בהערה שם (ועוד יבואר בזה להלן בע"ה) וגם: "מהות המצוה" אינה הקדושה שבה אלא עצם המצוה, שיניח ויקשור התפילין, ואין זה קשור לקדושה שבהם, והלכתא רבוותא יש ללמוד מזה, וכדלהלן:

ב. הנה בטור סי' כ"ה ריש הל' תפילין כתב וז"ל: "ואחר שנתעטף בציצית יניח תפילין מיד כו'", וב"בית יוסף": "מתוך דברי רבינו נראה שבתחילה מתעטף בציצית ואחר כך מניח תפילין, וכן כתוב בנמוקי יוסף בהלכות ציצית, דמצות ציצית ששקולה כנגד כל המצוות ראוי להקדים, ועוד שהיא תדירה יותר שנוהגת בין בחול בין בשבת ויום טוב ותדיר ושאינו תדיר קודם כו'", ובשו"ע ריש סי' כ"ה: "אחר שלבש טלית מצויצת יניח תפילין, שמעלין בקודש".

וב"דגול מרובה" שם: "משמעות הדברים לפי שהתפילין יש בהם קדושה יותר מציצית, לכך מקדים הציצית, לפי שמעלין בקודש, והדבר תמוה, דאדרבא משום קדושתן היה ראוי להקדימן, ומשנה מפורשת בפרק כל התדיר (זבחים פט,א): כל המקודש מחבירו קודם את חבירו, אבל בב"י מבואר הטעם שציצית קודם משום שציצית עדיף ששקולה כנגד כל המצוות, או משום דתדיר".

גם ב"שאגת אריה" סי' כ"ח האריך מאוד להקשות על שיטת ה"נמוקי יוסף" הנ"ל שהובא בב"י, שטעם קדימת הציצית הוא משום שהיא תדירה. קודם האריך להוכיח

דבכה"ג דוקא התפילין הוא יותר תדיר מהציצית עי"ש, ואח"כ על מש"כ המחבר הטעם לקדימת הציצית משום ש"מעלין בקודש", הקשה השאג"א: "ואין אלו אלא דברי תימה, דכלפי לייא אדרבה, תפילין משום קדושתן ראוי להקדימן לציצית, וכדתנן כל המקודש מחבירו קודם את חבירו, ואין ענין מעלין בקודש לכאן, דזה מיירי שמעלין מקדושה קלה לקדושה חמורה ממנה אבל אין מורידין מחמורה לקלה, וכההיא דפרק הקומץ רבה (מנחות לד, ב) דתפלה של יד עושין אותה של ראש משום מעלין בקודש, דשל ראש קדושתה חמורה משל יד, ושל ראש אין עושין אותה של יד, משום דאין מורידין, אבל בשני דברים כל המקודש מחבירו קודם לו, וכל שכן מקודש ואינו מקודש כמו ציצית ותפילין דמקודש קודם כו" עי"ש.

וחידוש, שרבינו הזקן בשולחנו הביא רק הטעם של הנמוק"י והב"י (והשמיט הטעם של מעלין בקודש) ולא התייחס כלל להא דמקודש קודם [וב"י דאפרים] שם ביאר את דברי המחבר שלא נתכוין לדון "מעלין בקודש", "דלא שייך מעלין בקודש אלא לענין אותה מצוה עצמה, וכגון מתפילין של ראש אין עושין של יד וכיוצא בו", ולא בא השו"ע "אלא לומר דלא תימא דדינא להקדים משום דמקודש מציצית כו' לזה אמר דאיכא נמי קצת סברא דמעלין בקודש כו' דהכא כיון שהוא מצוה שבגוף יש לו לעלות בקודש כו'", ורבינו הזקן לא הביא כנ"ל גם את "מעלין בקודש", ולכאורה צ"ע מה יענה להשגת השאג"א והדג"מ.

ג. ברם בספר "מחנה חיים" ח"א סי' ג' כתב דבר מחודש להסיר את תלוות השאג"א והדג"מ, ולפי חידושו זה, דברי רבינו בשו"ע עולים יפה, וז"ל ה"מחנה חיים":

"ונלע"ד לחדש סברא אחת, דתפילין לא נחשב מקודש כנגד טלית, והוא דמקודש לא הוי אלא בדבר הנעשה לגבוה לקרבן, כגון דם חטאת קודם לעולה כו' ששם העבודה אשר נעשה הוא קדוש לד', שיעלה הדם או האברים לריח ניחות, וה"ה תפילת מוסף של שבת ויו"ט או ר"ח וכן פועל קדושת שבת ויו"ט גם לתפילת מנחה, שכל התפילות נתקנו במקום קרבן, שחרית ומנחה במקום תמידין, וכ"ש מוספין שמזכירין בה הקרבן מוסף כו', אבל מצות הנחת תפילין הוא רק מצוה כמו נטילת לולב ביד, כך צוה הקב"ה לקשור על זרוע ולהשים על הראש חפץ ידוע ששמו תפילין, אז הוי התפילין רק חפץ אשר על ידו יעשה אדם מצוה, כמו שהוא הלולב החפץ שעל ידו יעשה האדם המצוה, רק בלולב ביקש הקב"ה עץ כפות תמרים וכאן ביקש הקב"ה חפץ של קדושה, אבל גוף המצוה הוי הקשירה על היד ועל הראש והוי כמו לקיחת הלולב ביד, אבל אין בהנחתם שום פעולה בקדושה או הזכרה בקדושה, אין למצות תפילין היינו הנחת תפילין, שם מקודש להיות לו מעלה נגד טלית שהוא תדיר דמה קדושה יש במצוה הנחת תפילין כנלע"ד ברור בעז"ה".

אשר לפי דיוק לשון קדשו של רבינו, שקדושת התפילין אינה מ"מהות המצוה", הרי הן הן הדברים.

ד. ובהערה 33 שם: "ד"קדושת תפילין" (הפועלת על הגברא) כוללת לא רק הפרשיות עם הבתים כו', כי אם גם הרצועות (והקשרים), שכולם ביחד מהווים קדושת תפילין (דעיקרה וסיבתה – כשהם קשורים ומונחים על האדם), משא"כ החפצא דתפילין י"ל דהוי (רק) הד' פרשיות עם הבתים וכשמונחים בהבתים – (ראה לשון הרמב"ם ריש הלכות תפילין) – כו'.

והנה מה שכתב רבינו בחצא"ע, "דעיקרה וסיבתה – כשהם קשורים ומונחים על האדם" ולא כחפצא דתפילין שהוא "כשמונחים בבתים", – צ"ע אם כוונתו בכלל, שכל קדושת התפילין אינה חלה על החפץ אלא כאשר האדם מניחם, או שבאמת קדושת התפילין חלה לאחר שהסופר כתב הפרשיות כהלכתן והכניסם בבתים כו' עוד לפני שהניחם אדם. אלא שכאן הרי קאי על דברי הרמב"ם שקדושת התפילין פועלת על האדם, וכלפי ענין זה הוא שכתב שדבר זה נעשה כשהתפילין מונחים על האדם.

ולכאורה כצד הב' מוכח ממש"כ בהמשך ההערה "ולא ידך בקדושת התפילין בפ"ע (לא כמו שהתפילין קשורים ופועלים על הגברא) כו'", משמע שעד כה לא דיבר אלא מענין קדושת התפילין כפי שפועלת על האדם, ולא בקדושת התפילין כשלעצמה, ואם כן, הרי לא נתפרש ענין זה איך חלה קדושת התפילין כשלעצמה על החפץ [ועי' ב"תורת שלום" לכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, פורים תר"ס שנמצא "בכתבי קודש של אדמו"ר האמצעי שהסופר ממשיך המוחין בכתביהם ובהנחתם נמשך הרצון העליון", עי"ש, ואפשר מיירי בחפצא דמצות התפילין ולא דוקא בקדושת התפילין].

[ועי' בחידושי רבינו חיים הלוי הל' תפילין, שכתב: "דכ"ז הוא לענין דין קדושת כתב בזה הוא דחשיבי הבתים רק תשמישי קדושה כיון דבהו עצמן ליכא כתבא, אבל אכתי הן עצמן עצם הקדושה משום דין קדושת תפילין דבזה קדושתן מצד עצמן באה. והפרשיות עם הבתים והרצועות יחדו הן הן עצם התפילין, ואכולהו יחדיו חיילא קדושת תפילין". ולכאורה יש במשמעות דבריו שע"י עשיית הפרשיות הבתים והרצועות כבר חלה ממילא קדושת תפילין, אבל אינו מוכרח, שאפשר כוונתו ש"אכולהו יחדיו חיילא קדושת תפילין" כשיניחם].

ה. ברם לכאורה מפורש בגמ' וברמב"ם לא כן, אלא שאין הקדושה חלה על החפץ רק כשהאדם מקיים בו את המצוה, דו"ל הגמ' במנחות ל"ד ע"ב: "והא שלח רב חנני' משמי' דרב יוחנן תפלה של יד עושין אותה של ראש ושל ראש אין עושין אותה של יד לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה לא קשיא הא בעתיקתא (שכבר נקשרו בראש אסור להורידן ולעשות של יד, רש"י) הא בחדתתא ולמ"ד הזמנה מילתא היא (ומשזימנה לצורך הראש אין רשאי לשנותה לשל יד, רש"י) דאתני עליהו מעיקרא", עי"ש, ומדפריך "ולמ"ד הזמנה מילתא" שמע מינה שתפילין חדשים עדיין אין בהם קדושה אלא שהם מוזמנים לקדושה.

וברמב"ם פ"ג מהל' תפילין הי"ז: "תפילה של ראש אין עושין אותה של יד לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה כו' במה דברים אמורים בשלבשן אבל תפילין של ראש שלא לבשן אדם מעולם אם רצה להחזירה ליד מותר", וביאור דבר זה כתב רבנו מנחם: "בד"א בשלבשן כו' דחלה קדושה עליהו, אבל תש"ר שלא לבשן כו' דהא אכתי לא חיילא קדושייהו כלל, כיון דלא נעשית בהן מצוה".

ומבואר בדעת הרמב"ם ע"פ דברי הגמרא במנחות הנ"ל, שקדושת התפילין חלה רק לאחר שהאדם מניחם, ולכך בחדתתא, שעדיין לא לבשם אדם, אין בה קדושת תפילין עדיין, וממילא הוא שלא שייך לומר בזה שלא יוריד מקדושת תש"ר לשל יד, וטעם הדבר שלא חלה עדיין הקדושה היא כדברי רבינו מנחם "כיון דלא נעשית בהן מצוה".

ולפי זה צריך לכאורה לפרש בשיחת קודש הנ"ל, שנתכוין לכל עיקר קדושת התפילין שאינה חלה אלא כשמונחים על האדם. ברם זה אינו, שכן רבינו אינו עוסק בשיחה זו בהמשכת הקדושה על התפילין, [שכנ"ל נתבאר בדברי רבינו מנחם שחלות קדושת התפילין על החפצא, הוא ע"י הנחת האדם ועשותו בה המצוה, אבל ודאי הוא לפי זה, שכבר בהנחה פעם אחת ע"י אדם, כבר נתפסת הקדושה בחפץ התפילין], אלא בפעולת התפילין על האדם, שהיא מתבצעת כאשר התפילין מונחים על האדם.

ו. אולם עדיין יש מקום לומר, שגם לפי ביאורו של רבינו מנחם, חלה הקדושה כבר בכתובת הפרשיות והכנסתה לבתים, ולא כתב רבינו מנחם דבריו, רק אליבא דשיטת הרמב"ם, וכדיבואר.

והנה ב"בית יוסף" ריש סי' מ"ב: "כתב רבינו הגדול מה"ר יצחק אבובב ז"ל בשם ארחות חיים (שם) דתפילין של ראש דאתני עלייהו מותר לעשותן של יד אפילו הם ישינים, וכתב שדקדק כן מדאמרינן בגמרא (מנחות לד) ולמ"ד הזמנה מילתא היא, דאתני עלייהו כו', אח"כ בא לידי ספר ארחות חיים וכתוב שם כלשון הזה: כתב הרמב"ם (שם) תפילה של ראש אין עושין אותה של יד וכו' במה דברים אמורים בשלבשן אדם, אבל תפילין של ראש שלא לבשן אדם אם רצה להחזירן של יד מותר, וכיצד הוא עושה טולה עליה עור עד שיעשה אותה אחת וקושרה על ידו, וכן נמי דעת הרי"ף (הל' תפילין) אבל הרב בעל התרומה (סי' ר"ה) והר"י מקורביל (סמ"ק סי' קנג) לא עשו שום חילוק בדבר, שכתבו הדבר בסתם: מי שיש לו שני תפילין של ראש טולה עור על אחד מהם ומניחו בזרועו, עכ"ל, ולפי שראה רבינו הגדול מהר"י אבובב ז"ל דאי אפשר לתפוס דבריו לדעת הרב בעל התרומה והר"י מקורביל כפשוטם דא"כ הם היפך הגמרא הוצרך לפרש ד"באתני עלייהו" מיירי, אלא דאכתי קשה דאם כן משמע שהרמב"ם אפילו בדאתני עלייהו אוסר ומנא ליה לומר שסובר הרמב"ם כן, ועי' גם ברא"ש הלכות קטנות הל' תפילין וב"דברי חמודות" סק"ד שגם בישינים מהני תנאי.

ודעת הני ראשונים ז"ל, שהובאו להלכה בב"י ובשו"ע ובשו"ע אדה"ז צ"ע, איך יתכן שגם תפילין ישנים שלבשן אדם יועיל בהם תנאי [ומה שהקשה הב"י על דברי ה"ארחות חיים" שא"כ יצא שלהרמב"ם אינו כן (שהרי הביא קודם את דברי הרמב"ם וכתב "אבל בעל התרומה כו'") ומנין לו זה, וצ"ע שברמב"ם ודאי שאי אפשר לומר שגם בישנים מהני תנאי, ובפרט שלא הזכיר הא דתנאי כלל], וגם איך אפשר לפרש בדברי הגמ' דקאי אעתיקא, וכבר האריך להקשות בזה ב"משכנות יעקב" סי' נ"ח והסיק: "וא"כ לענ"ד דין זה שהחליט המחבר דמהני תנאי מתפילין ישנים לשנות משל ראש לשל יד צע"ג".

וראיתי ב"אור זרוע" הל' תפילין (סי' תקע"א), הובא ב"חלקת יואב" סי' ה', שכתב, וז"ל: "והא נמי דמסיק 'ולמ"ד הזמנה מילתא היא דאתני עלייהו מעיקרא" כו', ההיא נמי פירש מורי ה"ר שמחה, דוקא דלא לבשן מעולם, אבל לבשן לא מהני תנאה דמעיקרא, דאמר בפרק קמא דיומא [יב ב'] ילבש להביא בגדי כה"ג שכשרין לכהן הדיוט, אמר רבי שתי תשובות בדבר חדא בגדים שנשתמש בהם קדושה חמורה ישתמש בהם קדושה קלה, ואי תנאה דמעיקרא מהני היכא דנשתמש בהם קדושה חמורה להורידה, אין לך תנאי גדול מזה, כיון דדינו להכי מעיקרא להני אתקון אחר עבודתו של כה"ג שישתמש בהן כהן הדיוט, אלא כי מהני תנאה דוקא להוציא מתורת הזמנה, אבל להוציא מתורת מעשה לא מהני". עכ"ל. וזה ודאי דלא כהני ראשונים, אלא הוא כפשוטו דברי הרמב"ם, שלאחר שלבש התפילין חיילא עלייהו קדושה, ושוב אי אפשר להורידו מקדושה חמורה לקדושה קלה, ודברי השו"ע הנ"ל לכאורה צ"ע.

ז. והי' נראה לומר ע"פ דברי ה"עונג יו"ט" סי' ה', שכתב שם לתמוה על מה "שכתבו הב"ח והעבוה"ג והגרע"א ז"ל, שיעבד לשם ס"ת או תפילין ותרד עליו הקדושה רק שמתנה שאם ירצה להשתמש בו דבר חול יהא בידו לשנות ולהפקיע הקדושה, תמהני מאוד דמנין דמהני תנאי כזה להפקיע הקדושה אחר שירדה על הקלה, ואף דאיתא במנחות (דף ל"ד) "לא קשיא הא בחדתי הא בעתיקי ולמ"ד הזמנה מילתא היא דאתני עלה מעיקרא", הרי דמהני תנאי בהזמין לשל ראש להורידו לשל יד, אע"ג דשל ראש קדושתו חמורה משל יד, אלמא דתנאי דמעיקרא מהני להוריד מקדושתו גם אחר שתירד הקדושה, מ"מ הא איכא למימר, דהיינו דווקא התם לענין לעשות משל ראש של יד, מהני תנאי, דהתם יכול להתנות שאם ירצה לעשות ש"י לא יחול עליו קדושת ש"ר למפרע כו', ואין כאן הורדה מקדושה חמורה לקדושה קלה, דהא מתנה שאם ירצה לעשות ש"י לא ירד עליו קדושת ש"ר כלל, ואינו מורידו מקדושת ש"ר כלל כו'", עיי"ש, ולענינו, הרי חידש, שיש לחלק בין עצם קדושת התפילין ששוה בשל ראש ובשל יד, לבין הקדושה המסויימת החמורה של תפילין של ראש, שבזה שייך לומר שיועיל התנאי.

ומעתה י"ל דס"ל להני ראשונים ז"ל, וכן להשו"ע ושו"ע רבינו, דבתירוץ הגמ' "דאתני עליהו" ר"ל שאם עושה תנאי מתחילה, אזי גם בתפילין שלבשם אח"כ מועיל התנאי, דנהי שבשעת לבישה והנחה חלה קדושת התפילין, זה אינו רק לגבי עיקר קדושת התפילין, אבל לענין החומר שיש בתפילין של ראש, לזה מהני תנאו שקדושה זו לא תחול, גם לאחר שלבשו.

אבל עדיין סברא זו עצמה צריכה ביאור, דמהיכי תיתי תועיל תנאי לענין קדושת של ראש, ועי' ב"חלקת יואב" שם שכתב: "דאטו שי"ן גרידא שם הוא. ודאי דלא, רק דבתפילין דאמרה התורה דכשמינחן מצטרף השי"ן עם הדל"ת והיו"ד שברצועות כו' ע"י מצותן חל עליו קדושת שם, אבל קודם הנחה רק הזמנה מיקרי", עי"ש, ולפי זה ודאי שכשהאדם מניח את התפילין על ראשו נתפסה בו קדושת תפילין של ראש, ולכאורה זהו מה שכתב הרמב"ם שכשלבשם אדם אינו יכול לעשות מתש"ר של יד, ולא הזכיר אפשרות של תנאי כלל, וצ"ע.

ח. ואולי יש לומר שלדעת השו"ע ושו"ע, והראשונים ז"ל שקדמו להם, דברי הגמ' במנחות שם יתפרשו באופן אחר, דהנה יעויין בלשון הטור והשו"ע ושו"ע"ר בתחילת סי' ל"ב (דין כתיבת תפילין), שכתבו: חלק ממצות התפילין. אבל הרמב"ם בריש הל' תפילין כתב: "יש בכללן חמש מצות וזה הוא פרטן, להיות תפילין על הראש, לקשרן על היד" ולא הזכיר חלק הכתיבה כלל. גם בעיקר ההלכות כתב: "ארבע פרשיות אלו כו' הן שנכתבו בפני עצמן ומחפין אותן בעור ונקראין תפילין ומניחין אותן על הראש וקושרין אותן על היד", ולא כתב "מצות עשה מן התורה לכתוב כו'" כמוש"כ בריש הל' ספר תורה. גם לכאורה זה שכתב "ומניחין אותן על הראש כו'", לא היה צריך לכתוב בהלכה הראשונה כאשר בא להגדיר את מצות התפילין, שקודם כותבים מה הם תפילין, ואחר כך ההלכות של ההנחה והקשירה כו', ומוכרח מלשונו זה ב' דברים: (א) שאין הלכה מיוחדת של כתיבת תפילין, ואין מצות התפילין אלא בד' פרשיות של ספר תורה שמחפין אותן בעור. (ב) שמצות התפילין היא היא ההנחה והקשירה.

ואם כן, גם לפי יסודו של רבינו מנוח שהקדושה נפעלת ע"י המצוה, וכל שלא נעשה המצוה לא חלה הקדושה, הנה לשיטת הרמב"ם, כל מעשה המצוה הוא בהנחתו וקשירתו, שהרי כל מצות התפילין מתחלת בהנחתם וקשירתם על האדם, שפיר כל זמן שלא לבשו אדם לא חלה עליהן קדושה. אבל לשיטת הטור והשו"ע שיש מצוה גם בכתיבת התפילין, הרי הקדושה כבר נמשכת ע"י הכתיבה [וכדברי ה"תורת שלום" הנ"ל שע"י כתיבת הסופר "נמשכים המוחין"], ואם כן הרי אין הכרח כלל לומר שלפני הלבשה וההנחה אין בתפילין קדושה.

אלא שלכאורה לשון הגמ' "ולמ"ד הזמנה מילתא היא כו" מורה שלפני הנחת התפילין, אינו אלא זימון למצוה, ואולי מכאן יצאה לו להרמב"ם שכל המצוה הוא בהנחה וקשירה. ברם נראה שהגמ' תתפרש לשיטת הטור באופן אחר, וכמו שיבואר.

ט. ונראה, דהנה בגדר הדין שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה, יש לעי' אם היא הלכה בגוף החפץ דקדושה, שכיון שקדושתו חמורה, אי אפשר שירד לקדושה קלה, או דין בהנהגת האדם שבדבר שכבר השתמש בו בקדושה חמורה לא יבוא להשתמש בו כקדושה קלה יותר, והנה לשון הרמב"ם מורה לכאורה שהוא דין בגוף הקדושה, שכיון שכבר נתקדש אין להורידו לקדושה קלה.

ברם יעויין ב"שאגת אריה" שהובא לעיל שכתב: "ואין ענין מעלין בקודש לכאן, דזה מיירי שמעלין מקדושה קלה לקדושה חמורה ממנה אבל אין מורידין מחמורה לקלה, וכההיא דפרק הקומץ רבה (מנחות לד, ב) דתפלה של יד עושין אותה של ראש, משום מעלין בקודש, דשל ראש קדושתה חמורה משל יד, ושל ראש אין עושין אותה של יד", ומבואר שפירש בפשטות דברי הגמ' שהוא מדין "מעלין בקודש", וכן ראיתי בהגהות ה"ברוך טעם" לגמ' שם שציין: "יעויין להלן מנחות צ"ט ע"ב", ושם הוא דין המשנה שמעלין בקודש. גם ה"יד אפרים" הנ"ל בריש סי' כ"ה כתב: "דלא שייך מעלין בקודש אלא לענין אותה מצוה עצמה, וכגון מתפילין של ראש אין עושין של יד וכיוצא בו".

הנה תפסו רבותינו גדולי האחרונים ז"ל בפירוש ההלכה הנ"ל, שאין מורידין מקדושה חמורה של תש"ר לקדושה קלה של תש"י, שהוא ענין אחד עם הכלל של "מעלין בקודש ולא מורידין", ויש לומר שגדרו הוא שאין האדם רשאי להשתמש בקדושה חמורה ואחר כך לעשותה קדושה קלה, והחילוק בין "עתיקי" ל"חדתא" הוא לענין השתמשותו של האדם, שבתפילין ישנים כבר השתמש בדבר שקדוש יותר, ומעלין בקודש ואין מורידין, ולכן אינו יכול להשתמש בו לענין קל יותר.

ומעתה יש לומר שבתירוץ הגמ' "הא בעתיקי הא בחדתא" נתכוונו לומר (לא שבעתיקי כבר חלה הקדושה ובחדתא לא, אלא) שבעתיקי, כבר נשתמש בו האדם לקדושה חמורה, משא"כ בחדתא שעוד לא השתמש בהם, וקושיית הגמ' למ"ד הזמנה מילתא, דנימא דכיון שכבר זימנם לצורך הנחה, יהי' דינו כמי שהשתמש כבר, וע"ז תירצו "דאתנויי עלייהו", היינו שמלכתחילה התנה שיכול להשתמש בו גם לשל יד, ולענין זה מהני תנאי, שכיון שמלכתחילה הוא מתנה שישתמש בו גם לשל יד, יכול לשנות, ואין זו הורדה, וממילא הוא שבענין זה אין הבדל בין עתיקי לחדתא, וזוהי דעת מהר"י אבוהב והב"י.

[ויומתק לשון הגמ', וכן הביאו הב"י והשו"ע, "ישנות" וחדשות", משא"כ הרמב"ם שינה וכתב "בד"א שלבשן כו"'].
 [ויומתק לשון הגמ', וכן הביאו הב"י והשו"ע, "ישנות" וחדשות", משא"כ הרמב"ם שינה וכתב "בד"א שלבשן כו"'].]

יו"ד. אבל כאמור, לכאורה ברמב"ם אינו משמע כן שכל הדין הוא בהשתמשות האדם ומשום "מעלין בקודש", שהרי באותן הלכות שהביא את דין "מעלין בקודש ולא מורידין", הזכיר מפורש את הכלל הזה, וגם הקדים את החיוב לשלילה, עי' בפ"ג מהל' בית הבחירה הט"ז ובפ"ד מהל' כלי המקדש הכ"א ועוד, ואילו כאן בעניננו לא הזכיר מזה כלל, רק כתב ההלכה שאין עושין מתש"ר תש"י לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה, ומשמע לכאורה שהיא הלכה בפני עצמה [ועי' ב"מנחת אלעזר] "ח"א סי' כ"ז שהאריך והביא את כל דיני "מעלין בקודש" בש"ס, ודין זה שלפנינו השמיט].

אשר לפי שיטת הרמב"ם אי אפשר לומר כן, ולכן לא הזכיר תנאי, ופשוט שכל שכבר לבש התפילין שוב אי אפשר להורידו מקדושתו החמורה, וזוהי גם דעת ה"אור זרוע" וכנ"ל.

ועצ"ע בכל הנ"ל.



קריאת הקב"ה ע"י לימוד נ"ך

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר – איטקא, נ.י.

בשיחת ש"פ בחוקותי תשד"מ (תו"מ התועדויות תשד"מ ח"ג ע' 1742) נאמר: "זי"ל שמ"ש בתניא (ספ"ז) אודות הלשון קריאה, קורא בתורה, 'שע"י עסק התורה קורא להקב"ה לבוא אליו כביכול כאדם הקורא לחבירו כו' וכבן קטן הקורא לאביו כו' - הכוונה בזה לחמשה חומשי תורה בלבד (משא"כ בלימוד נ"ך)".

ולכאורה אי"ז מובן, דהרי לעיל בפ"ד כתב אדה"ז: "וצמצם הקב"ה רצונו . . . ובצירופי אותיות תנ"ך . . . ובצירופי אותיות גשמיות בדין על הספר, עשרים וארבעה ספרים וכו'" [ועי' בתו"א פ' תולדות בארוכה בביאור ענין כד, שהם כ"ד ספרי תנ"ך. וכן במאמרים על הפסוק ושמי' כדכד]. הרי דעצמות ואו"ס מלוכב באותיות נ"ך כמו בחמשה חומשי תורה, ובמה שונה לימוד נ"ך שלא נחשב כבן הקורא (וממשיך) את אביו. וצ"ע. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



יסוד תקנת הפרוזבול במשנת רבינו*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

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

וביאר דלאופן הב', הנה מכיון שהלא יגוש מחייב ומכריח את המלוה שיעזוב את החוב ולא יתבענו, מובן שבדרך ממילא מתבטל השעבוד וחובת הגברא שעל הלוה לפרוע את החוב, כי הא בהא תליא, אכן זה רק ביטול שעבוד הגברא ביחס שבין המלוה והלוה [שעבוד הגוף], אמנם השעבוד שעל נכסי הלוה [שעבוד הנכסים] נשאר, כי עצם החוב כשלעצמו לא נפקע, ועיי"ש בהשיחה שהכריח והכריע רבינו לפרש דהגדר דשמיטת כספים הוא כאופן הב' הנ"ל משום חובת גברא יעוי"ש.

[ויעוי"ש עוד בהערה 50 במה שכתב רבינו לבאר הגדר בזה דאע"פ שנתבטל שעבוד הגוף מ"מ עדיין נשאר איזה שעבוד נכסים, וראה עוד במשנ"ת ביסודי הדברים בזה בספר 'מי טל' עמ"ס גיטין פ' השולח למו"ר הגר"י קלמנסון שליט"א סימן נד, וגם במה שכתבנו להעיר ולדייק בלשון רבינו בזה בא' מגליונות הקודמים עיי"ש בארוכה].

ב. והנה יעוי"ש בהערה 40 [אהא דהכריע בפנים דהגדר דשמיטת כספים אינו משום אפקעתא דמלכא] שכתב רבינו וזלה"ק "אבל במרדכי גיטין פ"ד סי' שפ: "דשביעית הפקעתא דמלכא הוא אע"ג דלא אמר משמט אני". וראה סמ"ע שו"ע חו"מ סס"ז סקט"ו. וכן פשיטא לי' להמנ"ח מצוה תעז בתחילתו. וראה ספר התרומות שער מה (חלק א') אות ה' (ותשובות הרא"ש כלל עז אות ד') בשם תשובת הרמב"ן. ולהעיר מפרש"י גיטין (ל), א ד"ה מוסרני. שם, ב ד"ה רבא) דתירוצ' רבא "הפקר ב"ד הפקר" קאי גם על קושיא הא' שם "ומי איכא מידי דמדאורייתא משמטא והתקין הלל דלא תשמט". ועד"ז בחי' הרשב"א שם (ושם: "הפקר הלל ממנו של לוח לגבי מלוה ומגבי לוי"). וי"ל. עכלה"ק.

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

ושוב העיר בהערה 41 [אהא דמסיק דהגדר דשמיטת כספים הוא משום חובת גברא] וזלה"ק "וכן מוכח בתשובת מהרשד"ם חו"מ סי' סא. (ועד"ז מקושית התומים סס"ז סקכ"ה) . . וראה בהנסמן לקמן הערה 50". עכ"ל.

והמתבאר מדברי רבינו, בדבר זה אם הגדר דשמיטת כספים הוא משום אפקעתא דמלכא או משום חובת גברא הנה מצינו בזה ב' שיטות בדברי הראשונים והאחרונים ז"ל, דמדברי המרדכי וסיעתו מתבאר דס"ל דהוא משום אפקעתא דמלכא, אכן מדברי שאה"ר והאחרונים ז"ל מתבאר דהוא משום חובת גברא [וכן מתבאר גם מדברי הרמב"ם הל' שמיטה ויובל רפ"ט ושם הכ"ח וכמוש"נ בפנים השיחה שם, וכן מתבאר גם שיטת היראים ז"ל, ראה בספר יראים סימן קסד [רעח] ובתועפת ראם על היראים שם ס"ק טז וש"נ, וכן הוא גם הכרעת ושיטת רבינו בהשיחה שם] וכמוש"נ.

ג. והנה בהערה 40 שם מעיר רבינו מפרש"י לגיטין שם בזה"ל "ולהעיר מפרש"י גיטין (לו, א ד"ה מוסרני. שם, ב ד"ה רבא) דתירין רבא "הפקר ב"ד הפקר" קאי גם על קושיא הא' שם "ומי איכא מידי דמדאורייתא משמטא והתקין הלל דלא תשמט". ועד"ז בחי' הרשב"א שם (ושם): "הפקר הלל ממונו של לוח לגבי מלוה ומגבי לוי". וי"ל".

והמתבאר מדברי רבינו אשר בהשקפה ראשונה הנה מפרש"י לגיטין שם [ומדברי הרשב"א] היה משמע לכאורה דס"ל כהצד דהוא משום אפקעתא דמלכא, אמנם מסיים רבינו "ויש ליישב", כלומר דלאחר העיון בשיטת רש"י נראה דאין משם הוכחה ברורה דס"ל כן, ולעולם שפיר איכא לתרץ ולהעמיס בפרש"י דס"ל כהצד [שהוא גם הכרעתו ושיטתו של רבינו] דהוא משום חובת גברא.

אלא שיש לעיין מהי אכן כוונת רבינו בכל זה ובשתים: הא' מהו סברת הס"ד דמפרש"י לגיטין שם היה מקום לכאורה להוכיח דס"ל כהצד דהוא משום אפקעתא דמלכא, והב' מהו א"כ סברת ה"ויש ליישב" ומסקנת רבינו דלעולם ליכא להוכיח מפרש"י כנ"ל אלא שפיר יתכן דגם שיטת רש"י ס"ל כהצד דהוא משום חובת גברא וצ"ע.

ד. והנראה לבאר כוונת רבינו בדבריו הקצרים בזה בדא"פ, והוא בהקדים דהנה בהסוגיא דגיטין שם מקשה הגמ' אתקנת פרוזבול דהלל "ומי איכא מידי דמדאורייתא משמטא שביעית והתקין הלל דלא משמטא", וע"ז משני הגמ' [לשיטת רש"י] ב' תירוצים, "אמר אביי בשביעית בזה"ז ורבי היא וכו', רבא אמר הפקר ב"ד היה הפקר".

והנה קושיית הגמ' בפשטות היא דאיך התקין הלל פרוזבול ויהא המלוה גובה "חובו" מהלוה בשביעית ע"י מסירת חובותיו להב"ד וכו', והרי כיון דמה"ת נשמט ונפקע החוב משום האפקעתא דמלכא ["מדאורייתא משמטא"], כלומר שהתורה הפקיעה לגמרי את החוב בשביעית, האיך יוכל המלוה לגבות את "חובו" מהלוה, דהרי החוב כבר נתבטל לגמרי ומאיזה כח הוא דגבי לה להמעות, ובע"כ לפ"ז דתקנת הלל

הוא דע"י הפרוזבול הנה "לא משמטא", כלומר שאין החוב נפקע בשביעית, האומנם דהא גופא צ"ב איך התקין הלל דבר כזה, דהרי זה עקירת דבר מה"ת, דכיון דמדאורייתא משמטא איך התקין הלל דלא משמטא.

וע"ז משני רבא דהפקר ב"ד הפקר, כלומר דאח"כ דמדאורייתא משמטא שביעית ונפקע החוב לגמרי משום האפקעתא דמלכא, ומ"מ שפיר זוכה המלוה בהמעות ע"י תקנת הפרוזבול, והיינו משום דשפיר יש כח ביד חכמים להפקיע ממונו של זה [הלוה] וליתן לזה [המלוה] במקום סייג ותקנה, ותו הוי המלוה זוכה בהמעות [לא בתורת "פרעון חוב", שהרי החוב נפקע ונתבטל מה"ת וא"א לעקור דבר מה"ת, אלא] בתורת "הפקר", דהיינו דבשעה שגובה המעות ממנו אז הפקירו חז"ל מהלוה הממון להמלוה וזוכה בו כדין הזוכה מן ההפקר [ולהעיר ממש"כ בזה בפנ"י לגיטין לו, ב' אופנים בזה עיי"ש].

וזהו גופא הוא יסוד תקנת הפרוזבול דהלל דע"י הפקר ב"ד הפקר יוכל המלוה לזכות בהמעות בשביעית [ומה שתיקנו חז"ל הך ציור דעשיית פרוזבול דוקא, וכן מה שהוסיף רש"י בגיטין שם גם הך יסוד דגבי ב"ד לא קרינא לא יגוש וכו', ראה ב'מ"טל' שם סימן כט משנ"ת בזה בארוכה עיי"ש ותמצא נחת].

ה. האומנם דהנה כל הך שקו"ט הוא מתאים שפיר אי נימא דהיסוד דשמיטת כספים הוא משום אפקעתא דמלכא, דע"ז שפיר מקשה הגמ' כנ"ל ותו שפיר משני רבא דאע"ג דנפקע ונתבטל החוב בשביעית לגמרי [משום אפקעתא דמלכא], מ"מ זוכה המלוה בהמעות בתורת הפקר וכו' וכמוש"נ.

אכן אי נימא דהגדר דשמיטת כספים בשביעית הוא משום חובת גברא, א"כ מאי שיאטי' להך דהפקר ב"ד הפקר הכא ומה ענין שמיטה אצל הר סיני, והרי לצד זה אין החוב נפקע ונתבטל לגמרי בשביעית מלכתחילה גם מדאורייתא, וכשהמלוה גובה המעות ע"י תקנת הפרוזבול דהלל ע"י שמוסר תחילה חובותיו להב"ד וכו', הנה ה"ה גובה חובו שפיר בתורת "פרעון חוב", דהרי החוב עדיין קיים גם מה"ת.

כלומר, דלהצד דשמיטת כספים הוא חובת גברא הרי גם מדאורייתא אין החוב נפקע לגמרי בשביעית בדרך ממילא, אלא הוי רק חיוב על המלוה לעזוב את החוב ולא לתבוע את חובו מהלוה [לא יגוש], אמנם החוב מצ"ע הרי הוא עדיין קיים וכמוש"נ, ופירוש "מדאורייתא משמטא" לצד זה היינו שבכגו"ד שהמלוה אכן עזב את חובו ולא תבעו, הנה מה"ת תו אין חיוב על הלוה לשלם חובו [דהא בהא תליא, וכמבואר בהשיחה שם].

וא"כ ממילא מובן דע"י תקנת הפרוזבול שמוסר המלוה חובותיו להב"ד וכו' הרי המלוה הוי שפיר גובה חובו בשביעית [בתורת פרעון חוב], דהתקין הלל שאין על המלוה להשמיט את החוב אלא מוסרם להב"ד כדי שהם יהיו הנוגשים והתובעים

וממילא דיוכל לגבות את "חובו" בתורת פרעון החוב גם מדאורייתא, וא"כ לצד זה הרי לא שייכא לכאורה כל הך לתא דהפקר ב"ד הפקר להכא.

ו. ולפ"ז הרי אי נימא כפרש"י דתירוצ' רבא "הפקר ב"ד הפקר" קאי גם אקושיא הא, א"כ בע"כ דס"ל כהצד דשמיטת כספים הוא משום אפקעתא דמלכא, דדוקא לצד זה מתאים לפרש דברי רבא "הפקר ב"ד הפקר" דקאי [גם] על תקנת הפרוזבול דהלל, והיינו משום דלצד זה ס"ל דמה"ת נפקע החוב לגמרי ושוב התקין הלל להפקיר ממון הללו להמלוה וכו', משא"כ להצד דהוא משום חובת גברא הרי לכאורה לא שייכא כל הך גדר דהפקר ב"ד הפקר להכא וכמוש"נ.

ולהמבואר יתכן לומר דזהו כוונת רבינו בהס"ד בהערה שם דמפרש"י דתירוצ' רבא הפקר ב"ד הפקר קאי גם אקושיא הא' מתבאר לכאורה דאזיל כהצד דשמיטת כספים הוא משום אפקעתא דמלכא.

ז. אלא שלפי זה יש לעיין מהו א"כ סברת ה"ויש ליישב" ומסקנת רבינו בהערה שם דלעולם ליכא להוכיח מפרש"י דאזיל כהצד דשמיטת כספים הוא משום אפקעתא דמלכא, ושפיר יתכן ליישב ולהעמיס דגם שיטת רש"י עולה בקנה אחד עם הצד דהוא משום חובת גברא. ועל כך, עוד חזון למועד בע"ה בגליון הבא.



ביאור בדברי רלוי"צ בגדר דקשר של קיימא

השליח הת' מרדכי שי' רובין

שליח בישיבה גדולה – זאל מלבורן, אוסטרלי

א. באגרת התשובה פרק ח' מביא אדמו"ר הזקן מ"ש בתדב"א: "אדם עבר עבירה ונתחייב מיתה למקום מה יעשה ויחי' אם הי' רגיל לקרות דף אחד יקרא ב' דפים לשנות פרק א' ישנה ב' פרקים וכו', והיינו כמשל חבל הנפסק וחוזר וקושרו שבמקום הקשר הוא כפול ומכופל וככה הוא בחבל נחלתו וכו'".

ובהערות כ"ק הרה"ג הרה"ח המקובל וכו' ר' לוי יצחק זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע (אביו של כ"ק אדמו"ר) לתניא מבאר, שכפל הלשון "כפול ומכופל" – הוא ב' קשרים זה ע"ג זה (שאו הוא קשר של קיימא) שאז הוא כפול ומכופל. והיינו כפול הוא מה שקורא ב' דפים. ומכופל מה ששונה ב' פרקים".

ובלקו"ש (חל"ט ע' 111 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר הערה זו בארוכה עיי"ש. ובהנוגע לנדוד, הנה בהערה 5 כתב כ"ק רבינו על המילים של רלוי"צ "כפול ומכופל" – הוא ב' קשרים זה ע"ג זה (שאו הוא קשר של קיימא), "וזל: "ראה שו"ע או"ח סתרנ"א ס"א "קשר גמור דהיינו ב' קשרים זה על זה", ועד"ז הוא בשו"ע אדה"ז שם

ס"ו "וקושרים ב' ראשי הכרך בב' קשרים זעג"ז. . הוא קשר של קיימא", אבל שם מוסיף "שאינו חושש להתירו עולמית". ולכאורה זהו העיקר, כמבואר בשו"ע אדה"ז או"ח סשי"ז ס"א בארוכה. ולא הזכיר זה כאן בהערות אאמו"ר. וראה שם ס"ב וס"ג. ואכ"מ. "עכלה"ק.

כלומר: לכאו' ר' לוי"צ מגדיר קש"ק בב' קשרים זה על זה (כבשו"ע), אבל לדעת אדה"ז, העיקר בגדר של קש"ק הוא "שקושרו על דעת שישאר כן כל זמן שאפשר לו להיות קיים" (ריש סשי"ז), ולא רק בב' קשרים, וזה לא הזכיר ר' לוי"צ. ובסגנון אחר קצת: מצד "כפול ומכופל - הוא ב' קשרים זה ע"ג זה" מצ"ע, אינו ודאי שתהא "שאו" הוא קשר של קיימא", אא"כ הוא על דעת שישאר לעולם.

והרי לכאו' מצוה ליישב דברי קדשו של כ"ק אדמו"ר כאן - ועכ"פ לעיין ולפלפל בדבריו. דהרי בסוף ההערה כתב "אין כאן מקומו" (ובאותיות מודגשות). ופי' בפשטות (מדלא הניח בצ"ע, צ"ב וכיו"ב), ש"כאן" דוקא אין המקום להאריך כ"כ ולבאר הענין, אבל ודאי דבעצם יש מקום לבאר ולתנן את דברי החידוש של ר' לוי"צ.

ולהבין ולחזק שאלת רבינו, ראיתי לנכון להביא בשלימות את הציונים של רבינו לשו"ע אדה"ז, וגם דברי כ"ק אדמו"ר הצ"צ בחידושי ודברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש במק"א. ואולי עם ידיעת שורש הדברים בגדר קש"ק נוכל לבאר את דברי רלוי"צ.

ב. ז"ל אדה"ז בשולחנו (או"ח סשי"ז ס"א): "הקושר והמתיר הן מאבות מלאכות שכן במשכן היו צידי חלזון קושרין ומתירין ברשתותיהן שכל רשתות עשויות קשרים קשרים והן קשרי קיימא ופעמים שצריך ליטול חוטינן מרשת זו ולהוסיף על זו ומתיר מכאן וקושר מכאן.

"ומן התורה אינו חייב אלא על קשר של קיימא העומד להתקיים לעולם דהיינו שקושרו על דעת שישאר כן כל זמן שאפשר לו להיות קיים וכל זמן שלא יצטרך לו להתירו ואע"פ שאפשר שיצטרך לו להתירו בזמן קרוב ויתירנו אעפ"כ הואיל וכשקושרו אינו קוצב זמן בדעתו מתי יתירנו ואפשר שישאר כן לעולם הרי זה נקרא קשר של קיימא וחייבים על קשירתו ועל התרתו.

"אבל אם קוצב בדעתו איזה זמן שאו יתירנו בודאי אפילו הוא זמן ארוך מאד אין זה של קיימא מן התורה ופטור בין על קשירתו בין על התרתו אבל מדברי סופרים נקרא זה ג"כ של קיימא הואיל ועומד להתקיים איזה זמן ואסור בין לקשרו בין להתירו אבל אם אינו עומד להתקיים כלל אלא להתירו ביומו כגון קשרים שבמלבושים

ומנעלים שכשלו בשן שחרית קושרן וכשפושטן ערבית מתירן מותר לקשרן ולהתירן בשבת.¹ עכ"ל.

וכ"כ לקמן (סי' תרנ"א ס"ו), "יש נוהגים לעשות האגד בדרך זה שכורכין סביבות שלשה מינים אלו עד שיהיו מהודקין היטב ותוחבין ראשי הכרך לתוך עיגול הכרוך סביב שלשה מינים אלו ויש מחמירים וקושרים שני ראשי הכרך בשני קשרים זה על גבי זה וביו"ט שאי אפשר לקשרן בענין זה שהרי הוא קשר של קיימא שאינו חושש להתירו עולמית אוגדין אותו בעניבה דהיינו שעושין שתי עניבות זו על גבי זו (אבל אסור לעשות עניבה על גבי קשר כיון שאינו חושש להתירו עולמית עיין סימן (שמ"א) [שי"ז] או שתוחבין ראשי הכרך לתוך עגול הכרך כמו שנתבאר. ע"כ.

גם בחידושי כ"ק אדמו"ר הצ"צ על הש"ס נקט הגדר בקש"ק – "שאינו חושש להתירו עולמית", בלי להזכיר ענין ב' קשרים (אף שדן שם בשיטת רש"י דוקא דס"ל דלא בעי מעשה אומן וכו' אלא אפי' מעשה הדיוט, וראה לקמן (אות ג' ואילך) בארוכה להחילוקי דעות שבה, וז"ל: "לכאורה קשר של קיימא יותר מקשר שקושרין צידי חלזון שאורגי יריעות שנפסקה להן נימא קושרין אותה וקשר זה בודאי אינו מתירו לעולם כלל בלי שום ספק כמו שהאורג הבגד ודאי אינו סותר אריגתו ומש"ה קשר זה הוא ודאי קשר של קיימא אבל קשר רשתות דצידי חלזון הרי כ' רש"י כאן שנזכרים לפרקים להתיר קשרי רשתות הקיימות כדי לקצרן או להרחיבן". וכן כתב הצ"צ בגדרו של קש"ק בקיצור שם, וז"ל "קיצור. קשר של קיימא חייבין עליו רש"י איזהו קשר של קיימא שאינו מתירו לעולם דומיא דקושרי חוטי יריעות הנפסקות גמ' דע"ד", עכלק"ק.

וגם כ"ק אדמו"ר (בלקו"ש ח"ד ע' 12 ואילך) הביא האי גדר במלאכת קשירה ובקש"ק. וזלה"ק שם: "וי"ל שעד"ז הוא גם בנוגע לקשירה – דלכאו' גם בקשר שאינו של קיימא (היינו כשחסר בסיום (בשלימות) של מלאכת הקשירה, "מעשה אומן", מפני שאינו קושר "על דעת שישאר כן כל זמן שאפשר לו להיות קיים כו") יש להקשות: למה לא יהי' אסור מה"ת מטעם חצי שיעור. והתירוץ הוא . . אי"ז חצי שיעור (בכמותה) של המלאכה, כ"א חצי מלאכה – חסר באיכות וגדרי ומהותה של

1) לשלימות הענין מועתק בזה המשך הענין: "אבל אם הוא בדעתו שלא להתירן ביומן כגון תלמידי חכמים שלומדים בלילות ואינם חולצין מנעליהן ולא פושטים מלבושיהן בלילה אסורים לקשרם בשבת שחרית אם בדעתם שלא להתירן ערבית וכן אסורים להתירן בשבת אם כשקשרו אותן באחד מימות החול היה בדעתם שלא להתירם מיד בלילה שלאחריו אבל אם אין בדעתם כלום כשקושרין אלא קושרים סתם מותרים לקושרם בשבת ואף שאח"כ אינן מתירין אותן בלילה עד לאחר איזה זמן אינן נקראים בשביל כך קשר של קיימא הואיל ובשעת הקשירה לא היה הדבר ודאי שלא יתירו אותן בליל מוצאי שבת שהרי לפעמים גם התלמידי חכמים חולצים מנעליהם בלילה טרם ישכבו וכן מותרין להתירן בשבת אם קשרו סתם אפילו קשרו לפני השבת זמן מרובה ולא התירו בינתיים אבל קשרים שלעולם דרכו לקיימן איזה זמן בודאי ואין דרכו לעולם להתירו ביומן אסור לקושרן בשבת אפילו בסתם או להתירם... עכ"ל.

המלאכה, כי ה"דעת שישאר כן לעולם" הוא חלק מאיכותה ומגדרי המלאכה, ובלעדה חסר בגדר המלאכה, ולכן אינה אסורה מה"ת.

". והביאור בזה: בהסברת הטעם שהתורה אסרה דוקא קשר של קיימא, י"ל: מלאכת הקשירה תוכנה – חיבור ואיחוד של שני דברים (חוטים וכיו"ב) ואין הקשר ראוי להקרא בשם חיבור ואיחוד אמתי אלא באופן שנעשה ע"מ "שישאר כן לעולם". והיינו שהדעת שיהי' קשר של קיימא הוא תנאי במלאכת הקשירה. ולכן אם התכוון לכתחילה לקושרם רק לאיזה זמן ולהתירם אח"כ, הרי גם בזמן שהם קשורים יחדיו, אי"ז חיבור אמתי ואינו בגדר קשירה שאסרה התורה.

ועפ"ז יובן שבלעדי הדעת שיתקיים הקשר הרי אין הענין שנחסר חלק משלימות פעולת המלאכה, אלא שנעדר מלכתחילה העיקר שבמלאכת הקשירה, שהרי החוטים אינם קשורים ומאוחדים באמת, ואין זאת כ"א פעולה של קירוב ונגיעת החוטים בלבד וכיו"ב. ומכיון שאין בזה אפי' מקצת וחלק של אותה המלאכה שאסרה התורה, לכן לא גזרו בה שמא יבוא ממקצתה לעשותה כולה ויעבור על איסור מה"ת. ומעתה מובן שהטעם שאעפ"כ אסרו חכמים אינו אלא משום שבחיצוניותה דומה מלאכה זו למלאכת הקשירה דאורייתא; ומכיון שאי"ז מטעם גזירה, לכן מותרת היא לצורך מצוה וכו'. "עכלה"ק.

מפורש יוצא מכל המקורות הנ"ל, דרך מצד "ב' קשרים זה ע"ג זה", אינו ודאי שתהא ("שאו הוא קשר של קיימא"), אלא א"כ הוא על דעת שישאר לעולם. וצ"ע טובא. איברא, דלאחר העיון, ובהקדים תחילה דברי הפוסקים והמקור בראשונים בסוגיין, נראה לבאר בעזה"ת את דבריו דרלו"צ ז"ל ודברי כ"ק אדמו"ר.

ג. דהנה, בגדר 'קשר של קיימא' דאסרה תורה, נחלקו גדולי הראשונים והפוסקים, וסיכום השיטות הובא בבית יוסף (על הטור סי' שי"ז סק"א) וז"ל: "כל קשר העומד להתקיים לעולם, חייבין חטאת על קשירתו והתרתו וכו'. ריש פרק, אלו קשרים שחייבין עליהם קשר הגמלים וקשר הספנין וכשם שחייב על קישורן כך חייב על היתרן. ופירש רש"י, אלו קשרים המנויים באבות מלאכות, דקתני הקושר והמתיר קשר של קיימא שאינו מתירו לעולם דומיא דחוטי יריעות הנפקסות.

". דעת הרמב"ם שכתב בפרק י' (ה"א-ב) וז"ל: 'הקושר קשר של קיימא והוא מעשה אומן חייב, כגון קשר הגמלין וקשר הספנין וקשרי רצועות מנעל וסנדל שקושרין הרצענין בשעת עשייתן וכן כל כיוצא בזה. אבל הקושר קשר של קיימא ואינו מעשה אומן פטור. וקשר שאינו של קיימא ואינו מעשה אומן מותר לקשרו לכתחלה. כיצד, נפסקה לו רצועה וקשרה, נפסק החבל וקשרו, או שקשר חבל בדלי, או שקשר רסן בהמה, הרי זה פטור. וכן כל כיוצא באלו הקשרים שהן מעשה הדיוט וכל אדם קושר אותם לקיימא'.

"והרא"ש (סי' א) כתב על דברי הרי"ף: 'ולא נהירא, דבקשר של קיימא אין חילוק בין מעשה אומן למעשה הדיוט והא דתני פטור אבל אסור בדרבנן פירש רש"י שאין מקפידין להדקן על שוקיהן ויכולין לחלצן ולנעלן בלא התרת הקשר ומכל מקום (הנך) קשר של קיימא לא הוי דבשעת הטיט צריכין להתירן ולהדקן על השוק שלא ישאר בטיט' עכ"ל.

"נמצינו למדין, דקשר של קיימא מיקרי קשר דבר שדרך לקושרו על דעת שיעמוד לעולם, וקשר שאינו של קיימא דשרי הוא העשוי להתירו בכל יום. ולדעת רש"י והרא"ש קשר העשוי להתקיים ימים רבים אף על פי שקשרו הדיוט חייב חטאת וקשר שאינו עשוי להתקיים ימים רבים אבל עשוי הוא להתקיים ימים מספר כגון סנדלא דרבנן אינו חייב חטאת אבל איסורא מיהא איכא . . . ורבינו ירוחם בחלק י"ד (דנתיב יב פז): כתב כדעת הרא"ש שלא הזכיר עשיית אומן.

". . . ולדעת הרי"ף והרמב"ם, לא מיחייב חטאת עד שיהא קשר של קיימא ויקשרנו אומן והיינו דאושכפי, אבל אם הוא של קיימא וקשרו הדיוט פטור אבל אסור והיינו דרבנן. ואם אינו קשר של קיימא וקשרו אומן נראה מדברי הרי"ף דהיינו דחומרתא דקטרי אינהו דפטור אבל אסור וכן נראה מדברי הרמב"ם שכתב שם (פרק י ה"ב) וזה לשונו וכל קשר שאינו של קיימא אם קשרו קשר אומן הרי זה אסורא", עכ"ל הבית יוסף.

וכ"כ בב"ח שם כהב"י, והעיקר שכתב בהדיא דעת רש"י (להלכה²) וז"ל: "כל קשר העומד להתקיים לעולם. משנה ריש פרק אלו קשרים, אלו קשרים שחייבין עליהם קשר הגמלים וכו'. ופירש רש"י, 'קשר של קיימא שאינו מתירו לעולם': ומ"ש בין אם

(2) ולא רק בפ' הגמ' כאן – כי י"מ [ראה ביאור הלכה כאן סק"א (וראה הערה 33 בשיחה הנ"ל (חי"ד) שכנראה שולל וחולק על דברי הביה"ל)] שרש"י מברר דעתו להלכה באו"א קצת בפ' לקמן (קייב, א).

הוא של אומן וכו'. . . וכן פסקו הרי"ף והרמב"ם פרק עשירי, דאפילו קשר של קיימא אינו חייב אלא כשקשרו בענין דהוי מעשה אומן וכן כשהתיר אדם קשר דהוי מעשה אומן אבל קשר של מעשה הדיוט אינו חייב לא על קשירתו ולא על התרתו אפילו בקשר של קיימא . . . אבל מפירוש רש"י מבואר דאין חילוק בין מעשה אומן למעשה הדיוט". ע"כ. עיי"ש בארוכה³.

ד. להלכה, פסק אדמו"ר הזקן דהעיקר כדעת הרא"ש ושללא במקום צער יחמיר כדעת הרמב"ם. וז"ל (סעיף ב' וג'): (שיטת הרי"ף והרמב"ם) "יש אומרים שאין חייבים מן התורה אפילו על קשר העומד להתקיים לעולם אלא אם כן הוא מעשה אומן דהיינו שהוא קשר חזק ואמיץ כקשרים שהאומנים עושים בשעת מלאכתן כגון קשרי רצועות מנעל וסנדל שקושרין הרצענים בשעת עשייתן וכן בכל כיוצא בזה אבל הקושר קשר של קיימא ואינו מעשה אומן פטור כיצד נפסקה לו רצועה וקשרה נפסק החבל וקשרו או שקשר חבל בדלי או שקשר רסן הבהמה וכן כל כיוצא באלו הקשרים שהם מעשה הדיוט וכל אדם קושר אותם לקיימא פטור אבל אסור מדברי סופרים אפילו אינו עומד להתקיים לעולם אלא כשיעור שנתבאר. אבל קשר שהוא מעשה אומן אפילו אינו עשוי להתקיים כלל אלא להתירו ביומו אסור מדברי סופרים לקשרו ולהתירו בשבת גזרה משום קשר מעשה אומן העשוי להתקיים לעולם שחייבים עליו מן התורה.

3) כהנ"ל הובא בסג"א ולהלכה למעשה בט"ז ריש סשי"ז וז"ל: (א) (פמ"ג) הקושר קשר של קיימא. - בגמ' אמרין דיש כאן ג' חלוקות א' חוב חטאת וא' פטור אבל אסור לכתחילה וא' מותר לכתחילה וזה פשוט דהמותר לכתחילה הוא בקשר שאינו של קיימא רק בקשר של קיימא יש חילוק דלפעמים חייב ולפעמים אסור לכתחילה.

ויש בזה שני דיעות כיצד הוא החילוק דלהרי"ף ורמב"ם שהם דיעה ראשונה אם אינו של קיימא היינו שנעשה להתיר בכ"י ובשל קיימא החילוק הוא בעצם הקישור היאך הוא דאם הוא מעשה אומן ממילא הוה חזק מאד אז חייב ואף באינו של קיימא מ"מ כיון שהוא חזק אסור לכתחילה ואם הוא מעשה הדיוט אינו חזק כ"כ אף על גב דהוא חזק שנעשה לקיום מ"מ אינו חייב אלא אסור ואיסור' מיהא איכא כיון שנעשה לקיום נמצא דבתרתי לריעות' קיום וחזק חייב קיום לחוד או חזק לחוד אסור ותרתי לטיבותא דהיינו אינו לקיום ואינו חזק לכתחילה מותר.

ורש"י והרא"ש אין מחלקים בעצם הקשר אם הוא חזק מצד שהוא מעשה אומן אלא הכל תלוי בדעת האדם הקושר לחוד דאם דעתו שישאר כן לעולם דהיינו כל זמן שאפשרי לו להיות קיים ולא יצטרך להתירו ואינו קצב זמן בדעתו מתי יתירו זהו חייב ואם קוצב בדעתו איזו זמן שבדאי יתירו אז פטור יהיה הזמן מה שיהיה דחוב אין כאן כיון שיש לו עכ"פ זמן ואיסור יש כאן שתוך אותו הזמן הוא מיקרי של קיום אבל אם חושב בדעתו להתירו ביומו זה לא מקרי זמן כלל ומותר לכתחילה.

וזה דעת הטור שכתב תחלה כל קשר העומד להתקיים לעולם פי' ע"ד כן עושה אותו ואינו קוצב זמן כלל בדעתו חייב (ולשלמות הענין להלכה נביא קצת מהמשך בשו"ג כאן).

ולזה נתכוין גם רש"י להורות דאין חילוק בין חוב לאיסור רק בקביעות זמן בדעתו והחוב באין זמן כלל והאיסור ביש זמן יהיה מה שיהיה הן שבוע הן חדש וה"ה יותר מחודש דכל שבאנו לקיצבת זמן אין חילוק בין שני ימים לחצי שנה דהכל אסור ואין חוב ושבוע דנקט רש"י הוא לפי הענין דמיייר ממנה בגמ'.

עכ"ל.

(שיטת רש"י והרא"ש) "ויש אומרים שאין חילוק כלל בין מעשה אומן למעשה הדיוט שאפילו קשר שהוא מעשה הדיוט חייבים עליו מן התורה אם הוא של קיימא ואם אינו עומד להתקיים כלל בענין שמותר במעשה הדיוט מותר ג"כ במעשה אומן.

(הלכה למעשה) "ויש להחמיר כסברא הראשונה ולכן נהגו לזהר שלא לקשור או להתיר שום קשר שהוא ב' קשרים זה על זה אפילו הוא עומד להתירו ביומו מפני שאין אנו בקיאים איזה קשר נקרא מעשה אומן שאסור לקשרו ולהתירו אפילו אינו עומד להתקיים כלל וכל קשר אמיץ שהוא קשור הדק היטב יש להסתפק בו שמא זהו מעשה אומן וב' קשרים זה על גבי זה הוא גם כן קשר אמיץ ומכל מקום במקום צער אין להחמיר בדברי סופרים ומותר להתירו אם אינו עומד להתקיים כלל בענין שמותר בודאי מעשה הדיוט כיון שלפי סברא האחרונה מותר אפילו בודאי מעשה אומן.

"במה דברים אמורים בב' קשרים זה על זה אבל קשר אחד ועניבה על גביו אין להסתפק בו כלל בקשר מעשה אומן ומותר לקשרו ולהתירו בכל ענין אם אינו עומד להתקיים כלל ואם אינו אלא קשר אחד בלבד בלא עניבה על גביו אינו נקרא קשר כלל." עכ"ל.

נמצא, דלפועל יש ב' דינים וענינים בקש"ק: א) שבדעתו הקשר יקיים לעולם, ב) יהי' מעשה אומן אפי' אינו עומד להתקיים לעולם. ולכן בב' קשרים זה ע"ג זה אפילו הוא עומד להתירו ביומו מפני שאין אנו בקיאים איזה קשר נקרא מעשה אומן, מחמירים לאוסרו משום קש"ק.

ה. ונחזור לעניננו: רלוי"צ כתב דבריו באגרת התשובה וקאי במצוות תשובה. ובכ"מ מצינו שהגדיר כ"ק אדמו"ר מצות תשובה, ובא' משיחותיו (לקו"ש ח"ב ע' 381) כתב וז"ל: "אין תשובה זיינען פאראן צוויי ענינים, חרטה על העבר וקבלה על להבא, און ווען איז דאס א גוטע חרטה, בשעת אז מכאן ולהבא איז ער מקבל אויף זיך פירן ווי מען דארף, ווארום אויב ניט, איז וואס איז די פעולה פון זיין חרטה, עס איז כטובל ושרץ בידו". וכמקור לב' הענינים שבתשובה מציין בהערה: "רמב"ם הלכות תשובה פ"ב ה"ב. אגרת התשובה לרבינו הזקן פרק א. ע"כ. מזה רואים שס"ל לאדה"ז בגדרו של תשובה דצ"ל קבלה על להבא וכו' כנ"ל.

ובמק"א (לקו"ש ח"ז ע' 197), כתב וז"ל: פון דעם דיוק הלשון "והנה מצות התשובה מן התורה היא עזיבת החטא בלבד" איז מובן בפשטות, א דער אלטער רבי איז דערמיט שולל אלע אנדערע ענינים (אויסער "עזיבת החטא") – אויך חרטה און וידוי. . אבער פון דעם וואס דער אלטער רבי זאגט אז מצות התשובה איז "עזיבת החטא בלבד", איז מוכח, אז דער אלטער רבי נעמט אן: הגם חרטה און וידוי זיינען פון "גדרי התשובה". . זיינען זיי אבער ניט עצם התשובה. עצם התשובה איז "עזיבת החטא בלבד", און דעריבער איז מען מיט עזיבת החטא אליין יוצא מצות התשובה.

"דער טעם פארוואס מצות התשובה איז בעיקר די החלטה גמורה בלב על להבא, ניט צו באגיין מער קיין זינד – איז ווייל מצות התשובה באשטייט אין דעם וואס זי דארף אויפטאן אין מענטשן **מכאן ולהבא**: ער זאל ווערן אויס רשע און ווערן א צדיק גמור, אבער ניט בנוגע דעם **עבר**... ד.ה. בפועל קומט דורך תשובה (אויך) די כפרה אויפן עבר, אבער עס איז ניט קיין חלק פון עצם התשובה". עכלה"ק, עיי"ש בארוכה⁴.

ו. עפ"ז יש לומר דרלוי"צ רצה לקיים ככולא עלמא הן לדעת הרמב"ם והרי"ף והן לדעת הרא"ש ורש"י, ואתי שפיר דבריו אפי' לדעת אדה"ז. דהנה, כיון דמעיר על הנאמר באגה"ת הנה בודאי עסקינן בעושה תשובה לפי גדרו של אדה"ז (חרטה על העבר וקבלה על להבא), וודאי שבדעתו של האדם, תשובתו אינו לפי שעה בלבד, ומקשר את עצמו באופן נצחי בקשר העומד להתקיים לעולם ועד, דאם עושה תשובה רק לפי שעה הרי אין זה חרטה טובה ואין זה עיקר התשובה, כנ"ל "עס איז כטובל ושרץ בידו".

והנה, הכא בביאור דאדה"ז שע"י תשובה הקשר הוא באופן "כפול ומכופל" והיינו בב' קשרים, ודאי יש כבר התנאי הא' שבדעתו הקשר יהי' קיים לעולם וכו', דהרי בתשובה עסקינן (שיטת הרא"ש – דעה העיקרית), וגם תנאי הב' שהיא שב' קשרים אסור משום מעשה אומן (שיטת הרמב"ם – דמחמירין כוותי'), ולכן שפיר דהוי קשר של קיימא לכל הדעות. וכ"ש הכא בנדו"ד, דהרי בשולחנו כתב דמחמירין לאסור משום קש"ק במקום "אפילו הוא עומד להתירו ביומו", אבל הכא בעושה מצות התשובה ודאי אינו עומד להתירו ביומו, דא"כ תשובה ליכא כנ"ל, אלא ודאי עסקינן ב"עומד לקיים לעולם", וכ"ש דהוי קש"ק.

אכן, בשלמא לדעת הרא"ש העושה תשובה ודאי הוי בדעתו קש"ק עם הקב"ה, משום דס"ל דרך בעינן קשר העומד להתקיים לעולם. אמנם לדעת הרמב"ם דס"ל דבעינן מעשה אומן דוקא לקש"ק, אינו מספיק הא דעושה תשובה בדעתו הוא קשר העומד להתקיים לעולם. וע"ז קאי רלוי"צ באמרו "כפול ומכופל" – הוא ב' קשרים זה ע"ג זה (שאז הוא קשר של קיימא) שאז הוא כפול ומכופל", דרצה לקיים לכל הדעות לא רק הרא"ש אלא גם לדעת הרמב"ם.

ויש להוסיף שיומתקו הדברים, דאדה"ז עצמו כותב באגה"ת פ"א שם שדבריו הם (ג"כ) אליבא דהרמב"ם במצות תשובה ולא כדעת האחרים דס"ל דהוא תעניות (דעת הרקאנטי – מובא בשל"ה תושב"כ ג' מחנות פ' נשא, ראה בשערי תשובה לרבינו יונה שער א' דלא ס"ל הכי, וגם ראה בשו"ת נודע ביהודה או"ח סי' לה), וז"ל: "והנה מצות התשובה מן התורה (ראה לקו"ש חי"ז ע' 210 מ"ש בדעת הרמב"ם) (שלא כשלמדו

(4) ולשלימות הענין ראה תניא אגה"ת "בצירוף מ"מ, ליקוט פירושם, שינויי נוסחאות" (נערך ע"י ר' אהרן חסידק) ע' טו ואילך.

כמה מהאחרונים בדעת הרמב"ם) ואדה"ז שהיא מ"ע רק שאינה נמנית במנין המצות, עיי"ש) היא עזיבת החטא בלבד דהיינו שיגמור בלבו שלם לבל ישוב עוד לכסלה למרוד במלכותו . . ולא כדעת ההמון שהתשובה היא התענית . . ולכן לא הזכירו הרמב"ם והסמ"ג שום תענית במצות התשובה" עיי"ש. ולכן צריכים (ועכ"פ חשוב) ג"כ לכלול ולרבות שיטת הרמב"ם דאדה"ז כאן קאי כוונתו'.

ז. ועפ"ז מובן היטב הדיוק בדברי רבינו בהערה שם, דאחרי שמביא ומציין לשו"ע אדה"ז ס"א "כמבואר בשו"ע אדה"ז או"ח סשי"ז ס"א בארוכה. ולא הזכיר זה כאן בהערות אאמו"ר", שמשם שואל על דברי אביו, מציין הוא אח"כ "וראה שם ס"ב וס"ג. ואכ"מ."

וע"פ הנ"ל מובן כוונת רבינו התיבות קצרות הללו "וראה שם ס"ב וס"ג. ואכ"מ.", דרך בסעיף ב' – מובא דעת הרמב"ם דלא סגי בקשר העומד להתקיים לעולם כמ"ש בארוכה בסעיף א', אלא בעינן מעשה אומן וכו'. ומשום זה מסיים באותו סעיף דמחמירין בב' קשרים אפי' אם מתירו ביומו, מ"מ אסור דחיישינן לדעת הרמב"ם. וזהו כוונתו הק' בציינו "וראה שם ס"ב", כלומר דראה בסעיף ב' שם דעת הרמב"ם וגם זה שאדה"ז מחמיר בב' קשרים כהרמב"ם, ועפ"ז יבואר דברי רלוי"צ בב' קשרים דהוי קש"ק כמשנ"ת בארוכה. וגם מוסיף "סעיף ג'" דהתם נמי רואים דב' קשרים הוי אסור משום מעשה אומן לדעת הרמב"ם, וז"ל: "במה דברים אמורים בב' קשרים זה על זה אבל קשר אחד ועניבה על גביו אין להסתפק בו כלל בקשר מעשה אומן".

ואם כנים הדברים שפיר מובן היטב כהנ"ל. ובאמת חזינן דרבינו עצמו רמז לכמה מהיסודות וההקדמות האלו שצריכים לדעת תחילה את שיטת הרמב"ם וכו' כדי להבין דברי אביו, בתיבות אלו "וראה שם ס"ב וס"ג". ואם רק נעייין קצת בדיוק דבריו הק' נראה העומק והנפלאות שבתורתו.



תוארים שליליים למעלה - באתי לגני ה'תשט"ו*

השליח הת' מנחם מענדל שי' גורארי'

שליח בישיבה גדולה מלבורן

א. במאמר באתי לגני והמשכו בשיחת ש"פ בשלח התשט"ו, דן כ"ק אדמו"ר באריכות (לפ"ע) בעניין התוארים דלמעלה.

תורף העניין הוא שבעניין התוארים דלמעלה, הדרגות באלקות שאפשר לתאר בתואר זה ואופן השגת הנבראים בדרגא זו, מצינו ג' דרגות (הבא לקמן הם קווים כלליים מאוד כהקדמה לנכתב לקמן ולא כהגדרה המדויקת):

א) הגדרה: ידיעת החיוב - תוארים חיוביים: כשמתארים את הקב"ה בתוארים חיוביים דהיינו שהוא חכם חסדן וכו'. וכוונת התואר הוא לבטא שיש לו (ער טראגט) עניין החכמה על תכונותיה והשלכותיה וכן עניין החסד וכו'. / השגה: בדרגא זו לנברא יש השגה חיובית באלקות. / דרגא: ממלא כל עלמין, כפי שהקב"ה צמצם את עצמו להתלבש בכלים ולהיות בגדר חכמה, חסד וכו'.

ב) הגדרה: ידיעת השלילה - תוארים שליליים: בלשון החוקרים נקראו תוארים שליליים ופירושו שאינו מושלל מעניין החכמה, אך חלילה להגדירו ולתארו בגדר חכמה. בלשון החסידות והקבלה הוי עניין זה - ידיעת השלילה, דהיינו שאינו יודעים מה הוא (וואס איז ער יע) אלא רק יודעים אנו שהוא מה שממנו הוא מושלל (וואס איז ער ניט). / השגה: בדרגא זו אין השגה בהעניין אלא הוא למעלה מהשגת הנברא שלכן אין לו אותיות להגדיר מה אכן אלוקות, אך סוכ"ס הוי בגדר השגה - כי לאחר ריבוי ידיעות שליליות אפשר להתקרב ולהגיע קצת להשגה בגוף הדבר. / דרגא: סובב כל עלמין - אורות כמו שהם שמופשטים מציור ולכן ההשגה בהם אינה חיובית אלא שלילית. (להלן נבאר שבעצם עניין "תוארים שליליים" דהחוקרים, תואם הוא ל"ידיעת החיוב" דהמקובלים ולא לידיעת השלילה. אך היות שההבנה בהשקפ"ר היא שידעת השלילה ותוארים שליליים הם מילים נרדפות לכן סדרנום כך).

ג) הגדרה: שלילה מוחלטת - שלילת השלילה: כשמפשטים את הקב"ה מכל תואר גם מהתואר דשלילה (כי בסופו של דבר, כשמגדירים אותו כמושלל מעניין החכמה הוי גדר ותואר) ולכן הדבר היחיד שאפשר לומר זה שהוא מושלל אפי' משלילה - שלילת השלילה ובלשון הקבלה והחסידות: "שלילה מוחלטת". / השגה: למעלה (לא רק מהשגה אלא גם) מגדר השגה / דרגא: עצמות (אוא"ס).

(* תודתי נתונה לידידי השליח הת' מ"מ שי' שוחאט שעזר הרבה בהבהרת הענין ובהעלאתו על הכתב.

ועפ"ז ממשיך במאמר שהיות שעצמות אוא"ס הוא למעלה גם מגדר השגה לכן גם העבודה דעשיית דירה לו – לעצמותו, צריכה להתאים לדרגא זו – עבודה דשטות דקדושה – למעלה מגדר השגה לגמרי.

ובשיחה מעמיק טפח נוסף, שהיות שכאן מדברים על שלילה לא מצד קוצר המשיג אלא שלילה בעצם, לכן גם העבודה צריכה להיות שטות דקדושה שלא רק שלמעלה מגדר השגה ביחס לאדם העובד, אלא שלמעלה מגדר השגה בעצם.

ע"כ תוכן העניין בפשטות. אך בפועל כשלומדים המאמר והשיחה – רואים שישנה אריכות גדולה בשיטות החוקרים והמקובלים בעניין הגדרת התוארים דלמעלה (רמב"ם, מהר"ל והכרעת החסידות) ובעניין האורות דלמעלה – פשיטותן וציוורן. ושומה עלינו לנסות להבין לשם מה האריכות, ובפרט בשייכות לתוכן המאמר.

ב. אך ראשית נקדים שתי שאלות בסיסיות בהבנת פרטים מסויימים במאמר ובשיחה, ומתוך דיון בנקודות אלו, יתבהר יותר העניין הנ"ל:

א) באות ג' במאמר מביא את הרמב"ם הידוע (הל' יסוה"ת פ"ב ה"י) "הוא המדע והוא היודע והוא הידוע", וע"ז מביא מהמהר"ל שהקשה, האין אפשר להגדיר את הקב"ה בשכל, והרי שכל הוא נברא. וע"ז מכריעה חסידות, שאכן השכל הוא נברא וא"א להגדיר את הקב"ה כשכל גרידא אך לאחר שנברא השכל הקב"ה צמצם א"ע להיות בגדר שכל ובדרגא זו הוא מתאחד עם השכל עד כדי כך שאפשר לקוראו חכם. – וזו היא ידיעת החיוב שאפשר לומר על אלוקות. ולכאן' האין הגדיר את הרמב"ם ביסוה"ת כידיעת החיוב, והרי הרמב"ם עצמו כתב במו"נ (הובא בהמאמר), שא"א לומר על הקב"ה תוארים חיוביים אלא תוארים שליליים, ואין ישכנו הרמב"ם במו"נ והרמב"ם ביסוה"ת יחד. ועוד מה הוקשה לו להמהר"ל שהרמב"ם מגדיר את הקב"ה כשכל והרי הרמב"ם בעצמו קובע במו"נ שהתוארים על הקב"ה הם תוארים שליליים ולכן ודאי שכוונתו שהידיעה למע' אינה בגדר מדע, וכוונתו בהוא המדע והוא היודע וכו' הוא שהוא מושלל מהעדר הידיעה, ועל מה יצא הקצף.

ב) בהשיחה דש"פ בשלה (כפי שנדפס ע"י 'ועד הנחות בלה"ק') נכתב בהערה 26 בענין שלילה מוחלטת: "לפי דעת האריז"ל דווקא, כי לדעת הרמ"ק שלא ידע מעניין הצמצום, הנה גם האור שלמעלה מזה שייך ג"כ לתואר השלילה בהחלט, כיון שאין צמצום באמצע. אך לדעת האריז"ל, הנה האור שלמעלה מהצמצום הוא שלילה מוחלטת (כ"ה בזכרון אחדים)". ולכאורה, מה הפירוש בזה, למה תלה הגדר דשלילה מוחלטת בעניין הצמצום. ועוד, האין בזה סתירה (לכאורה) לומר, שלהרמ"ק אין העניין דשלילה מוחלטת, כשהשיחה גופא לפני"ז ציטט את פלח הרמון (ביאור על הרמ"ק) ובו מזכיר את ענין שלילה מוחלטת. ובביאור כ"ק אדנ"ע בד"ה קרוב ה' תרס"ח (הובא בהשיחה) וכן האריך בזה בסה"ע ח"ד ע' קפד-ה להסביר בבירור שגם

לשיטת הרמ"ק בפרדס ידיעת השלילה הוא רק באורות, משא"כ בא"ס הוא שלילה מוחלטת.

ג. והנה בשאלה הא' האריך בסה"ע ח"ד ע' תקל (מילואים לערך אורות דספירות – פשיטות וציורן). ועל אף אריכות הדברים, היות שאין יד הכל משמשת בספר זה, והבנת מילואים זה (שמיסוד והולך וסובב על המאמר והשיחה הנ"ל זו), מוסיפה ביאור והבנה בכו"כ עניינים שבהמאמר והשיחה הנ"ל, ולאידך להגדיר עניינים דקים ועדינים אלו דרוש הבנה מעמיקה והסברה חדה לכן העתקתיו מילה במילה ובפרט שבמילואים אלו הסגנון פשוט וקולח. וז"ל:

ע"פ מ"ש בדרמ"צ (נה, א), שלדעת הרמב"ם (במו"נ — הובא לקמן הערה 550) והנמשכים אחריו, התוארים שלמעלה הם רק תוארים שלילים — נמצא לכאורה, שגם לדעתם, הידיעה שלמעלה אינה בגדר מדע (דזה מה שאנו אומרים שהוא ית' יודע — הכוונה בזה היא רק לשלול את העדר הידיעה). ועפ"ז צריך ביאור (וכמו שהקשה בספר אור שמח על הרמב"ם הל' תשובה ספ"ה) מה שהמהר"ל השיג עליהם וכתב (הובא בדרמ"צ מז, א. קלא, א. וראה גם לקו"ת ויקרא ד, ב) "ואם אתה אומר שעצמותו שכל, הרי בזה אתה נותן לו גדר. . ולפיכך סכלו האומרים שעצמותו שכל" — הרי גם לדעתם הידיעה שלמעלה אינה (לכאורה) בגדר מדע.

ואפ"ל הביאור בזה (וכ"מ בד"ה באתי לגני תשט"ו), שלדעת הרמב"ם והנמשכים אחריו - הידיעה שלמעלה היא בגדר תואר שלילי עכ"פ, ומכיון שגם תואר שלילי הוא בגדר תואר (כדלקמן ס"ו סק"ד ח"ב), לכן כתב המהר"ל, שלפי דעתם "אתה נותן לו גדר".

גם אפ"ל, שענין השלילה שלפי דעתם הוא (לא "שלילה בהחלט", כי אם) בדוגמת "שלילה שמצד קוצר המשיג". כי ממ"ש לקמן בפנים שהכרעת הרמ"ק בפרדס שהספירות הם אורות וכלים היא גם הכרעה בין הרמב"ם והמהר"ל בהענין ידיעתו ית', היינו: שדברי הרמב"ם צודקים רק לאחר התלבשות בכלים - מובן מזה, שהתוארים של הרמב"ם (שלפי האמת, שייכים הם רק מצד הכלים) אינם מופשטים כ"כ כהתוארים דאורות (לפני התלבשותם בכלים) של הפרדס, ומכיון שהתוארים דאורות לפ"ד הפרדס הם (לא באופן ד"שלילה מוחלטת" ורק) באופן ד"שלילה בהחלט" (כדלקמן ס"ו שם ח"א) — הרי צ"ל שענין ה"שלילה" של דעת הרמב"ם וסייעתו אינו גם באופן של "שלילה בהחלט" ורק דוגמת "שלילה שמצד קוצר המשיג" (וכ"מ קצת מהמשך הענינים שבד"ה באתי לגני ושיחת ש"פ בשלח תשט"ו).

ואואפ"ל ההסברה בזה : הידיעה באלקותו ית' הבאה ע"פ חקירת שכל אנושי — מכיון שידיעה זו היא באה מעניני העולם (דמזה שיש עולם, מכריח השכל שיש מי שברא אותו), בהכרח שהיא נותנת איזה "ציור" בו ית'. והגם שמצד השכל מוכרח שהוא ית' מרומם ונשגב מכל התוארים (שאפשר לשער בדעתנו) — מ"מ: זה מה שאנו שוללים ממנו ית' (ע"פ הוכחות השכל) את כל התוארים, י"ל שזהו מצד "ההגבלה" וה"חסרון" שבהם, אבל לא מצד עצם ענינם משא"כ שלילת התוארים ממנו ית' ע"פ יסודי האמונה (ותורת הקבלה והחסידות) שלמעלה מהשכל הוא (לא מצד ההגבלה שבהם — מה שמעלתן אינה בעילוי בלתי מוגבל, כ"א) מצד עצם ענינם (וע"ע אוא"ס (א) הערה 426*).

ובנוגע לנדוד — שלילת התואר ידיעה : שלילת התואר ידיעה ע"פ חקירת השכל — הוא מצד זה שהידיעה המתוארת בתואר חיובי היא ידיעה מוגבלת ואינה בתכלית השלימות. ובמילא נמצא, דזה מה שאנו אומרים שידיעתו ית' היא (לא באופן תואר חיובי כ"א) באופן שלילי, היינו: שאין שייך לומר בו ית' שהוא יודע ורק שאין שייך לומר בו שאינו יודע — יש בזה איזה ענין "חיובי", שהרי ענין זה (מה שאין שייך לומר שאינו יודע ח"ו) הוא אמיתית השלימות שבידיעה, ומה שא"א בשום אופן לצייר זה (כי כאשר זה בא בגדר ציור ותואר, הידיעה היא בהגבלה) — הוא בדוגמת "שלילה שמצד קוצר המשיג"; משא"כ שלילת התואר ידיעה ע"פ קבלה הוא — שהוא ית' מושלל מעצם ענין הידיעה, ובמילא השלילה היא "שלילה בהחלט" (ולמעלה יותר — "שלילה מוחלטת").

ועפ"ז יומתק יותר מ"ש המהר"ל "שהם אומרים עליו שעצמותו שכל" — כי לפי דעתם, אינו מושלל מעצם ענין השכל.

(ולהעיר גם ממ"ש בדרמ"צ (מה, א), ש"על היותו מחוייב המציאות א"צ לאמונה", כי זה מושג מצד השכל, וענין "האמונה היא שהוא ית' רם ונשגב למעלה מעלה ממדריגת החכמה" — הגם שהענין דמחוייב המציאות" עצמו, מכריח לכאורה שאין שייך בו שום תואר (ראה מו"נ ח"א פנ"ד ונ"ח) — שיש לומר הכוונה בזה כנ"ל).

ולהעיר, דהגם שהשלילה שע"פ תורת הקבלה היא באופן מופשט הרבה יותר מהשלילה שע"פ חכמת החקירה — אעפ"כ : ע"פ חכמת החקירה — התוארים שלמעלה הם רק תוארים שלילים (אלא שע"פ המבואר לעיל, שלילת זו היא רק בדוגמת "שלילה שמצד קוצר המשיג"). משא"כ ע"פ קבלה וחסידות — מצד התלבשותו ית' בהכלים (שענינם הוא גבול), יש בו גם תוארים חיובים (כדלקמן הערה 550). עכ"ל.

נמצינו למידים שההגדרות הנ"ל שהבאנו בתחילת ההערה הם הגדרות יחסי להבנה שעליה אנו מדברים. דהיינו החילוק בין הרמב"ם ותורת הקבלה הוא שלהרמב"ם ששלילה הוא שלילה שמצד קוצר המשיג (הבאה מחקירה שכלית): ידיעת החיוב היא ידיעה שבשכל המשיג דהיינו שמבין שה' חכם כחכמתו וזה מה ששולל הרמב"ם במו"נ שהידיעה שלנו היא לא בתוארים חיובים אלא בתוארים שליליים ולכן בהל' יסוה"ת כשכותב שהוא המדע והוא היודע והוא הידוע – כוונתו להגדירו ית' בתוארים שליליים. אך דא עקא שלשיטתו ששלילה איננה מצד קוצר המשיג גרידא אלא שלילה בעצם – ידיעת השלילה דהרמב"ם הנובעת מצד קוצר המשיג – הוי ידיעת החיוב, ולכן ידיעת השלילה לדידן הוי דווקא באורות שם הוא מושלל לא מצד קוצר המשיג אלא מצד שהוא מושלל בעצם. וכמו שהאריך בסה"ע הנ"ל. ועפ"ז מתיישבים התמיהות שבשאלה הא'.

והעיקר שעפ"ז חזינן איך שבביאור ובבירור מח' הרמב"ם, המהר"ל והחסידות מגיעים להבנה יותר עמוקה בשלילת התוארים שלמעלה ובשלילת השגתו, וכמו שנבאר לקמן שככל שמעמיקים בשלילת ההשגה, יותר נדרש מאיתנו התמסרות בהעניין של שטות דקדושה.

ד. ועפ"ז נמשיך לבאר גם בנוגע לשאלה הב'. ובהקדים הבנת הנפק"מ בין הרמ"ק והאריז"ל במחלוקתם בעניין הצמצום – איך זה משפיע על הבנתם והגדרתם באלקות:

ולבאר זאת נצטט מסה"ע ח"ד במילואים לאו"ס (א) ע' תקצ – תקצא, וז"ל: ועפ"ז אולי אפשר להסביר קצת ההפרש בין שיטת הרמ"ק ושיטת האריז"ל: לדעת הרמ"ק שלא ידע מענין הצמצום – התהוות העולמות היתה ע"י קירובו של הא"ס לעולמות (כנ"ל הערה 421). דוהו מה שהרמ"ק קרא את הא"ס בשם "עילה", כי מכיון שנתקרב להוות עולמות, הרי (אף שמצ"ע הוא פשוט בתכלית, מ"מ מצד זה, "שנתקרב כו") (ראה בשוה"ג להערה הנ"ל) הוא כמו "עילה" לגבם, ויש להם איזו תפיסת מקום. . ומכיון שיש להם איזו תפיסת מקום – הרי מובן שה"אין ערוך" שלהם הוא (לא מצד עצם ענינם, כ"א) מצד ההגבלה שבהם, ובמילא: האי"ע דעשי' הוא אי"ע גדול יותר מהאי"ע דכתר.

משא"כ לפי מה שחידש האריז"ל בענין הצמצום, שהתהוות כל ההשתלשלות מהא"ס היא ע"י הפסק דוקא (ולא שיש איזה קירוב מהא"ס לעולמות), האי"ע של כל ההשתל' לגבי א"ס הוא – מה שמצד עצם ענינה של ההשתל' (גם מצד המעלה שבה) אין לה שום ערך כלל, ובמילא: הכתר והעשי' הם בשוה ממש לגבי'.

וביאור ענין זה [שלגבי או"ס, אין שום ערך להעולמות (לא רק מצד ההגבלה שבהם, אלא) גם מצד המעלה שבהם] — אולי אפ"ל:

לגבי דבר שהוא בבחי' "מציאות", היינו: שכל מציאותו היא רק בזה שנמצא בפועל, הנה גם כאשר הוא בלתי מוגבל, מ"מ — מכיון שכל ענינו הוא "מציאות", בהכרח שגם מציאות מוגבלת יש לה איזה ערך לגבי' (והא"ע שבמציאות המוגבלת לגבי' – הוא רק מצד ההגבלה שבה), כמבואר לעיל בהערה.

משא"כ דבר שאינו בבחי' "מציאות" — וכמו העצמות, שהוא נמצא בבחי' "בלתי מציאות נמצא" – הנה כל ענין המציאות אין לו שום ערך לגבי' (לא רק מצד ההגבלה שבהמציאות, אלא גם) בזה, שגם עצם ענין (ומעלת) המציאות אינו שום ענין לגבי'.

ועפ"ז אפשר לבאר האי"ע דעולמות (גם מצד מעלתן) לגבי אוא"ס, כי להיות שהאור הוא מעין העצמות שנמצא בבחי' "בלתי מציאות נמצא", לכן הפשיטות דאוא"ס (עם היותו בבחי' "מציאות נמצא") הוא תכלית הפשיטות (כנ"ל ס"ב תחלת סק"ד) – בדוגמת הפשיטות ד"בלתי מציאות נמצא". עכ"ל.

ולפי זה אולי אפשר לבאר מה שכותב כ"ק אדמו"ר בהערה 26 בשיחה שע"פ הרמ"ק שלא ידע מענין הצמצום, "באור שלמעלה מזה" יש רק שלילה בהחלט ולא שלילה מוחלטת, כי באם שלילה מוחלטת פירושה שאין שום תואר וגדר לגמרי, זה אא"ל להרמ"ק כי בסופו של דבר היות ואין הפסק ואופן ההתהוות הוא ע"י קירוב הא"ס – תמיד יש "עטוואס" תפיסת מקום לנבראים גם בדרגא הכי עליונה, ולכן אא"ל שלילה מוחלטת שפירושה שהוא מושלל לגמרי גם מתואר שלילה, להיותו מופשט מכל גדר ותואר ושום דבר לגביו לא תופס מקום.

אך דא עקא, שכהנ"ל מסביר למה בפשטות בשיטת הרמ"ק, אין לומר ענין דשלילה מוחלטת, אך כזכור, ציינו לעיל בפרק ב', שאלה הב', שבפלא הרמון כותב ברור מללו שיש ענין שלמעלה מ"העדר" (ידיעת השלילה) והוא שלילה מוחלטת. והאריך בזה כ"ק אדנ"ע בד"ה קרוב ה' תרס"ח ע' רי ואילך ובסה"ע שם שגם להפרדס, עצמותו ית' היא בבחינת שלילה מוחלטת. והן אמת שבהערה מדבר על ה"אור שלמע' מזה" וכאן מדובר על עצמות, אך בהגיון מהו החילוק לשיטת הרמ"ק, והרי בסופו של דבר העצמות ברא את העולם באופן של קירוב שלכא' מכריח שיש איזו שהיא תפיסת מקום (וכמו שהאריך בסה"ע במילואים הנ"ל שציטטנו), וברגע שיש איזו שהיא תפיסת מקום להנברא גם אם זה באי"ע, אא"ל שלילה מוחלטת במובנה האמיתי.

והנה נראה לומר לענ"ד שאפשר לבאר בב' אופנים: (א) ידוע מאמרו של הגה"ח ר' יחזקאל (חאטשע) פייגין הי"ד בהתמים חוברת ב' ע' פח [182] ואילך שבו דן בביאור שיטות הרמ"ק והאריז"ל. להלן נצטט כמה קטעים ששופכים אור על סוגיין ויעזרו לנו ליישוב הקושי הנ"ל. וז"ל:

בקובצינו בחוברת הראשונה בשערי חסידות בדברי הר"א סימחאוויטש הביא את דברי הרמ"ע מפאנו בפלה"ר עיי"ש. לדעתי קצר בביאור דברי הרמ"ע כי אינם מובנים כפשוטם ותמוהים ביותר. אומר כי הרמ"ק מבאר המשכת הספירות מא"ס ע"ד עו"ע, לו גם נניח זה לאפשר כפשוטו, אך איך יתכן מה שמסיים שם שיוצדק לומר שרחוק מה שהיה בין הכתר לא"ס הרבה יותר ממה שהיה בינינו הנמצאים השפלים להכתר עליון וקודם לזה קורא זה בשם עלול ראשון ואחרון, וא"כ לפ"ז מובן לכאור' כי לדעתם גם עולמות בי"ע ועולם השפל שלנו נמשכו ג"כ בדרך עו"ע מא"ס ב"ה רק שרחוקים ביותר, וזה ח"ו לחשוב על קדושי עליון הרמ"ק והרמ"ע ז"ל שיסברו כן.

". והנה באמת יש עוד להבין בזה שנתבאר כי לדעת הרמ"ק ז"ל כל ענין ההתהוות הוא בדרך קירוב, והרי נתבאר לעיל כי כללות ענין הקירוב שבהתהוות שייך מצד עניין השוואה שיש בין המהווה להמתהווה, כי אם אין השוואה גם בענין המציאות, הרי ממילא הוא בבחינת ריחוק, והרי וודאי כי גם הרמ"ק ז"ל יאמר כי אוא"ס ב"ה בעצמו הוא מחוייב המציאות והוא נמצא בבחי' בלתי מציאות נמצא וכנ"ל ביאור זה.

"אך הנה באמת קושיא זו תשאר על הרמ"ק ז"ל, ועיין בדרושי רס"ו במאמר ויולך שהקשה לדעת הרמ"ק בעניין אם הא"ס הוא הכתר אשר לפי העניין המבואר שם הוא תוכן קושיא זו.

"אכן י"ל כי גם הרמ"ק ז"ל ודאי דעתו כי אוא"ס ב"ה באמיתית עצמותו ית' אין לו שום צד השוואה עם העולמות ורק אחרי כי הכריחם אופן ההתהוות של העולמות לומר שיש איזה קירוב המהווה להוות, דיברו רק בערך הא"ס שנתקרב להוות עולמות, ווי ער האט זיך צוגעטראגן להוות עולמות, ומה שמבואר בכתבים שלא ידע מענין הצמצום, היינו שלא נתגלה עדיין בדעת והשגה עניין הצמצום לכלכל שני העניינים בדעת והשגה, היינו הפלאת אוא"ס וקירובו אל העולמות שלא יסתור זל"ז, אבל ידע נושא עניין הצמצום שהוא הפלאה האמיתית של אוא"ס ב"ה, אבל דיברו רק בערך קירובו אל העולמות. עכ"ל.

נמצינו למדים שגם להרמ"ק וודאי שיש העניין שעצמותו ית' מופשט מכל תוארים ואין לו צד השוואה כלל וכלל עם העולמות, ולכן וודאי שצריך לומר להרמ"ק העניין דשלילה מוחלטת בעצמותו ית' וכמו שכתב בד"ה קרוב ה' תרס"ח ובסה"ע שם. אך לאידך אי"ו הסגנון הרגיל בשיטת הרמ"ק, כי כנ"ל הרמ"ק תמיד מדגיש את הקשר והקירוב דעצמות א"ס לנבראים (ורק מפני כורח ההגיון "הוכרח" ר' חאטשע לומר שלהרמ"ק עצמות מופשט לגמרי), ולכן בהערה 26 מדבר בהסגנון הרגיל דהרמ"ק שהיות שלא ידע מענין הצמצום, תמיד יש איזו שהיא תפיסת מקום שלכן אא"ל שלילה מוחלטת.

ומוכח ברור מהמשך השיחה (עיין סעיף ו'), שכשמתייחס להרמ"ק, כוונתו להרמ"ק בסגנונו הרגיל. ופשוט.

(ב) ואולי י"ל שגם לאחר הביאור הנ"ל דר' חאטשע בשיטת הרמ"ק על עניין העצמות, ישאר הבדל בין האריז"ל שידע את סוד הצמצום והרמ"ק שלא יכל לכלכל שני העניינים בדעת ובהשגה. וההגיון בזה פשוט, כי גם באם מאמינים באמונה פשוטה שעצמות הוא מופשט מכל גדר ואין לו שום צד השוואה עם העולם – כשמבינים את עניין הצמצום והעניין חודר בהבנה ובהשגה, אזי ה"שפרונג" (הקפיצה) שהיה צריך להיות בשביל שיתהוו עולמות מעצמות, ממחיש לך בצורה הרבה יותר משמעותית עד כמה ריחוק הערך בין עצמות לנבראים. ולכן אותיות שלא דווקא היית חושב עליהם כדי לבטא את ריחוק הערך, נזקפים ועומדים כתוצאה מהבנה עמוקה בריחוק הערך.

ובנוגע לעניינו, מצינו שישנם ב' פירושים בהמושג "שלילה מוחלטת – שלילת השלילה", וכמו שמבואר בלשון צחה וברורה בסה"ע ח"ד ע' קפה בהע' 556 ובמילואים שם שכשאומרים בשיטת הרמ"ק שעצמותו ית' הוא שלילה מוחלטת – שלילת השלילה אין הכוונה כפי שמוסבר עניין זה בד"ה ויולך ה'ת"רס"ו ובלשונו שם: "הלשון שלילת השלילה מדבר רק איך אוא"ס מושלל מענין הגבול והתוארים, והלשון "שלילת השלילה" באה להדגיש – שהוא מושלל לגמרי מענין הגבול, עד שא"א לומר בזה גם התואר "שלילה". אמנם הכוונה (בפשטות) בהלשון "שלילת השלילה" שבהמשך תרס"ו שם – היא בעומק יותר, שגם "שלילה" הוא גדר. ומכיון שהוא ית' אינו מוגדר בשום גדר כלל – אין שייך לומר גם הגדר ד"שלילה" [היינו גם תכלית השלילה הנקראת כאן "שלילת השלילה"] ולא נמנע ממנו גם עניין הגבול, וכמו שמסיים בהמשך הנ"ל שם: "וממילא יש בו הכל". עכ"ל.

ועפ"ז נמצא שלהרמ"ק שלילת השלילה פירושו רק להדגיש שהוא מושלל לגמרי מעניין הגבול (העניין ד"בלי גבול"), משא"כ בחסידות מעמיקים ואומרים ששוללים מעצמותו ית' לא רק עניין הגבול אלא כל גדר כלשהוא (עניין ד"בלי גדר"). ומסתבר לומר שהבנה זו בחסידות באה כתוצאה מעניין הצמצום שהאריז"ל חידש, שכעת הריחוק הערך הוא הרבה יותר עמוק.

ואולי י"ל שלזה מרמז כ"ק אדמו"ר בהערה 26. דהיינו שרצונו לומר שהכוונה בשלילה מוחלטת כאן בנדו"ד היא כהביאור בתרס"ו – "בלי גדר", (ולכן מדייק שזה שייך דווקא לפי האריז"ל מפני שידע את סוד הצמצום), ובדרך ממילא העבודה הנדרשת – היא שטות דקדושה למעלה מגדר השגה לגמרי – באופן ד"בלי גדר". כי העצמות שעשיית הדירה היא "לו" – הוא למעלה מגדר השגה – שלילה מוחלטת – שלילת השלילה – "בלי גדר", ולכן זה צריך להשתקף גם בעבודה.

ובאם כנים הדברים, יצא, שאע"פ שבהשיחה בעיקר מדגיש העניין דבכל מאודך – בלי גבול, אך בעצם ע"פ האמת יש כאן מסר יותר עמוק, והוא שהיות שדירה בתחתונים היא לו – לעצמותו – ובעצמות, חסידות מסבירה שהווי שלילת השלילה במובן של "בלי גדר" (ולא רק בלי גבול), לכן גם השטות דקדושה לא תספיק באם תהיה רק באופן ד"בלי גבול" אלא צריך להיות באופן ד"בלי גדר".

[ועפ"ז אולי אפשר להסביר (בדא"פ ולחידודא עכ"פ) מ"ש בהמאמר בתחילת ס"ב, שגם שטות דקדושה שלמטה מטו"ד הווי בגדר דשטות דקדושה כי מושרש בעצם הנפש שלמע' מטו"ד.

דלכאורה בהשקפ"ר באם מסבירים אנו ששטות דקדושה שלמטה מטו"ד פירושו קב"ע או פשיטות של יהודי פשוט, אזי מהו החידוש הגדול שגם זה נכלל בשטות דקדושה. דהרי עם היות שהסגנון הרגיל הוא ששטות דקליפה הוא למטה מטו"ד ושטות דקדושה הוא למעלה מטו"ד הוא כי כך צריך להיות שיהודי יהיה ממולא בטו"ד – הבנה והשגה באלקות ואעפ"כ יתעלה מגדר טו"ד, אך בסופו של דבר הפשוט הוא שיהודי שלא ניחן בטו"ד (אי מפאת חושיו או חינוכו וכו') ומקיים מצוות ועובד את ה' באופן קיצוני גם ללא טו"ד, אינו בגדר שטות דקליפה, אף שהוא למטה מטו"ד, ואדרבא מעשיו אלו הפשוטים והריקנים מתוכן פנימי מושרשים בעצם נפשו, וכמ"ש בריבוי מקומות בחסידות שקב"ע מושרש בעצם הנפש, ופשיטות של היהודי הפשוט מגיע בעצמות וכו'.

ואף שאין זה קושיא, כי אפשר לתרץ בפשטות שהוא גופא מדגיש רבינו ולא דווקא בגדר חידוש.

אך עפהנ"ל נראה לומר, שהיות ששטות דקדושה הנדרשת היא "בלי גדר" לכן יכולה להתבטאות גם בגבול (וכמו שהוא בעצמות). ובדרך ממילא אולי גם עבודה דמצוות אנשים מלומדה או כופין אותו עד שיאמר רוצה אני שהוא תכלית הגבול, גם זה נכלל בשטות דקדושה, כי אף שבגילוי ובחיצוניות זה עבודת השם באופן הכי גבולי שיכול להיות, אך בעצם הנפש יש שטות דקדושה שלמעלה מגדר – שיכול להתבטאות גם בגבול, ולכן בפנימיות ובאמת מעשיו אלו הם ביטוי ותוצאה מ"בלי גדר" זה שבקרבנו. וע"ד הלשון הידוע בהרמב"ם שאף שכופין אותו, אך זה רצונו האמיתי כי בפנימיות רוצה הוא לקיים כל התורה וכו'.

ה. ועפ"ז יובן מה לכן שבהמאמר ובשיחה אינו קובע רק שישנם שלשה דרגות באלוקות ובהשגה שבהם, והיות שעצמותו ית' הוא הכי נעלה, לכן נדרשת מאיתנו עבודה באופן של שטות דקדושה לגמרי, אלא מרחיב בהשיטות וההסברים שבכל אחת מהם.

כי בניתוח כל שיטה והסברה יש "נפק"מ לדינא" הן בהאופן שבו מסבירים את הפלאת וריחוק עצמותו ית' מהשגתינו והן – בדרך ממילא – בהעבודה שנדרשת מאיתנו בעשיית דירה לעצמותו.

וכמו שהסברנו לעיל (בפרק ג) ההבדל המהותי ב"עבודה" היוצא מתוך הבנת החילוק בהתוארים דלמעלה לשיטת הרמב"ם ולשיטת החסידות ע"פ המהר"ל. וכמו שהסברנו בפ"ד ההבדל בין הרמ"ק והאריז"ל בהבנת "שלילה מוחלטת" בעצמותו ית' שאוטומטית גורם להבדל מהותי ב"עבודה" הנדרשת מאיתנו כדי לעשות דירה לעצמותו. כי ככל שתרחיק ותפליא את עצמותו ית' מכל גדר – הבלי גדר והבלי גבול שבהשטות דקדושה הנדרש מאיתנו יהיה יותר עמוק.

וזה בעצם המהלך הישיר והברור שכ"ק אדמו"ר בונה בהביאו את השיטות השונות בתוארים שלמעלה ובהגדרת האורות, כי מתוך בירור העניינים הנ"ל חותרים יותר ויותר לעומק ההבנה בזה שעצמותו "למעלה מגדר השגה" ומחדירים באדם יותר ויותר את הביטול וההתמסרות הנדרש ממנו בעבודתו ד' "שטות דקדושה" – למעלה מגדר השגה" כדי לעשות דירה לו – לעצמותו.

ו. ועפ"ז יוצא עומק נפלא במה שכותב בסיום המאמר שדירה בתחתונים נפעל דווקא ע"י ההתקשרות לנשיא הדור, וז"ל: "ומזה נמשך ונתגלה בעוה"ז התחתון ע"י ראשי ישראל, נשיאי ישראל, שהם מקשרים את הדור עם עצמותו ומהותו ית', כמ"ש אנכי עומד בין הוי' וביניכם גו' להגיד לכם את דבר הוי', ממוצע המחבר, הנה ע"י התקשרות זו פועלים שיהי' למטה דירה לו ית' בתחתונים" עכ"ל"ק.

שהכוונה בפשטות היא שאע"פ שאנו עושים את העבודה דהמשכת השכינה למטה ע"י אתכפיא ואתהפכא אך כדי שיומשך ויתגלה בעוה"ז התחתון צריך לנשיא הדור, ממוצע המחבר שעומד בין הוי' וביניכם.

אך עפה"ל נ"ל שבהעניין דדירה בתחתונים, נשיא הדור אינו רק זה שפועל שהאלוקות שאנו ממשיכם ע"י עבודתנו – יתגלה, אלא בכלל כדי שנוכל להתחיל את העבודה דדירה בתחתונים, צריכים אנו לידע מהי העבודה שנדרשת מאיתנו בשביל דירה בתחתונים, מהו האופן שיושבי בתי חומר כמנונו נוכל להגיע להמשיך העצמות.

וזה בא ע"י נשיא הדור, שמחדיר האמת – על עצמותו ית' ודירה בתחתונים – לשכלינו הדל: שעצמות הוא למעלה מגדר השגה לגמרי ואין לנו שום שייכות לזה אף לא באופן שלילי, ולא רק באופן שלילי מצד קוצר המשיג אלא שלילה בעצם ולא באופן ש'פארט' יש לזה 'עטוואס' גדר אלא שלילה מוחלטת, דווקא כהביאור בתרס"ו – ולכן הגישה היחידה שיש לך להעניין הוא התמסרות וביטול מוחלט – שטות דקדושה למעלה מגדר השגה לגמרי באופן ד"בלי גדר".

ואמת זו – על עצמותו ית' – יכול להחדיר לנו בהבנה והשגה עד לכדי נפק"מ בעבודה, רק זה ש"בידועה ומכירה" – נשיא הדור. וכמו שכותב לפנ"ז באות ה' על הנביא: "דיבורו של הצדיק זכה ונקיה בלי שום מסך המבדיל (שהרי רק עוונותיכם היו מבדילים וגו')", רק הדיבור של הצדיק הוא מדובק ומקושר לשורשו, והרי הוא ממש כמו הדיבור של הש"י אשר ממנו שמים נעשו כו'. ומזה מובן שדיבור הצדיק יכול להיות קשור עם שרשו ומקורו באופן שעל ידו יכול להיות הענין דמיברי עלמא, והרי עניין זה הוא בכח העצמות דוקא, כמ"ש באגה"ק . . . וכח זה נמשך ומתגלה ע"י ענין הדיבור", וממשיך שם שבעת הנבואה היה צריך להיות הנביא בדרגת אדה"ר קודם החטא שהיתה לו "הידיעה האלוקית במושכלות כו", חכמת אלקות, ואילו ידיעת המפורמות, דהיינו ידיעת טוב ורע וכל העניינים הקשורים עם כחות וחושים גשמיים ותאוות גשמיות, לא ה' בו שמץ מנהו כל" וכמו שמסיים כ"ק אדמו"ר במאמרו ד"ה ונגלה כבוד הוי' תשט"ו (הציטוט דלקמן מסה"מ תשט"ו – הוצאה הישנה): "אמנם בנשמות שנבקע עליהם הפרגוד שהם נשמות [דאצי' כמו נשמת משה], וכמו"כ בנשיאי חב"ד, הנה אצלם הוא כמו שהוא מצד קודם הצמצום אשר אלוקות בפשיטות וצריך לייגע א"ע ולהביא ראיות שישנו גם מציאות, וזה יהיה הגילוי דלעת"ל שיהיה אז אלוקות בפשיטות, שיהיה בהבנה והשגה, ובהכרה, ובראית עין השכל עד ראי' בעיני בשר, כמ"ש ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר . . . שהגילוי יהי' לעת"ל במהרה בימינו ע"י משיח צדקינו".



אחות אשתו בב"נ*

הת' לוי רוזנפלד
תלמיד בשיבה

בלקו"ש ח"ה פ' יגש שיחה א', עמד רבינו בארוכה על השאלה הידועה איך נשא יעקב בלהה וזלפה שהיו אחיות, ומסכם הביאור (שם ע' 236) וז"ל: "אזוי ארום וועט ווערן פארשטאנדיק פארוואס בלהה בלהה וזלפה האבן ניט געהאט קיין דין פון אחיות, אויך ניט מן האב: ווייל אלס קינדער פון א שפחה האבן זיי ניט געהאט קיין שום יחס משפחתי צו פאטער אדער מוטער; זייער גאנצער מציאות איז געווען כספו של לבן און דערנאך – פון רחל ולאח".

(*) מוקדש לע"נ אמי זקנתי, מ' טובה גיטל בת יוסף צבי ע"ה, נפ' ביום הש"ק, כ"ו טבת תשע"ה, תנצב"ה.

ובהע' 54 שם (ע' 236) מקשה, וז"ל (ועיי"ש מה שתירץ): מה שנאמר בהשיחה 'אלס קינדער פון א שפחה'. . לכאורה נוגע רק שהיו שפחות בעת שיעקב נשא אותן, והרי מה שהיו שפחות אז מפורש בכתוב (ל, ד. ט) "ותתן לו את בלהה שפחתה לאשה"; "ותקח את זלפה שפחתה ותתן אותה ליעקב לאשה" (וראה לעיל הע' 46 שמפורש בכתוב שגם לאירע נישואיהן הן היו שפחות).

ובשוה"ג שם כותב וז"ל: "שלכן אין הכרח לומר 'אלס קינדער פון א שפחה', מפני שבאם היו מקודם בנות חורין ונחשבו לאחיות, יש לומר שבעת שנשתחררו חזרו שוב לאחיות. . והוצרך יעקב לפרוש מהן". היינו, שההכרח שאצ"ל שנולדו משפחה הוא מפני שיעקב לא שחרר אותן אחר נישואיו. כי במקרה זה, אפי' אם נולדו מבת חורין, הנה בעת שנעשו שפחות (לפני נישואיהן), אבדו את היחוס (המשפחתי) שביניהן וזה לא יחזור לעולם, כי יעקב לא ה' משחרר אותן. אבל אם אמנם ישחרר יעקב אותן אחר הנישואין, מוכרח לומר שנולדו משפחה ולא מבת חורין, כי אם נולדו מבת חורין, הנה אחר השחרור תחזור שוב להיות אחיות כמקודם שנעשו שפחות, ויצטרך יעקב לפרוש מהם. משא"כ אם נולדו משפחה, השחרור אחר הנישואין אינו נותן להם גדר של אחיות, ולכן לא יצטרך לפרוש מהן.

וממשיך בשוה"ג שם: "ונוסף לזה: אפי' באם ה' משחרר אותן לאחר נישואיהן, לא הוצרך (או שגם אסור) לפרוש מהן (באם לא היו אחיות בעת הנישואין והקיחה): (א) האיסור ד"לצור" הוא כמפורש בכתוב, "ואשה אל אחותה לא תקח". (ואפילו את"ל דע"ד הפשט אין לדייק בל' הכתוב שבאם הקיחה בהיתר – מותרת גם אח"כ, והרי לא הביא רש"י דיוק זה בפ' עה"ת. עוד טעם, ועיקר) (ב) הפרישה (עיינו – רש"י לעיל לא, ג) והגירושין (מבלי אשמת האשה וכיו"ב ונגד רצונה) – ה"ז מצער את האשה, דבר האסור לב"נ ואינו נדחה מפני ההידור וחומרא דקיימו כל התורה עד שלא נתנה (ראה לעיל ע' 145 ואילך, ע' 186 הערה 17). עכ"ל. כאן מוסיף על האמור לעיל, שבאמת גם אם שחררם, זה שנולדו לבת חורין אינו מכריח יעקב לפרוש מהן מצד ב' טעמים.

ולכא' צ"ל, דהלא שתי אחיות מן האם אסורין גם לב"נ, ואין אפשר לומר שלגרש את בלהה וזלפה נחשב רק לחומרא והידור מצד יעקב, היינו שמצד בני נח ה' יכול להשאיר עמהן, הא בלהה וזלפה היו אחיות (גם) מן האם (וכדמוכח בפנים השיחה עיי"ש), ובין כך יצטרך יעקב לפרוש מהן.

שאלה זו שאלתי לכמה ת"ח, ושמעתי שתי תשובות בדבר:

(א) רק להנשא לכתחילה לשתי אחיות מן האם הוא שאסור לב"נ, אבל אם היו נשואים בהיתר, ולאחר זמן נאסר (כבנדו"ד שבעת הנישואין לא היו בגדר אחיות ועכשיו ע"י השחרור חזרו לזה), אכן אין צריך לפרוש מהן, והפרישה יכול להיות רק

מצד הידור וחומרא, קיום כל התורה כולה עד שלא ניתנה. אבל צ"ע – על יסוד מה י"ל כן?

(ב) איסור עריות לב"נ אינו כולל האיסור דשני אחיות כלל. האיסור הוא רק לבוא על אחותו מן האם, ולא ד"ואשה אל אחותה לא תקח" אינו נוגע לב"נ כלל.

והנה בשיחה ב' לפ' ויצא, (ע' 145 הע' 21) כתב רבינו וז"ל: אולי יש לומר שמטעם זה באיסור אחות אשתו – בדרך הפשט . . הוא גם בב"נ. היינו שטעם האיסור דשני אחיות הוא מפני מניעת האהבה טבעית בין אחיות ("לצרור") וזה שייך גם בב"נ. ולכן מסתבר שהאיסור דאחות אשתו הוא גם בב"נ.

אלא די' ליישב: (א) שם כתב כן רבינו בדרך "אולי יש לומר", וכאן אינו סובר מזה. (ב) סברא זו היא רק אחר מ"ת², שרק אז נתחדש טעם זה ד"לצרור" כהטעם לאיסור אחות אשתו, ובמילא אם כי לאחר מ"ת שייך הוא לכאורה גם בב"נ, אך קודם לכן לא היה גם בב"נ, ובמילא אם יעקב הי' פורש מהן זהו רק מצד חומרא שלו וכו'. ודוחק.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



חסידות

מצות אנכי ה' אלקיך (גליון)

הרב יצחק מאיר גורארי

משפיע בתות"ל – מאנטרעאל, קנדה

בגליון א'פ"ב (ע' 25) העיר הרב א. פ. על מ"ש בתניא פ"כ: "והנה מודעת זאת לכל כי מצות ואזהרת ע"ז שהם שני דברות הראשונים אנכי ולא יהיה לך, הם כללות כל התורה כולה". ובפירוש המילים "מצות ואזהרת ע"ז" כ' רבינו ברשימותיו על תניא,

(1) ואף שמפורש לעיל בהשו"ה ג, שהאיסור (ובמילא הצורך לפרוש מהן) הוא דוקא כשאר "היו אחיות בעת הנישואין והקידה", כי "האיסור דלצרור הוא, כמפורש בכתוב, ואשה אל אחותה לא תקח", ועכ"פ קצת יסוד ישנו, הרי סו"ס מצד דע"פ פשט לאו דוקא שיש מקום לדיוק זה.

(2) והא דמשמע בהמשך ההערה (ב'ע' 236 הנ"ל) שקיים ענין זה גם קודם מ"ת, עד שצריך לשלול האהבה טבעית שבין בלה וזלפה גם על צד היותם נולדים משפחה, י"ל דשם מדובר מצד הידור וחומרא דיעקב. וילע"ע.

וז"ל: "מצות ואזהרת אואפ"ל: מצות – מ"ע – אנוכי, אזהרת – מל"ת – לא יהי". עכ"ל.

דצ"ב במש"כ בתניא ד"אנוכי" היא מצוה וגם אזהרה על ע"ז, דלכאורה התוכן של מצות אנוכי היא האמונה בה', וכלשון הרמב"ם (במניין המצוות בתחילת ספר מדע, מצוה א') "לידע שיש שם א-לוה", היינו שלא רק שלא לעבוד ע"ז, אלא גם להאמין במציאות הא-ל, כלומר גם אדם כזה ש(ח"ו) לא יאמין במציאות ה', אע"פ שאינו עובד ע"ז, עדיין יעבור על מצות אנוכי. וא"כ למה מכנים מצות "אנוכי" כ"מצות עבודה זרה"?

ולכא' לא דק בפשטות ל' הרמב"ם (מבלי להכנס בבביאור הדברים עפ"י דא"ח) בתחילת הל' יסוה"ת, דהרי הרמב"ם כ' שם כמה הלכות עד שמסיים "וידיעת דבר זה מ"ע שנא' אנוכי ה' אלקיך" – שהיא המ"ע בה אנו דנים.

דז"ל שם בהל' יסודי התורה פרק א הלכות א'-ו: א. יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא ממציא כל נמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו. ב. ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להמצאות. ג. ואם יעלה על הדעת שאין כל הנמצאים מלבדו מצויים הוא לבדו יהיה מצוי, ולא יבטל הוא לבטולם, שכל הנמצאים צריכין לו והוא ברוך הוא אינו צריך להם ולא לאחד מהם, לפיכך אין אמתתו אחדת אחד מהם. ד. הוא שהנביא אומר וה' אל-הים אמת, הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמתתו, והוא שהתורה אומרת אין עוד מלבדו, כלומר אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו. ה. המצוי הזה הוא אל-הי העולם אדון כל הארץ, והוא המנהיג הגלגל בכח שאין לו קץ ותכלית, בכח שאין לו הפסק, שהגלגל סובב תמיד ואי אפשר שיסוב בלא מסבב, והוא ברוך הוא המסבב אותו בלא יד ובלא גוף. ו. וידיעת דבר זה מצות עשה שנאמר אנוכי ה' אל-היך, וכל המעלה על דעתו שיש שם אלו-ה אחר חוץ מזה, עובר בלא תעשה שנאמר יהיה לך אל-הים אחרים על פני, וכופר בעיקר שזהו העיקר הגדול שהכל תלוי בו."

הרי בהלכות א'-ה' כותב הרמב"ם כמה ענינים, ומהם: א. שהוא ית' הוא מחוייב המציאות, שפירושה (עכ"פ) שהוא ית' הוא המצוי אמת (המציאות האמיתי). ב. ושרק הוא ממציא כל נמצא (בפשטות קאי גם על התחדשות הנמצאים בכל עת ורגע), ומוסיף פרטים בזה. ג. ואח"כ בהל' ה' ממשיך "המצוי הזה – היינו אמיתית המצאו, הנה בנוסף שהוא ממציא כל הנמצאים, ה"ה – "אלקי העולם ואדון כל הארץ והוא המנהיג את הגלגל וכו'". ובהל' זו האחרונה קורא את ה' ית' – "המצוי הזה" – לראשונה בשם "אלקי העולם" ו"אדון כל הארץ". המנהיג כו'. היינו שהוא ית' לא רק ממציא את הנמצאים אלא גם המנהיגם וכו'.

ובהמשך לזה ממשיך בהלכה ו' ש"ידיעת דבר זה מצות עשה שנאמר **אנכי ה' אלקיך**". כלומר שלא מספיק לדעת שיש "אנכי", ולא מספיק לדעת גם את בחי' שם העצם והמפורש שהוא שם ה' – אלא צריך לדעת גם זה ש"אנכי" הזה הוא הוא **"אלקיך"** – בהתאם לשם "אלקי העולם" (בכלל) שבהלכה שלפנ"ז, אבל עם ההוספה שהוא (גם) **"אלקיך"** – המנהיג היחיד שלך.

ובאותיות פשוטות: מצות **"אנכי ה' אלקיך"** הוא המ"ע לא רק לידע שיש מצוי ראשון (בכלל) אלא גם שאותו **"מצוי ראשון"** הוא בעצמו – ורק הוא – המנהיג של כל הנמצאים (העולם, הארץ, הגלגלים ופעולתם וכו') כפי שיבאר בפרקים הבאים).

ועפ"י הגדרה זו של הרמב"ם עצמו במצות **"אנכי ה' אלקיך"** מובן בפשטות איך המ"ע דאנכי היא מצות אזהרת ע"ז. וכפי שהרמב"ם ממשיך מיד – **באותה הלכה ו' – "וכל המעלה על דעתו שיש שם אלו-ה אחר חוץ מזה, עובר בלא תעשה שנאמר לא יהיה לך אלקים אחרים על פני"**.

והרמב"ם מדייק **"וכל המעלה על דעתו שיש אלוה אחר חוץ מזה עובר בלא תעשה"** שגא' לא יהי' לך אלקים אחרים על פני וכפר בעיקר...".

היינו שאפי' אם אינו כופר בכל העצם ח"ו אלא ח"ו מעלה על דעתו סברא שה"אלוקה", המנהיג את העולם, הוא **"אחר חוץ מזה"** – מאמתת המצאו ומחוייב המציאות, היינו, שהנהגת העולם **"אלקים"**, אינו מ"אנכי" ח"ו – ה"ה כבר עובר על **"לא יהי' לך אלקים אחרים"**, האיסור דע"ז (אף שאינו עובדו ר"ל). רק מעלה על דעתו ר"ל שישנו סברא כזו, כבר עובר על איסור ע"ז).

והמצות עשה דאנכי היא ה"קום ועשה" במה הוא החיוב להאמין – שנכלל בזה בדרך ממילא שלילת מחשבת **"אלקים אחרים"**, מחשבת ע"ז ח"ו, כי צריך לידע שרק **"אנכי"**, בחי' אמתת המצאו ומחוייב המציאות – הוא בעצמו **"ה' אלקיך"** – **"אלקי העולם ואדון כל הארץ והוא המנהיג וכו'."**



תאווה וחמדה

הרב יוסף יצחק אלפרוביץ

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בארנמוט, אנגליא

בתניא פ"כ (משיעורי החת"ת דימים אלו): "כשנופלת איזו אהבה וחמדה בלבו של אדם קודם שעולה מהלב למוח ולהרהר בה אין בה בחי' אותיות עדיין . . . וכ"ש קודם שנפלה התאווה והחמדה בלבו לאותו דבר רק היתה בכח חכמתו ושכלו וידיעתו שהי' נודע אצלו אותו דבר שהוא נחמד ונעים וטוב ויפה להשיגו ולידבק בו כגון ללמוד איזו חכמה או לאכול איזה מאכל ערב רק לאחר שכבר נפלה החמדה והתאווה בלבו . . . ואח"כ חזרה ועלתה מהלב למוח לחשב ולהרהר בה איך להוציא תאוותו מכח אל הפועל להשיג המאכל או למידת החכמה בפועל הרי בכאן נולדה בחי' אותיות במוחו" כו'. ויש לעיין מדוע משנה אדה"ז הסדר מ"התאווה והחמדה" (ו"אהבה וחמדה") ל"החמדה והתאווה".

והנה, בכללות "תאווה" פירושה ג"כ "חמדה" (פרש"י ואתחנן ה, יח), ואולי לכך הקדים אדה"ז פעם תאווה (ואהבה) לחמדה ופעם חמדה לתאווה, כלומר, ששניהם ענין אחד. וכן בפכ"א בקשר לתשוקה (שפירושה ג"כ תאווה - כדפרש"י בראשית ג, טז) וחמדה, פעם הקדים תשוקה לחמדה, ופעמיים הקדים חמדה לתשוקה.

אבל מלבד זאת שהנ"ל אולי מתרץ עצם התופעה שפעם מקדים הא' ופעם מקדים הב' אבל אינו מתרץ מדוע בפעם הא' צ"ל דוקא כפי הסדר שתאווה באה לפני חמדה ולא להיפך, ובפעם הב' צ"ל דוקא חמדה לפני תאווה ולא להיפך, הנה בשים לב לדיוק לשון אדה"ז, הרי לא כתב "התאווה שהיא החמדה" וכיו"ב, אלא "התאווה והחמדה". ובאמת, בפרטיות תאווה וחמדה הן שלבים שונים בהוצאת התאווה מן הכח אל הפועל, כמ"ש ברמב"ם (הל' גזילה ואבידה פ"א ה"ט וה"י) ושו"ע אדה"ז (הל' גזילה וגנבה ס"ה) דתאווה אינה אלא בלב - שחושב בזה ונפתה בלבו בלבד, משא"כ חמדה היינו שאינו מסתפק לחשוב אלא מתעסק ומשתדל ומשיג התאווה בפועל, ושם נת' ג"כ שתאווה מביא לידי חימוד, הרי שחימוד הוא שלב נוסף על תאווה, ולכן מוסיף הכתוב (ואתחנן שם) "לא תתאוו" (אחרי "לא תחמוד") לחייב אפילו על התאווה שהיא בלב בלבד בפ"ע.

והנה התאווה שמתאר בסוף הפרק - לאחר שנפלה בלבו וחזרה ועלתה מהלב למוח לחשב ולהרהר בה - היינו כגדר תאווה ממש לעבור (בכה"ג בתאווה אסורה) על "לא תתאוו" כמ"ש ברמב"ם ובשו"ע. משא"כ התאווה שמתאר לפני זה היא ללא מחשבה ואפילו קודם שנפלה בלבו, ולהלכה אין מצב זה נחשב תאווה לעבור ב"לא תתאוו",

אבל ודאי מצב זה קרוב יותר ל"תאווה" שבלב מ"חמדה" והשגת התאווה בפועל ממש. ואולי לכך משנה אדה"ז הסדר: בתחלת הענין שמדבר שהתאווה הוא בלבו לבד ללא מחשבה עדיין ואפי' קודם שנפלה ללבו, ומצב זה קרוב יותר עכ"פ לתאווה מחמדה, ע"כ מזכיר תאווה תחלה, משא"כ בסוף הפרק שמדבר כשחושב כבר איך להוציא התאווה לפועל - שזהו כבר עיקר ענינו של חמדה - מזכיר חמדה תחלה.

ואע"פ שגם בסוף הפרק עדיין אינו מדבר אלא במצב שחושב בלבד להוציאה לפועל, וגדר חימוד ממש לעבור על "לא תחמוד" כמבואר ברמב"ם ושו"ע, הוא רק כשמשיגה בפועל ממש. - אבל כמבואר שם, מצב זה הוא המביא לידי חימוד, כלומר שענין השגת התאווה לפועל נעשה דבר עיקרי בהתאווה כשחושב על זה, בניגוד למצד המדובר לפנ"ז שהתאווה היתה רק בלבו בלי לחשוב ע"ז וכ"ש קודם שנפלה בלבו ורק ה' נודע לו.

אבל כיון שגם כעת אינו אלא במחשבת לבו ועדיין לא השיג התאווה בפועל ממש, לכן נקרא חמדה ותאווה, כלומר שגם זה אינו הגדר של חימוד ע"פ הלכה, אלא חמדה השייכת לתאווה שמקומה במחשבת הלב, כמובן מפרש"י (במדבר טו, לט) **"הלב חומד והגוף עושה העבירות"**, ומראב"ע (שם) **"אחרי לבבכם. המתאווה . . והלב חומד"**, ומקורם (במדב"ר פ"ב, ב) **"והלב מהרהר"**.

ולהעיר שבמקראות מצינו ג"כ שינויים כאלו. דבראשית (ג, ו) נא' **"טוב העץ למאכל וכי תאווה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל"** (תאווה ואח"כ חמדה), ובעשה"ד, כנ"ל, נא' **"לא תחמוד לפני 'ולא תתאווה' (חמדה ואח"כ תאווה)**. וע"פ הנ"ל מובן: סדר הוצאת התאווה מן הכח אל הפועל הוא **"תאווה מביא לידי חימוד"**, תאווה לפני חמדה. אבל היא הנותנת שבעשה"ד ששם מדובר מה נחשב לחיוב לאו, כתוב בסדר הפוך - לא תתאווה לאחר לך לא תחמוד - , לחייב אפילו על התאווה בלבד בפ"ע, כי המושכל הראשון הוא שכשנכשל בחימוד שקשור עם השגת הדבר בפועל (כנ"ל) עובר על לאו. אבל לחייב אפילו על תאווה בלב בלבד, ללא שום הישג מעשי הוא חידוש גדול יותר, וזה צריך לימוד נוסף.

ואוי"ל באופן אחר קצת: כפי שכותב אדה"ז, בתחלת הענין מדבר ע"ד מצב שאין אותיות, דכשנופלת האהבה והחמדה בלב קודם שעולה שוב מהלב אל המוח "אין בה בחי' אותיות עדיין", וע"ז מוסיף דכל שכן במצב דקודם שנפלה התאווה והחמדה בלב, ומקדים תאווה לחמדה, כי מכיון שהתאווה מביאה לחימוד, יוצא שבטרם שנפלה התאווה (שהיא קודמת להחמדה) בלבו, אז ודאי וודאי אין אותיות עדיין, במכל שכן גדול יותר.

אבל בסוף הפרק שמתאר מצב ש"נולדה בחי' אותיות", מקדים חמדה לתאווה, כי אותיות שייכות יותר בחמדה מבתאווה, כמ"ש ברמב"ם ושו"ע (שם) שבחמדה מפציר ע"י אותיות הדיבור בפועל ובריבוי, משא"כ בתאווה חושב בלבד בלבד, ואף שגם במחשבה יש ג"כ בחי' אותיות שהן "אותיות כלשון עם ועם המדברים והמהרהרים בהם (כמ"ש בסוף הפרק), אבל כמבואר לעיל בפרק, אותיות המחשבה הן רוחניות ודקות יותר ואינן אותיות גשמיות ממש כאותיות הדיבור (ובזה גופא מי יימר שצ"ל בריבוי).

(ועד"ז בפכ"א, כשכותב ע"ד מצב שאין אותיות, מקדים תשוקה לחמדה, "כמו דבורו ומחשבתו של אדם בעודן בכח חכמתו ושכלו או בתשוקה וחמדה שבלבו קודם שעלתה מהלב למוח להרהר בה בבחי' אותיות". משא"כ כשכותב ע"ד האותיות עצמן (אע"פ שהן מיוחדות עדיין בשרשן) הקדים חמדה לתשוקה, "אותיות המחשבה והדבור הנה הנמשכות מחמדה ותשוקה זו. . וחמדה ותשוקה שבלב", כי כנ"ל, אותיות שייכות בעיקר לחמדה).

והנה בכלי יקר (בראשית ג, ו הנ"ל) מפרש שתאווה מתייחסת לדבר גלוי ונראה לעינים בגשמיות, משא"כ חמדה נופל בעיקר על דבר נסתר ורוחני. (וזהו ע"פ ל' הכתוב שם. אבל להעיר שבכתוב לפנ"ז ב, ט, נא' "נחמד למראה". ואכ"מ). ועכ"פ אוי"ל עפ"ז עוד טעם ללשון אדה"ז "התאווה והחמדה" ולדוגמאות שמביא ע"ז: "ללמוד איזו חכמה" - היינו דוגמא לחמדה רוחנית, ו"או לאכול איזה מאכל ערב" - היינו דוגמא לתאווה גשמית.

והנה מלבד זאת שפי' הכלי יקר אינו עונה על טעם שינוי סדר הלשונות תאווה וחמדה, עדיין יל"ע לפי כל האופנים הנזכרים, מדוע מהפך אדה"ז סדר הדוגמאות של התאווה והחמדות: בתחלה מקדים "ללמוד איזו חכמה" ל"לאכול איזה מאכל ערב", ולאח"ז מקדים "להשיג המאכל" ל"או למידת החכמה בפועל"? ואם יש צורך לשנות הסדר, מדוע בכיוון זה דוקא? ובפרט לפי פי' הכלי יקר אינו מובן ביותר, כי לפי פירושו (שתאווה מתייחסת לדבר גשמי וחמדה לדבר רוחני), הנה אם אדה"ז כבר משנה סדר הדוגמאות, אזי בתחלה כשהזכיר אדה"ז תאווה לפני חמדה הי' צריך להזכיר "לאכול איזה מאכל ערב" לפני "ללמוד איזו חכמה", ובסוף כשהזכיר חמדה לפני תאווה הי' צריך להזכיר "למדת החכמה" לפני "להשיג המאכל"?

והעירני א' הת' שי' דאולי הטעם לכך מפני שבתחלת הענין מדבר כשהתאווה והחמדה לא נפלה עדיין בלבו (ובמילא לא זו היא התאווה המבואר ברמב"ם ושו"ע שכבר נפלה בלבו וחשב עד"ז וכן החמדה שמדבר כאן היא קודם שנפלה אפילו בלבו, ולא החמדה המבואר ברמב"ם ושו"ע), רק היתה בכח חכמתו ושכלו וידיעתו, שהי' נודע אצלו בשכלו בלבד הדבר ההוא הנחמד, ופשוט שהתענוג שיש בלימוד איזו חכמה שייך וקרוב יותר אל השכל מהעריבות של איזה מאכל ותאווה גשמית, ולכן הזכיר כאן

"ללמוד איזו חכמה" תחלה ורק אח"כ "לאכול איזה מאכל ערב". משא"כ בבראשית (ג, ו) שמפורש בקרא שחיה עמדה להשיג התאוה ולאכול מפרי עץ הדעת בפועל, ולא במצב שנודעה ע"ד עץ הדעת בשכלה בלבד, ולכן כתוב שם ע"ד תאות האכילה תחלה ("טוב העץ למאכל") ואח"כ ע"ד השגת השכל שע"ז ("ונחמד להשכיל"), וכן בסיום הפרק כשמדבר ע"ד הוצאת התאוה מכח אל הפועל כותב "להשיג המאכל" תחילה ורק אח"כ "או למדת החכמה בפועל", כיון שלענין פועל ממש התאוה הגשמית היא הנראית לעין ובמילא קל יותר להשיגה ממדת החכמה ללא השתדלות יתירה.

ולהוסיף, שמ"מ במדריגה זו גופא (כשחושב להוציא תאוותו אל הפועל) כותב "החמדה" לפני ה"תאוה", אף שע"פ הנ"ל, התאוה מתייחסת לדבר גשמי וקל יותר להשיגה לפועל?

אמנם שאלה זו היא כשלוקחים בחשבון פי' הכלי יקר בלבד (שחילוקי הלשונות תאוה וחמדה משקיפות חילוקי הדברים שמתאווים וחומדים, אם זה גלוי וגשמי או נסתר ורוחני), אבל כשנשים לב שלעולם קיים החילוק בין תאוה לחמדה שהובא ברמב"ם וש"ע אדה"ז הנ"ל, שהן ב' גדרים שונים בעצם ללא קשר להדבר שמתאוה וחומד, שתאוה אינה אלא במחשבת הלב, משא"כ חמדה קשור עם השגת הדבר בפועל, אזי כמבואר לעיל, כשמדבר ע"ד מצב שהתאוה עדיין רחוקה מפועל ממש, כשנפלה בלבו בלבד, וכש"כ קודם לזה, נזכר חמדה רק כטפל להאהבה או התאוה, משא"כ כשמדבר ע"ד מצב שחושב כבר איך להשיגה לפועל (אף שגם אז לא השיגה עדיין, אבל) זה כבר מוגדר בהלכה כמצב המביא לידי חימוד "דהיינו ש"החמדה" (השגת הדבר לפועל) קרובה לבא, וברור שזוהי מטרת התאוה ועיקרה.

המורם מהנ"ל בקיצור: א) בכללות תאוה וחמדה הן ענין א' כפרש"י. ב) בפרטיות תאוה קשור למחשבה וחמדה למעשה כמ"ש ברמב"ם וש"ע, ועפ"ז ג"כ - ג) תאוה שייך יותר למצב שאין אותיות מחמדה הקשור לאותיות הדבור, ד) תאוה לדבר גשמי וחמדה לדבר רוחני כפי' הכלי יקר.



ציונים בד"ה באתי לגני – ה'שי"ת

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

פ"א: בפירוש תיבת "לגנוני" כתב במתנות כהונה (פירוש המובא תדיר במאמרי דא"ח - במדב"ר יג, ב): "כילת חופת חתנים" (וראה גם בערוך השלם ערך 'גנן'). וחבל

שב'דבר מלכות' לפרשת בשלח השתא, ביאר "לגני = הגן שלי", מבלי לפרש תיבת "לגנוני" כלל.

שם. קפיץ ואזיל. בפשטות הפ"א בחיריק, המושכת יו"ד אחריה (כמו "קפיץ עליה זבינא" נדה ח,ב), וצ"ע שב'דבר מלכות' הנ"ל ניקדו הפ"א בצירי והשמיטו היו"ד.

שם. במקור, סה"מ תש"י עמ' 111, ש"ה למקום, נדפס "שהי' עיקרו בתחילה". ולכאורה הוא ט"ס וצ"ל עיקרי. אבל גם בסה"מ מלוקט ד"ה זה תשי"א פ"ד, נדפס עיקרו.

שם, במקור, ש"ה וברא, נדפס "וזהו וימינו", ולכאורה צ"ל וימיני כלשון הפסוק. קיצור פ"ב. נדפס "ואש מלמטה", ולכאורה צ"ל שלמטה (הלשון אינו מופיע בגוף המאמר).

פ"ג, במקור, עמ' 114 ש"ה לו, נדפס: "ואם יודע", ולכאורה צ"ל "ואם ידע" או "ואם היה יודע".

שם, עמ' הנ"ל ש"ה במשכן, נדפס "לאהפכא" ולכאורה צ"ל "לאהפכא" (היינו להפוך ולא להתהפך), כמו להלן עמ' 118 ש"ה ומקדש וש"ה שפועל.

שם, במקור, עמ' 116 ש"ה מפני, נדפס "הבהמי", ואוצ"ל (כרגיל) "הבהמית".

שם, ש"ה ומהם. נדפס "ובזה", ואוצ"ל "ומצוה זאת" וכדומה.

פ"ד. במקור, עמ' 117 ש"ה וע"ד, נדפס: "כי עונותיכם". ובפסוק (ישעי' נט,ב): "כי אם עונותיכם".

שם, עמ' הנ"ל ש"ה בכרת וש"ה הנה, נדפס "פרטים" ואוצ"ל "פרטיים".

פ"ה. במקור, עמ' הנ"ל ש"ה הנה, "ישנו הטיה למעלה מן הדעת, והוא שטות דקדושה". לכאורה הי' צ"ל "ישנה... והיא" כיוון ש"הטייה" היא לשון נקבה.

שם. במקור, עמ' הנ"ל ש"ה דנורא, נדפס "לכולא עלמא", ולפנינו בגמרא שם "לכולי עלמא".

שם, במקור, עמ' הנ"ל ש"ה מן הדעת, נדפס "שהוא מדריגה גבוה ונפלאה... מדריגה גבוה", הנה מדריגה (וגם "ונפלאה") היא לשון נקבה, ואולי תיבת גבוה כוונתו ל"גבוהה", כפי שמופיע כ"פ אצל אדה"ז.

שם, במקור עמ' 118 ש"ה הדת, נדפס "שהא-ל ית' מנבא בנ"א". ולפנינו ברמב"ם (רפ"ז, כולל הוצאת פרנקל): "שהא-ל מנבא את בני האדם". ושם בילקוט שינויי נוסחאות שבסוף הכרך, בכמה כת"י תימנים "אדם" (במקום "האדם").

הערות במאמר ד"ה ועבדי דוד תשמ"ו

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

א. במאמר ד"ה ועבדי דוד תשמ"ו ס"ב כתב רבינו, וז"ל: "דהנה הכח הקשור עם הודאה [בבני אדם בכלל (מין המדבר), ועאכו"כ בבני ישראל (חלק אלוהי ממעל ממש)] הוא כח המעשה, דכדי שתהי' פעולה בכח העשי', צ"ל הודאה וכפ' . . כי כאשר האדם עושה מעשה הרי הוא מוריד רצונו ושכלו כו' עד שבא למעשה זה, וירידה זו (בכל אדם, ובפרט בישראל כנ"ל) היא ירידה לבירא עמיקתא, ולכן צ"ל אצלו הודאה וכפ' וכו'". עכ"ל. שבכ"ז הוא מדגיש שענין העשי' הוא ירידה אצל מין המדבר בכלל ואצל ישראל בפרט, ולכא' הרי מצד ענין השכל הרי ישראל וכל מין המדבר בשוה, וזה שישראל הם חלק אלקה ממעל, הרי מצד אלקות חכמה ועשי' בשוה.

ועד"ז הוא בסוף האות "כי במין המדבר בכלל ובפרט בישראל, השכל הוא דבר המתקבל (לייגט זיך אפ)", והשאלה היא כנ"ל, שהרי מצד ענין השכל, מין המדבר בכלל וישראל בפרט הם בשוה.

ב. במאמר הנ"ל, שם: "וזהו גם מה שבמצות לימוד התורה, הנה ע"פ תורה צריך להיות חיות ותענוג (געשמאק) בלימוד התורה", מהו המקור לזה?
כי במאמר אינו מציין שום מקור לזה.

ג. שם, אות ג': "דמעלת התלמוד הוא ענין התענוג שבו (כנ"ל)", למה אומר כי המעלה דתלמיד הו"ע התענוג, ומציין "כנ"ל", הלא שם אומר גם "שע"י לימוד התורה האדם הלומד מתאחד עם נותן התורה ביחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל", ולמה אינו אומר שזוהי מעלת התלמיד?

ואח"כ כ' "ויש מעלה במעשה שאין בתלמוד, ענין האתכפא שזהו חידוש שעושה דבר שהוא היפך טבעו ועונג שלו, והיינו שגם לולא הענין דקבלת עול מלכות שמים (שלמעלה), הרי יש חידוש בעצם הענין שהאדם יכול לעשות גם דבר שהוא היפך טבעו ועונג שלו".

ולכא' למה אומר שהמע' במעשה הוא שעושה חידוש, וזהו גם לולא הענין דקב"ע, ולמה אינו אומר שהמע' במעשה הו"ע הקב"ע?

גם מה שאחרי המילים "דקבלת עול מלכות שמים" מוסיף בסוגריים (שלמעלה), ומאי קמ"ל?

ד. שם: "ויש להוסיף בזה, שבתלמוד עצמו ישנה גם המעלה שבמעשה היא הכפי', כי לאחר שלומד תורה בתכלית השלימות . . . הנה אח"כ מגיע לדרגא נעלית יותר, שלומד מצד כפי' והודאה", ויש להבין כאן, א' למה מוסיף על מ"ש בגמרא. לכאור' לא מצינו כזה במקום אחר. וגם אם כן, הרי אם יש בתלמוד גם ענין הכפי' א"כ מהי המעלה של מעשה על תלמוד?

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



'מרקד אתלת'*

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר - אלבעני, נ.י.

"אמרו עליו על רבי יהודה בר אילעאי שהיה נוטל בד של הדס, ומרקד לפני הכלה . . . רב שמואל בר רב יצחק מרקד אתלת (שלש בדין [של הדס], זורק אחת ומקבל אחת). א"ר זירא: קא מכסיף לן סבא (שמזלזל בכבוד תלמידי חכמים ונוהג קלות ראש בעצמו). כי נח נפשיה איפסיק עמודא דנורא בין ידיה לכולי עלמא . . . א"ר זירא: אהנייה ליה שוטיה לסבא (שוט של הדס שהיה מרקד בו), ואמרי לה שטותיה לסבא (שהיה מתנהג כשוטה), ואמרי לה שיטתיה לסבא (שיטתו ומנהגו)" (כתובות יז. ובפרש"י). ובמאמר באתי לגני השי"ת מייסד אדמו"ר הרי"צ את גודל מעלת 'שטות דקדושה' על ביטוי של ר' זירא, שאף שהתאונן ר"ז וטען 'מכסיף לן סבא' כשרקד רב שמואל בהדסים לפני הכלה, אבל אחר שראה את המראה הנפלא של עמוד האש בצורת הדס¹ סביב לארוננו של רב שמואל, הודה ואמר: אהנייה ליה כו'.

אבל קשה, וכי ניקו בקיימא דחד סמכא²? הרי ראייה זו היא רק לפי הדיעה היחידה שאמר ר' זירא 'אהנייה ליה . . . שטותיה לסבא', אבל לא לפי שתי הדיעות שאמר 'שוטיה לסבא' או 'שיטתיה לסבא',³ שכנראה הסתייגו רוב הדיעות ונוהרו מלפרש 'שטותיה' בלשון השפלה של ביזוי וגנאי?

(*) מוקדש לעי"נ אאמו"ר הרה"ח משה רובין ז"ל ממאנטרעאל, שהיה ידוע בצפצופו ('פיף' בל"א) ושטות דקדושה לשמוח חו"כ בחתונות.

הערות הכותב: הערת זו כבר נדפסה בגליון תתקעד (יו"ד שבט ה'תשס"ט), ומוגשת בזה מפני חידושים שניתוספו בה, בפנים ובהערות ומ"מ. והזמן גרמא, שהערה עוסקת בעניני פרק חמישי של המשך באתי לגני, שמאמרי תשט"ו ותשל"ה שלומדים שנה זו מיוסדים עליו.

(1) 'כמו שבשבה דהדס' – ב"ר פנ"ט, ד, הובא בתוד"ה שיטתיה – כתובות כאן.

ולפנינו עוד ג' קושיות בסוגיא משולשת זו: ⁴ (א) קושיית המהרש"א, שלרש"י ש'אתלת' פירושו ג' בדין' היה לו לומר 'מרקד בתלת', לא 'אתלת'. ⁵ (ב) למה הופתע ר' זירא ונתבייש כל כך מרקידתו של האמורא רב שמואל בר רב יצחק, הרי כבר קדמו רבי יהודה בר אילעאי כמה דורות לפניו, ולא נתביישו כשרקד התנא עם בד של הדס⁶, ואדרבא, 'אמרו עליו' – דרך כבוד.

[בעיון יעקב תירץ שלא תמחו כן על רבי יהודה, שהיה ידוע לגודל חסידותו, ש'כל היכא דאמרינן מעשה בחסיד אחד . . . רבי יהודה ברבי אילעאי'.⁷ אבל אם כן, למה איפסיק עמודא דנורא רק לרב שמואל האמורא,⁸ ולא מצינו עמודא דנורא דאהני ליה לר"י בר אילעאי, שהיה מהראשונים כמלאכים.⁹

ויש מפרשים¹⁰ שרב שמואל לא הסתפק רק בהדס א' אלא רקד בשלשה הדסים, כנגד שלשת העמודים תורה עבודה וגמילות חסדים שעליהם העולם עומד.¹¹ ובעל ההפלאה¹² פירש שג' בדי ההדס מרמזין לג' אבות. אבל אם כן, למה נתבייש ר' זירא מהוספתו של רב שמואל בהדסים, אדרבא, אין זה דרך שטות, אלא מכיון הוא בחכמה יתירה. ואם רב שמואל חידש רק שהוסיף הדסים, אם כן ידגיש ר' זירא 'אהנייה לי שוטייתא', לשון רבים, לא 'שוטיתיה' לשון יחיד].

(ג) גם צריך להבין שינוי שם ההדס: על רבי יהודה נאמר בגמרא 'היה נוטל בד של הדס', ואילו בפירוש רש"י בנוגע לרב שמואל בר רב יצחק נקרא בשם 'שוט של הדס'. (וכי זהו רק לדימוי לשון נופל על לשון 'שטות' ו'שיטה')? והיתכן שר' זירא יפרש 'שיטה' ('שיטתיה') או 'שוט' ('שוטיתיה'), הרי מפורש מצינו שר' זירא שמע מרב יהודה ד'שוטיתא' (בד של הדס שמרקדין בו לפני כלה) לשון 'שטותא' (שנראה המרקד כשוטה).¹³

ולפועל, הרי ענף דק כהדס אינו מועיל לשמש כ'שוט'. ודבר זה ביררתי שאי אפשר להנהיג בהמה בשוט קל כהדס,¹⁴ אלא צריך להכותה בענף חזק, כדתנן:¹⁵ אין רוכבין ע"ג בהמה בשבת גזירה שמא יחתוך זמורה להנהיגה.

וגם ארז"ל¹⁶ שצדיקים נקראו ונמשלו להדסים, ומשתמשים בהדס במצות ארבע מינים, והדס (של מצוה) לבשמים להבדלה,¹⁷ וריקוד בהדס לפני הכלה¹⁸ מרמז לטהרת ריח טוב¹⁹ ועדינות, ואין פתאום קורא לזה 'שוט' המיועד לסוס²⁰ ולבהמה?

ונלע"ד ליישב, שרב שמואל רקד בג' הדסים כנגד כל שלשת הפירושים יחדיו, ושמע מינה תלת: שוט ('שוטיתיה'), שוטה ('שטותיה'), ושיטה ('שיטתיה'). ואין שלשת פירושים אלו רק חילופי גירסאות שלא שמעו בכירור וטעו בהברה, אלא כולם

מתאימים²¹ כחוט המשולש שלא במהרה ינתק²², וזהו מעלת הדס המשולש (לא 'הדס שוטה'), תלתא בחד קינא, ששלשתן קלועים ומשולבים יחדיו.²³ ומדויק הלשון 'מרקד אתלת', לא 'בתלת'.

יובן בזה מה שהגמרא מביאה את הדיעה של 'אמרי לה שיטתיה' (שיטתו ומנהגו) לסוף²⁴, אף שלכאורה 'שיטה' זהו הפירוש היותר פשוט, ומהו החידוש שעשה רב שמואל כבית הלל²⁵ (שלכן נאלץ רבינו חננאל²⁶ לפרש 'שיטתיה' לשון 'שיטה והדס'), אלא שחידוש 'שיטתיה' הוא שעשה גם 'שטות' לשיטה בעבודת ה'²⁷. ואף ש'שיטה' ו'שטות' נראים כהפכים²⁸, - הרי רב שמואל בר יצחק לשיטתו ש'מקום יש בראש להניח בו שתי תפילין'²⁹.

והנה רבי יהודה בר אילעאי רקד ב'בד' (לשון לבד³⁰), לעצמו, באופן שמיימי המיוחד לבני עליה ויחידי סגולה ('אמרו עליו', 'מעשה בחסיד אחד'), בחי 'הלכה ואין מורין כן'³¹ היוצא מן הכלל, וכן מצינו לרבי יהודה בר אילעאי ש'היה מתעטף ודומה למלאך ה' צבאות'³².

אבל רב שמואל הגדיל לעשות, ששינה ושילש בשיטת שטות דקדושה, כמו ששוני ומשלשין בקצירת העומר³³, לקבוע דרך זה לרבים, לפזז ולכרכר כדוד המלך אף שקנטרתו מיכל שנתבוזה כ'אחד הריקים'.³⁴ - שלא החזיק רב שמואל את שיטתו זו רק לעצמו, אלא רקידתו הזיוה גם את תלמידיו שראוהו נוהג כן, לילך באורחותיו, שזירזם ודירבנם בשיטת שטות דקדושה, כ'שבט לגו כסילים'³⁵, עד שהכסיפו פניהם.

והנהגה זו מיוסדת על הרמב"ם (סוף הל' תשובה): 'אין אהבת ה' נקשרת בלבו של אדם עד שישגה בה'³⁶, אף שהשיג עליו הראב"ד³⁷: 'שגיון זה איני יודע מהו...'. וכן מעוררנו נשיא דורנו במאמרי 'באתי לגני' במשך השנים, לעלות לדרגת שטות דקדושה בהפצת היהדות, והיו כאלו שכאב והעיק זה להם עד שצעקו: 'קא מכסיף לן סבא!' והיו כאלו שהתאוננו ש'קירוב' יהודים שאינם שומרי מצוה זהו שטות הפוגעת בכבוד התורה. אבל לסוף 'איפסיק עמודא דנורא'³⁸ בין ידידיה לכולי עלמא, 'שראו מה בין בני לבן חמי', ובנידון דידן, אין הפסק ח"ו בין רבינו לחסידיו, שהובטחנו³⁹ 'צדיקא דאתפטר אשתכח בכולהו עלמין יתיר מבחיוהי', אלא שבין ידידיה ל'כולי עלמא', היינו אותן שיטות שהיו טוענות כנ"ל, 'קא מכסיף לן סבא'.

וכהיום הזה כו"ע מודים, ש'אהנייה ליה. . שטותא לסבא, ויהי רצון דאהני לן שלא יכנף עוד מוריך.⁴⁰

(2) לשון האד"ר בתחילתה (זח"ג קכז:).

³ (לכאורה רק 'אהני ליה כו' שטותיה לסבא' נוגע ל'שטות דקדושה', אבל שאר הדיעות אינן ראייה, ואדרבא, וכן לא הובאו שאר הדיעות במאמר ד"ה באתי לגני תרנ"ח (שעליו מיוסד מאמר ה'שי"ת) ותרצ"ט (סה"מ תרנ"ח ע' רי. תרצ"ט ע' 127), ועוד. – הטעם שמביא אריכות הגמרא במאמר ה'שי"ת נתבאר בד"ה זה ה'תשל"ה (תו"מ – סה"מ באתי לגני ע' קסט ואילך), המיוסד על פרק ה' מהמשך ההילולא, שלומדים שנה זו.

(4) החיד"א במראית העין לכתובות כאן ובספרו ראש דוד עה"ת פ' בחוקותי. עיון יעקב לעין יעקב כאן. בן יהוידע לכתובות כאן. מדרש האתמרי (לבעל השבט מוסר) דרוש ב' ע' 26.

(5) ולכן פירש מהרש"א 'דהוה מרקד נגד תלתא, שאר אינשי שמרקדים לפני הכלה [בבד אחד – עץ יוסף לע"י כאן]. והשתא ניחא דקאמר ר' זירא קא מכסיף לן האי סבא, דאנן נערים לגביה ולא מרקדינן רק חדא והוא מרקד כתלתא דילן אע"ג דהוא סבא'. ועיין פירוש עץ יוסף שם. פתח עינים להחיד"א לכתובות כאן, ובאריכות – בספרו ראש דוד הנ"ל הע' 4.

יש שמפרש (לשמוע בלמודים (ווילנא, תרל"ו) לכתובות כאן) 'מרקד אתלת' ע"פ מארז"ל (שבת קנב). 'טבא תרי מתלת' (טובים ב' הרגלים של ימי בחרות מג' של זקנה, שצריך משענת עם רגליו, רש"י), וזהו 'מרקד אתלת', שרקד ברגליו ובמשענתו.

(אבל אם עיקר כחו ומעלתו של רב שמואל היה מה שרקד במקל, היה עמוד האש צריך להיות בצורת מקל, לא הדס?).

– להעיר שמילת 'הדס' בארמית היינו ריקוד, כדאיתא בירושלמי (פאה פ"א ה"א (ג:)) 'ר"ש בר רב יצחק הוה נסיב שיבשתי' (הדס, פנ"מ) והוה מהדס (מרקד ומקלס, פנ"מ. ובירושלמי עם פירוש ר"ש סיריליאו גריס 'מקלס') קומי כליא (לפני הכלה, פנ"מ), וכן מצינו גם בבבלי: 'תרנגולין שהיו מהדסין' . . 'הידוס מועד' (ב"ק יז:).

(6) במדרש האתמרי שם תירץ, שר"ש שהי' מרקד אתלת הי' צריך לעשות נענועים רבים בגופו כדי לזרוק אחד ולקבל אחד והיה נראה כמתבזה בריבוי הנענועים, משא"כ ר"י בר אילעאי רקד באחד, שאין צריך ריבוי התנועות, ולכן לא נתיישו מזה.

(במראית העין שם כתב 'והרב חוות יאיר בתשובותיו סי' ר"ה אגב שטפיה כתב דר"י בר אילעאי מרקד אתלת ואמרו עליו קא מכסיף לן סבא'. ולהעיר ממנהר"ם שיף 'כי ג' דברים עשה מסתמא כמו ר"י בר אילעאי שנזכר מקודם').

(7) ב"ק קג: תמורה טו:

(8) בעץ יוסף שם כתב שהמהרש"א בא לתרץ למה לא הפסיק עמודא דנורא לר"י בר אילעאי, שהוא לא רקד אלא בבד אחד, אבל רב שמואל טרח יותר מכפי כוחו ורקד בג' בדים כו'.

(9) ע"פ ל' חז"ל – שבת קיב: (כגירסת תוד"ה צדיקים, חולין ה:).

(10) פירוש עין אליהו לעין יעקב לכתובות כאן. ועיין ג"כ ד"ה באתי לגני הנ"ל הע' 3 (ע' קעב). וי"א ששלשת עלי ההדס מרמזין לעניני אוריאן תליתאי לעם תליתאי כו' (שבת פח:). ובספר 'אסא דבי הלולא' (ב"ב, תש"ס) האריך הרבה ברמזי ההדס.

(11) אבות פ"א מ"ב.

(12) בחידושי לכתובות כאן.

(13) שבת עז: ובפרש"י שם.

(14) בחת"ס לכתובות כאן מוכיח שהיה הדס שוטה [שהוא 'מורובע בענפים כעין עצים' – סוכה לב: ובמאירי שם], 'ומרומז בדבריהם אהני לי' שטותי' לסבא'.

- (15) ביצה לו: טושו"ע הל' שבת סי' ש"ה סי"ח. ר"ס שלט.
- (16) מגילה יג. ועיין ג"כ סנהדרין צג. בן יהוידע לכתובות כאן: טעם שהיה נוטל הדס, לסימן טוב שיזכו לבנים צדיקים שנקראים הדסים. או יובן הד"ס עולה מספר **בן טוב**, שיזכו לבן טוב חכם ויר"ש. בן יהוידע במגילה שם **הדס** גימטריא **חיים*** עה"כ, כי הוא [הצדיק] והנכלל עמו כולם בגדר החיים.
- (*) פרע"ח שער הלולב פ"ג. ועיין לקוטי לוי"צ, הובא בד"ה הנ"ל הע' 3 (ע' קעב).
- (17) טושו"ע סי' רצ"ז ס"ד ובט"ז שם סק"ז.
- (18) עיין רש"י שבת קי. ד"ה דכי נח נפשי' דרב: 'שהיו רגילים להביא הדס וענפי דקלים לשמוח לפני החתן והכלה'. ובסוף מס' סוטה משמע שעשו עטרות חתן מהדסים.
- בס' אסא דבי הילולא הנ"ל הע' 10 מציין הרבה מקורות למנהג הדס בחתונות.
- בעיין יעקב לעין יעקב כאן, כתב: 'אפשר דרמז למה דאיתא ברבא פ' אמור (ויק"ר פ"ל, י) וענף עץ עבות זה יעקב, מה הדס רחוש בעלים כך יעקב רחוש בבנים, לכך מוקד בהדס לפני הכלה שתהי' רחוש בבנים. ולכן רב שמואל בר יצחק מוקד אתלת, דס"ל כר' ישמעאל. . . שלשה הדסים (סוכה לד):'.
- וע"פ הגמ' 'עתידיים בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא שיתנו ריח טוב' (ברכות מג: (כגירסת הע"י. ועייג"כ עירובין כא:)), וריח הוא דבר שהנשמה נהנית ממנו (ברכות שם), 'מרקד אתלת' מרמז לג' דורות נשמות האבות של החתן והכלה מעולם האמת הבאים לחופה, כמ"ש אדמו"ר הרי"ף (סה"מ תרפ"ט ע' 80. וראה הנעתק באסא דבי הילולא הנ"ל ע' פג-פד).
- (19) במדרש תהלים (כב, א [ג]) דהדס ריחו טוב.
- (20) משלי כו, ג.
- (21) ראה תוד"ה רבא (שבת קכט): 'יש לפרש דאביי ורבא ואמרי לה, מר אמר חדא, ומר אמר חדא ולא פליגי'.
- (22) קהלת ד, יב.
- (23) סוכה לב: וברש"י שם.
- (24) אבל לא בעין יעקב.
- (25) 'כיצד מרקדין לפני הכלה. . . בית הלל אומרים כלה נאה וחסודה' – כתובות כאן.
- (26) הובא בתוס' כתובות כאן ד"ה שיטתיה.
- (27) עיין ג"כ בד"ה הנ"ל הע' 3 (ע' קעה).
- (28) כמאמר העולם במרקדין לפני הכלה: 'מ'קען ניט טאנצן אויף צוויי חתונות' (אי אפשר לרקוד על שתי חתונות כאחד).
- (29) עירובין צה: להעיר שר' זירא ור' שמואל ב"י 'שני גדולי הדור' היו (גיטין כג:). ויומתק בזה דברי הגמ' כאן: 'גמירי דלא איפסיק עמודא דנורא אלא אי אחד בדרא אי לתרי בדרא'. ואולי אמר ר"ז 'אהנייה ליה' שנשתוקק ונתאוה לאש השכינה בפטירתו, כמשה רבינו שנתאוה למיתתו של אהרן (רש"י במדבר כ, כו. ספרי דברים לב, מט).
- (30) רש"י עה"פ (שמות ל, לד) בד בבד: ולשון בד נראה בעיני שהוא לשון יחיד וכו'. 'בד כיתנא הוא, אמר ריב"ח דבר העולה מן הקרקע בד בבד' (יומא עא: זבחים יח:). וכן ת"ח הלומדים יחידי נקראים 'יושבים בד בבד' (ברכות סג: תענית ז. מכות י).
- (31) שבת יב: עירובין ז. ביצה כח: ועוד.
- (32) שבת כה:
- (33) מנחות סה.
- (34) שמואל ב' ו, יד. שם, טז. כ. ועיין בעץ יוסף לע"י כאן. ראש דוד להחיד"א הנ"ל הע' 5.
- (35) משלי כו, ג.

38) בס' בני בנימין לרמב"ם כאן מציין לירושלמי ברכות פ"ה סוף ה"א: ריש לקיש מנהגו באורייתא סגין הוה נפיק ליה לבר מתחומא דשבתא והוא לא ידע (מחמת שהיה נוהג ומהרהר הרבה בתורה, ומתוך המחשבה הלך בשבת חוץ לתחום, פנ"מ) לקיים מה שנאמר (משלי ה, יט) 'באהבתה תשגה תמיד' (מרוב אהבת התורה לבו טרוד עד שישגה ויטעה בעסקי העולם ולא יתן אל לבו, יפ"מ. ועיין רש"י משלי עה"פ).

37) צ"ע למה המתין הראב"ד עד שהזכיר הרמב"ם כאן מילת 'ישגה', ולא השיג מיד על כל לשונו הזהב של הרמב"ם לפני כן, בהלכה ג', שמזכיר את השגיון ג"פ: 'שיאהב'. . עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא **שוגה** בה תמיד, כאילו חולה חולי האהבה. . והוא **שוגה** בה תמיד. . **שוגים** בה תמיד'. ושם אי אפשר לפרש כהצעת הראב"ד 'לשון שיר', או 'תשגה בעניניך'?

שוב הראני ידידי ר"י יפה שי', שדן בזה במעשה רוקח לרמב"ם כאן, וז"ל: 'ונמצא **שונה** בה תמיד וכו' והוא **שונה** בה תמיד וכו' **שונים** בה תמיד. כולם בנו"ן בנוסחא שלפנינו, ופירושו מלשון **ושננתם**. ובהגהות מהרמ"ע מפאנו ז"ל הגיה **שוגה**, והוא מלשון באהבתה תשגה תמיד, וכן מצאתי בדפוס מגדל עוז ובדפוסים אחרים, וכן נראה עיקר. אמנם לקמן בסוף הפרק איתא בדברי רבינו **שישגה** בה תמיד, והראב"ד ז"ל כתב עליו זה השגיון וכו', כנראה שבמקום זה [בה"ג] היה גורס **שונה** בנו"ן, כגירסא שלפנינו, דאם לא כן למה המתין להשיגו שם. אף שבאמת נראה דוחק שבמקום אחד יאמר שונה ובמקום אחר שוגה כיון שהכל בענין אחד, כמבואר. עכ"ל.

38) לפי ביאורינו יש לפרש ענין גילוי השכינה שבפטירת רב שמואל ב"י מדה כנגד מדה: 'אפסיק' זהו"ע שוט, 'עמודא' (הדס) זהו שיטה, שעומד ויציב, 'דנורא' זהו להט השטות דקדושה.

39) אגה"ק ביאור לסי' ז"ך (קמו, ב), מזהר ח"ג עא, ב.

40) ישע"ל, כ.

רמב"ם

הצטרפות גבי איסור והיתר

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר – סקרמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם הל' מאכלות אסורות פי"ד ה"ו: "יראה לי שכל החייב בתרומה ומעשרות מצטרף לכזית בטבל מפני שהוא שם אחד – הא למה זה דומה, לנבלת השור ונבלת השה ונבלת הצבי שהן מצטרפין לכזית כמו שביארנו", עכ"ל. (עיי' רמב"ם לעיל פ"ד הי"ז בענין צירוף נבילות).

והראב"ד משיג על זה, ואומר: "בעינן טעמן שוה, כדאמרינן בעלמא (ערלה פ"ב מ"י) ג' שמות והן מין אחד, שלשה מינין והם שם אחד וכו' אמר חזקיה במיני מתיקה (היינו שכולם ממותקין והם טעם אחד) אלמא אפילו באיסור אחד דהיינו שם אחד בעינן טעם אחד, והני ז' מיני טבל לאו חד טעמא ניהוו". עכ"ל.

והנה במסכת עבודה זרה (סו, א) מבואר "חמרא חדתא בעינבי (יין נסך בענבים – נחלקו אמוראים): אביי אמר (היין אוסר את הענבים) במשהו, ורבא אמר (אין הענבים נאסרים אלא אם כן יש ביין) בנותן טעם. אביי אמר במשהו, בתר טעמא אזלינן, אידי ואידי חד טעמא הוא (יין חדש וענבים טעם אחד יש להם) דהוה ליה מין במינו, ומין במינו במשהו. ורבא אמר בנותן טעם, בתר שמא אזלינן, היא שמא לחוד (יין חדש) והאי שמא לחוד (ענבים), והוה ליה מין בשאינו מינו, ומין בשאינו מינו בנותן טעם (היינו דבטל בשישים) . . אמר אביי מנא אמינא לה דבתר טעמא אזלינן, דתנן (ערלה פ"ב מ"י) תבלין (של איסור שתיבל בו מאכל, אם היו) שנים ושלשה שמות והן מין אחד (כגון פלפל לבן, פלפל שחור, פלפל ארוך) או מין ג' אסורין ומצטרפין (התבלינן). ואמר חזקיה הכא במיני מתיקה עסקינן, הואיל וראויין למתק בהן את הקדרה (היינו שכולם תבלינים מתוקים). אי אמרת בשלמא בתר טעמא אזלינן, כולי חד טעמא הוא, אלא אי אמרת בתר שמא אזלינן, האי שמא לחוד והאי שמא לחוד. ורבא אמר לך, הא מני ר"מ היא, דתניא ר' יהודה אומר משום רבי מאיר, מנין לכל האיסורין שבתורה שמצטרפין זה עם זה שנאמר לא תאכל כל תועבה, כל דבר שתיעבתי לך הרי הוא בכל תאכל".

ועי' ברש"י שם ד"ה ורבא אמר לך הא מני ר"מ היא "ואע"ג דלא שוו לא בשמא ולא בטעמא קאמר דמצטרפין ודחזקיה ליתא". עכ"ל.

ובמילא יש לומר דהרמב"ם פסק כרש"י, "ודחזקיה ליתא", ואפי' שאנחנו לא סוברים כר"מ – אבל אם הם משם אחד ולא אחד מצטרפין, אפי' שאינן שווין בטעמן, כיוון שהם מלאו אחד, ע"ד שלר"מ כל האיסורין מצטרפין כיון דלשיטתו הוא לאו אחד.

אבל הראב"ד יפרש כפירוש התוס' שם, ד"ה ורביא אמר, דפסקו התוס' דהלכה כחזקיה כשבאים לתבל הקדירה, אבל כשהם בעין מצטרפין, אפי' שאין בהם אותו הטעם, עיי"ש האריכות, ובמילא השיג על הרמב"ם.

ועדיין צ"ב בשרש פלוגתתם, וכן צריך ביאור בדברי התוס', למה כשהאיסור בעין אין צריך להיות שווין בטעמן?

ועוד קשה על הראב"ד למה השיג על הרמב"ם, הלא פה מדובר שהאיסור הוא בעין, והתוס' מודים שבאופן כזה לא אמר חזקיה שצריך להיות שווין בטעמן.

וכבר האריכו בזה גדולי עולם, יעוי' חידושי אחיעזר יו"ד סי' י', חידושי הגר"ח מבריסק על הרמב"ם כאן ובחידושי צפנת פענח ועוד.

ואענה אני את חלקי, כי הרמב"ם והראב"ד לשיטתייהו בהלכות חמץ ומצה, דהרמב"ם פסק (פ"ו ה"ה) "העושה עיסה מן החיטים ומן האורז, אם יש בה טעם דגן יוצא בה ידי חובתו", וע"ז חולק עליו הראב"ד בשתים, וז"ל: "והוא שיש בה דגן כזית בכדי אכילת פרס ויאכלנו", היינו שהרמב"ם סובר דכזית מן התערובות מספיק והאורז נהפך לחיטים. משא"כ הראב"ד סב"ל דצריך שיאכל כזית חיטים בכדי אכילת פרס, והוסיף "ויאכלנו", היינו דהאורז לא נהפך לחטה – ולפיכך צריך שיאכל כזית חטה בכדי אכילת פרס. וכבר הארכנו בביאור שיטותיהם. עיין שם ג"כ שו"ע אדה"ז הלכות פסח בביאור שיטותיהם.

וי"ל דכמו שהרמב"ם סב"ל שם דהאורז נגרר ונהפך להיות חטה וכזית מהתערובות מספיק לצאת ידי חובתו למצה, ה"ה הכא, הרי שהצטרפות פירוש כמו שהאורז נגרר אחר החטים, גם איסורים נגררים אם הם מסוג אותו האיסור ונעשה כעצמותם.

אבל הראב"ד סב"ל דבכדי שיתהפך ויהי' חטיבה אחת של איסור צריך שיהי' טעמן שווין ממש, אחרת הווה כחיטים ואורז, ולא נהפך ממש לחיטים.

ומצינו בזה ג"כ דברים נפלאים בתלמוד ירושלמי (ברכות פ"ז), "ואנן חזינן רבנן קיימין בסוכה (בהלכות סוכה) וילפיין מטיט הנרוק (בהלכות מקוואות), דתנינן תמן (במסכת סוכה) הרחיק את הסיכוך מן הדפנות שלשה טפחים – פסולה, הא פחות מיכן כשירה, מהו לישון תחתיו (תחת האויר פחות מג' טפחים) (ומתרצת ע"ז הגמ') השיב ר' יצחק בן אלישיב הרי טיט הנרוק משלים במקוה (לשיעור ארבעים סאה ואעפי"כ) אין מטבילין בו, אף הכא משלים בשיעור סוכה ואעפי"כ אין ישנין תחתיו". עכ"ל.

הרי רואים משם שהאוויר מצטרף להכשיר הסוכה אבל אינו נהפך להיות ממש חלק מהסוכה.

וראה בחידושי ר' חיים הלוי ברמב"ם הלכות סוכה (פ"ה הי"ט) דלדעת הרמב"ם ישנים תחת האויר כי מצטרף להסוכה^{xl}, ולומד שהפשט בדברי הירושלמי דמדובר רק כשאוויר וסכך פסול הם ביחד במשך חמש וחצי טפחים או אין מצטרפים, ומתאים לשיטתו כאן.

והא שלא השיגו הראב"ד בהלכות סוכה, דלאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר.

במילים אחרות: כמו שהרמב"ם מיקל בהלכות חמץ ומצה שהאורז נהפך להיות חלה, ויוצא בה כזית מצה, כמו"כ כאן בהלכות מאכלות אסורות מיקל בצירוף מיני מאכלים של אותו איסור. והראב"ד שמחמיר שצריך לאכול כזית חיטה בכדי אכילת פרס עם האורז – מיקל כאן שמיני מאכל שאין טעמן שווין ממש אינם מצטרפים.



[xl] והנה, סי' תרלב בשו"ע אדמו"ר הזקן לא הגיע לידינו, והשאלה היא האם מותר לישון תחת אויר פחות מג' טפחים בסוכה. ואעפ"י שמדברי הירושלמי בפנים משמע שאסור לישון תחתיו, אבל בבבלי מסכת סוכה דף יט הרי נפסק באופן לא כ"כ ברור ואפשר לפרשו בשני פנים, וז"ל: "זה מצטרף וישנים תחתיו וזה מצטרף ואין ישנים תחתיו", ורש"י פ' דאין ישנים תחת אויר אפי' פחות מג' טפחים, כדברי הירושלמי, אבל ישנים ואוכלים תחת סכך פסול פחות מד' טפחים.

אבל התוס' הקשו על זה כמה קושיות, וביניהם "ועוד, מי יוכל להזהר בסוכה מלאה נקבים שאין צלתה מרובה מחמתה אלא משהו שלא ישן כנגד הנקבים", ולפיכך התוס' מפרשים ומביאים מהגאונים דתחת אויר פחות מג' טפחים מותר לישן ולאכול תחתיו, משא"כ סכך פסול, אם כי מסיימים דמדברי הירושלמי משמע כרש"י.

אבל להלכה נפסק בשו"ע כדעת רש"י בסי' תרל"ב סעיף ב', דאין אוכלים תחת אויר פחות מג' טפחים (ובסכך פסול פסק בסעיף א' דישנים ואוכלים תחתיו).

ומעיר ע"ז הרמ"א "ודוקא שהולך על פני כל הסוכה או שיש בו כדי לעמוד בו ראשו ורובו, אבל בלא"ה מותר דהא אין סוכה שאין בה נקבים נקבים", ומשמע מדברי הרמ"א דאם יש חור גדול בהסכך ואפשר שראשו ורובו יהיו מונחים תחת האויר יש לפסול.

וראה במשנ"ב בביאור הלכה שם דיש לומר דזהו פסול דאורייתא ממה שמדמה פסול אויר להפסול לטבול בטיט הנרוק.

יש לזהר במקומות שנושב שם הרבה רוח בחג הסוכות.

בדיקת הסכין לאחר השחיטה ושאר חיובי בדיקה

הנ"ל

א. כתב הרמב"ם בהלכות שחיטה פ"א הכ"ד (לאחר שהאריך בהכ"ג איך לבדוק הסכין קודם השחיטה) "וצריך לבדוק כן אחר השחיטה, שאם מצא בה פגם אחר השחיטה, הרי זו ספק נבלה שמא בעור נפגמה וכששחט הסימנים בסכין פגומה שחט", עכ"ל.

והשיג עליו הראב"ד, וז"ל: "כבר הסכימו חכמינו שאינו צריך (בדיקה), אלא אם כן רוצה לשחוט אחריה שלא אמרו בגמרא צריך לבדוק אלא השוחט ונמצאת פגומה, ואילו היה צריך היו אומרים כן כמו שאמרו השוחט צריך שיבדוק בסימנים אחר שחיטה", עכ"ל.

ותירץ ע"ז בכסף משנה, דהרי הרמב"ם לקמן גבי בדיקת הסכין, בהכ"ה, פסק "וכן אם פשע ולא בדקה או שאבדה הסכין עד שלא יבדוק, שחיטתו כשרה". משא"כ סימנים אי לא בדקה הוה טריפה, ולפיכך אי אפשר הי' להגמ' להשמיענו הדין בדדיקת הסכין גבי בדיקת הסימנים דתרי דיני איתא להו – בדיקת הסכין לכתחילה, אבל בדיקת הסימנים לא יועיל ע"ז היתר דבדיעבד.

ולהלכה נפסק בשו"ע כהרמב"ם, ביורה דעה סימן יח סעיף יב, וז"ל "אף על פי שבדק הסכין קודם שחיטה צריך לחזור ולבדוק אחר השחיטה, והני מילי שהסכין לפנינו". וצריך ביאור מהן סברת הרמב"ם והראב"ד ובמה פליגי.

ב. והנה הטעם ע"ז שהסכין צריך בדיקה לאחר השחיטה, ביאר אדמו"ר הזקן בשולחנו (יו"ד סי' יח ס"ק יח), שכיון שאפשר לבדוק אין סומכין על החזקה (דכל היכא דאפשר לברורי מבררין ליה), ומביא ראי' מזה שצריך לבדוק השוחט לפני שחיטתו, הגם דרוב המצויין אצל שחיטה מומחין הן.

ומביא שם שני מהלכים בראשונים, למה צריך לבדוק: שי' הר"ן והרשב"א דהמיעוט שכיח, כמ"ש דעור שכיח דפגים. או שי' הרא"ש דסב"ל דהוי מיעוט שאינו שכיח, ואעפ"כ צריך בדיקה, להוציא הבהמה מחזקת איסור.

ועד"ז מצינו בחידושי ר' עקיבא איגר על הגליון סי' יח, וז"ל: "קשה לי דהוה ס"ס, ספק שאינו פגום ואת"ל פגום שמא בעצם המפרקת נפגמה, והרי הרמ"א פסק (בסי' קי סעיף ט') דבס"ס אפילו היכא דאפשר לברר א"צ לברר, ואף להחולקים דצריך לברר מ"מ נלע"ד דזהו רק אם אחר הבירור נעמוד על הבירור דאסור ודאי או לא, אבל היכא דרק ספק אחד יתברר אלא דאי לא יהי' ס"ס, ויהי' אסור מספק י"ל דלכו"ע א"צ לברר, כיון דהשתא איכא ס"ס, וגם אחר הבירור לא יהיה ודאי איסור (וכפי שהרמב"ם

כותב דגם לאחר בדיקת הסכין "הרי זו ספק נבלה"¹. וצ"ל דמ"מ דאיתחזק איסורא דאינו זבוח צריך לברר אף בס"ס ובכה"ג".

ולכאורה דברי הרעק"א הרי הם כמהלך שני שיטות הראשונים, דאע"פ שבעור נפגמה הסכין הוה מיעוט שאינו שכיח ולא צריכים לחשוש לזה בדרך כלל, אבל כאן שאני דיש חזקת איסור.

ג. ויש לקשר זה עם פלוגתת הרמב"ם והראב"ד בהלכות איסורי ביאה פ"ד הט"ז, דהרמב"ם מצריך בדיקה לפני תשמיש ולאחריו, והראב"ד תמה עליו "כמה יגיעות יגע בחנם, שאף ר' יהודה שהיה צדיק שאין כמותו מנע את ר' זירא שלא לבדוק אחר התשמיש שלא יהא לבו נוקפו ופורש, שלא אמרו בדיקות הלל אלא באשה העסוקה בטהרות", עכ"ל.

והובאו דבריהם והשקו"ט ביורה דעה סי' קפו סעיף א': "אשה שיש לה וסת קבוע אינה צריכה בדיקה כלל (טור בשם רבינו חננאל, והרב המגיד בשם הראב"ד והרמב"ן והרשב"א, וכרבא דאמר כי תניא ההיא לטהרות, וכן הסכמת כל הפוסקים חוץ

(1) והנה הרעק"א ממשיך "ובזה מיושב קושיית הש"ך (סימן ק"י בדיני ס"ס אות סו) מההיא דרואה מחמת תשמיש (דלמה מתירין אותה להנשא לבעל שני בלי בדיקת השפופרת) דהתם ע"י בדיקת השפופרת יבורר דממקור הוא, אבל עדיין לא הוי ודאי איסור דשמא לא כל האצבעות שוות (וממילא מותרת לבעל השני מבלי בדיקת השפופרת, מכח ס"ס, ספק שמא מן המקור ואת"ל שהוא מן המקור, הרי לא כל האצבעות שוות, דלא נשאר עלינו חובת הבירור אם לא נברר הדבר לאשורו).

והחילוק הוא דגבי אשה הרי כל אשה יש לה חזקת טהרה, אבל כאן הרי יש חזקה דאינו זבוח, כמבואר. ובמילא אפי' באופן כזה צריך לברר.

אבל לכאורה איך אפשר להביא ראיה ולדמות לאשה הרואה דם מחמת תשמיש, דאם תצריכנה לבדיקה, מיד לאחר בעל הראשון הרי יש חשש עיגונא, ובעיגונא אקילו בה רבנן, ומתירין לה להנשא ע"פ עד אחד ועד מפי עד, וצ"ע.

מהרמב"ם) והרמב"ם ז"ל מצריך לבדוק אחר תשמיש, היא בעד אחד והוא בעד אחר", עכ"ל. וצריך ליישב דברי הרמב"ם דהרי בגמ' מבואר דאסור לבדוק שלא יהא לבו נוקפו.

והנה בהגהת החתם סופר וכן בתשובותיו יורה דעה סי' קמג מסביר דבגמ' במס' נדה סב"ל דאין צריכין לבדוק מן הדין, וא"כ אם תבדוק יהא לבו נוקפו כי אולי הרגישה משהו.

אבל לפי מה שנפסק להלכה (מגן אברהם סימן תלז סק"כ ע"פ הגמ' פסחים ד, ב) שאפילו כשיש חזקה אין לסמוך עליה אלא באופן שאי אפשר לברר, אבל כל מקום שאפשר לברר צריך לברר ואין סומכים על החזקה, אף כאן מן הדין יש לה לבדוק ולא לסמוך על חזקת טהרתה. וכיון שהיא צריכה לבדוק מן הדין שוב אין חשש שמא יהי' לבו נוקפו, מפני שהוא יודע שהיא בודקת מפני שכן הוא הדין (ולא מחמת שהרגישה), שצריכין לברר אפי' כשיש חזקת היתר².

(2) ויש להביא לזה שני דוגמאות: א') ידועה השקו"ט אם רופאים עכו"ם נאמנים באיסור נדה, דחזקה אומן לא מרע אחזקתיה, או שאנו אומרים אשר פיהם דיבר שוא ואין נאמנים. והנה בגמ' נדה (כב) מובא באשה שהיתה מפלת כמין קלופות אדומות, ושאלו לחכמים וחכמים לרופאים ואמרו להם אשה זו מכה יש לה בתוך מעיה שממנה מפחת כמין קליפות, תטיל למים אם נמוחה – טמאה.

והקשה הרא"ש (שו"ת הרא"ש כלל ב' סימן יח) למה הצריכו חכמים להטיל למים, כיון שאמרו הרופאים שיש לה מכה בתוך מעילה, אם כן אפילו אם נימוחו שנתברר שהוא דם, יש לנו לטהרה מפני שיש לתלות שבא הדם מחמת המכה.

ובשו"ת מהר"ם לובלין סי' קי"א תירץ שלא האמינו החכמים להרופאים. ובשו"ת חכם צבי סי' מו תמה על דבריו, שהרי אם יוצא דם גמור והרופאים אומרים שהוא מן המכה סומכים על דבריהם להתירה. ומדוע כאן שאין זה דם גמור אלא כמין בריות אין סומכים עליהם.

העולה מהאמור, דהרמב"ם סב"ל דצריך לבדוק עד כמה שידו מגעת בהלכות נדה ובהלכות בדיקת הסכין לאחר שחיטה, והראב"ד מיקל לסמוך אחזקת טהרה בהלכות נדה ובהלכות בדיקת הסכין לאחר השחיטה.

והרי זה תלוי בכללות שיטתם, דלהרמב"ם צריכין לחפש בשכלו עד כמה שידו מגעת ולהראב"ד סומכין על האמונה – על חזקת היתר וכו'.

ד. ולכאורה יש להקשות לפי זה, מפני מה בהלכות נדה פוסקים כהראב"ד, דאינה צריכה לבדוק ואע"פ שהשו"ע פוסק שצריכה לבדוק עצמה ג"פ בימים שאינם בטוחים, לוודא שאינה רואה מחמת תשמיש ואינה צריכה לחשוש יותר, הרי ידוע דעת הש"ך דגם זה אינו צריך³.

וראה בסדרי טהרה (סק"ה) שישב שבמקום שאין אפשרות לברר סומכים על דברי הרופאים, אבל כאן כיון שראו חכמים שאפשר לברר ע"י שריה בפושרים לא רצו חכמים לסמוך על דברי הרופאים והוצרכו לברר.

ב' ועוד יש להביא דוגמא, משו"ע אדמו"ר הזקן הלכות ציצית משמע שיש חיוב לבדוק הציצית אפילו בשבת, עי' בסימן ח' קונטרס אחרון סק"ב מביא מתשובת בית יעקב שאם הוא בדרך ואין לו טלית אחרת מותר להעלים עיניו ולברך בלא בדיקה. ולפי שטעמו לא מסתבר .. לכן לא העתקתי.

דהנה אם דעתו לדמות זה למה שכתבו האחרונים דבמקום שאי אפשר סומכין על החזקה לא קרב זה אל זה דנדון זה אינו נקרא אי אפשר דממ"נ אם ימצא כשר הרי אפשר, ואם ימצא פסול מה מצוה מרויח במה שלובש טלית פסול, דבמה שמעלים עיניו לא ינצל מברכה לבטלה ומביטול מצות עשה .. וכן עמא דבר לבדוק את הציצית בשבת אפילו אי אפשר למצוא טלית אחרת, יעו"ש האריכות דבמקום דאפשר לברורי מבררין.

3) ועוד, דהרי ידוע הכלל בשו"ע (הובא בסי' קפח יורדה דעה בתורת השלמים ס"ק יג, ובחלקת מחוקק אבן העזר סי' א' ס"ק א' וכן בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' קפ"ח סקכ"ה הובא בכללי הפוסקים וההוראה כלל ע"ג) שבכל מקום שהביא השו"ע דעה ראשונה בסתם ודעה אחרת בשם י"א, כוונתו לפסוק להלכה כדעה הראשונה, ובלשון החלקת מחוקק "והי"א מביא רק לחלוק כבוד לבעל הסברה ההיא", וכאן בסי' קפו סעיף א' מביא דעת הראב"ד ושאר ראשונים בסתמא ואח"כ מביא והרמב"ם מצריך בדיקה כו',

(ויש מקומות שאומרים שאין לזוז מפסק השו"ע ומצריכין בדיקה ג"פ בימים שאינם בדוקים, ויש מקומות שסומכין על הש"ך, כי אשה שתראה מחמת תשמיש אינו רגיל כלל, ונהרא נהרא ופשטיה).

משא"כ בהלכות בדיקת הסכין לאחר השחיטה פוסקין כהרמב"ם, עד שידועים דברי אדמו"ר הזקן בקונטרס אחרון (הובאו דבריו בדרכי תשובה יור"ד כאן סימן יח), וז"ל: "ומכל מקום צריך להזהירם שאף בשעה שהם דחוקים ונחוצים לשחוט הרבה שיבדקו אף בין כל שחיטה ושחיטה לאט לאט ובכוונת הלב ולא במהירות כלל... וצריך להזהיר ע"ז השוחטים בערב יום הכיפורים שמרבים העם להביא הכפרות וממהרים עליהן לשחטן ומתוך כך אינם יכולים לבדוק לאט לאט והיא מצוה הבאה בעבירה חמורה ר"ח, וה' הטוב יכפר בעדם", עכ"ל⁴.

ויש לבאר בזה, דהנה בסי' קפ"ט בט"ז סק"ה מבואר שהמחבר באמת פסק כהרמב"ם, וכן מבואר בסי' קפו בתורת השלמים סק"ב, וכן בחוות דעת שם סק"ב (אולם הרבה פוסקים אומרים שהמחבר פוסק כהרמב"ם רק לבעלי נפש, שיחמירו על עצמו), והסיבה לזה היא מפני שהמחבר לא הביא הרמב"ם בשם וי"א, רק והרמב"ם ז"ל מצריך לבדוק. והכל על מקומו יבוא בשלום.⁵



תלמיד שהגיע להוראה לשיטת הרמב"ם*

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר – איטקא, נ.י.

ועיי"ש שמביא רעק"א לדעת הרמב"ם ז"ל "אפילו מיניקה ומעוברת וזקנה וקטנה", ולכאורה הרי הם בחזקת מסולקת דמים וצ"ל דהרמב"ם לשיטתו דכל היכא דאפשר לברורי מבררין (וע"ד שרואין שמחמירים להצריך שבעה נקיים גם בזקנה משתבעו להינשא שמא ראתה דם חימוד, ואכ"מ).

(4) וכאן המקום לעורר להשוחטים כפרות בערב יום הקדוש, ליזהר לבדוק הסכין (לא אחרי כל תרגול, כי זה אי אפשר, אבל לפחות) כל כמה תרגולים, ואם נמצא פגום להטריף כל התרגולים, עד לבדיקה שלפניה.

(5) ומעניין לציון שכמו שהרמ"א מיקל בסי' קפ"ו ופסק "והסברא ראשונה היא עיקר, וכן נהגו", כמו"כ הקיל בסי' י"ח סעיף י"א וז"ל "ומי שרוצה להכניס עצמו לספק זה אין צריך לבדוק סכין בין שחיטה לשחיטה", עכ"ל.

אבל אדמו"ר הזקן מוסיף בקונטרס אחרון סק"ו "מיהו, צריך ליזהר שלא יקחו מהנשחטים לאכול קודם בדיקת הסכין שלאחר שחיטת האחרונים". ועיין מה שכתבנו מזה לעיל בההערה הקודמת.

(*לע"נ א"מ ר' שמואל מאיר בן ר' משה וא"מ מרת בת שבע בת ר' משה זלמן

א. בשיחות חג השבועות תשל"ז וש"פ קדושים תשד"מ דן רבינו באריכות במ"ש הרמב"ם בהקדמתו "אדם קורא תורה שבכתב תחילה ואח"כ קורא בזה ויודע ממנו תושבע"פ כולה וא"צ לקרות ספר אחר ביניהם". ומביא שם מ"ש אדה"ז בהל' ת"ת רפ"ב בקו"א, שהרמב"ם כאן אזל לשיטתו שאפשר לפסוק הלכות בלי שידע טעמי ההלכות ודלא כשיטת הרא"ש בזה, שכותב בתשובה שכל מי שפוסק מדברי הרמב"ם בלי לידע מהיכן הוציא דבריו, הרי זה טועה (ועיי"ש בקו"א שזה תלוי בב' הפי' בטעם שאין לפסוק מהמשניות. וראשון לציון לבעל אוה"ח הק' ברכות ס' דכתב כאדה"ז). ומוכיח שם, שגם הב"י בשו"ע ס"ל כהרמב"ם שאפשר לפסוק בלי ידיעת טעמי ההלכות.

אך לכאורה צ"ע בזה, דבהקדמת הב"י לפירושו 'כסף משנה' על הרמב"ם הביא דברי הרא"ש ומשמע שם מדבריו שגם הרמב"ם בטח לא התכוון שיפסקו מספרו מבלי לעיין במקורותיו בתלמוד. ועיי"ש שלכן כתב פירוש הכסף משנה כדי לציין מקורות ההלכות.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

ב. בשיחות שם מובאים גם דברי הצפע"נ, שכתב שהדיון באם צריך לדעת טעמי ההלכות כדי להורות, תלוי במחלוקת אב"י ורבא בהוריות (ב, ב) אם 'תלמיד שהגיע להוראה' פ' דגמיר וסביר או אפי' גמיר ולא סביר.

אך לכאורה קשה, כי בגמרא שם משמע שלמסקנא מודה רבא לאב"י ש'תלמיד שהגיע להוראה' הוא דווקא דגמיר וסביר, אלא שמיתורא דלישנא במשנה שם ילפינן דבדיני שגגות הוראה, דיו לתלמיד להיות גמיר ולא סביר כדי לחייבו בקרבן אם ידע שטעו ועשה כהוראתם, כי אינו טועה מחמת בית דין שהרי יודע שטעו. (ובלשון הגמרא שם: "תנא ראוי להוראה, ממשנה יתירא, אפי' גמיר ולא סביר". ועי' רבינו חננאל שם שהוא ע"ד אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט). אך בד"כ גם רבא מודה שצ"ל גמיר וסביר. עיי"ש ברש"י שכ"כ.

וי"ל שהרוגצ'ובי ס"ל שהרמב"ם יפרש אחרת בגמ' שם. והוא, שמהמשנה גופא נלמד לכל התורה כולה, שכדי להיות תלמיד ראוי להוראה מספיק דגמיר אפי' אי לא סביר. והרמב"ם לשיטתו שסובר שאפשר לפסוק בלי ידיעת טעמי ההלכות. [ועי' הגהת הב"ח שם שגרס במסקנת הגמרא שם "ממשנה יתירה אפי' גמיר ולא סביר ראוי להוראה", דמשמע שפי' כמ"ש, שלמסקנת הגמרא נחשב תלמיד שהגיע להוראה גם אי לא סביר.

והנה, עפי"ז יתורץ קושיית הלח"מ על הרמב"ם שכתב (הל' שגגות פי"ג ה"ה): "בד"א כשהי' זה שידע שטעו חכם או תלמיד שהגיע להוראה, אבל אם הוא עם הארץ הרי זה פטור". והקשה הלח"מ: "בגמרא שם אפי' גמיר ולא סביר . . ואולי לזה קורא

רבינו 'הגיע להוראה', כלומר שאינו יכול להורות במוחלט. מ"מ קרוב להוראה הוא. ומ"מ סתם הדברים והי' לו לפרש". ע"כ.

דהלח"מ הבין במסקנת הגמרא כרש"י, דבעצם, גמיר ולא סביר אינו ראוי להוראה ורק בדיני שגגות חייב קרבן גם אי לא סביר וכנ"ל [ו'תלמיד שראוי להוראה' הוא ע"ד שם המושאל. בלשון הלח"מ - 'קרוב להוראה']. אך להוראה ממש אינו ראוי עד דגמיר וסביר. ועפי"ז שפיר הקשה שהרמב"ם סתם שתלמיד שהגיע להוראה חייב, ולא פירש שהכוונה אע"ג דלא סביר.

אך עפהנ"ל לא קשה כלל, כי להרמב"ם, גם להוראה ממש ראוי הוא אע"ג דלא סביר, מכיון שלשיטתו אפשר לפסוק בלי ידיעת טעמי ההלכות וכנ"ל.

[ולהעיר, שמוזה עוד ראי' למה שהאריך בהשיחה שם, שמ"ש בצפע"נ שהרמב"ם פסק כאב"י (שצריך שיהי' גמיר וסביר כדי להורות) - ברור שט"ס הוא, וכדמוכח הן מדברי הרמב"ם בהקדמתו ובהל' ת"ת דמשמע שאין הכרח לדעת טעמים כדי לפסוק (וכמ"ש אדה"ז) והן מהא דקיי"ל כרבא לגבי אב"י (חוץ מיע"ל קג"ם). וע"פ הנ"ל נמצא עוד ראי' שפסק כרבא גם בענין זה וכנ"ל].



שמא יאמר אדם שלא אשה (גליון)

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון אלף-ע (עמ' 54) כתבו בהערת המערכת עמ"ש לתרץ שם קושיית הרב צ. י. ה. במ"ש הרמב"ם בהל' דעות (פ"ג ה"א): "שמא יאמר אדם הואיל והקנאה והתאוה והכבוד וכיו"ב דרך רעה הן ומוציאין את האדם מן העולם, אפרוש מהן ביותר ואתרחק לצד האחרון, עד שלא . . . ישא אשה . . . גם זה דרך רעה היא ואסור לילך בה . . . אמרו חכמים, ומה אם נזיר שלא פירש אלא מן היין צריך כפרה, המונע עצמו מכל דבר ודבר על אחת כמה וכמה. לפיכך צוו חכמים שלא ימנע אדם עצמו אלא מדברים שמנעתו התורה בלבד".

"ולכאורה צ"ע, האין הי' עולה על הדעת לומר ש"לא ישא אשה" עד שצריכים אנו ללמוד בק"ו מנזיר שדרך רעה היא זו, הלא מפורש ברמב"ם הל' אישות (פט"ו ה"ב) ש"האיש מצווה על פרי' ורבי' . . . וכיון שעברו עשרים שנה ולא נשא אשה הרי זה עובר ומבטל מצות עשה". [ו"אע"פ שקיים אדם מצות פו"ר ה"ה מצווה מד"ס שלא

יבטל מלפרות ולרבות כל זמן שיש בו כח, שכל המוסיף נפש אחת בישראל כאילו בנה עולם, וכן מצות חכמים היא שלא ישב אדם בלא אשה שלא יבא לידי הרהור" (רמב"ם שם ה"ט"ז), הרי שמושבעים ועומדים אנו מהר סיני (ראה סנהדרין נט, ב) לישא אשה כדי לפרות ולרבות, ופשיטא שאין מקום לקס"ד שלא ישא אשה. [ואטו כו"ע כבן עזאי נינהו "שחשקה נפשו בתורה תמיד . . ונדבק בה כל ימיו" ו"שלא יהי' יצרו מתגבר עליו" (רמב"ם הל' אישות שם ה"ג)], וצ"ע."

וכתבתי לתרץ ע"פ מ"ש בלקוטי שיחות חלק ה (עמ' 73 ואילך), וע"פ לקוטי שיחות חלק יז (עמ' 172 ואילך), כי באמת אין 'מטרה' כזו של "לישא אשה" – וע"ד שנאמר בפרקי דרבי אליעזר שם: "וכי יצחק זרע דגן ח"ו? – שאם אלו הן "מטרות" ח"ו, אז גם הן הם בבחי' "דרך רעה היא" – אלא שאין אלה רק 'אמצעי' בלבד – מפני שהקידושין והנישואין הם רק הכנה בלבד לעיקר ולמטרה הבאים מאוחר יותר על ידי קיום מצות פרו ורבו. – ונידון שלנו דומה גם להך דאיתא בהל' תלמוד תורה לרבנו הזקן (פ"ד ס"ג ובקו"א שם), ולמ"ש ב'מאמרים הקצרים' לרבנו הזקן (ע' תקסט).

וכתבו ע"ז בהערת המערכת שם: "אבל הרי אין ענין יוצא מידי פשוטו והרי לפועל יש מצוה לישא אשה, וראה הקדמת הרמב"ם ריש הל' אישות: "יש בכללן ארבע מצות, שתי מצות עשה, ושתי מצות לא תעשה. וזה הוא פרטן: (א) לישא אשה בכתובה וקידושין . . (ד) לפרות ולרבות ממנה", ואיך יש הו"א שיכול לומר שלא ישא אשה?".

ולא הבנתי, והרי תורה שלא לשמה, שהקב"ה אומר מה לך לספר גו', וגם מוסיף כח בקליפה, אעפ"כ לפועל התורה מחייבת אותו ללמוד – אפילו לקנטר [לדעת רבנו הזקן] – על אף הקס"ד שנאמר בהל' ת"ת: "וסד"א שראוי לו שלא לימוד קמ"ל דאפ"ה" וכו', – הה"ד בנדו"ד, "לישא אשה" כ"אמצעי" זהו ע"ד תורה לשמה, וזהו גם מה שנאמר בהקדמת הרמב"ם ריש הל' אישות: "יש בכללן ארבע מצות, שתי מצות עשה, ושתי מצות לא תעשה. וזה הוא פרטן: (א) לישא אשה בכתובה וקידושין . . (ד) לפרות ולרבות ממנה" – משא"כ אם זה "מטרה" זהו כמו לימוד שלא לשמה, ולכן היה קס"ד שלא לישא, ואעפ"כ המסקנא היא שלפועל ישא אשה בכל מצב, בגלל הק"ו מנייר, ולק"מ גם בפשט.

והנה זה מה שכתב הרמב"ם: "שמא יאמר אדם הואיל והקנאה והתאוה והכבוד וכיו"ב דרך רעה הן ומוציאין את האדם מן העולם, אפרוש מהן ביותר ואתרחק לצד האחרון, עד שלא . . ישא אשה . . גם זה דרך רעה היא ואסור לילך בה . . אמרו חכמים, ומה אם נזיר שלא פירש אלא מן היין צריך כפרה, המונע עצמו מכל דבר ודבר על אחת כמה וכמה. לפיכך צוו חכמים שלא ימנע אדם עצמו אלא מדברים שמנעתו התורה בלבד" – זהו דין בה' "דעות" דוקא, ולפיכך כתב זאת בהל' "דעות" (פ"ג ה"א) דייקא, כי זה שייך להלכות "דעות".

ומה שכתב הרמב"ם באופן החלטי שבכל אופן "האיש מצווה על פרי' ורבי' . . וכיון שעברו עשרים שנה ולא נשא אשה הרי זה עובר ומבטל מצות עשה". וכן מה שנאמר בהקדמת הרמב"ם שם: "יש בכללן ארבע מצות, שתי מצות עשה, ושתי מצות לא תעשה. וזה הוא פרטן: (א) לישא אשה בכתובה וקידושין . . (ד) לפרות ולרבות ממנה" - זהו דין בהל' "אישות" דוקא, לפיכך כתב זאת בהל' "אישות" דייקא, שמיידי בכל אופן, אפילו שהוא בבחי' שלא לשמה, כהך שהתורה מחייבת ללמוד תורה שלא לשמה, אפילו לקנטר - על אף הקס"ד שנאמר בהל' ת"ת: "וסד"א שראוי לו שלא ילמוד קמ"ל דאפ"ה" וכו' - כי "שמתוך הרגל לימודו יבוא לבחי' לשמה כי המאור שבה מחזירו למוטב. כי הגם שנק' סם המות, מ"מ כך הוא, ויכול להתהפך לסם חיים במאור שבה. אבל אם היה מונע לגמרי בשביל זה מעסק התורה, היה הולך בשרירות ליבו לעשות כל רע בעיני ה'", וא"ש.



נגלה

שליח נעשה עד ועד נעשה דיין

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בגיטין (ה, ב): "איתמר, בפני כמה נותנו לה [השליח, כשמביא הגט ממדינת הים לארץ ישראל ואומר בפני נכתב ובפני נחתם], ר' יוחנן ור' חנינא, חד אמר בפני שנים, וחד אמר בפני שלשה . . . הכא בשליח נעשה עד ועד נעשה דיין קמיפלגי, מאן דאמר בפני שנים קסבר שליח נעשה עד ועד נעשה דיין, ומאן דאמר בפני ג' קסבר שליח נעשה עד ואין עד נעשה דיין. והא קי"ל בדרבנן דעד נעשה דיין. אלא הכא בהא קמיפלגי . . .".

ופרש"י וז"ל: "בשליח נעשה עד ועד נעשה דין – כלומר אי אמרינן כי היכי דשליח נעשה עד, הכי נמי עד נעשה דיין קמיפלגי, מ"ד בפני שניים קסבר – כי היכי דשליח נעשה עד ה"נ עד נעשה דיין, הילכך מצטרף בהדיהו והוו תלתא. ומ"ד בפני שלשה קסבר – אף ששליח נעשה עד, אין עד נעשה דיין, עכ"ל.

וצלה"ב: מהו הקשר בין שליח נעשה עד עם עד נעשה דיין שבשביל זה מקשרו הגמ' שלשה פעמים – הן אם אמרי' שעד נעשה דיין, שכאילו שזה תלוי בזה ששליח נעשה עד, והן אם אמרי' שאין עד נעשה דיין, וצריכים להבהיר ש"אף ששליח נעשה עד, אין עד נעשה דיין" – לכאורה הם ב' עניינים שונים, והול"ל בגמ' "והכא בעד נעשה דיין קמיפלגי, מ"ד בשנים קסבר עד נעשה דיין ומ"ד בפני ג' קסבר אין עד נעשה דיין" ותו לא!

והנה בתוס' הרא"ש כתב, וז"ל: פי' כי היכי דאמרינן דשלא נעשה עד, אי אמרינן נמי דעד נעשה דיין, בהכי פליגי, דלכו"ע שליח דהכא נעשה עד, דהא שליח נאמן לומר בפ"נ ובפ"ג, וטעמא דמידק דייק, כדאמרי' בריש פירקין (ג, א), ולא דמי לפלוגתא דפ"ב דקידושין (מג, א) דהן הן שלוחיו הן הן עדיו, עכ"ל.

ונראה כוונתו: דהנה בקידושין (שם) נחלקו רב ורב שילא האם שליח נעשה עד, וז"ל הגמ': "רב אמר שליח נעשה עד [ופרש"י (ד"ה שליח): שליח נעשה עד – בין לקידושין, בין ששלח ממון לבעל חובו, מצטרף שליח עם עד להיות שנים, או אם שניהם שלוחים היו ביחד, שניהם מעידים בדבר"]. דבי רב שילא אמרי אין שליח נעשה עד . . . רב אמר שליח נעשה עד, אלומי קא מאלימנא למילתי, דברי רב שילא אמרי אין שליח נעשה עד, כיון דאמר מר שלוחו של אדם כמותו, הוה לי' כגופי", עכ"ל הגמ'.

וע"ז כותב הרא"ש שמ"ש בסוגיא דילן "שליח נעשה עד" אי"ז שייך להפלוגתא דשם, כי בנדו"ד לכו"ע השליח שהביא את הגט נעשה עד לומר בפני נכתב ובפני נחתם, כי זהו דין מיוחד שהחכמים האמינו השליח מטעם דמידק דייק – וכוונת הגמ' כאן היא: האם אמרינן שכמו בנדו"ד פשוט שהשליח נעשה עד, כי הקילו חכמים והאמינוהו, כמו"כ הקילו חכמין ואמרו שעד זה כשר ג"כ להיות דין, או רק האמינוהו להיות עד, ולא להיות דין אח"כ. [וע"ז מקשה בגמ' "והא קיי"ל בדרבנן דעד נעשה דין" שאין אפ"ל מ"ד שבנדו"ד אין עד נעשה דין (כי אינו דומה לזה שהשליח נעשה עד), והרי בכל אופן צ"ל עד נעשה דין בנדו"ד, כי ה"ז רק דין דרבנן]. ועפ"ז מובן הקשר בין זה ששליח נעשה עד להפלוגתא האם עד נעשה דין.

אמנם הריטב"א כאן (ד"ה והכא) מבאר באופן אחר, שאכן כוונת הגמ' כאן בזה ששליח נעשה עד מכוון להפלוגתא בקידושין דלעיל, וההלכה היא ששליח נעשה עד. ומבאר שכל הפלוגתא כאן האם עד נעשה דין אפ"ל רק אם שליח נעשה עד, כי אם אין שליח נעשה עד הרי זה לפי שהוא נחשב כגוף המשלח, וכלשון הגמ' שם "אין שליח נעשה עד, כיון דאמר מר שלוחו של אדם כמותו, הוה ליה כגופו", וא"כ אין עד זה (שהוא השליח) יכול להעשות דין, שהרי חשבינן אותו כבעל הדבר. ועפ"ז ג"כ מובן מדוע מקשרת הגמ' הדין דעד נעשה דין עם זה ששליח נעשה עד.

אמנם יש להוסיף עומק לדברי הריטב"א, ובהקדים: ידוע מה שכתב הגר"י ענגיל (לקח טוב, כלל א') שיש לבאר גדר שליחות בג' אופנים: א) שהשליח נעשה כמותו – כגופו – דהמשלח ממש. ב) רק הפעולה של השליח מתייחסת להמשלח. ג) ג"ז לא, כי אם שהתורה אמרה שכשממנים מישוהו להיות שלוחו, מועלת פעולת השליח והדבר חל על המשלח, אף שהשליח הוא מציאות בפ"ע. (ומובא ג' אופנים אלו בתורת כ"ק ז"ע פעמים רבות). ומביא ראיות מהרבה מקומות בש"ס לג' אופנים אלו.

ועפ"ז מסביר המחלוקת הנ"ל בין רב ורב שילא, שנחלקו בחקירה זו (והובא זה בלקו"ש ח"כ ע' 303 שוה"ג להערה 7): "רב אמר שליח נעשה עד, אלומי קא מאלימנא למילתי", כי ס"ל שאין השליח נעשה כגוף המשלח, ולכן יכול הוא להעיד ע"ז, כי אינו מעיד על עצמו, ואדרבה, יש כאן ב' המעלות: מצד א' אינו המשלח ויכול להעיד עליו, ולאידך ה"ה יודע הדבר יותר משאר עד, כי הוא עצמו, כביכול, עשה הפעולה, ולכן "אלומי קא מאלימנא למילתי".

"דברי רב שילא אמרי אין שליח נעשה עד, כיון דאמר מר שלוחו של אדם כמותו, הוה לי' כגופי", כי הוא ס"ל שהשליח נעשה כגוף המשלח ממש, וא"כ הוא עצמו הבעלים, וה"ז כאילו מעיד על עצמו, ולכן אינו יכול להעיד.

אבל לכא' צלה"ב, מדוע אם השליח נעשה כגוף המשלח ממש, הרי זו סיבה שלא יוכל להעיד, שהרי י"ל להיפך, שבעת מילוי השליחות ה"ה המשלח וכאילו אינו גוף

השליח, וכשמעיד ה"ה השליח ולא המשלח, כי כבר נגמרה השליחות, והוא שוב מציאות עצמו (השליח), והרי זה כאילו אדם אחד (השליח) מעיד על אדם שני (המשלח).

[ואפילו אם אין זה נידון שהוא מעיד אחרי שגמר מילוי השליחות (כמו מי שנעשה שליח לשלם חובו להמלווה, שיכול אח"כ להעיד שאכן שילם החוב), כ"א בנדון שהעדות מתקיימת בעת שהוא ממלא השליחות (כגון בקידושין, שהוא שליח לקדש את האשה, שאם שליח נעשה עד, ה"ה אחד מהעדים שצריכים להיות בעת הקידושין), גם בזה י"ל כנ"ל, כי אף שבגשמיות ה"עדות" היא בה בשעה שהוא שליח, מ"מ בהגיון הם ב' שלבים, כי גדר "עדות" בכלל הוא "בירור" הבא לאחר המעשה, שמעיד שאכן כן ה' המעשה. כלומר: זהו הבירור אח"כ שאכן כן נעשה לפני"ז, ולכן אפי' בנדון שהעדים הם "עידי קיום" שמוכרחים הם מטעם (ובעת) המעשה גופא, ולא רק כדי שיהי' יכולת אח"כ לברר המעשה באם יתעורר ספק, כמו בעידי קידושין לגיטין (ראה בארוכה לקו"ש חי"ט שיחה ד' לפ' שופטים וב"רשימות" חוברת קס), מ"מ גם שם הפי' הוא שאפשרות ה"בירור" שאפ"ל ע"י העדים זהו מה שמוכרח להיות, ולא כבעידי הלואה וכיו"ב, שאין זה מוכרח להיות מטעם הלואה עצמה (עי' בארוכה מה שכתבתי בשערי ישיבה גדולה חי"ז ע' 43 ואילך), וא"כ גם ב"עידי קיום" ענינם "בירור" אלא שבירור זה מוכרח להיות בעת הקידושין, וכל מושג של "בירור" הוא כבר שלב שני ש(בהגיון) הוא לאחר המעשה, וא"כ גם אם השליח הוא כגוף המשלח ממש, יכול להיות עד בדבר, כי העד הוא השליח המעיד על מעשה המשלח].

ואדרבה: אם אין השליח כגוף המשלח ממש, מסתבר יותר שאין שליח נעשה עד, כי השליח עשה הפעולה, ולא המשלח (אלא שפעולת השליח מועלת להמשלח), וא"כ כשמעיד ע"ז, ה"ה מעיד על מעשה שהוא עצמו עשה וה"ה הבעל דבר בעצמו, משא"כ אם הוא כגוף המשלח ממש בשעת השליחות, הרי המשלח עשה הפעולה, והשליח מעיד, וכנ"ל.

ולכן י"ל שהכוונה בזה היא בעומק יותר: ובהקדים, שיש לחקור האם כשמישהו נעשה שליח לחבירו ומילא שליחותו האם נשאר הוא עדיין בגדר "שליח" או שלאחר המעשה אין עליו תואר זה. ואף שבנוגע לפועל אין נפק"מ, שהרי אין עליו לעשות עכשיו שום דבר, מ"מ בהגיון אפ"ל שהוא עדיין נשאר "שליח" לענין זה [וכפי שהתבטא כ"ק אדמו"ר כמה פעמים, ששליח שלו אף לאחר שהשלים שליחותו, נשאר שליח, כי "קדושה לא זזה ממקומה" – אלא שאין מזה ראי' לשליחות בכלל, כי אולי רק בשליחות של קדושה אמרי' כן, מטעם הנ"ל, ולא בשליחות רגילה. ואולי יש לחלק בין שליחות לקידושין, שיש בזה מצוה (קדושה), לגבי שליחות בהלואה וכיו"ב – אבל עכ"פ מדברי הרבי רואים שאפ"ל מושג כזה].

וי"ל שזה יהי' תלוי בגדר שליחות: אם השליח נעשה כגוף המשלח ממשי, היינו כאילו שנעשה שינוי (לגבי שליחות זו) במציאותו, והוא נתהפך להיות המשלח, מסתבר שכן נשאר, כי לגבי דבר זה ה"ה המשלח, משא"כ אם לא נעשה כגופו של המשלח, כ"א רק שפעולתו מועלת להמשלח (או אפי' אם מעשיו מתייחסים להמשלח), הרי זה נוגע רק למילוי השליחות (מעשה השליחות), אבל אח"כ אין לומר שהוא "שליח".

וזו היא עומק כוונת הגר"ע דלעיל: באם נעשה כגוף המשלח, אין שליח נעשה עד, כי אף שענין "עדות" הוא שלב שלאחר מילוי השליחות, מ"מ גם אז עדיין הוא ה"שליח" בזה, וה"ז כאילו הוא מעיד על עצמו, משא"כ אם אינו כגוף המשלח, הרי לאחר גמר מילוי השליחות אין הוא "שליח", ולכן שליח נעשה עד, כי אינו מעיד על עצמו.

והנה הנ"ל בסגנון אחר: ידועים דברי הרוגצ'ובי (הובאו בשיחות כ"ק אדמו"ר בכ"מ) שישנם דברים מסויימים שבהם אומרים שהם נעשים באופן של פעולה נמשכת, היינו שהפעולה שעשה בתחלה, כאילו חוזרת ונעשית עוה"פ ועוה"פ תמיד. [כן כותב בנוגע לקידושין, וכן בנוגע לברית מילה, ובכו"כ ענינים], ובכמה ענינים יש לחקור האם הם באופן דפו"נ או לא.

וידוע שכן יש לחקור בגדר שליחות – ומסתבר שחקירת הר"י ענגל הנ"ל בגדר שליחות קשורה לחקירה זו – האם מיני השליח הוא פעולה נמשכת או לא; היינו האם זה שממנה אדם שליח ה"ז כאילו בכל רגע מתחדש המינוי, או שממנה אותו פעם אחת, ומאז ה"ה שליח מעצמו [א' מהנפק"מ בין ב' הצדדים הוא מהו גדר ביטול שליחות: להצד שאינו פעו"נ, גדר ביטול השליחות הוא פעולה חיובית, שצריך לבטל מה שנעשה, משא"כ להצד שמינוי השליחות הוה פעו"נ, גדר ביטול השליחות הו"ע שלילי, שרק מפסיק מלהמשיך המינוי, ובד"מ מתבטלת השליחות].

[ובפשטות נחלקו בזה הרמב"ם והטור בנדון ששלח הבעל שליח לגרש את אשתו ואח"כ נשתטה, דלהרמב"ם (הל' גירושין פ"ב הט"ו) מדאורייתא יכול השליח לתת את הגט לאשה, אע"פ שעכשיו המשלח לא הי' יכול למנותו כשליח, מ"מ היות שכשמינהו היה פיקח, עדיין שליח הוא (רק מדרבנן א"א לגרשה). משא"כ להטור (אבה"ע סי' קכא) אף מדאורייתא אינו יכול לגרשה (וראה קצוה"ח סי' קפח סק"ב).

והביאור בהמחלוקת הוא: דענין השליחות בכללותו אינו דבר פשוט, דאיך מעשה של השליח יועיל למשלח. אלא דהתורה חידשה שמעשה השליחות מועיל, אפ"ל שמינוי השליחות ה"ה פעולה נמשכת, וכל רגע המשלח ממנה את השליח מחדש, ולכן באם נשתטה המשלח קודם ביצוע השליחות, בטלה השליחות, כי לאחר שנשתטה אין המשלח יכול להמשיך למנותו כשליח, כי שוטה אינו יכול למנות שליח, ובמילא

בטלה השליחות מה"ת; לאיך י"ל שמינוי השליח הוא ענין חד פעמי, ולא פעולה נמשכת, ולכן גם אם נשתטה המשלח – השליח יכול להמשיך ולבצע שליחותו, משום שכשהוא מינהו היה פיקח, ובמילא עדיין הוא שליח המתייחס למשלח ע"י האמירה הראשונה.

וזהו סברת מחלוקת הרמב"ם והטור: דלהטור מינוי השליח ה"ה פעולה נמשכת, ולכן גם מדאורייתא אינו יכול לגרש לאחר שגשתטה המשלח, כי מינוי השליח הוא בכל רגע ורגע מחדש, ועכשיו שאין ביכולת המשלח למנותו מחדש בטלה שליחותו. משא"כ להרמב"ם מינוי השליח הוא פעולה חד פעמית, ולכן יכול לבצע שליחותו גם אם לאחר המינוי נשתטה המשלח [ומ"מ אם מת המשלח אינו יכול לגרש, כי הבעל אינו קיים עוד, ואין ממי לגרש את האשה, משא"כ בגשתטה, הבעל עדיין קיים (וראה קצוה"ח שם)].

ומסתבר (אף שאינו מוכרח) שב' החקירות תלויים זב"ז: כי באם השליח אינו המשלח ממש, אלא שפעולת השליח מועלת להמשלח, ואפי' אם פעולתו מתייחסת למשלח, מסתבר לומר שהמינוי יהי' פעולה נמשכת, כי אל"כ איך זה מועיל, שהרי לאחר שמינה אותו כבר נסתלק המשלח, והשליח עצמו הרי לא נעשה המשלח, ואיך יכול הוא אח"כ לפעול במקומו, ומסתבר לומר שאכן כן הוא, שברגע הפעולה ממנהו, כי המינוי שנעשה לפני זמן מתחדש בכל רגע, משא"כ באם השליח נעשה המשלח ממש – אז אין צריך שהמינוי יהיה פעולה נמשכת, כי לאחר שמינהו כבר נעשה השליח עצמו המשלח (לגבי ענין זה כמובן), ועכשיו יכול לעשות שליחותו בכל עת, כי המשלח הוא הוא העושה הפעולה.

והנה א' מהנפק"מ אם מינוי שליחות הוא פעו"נ או לא הוא האם לאחר שעשה שליחות אפ"ל שעדיין הוא "שליח" בדבר זה. דאם הוא פעו"נ, היינו שבכל רגע מתחדש המינוי עוד הפעם, הרי לאחר שמילה השליחות אין לומר שמתחדשת השליחות, כי כבר גמר שליחותו, ומדוע שיתמנה עכשיו עוה"פ. אבל אם אינה פעו"נ, והוא נעשה "שליח" פעם א' ונשאר כן, הרי אפ"ל שתואר זה נשאר עליו תמיד, גם אחר שעשה שליחותו, היינו שנשאר תמיד שהוא "שליח" לדבר זה.

ומזה מסתעף האם "שליח נעשה עד": רב ס"ל שליח נעשה עד, כי ס"ל שמינוי שליחות הוא פעו"נ, ולכן אחר מעשה השליחות כבר אינו "שליח", ואפ"ל עד, משא"כ ר"ש ס"ל אין שליח נעשה עד, כי ס"ל שאינה פעו"נ, ובמילא נשאר הוא "שליח" תמיד, ולכן אם יהי' עד, ה"ז עדות על עצמו.

נמצא שישנם ב' ביאורים בהמחלוקת האם שליח נעשה עד ולשני הביאורים ה"ז תלוי האם ה"שליח" נשאר "שליח" גם אחר גמר המעשה: לביאור הראשון ה"ז תלוי אם השליח נעשה כמותו דהמשלח. ולהביאור השני ה"ז תלוי אם מינוי שליחות הוא

פעו"נ. וב' הביאורים קשורים זב"ז, כפי שנת"ל שאם אמרי' שנעשה כמותו ממש, מסתבר לומר שאינו פעו"נ, ואם אינו כמותו ממש, מסתבר שאכן הוה פעו"נ.

בכל אופן – נמצא שהמחלוקת האם שליח נעשה עד תלוי בהאם השליח נשאר בתואר "שליח" גם לאחר שעשה שליחותו.

והנה ספק עד"ז הוא בענין "עדות", האם לאחר שהעיד עדיין הוא בגדר "עד", או שכבר אינו "עד" עכשיו, כ"א הוא האדם שהעיד בעבר, ועכשיו דנים על דבר שבעבר. וגם בזה הנפק"מ היא האם "עד נעשה דיין", כי אם הוא בגדר "עד" כל הזמן, גם אחר שגמר מלהעיד, אא"פ להיות דיין, כי הוא דן על עצמו. אבל אם אינו בגדר "עד" אז אפשר לו להיות דיין על מה שבעבר, ואדרבה, הוא הדיין הכי טוב, כי יש לו ידיעה הכי טובה במה שנעשה, וע"ד הנ"ל בעניין "שליח נעשה עד".

וזהו כוונת הגמ' שהיות וקיי"ל "שליח נעשה עד", הרי שנקטינן שלא נשאר "שליח" אחר מלוי השליחות, יש מקום לומר שעד"ז הוא בנוגע "עד" שלא נשאר "עד" אחר העדאתו, ובמילא "נעשה דיין".

אבל לאידך י"ל ששאני "עד" מ"שליח". כי בשלמא בשליחות, הרי הי' שליח על פעולה מסויימת, וכשנגמרה בטל ממנו גדר "שליח", אבל "עדות" שענינה לכתחלה הוא "בירור" ממה שנעשה, שזה אינו מוגבל להזמן שבו הפעולה נעשית, שהרי אין הגבלה מתי צריכים הבירור, וא"כ י"ל שה"עד" נשאר בבחי' "עד" גם אחרי שהעיד, ש(אע"פ ש) "שליח נעשה עד (אעפ"כ) ואין עד נעשה דיין".

ומובן עפ"ז טעם ההקדמה של "שליח נעשה עד", כי שם מובן הטעם מדוע הוא כן. ועי"ז מבארים ג"כ יסוד המחלוקת האם "עד נעשה דיין".

וי"ל שזהו עומק פי' דברי הריטב"א שהיות וקיי"ל ששליח נעשה עד, לכן אפשר לחלוק אם נעשה דיין או לאו, אבל למ"ד דאין נעשה עד מפני שהוא כגופו ליכא לאפלוגי, כי בעל דבר אינו נעשה דיין – שכוונתו כנ"ל, שהיות והשליח אינו נשאר "שליח", ולכן יכול להיות עד (כי עכשיו אינו הבעל דבר), יש להסתפק האם כן הוא גם בענין האם העד נשאר "עד" גם אח"כ, משא"כ אם שליח אינו נעשה עד, כי נשאר בע"ד, כ"ש שכ"ה בנוגע עד שאינו נעשה דיין, כי יותר סברא לומר שה"שליח" אינו "שליח" אח"כ, מלומר שהעד אינו "עד" אח"כ, וכנ"ל.

והנה י"ל כל הנ"ל באופן הפכי, היינו שהפי' בהמחלוקת בין רב ור"ש הוא להיפך שרב שס"ל שליח נעשה עד ס"ל שהשליח נעשה כמותו ממש דהמשלח, ור"ש שס"ל אין שליח נעשה עד ס"ל שאינו כמותו ממש (ולא כסברת הגרי"ע הנ"ל), וכן שהם הוא כמותו ממש ה"ז פעו"נ, ואם אינו כמותו ממש אינו פעו"נ, וכדלקמן.

דהנה הקשנו לעיל על ביאורו של הגר"ע שמסתבר להיפך שאם השליח הוא כמותו ממש דהמשלח צ"ל שליח נעשה עד, כי המעשה נעשה ע"י המשלח (בדמות השליח), והעדות הוא ע"י השליח, משא"כ אם אינו כמותו ממש הרי הפעולה נעשית ע"י השליח (אלא שמועלת להמשלח), והעדות נעשית ע"י השליח, ואינו יכול להעיד על עצמו.

וי"ל שאכן כן הוא, וזוהי כוונת הגמ': "רב אמר שליח נעשה עד אלומי קא מאלמנא למילתי", היינו שהיות שהוא כמותו ממש, יכול הוא להעיד על פעולתו, כי הפעולה נעשית ע"י המשלח, והעד הוא השליח, ולא עוד אלא שהוא העד הטוב ביותר, כי בפועל בגשמיית לא רק ראה המעשה אלא הוא עצמו (בציור אחר) עשה המעשה, ולכן "אלומי קא מאלמנא למילתי". "דבי רב שילא אמרי אין שליח נעשה עד, כיון דאמר מר שלוחו של אדם כמותו הוה לי' כגופו". היינו שהיות והשליח עשה הפעולה (ולא המשלח – כי אינו כמותו ממש), אין הוא עצמו יכול להעיד על הפעולה של עצמו, כי הוא אותו האדם עצמו. [ולפי"ז התיבות "הוה לי' כגופי" לא קאי על המשלח (שהוה לי' כגופי' דהמשלח), כ"א שהעד הוא אותו הגוף [האדם] שעשה הפעולה].

וכן י"ל שאם השליח הוא כמותו ממש דהמשלח, ה"ז רק עד מילוי השליחות ולא אח"כ, כי דבר כזה שאדם א' נעשה כמותו ממש דאדם שני, ה"ה חידוש גדול ביותר, ואיך לך בו אלא (בזמן) חידושו, דיו שנאמר כן רק עד שעושה פעולת השליחות ולא יותר, משא"כ אם אינו כמותו ממש, אפשר לומר שגדר שליחותו נשאר עליו גם אח"כ, כי אי"ז חידוש גדול כ"כ.

ובעיקר י"ל שאם הוא כמותו ממש ה"ז פעו"נ (ודלא כהנ"ל), ובמילא ה"ז רק עד שממלא שליחותו, ולא אח"כ, משא"כ אם אינו כמותו ממש אי"ז פעו"נ, ובמילא אפ"ל "שליח" גם אח"כ – כי גדר פעולה נמשכת אמרי' רק בדבר שנעשה היפך הטבע, וזה שייך יותר באם השליח נעשה כמותו ממש דהמשלח.

פירוש הדבר: דהנה בדבר רגיל, כמו בקנין רגיל, כשאדם קונה דבר מחבירו, כיון שהדבר נעשה באופן טבעי, אין שום סיבה לומר שהקנין מתחדש בכל רגע. אבל בדברים מחודשים, שהם היפך כפי שצ"ל באופן רגיל, בזה אומרים שהיות והפעולה פועלת דבר שהוא היפך המציאות, הנה כשהפעולה נגמרת צריך בפשטות הדבר לחזור לקדמותו, כפי שהוא אמיתת מציאותו, ולכן כדי שישאר הדבר כפי שפעלה הפעולה, צ"ל פעולה נמשכת.

ע"ד מה שמסביר כ"ק אדמו"ר הזקן ב'שער היחוד והאמונה' (פ"ב), בתוכן הענין של "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית", שהקב"ה מחי' ומהוה את העולם בגל רגע מחדש, ואם יפסיק לרגע אחד להחיות את העולם, יבטל והי' כאין ואפס. הסיבה לדבר: כיון שהפעולה לחיות ולהוות עולם שיהי' למציאות יש, הוא היפך המציאות האמיתית, לכן צריך בכל רגע ורגע מחדש להוות ולחיות אותו שוב באופן

דפעולה נמשכת, דאל"כ יחזור העולם למציאותו וטבעו האמתי כמקודם ויהי' אין ואפס. ומביא דוגמא ע"ז מקריעת ים סוף, שכל הלילה היתה צריכה להיות רוח קדים כדי שיעמדו המים ולא יפלו, וזאת מכיון שטבע המים הוא ליפול, וכדי שיהי' הפך הטבע והמציאות, צריכה הפעולה להימשך ולהתחדש בכל רגע מחדש, ועד"ז הוא בנוגע לבריאת העולם.

[ובלקו"ש בכ"מ כתב כן בנוגע כמה פעולות שהם פעולה נמשכת, מטעם הנ"ל, ולדוגמא (ח"ד ע' 1254) הרבי מסיר הדין דהקדש, דמה שאדם יכול לשאול על ההקדש ולהחזירו למצבו הקודם להיות חפץ של חולין, ה"ז מפני שמלכתחילה כל הפעולה דהקדש היתה פעולה מחודשת, הפך הטבע הרגיל של כל דבר חולין, ולכן כדי שיחול עליו קדושה צריכה פעולת ההקדש להיות נמשכת כל רגע ורגע מחדש, וממילא יש באפשרות האדם להפסיק את פעולת ההקדש, ובדרך ממילא חוזר הדבר למצבו וטבעו הרגיל].

ועפ"ז יותר י"ל שמינוי שליחות ה"ה פעולה נמשכת באם נעשה כמותו ממש, כי זהו דבר של היפך הטבע, כי יש כאן דבר והיפוכו: מצד א' הוא אדם מסויים, ומצד הב' ה"ה המשלח, אדם שני, הנה כדי שזה יומשך צ"ל התחדשות פעולת המינוי תמיד. משא"כ אם רק מעשה השליח מהניל המשלח, אין בזה ענין של היפך הטבע, כ"א דין תורה גרידא, שמעשה השליח מהני, ולכן אין צ"ל פעולה נמשכת.

ולפי הנ"ל שמאן דסבירא לי' שליח נעשה עד ס"ל שהשליח הוא כמותו ממש, א"כ לשיטתו עד"ז פשוט"ו ובמילא אחר גמר השליחות לא נשאר "שליח", משא"כ למאן דס"ל אין שליח נעשה עד ס"ל שהשליח אינו כמותו דהמשלח, ואין זה פשוט"ו, ובמילא אפ"ל שנשאר "שליח" גם אח"כ.

וזהו ההמשך בגמ' דילן: היות וקיי"ל שליח נעשה עד, הרי שאין השליח נשאר "שליח" אחר גמר השליחות, יש להסתפק האם גן ב"עד" אמרי' שלא נשאר "עד" אח"כ, או שאינו כן, וכנ"ל באריכות (באופן הא').

והנה ע"פ הנ"ל יש לבאר עוד ענין: מבואר בגמ' ד"קיי"ל בדרבנן דעד נעשה דיין" משא"כ בדאורייתא אין עד נעשה דיין. ולכאנ' מה החילוק? והרי בפשטות הטעם ש"אין עד נעשה דיין" ה"ז לפי שהוא נוגע בדבר, א"כ מדוע בדרבנן אכן נעשה דיין.

ועפנה"ל י"ל בזה, בהקדם הידוע (אתון דאורייתא כלל י', בית האוצר מערכת א כלל קכד. וראה לקו"ש חכ"ט ע' 106, ובכ"מ) דאיסורי דרבנן הם רק על ה"גברא", ולא על ה"חפצא", כלומר: דבר שאסור מה"ת, החפץ עצמו אסור, משא"כ דבר שאסור מדרבנן, הפי' הוא שה"גברא" אסור לעשות או לאכול מה שאסרו, אבל ה"חפצא" עצמו אינו חפץ של איסור, ועד"ז בנוגע מצות דרבנן, שאינם על החפצא, כ"א הם חיוב על הגברא.

ועומק הפי' בזה הוא שדין דרבנן הוא רק שצ"ל הנהגה מסויימת, אבל לא נעשה מזה "מציאות" עצמי ואמיתי בעולם, משא"כ דין דאורייתא חודר לתוך החפץ, ונעשה כן המציאות.

עפ"י י"ל שדין דרבנן היות ואין הדבר מציאות אמיתי, כ"א הנהגה מסויימת, אין לומר שהעד על דבר זה נעשה בבחי' מציאות "עד", עד כדי כך שגם אח"כ נשאר בגדר "עד". שהרי גם כשמעיד אינו מציאות "עד", כ"א שמתנהג באופן מסוים, אבל אי"ז תואר על מציאותו, ולכן בזה י"ל "עד נעשה דיין" (כי נת"ל שכל הטעם לומר "אין עד נעשה דיין", לפי שהעד נשאר מציאות "עד", וזה לא שייך בדין דרבנן, כי מעולם אינו מציאות "עד").

משא"כ בדין דאורייתא, שהוא "מציאות", א"כ אפ"ל שגם ה"עד" על דבר זה הוא מציאות "עד", וא"כ אפשר לומר, שנשאר כן גם אחר שנגמר העדאתו, ולכן "אין עד נעשה דיין".

[ודא"ג יש להוסיף שזהו הפי' במ"ש כ"ק אדמו"ר בהרשימה הנ"ל, וז"ל (עם הפענוחים): ובזה (שבגיטין וקידושין העדים הם עידי קיום) מובן מה דבשבועת העדות דאורייתא פטורים פסולי עדות דרבנן (שבועות לא, א), משא"כ בקידושין פסקינן (שו"ע אה"ע סמ"ב ס"ה) בהמקדש בפסולי עדות דרבנן, דצריכא גט מספק – וכמו שהקשה הצ"צ בשו"ת אה"ע סקכ"ד, ותירץ, דשאני שבועת העדות דסוף-סוף לא היתה הגדתו מועלת כלום –

וההסברה בזה יש לומר: שהנה פסולי עדות דרבנן, היינו שאמרו רבנן שלא יתחשבו עם עדותן, אבל לא שנשתנה עצם האדם להיות פסול לעדות (כמו שנשתנה ע"י שנעשה קרוב ע"י נשואין, שנשתנה העצם של האדם להיות פסול לעדות).

ולכן, בשבועת העדות שכל ענינם של העדים הוא רק הבירור וענין זה שללו מהם רבנן שאמרו שלא יתחשבו עם עדותן – שוב אין נשאר כלום, ואין עליהם שום עדות כלל. משא"כ בקידושין שנוכחותם של העדים פועלת מעשה הקידושין, והרי עצמותם של העדים לא נשתנה ע"י הפסול דרבנן. עכ"ל הרשימה.

וצע"ק, דלכאור' מנ"ל דלא פסלו עצם העדים (מדרבנן). וצ"ל שזהו מטעם הנת"ל שכל איסורי דרבנן חלים רק על הגברא, ולא על החפצא, ולכן אין לומר שפסלו חכמים עצם העד (שהוא החפצא בנדו"ד), כ"א שאסרו על הבי"ד (הגברא) מלקבל העדות].



ארץ ישראל סמוכות ומובלעות – כמות ואיכות*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. תנן במתניתין ריש מכילתין "המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם, רבן גמליאל אומר אף המביא מן הרקם ומן החגר, ר' אליעזר אומר אפילו מכפר לודים ללוד, וחכ"א אינו צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם אלא המביא ממדינת הים והמוליך וכו'".

ומבואר בגמרא (ד,א) דת"ק וחכמים סב"ל דל"צ לומר בפנ"כ ובפנ"ח כשמביא מסמוכות או מובלעות משום דהם בקיאיין בלשמה (לשיטת רבה), ושכיחי לקיימו (לשיטת רבא), ואילו ר"ג סב"ל דהמביא מסמוכות צ"ל בפנ"כ ובפנ"ח משום דלא שכיחי וגמירי, ורק ממובלעות ל"צ לומר משום דשכיחי וגמירי. ור"א סב"ל דגם ממובלעות ל"צ דלא תחלוק במדה".

והנה ידוע הכלל (ראה שד"ח מערכת כללים מע' המ"ם כלל קסד) שמביא כ"ק אדמו"ר בכ"מ דלא תתכן פלוגתא במציאות (ראה לדוגמא בהדרן על הרמב"ם יו"ד שבט תשמ"ז לענין הפלוגתא בענין זמן ביאת אליהו, ועד"ז לענין הפלוגתא בענין איך נהרג בר כוכבא – בלקו"ש חכ"ז בחוקותי א' הערה 69 בארוכה), ואשר לפ"ז תמוה קצת פלוגתא זו בין ת"ק וחכמים לר"ג האם בסמוכות שכיחי וגמירי או לא.

ולכאורה הרי הביאור הפשוט בזה הוא (וע"ד המבואר בכגון דא בכ"מ), דבסמוכות ישנה דרגא מסויימת של שכיחי וגמירי הפחותה מדרגת השכיחי וגמירי שבא"י עצמה, והפלוגתא היא האם דרגא כזו נחשבת לשכיחי וגמירי באופן מספיק לענין זה או לא.

אמנם אולי יש לבאר הדבר באו"א: דלכו"ע הרי המציאות היא דבסמוכות שכיחי וגמירי דמו שהוא בא"י, ומ"מ פליגי האם זה נחשב לשכיחי וגמירי או לא.

ביאור הדבר: הא דבא"י שכיחי וגמירי הר"ז משום שזהו המקום של היהודים, ולכן הר"ז מקום המרכזי שבו לימודים תורה ושלכן גמירי, וכן הר"ז המקום המרכזי ליהודים ונסיעותיהם ממקום למקום – מקום המקדש לעלייה לרגל, וקביעות בתי דינים וכו' – אשר לכן שכיחי עדים לקיימו כמבואר בגמרא. אמנם מקומות הסמוכים לא"י, הרי אה"נ מצד סמיכתם הרי גם הם מושפעים מהמצב בא"י, ושלכן שכיחי וגמירי, אמנם אין זה מחמת מקומות אלו עצמן, אלא רק מצד היותם סמוכים לא"י.

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

ובזה הוא דפליגי ת"ק וחכמים על ר"ג: דת"ק וחכמים ס"ל דמכיון שלפועל הרי במקומות אלו שכיחי וגמירי, אין נפק"מ אם זהו מצד עצמן או מצד היותם בקרבת מקום לא", דבכל אופן אין סיבה לחלק ביניהן לא"י בענין זה, ואילו ר"ג סב"ל דמכיון דלא שכיחי וגמירי מצד עצמן, לכן לא נכללו בא", אלא הוו כשאר חו"ל דלא שכיחי וגמירי.

ליתר ביאור: חכמים הוצרכו לקבוע כאן איזה 'תחום' וגבול לתקנתם של בפנ"כ ובפנ"ח, והרי בכללות בא"י שכיחי וגמירי – מצד היותו מקום היהודים כנ"ל – ולאידך בחו"ל לא שכיחי וגמירי, ושלכן נשתנה א"י מחו"ל לגבי תקנה זו, ובזה ישנה הפלוגתא איך להחשיב מקומות אלו שמצ"ע הוו כחו"ל אבל מצד סמיכתן לא"י הוו כא": כחו"ל או כא".

(אלא דבלשון רש"י "לא שכיחי – דיש חירום ביניהם", קשה להעמיס פירוש זה לכאורה. אמנם לא כל הראשונים הוסיפו דבר זה, ראה בר"ן ועוד, ושוב אולי אפשר להעמיס זה בדבריהם עכ"פ, ולתרץ עפ"ז הא דקשה כנ"ל לומר שישנה פלוגתא במציאות).

ב. ואם כנים הדברים, אולי יש להוסיף ולבאר עכ"פ לחידודי, דר"ג וחכמים לשיטתייהו אזלי בפלוגתא זו:

דהנה כ"ק אדמו"ר מבאר (לקו"ש חכ"ד שיחה לחודש אלול) איך שר"ג וחכמים אזלי לשיטתייהו כו"כ פלוגתות, דר"ג מחשיב האיכות (והצורה) בכל דבר, ואילו החכמים מחשיבים יותר את ריבוי הכמות (והחומר). ולדוגמא: ר"ג לא הכניס לביהמ"ד תלמיד שאין תוכו כבדו, ואילו כשהעבירוהו הכניסו את כולם; ר"ג סב"ל דהעיקר היא תפילת השליח ציבור (וכולם יוצאים י"ח ממנו), ואילו חכמים סב"ל דהעיקר היא תפילת הציבור, והיינו מה שכולם מתפללים ביחד. אשר ביאור ב' פלוגתות אלו (ועד"ז עוד כמה, כמבואר בהמשך השיחה שם), הוא ע"פ הנ"ל דר"ג מחשיב האיכות, לעומת החכמים כנ"ל.

וי"ל דגם בענינינו לשיטתייהו קאזלי; דר"ג שמסתכל על האיכות ומחשיבו, אינו משווה בין א"י עצמו דשכיחי וגמירי מצ"ע, למקומות הסמוכים לה שמצ"ע אין בהם מעלות אלו אלא רק מחמת היותם נמצאים סמוך לארץ ומושפעים ממנה, משא"כ החכמים שמחשיבים הכמות לעומת האיכות, סב"ל, דמאחר שלפועל כולוהו שכיחי וגמירי שוב אין מקום לחלק ביניהם מחמת סיבה זו.

ג. אמנם אע"פ דר"ג חולק על חכמים לענין סמוכות וסב"ל דאע"פ דשכיחי וגמירי מ"מ לא נחשבים לכך מחמת זה שאי"ז מחמת עצמן כמשנ"ת, מ"מ מסכים איתם לגבי מובלעות וסב"ל דנחשבים כמו א"י, לעומת ר"א דסב"ל דגם אלו לא נחשבים כך.

ביאור הדבר: אה"נ דר"ג מחשיב את האיכות ולכן אינו מחשיב זה שהסמוכים שכיחי וגמירי כנ"ל, אמנם בד"א, כשמחשיבים אותם כדבר בפנ"ע, אבל הא דמחשיב את המובלעות להיות כדין א"י, הוה משום שהם מובלעות בתחום א"י ולכן מתבטלים אליה, ונחשבים כחלק ממנה. וא"כ אין הפירוש שהמובלעות נחשבים כמו א"י מחמת זה שיש להן אותן מעלות כמו א"י – היינו שכיחי וגמירי – אלא דמחמת היותן מובלעות, לכן בטלים הן לא"י ונחשבין כמותה (אלא דצריכים גם לזה דשכיחי וגמירי דאל"כ הר"ז עצמו הי' מפריד אותם מא"י).

ואילו ר"א חולק ע"ז וסב"ל דמאחר שלמובלעות ליתא אותן מעלות עצמיים של א"י (להיות שכיחי וגמירי מחמת עצמן כנ"ל), שוב אינן נחשבים כחלק ממנה ולא מחלקים במדה"י.

וי"ל דגם בזה אזיל ר"ג לשיטתיה הנ"ל שמחשיב את האיכות בכל דבר, וכמשי"ת.

ד. בשיחה הנ"ל מבאר הרבי דהא דר"ג מחשיב את האיכות דוקא קשור עם זה שהוא הי' הנשיא, והרי ענינו של נשיא הוא, שיהי' דוקא אחד (היינו מיעוט הכמות) אשר הוא ה'איכות' הכי גדול, אשר לכן הוא דוקא מאחד ומנהיג את העם כו' (משא"כ החכמים ענינם להיות חברי הסנהדרין אשר בזה צ"ל דוקא ריבוי הכמות, ע"א חברים וכו').

ולכאורה צריך ביאור בזה, דהרי כל ענין הנשיא הוא מה שהוא מסור לצרכי ועניני כל כלל ישראל, ואיך נאמר שענינו הוא האיכות דוקא, והיינו היותו רק אדם אחד, ומעלותיו העצמיים, ולא התמסרותו והנהגתו של כל ריבוי הכמות של העם.

גם יש להעיר מדברי הרבי בשיחה אחרת (לקו"ש ח"ב בחוקותי א') דכל הפלוגתא בין רשב"ג עם ר"מ ור"נ (בסוף מסכת הוריות) היתה בענין כמות ואיכות: דרשב"ג החשיב מעלת הכמות לעומת האחרים שהחשיבו מעלת האיכות (יעויין שם בשיחה באריכות ובהערות). והרי בנוסף לזה שרשב"ג הוא בנו של ר"ג, וא"כ קצת תימה לומר שהחזיק בשיטה שהוא היפך שיטת אביו, הרי הוא הי' ג"כ נשיא, וא"כ איך זה מתאים עם דברי הרבי בשיחה דעסקינן ביה, שענינו של נשיא הוא איכות לעומת כמות.

ה. והנראה לומר בזה, דכשהרבי מבאר דענינו של ר"ג הוה איכות לעומת כמות, אין הפירוש לאיכות כזה שאינה קשור לכמות כלל, אלא אדרבה לאיכות כזו שמתהווה מרוב הכמות; והיינו דענינו של נשיא הוא האיכות הזה מה שבאדם אחד כלולים ומיוחדים כל ריבוי הכמות של בני"י! וכלשון הרבי שם "ווייל א נשיא (ומלך) איז אן ענין של איכות, וכידוע אז א נשיא ומלך איז די נקודת המציאות פון דעם גאנצן עם".

ובאמת הרי גם במעלת תפילת הש"ץ לעומת מעלת תפילת כל הציבור יחד, אשר ביאר בזה הרבי שזהו מחמת מעלת האיכות על הכמות לשיטת ר"ג, ביאר הרבי שעיקר האיכות של הש"ץ הוא בזה "וואס ער איז כולל די פיפיות עמך בית ישראל, וואס הוא נעשה שליח לכולם. . שפיו כפיהם", ועכ"פ ברור הדבר שמדובר כאן על איכות המתהווה מכמות (ועדיין יל"ע ולהסביר איך רואים דבר זה במעלת תוכו כבדו בלימוה"ת).

וא"כ מחד גיסא יש להסתכל על ר"ג לעומת חכמים אחרים שהוא דוגל בשיטת האיכות לעומת כמות (היינו כמות כזאת שלא נתבטל ונתאחד באיכות אחת), אמנם אין זה סותר לומר גם שנשיא (כמו רשב"ג) ענינו הוא מה שמחשיב הכמות לעומת אלו שענינם הוא רק איכות כענין בפנ"ע (ולא כאיכות שנהי' מחמת הצירוף כו' של הכמות)! וא"כ אין סתירה בכלל בין הביאור בשיטת ר"ג לעומת החכמים, והביאור דשיטת רשב"ג לעומת ר"מ ור"נ!

ו. ויש להעיר מביאורו של הרבי (לקו"ש ח"ח בהעלותך ב' בארוכה) בענינו של הלל הזקן – ראש משפחה זו של ר"ג ורשב"ג – ואיך שנהי' נשיא (לו ולמשפחתו להרבה דורות) ע"י זה שפסק שקרבן פסח דוחה שבת: דהחידוש בק"פ הוא בזה דמחד גיסא הוה זה קרבן יחיד של כאו"א, ולאידך הר"ז קרבן ציבור (ושלכן דוחה את השבת). ומבאר הרבי דלפעמים ישנה מציאות של ציבור שנתבטל בה מעלת היחיד, אמנם ק"פ הוה ציבור כזה שנהי' דוקא ע"י קיבוץ של יחידים, ודוקא זה הוה הקרבן של לידת כלל ישראל, משום שזהו המיוחד בעם זו כו'.

וזה רואים גם בדברי הלל עצמו, דמחד גיסא מדבר על מעלת הפרט: "אם אין אני לי מי לי", ומאידך על מעלת התכללותו בציבור: "וכשאני לעצמי מה אני".

ויש להעיר גם מדברי הרבי במק"א (לקו"ש ח"ז צו א' הערה 46): "דוגמא להפיכת 'כמות' ל'איכות' בהלכה – עשרה מישראל לגבי פחות מעשרה. ועוד רבים. – גם י"ל: המוציא אוכלין פחות מכשיעור בכלי פטור אף על הכלי שהכלי טפילה לו. . היינו שאף שגשם הכלי יש לה שיעור וכמות להתחייב עליה, הנה כאשר מוציא הכלי בשביל האוכלין, 'כוונת' הכלי. . נעשית כל מציאותה; ומכיון שהאוכלין הן פחות מכשיעור, גם הכלי הוא – פחות מכשיעור".

ז. ועכ"פ היוצא מכ"ז דאף דשיטת ר"ג הוה להחשיב את האיכות לעומת הכמות כנ"ל, מ"מ הרי הכמות שמתבטל ונכלל בהאיכות הרי אדרבה נהי' חלק מהאיכות ונחשב כמותה כו'.

ומבואר היטב שיטתו בענין מובלעות לעומת סמוכות: דסמוכות שאינן מתבטלין בהאיכות של א"י ונחשבינן כמציאות בפנ"ע, אכן אינן מחשיבין להיות בדרגת א"י (מחמת שיטתו שחסר בהן האיכות של א"י, כנ"ל בראש דברינו), ואילו מובלעות הרי ענינן מה שמובלעין בא"י, ושוב נתבטלין ונחשבינן כחלק מהאיכות של א"י כמשנ"ת.

[ואילו ר"א י"ל דסב"ל כאותן תנאים דפליגי עם רשב"ג (ע"פ המבואר בהשיחה בחי"ב, וע"פ הנ"ל), דמחשיבים רק האיכות כמציאות בפנ"ע, ולא באופן שהכמות בטילה ונהי' חלק מהאיכות, ושוב אין מקום להחשיב המובלעות כחלק מא"י בכלל (ואשר לפ"ז הוה הפשט בזה שאומר "שלא תחלוק במדה"י", אינו דבעצם הוה מובלעות צ"ל כא"י אלא דלא רוצים לחלקם משאר מדה"י; אלא דבאמת אין מקום לחלק במדה"י ולומר שחלק ממנה נתבטל ונהי' כחלק מא"י, דאין מקום לחילוק וביטול זה כמשנ"ת).

ובפרט דהא ר"א שמותי הוא כידוע, ובאמת ר"ג נידה אותו על דבר זה עצמו שלא הי' מוכן להתחשב עם מעלת הכמות בכלל, מחמת זה שלא הי' מתפשר כלל על איכותו. ולכאורה זה קשור עם זה שהגיע משמאי דמחדדי טפי (איכות), ולא התחשבו ריבוי הכמות שהי' אצל הלל, שמחמתה אכן נפסקה הלכה כמותן].



סברת מחלוקת הראשונים בביאור שיטת ר"א - מובלעת בתחום ארץ ישראל*

הרב לוי שטרן

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש - שיקאגא

א. תנן בגיטין ב,א המביא גט ממדינת הים, צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם, רבן גמליאל אומר: אף המביא מן הרקם ומן החגר, ר' אליעזר אומר: אפילו מכפר לודים ללוד.

ובביאור היכן היה כפר לודים מצינו מחלוקת. דהמאירי כתב: ואף ר' אליעזר מוסיף עוד מכפר לודין ללוד. ולוד היא מארץ ישראל ולודין היא מחוצה לארץ אלא שהיא קרובה הרבה, עד שרקם וחגר נקראות סמוכות וזו נקראת מובלעת בתחום ארץ ישראל, ר"ל שארץ ישראל מקיפה משלש רוחותיה. וקצת חכמי צרפת פירשו שהיא בתוך אלפים אמה לארץ ישראל. נמצאו ב' דרכים להבין היכן היה כפר לודים: לפי המאירי כפר לודים מוקפת בגבול א"י משלש רוחותיה. לפי רבני צרפת כפר לודים קרובה לא"י בתוך תחום שבת של א"י ולא דווקא מוקפת מג' רוחותיה.

והנה על דרך פירושו של המאירי לכאורה כן ביאר רש"י (ד, ב ד"ה ואמר) שכתב בין הדברים: והיכי דמי מובלעות כגון עיירות שמנה הכתוב במזרח של ארץ ישראל

(* לזכות בני נחום שי' שנולד ביום כ"ב כסלו

להיות לגבול . . ויש מהם שבולטות מחברותיהן . . ארבע וחמש פרסאות ומסילה ההולכת מזו לזו הוא הגבול ועיירות העומדות חוץ למסילה לפנים מבליטת העיר הבולטת קרי לה מובלעת בתוך התחום.

אמנם בתוס' הרא"ש (ד, א ד"ה ומובלעות) הקשה על רש"י: וקשה דמה מועלת הבלעה זו אדרבה רקם וחגר דמקרי עדיפי טפי. ותיריך: ויש ליישב פירוש רש"י דכפר לודין איכא תרתי דמיבלע וקריב ולכך עדיפא מרקם וחגר ... דבעי הבלעה וקורבה. (אמנם הרא"ש עצמו תירץ דמובלעת בתחום ר"ל בתוך תחום שבת שלה. והיינו דלאו דווקא דצריך להיות מובלע ממש, וכנ"ל בהמאירי בשם רבני צרפת).

נמצא לפי זה דיש כאן ג' שיטות. א. שיטת המאירי: דדי בכך דרק מובלע בגבולות א"י. ב. שיטת רש"י לפי ביאורו של הרא"ש: דמובלע בגבולות א"י וגם סמוך בתוך התחום. ג. שיטת רבני צרפת והרא"ש: דדי בכך שיהיה בתוך תחום שבת דא"י אפילו שאינו מובלע בגבולות א"י. וצריך ביאור מה היא סברת מחלקותם.

ב. ולהבין זה יש להקדים: דהנה בביאור דברי משנתנו בהמשך הגמ' (ד, א) איתא: תנן, רבן גמליאל אומר: אף המביא מן הרקם ומן החגר, רבי אליעזר אומר: אפילו מכפר לודים ללוד; ואמר אביי: בעיירות הסמוכות לארץ ישראל ומובלעות בתחום א"י עסקינן, ואמר רבה בר בר חנה: לידי חזי לי ההוא אתרא (שבין כפר לודים ללוד – רש"י), והוי (רחוק – רש"י) כמבי כובי לפומבדיתא; מכלל דת"ק סבר: הני לא צריך, מאי לאו בהא קמיפלגי, דמר סבר: לפי שאין בקיאתן לשמה, והני גמירי, ומר סבר: לפי שאין עדים מצויין לקיימו, והני נמי לא שכיחי.

וידוע קושיית האחרונים (ראה פני שלמה גיטין ד, א ד"ה גמ'. וגרש ירחים גיטין ד, א ד"ה שם), למה צריך לדברי ר"א ואביי ורבב"ח לכאורה הוא מיותר דהא מר"ג לחוד הוי מצי להקשות: דת"ק סבר כרבה, דהמביא גט ממדינת הים לא"י צריך שיאמר בפ"נ ובפ"נ לפי שאין בקיאתן לשמה אבל עיירות הסמוכות לא"י דבקיאתן א"צ לומר בפ"נ וכו'. ור"ג סבר כרבא דסובר דהמביא גט ממדינת הים לא"י צריך שיאמר בפ"נ ובפ"נ לפי שאין עדים מצויין לקיימו ולכן גם עיירות הסמוכות לא"י צ"ל בפ"נ וכו'. וא"כ מדוע הביאה הגמ' גם את שיטת ר"א, וביאורו של אביי וסיפורו של רבב"ח.

והנה קושיא זו יוקשה עוד יותר לפי שיטת התוס' (ד"ה ומר סבר) שכתבו: ומר סבר לפי שאין עדים מצויין לקיימו והני נמי לא שכיחי, וטעמא דרבי אליעזר לא משום דקסבר דמובלעות נמי לא שכיחי אלא שלא תחלוק במדינת הים כדמשמע בסמוך. נמצא שלפי ביאור התוס' כבר בהו"א רק ת"ק ור"ג חלוקים בהך מחלוקת דרבה ורבא אבל ר"א סבירא ליה דאפילו דכפר לודים שכיחי וגמירי מ"מ כיון שלא תחלוק במדינת הים לכן צריכים לומר בפ"נ ובפ"נ גם במקומות אלו. וא"כ הוה קושיא אלימתא כיון דכבר בהו"א ידענו שר"א אינו חלק מהמחלוקת בין רבה לרבא א"כ מדוע הביאה הגמ' גם את שיטת ר"א.

ומצינו ב' תירוצים בזה: א. הפני שלמה (שם) תירץ: דאי לא ר"א ואביי דמפרשי דבריו, מר"ג לא קשיא לי' די"ל דנחלקו אי גזרינן סמוכות נמי אע"ג דגמירי ושכיחי משום חו"ל, שלא תחלוק במ"ה. אבל השתא דהביא הא דר"א וא"כ י"ל דפליגי בפלוגתא דרבה ורבא, משני דפליגי בזה גופא אי אמרינן משכח ושכיחי או לא. והיינו דלפי הפני שלמה בכך שמביאה הגמ' את שיטת ר"א מגלה היא לנו שדוקא ר"א הוא דסבר 'שלא תחלוק'. דללא ר"א היינו אומרים שר"ג הוא דסבר 'שלא תחלוק'. ע"פ זה יובן מה שכתבו התוס' (הנ"ל) שכבר בהו"א טעמא דר"א לא משום דקסבר דמובלעות נמי לא שכיחי אלא שלא תחלוק במדינת הים. דרך כך ניתן להסביר את מחלוקת ת"ק ור"ג כמחלוקת רבה ורבא וכו'.

ב. הגרש ירחים (שם) תירץ: ונלענ"ד דבלאו הכי הוה פשיטא ליה למימר דפליגי אי שכיחי או גמירי, וטעמא דר"א שלא תחלוק במדינת הים כדמסיק באמת, להכי מייתי דרבנ"ח דאמר דהוי כמבי כובי לפומבדיתא פירש"י ספ"ב דסוכה דהוי שיתא פרסי, וא"כ אם איתא דטעמא דר"א שלא תחלוק אמאי נקט כפר לודים דמרחק שיתא פרסי, הא אפי' סמוך יותר נמי צריך לומר בפנ"ח משום שלא תחלוק, אלא ע"כ לא פליגי כלל בשלא תחלוק ודסמוכות טפי מכפר לודים א"צ לומר בפנ"כ א"כ ע"כ לא ס"ל שלא תחלוק, לכן משמע ליה דפליגי דר"א ס"ל דהני נמי אין בקיין אבל סמוכות טפי בקיאי ושכיחי. והיינו דלפי הגרש ירחים כיון שר"א יש לו צד במחלוקת דת"ק ור"ג וממילא צד במחלוקת בין רבה לרבא – ושיטתו של ר"א היא לפי רבה ולכן הסמוכות יותר מכפר לודים אין צריכים לומר בפ"נ וכו' לכן הביאה הגמ' את שיטתו.

ג. עפ"ז יש לבאר מחלוקת הנ"ל בין המאירי לרבני צרפת ורש"י (ע"פ ביאורו של הרא"ש): דלפי הגרש ירחים (בהו"א של הגמ') אין ר"א סובר מסברת שלא תחלוק אלא אדרבא הוא מצדד עם שיטת ת"ק המצדד עם שיטת רבה דטעם אמירת בפ"נ וכו' הוא משום דלא בקיאי ולכן לשיטתו כל מקום הסמוך טפי לגבולי א"י מכפר לודים א"צ לומר, היינו דסב"ל כשיטת המאירי שסובר שכפר לודים רק מוקפת בגבולי א"י משלש רוחותיה ולא דוקא שהיא סמוכה לגבול א"י. משא"כ לפי הפני שלמה (בהו"א של הגמ') דר"א סובר מסברת שלא תחלוק בע"כ צ"ל שכפר לודים קרובה לגבולי א"י; אי כשיטת רבני צרפת ודעימיה דכפר לודים היא בתוך תחום שבת דא"י ולכן היא נקראת מובלעת או כשיטת רש"י (לפי שיטת הרא"ש) דמובלעת וסמוכה לגבולי א"י.

ד. אמנם לולי דמיסתפינא, כד נדקדק בדברי רש"י בביאורו את דברי הגמ' (ד,א) י"ל דשיטתו היא כשיטת המאירי והגרש ירחים ולא כפי שביאר הרא"ש.

דהנה רש"י (בד"ה ואמר אביי) כתב: ואמר אביי עיירות הללו – שהוסיפו סמוכות לארץ ישראל הנך רקם וחגר דרבן גמליאל והנך דרבי אליעזר הוי סמוכות טפי שאף מובלעות הן בתחומה אלא שאינן מארץ ישראל דת"ק סבר הני לא צריכי משום

דסמוכות ואתא רבן גמליאל לאוסופי סמוכות ומודי במובלעות ורבי אליעזר הוסיף את המובלעות והיכי דמי מובלעות כגון עיירות שמנה הכתוב במזרח של ארץ ישראל להיות לגבול כדכתיב (במדבר לד) והתאזיתם לכם לגבול קדמה מחצר עינן וגו' ומונה על הגבול עיירות רבות ומהן ולהלן חוצה לארץ ישראל ויש מהם שבולטות מחברותיהן לצד המזרח ארבע וחמש פרסאות ומסילה ההולכת מזו לזו הוא הגבול ועיירות העומדות חוץ למסילה לפנים מבליטת העיר הבולטת קרי לה מובלעת בתוך התחום ואפילו הכי אינה מארץ ישראל.

משמע מדברי רש"י דלפי ר"א כפר לודים אינה סמוכה לא"י טפי מרקם וחגר אלא שהיא מובלעת ולכן היא נקראת סמוכה טפי, וכפי שכתב "והנך דרבי אליעזר הוי סמוכות טפי שאף מובלעות הן בתחומה", ולא כתב "והנך דרבי אליעזר הוי סמוכות טפי ומובלעות הן בתחומה" – והיינו דלשיטתו הא דקרינן כפר לודים "סמוכה" זהו רק מפני שהיא מובלעת בתחום א"י (וכן משמע מדברי המהרש"א על המשנה ב,א בד"ה ללוד, שכתב: רקם וחגר נמי סמוכות מקרי אלא שכפר לודים סמוכות טפי שמובלעין הן כדאמרינן לקמן בגמרא ודו"ק). וכן משמע בהמשך דברי רש"י שכתב "יש מהם שבולטות מחברותיהן ... ומסילה ההולכת מזו לזו הוא הגבול ועיירות העומדות חוץ למסילה לפנים מבליטת העיר הבולטת קרי לה מובלעת בתוך התחום" – והיינו דפירוש המלה "מובלעת" ה"ה כפשוטו ואין צריך שגם תהיה סמוכה.

א"כ נמצא דשיטת רש"י היא יותר מתאימה כשיטת המאירי והגרש ירחים (דכפר לודים היא רק מוקפת בגבולות א"י משלש רוחותיה) ולא כפי שביאר הרא"ש בשיטתו (דכפר לודים היא מוקפת בגבולות א"י משלש רוחותיה וגם סמוכה בתוך התחום).

ה. ע"פ כל הנ"ל י"ל דהני ראשונים חלוקים גם בפירוש דברי אביי; דהנה אחר שהביאה הגמ' את דברי ר"ג – דאף המביא מן הרקם ומן החגר, ואת דברי ר"א דאפילו מכפר לודים ללוד. מבאר אביי: בעיירות הסמוכות לארץ ישראל ומובלעות בתחום א"י עסקינן. ויש לעיין איזה מב' שיטות אלו מבאר אביי; מחד גיסא י"ל דבאומרו "עיירות הסמוכות לארץ ישראל" כוונתו לדברי ר"ג, ובאומרו "ומובלעות בתחום א"י" כוונתו לדברי ר"א. לאידך גיסא י"ל דאביי בא לבאר רק את דברי ר"א.

וי"ל דזה תלוי במחלוקת הנ"ל; דלפי ביאורו של הרא"ש בשיטת רש"י י"ל דאביי בא לבאר רק את דברי ר"א, דהא דר"א דאמר מכפר לודים ללוד פירוש אביי דמיירי בעיירות הסמוכות לארץ ישראל ומובלעות בתחום א"י, והיינו דלפי ר"א כפר לודים היא מובלעת וסמוכה לא"י. וכן יש לבאר בשיטת הרא"ש ודעימיה דאביי בא לבאר את דברי ר"א דמיירי בעיירות הסמוכות ו"מובלעות" בתחום שבת דא"י, והיינו דמובלעת לפי פירוש זה בא לבאר עד כמה היא סמוכה. אמנם לפי המאירי נראה דאביי בא לבאר את דברי ר"ג ור"א; את דברי ר"ג רקם וחגר בא אביי לבאר דאירי בעיירות הסמוכות

לארץ ישראל. ואת דברי ר"א כפר לודים בא אביי לבאר דאיירי בעיירות מובלעות בתחום א"י והיינו דהם מובלעות ולא דוקא סמוכות.

וכן נראה מדיוק הלשון ברש"י שאזיל לשיטתי (וכנ"ל בשיטת המאירי) דכתב: ואמר אביי עיירות הללו – שהוסיפו סמוכות לארץ ישראל הנך רקם וחגר דרבן גמליאל והנך דרבי אליעזר הוי סמוכות טפי שאף מובלעות הן בתחומה אלא שאינן מארץ ישראל. ונראה דלפי רש"י אביי בא לפרש את דברי ר"ג ור"א. משא"כ הפני שלמה אזיל בשיטת הרא"ש בביאור דברי רש"י שכתב בתירוצו (שהובא לעיל) בזה הלשון: דאי לא ר"א ואביי דמפרשי דבריו. ונמצא כנ"ל דרש"י סובר כדברי המאירי והגרש ירחים משא"כ הרא"ש בביאור דברי רש"י סובר כביאורו של הפני שלמה.

ו. ודאיתנין להכי יש ליישב קושיא שהקשו האחרונים על רש"י. ובהקדים: דהנה הובא לעיל הא דאמר רבה בר בר חנה: לדידי חזי לי ההוא אתרא, והוי כמבי כובי לפומבדיתא. וביאר רש"י במסכת סוכה (כו, ב) – על הא דאביי הוה ניים כדמעיל מפומבדיתא לבי כובי, קרי עליה רב יוסף: עד מתי עצל תשכב מתי תקום משנתך – הוה ניים: ביום. כמיעל מפומבדיתא לבי כובי: דמפרש במקום אחר דהווי שיתא פרסי.

והקשה רע"א בגליון הש"ס: עיין בתשובת נודע ביהודה מהדורא תניינא חא"ח סי' כ'. ושם (ד"ה ומ"ש) הקשה המקשן: המפורשות סתומות דלא ידעתי באיזה מקום בש"ס מפורש דבר זה וכמעט נהפוך הוא שכתב רש"י בקידושין דף ע' ע"ב כפר הסמוך אל פומבדיתא דמתקרי' בי כובי וכן משמע בכתובות דף קי"א ע"א אסור לצאת מבבל וכו' וכן משמע בגיטין דף יו"ד עכ"ל מעלתו. והשיב לי הנודע ביהודה: והנה בהא דלא מצא מפורש שיהיה בי כובי שית פרסי מפומבדיתא גם אני עוד לא מצאתי בש"ס.

וכן הקשה בערוך לנר (סוכה כו, ב ד"ה ברש"י): לא ידעתי אנה מפרש כן ובגטין משמע מרש"י עצמו דלא הוי כל כך דשם (ד א) בהא דמכפר לודים ללוד קאמר אביי בעיירות הסמוכות לא"י ומובלעות בתחום א"י ומפרש רש"י שם דלפעמים העיירות בולטין ארבע וחמש פרסאות ומה שהוא בין העיירות הבולטות מקרי מובלעות בתחום א"י ושם אמר רבב"ח לדידי חזו לי האי אתרא והוי כמבי כובי לפומבדיתא ע"ש משמע דלכל היותר הוי ד' או ה' פרסאות והכא קאמר דהוי שיתא פרסי וגם דוחק לומר דאביי ה' ישן רוב היום דעשרה פרסאות הוא מהלך אדם בינוני ביום כדאמרין פסחים (צד א) ולכן נ"ל דט"ס יש בדברי רש"י כאן. ובאמת בשפת אמת (סוכה כו, ב ד"ה ובגמ') הגיה וכתב: כמדומה לי שיש ט"ס ברש"י וצריך להיות שיתא בפרסה דהיינו חלק שישית של פרסה.

אמנם ראה בגרש ירחים (שהובא לעיל) שכתב במרוצת דבריו: פירש"י ספ"ב דסוכה דהוי שיתא פרסי. ונראה שגרס ברש"י כגירסתינו ולא כגירסת הני אחרונים דלעיל. וי"ל מה היא סברת מחלקותם.

ז. והנה אם כנים הדברים הנ"ל יש לבאר גם כאן את מחלוקתם באופן זה (ולישב הקושיא על רש"י); דרע"א והנו"ב והערוך לנר והשפת אמת אזלי בשיטת הרא"ש בביאור דברי רש"י וכפי ביאורו של הפני שלמה דכפר לודים היא מובלעת בגבולות א"י וסמוכה בתחום א"י, דהרי תחום שבת הוא אלפים אמה ופרסה היא שמונת אלפים אמה נמצא שישית הפרסה היא אלף שלש מאות ושלושים ושלש אמות נמצא דכפר לודים הוא בתוך תחום שבת דא"י וכמו שביאר הרא"ש. אמנם לפי הדיוקים הנ"ל ברש"י עצמו די"ל דאין צריך שתהיה סמוכה ממש לא"י אלא די שהיא מובלעת בתוך גבולות א"י נמצא שאין צריך לשנות הגירסא ושפיר גרס כפי שדייק הגרש ירחים ברש"י "דהוי שיתא פרסי".

ובדרך אפשר לתרץ את קושית הערוך לנר י"ל דאה"נ דלפעמים העיירות בולטין ארבע וחמש פרסאות ומה שבין העיירות הבולטות מקרי מובלעות בתחום א"י ומ"מ כפר לודים הרי היא רחוקה מהעיר הכי קרובה (לוד) שיתא פרסי; אי ללוד עצמה דאולי לוד עצמה היתה פרסה אחת בתוך גבול א"י וא"כ נמצא דכפר לודים היא במרחק ששה פרסאות מלוד או לצדדין. ופשוט ואכ"מ.



אין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בגמ' גיטין (ז, א) "השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם, צדיקים עצמם לא כ"ש". ובתוס', דהוא רק במידי דאכילה. ומוכיח כן מהא דר"י קרא והטה, ומר"י בן טבאי שהרג עד חומם. וכמה ראשונים פליגי ע"ז, (ראה רמב"ן חולין ז, א) דהא דקרא והטה, היה בזה פשיעה על שקרא כנגד הנר ולכן נכשל והטה. [ואין כוונתם דהוי פשיעה ולכן אינו שוגג, שהרי בגמ' שבת שם אמר ר"י שיביא חטאת שמנינה, אלא שאני שוגג שנגרם ע"י פשיעה, ממכשול שלא היה שום פשיעה והוי אונס גמור].

יוצא מזה, דלר"ת הא דאין ה' מביא תקלה הוא גם בפשיעה, אבל רק במידי דאכילה, ולהרמב"ן הוא רק באונס [או שוגג] דליכא פשיעה, ובכל דבר איסור. ויל"ע בההסבר מה שב' פרטים הללו מתלי תליא בהדדי.

וי"ל ע"פ מ"ש רבינו (כמדומני בשנת תשמ"ג), אשר י"ל דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, דבב' דרגות בצדיקים קאי, דלר"ת קאי בדרגת צדיק דרק במידי דאכילה אינו נכשל, ולהרמב"ן קאי בדרגת צדיק נעלה יותר שאינו נכשל כלל. ולכאורה מקום לומר, דהכוונה (בכללות עכ"פ) לב' החלוקות דצדיק גמור (דאין בו אפי' רע

במיעוטו), וצדיק שאינו גמור (שיש בו רע במיעוטו [ובטל בס, באלף כו'] כמבואר בתניא).

עוד יש להקדים, דמובן מהל' אין הקב"ה, דאין הכוונה שהטעם שלא ייכשל הצדיק בדבר איסור הוא כי מצד דרגתו אינו שייך אליה, אלא שהקב"ה שומרו ממכשול גם יותר מדרגתו מצ"ע.

ועפ"ז י"ל (עכ"פ בדרך הדרוש שאין משיבין עליה), דלהרמב"ן דמייירי הכא בצדיק גמור, שגם מצד דרגתו מצ"ע אין בו שום רע כלל, א"כ צ"ל דהחידוש בהא דאין הקב"ה מביא הוא, שאפי' באונס אינו נכשל, דהגם דאונס הוא פעולה שאינו מתייחס להצדיק כלל, מ"מ גם מזה שומרו הקב"ה. וא"כ מובן, דהא דר"י קרא והטה, שיש בזה איזו פשיעה, לא שייך כלל להאי ענינא.

משא"כ לר"ת איירי בצדיק שאינו גמור, שמצ"ע שייך לענין של שוגג וענין של פשיעה [לא בדבר עבירה ח"ו, אלא שלא שמע לדברי חבריו וכיו"ב]. וע"ז הוא דקאי הא שהקב"ה שומרו, ששומרו אפי' מזה (יותר מדרגתו). וזהו שהוכיח ר"ת מהא דר"י נכשל, שצ"ל דהא דהקב"ה שומר צדיק שאינו גמור יותר מדרגתו הוא רק במידי דאכילה.



שיטת רש"י בסוגיית עבד שהביא גיטו

הרב שניאור זלמן קפלן

ראש ישיבת צעירי השלוחים – עיה"ק צפת ת"ז

בגמ' גיטין (ח, ב) נחלקו אב"י ורבא בדין עבד שהביא גיטו וכתוב בו כל נכסי קנויין לך, דלדעת אב"י (באופן הב') מתוך שלא קנה נכסים (כיון שהשטר איננו מקויים) לא קנה עצמו (אע"פ שאין צריך קיום לגבי עצמו¹), והטעם הוא משום ששחרור העבד וקנין הנכסים נכתבו בדיבור אחד ולא פלגינן דיבורו לומר שיקנה עצמו ולא יקנה הנכסים. ולדעת רבא עצמו קנה נכסים לא קנה, משום דפלגינן דיבורו.

ובהמשך הגמ' שם שרבא סובר כרבי שמעון דפלגינן דיבורא, "דתנן הכותב כל נכסיו לעבדו יצא בן חורין שייר קרקע כל שהוא לא יצא בן חורין ר"ש אומר לעולם הוא בן חורין עד יאמר כל נכסי נתונין לפלוני עבדי חוץ מאחד מריבוא שבהן".

(1) הערת המערכת: כ"ה דעת תוס' הרי"ד. משא"כ לרש"י שצריך לומר בפ"נ ובפ"נ משום קיום עיי"ש.

ובפרש"י: "לא יצא בן חורין – דבשלמא רישא דלא גלי דעתיה דנחית לשיורא, לא אמרינן דשייר, אבל הכא דנחית לשיורא, אמרינן לדידיה נמי שייר, וכי אמר כל נכסי נתונין לך אשאר נכסים קאמר, ולחנופי ליה קאתי, ולא שחרריה כיון דלא אמר ליה עצמך ונכסיי". והיינו שטעמו של ת"ק שלא יצא לחירות הוא דרך כשאמר כל נכסי נתונים לך ולא שייר כלום, אזי אומרים שגם העבד נכלל בנתינה זו, אבל כששייר קרקע כל שהוא, אזי אומרים שנתכוון לשייר גם את העבד, שהרי לא אמר "עצמך ונכסיי" ולכן לא קנה עצמו.

ובביאור דעת ר"ש כתב רש"י: "עד שיאמר – סתם חוץ מדבר מועט ולא יפרש מה הוא משייר דהתם אמרינן דאחד מריבוא דקאמר היינו עבד, ואיהו לא חשיב ליה אלא כאחד מריבוא בנכסים אענ"ג דשוי טפי, ומדקאמר ר"ש לעולם הוא בן חורין, אשמעינן לא שנה היכא דקנה שאר נכסים עמו, כגון שפירש השויר ששייר חוץ מקרקע פלוני, דהשתא קנה עצמו ושאר נכסים חוץ מן השויר, ולא שנה היכא דלא קנה שאר נכסים כגון שלא הזכיר שם הקרקע ששייר, דכתב ליה חוץ מבית כור קרקע דהשתא לא קנה שום קרקע, דבכל חד וחד איכא למימר היינו ההוא דשייר, אפ"ה הוא בן חורין, דהוא לאו קרקע הוא ולא שייריה, אלמא פלגינן דיבורא, דהא כל נכסי קאמר ליה ולא קנה אלא את עצמו, ואת נמי דקאמרת עצמו קנה נכסים לא קנה כר' שמעון סבירא לך". והיינו שלדעת ר"ש, אפילו כששייר קרקע שאינה מסויימת (שאו יש מקום יותר לומר ששייר גם את העבד) אכתי יצא העבד לחירות כיון שהוא אינו קרקע, וכיון שבמקרה כזה לא נתקיים כל דיבורו שהרי הוא אמר כל נכסי קנויין לך, והעבד לא יכול לקנות שום קרקע – אעפ"כ העבד עצמו יצא לחירות, וא"כ מוכח שלדעת ר"ש פלגינן דיבורו.

וע"ז מקשה הגמ': "והאמר רב נחמן אע"פ שקילס רבי יוסי את רבי שמעון הלכה כר' מאיר (ת"ק)", והיינו שרבא הסובר כר"ש הוא דלא כהלכתא. ומוסיפה הגמ' להקשות שהרי רב נחמן עצמו סובר במקום אחר שפלגינן דיבורא וא"כ איך יכול לפסוק הלכה כרבי מאיר שלא פלגינן דיבורא, ומתרתא הגמ' למסקנה "התם היינו טעמא משום דלאו כרות גיטא הוא".

ופרש"י "התם דאמר ר"נ הלכה כר"מ טעמא לאו משום דלא פלגינן דיבורא הוא דהא כי נמי הזכיר שם דיור קרקע פלוני דליכא פלוגתא דדיבורא קמאמר ר"מ דלא יצא לחרות אלא טעמא משום דלאו כרות גיטא הוא. דאיכא למימר דשייריה דהא נחת לשיורא והוא לא הוזכר בתוך המתנה דלא כתב ליה עצמך ונכסי קנויין לך לא כריתות גמור הוא".

והיינו שלמסקנת הגמ' טעמו דר"מ הוא לא משום דלא פלגינן דיבורא, אלא משום שכשכתב כל נכסי קנויין לך, ושייר קרקע כל שהוא – אין זה חשוב כריתות גמורה, ולכן לא יצא לחירות.

ונתחבטו כל המפרשים בביאור שיטת רש"י. ובכללות הדברים יש כאן ג' קושיות עצומות על פירוש רש"י:

(א) רש"י פירש שטעמו של ר"מ הוא משום דכיון דנחית לשוירא אמרינן ששיר גם את העבד, וא"כ אין לזה שום שייכות לדין פלגין דיבורא, שהרי אפילו אם היינו אומרים פלגין דיבורא, מ"מ לא היה מועיל לשחררו כיון שאמרינן ששיר גם את העבד, וא"כ איך מקשה הגמ' מדברי ר"מ על רבא הסובר פלגין דיבורא.

(ב) למסקנת הגמ' שהטעם אינו משום דלא פלגין דיבורא, למה הוצרכה הגמ' להביא טעם חדש "משום כרות גיטא" ולא נתנה הטעם שכבר נתפרש - משום דנחית לשוירא.

(ג) מהו ההבדל בסברא בין הטעם "נחית לשוירא" והטעם "דלאו כרות גיטא", הרי גם בפירוש לאו כרות גיטא כתב רש"י, שהוא משום "דאיכא למימר דשייריה דהא נחת לשוירא".

והאחרונים האריכו מאד לתרץ את שיטת רש"י בדרכים שונות, ארוכות וקצרות, ואולי י"ל דרך חדשה בביאור שיטת רש"י שתתרץ את כל הקושיות בפשטות.

ובהקדים, דהגמ' בהביאה את דברי ר"נ שהלכה כר"מ מאריכה לומר: "אמר רב נחמן אע"פ שקילס רבי יוסי את רבי שמעון הלכה כר' מאיר דתניא כשנאמרו דברים לפני ר' יוסי קרא עליו המקרא הזה שפתים ישק משיב דברים נכוחים". ולכא' צ"ב מה נוגע לסוגייתנו האריכות "דתניא כשנאמרו דברים לפני ר' יוסי וכו'", הרי קושיית הגמ' היא רק מכך שר"נ פסק הלכה כר"מ.

אלא שבזה באה הגמ' ללמדנו שזה שר"נ פסק הלכה כר"מ אין זה מטעמו של ר"מ, שהרי בזה קילס ר' יוסי את ר"ש החולק על ר"מ - אלא שר"נ פסק הלכה כרבי מאיר ולא מטעמיה. כלומר שבסברות המחלוקת בין ר"מ לר"ש, האם חיישינן להא שהאדון נחית לשוירא או לא - בזה קיימא לן כר"ש שלכן נאמר עליו "משיב דברים נכוחים", אלא שאעפ"כ פוסקים ההלכה כר"מ משום טעם אחר.

ומכאן הקשתה הגמ' על דברי רבא שפלגין דיבורא - שהרי אם צדקה סברת ר"ש, א"כ מאיזה טעם פסקינן הלכה כר"מ, אלא על כרחך משום שלדעת ר"ש מוכרחים לומר פלגין דיבורא (כמו שהוכיח רש"י) ורב נחמן סבר דלא פלגין דיבורא ופסק כן להלכה, ומכאן קשיא לרבא הסובר פלגין דיבורא.

וע"ז הוסיפה הגמ' להקשות, דאי אפשר לומר שטעמו של רב נחמן הוא משום דלא פלגין דיבורא שהרי ר"נ עצמו סובר דפלגין דיבורא בדין שכיב מרע, ומתרצת הגמ' שאכן ר"נ פסק הלכה כר"מ ולא מטעמו דר"מ (נחית לשוירא), אך לא מטעם דלא פלגין דיבורא, אלא מטעם שלישי - "משום דלאו כרות גיטא הוא".

ובביאור תירוץ הגמ' לשיטת רש"י י"ל: סברת ר"מ עצמו היא דלא יצא לחירות משום שאנו חוששים שכיון ששייר קרקע כל שהוא שייר גם את העבד ולא שחררו. וסברת ר"ש היא דכיון שעבד לאו קרקע אין חוששין לזה, ומה דגלי גלי. ובוהו אנו סוברים כר"ש שהרי קילסו ר' יוסי. אמנם אע"פ שאנו לא חוששים לכך שהאדון שייר את העבד, מ"מ כיון שהאדון יכול לטעון ששייר את העבד, שהרי לא פירש "עצמך ונכסי קנויין לך" וגם שייר קרקע - הרי זה חסרון בכריתות שבין האדון לעבד, ולכן לא יצא לחירות.

ומדויק זה בלשון רש"י שבטעמא דר"מ כתב: "אבל הכא דנחית לשיורא אמרינן לדידיה נמי שייר", דהיינו שאנו – ב"ד – אומרים ששיר גם את העבד. משא"כ בטעמא דר"נ כתב: "וכיון דאיכא למימר דשייריה . . . לאו כריתות גמור הוא" – והיינו שעצם הדבר שהאדון יכול לומר ששייר את העבד היא חסרון בהכריתות.

ולפי"ז יתורצו כל הקושיות הנ"ל: א. קושיית הראשונים מנא לה להגמ' שלדעת ר"מ לא פלגינן דיבורא – אכן אין כל ראייה מרבי מאיר דלא פלגינן דיבורא, אלא שהגמ' הקשתה מכך שר"נ פסק כר"מ ולא מטעמו, וע"כ הוא מטעם שלא פלגינן דיבורא. ב. והסיבה לכך שהגמ' הוצרכה להביא טעם חדש ולא חזרה לטעם דנחית לשיורא – משום שר"נ לא ס"ל טעמא דר"מ וע"כ הוא פוסק כמותו מטעם אחר. ג. והחילוק בין הטעמים הוא, דלטעמא דר"מ הסיבה לכך שהעבד לא יצא בן חורין הוא שאנו חוששין ששייר גם את העבד, משא"כ לטעמא דר"נ הסיבה שלא יצא בן חורין הוא שיש חסרון בהשטר שאין זה כריתות גמורה.

וכל זה מדויק היטב בלשון רש"י בסוגיין דבביאור קושיית הגמ' על רבא "והאמר ר"נ הלכה כר"מ" כתב רש"י "דלא יצא לחירות", ובדברי הגמ' "ומי אמר ר"נ הכי" כתב רש"י "דלא פלגינן דיבורא" – והיינו משום שמה שפסק כר"מ הוא עצם הדין שלא יצא לחירות אבל לא מטעמיה ולכן אינו כותב "הלכה כר"מ דלא פלגינן דיבורא", משא"כ בהמשך דברי הגמ' כשדנים בדברי ר"נ גופא פרש"י "דלא פלגינן דיבורא".

וכן מובן באר היטב לשון רש"י בתירוץ הגמ' "התם – דאמר ר"נ הלכה כר"מ טעמא לאו משום דלא פלגינן דיבורא הוא", ולא כתב שזהו טעמו דר"מ, כי כמבואר לעיל קושיית הגמ' היא דוקא מדברי ר"נ שפסק כר"מ ולא מטעמיה.



הלכה ומנהג

אופן לבישת הטלית לעת התפלה

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

בהלכות ציצית שבסדור אדה"ז מביא - בנוסף על שני אופנים ב'עטפת הישמעאלים' - שני אופנים של לבישת הטלית לכל עת התפלה: (א) "מנהג שנתפשט בינינו להגביה צדי הטלית על הכתף מכאן ומכאן", והמטרה לכך היא שיהיו שני ציציות מלפניו ושנים מלאחריו, ובכך יהא מסובב במצוה זו; (ב) "מנהג העולם שאין מגביהים הצדדים על הכתפות".

ובס' החדש 'שיעורי הלכה למעשה' (להרשד"ב לזין שי') ע' יא הבין שיש כאן תיעודים על מנהג חב"ד ועל מנהג שאר חסידים.

ואני תמה, וכי הגבחת צדדי הטלית על הכתפיים מנהג המיוחד לחב"ד היא? ואיפה רשום שאדה"ז הורה לחסידים שישנו מנהגם דמקדמת דנא הוא, ומהיום והלאה ירימו צדדי הטלית על הכתפיים? ולדבריו, מה שנהגו כן בחוגים רבים ולא דוקא חסידי חב"ד, היינו שכולם אימצו מנהג חב"ד שנתחדש ע"י אדה"ז!

ואני ראיתי מנהג לבישת הטלית על הכתפיים רשום בס' מטעמים (מערכת ט אות ח). וראה ס' פסקי תשובות סי' ח ס"ק יב ובהערות לשם, שכמה צדיקים נהגו להגביה צדדי הטלית על כתפיהם [שם הביא שכן נהג הרה"ק מצאנז ובנו הרה"ק משינאווא. ובדרכי חיים ושלום אות לח מתעד שכן נהג הרה"ק ממונקאטש], וכמה צדיקים נהגו שלא להגביה על הכתפיים, כן נהגו באונגארין בגליל העליון, ע"כ. ובס' לקט הקמח החדש סי' ח ס"ק כח מתעד שכן ראה אצל צדיקי וחסידים בעלו, ע"כ.

גם לא מתקבל לומר שבאותה תקופה כבר היה 'מנהג חב"ד' מפורט ומבוסס, הראוי לשם 'מנהג חב"ד'! ולענ"ד, ב'מנהג שנתפשט בינינו' הכוונה שכן נתפשט באזור אדה"ז מזמן קרוב, ואילו 'מנהג העולם' היינו איך שנהגו מקדמת דנא, ואשר כן נוהגים עדיין בגלילות אחרות. וילע"ע.



תיקוני טעות בשו"ע אדה"ז מהדורה החדשה ח"ה

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב קהילת היכל מנחם - מאנסי

מח"ס פדיון הבן כהלכתו; מנהג אבותינו בידינו

(א) בשולחן ערוך רבינו יו"ד סימן קפט סעיף א כתב רבינו: "... ויש אומרים שלא הוזכרה עונה בינונית אלא לענין בדיקה ותביעה שאסור לבא עליה עד שיתבענה ותבדוק עצמה משהגיע יום העונה שהוא יום ל' מתחלת ראייתה ואם לא בדקה עצמה ביום העונה צריכה לבדוק אחר כך פעם אחת קודם שיבא עליה אבל על ידי בדיקה מותרת אפילו ביום העונה ואינה צריכה לפרוש מבעלה (רש"י תוספות רמב"ן). ולהלכה אין לנו אלא דברי השלחן ערוך". ובהערות לשו"ע אדה"ז מהדורה חדשה, הערה כח כתב ס"א (חוששת). והיינו שאסורה לשמש". וזה טעות, והכוונה לסעיף ד שכתב שם המחבר "ועונה בינונית שהיא לשלושים יום דינה כוסת קבוע". ובוסת קבוע מבואר להדיא בס' קפד ס"ט בשיטה השנייה שאסורה עד שתבדוק.

(ב) שם קונטרס אחרון אות א: "ול' יום אלו כו'. כן הוא לשון הרמב"ן בהלכותיו (פרק ה' הלכה ה'). והלשון מורה בפשיטות שהוא יום ל' מראיה הראשונה, דיום ל"א מקרי מל"א לל"א בלשון הרמב"ן (שם הלכה כ'), והובא בטור, וכן דעת כל האחרונים, והש"ך יחידאה הוא בפירוש הש"ע". ובציונים לקו"א הערה ה: "ס"ק א וס"ק ל (דס"ל דעונה בינונית היא וסת החודש, שחוששים לאותו יום בחדש, בין חדש מלא בין חסר)". וזה טעות, דאין כוונת רבינו לשיטת הש"ך בעצמו אלא להש"ך סק"ל שמפרש דברי השו"ע דעונה בינונית היינו יום ל"א משום דאין יום הראייה מן המנין. וזהו מה שמדייק רבינו "והש"ך יחידאה הוא בפירוש הש"ע".

(ג) שם בציונים לקו"א הערה לא מציינים: פ"ה ה"ה, צ"ל פ"ה ה"ו. (ד) שם הערות לשו"ע אות לז: ראה פרישה ס' קפד ס"ק יח ד"ה אלא. צ"ל ד"ה והיותר. (ה) שם הערות לשו"ע אות של: וכדלקמן ס' קצ ס"ק. צ"ל ס"ק ג. (ו) שם הערות לשו"ע אות שפד: ס"ק קא. צ"ל קב. (ז) ס' קצ סעיף כז בסופו: וכמ"ש בס"ק ל"ז. צ"ל וכמ"ש בש"ך בס"ק ל"ז.



דעת אדה"ז בגוד אסיק בהלכות שבת

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח ורב בית חב"ד וועסט בלומפילד משיגן

א. ידוע דעת הגר"ח (בספרו 'חדושי רבנו חיים הלוי על הרמב"ם' הל' סוכה פ"ד הי"א) שרק בנוגע לסוכה אמרין 'גוד אסיק' ו'גוד אחית', מכיון שצריכים מחיצות דוקא, משא"כ בשבת בעמוד גבוה עשרה (וד' על ד') אין צורך ב'גוד אסיק' לעשותו רה"י, אלא אמרין 'מחיצות גודרות' את המקום עד לרקיע. ומכריח כן מהא דבהלכות שבת לא הזכיר הרמב"ם דין 'גוד אסיק' כי אם בהלכות סוכה... וגם הביא ראייה לדבריו מתל המתלקט וז"ל: "אבל לדין גוד אסיק, הרי מאחר דכל מקום בפני עצמו לית ביה מחיצת עשרה, ממילא דלית ביה דין גו"א ומדהוי רה"י ש"מ דגם בלא דין גו"א ורק מעצם מחיצות בפני עצמם, נעשה ג"כ רה"י". עיי"ש כל דבריו.

ונראה דדעת אדה"ז דלא כנ"ל ובב' הפרטים: א) דהנה, כתב אדה"ז בשולחן (סשמ"ה, ס"א): "וכן עמוד או תל שהוא גבוה עשרה ורחב ד' על ד' הרי הוא כמוקף מחיצות גבוהות עשרה שהלכה למשה מסיני שאמרין גוד אסיק, דהיינו שאנו רואין את ד' צדדי העמוד הגבוהים י' טפחים כאילו נמשכו והועלו למעלה על ראשו ועומדים כמחיצות סביב לו ונמצא ראשו מוקף מד' צדדים וחללו ד' על ד". ועיין במ"מ (במהדו"ח) שציינו לרש"י (עירובין פט, סע"א), שכותב שגם בשבת אמרין 'גוד אסיק'. ולכאורה נראה מזה, שדעת רבינו שגם הרמב"ם יסכים לדברי רש"י אלו, שגם בשבת אמרין 'גוד אסיק' בעמוד.

עוד כתב שם אדה"ז (ס"ג): "עמוד גבוה עשרה טפחים, שיש בראשו ד' על ד' ומתקצר והולך למטה וכשמגיע ג' טפחים סמוך לארץ יש בו ג' טפחים על ג' טפחים, הרי הוא רה"י על ראשו, לפי שהלכה למשה מסיני שאומרים גוד אחית, דהיינו משוך את ראש העמוד מכל צדדיו והורד למטה עד הארץ... וכיון שבראשו יש ד' על ד', הרי הוא שם רה"י גמורה". ומקור דין זה ושהוא קשור ל'גוד אחית', הוא בגמ' (שבת קא, א) ולית מאן דפליג.

גם הרמב"ם הביא דין זה בהל' שבת (יד, טז) וז"ל: "עמוד ברה"ר גבוה עשרה ורחב ארבעה ואין בעיקרו ארבעה ויש בגובה הקצר שלו שלשה, הרי הוא רה"י ואם זרק מרה"ר ונח על גביו חייב". ובפשטות, כיון שבגמרא לא נתפרש טעם אחר בדין זה כ:א הא ד'גוד אחית', עכצ"ל שהרמב"ם מסכים לזה ואע"פ שלא הביא דיני 'גוד' בחיבורו עד הל' סוכה. וגם מזה נראה שהכרחו של הגר"ח אינו הכרח, דהא חזינן דהרמב"ם צריך לזה גם בהל' שבת.

והא דבאמת לא הביא הרמב"ם דיני 'גוד' רק בהל' סוכה, י"ל בפשיטות דהוא מכיון שמקור דין זה ושהוא הלכה למשה מסיני לא הובא במס' שבת ורק במס' סוכה (ו, ב).
 (ב) כתב רבינו בשו"ע (שם, ס"ב) וז"ל: "תל שהוא משופע והולך ומתלקט בגבוה מעט מעט, אם הוא מגביה י' טפחים מתוך הילוך ד' אמות, הרי הוא כאלו זקוף ביושר ורה"י הוא במקום גבוה אם הוא מגביה כן מכל רוחותיו". היינו, דשפיר נוכל לומר 'גוד אסיק' בתל המתלקט, ד'הרי הוא כאלו זקוף", ועל מחיצה גבוהה עשרה וזקופה אמרינן 'גוד אסיק'.

ב. והנה איתא בעירובין (צג, ב): "גידוד חמישה ומחיצה חמישה מצטרפין". וכ"ה בשו"ע (סח"ב, ס"ב). ועיין בשו"ע"ר (שם, ס"ד) שכתב וז"ל: "תל שגבוה ה' טפחים ועשו עליו מחיצה ה' טפחים הרי זה על גביו רה"י גמורה לכל דבר, שהרי יש כאן מחיצה י' טפחים, דהיינו ה' טפחים מן גובה עצמו שאומרים בו גוד אסיק מחיצה למעלה כמ"ש בסי' שמ"ה וה' טפחים מן המחיצה שהמחיצה וגוד מצטרפין". והנה לדעת רבינו (דלעיל) שצריך לדין 'גוד אסיק' בעמוד כדי שיהיה מוקף במחיצות, כאן יש חידוש, שמצרפין מחיצה ש"ש בו ממש' (ה' טפחים) עם מחיצה ש'אין בו ממש' (ורק דין מחיצה משום 'גוד אסיק').

אבל לשיטת הגר"ח שבשבת אין שום צורך ל'גוד אסיק' אלא אמרינן שמחיצות גודרות, צ"ע מדוע הוה ס"ד שגידוד חמישה ומחיצה חמישה לא יצטרפו.

וראינו לבני בכורי הר' אליהו נתן הכהן, שכתב בספרו החשוב "לקט ביאורים" עמ"ס שבת (י"ל זה עתה) בסי' כג, דאפ"ל שגם אדה"ז יסכים לדעת הגר"ח שאין שום צורך לגוד אסיק בשבת, היכא שעכ"פ למטה יש חלל מעט בין המחיצות וכמו בעמוד המתקצר, עיי"ש כל דבריו.

אבל לדידי, קשה לומר כן בדעת רבינו, דהרי רבינו מגדיר רה"י כמקום שגוף האדם וראשו מוקפים בתוך מחיצות וזה שייך רק אם יש מחיצות ממש, או ע"י 'גוד אסיק' שאז ישנו עכ"פ דין מחיצה. ומה שרבינו בס"ג אינו מזכיר 'גוד אסיק' היינו משום שכותב בהמשך ההלכה שע"י 'גוד אחית' רואים עמוד המתקצר כאילו הוא עמוד גבוה י', שדינו מפורש לעיל בס"א דאמרינן בו 'גוד אסיק'. ומה שרבינו מביאו שוב בס"ד בעמוד ד' על ד' במשך י', היינו משום החידוש דשם, שאומרים גוד אסיק אף במקום שאין בקצר שלו ג'. ודו"ק.



‘ועל הנסים’ בפורים לשיטת רב עמרם גאון

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בשיבת תות"ל – קרית גת, אה"ק

כתב ההגהות מיימוניות בסוף הל' מגילה: "בליל פורים מתפללין ערבית על הנסים אע"פ שעדיין לא קראו את המגילה, ודלא כאשר כתב רב עמרם בסדורו שאין אומרים על הנסים עד אחר קריאת מגילה, דמאי שנא פורים מכל יו"ט שאומר מעין המאורע בערבית אע"פ שעדיין לא קדשו, ולא מצינו לעולם תפילת ערבית חלוק מתפילת יוצר, אלא לעולם מזכירים בוו ובזו". (הובא ג"כ בקיצור בבית יוסף בסתרצ"ג). וצ"ב מה יענה באמת רב עמרם לטענה "דמאי שנא פורים מכל השנה".

ולהבין זה יש להקדים מה שראיתי חוקרים לדעת רב עמרם במי שהתפלל ערבית בחנוכה לפני שהדליק בלילה הראשון (והרי אם הגיע זמן ערבית ועדיין לא הדליק, יש להתפלל קודם), האם יאמר ועל הנסים בתפילתו הגם שעדיין לא הדליק.

ולכאורה בסברא נראה דאין לחלק בין ועל בנסים דפורים לועל הנסים דחנוכה, אלא דמסתימת דבריו שלא כתב כן אלא בפורים, משמע דבחנוכה אינו כן (ואף שבפורים הסדר הוא דמלכתחילה קודם מתפללין ערבית ולאח"ז קריאת המגילה משא"כ בחנוכה, אבל מ"מ ודאי שאין זה נחשב היכי תימצא רחוקה שמתפללין ערבית בחנוכה כשעדיין לא הדליק נר חנוכה, וממילא הו"ל להזכיר שה"ה בחנוכה שאין לומר ועל הנסים לפני ההדלקה).

ואולי י"ל בזה ע"פ המבואר בלקו"ש (חל"ו ע' 167 ואילך) בנוגע לדברי רב נחמן (מגילה יד,א), דהטעם דלא אמרינן הלל בפורים הוא משום ש"קרייתא זו הלילא". ומבואר שם דנס פורים לא ה' נס גלוי – שידוד מערכות הטבע וביטול מנהגו של עולם – ותקנת קריאת הלל אינה רק על נס שבגלוי דוקא, "והקורא הלל בכל יום ה"ז מחדף ומגדף" אע"פ שהקב"ה עושה לנו נסים כסדר "על נסיך שבכל יום עמנו" כי אינם נסים גלויים. אלא שמאידך, הנס דפורים אינו דומה ממש ל"נסיך שבכל יום עמנו" כי סו"ס היתה כאן הנהגה נסית אלא שנתלבשה בדרכי הטבע. וזהו השקו"ט בנוגע לחיוב אמירת הלל, דמצד הנס יתכן שיש חיוב דאמית הלל, ואילו מצד לבוש הטבע שבנס פורים – "י"ל שפטורים מהלל ע"ד העדר אמירת הלל בכל יום".

וזהו כוונת רב נחמן ש"קרייתא זו הלילא": דלא כפי שמבינים בפשטות, "שלא תיקנו לומר הלל בפורים לפי שכבר תיקנו לקרוא את המגילה ולכן אין צורך (גם) באמירת הלל" – אלא "שאמירת הלל בפורים לא תתכן אלא בקריאת המגילה: מצד עצמו אין אדם מרגיש הנס שבמעשה פורים באפן דמחייבו באמירת הלל (שהיא על נס שבגלוי דוקא כנ"ל), כ"א דוקא בקריאת המגילה אפשר לו להלל את ה' על נס זה".

וכפי שממשיך לבאר שם "דלהיותה א' מכ"ד כתבי הקודש, חלק מ"תורת אמת" ו"תורה אור", הרי בה ועל ידה מואר ומורגש אמיתית הענין שזה ה' נס מאת הקב"ה (ורק שנתלבש בלשושי הטבע). "וזהו 'קרייתא זו הלילא': 'שבקריאתה של המגילה בה תלוי' וגם כלולה אמירת ההלל".

ולפי"ז יוצא נפק"מ למעשה במי שאין לו מגילה, דודאי שאינו אומר הלל (ודלא כהסברה שצריך לומר הלל במקום המגילה וכו') ע"ש בארוכה.

ונ"ל שבזה נפתח לנו פתח להבין דעת רב עמרם גאון בנוגע לועל הנסים, דלדעתו, כמו שאין אפשרות לומר ההלל בפורים לפני קריאת המגילה מטעם הנ"ל, ה"ה בנוגע לאמירת ועל הנסים שגם זה לא יתכן לאמרו באמיתיות ולהרגיש הנס דפורים מצד עצם היום, כיון שהנס ה' מלוּבש בטבע ולכן יש צורך לקרוא את המגילה לפני זה, כי "בה ועל ידה מואר ומורגש אמיתית הענין".

ועפ"ז א"ש מה שלא כתב כן גם לגבי חנוכה, כיון שבחנוכה הנס ה' בגלוי יותר (ולכן אומרים בו הלל שלם בכל שמונת הימים), וממילא גם בנוגע לועל הנסים אין שום סברא שלא לאמרו בתפילת ערבית במקרה שעדיין לא הדליק, כיון שבהיום דחנוכה מצ"ע גם כן יש בו את ההרגש וההתעלות מהנס.

ובזה מיושב ג"כ מה שראיתי מקשה בס' 'בתי כהונה' (רבו של 'שער המלך'), למה לא אמרו לגבי חנוכה ש'הדלקתה זו הלילא', וכמו שאמרו לגבי פורים ש'קרייתא זו הלילא'. [וכמובן שקושייתו תלוי' בפי' 'קרייתא זו הלילא', אם הקריאה של המגילה היא גופא כמו שירה ואז ודאי שאין מקום להקשות בנרות חנוכה כי אין שם קריאה ושירה, או שנפרש בלשון ספר המכתם שקריאת המגילה "זה מביא שיתעורר, כשיקרא וישמע דברי האגרת שיתן שבח והודאה לשם יתעלה" ואז שייך להקשות דגם בהדלקה נאמר שע"י הפרסומי ניסא שבהדלקה יתן שבח והודאה להקב"ה].

ומכח קושייתו מכריח דההלל דחנוכה נתקן על נס הניצחון במלחמה ולא על נס פך השמן. אבל לפי שמשמע מכמה ראשונים שההלל נתקן על נס פך השמן הדרא קושיא לדוכתא.

אבל לפי משנת"ל מהשיחה, הרי מובן שאין לזה מלכתחילה כל שייכות לחנוכה וההדלקה דחנוכה – וכל המושג שקרייתא זו הלילא שייך רק בנוגע להנס דפורים ובנוגע למצוות קריאת המגילה. ולק"מ מחנוכה.

ואם כנים הדברים בביאור דעת רע"ג, אולי יש לבאר בזה (קצת ע"ד הדרוש) גם שיטה שלישית בענין 'ועל הנסים' והוא בספר 'תשב"ץ קטן' לתלמידו של מהר"ם מרוטנברג, שכתב (דיני חנוכה ופורים אות קע"ד): "כשחל פורים ביום א' אומר במוצאי שבת בתפילת שמונה עשרה על הנסים אע"פ שלא קראו המגילה עדיין".

וכן כתב גם בהגהות על ספר המנהגים לר' אייזיק טירנא בשם האגודה, שבערבית אומר 'על הנסים' אע"פ שעדיין לא קראו את המגילה "ודלא כהתשב"ץ שכ' דדוקא כשחל פורים במו"ש, אבל באמצע השבוע א"א אותו אלא אחר המגילה".

ולפום ריהטא אין לזה שום הסבר, מהו החילוק בין אם חל במוצ"ש או באמצע השבוע. ולא ראיתי שעמדו ע"ז. (בפשטות יתכן דהחילוק בין מוצ"ש לשאר הימים, שבשאר הימים היו רגילים להתפלל מעריב מבעוד יום ולכן אין לומר 'ועל הנסים' עדיין, משא"כ במוצ"ש שמאחרין להתפלל כדי להוסיף מחול על הקודש אז כבר אפשר לאמרו. אבל לא משמע שכ"ה כוונת התשב"ץ, ולכן נ"ל באו"א כדלהלן).

ואולי י"ל ע"פ המבואר בכ"מ בענין השבת, שאז מאיר ה"ואמת הוי' לעולם" ו"אשר ברא אלקים לעשות" ס"ת אמת וכו' ועד שמזה בא שאפילו ע"ה אינו משקר בשבת וכו', כלומר, שבשבת מאיר האמת כמו שהיא גם בעולם וגם ענינים אלו, שבימות השבוע מוסתר מאיתנו אמיתית ענינם מצד כל הלבושים וכו', הנה בשבת מתגלים הענינים כמו שהם לאמיתתם.

וא"כ כמו שקריאת המגילה פועלת שיורגש אמיתית הענין דנס פורים ושלא יסתירו לבושי הטבע, עד"ז י"ל שגם בשבת הוא כן, שאז מאיר הענין כמו שהוא לאמיתתו.

ולכן במוצ"ש שזה עתה באים משבת, הרי שיותר נקל לראות אמיתית הנס דפורים וממילא אין הכרח שיקרא את המגילה קודם, לפני שיוכל לומר ועל הנסים, אבל כשחל פורים בשאר ימות השבוע, בזה ס"ל להתשב"ץ כמו רב עמרם גאון, שאין אפשרות לומר ועל הנסים לפני שקראו את המגילה.



חצי שיעור דוקא או לאו דוקא

הרב אורי גמסון

ראש ישיבה – תות"ל ברלין, גרמניה

בנידון חצי שיעור, נחלקו ר"י ור"ל (יומא עד, א): "חצי שיעור, רבי יוחנן אמר: אסור מן התורה. ריש לקיש אמר: מותר מן התורה. רבי יוחנן אמר: אסור מן התורה, כיון דחזי לאיצטרופי - איסורא קא אכיל. ריש לקיש אמר: מותר מן התורה, אכילה אמר רחמנא – וליכא".

ונחלקו המפרשים במהות איסור חצי שיעור לדעת ר"י: המהר"ם חלאווה (פסחים מד, א) כתב שחצי שיעור היינו חצי ממש. אולם הכס"מ (מאכלות אסורות פי"ד ה"ב)

כתב, שממשמעות לשון הרמב"ם (שכתב "ואסור מן התורה לאכול כל שהוא מדבר האסור" (והוא שיטת ר"י)) נראה, שחצי שיעור אינו בדווקא אלא גם כל דהוא אסור.

ובלקו"ש ח"ז ע' 110 הביא רבינו סברת הרוגז'ובי בביאור מחלוקת ר"י ור"ל, אשר ר"י דפסק (וכ"ה להלכה) שח"ש אסור מן התורה, הוא מכיון דס"ל ששיעור 'כזית' הוא שיעור בכמות האיסור, ובמילא, מכיון שח"ש 'חזי לאיצטרופי', הרי ישנו הוכחה שיש חלות מהות האיסור גם על הכמות המועטת. בניגוד לר"ל דס"ל ששיעור זית הוא גדר במהות באכילה, אשר פחות מכן אינו בגדר אכילה כלל, ולכן לא שייך שיהיה חצי שיעור אסור גם כן.

וע"פ מה שביאר רבינו בהע' 37 שם, דהא ד'חזי לאיצטרופי' איננה משהו ממשי, עד שנאמר שבאם אין אפשרות שיצורף עוד איסור, ממילא אין חצי שיעור אסור גם לר"י (וכגון שאכל ח"ש בסוף זמן האיסור), אפ"ל שזהו גם סברת המחלוקת הנ"ל אי ח"ש היינו בדווקא או גם בפחות מכן.

והוא: דלסברא אשר ח"ש הוא בדווקא, נימא דס"ל אשר 'חזי לאיצטרופי' היינו ממש תנאי בסיבת האיסור, [וכשיטת הצ"ח (פסחים מד, א) הובא בלקו"ש שם] ובאם אין אפשרות ממשיית ל'איצטרופי', ממילא אין בזה איסור מן התורה, ולכן מכיון שיש תנאי וצורך באפשרות ממשיית של צירוף, יש גם צורך בבידול כמות הצירוף הנדרשת, וכשם שקבעה התורה שיעור ל"כזית" איסור ממש, קבעה היא גם שיעור לחצי שיעור, שהוא חצי ממש, ובלא זה בטל גדר חצי איסור. (והמעין בדברי הצ"ח שם יראה שיש מקום גדול לומר כן בדבריו, במיוחד על יסוד מחלוקתו הנז' שם עם הכס"מ).

אלא שלהכס"מ, הרי כפי שכתב רבינו, חצי שיעור איננו חלות של ממשות איסור, אלא כיון שישנה אפשרות של צירוף שיעור איסור נוסף ויצירת איסור כזית שלם, הרי ממילא כבר חל הגדר של שם איסור על שיעור זה, והרי ממילא גם בפחות מחצי שיעור ממשי יחול שם האיסור, מכיון ד'חזי לאיצטרופי' איננו תנאי, אלא הוכחה שגם בכמות מועטת יש כבר חלות שם איסור.

ועל יסוד הדברים הללו, יצא לנו הכרעת רבינו במחלוקת הנ"ל, אשר חצי שיעור לאו דוקא וגם כל שהוא אסור וכדברי הכס"מ. ודוק.



אכילת מאכל עם ציורים בשבת – שיטת אדה"ז

הרב שלום דובער הרצל

שליח הרבי לראש פינה – אה"ק

א. תנן (שבת עג, א): "הכותב שתי אותיות, והמוחק על מנת לכתוב שתי אותיות".
וברש"י: (עה, ב) "שאינ מלאכת מחיקה חשובה אלא על מנת לכתוב".

ויעויין במרדכי (שבת סי' שס"ט) שכתב וז"ל: "נשאל רבינו מאיר (מהר"ם מרוטנבורג) על עוגות התינוקות שכותבים עליהם אותיות ותיבות אין אוכלים אותם התינוקות ביום טוב. והשיב: אי משום מוחק ליכא איסורא דאורייתא אלא במוחק על מנת לכתוב, ומיהו איסורא דרבנן איכא".

ואכן הרמ"א נקט כהמהר"ם מרוטנבורג להלכה (סש"מ, ס"ג) וזה לשונו: "אסור לשבור עוגות שכתובות עליו כמין אותיות אע"פ שאינו מכיין רק לאכילה דהוי מוחק".

ויש לברר בזה: א. האם מותר לשבור בפה בדרך אכילה מבלי לשבור קודם האותיות בידים. ב. האם יש שינוי בין אם האותיות כתובות על העוגה או שהעוגה היא בצורת אות. ג. האם יש הבדל בין אות חקוקה או בולטת מעצם העוגה לבין אותיות הכתובות על העוגה. ד. מה יהיה הדין בציורים על גבי העוגות.

ויובן בהקדים, דבמגן אברהם (סק"ו) הביא דעת הר"ש הלוי אודות מחיקת האותיות כשהם מגוף המאכל, וזה לשונו: "כתב הר"ש הלוי . . דדוקא כשכותבין על העוגות אותיות מדבר אחר, אבל כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה בדפוס או בידים שרי, ולכן אוכלים העוגות שיש עליהם ציורים, וצריך עיון".

הרי לנו דהר"ש הלוי מחלק בין אותיות הכתובות מעל העוגה שעל זה חל איסור מוחק דרבנן, אך כשהאותיות חקוקות בגוף העוגה אין בשבירתם משום מוחק דרבנן.

ויעויין בדגול מרבבה דמיקל בזה מאוד ומכמה סיבות, וזה לשונו: "אפילו לדעת המגן אברהם שם, שאפילו באיסור דרבנן אסור בפסיק רישה, מכל מקום הרי היכי דאינו מתכוין ומקלקל ועושה כלאחר יד גם המג"א מתיר שם אפילו בפסיק רישה, ומכל שכן כאן דכולהו איתנהו: (א) 'דמקלקל' הוא (ב) וגם 'כלאחר יד' דאין דרך מחיקה בכך, (ג) וכל שכן אם אינו שובר בידו רק בפיו 'דרך אכילתו', (ד) וגם איסור דרבנן שאינו על מנת לכתוב, פשיטא ד'אינו מתכוין' מותר אפילו בפסיק רישה. ולכן נראה לענ"ד היתר גמור בדבר זה". הרי לנו דמכל הסיבות הנ"ל: מקלקל, כלאחר יד, דרך אכילתו, אינו מתכוין למחוק על מנת לכתוב - מיקל בזה לגמרי ומתיר לאכול בכל צורות ואופנים, בין אם האותיות מעל העוגה ובין אם האותיות מהעוגה, בין כשהשבירה בפה ואפילו אם השבירה היא בידים, מתיר לגמרי.

ב. **דעת המשנה ברורה:** בסימן ש"מ סקט"ו כתב: "ודוקא כשכותבין על העוגות אותיות מדבר אחר, אבל כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה בדפוס או בידים שרי, דאין שם כתיבה עליה וממילא לא שייך בזה מחיקה". והיינו שנקט להלכה למעשה כשיטת הר"ש הלוי שהובא במג"א לחלק בין אם האותיות עשויות מהעוגה עצמה שמותר לבין כשהאותיות עשויות מדבר אחר שאסור ולמרות שהמג"א נשאר בצ"ע בזה.

ובסקט"ז שם כתב וזה לשונו: "ויש מחמירין אפילו בציורים". כלומר: כשם שציור הוא בכלל מלאכת כותב, כך מחיקת הציור הוא בכלל מלאכת מוחק ואם כן גם במחיקת ציורים שע"ג עוגה הוי מוחק מדרבנן עכ"פ, הרי לנו דהמשנה ברורה מחמיר באכילת ציורים כמו באכילת אותיות העשויות על גבי העוגה.

והנה גבי שבירת (מחיקת) האותיות והציורים בפה דרך אכילה כתב המשנה ברורה בסקי"ז וזה לשונו: "ועיין בספר דגול מרובה שמצדד להקל בעיקר הדין הזה והביאו בשע"ת ויש לסמוך עליו כשאינו שובר במקום האותיות בידו רק בפיו דרך אכילה". והיינו דאינו נוקט להלכה כקולת הדגול מרובה להקל בכל אופן, אלא שיש להקל כשהשבירה נעשית בפה (דרך אכילה) ולא בידים, כהסברא המובאת בדגול מרובה עצמו בלשון ומכל שכן ("ומכל שכן אם אינו שובר בידו רק בפיו דרך אכילתו").

והמורם בשיטת המשנה ברורה להלכה הוא: א. **כששובר בידים** – יש לחלק בין כשהאותיות כתובות על העוגה שאז אסור, לבין שהאותיות הם מהעוגה עצמה – שאז מותר. ב. **כששובר בפה** – מותר לאכול בין אם האותיות מעצם העוגה ואפילו אם הם כתובים על גבי העוגה וכדעת הדגול מרובה (והט"ז) שזהו 'דרך אכילה' ומותר. ג. **ציורים** נחשבים לכמו אותיות ונראה שדעתו שיש להחמיר בזה.

ובשמירת שבת כהלכתה (פרק יא, ז-ח) פסק בכל זה כהמשנ"ב וזהו סיכום תוכן דבריו: א. **בפה:** מותר לשבור אותיות וציורים 'דרך אכילה' בין אם האות מעל העוגה או עשויה מעצם העוגה. ב. **בסכין או בידים:** תלוי, אם האותיות והציורים מעל העוגה – אסור, ואם האותיות חקוקות מותר. ג. **צורת העוגה כאות:** (עוגה עשויה בדפוס – תבנית של אות) מותר לאכלה בין בפה ובין בידים, עפהנ"ל. ד. **ציורים על גבי העוגה:** נחשבים לאותיות ודינם כאותיות ממש.

ג. **דעת שוע"ר:** בסימן ש"מ ס"ד כתב רבינו וזה לשונו: "ומדברי סופרים אסור אפילו למחוק שלא על מנת לכתוב. ולכן: אסור לשבור עוגה שעשו עליה כמין אותיות אע"פ שאינו מכוין רק לאכילה מפני שהוא מוחק".

ומסעיף זה נראה: א. בידים דווקא אסור, שהרי כתב 'אסור לשבור' ולא כתב 'אסור לאכול', דמזה נראה לכאורה שבפה מותר לשבור, כהסברא שבדגול מרובה שזה 'דרך אכילתו'. ב. דווקא כשהאות 'עליה' אסור, שהרי כתב 'עוגה שעשו עליה כמין אותיות', ולא כתב 'עוגה שעשו בה כמין אותיות', ומזה נראה, לכאורה, שעוגה שהאותיות באות ממנה עצמה, יהיה מותר, כדעת הר"ש הלוי שהובא במג"א.

אולם אי אפשר לומר כן, דבסימן שמ"ג ס"י כתב: "אבל מותר ליתן לתינוק בשבת חפצים שיכול לעשות בהם מלאכה לעצמו . . כגון ליתן לתינוק עוגה שכתובים עליה אותיות שאסור לאכלה בשבת . . רק שלא יתן גדול לתוך פיו של תינוק".

ואם כן מובן להדיא שדעת אדה"ז היא שאסור לשבור את האות גם כשהשבירה נעשית בפה¹, ולא רק כשהשבירה נעשית בידים. ולא כפי שהיה נראה בהשקפה ראשונה ממש"כ בסימן שמ"מ ס"ד דלעיל.

ובכדי לברר עוד יותר דעת שוע"ר כשהאותיות עשויות מהעוגה עצמה יש להקדים ברור בדעת שוע"ר מהו דין הציורים. דהנה, בסימן שמ"ב ס"ה כתב: "הצר צורה בכלי העומד לציירו, אפילו לא צייר אלא מקצת הצורה הרי עשה מקצת גמר הכלי וחייב, שאף שהציור מצד עצמו אינו חשוב מלאכה, מכל מקום עכשיו שהכלי נגמר וניתקן על ידו הרי הוא נחשב למלאכה . . שחייב משום מכה בפטיש". ומשמע מדבריו שציור אינו כלל בגדר מלאכה, ולא בגדר מלאכת 'כותב'. ורק באם על ידי הציור נגמר משהו, הרי זה מטעם 'מכה בפטיש'.

אך בסימן שמ"ס כתב רבינו: 'הרושם רשמים וצורות בשטר וכיוצא בהם כדרך שהציירים רושמים חייב משום תולדת כותב וכן המוחקה'. דמזה משמע שעשיית הציור ובמילא המחיקה נחשבים לתולדת כותב ומוחק ולא מכה בפטיש והרי זה סותר את מה שכתב בסימן שמ"ב ס"ה שהאיסור הוא רק מטעם 'מכה בפטיש'².

וראיתי הביאור בזה, שלדעת אדה"ז בציור יש הן תולדת כותב ומוחק והן מכה בפטיש, רק שבסימן שב מדובר שצייר רק מקצת הציור שעדיין אין זה תולדת כתיבה (רק חצי שיעור), ומכל מקום פעמים רבות על כלי מציירים חלק מציור שלם לנוי, ולגבי הכלי הרי זה ה'מכה בפטיש' של הכלי, משום שכך נשאר הציור, בחלקו וזהו יופיו של הכלי. מה שאין כן בסימן שמ מדובר שעשה ציור שלם שאז חייב כבר משום כותב ואין זה משום מכה בפטיש.

(1) ויש לומר הביאור בזה: דהגם דאופן זה נחשב לדרך אכילה בלבד והיה צריך להיות מותר כבדין בורר ועוד (כקושית הט"ז בסי' שמ"ב) אף על פי כן מחיקה זו נכללת בהאיסור דרבנן של למחוק גם שלא על מנת לכתוב. ולכן כתב רבינו 'אסור לשבור עוגה שעושה עליה כמין אותיות אע"פ שאינו מכין רק לאכילה - מפני שהוא מוחק', כלומר: שאכן האוכל מכין רק לאכילה וזהו באמת 'דרך אכילה' ואעפ"כ נאסר מדרבנן משום שסוף סוף הוא מוחק.

(2) ויעויין בתהלה לדוד סימן שמ"ג, דכתב להקשות כן על הרמב"ם, וזה לשונו: "דבפרק י' הלכה ט"ז כתב הצר צורה בכלי חייב משום מכה בפטיש ובסוף פרק י"א כתב דהרושם רשמים בכותל ובשטר חייב משום כותב'. ובתחילה רצה התהלה לדוד לתרץ שמכאן הוי חיזוק לחילוק הר"ש הלוי והדגול מרבבה שכשהציור הוא מעצם הכלי אין בזה משום כותב רק משום מכה בפטיש, אבל כשהציור מעל השטר והשטר שאז הרי זה כתיבה ממש ונאסר משום כותב. אך לאחר מכן פרץ תירוץ זה מהמבואר בגיטין יע"ש.

ומכל זה משמע: שציור הוא בגדר 'כותב' ו'מוחק'. ולפי זה גם בכתיבה על גבי עוגה היה צריך להיות כן והיא צריך להיות אסורה מחיקת הציורים מדין מוחק.

אולם בהלכות פסח סימן תס ס"ז, כתב רבינו: "אין עושין סריקין המצויירין, דהיינו לצייר במצות כמין חיה ועוף לפי שהוא שוהא עליהן לציירן ופעמים יבואו לידי חימוץ ע"י שהייה זו". והיינו, דאוסר לצייר על המצות רק משום החשש דשיהוי וחימוץ ולא מטעם כך שבמצות מצוירות יהיה אסור לאכלם ביו"ט משום 'מוחק', משמע דלדעת שוע"ר אין איסור 'מוחק' בציורי אוכלים ולכן לא כתב לאסור ציורים על המצות מסיבה זו.

ובסימן תס ס"ט, כתב בשוע"ר: "אם עבר ועשה ציורין על המצות מותרות באכילה, אם לא שהה בציורין שיעור חימוץ, ואפילו לכתחילה אדם יוצא בהן". ומשמע להדיא שאין איסור מחיקה באכילת מצות שיש בה ציורים מגוף המצה וכן יהיה הדין בעוגה שיהיה מותר לאכול עוגה שיש בה ציורים. ואמנם דזה סותר את הנפסק בסימן שמ ס"י שגם ציור נכלל בכלל כותב ומוחק כדלעיל.

ואכן שהמג"א (בש"מ סק"ו) עמד על סתירה זו, שהרי גם המחבר בסימן תס ס"ד כתב: "אין עושין סריקין המצויירין דהיינו לצייר בפת כמין חיה ועוף". ובב"י סימן ת"ס כתב: "כתב רבינו ירוחם דמוכח בגמרא שאם עבר ועשה סריקין המצויירין ולא חמצו שיוצאים בהם", וכן ממש כתב הרמ"א בדרכי משה הארוך וזה לשונו: "כתב ר' ירוחם דמוכח בגמרא דאם עבר ועשה סריקים המצויירים ולא חמצו שיוצאין בהן". וזו היא הסכמת כל הפוסקים ראשונים ואחרונים והרמ"א לא חלק על כך. ואם כן הרי זה סותר את מה שהביא כאן הרמ"א את דברי המרדכי בשם המהר"ם מרוטנבורג שאסור לשבור את העוגה שיש עליה 'כמין אותיות' והבין המגן אברהם מהלשון 'כמין אותיות' שגם אכילת עוגה שיש עליה ציורים נכלל באיסור מחיקה ואין התיר זה הרמ"א בהלכות פסח. ונשאר בצ"ע.

ובדגול מרבבה תירץ, שמכאן מוכרח כשיטת הר"ש הלוי לחלק בין אם הציור הוא מדבר אחר שעל גבי העוגה (שזה נחשב לכתיבה וציור) לבין אם הציור הוא מגוף העוגה. שבהלכות פסח מדובר שהציור הוא מגוף המצה ולכן אי"ז דרך כתיבה ומותר, ובש"מ מדובר שהציור והאותיות על גבי העוגה מדבר אחר וזה נחשב לדרך כתיבה ואסור.

אך בשוע"ר לא חילק כן, אם הנכתב הוא מעצם גוף המאכל או מדבר אחר על גבה, ואדרבה מלשונו בסימן תנ"ח ס"ח משמע להדיא שגם כשהאותיות עשויות מגוף המצה אסור לאכלם בשבת מדין מוחק. דזה לשונו שם: "והסימנים שעושה בהן, לא יעשה אותן כמין אותיות על ידי דפוס או בידיו (מטעם שיתבאר בסי' ת"ס שמא ישהה ויחמיצו ועוד) שהרי צריך לשברם ביום טוב ויש אוסרין לשבור עוגה שיש בה כמין אותיות אע"פ שאינו מתכוין למחקם אלא לאכלם", דמזה נראה ברור להדיא שדעת

שוע"ר לאסור מחיקת אותיות גם כשהאותיות חקוקות ועשויות מעצם המצה, ולא כדעת הר"ש הלוי והדגול מרבבה להתיר מחיקת אותיות שעשויות מגוף המצה.

ונראה אם כן שרבינו סובר כהמגן אברהם שנשאר בזה בצריך עיון על הסתירה בין הלכות פסח להלכות שבת אולם למעשה לא בא לשנות הדין שאסור לאכול המצות שיש בהם כמין אותיות בשבת ויום טוב מצד דין מוחק, הגם שהאותיות עשויות מגוף העוגה או המצה.

ואם כנים הדברים נלמד דשיטת שוע"ר: א. שבאותיות אין לחלק בין אם הן עשויות מגוף אחר או מעצם גוף העוגה שבכל אופן אסורים לאכילה משום מוחק. (ב. גם באכילה בפה ולא בשבירה בידים נאסרה האכילה משום מוחק כבסימן שמ"ג ס"י שאסור ליתן לפי תינוק). וכן ג. שציורים במאכלים מותרים ואין בהם דין מוחק. שהרי אדה"ו התיר להדיא לאכול את הציורים אם נעשו ללא שיהוי.

ד. אלא שעדיין יש לנו לדון גבי ציורים במאכלים באיזה אופן הותרה אכילתם בשבת וביום טוב. דהנה ראיתי שכתבו (הרשד"ב לוין בשיעורי הלכה למעשה) שדעת שוע"ר שאין איסור כלל בציורים במאכלים ומותר בכל אופן לאכלם בשבת וביום טוב. אמנם כד נעיין נראה שאת היתר אכילת הציורים כתב שוע"ר גבי מצות ושם מיירי בוודאות שהציורים הם חלק מגוף המצה ולא מעל המצות.

ואולי יתכן שסבירא ליה לרבינו להקל באכילת ציורים במאכלים בתנאי שהציורים הם חלק מגוף המצה ולא מעליה. שלכן הביא דין זה דווקא בהלכות פסח ולא בהלכות שבת, דבהלכות פסח בוודאי שמדובר בציורים שמגוף המצות ולא מדברים אחרים עליה שזה לא יתכן במצות מצווה. שבפרט זה דווקא נקט שוע"ר כדעת הר"ש הלוי שהובא במגן אברהם (שגם עליו כתב המגן אברהם וצריך עיון אך לא בא לחלוק בהכרח על עצם דבריו) להקל כשציורים עשויים מגוף המצות ויש כאן ב' דברים לקולא: א. שזהו רק ציורים ולא אותיות ממש. ב. שזהו מגוף המאכל ולא דבר נוסף עליה, וכדעת הר"ש הלוי.

ויעויין בתהילה לדוד (שמ סק"ג) דרצה לחלק בגדר איסור ציור האם הוא מדין 'כתיבה' או מדין 'מכה בפטיש' שתלוי איך עשוי הציור, שבציור העשוי מגוף הכלי האיסור הוא משום 'מכה בפטיש', אולם כשהציור עשוי מדבר אחר על גבי הכותל והששר שאז האיסור והחייב הוא משום 'כותב'. ובזה רצה ליישב סתירת הרמב"ם בגדר יסוד איסור הציור בשבת. (יעויין בהערה 2 31)

ואם כנים דבריו, יש לנו ללמוד מזה יסוד האיסור בפעולה הופכית, כגון מחיקת ציור. שיש לחלק כנ"ל, שבציור שהוא עשוי מגוף הכלי אין לאסור משום מוחק דרבנן, משום שיסוד האיסור בזה אינו כותב (שאו הפעולה ההופכית היא 'מוחק') אלא יסוד האיסור הוא מכה בפטיש, וכשמוחק הציור שלא על מנת לכתוב, הרי זה 'מקלקל'

ומקלקל פטור. מה שאין כן כשהציור עשוי מדבר אחר על גבי הכותל או הששר ששם האיסור הוא משום כותב, אם כן כשעושה הפעולה ההפוכית – מוחק (אפילו שלא על מנת לכתוב) יש לאסור משום מוחק דרבנן, שהרי יסוד האיסור בפעולה החיובית (ציור) הוא 'כותב', לכך כשעושה ההיפך הוא 'מוחק' שאסור מדרבנן.

ואם כן יש לומר שזהו יסוד סברת שוע"ר לחלק בין ציור העשוי מגוף העוגה, שאת זה לא אסר משום מוחק ולכן מותר לאכול המצה עם הציורים בפסח, וזה משום שבציור מגוף העוגה היסוד לאיסור הוא מכה בפטיש שהפכו הוא לא 'מוחק' אלא מקלקל ולכן מותר בשבת וביו"ט לאכול. מה שאין כן כשהציורים מעל גבי העוגה שבזה לא מצאנו שהתיר שוע"ר האכילה, והסיבה היא משום שיסוד האיסור (ציור מעל גבי דבר) הוא 'כותב' ואם כן ההפך הוא 'מוחק' ומוחק נאסר מדרבנן גם כשאינו על מנת לכתוב³.

ויעויין בקצות השלחן ס"ק ג' דגם כתב להתיר אכילת ציורים דווקא כשהציורים הם מגוף העוגה, וזה לשונו: "ומתוך דברי הר"ש הלוי משמע דאם הציורים הם מדבר אחר דינם כמו אותיות, והמגן אברהם שם בתה"ד מקשה על המרדכי שכתב עוגה שכתוב עליה כמין אותיות דאפילו כתובין עליו צורות יהא אסור דהא הוצר צורה חייב ואם כן המוחקה נמי חייב וסיים בצ"ע. עכ"פ המג"א מפרש דברי המרדכי דציורים מותר, על כן יש להקל בציורים שנעשו מהעוגה עצמה, דבזה גם הר"ש הלוי התיר".

אמנם היתר קצות השלחן והדקדוק לחלק בין ציור העשוי מהעוגה עצמה שמותר לאכול לציור העשוי מדבר אחר שאסור לאכול, אינו מבוסס על לשון שוע"ר. אך לפי מה שביארנו לעיל יש לדקדק כן משוע"ר. שכאמור לעיל, את היתר אכילת הציורים כתב רבינו דווקא בהלכות פסח משום שהציורים המדוברים שם הם ציורים מגוף המצות ורק באופן זה מתיר רבינו. והסברא בזה היא כפי שהסברנו על פי יישוב התה"ד את סתירת הרמב"ם (ושוע"ר) אודות איסור ציור בשבת האם הוא מדין 'מכה בפטיש' או מדין 'כותב'. שבציור העשוי מגוף הכלי וכן הוא בציור העשוי מגוף המאכל, האיסור הוא משום 'מכה בפטיש' והפעולה ההפכית של מחיקת ציור זה אינה מחיקה אלא ההיפך מ'מכה בפטיש' שזה מקלקל ופטור, אך כשהציור עשוי מעל הכלי, כותל

3) והאומנם שבתהילה לדוד כתב על חילוק זה (ציור מגוף הדבר אסור משום מכה בפטיש וציור מעל דבר אסור משום כותב) 'וצריך עיון גדול' משום שמקשה על כך מגט שאף על פי שבגט כתוב 'וכתב' מ"מ אם חקק את כתב הגט – כשר, ואם כן חזינן דגם כשכתיבה עשויה מגוף הדבר עדיין יש לו דין כתיבה ואם כן ההפך הוא 'מוחק'.

אך אף על פי כן יש לומר דקושיא זו היא דווקא לשיטת הר"ש הלוי והדגול מרבבה שמחלקים בין כתיבה מגוף העוגה לכתיבה שמעל העוגה, אך לשיטת שוע"ר הרי יש לחלק בין כתיבה לציור, שבכתיבה אכן אין חילוק בין כשהוא מגוף העוגה לבין כשהוא מדבר אחר, ואם כן סרה הקושיא מדין חקיקת גט, דשם מיירי בכתיבה, ואכן לשוע"ר בכתיבה גם כשהיא חקוקה יש לה דין כתיבה, ורק שבציור יש לומר ששוע"ר מחלק בין ציור חקוק שאסור משום 'מכה בפטיש' וההיפך מותר משום דאין בזה מוחק, לבין ציור שמעל העוגה שבזה יסוד האיסור הוא 'כותב' שאז ההיפך אסור משום מוחק מדרבנן.

או שטר אזי האיסור הוא מטעם 'כותב' דזה דרך כתיבה הוא, והפעולה ההפכית של מחיקת ציור זה הוי גדר 'מוחק' שאסור מדרבנן גם באם אינו מוחק על מנת לכתוב.

היוצא בפועל ממש מכל הנ"ל לדעת אדה"ז: א. אין הבדל בין אם האותיות על גבי העוגה לבין אם מגוף העוגה שאסור משום מוחק - דלא כהר"ש הלוי, דגמ"ר, משנ"ב. ב. אין הבדל בין השבירה נעשית בפה (דרך אכילה) לבין אם השבירה נעשית בידיים שאסור משום מוחק - דלא כהמשנ"ב. ג. ומכך שגם כאשר העוגה עצמה בצורת אות - לדעת אדה"ז לא יהיה הבדל ויהיה אסור (שאדה"ז לא ס"ל כהר"ש הלוי). ד. ציור בעוגה לא נאסר לאכול משום מוחק - דלא כהמשנ"ב. אולם כפי הנראה ההיתר הוא דווקא כשהציורים מגוף העוגה ולא על גבה.



קבורת מאכילי טריפות

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלארידה

איתא בשו"ע כ"ק אדה"ז בהלכו' שחיטה סי' כה סק"ט, "ואסור להתעסק בקבורתם של מאכילי טריפות (הגהות אשר"י) וסמך לזה מן התורה לכלב תשליכון אותו פירוש את האוכל ואת המאכיל".

מקור ההלכה הוא מדברי האו"ז הלכות גיד הנשה סימן תמ"ח, וז"ל: "והרי שהי' מוכר טריפות בחזקת כשירות או שהי' מוכר חלבים בחזקת שומן ומת קודם שעשה תשובה אסור להתעסק בקבורתו, ולא עוד אלא אפי' כלבים אוכלי' את בשרו ולוקקין את דמו אסור להבריה כלבים מעליו כההיא דמסכת תרומות דפרק האשה שהיתה אוכלת בתרומה ירושלמי [פ"ח הל' ג'] מעשה בטבח בצפורי שהי' מאכיל לישראל נבילות וטריפות פ"א שתהי' יין בע"ש ועלה לגג ונפל ומת והיו הכלבים מלקקין את דמו אתון שאלון לר' חנינא מהו מרמיטי' מן קדמיהון אמר לון כתיב ובשר בשדה טריפה לא תאכלו לכלב תשליכון אותו וזה היה גוזל כלבים ומאכיל לישראל ארפינון דמן ידיהון אכלון, הא למדת שאפי' כלבים אוכלים את בשרו אין להבריהן מעליו כש"כ שאין להתעסק בקבורתו. וה"מ שלא עשה תשובה..." עכ"ל.

ועוד כתב באור זרוע הלכות אבילות (סימן תכ"ב), וז"ל: "ואדם ידוע שהוא בעל עבירות לא מיבעיא שאין מצוה להתעסק בקבורתו אלא שאסור להתעסק בקבורתו, וראה דאמר בירושלמי דתרומות פרק האשה שהלכה מעשה בטבח אחד בצפורי... ותניא באבל רבתי כל הפורשין מדרכי ציבור אין מתעסקין עמהם לכל דבר משמע אפילו לקבורה". עכ"ל.

היינו שהשווה דין מאכיל טריפות לאדם ידוע שהוא בעל עבירות לגמרי.

אבל הרשב"א ס"ל אחרת כמ"ש בב"י בסי' של"ד בד"ה מנודה שמת, "וזה לשון הרשב"א בתשובה (ח"ה סי' רלו)... ואף כשאמרו בכל מקום אין מתעסקין עמהם לכל דבר לא לענין קבורה ותכריכי המת אמרו, אלא שאין קורעין עליהם ולא מספידין עליו ולא חולצין, וכדנתיא גבי מאבד עצמו לדעת". וכן פסק הש"ך בסי' שמה סק"א. (והב"ח בסוף סי' שסב פסק "דודאי קוברין אותו, אבל אין להתעסק בקבורתו להמציא לו תכריכין וצרכי קבורה של שאר מתים, אלא מניחין אותו בקבר כמו שנמצא בלא תכריכין והכי נקטינן").

וצריך ביאור למה פסק כ"ק אדה"ז כהאו"ז נגד האחרונים בקבורה שהיא מדאורייתא.

ומקור להסמך שכתב כ"ק אדה"ז, כתב 'ביאורי הלכות': מצאתי במדרש מעם לועז (בשם הילקוט ראובני) דדייק מלשון הפסוק דהו"ל למימר תשליכון אותה (היינו הנבילה) ולא אותה, אלא מכאן שקאי גם על האדם המאכיל נבילות שהוא נשלך לכלב. ע"כ.

ואני מצאתי זאת בספר לוית חן (נדפס באלטונא בשנת תצג-תקג) ח"ב בסוף מסכת קידושין, וז"ל, "וזהו אפשר פי' הפסוק ובשר בשדה טריפה לא תאכלו לכלב תשליכון אותו ור"ל אותו טבח שמאכל בשר בשדה לבני אדם, אותו טבח 'לכלב תשליכון אותו' אותו טבח כעובדא דירושלמי ה[נ]ל".

וב'תורה שלמה' מביא, "ובכת"י בעל הרמזים איתא, לכלב תשלכון אותו חסר יו"ד, אתם נשלכין לכלב אם אתם אוכלים נבלות וטרפות, ואם אתם מאכילים אחרים כמו שיש בירושלמי וביקרא רבה". וזאת נראה עדיף מהני לפי שכ"ק אדה"ז כתב "את האוכל ואת המאכיל", אבל בהני איתא רק "המאכיל".



בענין ברכת שהחיינו על פרי חדש*

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בכדי לברך ברכת שהחיינו על פרי חדש כותב רבינו בסדר ברכת הנהנין פרק י"א אות י"ב וט"ו שיש בזה שני תנאים. א] שצריך להיות פרי מעונה החדשה, והעונה יכולה להתחדש פעם א' בשנה או ב' פעמים בשנה, ושהפרות מעונה הישנה כבר אינם בעולם, היינו שהפרי הוא בודאי מעונה החדשה ולא מעונה ישנה, ב] צריך שיהא ניכר היטב שהפרי הוא חדש, אבל אם אינו ניכר שהפרי הוא חדש אין לברך שהחיינו עליו.

ולפי הנ"ל בזמננו זה שפירות מובאים ממדינות שונות שעונת הפירות ממין א' שונות ממדינה א' לשני' יתכן שהפרי מעונה חדשה במדינה א' תהי' יותר מוקדם מעונת אותו הפרי במדינה אחרת, ואז הפרי מעונה החדשה המוקדמת כבר אינה פרי חדש כיון שיש עונה חדשה של אותו פרי אחרי' ואז הפרי מעונה הקדומה הוא כבר ישן ואין לברך עליו שהחיינו.

(* **הערת המערכת:** כאן המקום להתנצל ע"ד טעות שנפלה בגליון האחרון (ע' 57) שהדפסנו הערה "בענין ספק ברכה" תחת שמו של הרב מ.מ. וצ"ל תחת שמו של כותב הערה זו, הר' שרגא פייוויל רימלער. והאומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם (אבות, ו, ו).

ועוד, כיון שכיום מקיימים פרות בחדרי קירור ואין ניכר בין החדשים לישנים אין מברכים שהחיינו עליהם כמבואר בסדר בה"נ פי"א הערה קכ"ב.

וראיתי מי שהורה לברך שהחיינו על כל פרי שעונתה מתחדשת פעם או פעמים בשנה !?

אבל לפי פסק רבינו הנ"ל הרי ספק גדול אם יכולים לברך שהחיינו על פרי חדש בזמננו, וספק ברכות להקל ובפרט ברכת שהחיינו שהיא ברכת רשות.



הערות וביאורים בפסקי הסידור הל' ציצית בענין שינה בטלית קטן בלילה

הרב אברהם אלאשויילי
מעורכי המהדה"ח של שוע"ר

"והמדקדקים¹ נוהגין לישן בטלית קטן²,
כדי שאם יישן על היום³ לא יהיה ערום בלא
מצות⁴, וגם לא יצטרך ללבשו קודם נטילת
ידיים לעבור על קדושת הזהר⁵ שנתבאר
בדין השכמת הבקר⁶.

ואף אם פשטו מעליו⁷ וחזר ולבשו
בלילה⁸ – אין בו משום "בל תוסיף"⁹,
מאחר שיש אומרים¹⁰ שכסות יום¹¹ חייב¹²
בלילה¹³.

וכן¹⁴ על פי הסוד¹⁵ יש מצוה בלבישת
טלית קטן גם בלילה¹⁶."

(1) הזהירים מאוד במצוות. אבל מן הדין אין חובה לישון בלילה בטלית קטן. ואפילו כשישן ביום אין עליו חובה לישון בטלית קטן, אלא "טוב שלא יסיר מעליו הטלית קטן לגמרי, רק שיתכסה בו בעת השינה כו'" (שוע"ר סי' ח ס"ל).

(2) ואין בזה חשש מצד ביזוי מצוה לישון בטלית אפילו של מצוה (ראה שוע"ר סי' כא ס"ה).

(3) דהיינו משעלה עמוד השחר, שאז הוא זמן ציצית (ראה שוע"ר סי' יח ס"ו שנהגין אז אף לברך עליה. ואף לדעת רבנו בסידורו שמברכים רק מזמן "שיכיר בין תכלת .. ללבן שבה", יש לומר שזהו רק לענין הברכה, אבל לענין החיוב חוששים לדעה האומרת שהוא משעלה עמוד השחר, וכן משמע מלשון רבנו לעיל (בקטע שלפני זה) בסידורו: "אם לובשו קודם **אור היום** שאינו זמן ציצית", וסתם "אור היום" בהלכה הוא עלות השחר).

(4) ראה מנחות מג, ב: "חביבין ישראל שסיבבן הקב"ה במצוות, תפילין בראשיהן, ותפילין בזרועותיהן, וציצית בבגדיהן, ומזוזה לפתחיהן .. ובשעה שנכנס דוד לבית המרחץ וראה עצמו עומד ערום, אמר: אוי לי שאעמוד ערום בלא מצוה, וכיון שנזכר במילה שבבשרו נתיישרה דעתו". כלומר, אמנם המילה עצמה אינה מצוה מתמשכת, ולכן לא מנה אותה תחילה עם שאר המצוות, אבל כיון שסו"ס המילה היא מצוה שנעשתה בבשרו, הדבר הניח את דעתו של דוד, כשהיה בבית המרחץ והיה מוכרח להיות אז בלא מצוה. אבל כאן שהאדם יכול להיות לבוש בציצית באור היום, אין לו להסתפק במילה שבבשרו.

ואף שיש לו מזוזה בחדרו, יש לומר: (א) כוונת רבנו היא למצות שעל גופו, כדיוק הלשון "ערום בלא מצות", משא"כ מזוזה שהיא מצוה שעל מזוזת חדרו, אף כי חיובה מוטלת עליו. (ב) זהו שדייק אדה"ז לכתוב "בלא מצות" לשון רבים (ולא כלשון הברייתא "בלא מצוה"), דהיינו שכשהאדם בלא ציצית על גופו, אזי יש עמו רק מצוה אחת (מזוזה), וביחס ל"מצות" לשון רבים הוא נקרא עדיין "ערום בלא מצות".

אבל זהו רק "כדי שאם יישן **על היום** לא יהא ערום בלא מצות", כיון שרק אז ישנה מצות ציצית, אבל בלילה כיון שאינו זמן ציצית, ואין מצוה בלבישת הציצית, ניתן להסתמך במזוזה שעל פתח ביתו וחדרו כדי שלא יהיה ערום בלא מצות. וראה לקמן.

(5) כלומר, ישנה עוד מעלה בכך שהאדם ישן עם טלית קטן בלילה (וזאת אף אם יתעורר עם אור היום ממש), כיון שאז לא יצטרך ללבוש הטלית קטן לפני נטילת ידיים (כדי שלא להיות ערום בלא מצות אפילו רגע אחד), וממילא לא יעבור על אזהרת הזוהר שלא לנגוע בבגדים בידיים טמאות. משא"כ אם היה ישן בלי טלית קטן, היה צריך לעבור על דברי הזוהר, והיה לובש הטלית קטן לפני הנטילה, כיון שהדקדוק והזהירות לא להיות ערום בלא מצות (אפילו רגע) חשובה יותר מאזהרת הזוהר שלא לנגוע בבגדים בידיים טמאות.

יש לומר שלכן אדה"ז דייק לכתוב כאן "לעבור על **קדושת** הזוהר" ולא "לעבור על **איסור** הזוהר", משום שאזהרה זו נובעת מענין של קדושה, שהיא דרגה גבוהה, ולא איסור ממש, משא"כ הדקדוק שלא להיות ערום בלא מצות היא חובה יותר ממשית הנובעת מחיוב האדם במצות, לכן יש בכוחה לדחות קדושה זו. ומה שלעיל בפסקי הסידור (בקטע שלפני הקטע המועתק כאן) מובא הלשון: "ואם לובשו מיד בקומו בעוד שאין ידיו נקיות, **כדי שלא ילך ד' אמות בלא ציצית**", וכ"ה בשוע"ר סי' ח ס"ב, ולא נקט הטעם "כדי שלא יהיה ערום בלא מצות", יש לומר משום ששם כתב כן לאלו המקפידים רק שלא ילך ד' אמות בלא ציצית, ואילו כאן בקטע שלפנינו מדבר אדה"ז על "המדקדים" המקפידים לא רק שלא ילך ד' אמות בלא ציצית, אלא אף שלא לשהות ערום בלא מצות אפילו זמן קצר ביותר, ולהם מותר לעבור על קדושת הזוהר אפילו בשביל כך.

[וכל זה בטלית קטן, אבל בטלית גדול יש לו להתעטף רק אחרי נטילת ידיים, כמובא בשוע"ר סי' ח ס"א: "שכל אדם צריך להיות זהיר וזריז להקדים המצוה בכל מה דאפשר, לכן תיכף **אחר נטילת ידיים** שידייו נקיות ויכול לברך – יתעטף בציצית". אם כי בסידורו הביא רבנו את סדר עטיפת הטלית וברכתה רק אחרי ברכת התורה (לפני "מה טובו").]

(6) בפסקי הסידור הל' נט' שחרית: "אך בזוהר החמירו מאוד .. שלא ליגע במלבושיו". הובא גם בשוע"ר מהד"ק ומהד"ת סי' א ס"ז. ובמהד"ק הוסיף: "וכל ירא שמים יחמיר לעצמו כדברי הזוהר".

(7) ביום או בלילה.

(8) דהיינו שעשה פעולה (בקום ועשה) של לבישת טלית בלילה, ולא רק שהמשיך את הלבישה (בשב ואל תעשה) גם בלילה במה שלא פשטו. אמנם למעשה גם "בשב ואל תעשה" עוברים על "בל תוסיף", כמובא בשו"ע"ר סי' כט לענין תפילין, אלא שלעבור על "בל תוסיף" ב"קום ועשה" חמור יותר ממי שעובר ב"שב ואל תעשה", כמובא בגמרא ר"ה כח, ב: "כשלא נתת – עברת על בל תגרע ולא עשית מעשה בידך, כשנתת – עברת על בל תוסיף ועשית מעשה בידך".

או יש לומר, כשממשיך ללבוש בלילה, אינו מתכוין בהכרח אז לשם מצוה, אלא משום שלא נוח לו להסיר כעת הבגד, או שמתעצל לעשות כן, ואילו כשהסיר כבר הטלית קטן ולבושו בחזרה, הרי ניכר במעשיו שעושה לשם מצוה. וכן משמעות שו"ע"ר סי' יח ס"ג: "מי שהיה לבוש טלית גדול מבעוד יום צריך לפשוטו מעליו כשמתחילין ברכו, מאחר דעכשיו אין לובשים את הטלית אלא לשם מצות ציצית, ואם יהיה עליו הטלית בלילה יהיה נראה כאלו הוא סובר דלילה זמן ציצית הוא". משמע שדוקא טלית גדול צריך לפשוט, כי זה נועד רק לשם מצות ציצית, אבל טלית קטן לא צריך לפשוט, כי הוא לא נועד רק למצוה, אלא גם למלבוש (ראה שו"ע"ר סי' כא ס"ג), וממילא לא ניכר שמתכוין למצוה, ואין צריך לפשוטו בלילה, משא"כ אם לובשו במיוחד לשם מצות ציצית, שאז יש סברא לומר שעובר על "בל תוסיף".

ומה שכתב בטלית גדול בלשון "יהיה נראה כאלו הוא סובר דלילה זמן ציצית", ולא כתב להדיא שהוא "עובר על תוסיף", יש לומר שכונתו לומר שאף אם אינו מתכוין בלבישת הטלית לאחר "ברכו" לשם מצוה, בכל זאת מצד **מעשיו** שאינו פושט הטלית, נראה כאילו הוא סובר דלילה זמן ציצית. אבל אם הוא היה מתכוין לשם מצוה – היה עובר על "בל תוסיף" ממש.

(9) דברים יג, א: "לא תוסיף עליו". והיינו במה שלובש ציצית גם בלילה אף שאינו זמן ציצית.

(10) רא"ש הל' ציצית סי' א. הובא בשו"ע"ר סי' ח ס"ז (דעה הא'). סי' יח ס"ב (דעה הב'). וחולק בזה על דעת הרמב"ם הל' ציצית פ"ג ה"ז שכל מה שלובש בלילה פטור מציצית אף אם הוא כסות יום.

(11) או כסות המיוחד ליום ולילה (שו"ע"ר סי' יח ס"ב).

(12) בציצית.

(13) כיון שהוא עושה כן מספק ומחומרא, ולא לשם מצות ציצית בודאי. וכמבואר בשו"ע"ר סי' יח ס"ב שכיון שלא נתברר לנו הלכה כדברי מי – יש להחמיר באיסור של תורה ולהטיל ציצית בכסות המיוחד ליום (או ליום ולילה) אף אם לובשו בלילה. ובמקרה כזה לא חוששים ל"בל תוסיף" אף לדעת האומרים שכסות יום פטור מציצית, וכמבואר בשו"ע"ר סי' לא ס"ב לגבי הנחת תפילין בחול המועד: "ואין לחוש בהנחתן לבל תוסיף אף להאומרים שחול המועד אינו זמן תפילין, **לפי שאינו מכין בהנחתן לשם מצוה ודאי, אלא מספק הוא מניחן**, ומטעם זה אין בשמירת יום טוב ב' של גלויות משום בל תוסיף".

אלא שבלאו הכי לדעת הרמב"ם (הל' ציצית פ"ג ה"ח) "מוותר לאדם ללבוש ציצית בלילה .. ואף על פי שאינו זמנה, ובלבד שלא יברך". וכתב הכס"מ שם שהרמב"ם משיענו בזה: "דאע"ג דלילה לאו זמן ציצית – מותר ללבוש בו ציצית **ולא עבר משום בל תוסיף**". אך התהלה לדוד (סי' יח בסופו) מסתפק אם כוונת הכסף משנה היא רק כשלא מתכוין לשם ציצית, או אף אם מתכוין לשם ציצית.

ולענין לברך על טלית קטן שישן איתה בלילה בבקר – ראה שו"ע"ר סי' ח ס"ז שדעת האומרים שכסות יום חייב להטיל בו ציצית אם לובשו בלילה – "אין צריך לברך עליו בבקר", כיון ש"לא היה כאן זמן פטור לבגד זה, ולכן אין הלילה מפסקת כלל, וכיומא אריכתא דמי", אבל כיון שיש אומרים שכסות יום פטורה מציצית בלילה, "א"כ הרי עבר זמן פטור לבגד זה והוי הפסק .. כיון שהוא פטור מציצית בעת ההיא – הרי זה דומה כמו שלא היו עליו הציצית כלל כל הלילה, וצריך לחזור ולברך עליהן כשיגיע זמן חיובם בבקר, לכן כדי לצאת לדברי הכל, טוב שיברך על טלית אחר ויפטור גם את זה שלן בו".

(14) זהו טעם נוסף למה יש לישן בטלית קטן בלילה. ולפי טעם זה יש להתכוין בלבישתו לשם מצות ציצית ואינו עובר על "בל תוסיף".

15) שער הכוונות תפלת המנחה ובדרושי הלילה דרוש א. פרי עץ חיים שער הציצית ספ"א. נגיד ומצוה ד"ה אין טלית גדול.

16) ומה שאמרו בגמרא שלילה לאו זמן ציצית הוא רק בטלית גדול, עיין שם הטעם בזה על פי קבלה. וכתוב שם (שער הכוונות דרושי לילה): "ולכן צריך לזהר שלא להסיר מעליו ציצית קטן לא ביום ולא בלילה, וישכב עמו בלילה, ויעיל מאד לבטל כוחות החיצונים, ואין צריך להסיר אותו מעליו אלא בכניסתו לבית המרחץ, וראיה לדבר ממה שאמרו בגמרא מנחות: שכשנסכ דוד למרחץ וראה עצמו ערום ואמר אוי לי שאני ערום מן המצות, עד שנסתכל במילה כו', ואם בהיותו ישן היה מסיר ציצית קטן, אם כן למה לא היה מצטער בכל לילה שהיה נשאר בלי שום מצוה, אלא ודאי שאין זמן שיהיה פטור מן הציצית קטן אלא במרחץ".

כלומר, לפי שני הטעמים הראשונים אין מצוה ללבוש הטלית קטן בלילה מצד עצמו, אלא רק לישון בה כדי שבבוקר לא יהיה ערום בלי מצוה, ולפי זה כל עוד שאינו ישן אין ענין על האדם ללבוש טלית קטן בלילה, אבל לפי הסוד יש מצוה ללבוש טלית קטן בלילה, ולכן צריך תמיד ללבוש טלית קטן (מלבד בבית המרחץ).

והנה, כתב המג"א סי' כ"א סק"ב שעל פי נגלה ההוכחה מדוד המלך הוא רק ביום, אבל בלילה אין הכרח שישן עם טלית קטן (ובפרט שדוד המלך היה קם כל לילה בחצות), ומה שמסופר בגמרא שרק בבית המרחץ ראה שהוא בלי ציצית, זהו משום שבבית היתה לו מזוזה, ולא הרגיש ערום בלי מצוה, משא"כ בבית המרחץ שפטור ממזוזה. אך לפי פירוש האריז"ל אדרבה מזה שרק בבית המרחץ ראה דוד שהוא ערום בלא מצוה, מוכח שדוד ישן בלילה עם טלית קטן, ומזה עצמו מוכח גם שלילה הוא זמן ציצית לענין טלית קטן, כי אם לא כן עדיין היה דוד ערום בלא מצוה. וכן משמע מדברי אדה"ז שבתחילה כתב את הטעם ע"פ נגלה שלא יהיה ערום בלי מצוה ביום, ואח"כ הביא את דברי האריז"ל שעל פי סוד יש מצוה ציצית בטלית קטן בלילה.

והנה זה ברור שדברי האריז"ל אלו הם לא כדעת הרמב"ם האומר שאין כלל מצוה ציצית בלילה אף לא בטלית קטן. אבל השאלה היא: האם הוא נוקט כדעת הרא"ש שרק בגד שהוא מיוחד ליום ניתן ללבושו בלילה, אלא שהאריז"ל הוסיף שזה לא רק רשות ללבוש, אלא יש מצוה על האדם ללבושו בלילה כמו ביום. ואם נאמר כן אזי הטלית קטן שלובש בלילה צריכה להיות מיוחדת ליום (או ליום ולילה, אבל לא ללילה בלבד).

או יש לומר שהאריז"ל חולק על הרא"ש בענין טלית קטן, וסובר שטלית קטן מעצם עשייתה היא מיוחדת למצוה, כדי לקיים מצוה ציצית כל היום כולו וגם בלילה (כי טלית קטן זמנה גם בלילה), ולכן גם אם יחדוה לשינת לילה בלבד מקיימים בה מצוה ציצית, כי היא עשויה לשם המצוה וזמנה גם בלילה, ואינה דומה לבגדים שנועדו ללבישה שיש להן ד' כנפות שבהן אומרים שהן צריכות להיות מיוחדות ליום כדי להתחייב בציצית גם בלילה.

והנה מפשטות לשון האריז"ל במקומות שנשמנו לעיל, וכן משמעות סתימת לשון אדה"ז כאן, נראה כאופן הב', ולפי זה אין שום חשש לייחד טלית קטן מיוחדת לשינת לילה, כי ניתן לסמוך בזה על האריז"ל. ואין להקשות ממה שכתב הצמח צדק בפסקי דינים ג, ב (וכן פסק הגר"ח נאה ז"ל בפסקי הסידור): "שיש לזהר לישון בלילה בטלית קטן המיוחד ליום ולילה, כיון שיש לומר שעל ידי זה מקיים מצוה ציצית גם בלילה". כי הצמח צדק כתב דבריו על פי נגלה וכדעת הרא"ש, אבל לדעת האריז"ל (על פי סוד) כמו שהביא כאן אדה"ז משמע שאין צורך שהטלית קטן יהיה מיוחדת ליום דוקא.

ולמעשה נראה: מי שרוצה לקיים המצוה כדברי הכל גם על פי נגלה כדעת הרא"ש והצמח צדק וגם כדעת האריז"ל, אין לו לייחד טלית קטן מיוחדת לשינה, אלא ישן עם טלית קטן המיועדת ללבישה ביום. אך מי שרוצה יוכל לסמוך על דעת האריז"ל לבד (וכפי שהביאה אדה"ז כאן בסידורו) ולייחד טלית קטן מיוחדת לשינת לילה ולהחליפה בבוקר, ומקיים בזה מצוה ציצית לדעת האריז"ל.

והנה לענין ברכה על טלית שישנו בה בלילה מובא בפרי עץ חיים שהאריז"ל היה מברך עליה בצאתו מבית הטבילה, כלומר כיון שהיה פושט את הטלית קטן בשעת הטבילה, שזהו הזמן היחיד שאין מצוה טלית נוהגת, הרי אחרי שיצא מהטבילה, בירך על הטלית קטן. ולפי זה לכאורה אין צריך להחליף הטלית

קטן כל בוקר בשביל לברך על טלית קטן, אלא לאחר הטבילה ניתן לברך עליה ללא חשש, ודלא כנפסק בשו"ע סי' ח הנ"ל.

ולפי המבואר בספר המנהגים חב"ד אזי למעשה אלו הלובשים טלית גדול, לא יברכו על טלית קטן בבקר אם אין המקום ראוי לברכה, כמו בבית הטבילה, אלא בשעת ברכה על הטלית גדול, יכוונו לפטור הטלית קטן, ואילו בחורים שאינו לובשים טלית גדול, יברכו אחר כך ע"י שימשמשו בציציות הטלית קטן.

אך נראה שהדרך היותר טובה לצאת מידי כל הספיקות היא להחליף כל בוקר את הטלית קטן, ויברך מיד בשעת הלבשה "על מצות ציצית" (אם המקום נקי לענין שיוכל לברך שם).



כיסוי הראש ע"י הטלית בברכת כהנים באה"ק

הרב מאיר אלייאני

נז"ר תורת אמת מתיבתא, ירושת"ו

ראינו אצל כ"ק אדמו"ר שנהג בברכת כהנים ביו"ט לכסות הראש בטליתו עד למטה מהעינים. ונסתפקתי כאן בארץ הקודש, האם יש לכסות הראש עם הטלית בעת ברכת כהנים שבכל יום. דהרי בעת התפילה כל העם עטורים בתפילין וידוע מחלוקת חכמי הפשט והקבלה, האם צריך לכסות רק התש"י או גם של ראש או חלק המעברתא בשניהם, ומעשה רב לכסות התש"י עצמו בלא הצרעות, ומקצת תש"ר וא"כ יתכן דאין לכסות הפנים בטלית בנושאת כפים וסגי בעצימת עיניו. או דלמא מאחר וככה המנהג ביו"ט בפשטות, שאסור לראות פניהם של כהנים ולכן מכסה גם את עיניו, הכי נמי ביום חול סו"ס צריך לכסות גם את עיניו ואע"פ שהתש"ר מתכסות בכך. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



'קני לך איהו וכל שעבודי' במוכר שט"ח

הרב שבתי אשר טיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

בשו"ע ר' הל' רבית סעיף נז מבואר שבמוכר לחבירו מלוה על פה בפחות צריך הלוקח לזכות בה במעמד שלשתן. ועד"ז בחוב של נכרים כתב רבינו שאין דרך להקנותו אלא בדרך מחילה. אבל במוכר שטר חוב לא כתב רבינו שימסרנו לקונה

ויכתוב לו "קני לך איהו וכל שעבודי", ודלא כש"ך סי' קעג סק"ח ע"פ חו"מ סי' סו ס"א. וטעמא בעי.

ויש לומר הביאור בזה ובכמה אופנים:

(א) ס"ל כדברי הש"ך בסי' סו סק"ה דבמקום שלא קנה הלוקח השטר חייב לקבל מי שפרע אם רוצה לחזור בו, א"כ ה"ה כאן דמהני קנין כל דהו לאפקועי איסור ריבית דדבריהם ע"פ דברי רבינו במהדורא בתרא לסי' רמג: "מהני אפי' קנין כל דהו דמחייבו לקבל מי שפרע ומיקרי קנין, וכדידיה דמי לאפקועי איסור ריבית דדבריהם" וכשיטת הר"י מיגא"ש [בשיטמ"ק ב"מ מ"ז ע"ב] דס"ל דכל מקום דאיכא דברים ומעות איכא מי שפרע, אף בדליכא קנין דאורייתא.

(ב) הגם דס"ל כדעת ב"י (סי' קעג עמוד תנח ד"ה וכשם) וט"ז (שם סק"י) וקצוה"ח (שם סק"ג ובחו"מ סי' רט סק"ט לדעת רבי יוחנן דקיי"ל כוותי') דלא מהני קנין כל דהו דמחייבו לקבל מי שפרע אלא משום שמן התורה מעות קונות, אי נמי כדעת רמ"א (חו"מ סי' סו ס"א) ותומים (שם סק"ד) ונתיבות (שם משה"כ ס"ק ו) דבדליכא כתיבה ומסירה אינו חייב לקבל מי שפרע ויכול לחזור בו, מ"מ ס"ל כחו"ד (סי' קסט סק"ל"ח וסי' קעג ביאורים סק"ד וסקי"א ועד"ז בנתיבות שם משה"א ס"ק ג) דאף שלא נתקיים בקנין אפי' לענין מי שפרע¹, כל שנעשה בענין מכירה ואין הלוקח רוצה להיות ממחוסרי אמנה ורוצה לקיים המכר, אין בו משום ריבית.

(ג) ס"ל כן מכח ספק ספיקא: דאת"ל דלא מהני קנין כל דהו דמחייבו לקבל מי שפרע אלא משום שמן התורה מעות קונות, אכתי י"ל כהחו"ד הנ"ל שכל שנעשה בענין מכירה ואין הלוקח רוצה להיות ממחוסרי אמנה ורוצה לקיים המכר, אין בו משום ריבית. ואת"ל דבעי קנין מי שפרע להתיר איסור ריבית בכל אופן (ודלא כחו"ד הנ"ל), מ"מ י"ל כדברי הש"ך הנ"ל דבלא כתיבה ומסירה חייב לקבל מי שפרע אם רוצה לחזור בו.



(1) ומ"ש רבינו במהדורא בתרא לסי' רמג "דמהני אפי' קנין כל דהו דמחייבו לקבל מי שפרע ומיקרי קנין, וכדידיה דמי לאפקועי איסור ריבית דדבריהם...משא"כ אם הלא א"צ לקבל מי שפרע לאו כדידיה דמי", יש לישב כמ"ש בחו"ד שם דהיינו דוקא כשיש חיוב הגוף להעמידו דאז דמיא להלואה, משא"כ כשמוכר לו דבר ידוע ואין אחריותו עליו ומקיים המקח מותר אף אם הלא א"צ לקבל מי שפרע.

קידוש בדיאטה (המשך)

צבי רייזמן

איש עסקים ומחבר ספרי 'דף כצבי' (יא חלקים)
לוס אנג'לס

נמצא במקום שאין יין ושכר ופת - מה יעשה

ח. בהלכות קידוש היום פסק מרן המחבר (או"ח סי' רפט ס"ב) "במקום שאין יין מצוי הוי שכר ושאר משקין, חוץ מן המים, חמר מדינה ומקדשין עליו. ואם אין לו שכר ושאר משקין, אוכל בלא קידוש".

וכתב המג"א (ס"ק ד) "פירוש, כשיש לו פת, אומר המוציא על הפת, ואסור לאכול דבר אחר קודם לכן. ואם אין לו פת אוכל ד"א [דברים אחרים] בלא קידוש. ומשמע ברא"ש ובתוספות פרק ערבי פסחים דהוא הדין בקידוש הלילה, אם אין לו פת אוכל בלא קידוש", דכתבו מקום שאין יין ובבית הכנסת אי אפשר לקדש בפת לאורחים, ש"ץ אומר ברכה מעין שבע ויוצאים בזה, אם כן כל אדם נמי יוצא בזה במה שמקדש בתפלה". וסיים: "ומכל מקום נ"ל דאם מצפה שיביאו לו, ימתין עכ"פ עד חצות לילה. אבל בקידוש היום אין צריך [להמתין] דהא יש אומרים שמותר לאכול קודם, וכדאי הם לסמוך עליהם בשעת הדחק".

וכדבריו פסק בשו"ע הרב (ס"ב) בקידוש היום: "יש אומרים שמותר לטעום קודם קידוש שביום, הואיל ועיקרו אינו אלא מדברי סופרים [כדלעיל אות א] לא החמירו בו כל כך, ויש לסמוך על דבריהם בשעת הדחק, כגון שאין לו יין ולא שאר משקה חמר מדינה, אפילו אם גם פת אין לו, יכול לאכול שאר מאכלים קודם קידוש זה, אף אם מצפה שיביאו לו אחר זמן על מה לקדש, אין צריך להמתין". ובקידוש הלילה (ס"ג) "אם אין לו לא יין ולא חמר מדינה ולא פת לקדש עליהם, ומצפה שיביאו לו אחד מהם תוך הלילה, לא יטעום כלום משאר מאכלים עד שיביאו לו על מה לקדש, ויש לו להמתין על כל פנים עד חצות לילה. אבל אם אינו מצפה שיביאו לו בלילה, מותר לו לאכול שאר המאכלים בלא קידוש ואינו מחוייב ללון בתענית בשבת בשביל קידוש על היין או על הפת, הואיל וכבר יצא ידי חובת עיקר קידוש של תורה במה שהזכיר של שבת בתפלת ערבית".

אולם הברכי יוסף (ס"ק ט) הביא את פסק "הרב החסיד מהר"ר יעקב מולכו בתשובה כ"י, דלא יאכל עד למחר", והסביר מדוע עדיף לאכול בליל שבת ללא קידוש מאשר להמתין למחרת לקדש על יין או פת: "ולפום ריהטא רחש ליבי, דכיון דמדאורייתא נפיק ידי חובת קידוש בצלוחתא [בתפילה] כאשר העלו והאחרונים כמדובר, מדברי קבלה חייב בסעודה בליל שבת, וזה אף דלית ליה נהמא [פת] מכל

מקום מצי סעיד ליביה באורז וקטניות, והוא חיוב לסעוד בערב ולהתענג, אם כן טפי עדיף לקיים מצוה מדברי קבלה לענג ליל שבת במאכל ובמשתה. ואף דאסור לטעום קודם קידוש, וזה לא מצי לקידושי. מכל מקום קידוש על היין הוה מדרבנן ומצות עונג שבת בלילה הוה מדברי קבלה. ואם כן בנידון דידן דמדאורייתא כבר יצא ידי חובה בתפילתו וקידוש השבת, ולא פש ליה אלא קידוש דרבנן ואיסורא דרבנן לטעום קודם קידוש, ובכהאי גוונא הוי קליש דאנוס הוא ואין לו במה לעשות קידוש. וכל קבל דנא חייב לאכול ולהתענג בליל שבת, ומוטב דיאכל בלי קידוש ולא יתענה בליל שבת, ולמחרת בבוא אליו לחם ויין מקיים ברכת קידוש דרבנן."

חיוב קידוש על יין בליל שבת והאיסור לטעום לפני קידוש הוא מדרבנן, ובפרט לדעת האחרונים שיוצא ידי חובת מצות קידוש מהתורה בתפילה, ואילו החיוב לסעוד בליל שבת הוא מדברי קבלה - לקיים את מצות עונג שבת, ולכן קיום מצוה מדברי קבלה לסעוד את סעודת שבת "בקטניות ובפירות אשר לו" [כדברי הברכי יוסף] קודם לקיום מצות קידוש בליל שבת על יין שחיובה מדרבנן.

וטעם זה שייך כמובן גם בשבת ביום, שקיום מצות סעודת שבת מדברי קבלה עדיף על החיוב מדרבנן לקדש על היין, ולכן אם אין יין או שר לקדש עליהם, רשאי לאכול אורז ומיני קטניות ללא קידוש.

ט. להלכה פסק המשנה ברורה (ס"ק י) כדברי המג"א: "אם אין לו גם פת אוכל [ביום] בלא קידוש, ואין לו לבטל מצות עונג שבת בשביל זה. ובלילה, אם אין לו חתיכת פת ויין ושאר משקין לקדש עליו ויש לו תבשיל ופירות וכיוצא בו, יש אומרים דאם מצפה שיביאו לו איזה דבר לקדש עליו, ימתין איזה שעות, ועכ"פ אין צריך להמתין יותר מחצות. ואם הוא אדם חלש אין צריך להמתין, ויאכל מה שיש לו בלא קידוש, ויסמוך על מה שהזכיר קדושת היום בתפילה, ולכשיביאו לו אחר כך בלילה פת או יין, אומר עליו כל נוסח הקידוש ויסעוד כזית עכ"פ."

ובספר שלחן שלמה (הלכות שבת סי' רפט סע' ב אות י) הביא בשם הגרש"ז אויערבך, שהעיר על דברי המשנ"ב שאדם חלש אינו צריך להמתין עד שיביאו לו יין או פת לקדש עליו ורשאי לאכול בהסתמך על מה שהזכיר קדושת היום בתפילה: "ולפי זה אשה שלא התפללה ואין לה על מה לקדש, חייבת להתפלל בשביל קידוש דאורייתא". ועוד חידוש הגרש"ז: "ואפשר שגם בבקר אם אין לו לחם ויין, דצריך לכוון בתפילה גם לקידוש היום כמו בלילה, ואע"ג שנוסח הקידוש הוא רק בורא פרי הגפן, הואיל ושם קידוש עליו".

וממוצא הדברים נראה ללמוד לנדון דידן, שאם נמצא לבדו ויודע שבגלל הדיאטה לא ישתה מהיין או יאכל פת, עליו לכוון לצאת ידי חובת מצות הקידוש מהתורה בתפילה, הן בליל שבת והן ביומו, ולאחר מכן יהיה רשאי לאכול גם ללא קידוש על יין או פת.

כאשר אין יין ופת - האם צריך לומר את ברכת הקידוש

י. כידוע, הקידוש בליל שבת מורכב משתי ברכות: (א) ברכת בורא הגפן [כשמקדש על יין] או ברכת המוציא [כשמקדש על פת]. (ב) ברכת הקידוש [בא"י אמ"ה אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ בְּמִצְוֹתָיו וְרָצָה בָּנוּ... בא"י מְקַדֵּשׁ הַשֶּׁבֶת].

ומעתה יש להסתפק, כאשר אין יין ופת ורשאי לאכול ללא קידוש על יין ופת - האם צריך לומר את ברכת הקידוש.

הברכי יוסף (או"ח סי' רעב ס"ק ח) הביא מחלוקת הפוסקים בדין זה: "מי שהיה במדבר בלא לחם ויין, אף שהתפלל ערבית של שבת צריך לחזור ולומר ברכת הקידוש, הרב החסיד מהר"ר יעקב מולכו בתשובותיו כ"י סי' קי"ו, כך מצאתי בזכרונותי. וכעת אין גוף תשובת הרב ז"ל אתי לחזות בנועם ראיתו. וראיתי להרב פרי חדש (סי' תרע"ח) שכתב דאם אין לו פת או יין, לא מצי לקדושי, כדאמרינן ריש פרק אלו דברים (ברכות נא, ב) מברך על היין ואחר כך מברך על היום, שהיין גורם לקדושה שתאמר. וכתב רש"י שאם אין יין אין מקדשין, והמקדש על הפת גם הוא במקום יין וברכת הפת קודמת, עכ"ל. הראת לדעת דפשיטא ליה להפרי חדש הפך הרב הנזכר [מהר"י מולכו] וסמוכות שלו טובים ונכוחים. ושם העלה הרב פרי חדש דבצלוחא נפיק ידי חובת קידוש מדאורייתא, עי"ש, וכן כתבו האחרונים".

לדעת מהר"י מולכו, מי שאינו מקדש על יין או פת, צריך לומר את ברכת הקידוש. אולם הפרי חדש הוכיח מדברי הגמרא בברכות "שהיין גורם לקדושה שתאמר", שהברכה על היין [או פת, שהיא במקום יין] גורמת לברכת הקידוש, ולפיכך כשאין יין או פת ולא מברכים עליהם, אין לומר את ברכת הקידוש. ונראה מדברי הברכי יוסף, שהוראת הפרי חדש מבוססת על כך שמן הסתם התפלל ויצא ידי חובת הקידוש בתפילה, וכבר אין חיוב קידוש מהתורה.

ואילו בשו"ת שרגא המאיר (ח"ד סימן סו אות ב) הביא ראיה לשיטת מהר"י מולכו מדברי הירושלמי (פסחים פ"ה ה"ב) "אמר ר' יוסי בי רבי בון, נהגין תמן [נהגו בבבל] במקום שאין יין שליח ציבור ירד לפני התיבה ואומר ברכה אחת מעין שבע וחזרתם מקדש ישראל ויום השבת", עכ"ל הירושלמי. ופירושו הוא, במקום שאין יין בבית הכנסת לקדש עליו לפני האורחים, השליח ציבור ירד לפני התיבה ואמר ברכה אחת, היינו הברכה מעין שבע [מגן אבות], וחזרתם מקדש ישראל ויום השבת, ובזה יצאו ידי קידוש. ואע"פ שכבר קידש בתפלה, הצריכו רבנן לקדש על הכוס, ובמקום שאין יין לברך על הכוס, אומרים ברכת מעין שבע. הרי ראיה מפורשת שאם אין לו פת או יין, שצריך תחילה להתפלל ולקדש, לקיים החיוב דרבנן במקום קידוש על הכוס".

וכן נראה מדברי שו"ת רבבות אפרים (או"ח ח"ב סימן נו) שכתב: "נראה אם בקידוש בליל שבת לא בירך בורא פרי הגפן רק בירך הברכה של קידוש דיצא, כי עשה

ברכת הקידוש". ומוכח מדבריו שהחלק העיקרי בקידוש הלילה הוא ברכת הקידוש, ולכן אפילו כשלא בירך את ברכת בורא פרי הגפן, אם אמר את ברכת הקידוש, יצא ידי חובה.

לפנינו מחלוקת הפוסקים, האם כשאין יין ופת ורשאי לאכול ללא קידוש על יין ופת - צריך לומר את ברכת הקידוש, או לא. לדעת מהר"י מולכו, צריך לומר את ברכת הקידוש, אולם הפרי חדש סבר שאינו צריך לברך.

אולם בסיום דבריו כתב הרבבות אפרים להוכיח שאין לברך, מסתימת דברי המג"א שכתב "דמי שאין לו יין שיאכל בלא קידוש ולא כתב שיאמר רק ברכת קידוש מבלי ברכת היין". מוכח איפוא מדברי הפוסקים שסתמו וכתבו שמי שאין לו יין יאכל ללא קידוש, ולא כתבו שצריך לומר את ברכת הקידוש - שנקטו להלכה כדעת הפרי חדש, שאם אין יין ופת ורשאי לאכול ללא קידוש על יין ופת - אינו צריך לברך את ברכת הקידוש.

* * *

כל דבר שסועד נקרא לחם, ולכן אפשר לקדש גם על פירות ומזון שסועד את לבו

יא. כידוע, רבי שמעון בר יוחאי ובנו רבי אליעזר שהו במערה שלוש עשרה שנים, ובמשך כל אותן שנים ניזונו מחרובים ומים בלבד, כמסופר בגמרא במסכת שבת (לג, ב).

והקשה השפתי צדיק (ל"ג בעומר אות ה) "במה אמרו קידוש היום" - כיצד רשב"י ובנו יצאו ידי חובת מצות קידוש, והרי לא היה להם יין או פת. ותירץ: "אולי מפני שרשב"י מתלמידי רבי עקיבא, והוא סובר (ברכות פ"ו מ"ח) אפילו אכל שלק והוא מזונו מברך ג' ברכות שזהו סעודתו. ע"כ יש לומר שרשאים לקדש על החרובים, כמו שמקדשים על הפת. ומסתם היה בחרובים שלהם כל טעמים כמו במן, ועל מה היו ישראל מקדשים בהיותם במדבר, מסתמא על כוס מן וכוונתו שיהיה בו טעם יין, כי יין ממש לא היה להם רק לצורך נסכים, כי הביאו ממקום עין גדי כמבואר בתרגום שיר השירים על הפסוק בכרמי עין גדי".

ומבואר בדבריו המחודשים, שאפשר לעשות קידוש על כל דבר "שזהו סעודתו" - דהיינו מאכלים הסועדים את לבו של האדם, ולא רק על יין ופת. ובה מוסבר כיצד עשו בני ישראל קידוש במדבר, וכיצד רשב"י ובנו עשו קידוש במערה, והרי לא היה להם יין ופת, כי במדבר היה רק המן ובמערה היו רק מן וחרובים - מוכח איפוא, שמכיון והמן והחרובים היו סעודתם של בני ישראל ורשב"י ובנו, ניתן לצאת באכילת מן וחרובים ידי חובת מצות קידוש.

ומצאתי שכן נקט לדינא בהגהות היעב"ץ על מסכת פסחים (קיד, א) "שכתב: "נ"ל שאם אין לו פת ויש לו שאר מאכלים, מקדש עליהם, שהסעודה קרויה לחם בכל

מקום, וכל דבר שסועד לחמו הוא, היכא דלא אפשר בפת והוא הדין להבדלה" [על דברי היעב"ץ "והוא הדין להבדלה", נרשמה הגה"ה: "נראה שרצונו לומר בהבדלה ממוצאי שבת ליום טוב". כלומר, ודאי לא יתכן שניתן לצאת ידי חובת הבדלה בשאר מאכלים, שהרי אפילו בפת לא יוצאים ידי חובה בהבדלה, ועל כן כנראה התכוון היעב"ץ להבדלה ממוצאי שבת ליום טוב שהיא גם קידוש].

לפי דברי היעב"ץ נמצא פתרון למי שאינו יכול לשתות יין ולאכול פת בגלל דיאטה, לקדש על המאכלים המותרים לו, שהם "סעודתו".

על פי האמור, מתורצת קושיית גליוני הש"ס [אות ג] על תקנת משה רבנו את ברכת "הזן" - מדוע היו חייבים לברך על אכילת המן ברכת המזון הנאמרת על אכילת לחם בלבד, שהרי המן היה "סעודתם" של בני ישראל במדבר והזין אותם, ולכן נצרכה התקנה לברך ולהודות להקב"ה "הזן את העולם כולו", ונותן "לחם לכל בשר" ו"כל דבר שסועד לחמו הוא", כדברי היעב"ץ, ולא רק חמש מיני דגן.

ברם להלכה דחה האגרות משה (או"ח ח"ד סימן מ) את דברי היעב"ץ מכל וכל, וכתב על דבריו: "הנה ודאי הוא חידוש גדול, וכמדומני שרק בהגהות הריעב"ץ נמצא זה ולא בשום ספר מספרי רבותינו, וגם הריעב"ץ עצמו לא הזכיר זה למעשה בסידורו [בית יעקב] בהלכות קידוש. ולכן אין לעשות זה למעשה כשאם ח"ו אירע כזה בחולה שאסור לו לאכול פת והוא נמצא בבית החולים שאין שם מי שיעשה קדוש על יין או פת, ובאחד שהוא בבית האסורים ח"ו ולא הניחו להביא לשם יין ופת. אלא יאכל בלא קידוש, דלא גזרו שיתענה בשבת כשליט לו על מה לקדש" [יתר על כן, האגרות משה הוסיף כי יתכן שהיעב"ץ לא כתב את הדברים המיוחסים לו, וכפי שנראה מהמילים התמוהות בסוף דבריו: "ויותר משמע שהוא הוספה מאיזה תלמיד טועה, כמו שתיבות והוא הדין להבדלה הוא טעות, שהרי אפילו על פת אין מבדילים. ומה שאחד כתב שרצה לומר בהבדלה ממוצאי שבת ליו"ט, הרי לא מתורץ בזה, דאם כשר לקידוש פשיטא דכשר גם להבדלה דמשבת ליו"ט כמו בפת. ואם כן הרי ודאי לא כתב זה הריעב"ץ, כמו כן מסתבר שכולו לא כתב זה, וצ"ע].

קידוש במקום סעודה - בפירות ובמה שסועד את לבו

יב. לסיום, יש לברר כיצד חולה או מי שנמצא בדיאטה ואינו עושה את קידוש בעצמו כי אינו רשאי לשתות יין ולאכול פת, אלא שומע את הקידוש מאחרים - מקיים את דין "קידוש במקום סעודה" בשעה שאינו קובע סעודה על פת או מיני דגן.

ובספר מעשה איש (ח"ה עמ' צה) הביא שהגר"ח קנייבסקי סיפר כי "רבי משה סולובייצ'יק [מציריך] שאל את מרן החזון אי"ז בזמן שנאסר עליו בפקודת הרופאים לאכול כל דבר חוץ מירקות, מה יעשה לעניין קידוש במקום סעודה. והחזון איש הורה

לו שחייב בקידוש [וישמע מאחר] היות וזהו מזונו ואצלו מיקרי קידוש במקום סעודה".

הגר"ח הביא שתי הוכחות להוראת החזון איש: "במסכת סוכה (כח, א) "תנן מעשה וילדה כלתו של שמאי הזקן ופיחת את המעזיבה [שמאי עשה חור בתקרת הבית] וסייך על גבי המיטה בשביל קטן", והרי התינוק אוכל רק חלב מאמו ואיך שייך על זה חיוב סוכה, אלא על כרחך כיון שזהו מזונו שייך חיוב בסוכה. ובברכות (מח, ב) משה תיקן להם ברכת הזן על אכילת המן, אף שהמן אינו פת, מכל מקום להם היה זה סעודתן".

ומבואר בדבריהם, שחולה שאינו רשאי לשותות יין ולאכול פת, היוצא ידי חובת קידוש בשמיעה מאחרים, מקיים את דין "קידוש במקום סעודה" בפירות ובכל מה שסועד את לבו כי זו היא "סעודתו", ושפיר מתקיים הקידוש במקום סעודה".

סוף דבר: מי שנמצא בדיאטה ואינו יכול לקדש על יין או פת, לכתחילה ישמע את הקידוש מאחרים, או יקדש בעצמו ויתן לאחרים לשתות מהיין או לאכול מהפת [ויצא ידי חובת דין קידוש במקום סעודה במה שמותר לו לאכול].

אך אם נמצא לבדו ויודע שבגלל הדיאטה לא ישתה מהיין או יאכל פת, עליו לכוון לצאת ידי חובת מצות הקידוש מהתורה בתפילה, הן בליל שבת והן ביום, ולאחר מכן יהיה רשאי לאכול גם ללא קידוש על יין או פת [ואינו צריך לומר את ברכת הקידוש].

ואם לא כיוון בתפילה, לדעת היעב"ץ רשאי לעשות קידוש על המאכלים שמותר לו לאכול, ברם באגרות משה כתב שאין להסתמך על דברי היעבץ למעשה.



הנחת נרות חנוכה כשאינ מזוזה מימין

הרב יהונתן דוד רייניץ

משפיע דישיבה גדולה דניו הייווען "בית דוד שלמה"
וחבר מערכת "אוצר החסידים"

ברד"ה נר חנוכה בסה"מ תרל"א ח"א ע' קה כותב כ"ק אדמו"ר מהר"ש אודות מקום הנחת נרות חנוכה, וז"ל: "בגמ' [שבת] דך"ב והיכא מנח לה ר' אחא בריה דרבא אמר מימין, רב שמואל מדיפתי אמר משמאל, והילכתא משמאל כדי שתהא נר חנוכה משמאל ומזוזה מימין, וכתב הטור בשם אבי העזרי שאם אין מזוזה בפתחו (והיינו שהפתח פטור ממזוזה) מניחה מימין". עכ"ל.

וז"ל הטור באו"ח סו"ס תרעא: "וכתב אבי העזרי שאם אין מזוזה בפתח, מניחה מימין". עכ"ל. וכן פסק בשו"ע או"ח שם ס"ז: "ואם אין מזוזה בפתח, מניחו מימין".

ובב"ח שם מביא בשם הגהות מיימוניות הל' חנוכה פ"ד ה"ז: "דהטעם הוא משום דכל מידי דמצוה ימין עדיף".

והנה מ"ש כ"ק אדמו"ר מהר"ש בהמאמר כאן "שאם אין מזוזה בפתחו (והיינו שהפתח פטור ממזוזה) מניחה מימין", כן הובא בכ"מ בדרושי חסידות, המיוסדים על דברי כ"ק אדמו"ר מהר"ש אלו, ראה ד"ה זה בסה"מ תרמ"ג ע' לה. [ולמעשה שם מביא את לשון המאמר כאן "היינו פתח הפטור ממזוזה" וכותב ע"ז: "וצ"ע"]. ובד"ה זה בסה"מ תרנ"ז ע' לד. ועד"ז כותב בד"ה זה בסה"מ תרפ"ה ס"ע צו: "דאם אין מזוזה בפתח, מפני כי אינה חייבת מכמה דברים שצ"ל עד שיהי' חייב במזוזה כמבואר במקומו, מניחו בימין". עכ"ל.

ולפ"ז נמצא שדין זה (שאם אין מזוזה מימין מניח נרות חנוכה מימין), הוא דוקא רק כאשר הפתח פטור ממזוזה.

ויש לעיין מה יהא דינו של פתח החייב במזוזה ע"פ דין, אך לפועל לא קבעו בו מזוזה. אשר מדברי כ"ק אדמו"ר מהר"ש אלו משמע שאז צריך להניח נרות חנוכה משמאל.

ולכאורה יש לומר בביאור הדברים: דכיון שהפתח בעצם הוא חייב במזוזה, לכן אף שלפועל אין שם מזוזה, מ"מ אין זה מפקיע את צד ימין מלהיות מקום המזוזה, אלא הוא עדיין נשאר מקום המזוזה, ולכן מניח נרות חנוכה במקומם בצד שמאל.

ב. ואם כנים הדברים, יש לבאר את שיטת כ"ק אדמו"ר מהר"ש בעומק יותר: דהנה בדין זה כשאין מזוזה בפתחו, נחלקו הראשונים: דרוב הראשונים (הראב"ה ס' תתמג.

אור זרוע סי' שכג (בשם רבינו אפרים), הגהות מיימוניות שם (בשם רבינו שמחה), סי' המנהיג הל' חנוכה (בשם גאון), ר"ן שבת כב, א, ארחות חיים אות ג' (בשם י"א), כל בו סי' מד (בשם ר"פ), שו"ת מהרי"ל סי' מ, טור ושו"ע או"ח סי' תרעא שם) כתבו: שאם אין מזוזה בפתחו מניח נרות חנוכה מימין.

אך יש מהראשונים (ראה ארחות חיים וכל בו שם) שחולקים, וסוברים שלעולם מדליק נרות חנוכה משמאל, כי כיון שתקנו חכמים להדליק משמאל משום שהמזוזה היא מימין, לא חילקו חכמים דבריהם אף כשאין שם מזוזה. – והיינו דס"ל שלאחרי תקנת חכמים "שתהא נר חנוכה משמאל ומזוזה מימין", נעשה צד שמאל מקומו של נר חנוכה, ולכן אף אם אין מזוזה בפועל, לא נשתנה הדין, וצד שמאל עדיין נשאר מקומו של נר חנוכה.

וע"פ זה יש לומר, ששיטת כ"ק אדמו"ר מהר"ש הוא כעין תיווך בין ב' שיטות הראשונים הנ"ל:

דהיכן שהפתח חייב במזוזה, ס"ל שלעולם מדליק בשמאל (כשיטה הב' של הראשונים), אף אם אין שם מזוזה מימין, כי כיון שהפתח חייב במזוזה, הרי צד ימין נשאר עדיין מקומו ההלכתי של המזוזה, וממילא מקומו של נר חנוכה הוא עדיין משמאל.

אך כאשר הפתח אינו חייב במזוזה, אזי מדליק מימין (כשיטה הא' של הראשונים), כי תקנת חכמים להדליק משמאל, היתה רק כאשר הפתח חייב במזוזה, אך כאשר הפתח פטור ממזוזה, הנה כיון שתקנת חכמים מעולם לא היתה ע"ז, לכן אז מניח נר חנוכה מימין, משום "דכל מידי דמצוה ימין עדיף" (כדברי הב"ח שם).

ג. אך בד"ה נר חנוכה תשמ"ו (סה"מ תשמ"ו [הוצאת תשס"ב] ע' 77) מבאר כ"ק אדמו"ר: "הדין שאם אין מזוזה בפתח אזי נר חנוכה מימין, נאמר בלשון סתום, ומשמע דגם אם זה שאין מזוזה הוא היפך השו"ע, מ"מ גם אז נר חנוכה הוא מימין". עכ"ל.

[וכן משמע ברד"ה זה תשכ"ד (סה"מ תשכ"ד ע' עח): אם (מאיזה טעם) אין מזוזה בפתח ביתו, מניח נר חנוכה מימין].

וכן כתב בשל"ה מס' תמיד ענין נר חנוכה (רמט, ב): "ומהר"א כתב בסימן ק"ו, דהאידינא ברוב מקומות ורובא דרובא דעלמא אפילו תלמידי חכמים אין להם מזוזות בבתי חורף שבהן מדליקין, אם כן צריכין להדליק בימין הכניסה". ובהגה"ה כתב ע"ז: "והאידינא אכשורי דרי בדבר הזה ת"ל, וכולם עושים מזוזה בכל החדרים המחוייבים במזוזה". – ומשמע ברור מלשונו דגם אם זה שאין מזוזה הוא היפך השו"ע, מ"מ גם אז נר חנוכה הוא מימין.

ולפי זה נמצא, שדין זה (שאם אין מזוזה מימין, מניח נר חנוכה מימין) אינו קשור לזה אם הפתח בעצם חייב במזוזה או לא (דהיינו אם צד ימין הוא מקום המזוזה או

לא), אלא אף אם הפתח חייב במזווה, מכל מקום, כיון שלפועל אין שם מזווה, לכן מניח נר חנוכה מימין, משום "דכל מידי דמצוה ימין עדיף".

[ואולי י"ל עד"ז לאידך, שאם הוא פתח הפטור ממזווה, אך לפועל הניח שם מזווה מימין, אשר אף שבנדו"ד צד ימין אינו מקום המזווה, מ"מ כיון שלפועל יש שם מזווה, לכן מניח נר חנוכה משמאל].



דין הקם באמצע הלילה לנט"י ליד המטה לשיטת

אדה"ז (גליון)^{1*}

הרב לוי יצחק גרליק

רב ומו"צ, קראון הייטס

א. בגליון העבר (א'פב) שאל הרב ש.פ.ר. בענין נטילת ידים, מה הדין כשאדם קם ממזוהו באמצע הלילה לעשות צרכיו [וחוזר לישון] האם הוא צריך ליטול ידיו ג"פ בסירוגין או לא.

(* מוקדש לזכרונו של הרה"ג והרה"ח, בקי בשו"ע אדה"ז (ראה שיחת כ"ד טבת תשל"ב ועוד), הרמ"ש אשכנזי. זכיתי להשתעשע אתו בד"ת, ותמיד נהג בי עין טובה וכו'. ובפרט זכיתי להיות נוכח, כשהי' מגיע לחצרות קודש כשהני תרי צנתרי דדהבא, הרב מארלאו והרב אשכנזי, היו משוחחים ביניהם (בעניני הכלל וד"ל) ובפרט בשו"ע אדה"ז ששניהם היו בקיאים בו באופן נפלא. וראה לקמן בפנים מה שהבאנו משמו.

ומביא שראה מי שהורה שכל פעם שאדם מתעורר באמצע שינתו בלילה צריך ליטול ידיו כן. [והיות שאינו מביא מיהו המורה ונימוקו וכו' א"א לדעת בדיוק כוונתו של המורה ומקורותיו, וכפשוט].

והרב הנ"ל רוצה לדייק משו"ע אדה"ז שאינו כן, ורק מי שקם כדי ללמוד או לערוך תיקון חצות וכיו"ב צריך ליטול ידיו אבל לא כשקם לעשות צרכיו. ומוסיף שזה ברור בדברי אדה"ז, כי אדה"ז כותב שהטעם לנט"י הוא, כי הקב"ה החזיר לו נשמתו והוא כביר' חדשה וזה שייך לומר רק כשהוא קם ללמוד, אבל לא אם הולך לעשות צרכיו וחוזר לישון וכו', עיי"ש בארוכה, ובסופו מוסיף ש"אילו הי' הדין שבכל פעם שאדם מתעורר באמצע שינתו צריך ליטול ידיו ג"פ בסירוגין, הגע בעצמך, הרי כמה פעמים מתעורר אדם באמצע שינתו בלילה כדי להתהפך מצד לצד, האם נאמר שכל פעם שאדם מתעורר כך חייב ליטול ידיו ג' פעמים בסירוגין. ולכן נראה שכשאדם מתעורר באמצע שינתו בלילה לעשות צרכיו אינו צריך לנטילת ידים, ורק כשיוצא מביה"כ רוחץ ידיו לברך אשר יצר וחוזר למיטתו". ע"כ תוכן דבריו.

ב. והנה לענ"ד, בכדי לברר ענין הנ"ל צריך להקדים נקודה כללית (בקיצור)² בגדר של נטילת ידים ליד המיטה:

המנהג כיום הוא אצל רובא דרובא של החסידים (וקצת אצל העולמ'שע'³) שמכניסים ספל עם מים ליד המיטה, בלילה, לפני שהולכים לישון⁴ (וכדברי הקצוה"ש שזוהו בגדר של "החכם עיניו בראשו"), בכדי שכשקמים בבוקר יוכלו ליטול את הידים ליד המיטה עוד לפני שמציגים את הרגלים על הארץ.

נטילת ידים זו (שליד המיטה), לא הובאה בהלכה בשו"ע המחבר והרמ"א⁵. כי בשו"ע הנה סימן א' הוא דין השכמת הבוקר, סימן ב' הוא דין לבישת בגדים, סימן ג' הוא הנהגת בית הכסא, ורק כשמגיעים לסימן ד' אז מגיעים לדיני נטילת ידים. ומובן ופשוט שאין זה הנטילת ידים שליד המיטה כי הוא כבר נתלבש ועשה צרכיו. ובסימן א' (בדיני השכמת הבוקר) לא הזכירו המחבר והרמ"א שום דבר אודות נטילת ידים ליד המיטה.

הרי ברור, שלדעת המחבר והרמ"א, כל הדינים השייכים לנטילת ידים בבוקר המבוארים בסימן ד', לא קאי על הנטילה שליד המיטה שאנו נוהגים בה היום אלא

(2) ולהעיר שבענין זה כבר דשו בו רבים והנני להביא כאן רק הנקודה והתמצית של הענין והארכת באריכות במקום אחר (ע"פ שאלתו אלי, של – אבדלח"ט – הרב חודוקוב שבמסגרת ה"שימוש" הי' מציג כמה שאלות שאברר אותם וכו'). ואכ"מ.

(3) משא"כ בישיבות הנקראות "ליטווישע" (אינני יודע למה נקראות כך) הנה כו"כ (!) אין נוהגים בהכנת ספל לנטילת ידים ליד המיטה, כדלקמן בפנים.

(4) ומקורו מהסדר היום וכו'.

(5) וכבר דשו בו רבים איך הי' המנהג בזמן הש"ס וכו' ואכ"מ.

להנטילת ידים של הבוקר בכלל (דהיינו, מה שנהוג היום אצלנו כנטילה שני'), וישנן כמה שיטות בראשונים לגדר וטעם נטילה זו (השני'), וכדלהלן.

ג. והנה, שם בשו"ע, בסימן א' סעיף א, על דברי המחבר והרמ"א ש"תגבר כארי לעמוד בבוקר לעבודת בוראו שיהא הוא מעורר השחר...ומיד כשיעור משנתו יקום בזרזות לעבודת בוראו יתברך ויתעלה", מביאים הבאר היטב והעט"ז והשע"ת את דברי השל"ה והתולעת יעקב בשם הזוהר שלא ילך ד' אמות בלא נטילה, וההולך ד"א שחרית בלא נטילה חייב מיתה וכו'. והשע"ת מוסיף שבשו"ת שבות יעקב כתב שאין נוהרים בזה (בנטילת ידים ליד המיטה כדברי הזוהר) ומסביר כי הם סומכים על הרשב"א שכולא ביתא כד' אמות דמיא, ומסיק שאין לסמוך ע"ז כ"א בשעת הדחק וכו'. והדברים ידועים.

המקום הראשון שהמג"א מתייחס לענין זה (של נטילה ליד המיטה) הוא רק בסימן ד' בהלכות נטילת ידים סק"א, ושם מביא מה שכתב הב"ח בשם התולעת יעקב כל ההולך ד"א שחרית בלא נט" חייב מיתה, והמחצית השקל מביא השקו"ט בזה שהב"ח אכן מקשה על הב"י למה אינו מביא ענין זה, ומ"ש ע"ז בא"ר ובמרדכי וברב האי גאון וכו'.

היוצא מהנ"ל הוא, שהנטילת ידים שליד המיטה, לא הובאה להלכה בשו"ע בדין השכמת הבוקר ו(עיקר) מקורו הוא מדברי הזוהר והתולעת יעקב.

משא"כ המדובר בשו"ע בסימן ד' "דיני נטילת ידים" הוא בנוגע לנטילת ידים שחרית בכלל (מה שנקרא היום אצלנו הנטילה השני') – ובזה אכן מצינו מחלוקת גדולה בין הראשונים בטעם נטילה זו ובזמנה של נטילה זו, ובכללות זה מתחלק לשיטת הרא"ש, הרשב"א, הגמ' והזוהר – אם היא משום נקיון הידים לתפלת שחרית או לפי שבשחר נהיים בריאה חדשה או מטעם רוח רעה וכו' וישנם כמה נפק"מ בזה (אם צריך לערות מכלי, אם צריך ליטול ידיו גם לפני שאר התפילות מן הכלי) וכו' וכו' ואכ"מ. אבל לכו"ע בסימן ד' בהלכות נטילת ידים, אין המדובר אודות הנטילת ידים שליד המיטה.

ולכן, כיום, על הנטילת ידים שליד המיטה אין מברכין משא"כ על הנטילה השני' מברכין. וכבר האריכו בכו"כ מקומות, איך ולמה מברכין על הנטילה השני' הרי כבר נטלו פעם א' ליד המיטה וכו' – ראה בארוכה בספר הנפלא שערי תפילה ומנהג להרה"ג וכו' הרמ"ש אשכנזי, בסימן ג' ובהנסמן שם. ואכ"מ.

ע"כ משאר הפוסקים.

ד. בשו"ע אדה"ז הענין הוא כך: במהדו"ב בסימן א' (ס"ז) בדין השכמת הבוקר מביא ש"מדין התלמוד והפוסקים... מי שישן במלבושיו מאחר שיכול להיות שלא

נגעו ידיהם במקומות המטונפים הרי סתם ידים אלו כשרות להזכיר השם בברכות ולדבר דברי תורה... קודם נטילת ידים, אע"פ שרוח רעה שורה עליהן... אך בזוהר החמירו מאוד שלא לברך ולא ללמוד... ולא לילך ד' אמות בעוד רוח הטומאה שורה על הידים קודם נטילת ידים שחרית והמהלך ד' אמות חייב מיתה... " [ואינו אומר שום פרטים בנוגע לברכה על נטילה זו, ואכ"מ]. עיי"ש בארוכה.

ובסימן ד' ב"דיני נטילת ידים" מסביר בארוכה ענין הנטילת ידים של שחר שהיא משום קריאת שמע ותפלה ושצריכים לברך עלי', ומוסיף שהנטילת ידים של שחר אינה בשביל נקיון כפים לתפילה אלא מהטעם המפורש בזוהר... כדי להעביר הטומאה השורה על הידים... ולהתקדש בקדושה... ככהן המקדש ידיהם מן הכיור.. וכו'.

ובמהדור"ק סימן א' ס"ז, מביא אדה"ז שמדין התלמוד אי"צ ליטול ידיה מיד כשיעור משנתו, אבל חכמי זוהר הזהירו שלא לילך ד"א וכו' ואינו מביא הטעם (של רוח רעה וכו'), ומסיק שכל מדקדק במעשיו יזהר שמיד שיעור משנתו יטול ידיה וכו'.

ובסימן ד' מביא הטעמים לנטילת ידים שחרית כי נהי' ברי' חדשה ושצריך להתקדש ככהן שהי' מקדש ידיה מהכיור וכו'.

[ולהעיר, שבבירור שיטת אדה"ז בסוגיא זו ישנן ריבוי דיוקים ושקו"ט בספרים הדנים בענין זה [שאדה"ז "מערבב" בין השיטות והטעמים, נוקט לשונות שונים "רוח רעה" "רוח הטומאה" וכו', מביא את הזהר בשני המקומות (הן בסי' א' והן בסי' ד') אבל בלשונות שונים וביחס לסוגיות שונות וכו' וכו'] – והספרים הדנים בזה צוינו במהדורה החדשה של השו"ע במ"מ; שערי תפילה ומנהג הנ"ל; סידור רבינו הזקן עם הערות הרה"ג רלי"צ שי' רסקין; ב"שולחן הזהב"; בתהלה לדוד (ס"א); בכו"כ קובצי העו"ב משנים העברו – ואבוהן דכולהו – לקו"ש חל"א ע' 184 ואילך ובהערות שם.]

לסיכום בנוגע לנדו"ד: הנטילת ידים ליד המיטה: 1. לא הובאה במחבר ורמ"א. 2. מקורה (בעיקר) מהזהר, 3. ולא כולם נוהגין בזה, 4. ואין זו הנטילת ידים וכל הפרטים המדוברים (בשו"ע ואדה"ז) בסימן ד' מה שנקרא היום אצלנו הנטילה השני', שנתקנה מפני הטעמים שהובאו לעיל מהראשונים וכו'.

ה. אשר לכן, הרב הנ"ל הקשה קושייתו מהמבואר בשו"ע סי' ד' וסימן ו' וכו',

הנה בכל מקומות הנ"ל מדובר אודות הנטילת ידים הרגילה, מה שנקרא כיום הנטילה השני', שנוטלין אותה מפני הטעמים שהובאו לעיל, וישנה מחלוקת הראשונים בגדרם וכו' כנ"ל, אבל לא מדובר שם אודות הנטילת ידים שליד המיטה (מטעם הזהר).

ועפ"ז – הקם ממשנתו באמצע הלילה אפילו רק לעשות צרכיו וכו' – הנה, אם הוא מאלה שנוטלין ידיהם ליד המיטה – מובן ופשוט שצריך ליטול ידיו כל פעם שיורד מהמיטה (אחרי שינה), ואין שום חילוק למה הוא קם, אם הוא רק קם ומציג את רגליו על הארץ – צריך ליטול ידיו [ולהכין מים אחרים עבור הקימה הסופית], וכדברי הוזהר והסדר היום.

וכהאימרה של ר' זושא מאניפולי⁷ (ויש המייחסים את זה להרב פנחס מקוריץ⁸) שלא להציג רגליו על הארץ קודם הנטילה כדי שלא להשלים הקומה – קומת אדם, דהיינו שלא לעמוד בטומאה, וכמ"ש "יתיבב על דרך לא טוב רע לא ימאס" – [ידוע הסיפור שמספרים על כמה מגדולי החסידים, שכשקמו באמצע הלילה לעשות צרכיהם, היו מתיישבים גם ללמוד קצת וזהר כי עס פאסט ניט צו אראפבריינגען א נשמה למטה נאר פאר....⁹]

ובמילא גם סרה קושייתו שמקשה בסוף דבריו ש"אילו הי' הדין שבכל פעם שאדם מתעורר באמצע שינתו צריך ליטול ידיו ג"פ בסירוגין, הגע בעצמך, הרי כמה פעמים מתעורר אדם באמצע שינתו בלילה כדי להתהפך מצד לצד, האם נאמר שכל פעם שאדם מתעורר כך חייב ליטול ידיו ג' פעמים בסירוגין?! –

כי לא מצינו בשום מקום הוראה כזו שמי שמתעורר משינתו ולא יורד מהמיטה שצריך ליטול ידיו (חוץ אם הוא קם בבוקר ונשאר מושכב וכו'), ורק אם יורד מהמיטה, אז צריך ליטול ידיו. ואין שום דמיון ממתהפך מצד לצד להיורד מן המיטה לעשות צרכיו כי המתהפך אינו יורד מהמיטה, וכפשוט.

ואם שגיתי ה' הטוב יכפר. והעיקר שנזכר תומ"י להיעוד דואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ.



(6) וראה גם מ"ש בפסקי תשובות ס"א ס"ו בהערות 39 ואילן.

(7) הובא בכו"כ ספרים.

(8) וראה מ"ש ידידנו הבלתי נשכח שאין גומרים עליו את ההלל, ר"י מונדשיין ע"ה, בהעו"ב גליון תשעה שהביא משמו של הרב עזריאל זליג סלונים שגם אדמו"ר הרי"צ הביא פתגם זה עם הפסוק שבפנים.

(9) ואכ"מ לברר בנוגע לברכת התורה וכו'.

מדת הצניעות שיבח הכתוב (גליון)

הרב מנחם מענדל אלישביץ

כרמיאל, אה"ק

בשוע"ר סי' ד (מהדו"ת) בתחילת הסימן. וז"ל אדה"ז שם: א. מדת (עירובין ק ע"ב ברכות ס"ב ע"ב) הצניעות שיבח הכתוב במקומות רבות (ע' סמ"ק שמנאן במנין המצות וצ"ע) וחכמים צוו בה לכל אדם להיות צנוע בכל אורחותיו ... כמו שיתבאר בהלכות צניעות.

ובהערות וביאורים גליון תשע"ז הקשה הרנ"ג שי' דצריך להבין מהי הכוונה שמדת הצניעות "שיבח הכתוב במקומות רבות"? הרי בכל המקרא כולה מופיע השרש 'צנע' רק פעמיים, וגם שם אין הכוונה לצניעות שבגופו הנידון בסימן זה: הפסוק "ואת צנועים חכמה" (משלי יא, ב) מלמד שכל היגע בתלמודו בצנעה מחכים (שוע"ר הלכות תלמוד תורה ד, ט, מהירושלמי). והפסוק והצנע לכת עם אלוקיך (מיכה ו, ח) מלמד על קיום מצות בסתר (ראה לקמן בארוכה). אם כן לאלו פסוקים הכוונה? ואכן לא צוינו במראה המקומות אפילו לפסוק אחד.

עוד תמה הרנ"ג על כוונת הציון לעירובין ק, ב וברכות סב, ב. דלכאורה אין שם שום מקור מהכתובים המשבח את הצניעות? ויש להוסיף, שאם כוונת הציון הוא למקורות כלליים בנושא הצניעות, למה לא ציין למקורות מרכזיים יותר?

ויש לבאר שציין דוקא לסוגיות אלו משום דשם אפשר לראות את השורשים הראשונים למדת הצניעות:

(א) במס' עירובין שם איתא, "אמר רבי יוחנן אילמלא לא ניתנה תורה היינו למדין צניעות מחתול וגזל מנמלה ועריות מיונה דרך ארץ מתרגגול שמפייס ואחר כך בועל", עיי"ש. ומובן מהנ"ל, דאחרי שניתנה תורה למדין את מדת צניעות מהתורה עצמה. הרי שיש לזה יסוד בתורה שבכתב, וכדלקמן.

(ב) ובמס' ברכות שם איתא, "רב ספרא על לבית הכסא אתא רבי אבא נחר ליה אבבא אמר ליה ליעול מר, בתר דנפק אמר ליה עד השתא לא עיילת לשעיר וגמרת לך מילי דשעיר, לאו הכי תנן (תמיד א, א) מדורה היתה שם ובית הכסא של כבוד וזה היה כבודו מצאו נעול בידוע שיש שם אדם מצאו פתוח בידוע שאין שם אדם, אלמא לאו אורח ארעא הוא, והוא סבר מסוכן הוא". הרי לנו מקור מהמשנה.² ומהציון למס' ברכות (ולא למשנה עצמה) חזינן שחז"ל התנהגו בפועל לפי המשנה, ולא שזה היה דין מיוחד בכבוד הר הבית. ועכ"פ חזינן, שדברי רבינו שמדת הצניעות שיבח הכתוב, מקורה בדברי רבי יוחנן.

והנה רבינו סיים "כמו שיתבאר בהלכות צניעות". ואמנם סימן זה חסרה בשו"ע ר, אבל בשו"ע המחבר (סי' רמ ס"ד) כתב: אסור להסתכל באותו מקום, שכל המסתכל שם אין לו בושת פנים, ועובר על והצנע לכת (מכא ו, ח), ומעביר הבושה מעל פניו, שכל המתבייש אינו חוטא דכתיב ובעבור תהיה יראתו על פניכם - זו הבושה - לבלתי תחטאו. והוא מדברי הראב"ד בשער הקדושה, הביאו הבית יוסף שם.

וכתב הלבוש שם: אף על פי שישן עם אשתו יהא אדם צנוע במטתו, דכתיב הצנע לכת עם אלקיך, כלומר אפילו במסתרים ואפילו בחדרי חדרים במקום שאין אצלך שום אדם שרואה אותך רק אלקיך אשר לפניו יתברך חשכה כאורה, הוי צנוע בהצנע לכת. והוא ע"ד מש"כ בסמ"ק (מצוה נז) שפסוק זה הוא אחד המקורות למצות הצניעות. וראה עד"ז בשל"ה (שער האותיות אות צ' - צניעות).³

אולם, רבינו לא הביא פסוק זה כאן, אף שכאן מקומו, שהרי לא מצאנו בחז"ל שיפרשו כך את הפסוק הנ"ל. ואגב הביאור דלקמן, נוכל להבין היטב מהו "מדת הצניעות", ואיזה מקורות בכתוב יש לחפש.

(2) ובזה יומתק שציין קודם להגמ' בעירובין, ורק אח"כ לגמ' בשבת. ולהעיר שבמראי מקומות לדין זה (סימן ג' סעיף ב') הנה במהדו"ק ציין לרמ"א, אבל במהדו"ב, ציין: משנה פ"ק דתמיד. ועוד יש להעיר, שע"פ הנ"ל מובן למה לא ציין לברכות שם עמוד א', אף דעיקר דיני צניעות מופיעים שם.

(3) ולהעיר שכן פתח הסימן בקיצור שו"ע סי' ג: כתיב והצנע לכת עם אלקיך, לפיכך צריך האדם להיות צנוע בכל אורחותיו וכו'.

דהנה איתא בגמ' (סוכה מט, ב): אמר רבי אלעזר מאי דכתיב הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלקיך. עשות משפט זה הדין ואהבת חסד זו גמילות חסדים והצנע לכת עם אלקיך זו הוצאת המת והכנסת כלה לחופה (דכתיב בהו לכת, טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית משתה, אף שם צריך הצנע, לסעוד במדה נאה ולשמוח במדה נאה, ולא להנהיג קלות ראש בעצמו, ויש אומרים אם צריך לבזבז להוצאת מת עני או להכנסת כלה ענייה יעשה בצנעא, ולא לימא קמי מאן דלא ידע דעבדי – רש"י). והלא דברים ק"ו ומה דברים שזרכן לעשותן בפרהסיא אמרה תורה הצנע לכת דברים שזרכן לעשותן בצנעא עאכו"כ (כגון צדקה הניתנת לעני בסתר שאין צריך להודיע לשום אדם – רש"י).

ובבמדבר רבה (פ"א ג'), שהקב"ה דיבר עם משה בסנה ובעוד מקומות, "וכיון שעמד אהל מועד, אמר יפה הוא הצניעות שנה" (מיכה ו) והצנע לכת עם אלקיך הרי הוא מדבר עמו באהל". וראה תנחומא (מקץ, ח): ויאמר יעקב לבניו למה תתראו, אלא היו מהלכין בצנעה, שנאמר הגיד לך אדם מה טוב וגו' והצנע לכת עם אלקיך. ועוד שם (כי תשא, לא) הלוחות ראשונות על שנתנו בפומבי לפיכך שלטה בהם עין הרע ונשתברו וכאן א"ל הקדוש ברוך הוא אין לך יפה מן הצניעות שנאמר ומה ה' דורש ממך כי אם עשה משפט ואהבת חסד והצנע לכת.

הטעם שפירשו כן הוא משום שהמילה "צניעא" פירושו שלא בפרהסיא, כמו "מוכרים בצניעה לצורך המועד" (משנה מועד קטן ב, ה), או "ומה שמשיר יניחנו בצניעא כדי שלא יהא צריך בדיקה אחריו" (משנה פסחים א, ג). וראה גם סנהדרין כו, ב, "אמר רב נחמן, אוכלי דבר אחר פסולין לעדות הני מילי בפרהסיא אבל בצניעה לא".

אבל אין הכוונה שאין רואין אותו כלל, דאם כן איך ימכור בצניעא? וראה בכורות ל, עמוד ב', "הבא לקבל דברי חבירות אם ראינוהו שנוהג בצניעה בתוך ביתו מקבלין אותו ואחר כך מלמדין אותו". וראה בירושלמי (תענית א, ו), מעשה בר' יוסי בן חלפתא שראו טובל אותו בצניעה ביום הכיפורים. ואפילו תפילה בבית הכנסת יכול להיחשב יחסית לצניעה, כמו שאמרו שם בירושלמי (פרק ב) ולמה יוצאין לרחובה של עיר? א"ר יהושע בן לוי לפי שנתפללו בצניעה ולא נענו לפיכך יצאו לחוץ ויתפרסמו.

ואם כן, כאשר האדם נמצא לבד עם אשתו, וקל וחומר בינו לבין עצמו, אין לך צניעות גדולה מזו! ואם כן מהי כוונת הכתוב "והצנע לכת"? אלא הכוונה הוא כנ"ל, שקיים את המצות בהצנע ולא בפרהסיא.

(ואם תאמר, שהוא מלשון "להצניע", אין הצנע אלא לשון שמירה⁴. כמו שכתב הרמב"ם בדמאי פרק ג משנה ג, "להצניע" - לנצור ולשמור, והיא מלה עברית והצנע לכת עם אלקיך". ואם נפרש כן את הפסוק והצנע לכת עם אלקיך, יהיה פירושו כמו שכתב רש"י עה"פ בשם ת"י, הוי צנוע למיהך בדחלא דאלקך, היינו לשמור ללכת ביראת ה').

וראה בתיאור אגרת הקודש פי"ג: הנה בכלל עובדי ה' יש ב' בחי' ומדרגות חלוקות מצד שורש נשמתם למעלה מבחי' ימין ושמאל דהיינו שבחי' שמאל היא מדת הצמצום וההסתר בעבודת ה' כמ"ש והצנע לכת כו' במסתרים תבכה כו' כל העוסק בתורה בסתר כו'... אך בחי' ימין היא מדת החסד וההתפשטות בעבודת ה' בהתרחבות בלי צמצום והסתר כלל כמ"ש ואתהלכה ברחבה כו'. וראה גם באגרת הקודש פכ"ו. וראה בשו"ע המחבר עצמו סי' א ס"ב, שהשתמש בביטוי "הצנע לכת" במובן זה (ראה תולדות יעקב יוסף פ' כי תצא, וביאור הגר"א, יד אפרים, ופמ"ג שם).

וזהו מה שכתב המהרש"א (ברכות סב, א), דאף שחז"ל אמרו "אין קורין צנוע אלא למי שצנוע בבית הכסא קראי דכתיב ואת צנועים חכמה וגו' והצנע לכת עם ה' אלקיך וגו' דוחק לפרש בהכי ואפשר לומר בהא דלישנא דרבנן לחוד ולישנא דתורה לחוד."

(4) והוא כמו "צנועי בית הלל" (דמאי ו, ו), ובירושלמי שם מהו צנועי כשירי - הכשרים שמחמירין על עצמן (פירוש הר"ש שם), מדקדקים במצות מחבורת הלל (רמב"ם שם), בני אדם חסידים (רש"י, סח, ב), פרושים שמתרחקין מן הכיעור ומן הדומה לו (רש"י פסחים כו, ב). וכן משמעו בכל מקום במשנה ("הצנועין" בכלאים פ"ט, "הצנועות" בנדה פ"ב). וכן בשבת טו, "מקק ספרים ומקק מטפחותיהם כל שהוא שמצניעין אותן לגונזן", שפירושו ששומרים אותן לגונזן (פסקי ריא"ז שם הלכה א').

דהיינו שמה שאמרו חז"ל בברכות שם, אין קורין צנוע אלא למי שצנוע בבית הכסא, ואיזהו צנוע זה הנפנה בלילה במקום שנפנה ביום, שאפילו כאשר הוא בצנוע צריך לנהוג בצניעות, הוא מטבע חדש שטבעו חכמים.

ואם כן "והצנע לכת" פירושה בהתאם ללשון תורה: מתן בסתר (כנ"ל בגמרא), צמצום והסתר בעבודת השם (תניא, כנ"ל), זהירות שלא תהי' שום בליטה (היום יום, ח תשרי⁵), שלא תחמוד כבוד על מעשיך הנכבדים (שערי תשובה לר"י פרק א'), ושלא יהי' שום פניה מפני בני אדם (תולדות יעקב יוסף שם).

ואילו בלשון חכמים, אין קורין צנוע אלא למי שצנוע בבית הכסא (ברכות סב, א), דהיינו מי שאינו מתנהג בפריצות אפילו שלא בפני הבריות (כלשון רבינו כאן בשו"ע), וכל שכן בפני הבריות דהוי בכלל צניעות. והוא משום שהתנהגות בפריצות הוא דבר מגונה, וראוי להתבייש בו, וגדולה מעלת הבושה כמבואר בנדרים כ, א⁶. ובושה בפני הבריות הוא דבר אנושי שאפילו הפרסיים יורדי גיהנם נוהגים בו⁷, וגם שלא בפני הבריות, "צריך לנהוג בצניעות ובושת לפני הקב"ה אשר מלא כל הארץ כבודו" (כל'

(5) שלכן אפשר ללמוד מדה זו מגב (שם, ג' אייר).

(6) וראה של"ה שער האותיות, צניעות: "מעלה גדולה ונפלאה היא מדת הצניעות, שיהא אדם צנוע בכל דרכיו, במאכליו ומשתהו, בדיבורו, ובהלכו, במלבושו, וצנוע עם אשתו. בכלל כל עניניו יהיו בצניעות ובבושת פנים, כי גדולה מעלת הבושה."

(7) כמבואר בברכות ח, ב אמר רבן גמליאל בשלשה דברים אוהב אני את הפרסיים הן צנועין באכילתן וצנועין בבית הכסא וצנועין בדבר אחר אני צויתי למקדשי תני רב יוסף אלו הפרסיים המקודשין ומזומנין לגיהנם.

רבינו כאן בהמשך הסעיף), ושניהם מטעם אחד שראוי להתבייש בפני הזולת⁸, והיא הנקראת כאן מדת הצניעות. והנזהר בשניהם רק הוא ראוי לתואר הנכבד "צנוע". ומידה זו "שיבח הכתוב במקומות רבות".

ועל כן, לא הביא רבינו הפסוק הדענע לכת, אלא כתב באופן כללי שמדת הצניעות של לשון הגמרא, שיבח הכתוב במקומות רבות, והם מפוזרים בכל המקרא.

ועל פי הנ"ל יש ליישב הציון למס' עירובין וברכות באופן נוסף: שכוונתו להבהיר מהו "מדת הצניעות" בסימן זה, דאין כוונתו לצניעות בלשון הרגיל במקרא ובמשנה, אלא לצניעות בלשון הגמרא, וכדאיתא בעירובין שם, "צניעות – מחתול". וכן בברכות שם, "צניעות שהיתה בך היא חסה עליך", ומיירי בצניעות בבית הכסא. ובזה יומתק למה ציין למראי מקומות הנ"ל על המילה צניעות עצמה, דהיינו שבא לפרש המילה צניעות בשו"ע סימנים אלו. ולהלן רשמתי כמה מקורות הנראים לכאורה שייכים להנ"ל⁹.

(8) אף די ש קצת נפק"מ, דבמקום ההכרח, לפחות יהי' צנוע בפני הבריות (ראה סעיף ב' לענין כיסוי הערוה בעליתו מנהר, סי' ג ס"ב לענין שלא יכנסו שני אנשים יחד לביה"כ אלא ישב יחד, ושם ס"ד שאסור ליפנות אפילו בפני הנכרי משום שאין זו צניעות).

(9) ויש רק לציין, שהלשון "שבח הכתוב", יכול להיות גם מתוך משמעות עקיפה בפסוק. ראה לדוגמא במדבר רבה (נשא פי"ג), ויאמרו איש אל אחיו אבל אשמים אנחנו וגו' שהיו מפשפשים בעצמם למה אירע להם תפיסת מצרים ולא מצאו אלא זה בלבד ומתוך גנותם סיפר הכתוב שבחם שלא היה בידם עון אלא זה בלבד.

והנה שבח הצניעות בולט בכל פרשת בראשית: ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו ולא יתבוששו¹⁰, ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירומים¹¹ הם ויתפרו עלה תאנה ויעשו להם חגרת, ויאמר את קלך שמעתי בגן ואירא כי עירום אנכי ואחבא, ויאמר מי הגיד לך כי עירום אתה (מאין לך לדעת מה בושתי יש בעומד ערום – רש"י), ויעש ה' אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבשם. ואמרו חז"ל (מדרש אגדה שם), שבתחילה "סומים היו שלא היו מתביישים שיעמדו זה כנגד זה ערומים, ולא היו יודעים מה היא חרפת ערוה ובושת, מיד ותקח מפריה ותאכל, ומיד ותפקחנה עיני שניהם ויתפרו עלה תאנה, לכסות ערותן".

וברוקה הלכות חסידות שורש המדות כתב: אין קורין צנוע אלא הצנוע בבית הכסא כדאמרי' פ"ב דברכות יש לו להתבייש כשהוא יחידי מפני בוראו ... ואדם וחווה היו לבדם ובניהם ועשה להם כתנות עור והלבישם¹². עיי"ש.

וגנאי גדול הוא להיות בלי לבוש, ולכן כתיב ויקח שם ויפת את השמלה וישימו על שכם שניהם וילכו אחרנית ויכסו את ערות אביהם ופניהם אחרנית וערות אביהם לא ראוי¹³, ועונשו של חם היה "כן ינהג מלך אשור את שבי מצרים ואת גלות כוש נערים וזקנים ערום ויחף וחשופי שת ערות מצרים" (ישעיה כ, ד), כמבואר ברש"י מהמדרש שם, הרי שאפילו אנשים נחותים אינם רוצים בכך. ואמרו בגמ' על הפסוק ואני אקניאם בלא עם בגוי נבל אכעיסם (האזינו, לב, כא), אלו אנשי ברבריא ואנשי מרטנאי שמהלכין ערומים בשוק שאין לך משוקץ ומתועב לפני המקום יותר ממי שמהלך בשוק ערום (יבמות סג, ב).

וכן אמרו ויהיו שניהם ערומים גו' ולא יתבוששו - והנחש היה ערום (בראשית ג, א) מה ענין זה לכאן היה לו לסמוך ויעש לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם? אלא למדך מאיזו עילה קפץ הנחש עליהם, ראה אותם ערומים ועוסקים בתשמיש לעין כל ונתאוה לה (רש"י, מבראשית רבה), הרי שהוא מגונה. והיפוכו משובח, כמארז"ל עה"פ גמלים מיניקות (לב, טז), ר' ברכיה בשם ר' שמעון בן גמליאל אומר לפי שהגמל

10 שלא היו יודעים דרך צניעות להבחין בין טוב לרע (רש"י). לא היו להם בושת לעמוד זה בפני זה ערום כמו הבהמות והחיות (פסיקתא).

11 הכירו וידעו כי חרפה היא להם בהיותם ערומים מבלי לבוש (אברבנאל), אך ראה הערה הבאה.

12 מה שהביא דוקא פסוק זה הוא שמשום שהפסוק וידעו כי עירומים הם פירושו "אפי' מצוה אחת שהיתה בידן נתערטלו הימנה" (מדרש רבה שם, ורש"י), עיקר הראיה היא מההמשך, ואירא כי ערום אני ואחבא, דהיינו שגם אחרי שעשו לעצמם חגורות לכסות את הערוה עדיין נקראו ערומים, והאדם התבייש בפני השכינה, עד שהקב"ה עשה לו כתנות עור. ולכן נקרא הקב"ה מלביש ערומים (סוטה יד, א). הרי שראוי לאדם לכסות את גופו. וע"ע בגור אריה כאן. וראה בחי' הגרי"ז ס' ב', דלפני כן סגי לו בכיסוי ערוה, אבל עכשיו שעמד לפני המלך הוי כדין תפילה שצריך לכסות גם את לבו, ולכן עשה לו הקב"ה כתנות, עיי"ש ודפח"ח.

13 וראה ישעיה מז, ג, תגל ערותך - גם תראה חרפתך. ובברכות כד, א, אמר רב חסדא שוק באשה ערוה שנאמר גלי שוק עברי נהרות ותכתוב תגל ערותך וגם תראה חרפתך.

צנוע בתשמישו, פי' שאינו משמש לפני בני אדם, לא פירסמו הכתוב (מדרש שכל טוב, הובא ברש"י).

וכן אמרו על הפסוק ויקרא ה' אלקים אל האדם ויאמר לו איכה (בראשית ג, ט), ולא יכנס אדם לבית חבירו פתאום (דלמא עבדי מידי דצניעותא – רש"י בנדה טז, ב), וילמדו כל אדם דרך ארץ מן המקום, שעמד על פתח הגינה ויקרא לו לאדם (מס' דרך ארץ פ"ג).

ובשל"ה שער האותיות, צניעות כתב, "מחויבין אנו ללמוד דרכי צניעות מאברהם אבינו שאמר לשרה, כשירד למצרים הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את, ופירשו רבותינו ז"ל (ב"ב טז, א) שעד עכשיו לא הכיר בה מרוב צניעות שבשניהם". וכן, ויאמרו אליו איה שרה אשתך ויאמר הנה באהל, "להודיע ששרה אמנו צנועה היתה" (ב"מ פז, א). ואמרו חז"ל (מגילה יב, כל כלה שהיא צנועה בבית חמיה זוכה ויוצאין ממנה מלכים ונביאים מגלן מתמר, משום דכסתה פניה (וישב לח, טו) בבית חמיה ולא הוה ידע לה.

וכן למדים מ"ויהי בבקר והנה היא לאה" (ויצא כט, כה) שאין ראוי לאדם לשמש מטתו לאור הנר כל שכן לאור היום ולא לספר עם אשתו בשעת תשמיש אלא בחשאי ולהיות בצניעות עם אשתו, שהרי יעקב לא הכיר בה אלא עד הבקר, לא במראה ולא בקול (רד"ק, פסיקתא זוטריתא שם). וכן במגילה יג, א, בערב היא באה ובבקר היא שבה (אסתר ב, יד), אמר רבי יוחנן מגנותו של אותו רשע למדנו שבחו שלא היה משמש מטתו ביום.

עוד מקור הוא מהפסוק ותקרא שמו מואב (וירא יט, לז), זו שלא היתה צנועה פירשה שמאביה הוא, אבל צעירה קראתו בלשון נקיה, וקבלה שכר בימי משה, שנאמר בבני עמון אל תתגר בם כלל, ובמואב לא הזהיר אלא שלא ילחם בם, אבל לצערן התיר לו (רש"י, ע"פ הוריות י, ב).¹⁴

וכן, ולא תעלה במעלת על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו (יתרו כ, כג), שעל ידי המעלות אתה צריך להרחיב פסיעותיך, ואף על פי שאינו גלוי ערוה ממש, שהרי כתיב ועשה להם מכנסי בד, מכל מקום הרחבת הפסיעות קרוב לגלוי ערוה הוא, ואתה נוהג בהם מנהג בזיון. והרי דברים קל וחומר ומה אבנים... חבירך שהוא בדמות יוצרך, ומקפיד על בזיונו, על אחת כמה וכמה (רש"י מהמכילתא שם). וכן ותפול מעל הגמל

14) כיון שאמם היתה יותר צנועה, כל האומה כך... ומדת ישראל הוא הצניעות, והגוים הם כולם פרוצים, ומצד ההתייחסות שהיה להם עם ישראל, צוה הקב"ה שלא להתגרות בהם" (גור אריה דברים פ"ב)

(כד, סד) לצניעות, לפי שהיתה רוכבת כמו איש משום ביעותא דגמלא כדמפורש בפסחים (רשב"ם).

ובפסחים שם (ג, א) תניא דבי רבי ישמעאל לעולם יספר אדם בלשון נקיה שהרי בזב קראו מרכב ובאשה קראו מושב (לפי שאין הגון להזכיר רכיבה ופיסוק רגלים באשה – רש"י). ושם, וכי תימא הני מיילי בדאורייתא אבל בדרבנן לא תא שמע ואומר ותבחר לשון ערומים וכי תימא הני מיילי בדרבנן אבל במיילי דעלמא לא ואומר ודעת שפתי ברור מללו.

מה טבו אהליך יעקב (בלק כד, ה) ראה שלא היו פתחיהן של ישראל מכוונים זה לזה, אלא כל פתח ה' פתוח אחרי אהל חבירו, כדי שלא יסתכל כל אחד ואחד מהם בביתו של חבירו (מדרש אנדה שם). ובמשנה (ב"ב ס, א) לא יפתח אדם לחצר השותפין פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון וכו'. ובגמ' מנהגי מיילי א"ר יוחנן דאמר קרא וישא בלעם את עיניו וירא את ישראל שוכן לשבטיו, מה ראה ראה שאין פתחי אהליהם מכוונים זה לזה (משום צניעות – רשב"ם) אמר ראויין הללו שתשרה עליהם שכינה.

וכן בסדר לבישת בגדים בפ' תצוה (כט, ה) ולקחת את הבגדים והלבשת את אהרן, לא הזכיר המכנסים, וכתב הרמב"ן, "והטעם שהפריש המכנסים משאר הבגדים, כי כל הבגדים היה משה מלביש אותם כמו שצוה והלבשתם, אבל המכנסים שהם לכסות בשר הערוה, היו הם לובשים אותם בהצנע, ולכן לא הזכיר עתה בכלל ולקחת את הבגדים והלבשת". ולהעיר מהמשנה בתמיד (פ"ה מ"ג) מסרום לחזנים היו מפשיטין אותם את בגדיהם לא היו מניחין עליהם אלא מכנסים בלבד.

ויבא אל גדרות הצאן על הדרך ושם מערה ויבא שאול להסך את רגליו ודוד ואנשיו בירכתי המערה יושבים (שמואל א כד, ג), ואמרו חז"ל (ברכות סב, ב) תנא גדר לפני מן גדר ומערה לפני מן מערה להסך אמר רבי אלעזר מלמד שסך עצמו (בבבגדיו) כסוכה. ועוד נאמר (שם פסוקים ט-י) ויאמר דוד לשאול למה תשמע את דברי אדם לאמר הנה דוד מבקש רעתך, הנה היום הזה ראו עיניך את אשר נתנך ה' היום בידי במערה ואמר להרגך ותחס עליך. ובברכות שם: ואמר, ואמרתי מיבעי ליה. ותחס, וחסתי מיבעי ליה. אמר רבי אלעזר אמר לו דוד לשאול מן התורה בן הריגה אתה שהרי רודף אתה, והתורה אמרה בא להרגך השכם להרגו, אלא צניעות שהיתה בך היא חסה עליך.

וע"פ הנ"ל יובן למה לא נסמנו המקורות לפסוקים, והוא משום שישנם פסוקים רבים כל כך בענין זה, ותנא כי רוכלא לא חשיב ואזיל.

ולהעיר מדברי רשב"י (נדה יז, א), אמר רבי שמעון בן יוחאי ארבעה דברים הקדוש ברוך הוא שונאן ואני איני אוהבן הנכנס לביתו פתאום ואצ"ל לבית חבירו, והאוחז באמה ומשתין מים, ומשתין מים ערום לפני מטתו, והמשמש מטתו בפני כל חי.

ולכאורה, מנלן שהקב"ה שונאן? אלא משום שמדת הצניעות שבח הכתוב במקומות רבות, וכל אלו הם מילי דפריצותא¹⁵.

ובע"ה עוד חזון למועד לבאר את שאר התמיהות שהעלה הרנ"ג שי' בסעיף זה.



15) ראה מהרש"א נדה שם שהוא משום שכל שרוח הבריות נוח הימנו, רוח המקום נוחה הימנו. אך לחדודי יש לומר דלכל א' מד' מידות הנ"ל ישנו רמז בכתוב:

הנכנס לבית חבירו פתאום - ויקרא לו לאדם (בראשית ג, ט. כנ"ל בפנים).

אוחז באמה ומשתין - כי השחית כל בשר (שם ו, יב), ולכן אמרו שהוא כאילו מביא מבול לעולם (שבת מא, א וברש"י).

משתין מים ערום לפני מטתו - השכבים על מטות שן וסרחים על ערשותם (עמוס ו, ד), אמר רבי יוסי ברבי חנינא מלמד שהיו משתינין מים בפני מטותיהן ערומים (שבת סב, ב - אבל לפי רבי אבהו שם לא ס"ל מקור הנ"ל, וראה בזה תוס' נדה שם, ובטוש"ע או"ח סי' רמ"א, ובלבוש ופרישה שם, ובלבוש סי' רמ"א משמע שנקט שני הפירושים עיי"ש).

המשמש מטתו בפני כל חי - ולא יתבוששו גו' והנחש היה ערום (בראשית ג, א), "למדך מאיזו עילה קפץ הנחש עליהם, ראה אותם ערומים ועוסקים בתשמיש לעין כל ונתאוה לה". (רש"י שם בשם המדרש).

פשוטו של מקרא

האם פרעה חשש אח"כ מהצפרדעים שביאור

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

ראיתי פליאת הרב יעקב שלמה שיינברגר שי' – עורך ה'במשנת הפרשה' שתמה: "ראיתי השבוע [וארא] ווארט מופלא מהרה"ק רבי יהודה מאיר שפירא בספרו 'אור למאיר', אמנם קשיא לי ע"ז פליאה עצומה, אשמח מאד אם יוכלו ליישב זאת.

"הנה הווארט: ויאמר כדברך למען תדע כי אין כה' אלקינו (ח, ו). למה דוקא במכת צפרדע אמר משה לשון זה. ויש לומר, שפרעה "היה עושה עצמו א-לוה, ואומר שאינו צריך לנקביו, ומשכים ויוצא לנילוס" (רש"י לעיל ז, טו בשם המדרש).

"והנה בהסרת הצפרדעים אמר הכתוב: "רק ביאור תשאנה" (פסוק ז), ומאז היה יראה פרעה להשכים אל הנילוס לצרכיו, שמא יכנסו הצפרדעים במעיו ויקרקרו בו, והיה מוכרח לעשות צרכיו בבית. ובוה התברר לכל שהוא כאחד האדם.

"וזה שאמר: "למען תדע כי אין כה' אלקינו". והדבר מרומז בשם המכה – "צפרדע", שנוטריקון צפ"ר ד"ע, כי על ידה נתוודע מה שעשה פרעה בצפרא. ע"כ מספה"ק "אור למאיר" להרה"ק רבי יהודה מאיר שפירא בהרה"ק רבי דוד מדינוב בהרה"ק ה'בני יששכר' זצ"ל.

"ולכאורה צריך עיון, דמפורש לאחר מכן בהתראת משה רבינו לפרעה במכת ערוב אמר לו הקב"ה "ויאמר ה' אל משה השכם בבקר והתיצב לפני פרעה הנה יוצא המימה ואמרת אליו כה אמר ה' שלח עמי ויעבדני: כי אם אינך משלח את עמי הנני משליח בך ובעבדיך ובעמך ובבתיך את הערב ומלאו בתי מצרים את הערב" וגו'.

"וא"כ חזינן להדיא שלא חשש פרעה מהצפרדעים ללכת ליאור לפנות הבוקר, ואולי יש לתרץ שהצפרדעים לא נשארו שם עד מכות ערוב וצע"ג, ומצוה ליישב" עכ"ל.

ונראה בס"ד ביישוב התמימה, דהנה בנוגע למכת דם אומר הקב"ה למשה רבנו (ז, טו): "לך אל פרעה בבקר הנה יצא המימה ונצבת לקראתו על שפת היאור והמטה אשר נהפך לנחש תקח בידך". ורש"י מפרש שם: "הנה יצא המימה. לנקביו, שהיה עושה עצמו אלוה, ואומר שאינו צריך לנקביו, ומשכים ויוצא לנילוס ועושה שם צרכיו (שמו"ר ט, ז)".

אולם גבי מכת ערוב נאמר: (ח, טז) "ויאמר ה' אל משה השכם בבקר והתיצב לפני פרעה הנה יוצא המימה ואמרת אליו כה אמר ה' שלח עמי ויעבדני".

דגבי מכת דם נאמר: "ונצבת לקראתו על שפת היאור", משא"כ גבי הערוב נאמר רק "והתיצב לפני פרעה הנה יוצא המימה", בלי "ונצבת לקראתו על שפת היאור", אולם לפי"ד ה'אור למאיר' א"ש מאד, כי לפני מכת צפרדע הלך פרעה על שפת היאור ממש ולא היה לו ממה לחשוש, משא"כ לאחר מכת צפרדע חשש מאד, לפיכך נזהר מלהתקרב לשפת היאור, אלא עצר לפניו, ולק"מ.

ועפ"ז יש לבאר עוד דיוקים: דגבי מכת הדם נאמר רק "לך אל פרעה בבקר הנה יצא המימה", משא"כ גבי מכת ערוב נאמר "השכם בבקר והתיצב לפני פרעה". דיש להבין, מדוע גבי מכת ערוב אומר לו הקב"ה "השכם בבקר" מוקדם מאד, משא"כ גבי מכת דם אומר לו רק "לך אל פרעה בבקר", דמשמע (גם) לאו דוקא "השכם" – מוקדם ממש?

עוד יש לדקדק, מדוע גבי מכת דם אומר לו סתם "לך אל פרעה בבקר" בלי "והתיצב לפני פרעה", דמשמע שלפרעה היה מקום קבוע איפה שמגיע לשפת היאור – "ונצבת לקראתו על שפת היאור", משא"כ גבי ערוב אומר "והתיצב לפני פרעה", דהיינו שלא היה לפרעה מקום קבוע איפה ללכת, ולכן היה צריך משה לחפשו ולהתיצב לפניו, ויש להבין מה הסיבה לשינויים הללו?

אולם לפ"ד ה'אור למאיר' א"ש מאד, דלפני מכת צפרדע לא חשש פרעה כלל ללכת על שפת היאור ממש, ושם גם היה מובטח שלא שיראו אותו כלל, כי זה היה 'מחבוא' טוב רחוק מעיני המצריים, וע"כ היה זה בשבילו גם מקום קבוע שם – "ונצבת לקראתו על שפת היאור", ולכן לא היה צריך משה לחפשו ולהתיצב לפניו. ולכן גם לא הקפיד ללכת מוקדם – "השכם" – בבוקר דוקא. משא"כ לאחר מכת צפרדע שפרעה חשש מאד ללכת לשפת היאור כנ"ל, ע"כ הרחיק משפת היאור, ושם כבר חשש שיראו אותו המצריים, כי כבר לא היה זה מחבוא כ"כ טוב מעיניהם, וע"כ כבר לא היה לו מקום קבוע לזה והיה נייד, ולכן היה משה צריך 'להתיצב' לפניו לאן שהלך באותו בוקר – "והתיצב לפני פרעה" דייקא ולא "ונצבת". על שפת היאור. ולכן הקפיד פרעה גם ללכת יותר מוקדם – "השכם" – בבוקר דוקא, דכל זה הוא על מנת להסתיר ע"ע יותר טוב מעיני המצריים.

ומה שכתב: "ואולי יש לתרץ שהצפרדעים לא נשארו שם עד מכת ערוב", זה אינו, כי הרמב"ן מביא (י, יט) משם רבנו חננאל שעד היום נשאר ביאור מצרים השרץ הזה. וכ"ה בארוכה ברבנו בחיי שם.

מכת שחין בפרעה

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

וארא ט, יא: "ולא יכלו החרטומים לעמד לפני משה מפני השחין כי הי' השחין בחרטומים ובכל מצרים". והנה בכתוב לא נתפרש שגם פרעה נלקה במכה זו. ודלא כבמכת צפרדע, שם נאמר (ז, כט) "ובכה ובעמך" ופירש"י בתוך מעיהם נכנסים ומקרקרים. הרי הי' מכת צפרדע גם על פרעה. וצ"ע למה לא הי' מכת שחין גם על פרעה.

וי"ל עפמ"ש הרמב"ן בהטעם למה לא יכלו החרטומים לעמד לפני משה, כי בושו והכלמו בהיותם מלאי שחין, ע"כ לא באו בהיכל המלך ולא נראו לפני משה בחוצות והיו בבתייהם מסוגרים.

ומזה מובן שמכת שחין גרם לבושה וכלימה למי שהי' מלא שחין, וכיון שכתוב (ו, יג) "ויצום אל בני ישראל ואל פרעה מלך מצרים" ופירש"י צום עליו לחלוק לו כבוד, לכן לא הי' השחין על פרעה, כי אז הי' מבוזה בבזיון גדול אם הי' מלא שחין, ומפני כבוד המלכות לא הי' השחין על פרעה.



בענין העשר מכות

הנ"ל

בפרשיות וארא-בא מתוארים העשר מכות ותגובות פרעה ואיך שנסתיימו. ומצינו כמה שינויים ביניהם.

דהנה, במכת דם כתב רש"י (ז, כה) "..שהיתה המכה משמשת רביע חדש ושלשה חלקים היה מעיד ומתרה בהם", ובפשטות נראה שכן היה גם בשאר המכות, ששימשו כ"א רביע חדש. [ואע"פ שהראב"ע והרשב"ם ס"ל שרק מכת דם היה רביע חדש ולא שאר המכות, מפירש"י משמע שכן היה בכל המכות. וכן הוא בשמו"ר - מקור פירש"י]. ולכן הקשה בש"ח הלא מכת חושך הי' רק ששה ימים. ומתרץ, שבעת קריעת ים סוף כתוב (יח, כא) "ויהי הענן והחשך" ופירש"י: למצרים, ובזה השלים את יום השביעי למכת חשך.

ולכאורה קשה להלום דבר זה, דאיך המתין פרעה וסבל המכה שבעת ימים עד שבקש ממשה להסיר את המכה. והנה במכות צפרדע, ערוב, ברד וארבה אכן מצינו

שביקש פרעה ממשה להסיר המכה [ואחרי מכת חשך רצה כבר לשלח את ישראל, אלא שלבסוף חזר בו]. אבל במכת דם, כנים, דבר ושחין לא מצינו כן.

וי"ל שבאותן מכות שהוא לא סבל אישית בעצמו¹ לא הוה איכפת לו כ"כ ומצד העקשנות לבלתי היכנע לא ביקש ממשה להסיר המכה עד שנגמר מאליו, לאחר שבעת ימים. אבל באותן המכות שהוא עצמו סבל, מיהר לבקש ממשה להסיר המכה מיד, ולכן מצינו במכת צפרדע, ערוב, ברד וארבה ביקש ממשה להסיר המכה [ובערוב וכן במכת חשך כמעט והסכים לשלח את בני ישראל אלא שחזר בו], וסו"ס במכת בכורות שלחם וגירשם מארצו.

וע"פ הנ"ל מיושב עוד תמיהה, למה בחלק מהמכות כתוב "ויצעק" או "ויעתר" [ופירש"י "נתאמץ בתפילה"], או "ויפרוש כפיו", ובחלקן לא נאמר כלל שמשה התפלל.

והביאור, שבאותן מכות שפרעה לא ביקש ממשה להעבירן וכו"ל, אכן לא התפלל עליהם משה וסרו מאליהן אחר שבעת ימים. אבל באלו שפגעו גם בפרעה עצמו ומיהר לבקש ממשה להסירן כי לא יוכל שאת, הנה מכיון שגזירת הקב"ה הי' שכל מכה תשמש רביע חדש וכפירוש רש"י, הי' משה צריך להתפלל בחוזק מיוחד לשנות הגזירה ושהקב"ה יסיר את המכה קודם זמנו. ולכן במכת צפרדע כתוב "ויצעק" ובמכת ערוב כתוב "ויעתר" ובמכות ברד וארבה כתוב שהתפלל ב"פרישת כפים", כי באלו הי' צריך להתפלל בחוזק ואומץ שיסורו המכות לפני הזמן של רביע חדש².



וינחם ה'

הרב דוד מונצרש

אנ"ש מגדל העמק

א. בפירש"י עה"פ (בראשית ו, ו) "וַיִּנָּחֶם ה' כִּי עָשָׂה אֶת הָאָדָם בָּאָרֶץ וַיַּתְּעֶצֶב אֶל לְבוֹ", מצטט רש"י את המילה 'וינחם' ומפרש: "וינחם, נהפכה מחשבתו של מקום ממדת רחמים למדת הדין, עלה במחשבה לפניו מה לעשות באדם שעשה בארץ, וכן כל לשון 'נחום' שבמקרא לשון 'נמלך מה לעשות'".

(1) ראה לעיל מ"ש להוכיח שמכת שחין לא היתה בפרעה.

(2) הערת המערכת: עפמ"ש בפנים יוצא שאכן לא שימשה כל מכה רביע חודש, והוא נגד מ"ש בתחילת ההערה שפשטות לשון רש"י הוא שכל מכה היה לשבעת ימים. וצ"ע.

ומביא ארבע ראיות מן המקרא לפירושו: (א) (במדבר כג, יט) "ובן אדם ויתנחם", (ב) (דברים לב לו) "ועל עבדיו יתנחם", (ג) (שמות לב יד) "וינחם ה' על הרעה", (ד) (שמואל א' טו יא) "נחמתי כי המלכתי". ומסיים רש"י: "כלם לשון מחשבה אחרת הם". עכ"ל.

והנה, מכיוון שה'בן חמש למקרא', נתקל כאן לראשונה בתורה בלשון זו ('וינחם'), מובן לכאורה הצורך להוכחה מצד רש"י לכך שמשמעות הלשון "ניחום" היא: "נמלך מה לעשות", "מחשבה אחרת". אך צריך להבין בזה:

(א) מדוע מביא רש"י ארבע הוכחות וראיות לפירושו ואינו מסתפק באחת מהן. לכאורה, מה אינו מובן בפרוש התיבה "וינחם" לאחר הראי' הראשונה שמביא רש"י (מספר במדבר): "ובן אדם ויתנחם". כידוע, על פי כללי רש"י, מובאות מספר הוכחות רק כאשר כל אחת מהן כשלעצמה אינה מספקת להבנת העניין, והאחרות מסייעות בכך. לפיכך צ"ל, מה מוסיפה בענייננו כל אחת מההוכחות על קודמתה.

(ב) מדוע שינה רש"י מסדר הכתובים בשלושת ראיותיו האחרונות: (הראי' השני' מספר דברים, הראי' השלישית מספר שמות והראי' הרביעית מספר משמואל) ולא הביאם כסדרם בתנ"ך.

(ג) מדוע מצטט רש"י ארבעה ציטוטים דוקא מתוך הפסוקים הנ"ל, כאשר הלשון 'ניחום' היא לשון נפוצה בתנ"ך ומופיעה בעוד ריבוי מקומות. בנוסף, שאר הפסוקים (שאף קודמים עפ"י סדר הספרים בתנ"ך), אולי מתאימים יותר להוות הוכחה.

(ד) ועוד, מכיון שהלשון 'ניחום' נפוצה בתנ"ך ובלשון הקודש בכלל, מדוע נצרך רש"י בכלל לפרש מילה זו, שהרי רש"י בודאי אינו צריך לבאר להבן חמש למקרא את

הפירוש של כל תיבה ותיבה ממש - מכיוון שכתב את פירושו בלשון הקודש¹, והבן חמש למקרא שיודע לה"ק מבין בעצמו את הפירוש הפשוט של רוב התיבות ובפרט כאשר ישנה מילה הנפוצה בלשון הקודש - אין רש"י צריך לבארה, כי הלומד פירש"י מכיר בעצמו את משמעותה. ומוכרח לומר שדוקא בהתוכן ד"וינחם" כאן מתעוררת שאלה אצל ה'בן חמש למקרא' ולכן הוצרך רש"י לבארו.

ב. ויובן זה בהקדים²: ידוע הכלל בפירש"י עה"ת³ - דבכל מקום שרש"י אומר ב' (או יותר) פרושים בענין אחד, הוא מפני שעל כל אחד מהפרושים יש קושי שאינו בפרוש השני.

ועד"ז הוא גם בנוגע להוכחות וראיות שבוחר רש"י להביא בפירושו כאן: כל אחת מההוכחות והראיות כשלעצמה אינה מספקת וצריך לעוד ראיות אחרות המסייעות ומשלימות לאותו ענין שמביא רש"י בפירושו⁴.

ובכן: כאשר מדברים לראשונה עם ילד אודות (שינוי) החלטותיו של הקב"ה - צריך להבהיר לו בצורה מוחלטת שהחלטותיו של הבורא אינן כהחלטות של אדם בשר ודם. לכן, מביא רש"י תחילה בתור הקדמה כללית ראי' דוקא מהפסוק⁵: "לא אִישׁ אֶל

(1) להעיר משו"ת הרמ"א סוף סי' קכח. וראה לקו"ש ח"א ע' 142 הערה 21. לקו"ש חט"ו ויגש ג' סעי' ב'.

(2) **הערות המערכת**: בכל הבא לקמן, ראה לקו"ש חט"ו בראשית ה' ובפרט בע' 28 בתחילתו. שיחות קודש תשל"ו ח"א ע' 8-156. 7-163.

(3) ראה לקו"ש ח"א ע' 139 ועוד.

(4) **הערות המערכת**: ראה לקו"ש ח"ה וישב א'.

(5) בלק כג, יט.

וַיִּכָּזֵב וּבֶן אָדָם וַיִּתְּנָחֵם הֵהוּא אָמַר וְלֹא יַעֲשֶׂה וְדָבָר וְלֹא יִקְיֶמְנָה". דמשמע מפסוק זה שרק מהות וטבע האדם להנחם ולשנות רצונו, אבל הבורא ית' אינו במהות זו. לכן מביא רש"י כראי' ראשונה הוכחה שהקב"ה "אינו איש ולא אדם"⁶. ומכיון שילד בן חמש למקרא בודאי יודע ומבין בפשטות שמדת הקב"ה אינה כמדת בו"ד ("אינו איש ולא אדם"), מבין הוא כן עכשיו גם בענין החרטה והניחום והשינוי, שהוא מתאים ושייך דוקא לבני-אדם ולא לקב"ה.

אלא דדוקא משום זה שאלת הילד מתחזקת: כיצד נאמר כאן על הקב"ה "וַיִּתְּנָחֵם", שהמשמעות הפשוטה היא שהקב"ה מתחרט על מעשיו, והרי אין ניחום ואין חרטה לפני הכבוד⁷, כיצד משנה הוא את מחשבתו (שהיא תכונה שמתאימה לכאורה לטבע האדם בלבד).

ג. לכן, מיד לאחר מכן מביא רש"י את הפסוק⁸: "כִּי יִדִּין ה' עֲמוֹ וְעַל עֲבָדָיו יִתְּנָחֵם כִּי יִרְאֶה כִּי אָזְלָת יָד וְאָפֶס עָצוֹר וְעֹזֹב". שמפסוק זה משמע שהנהגת הקב"ה בעולמו יכולה להיות תלוי' במעשיהם של בני האדם: לאחר שעם ישראל בחרו לעשות נגד רצון ה', נשפטו על כך ונידונו ליסורים, ורק לאחר ש"כשישפוט אותן ביסורין הללו האמורים עליהם". יתנחם הקדוש ברוך הוא על עבדיו לשוב ולרחם עליהם⁹. מכאן¹⁰,

(6) אוה"ח עה"פ.

(7) ראה ראב"ע עה"פ.

(8) האזינו לב, לו.

(9) רש"י עה"פ.

(10) בהבא לקמן, ראה גם תקס"ט ע' קעב-ד.

שהקב"ה יכול לשנות את מחשבתו להיטיב לאחר ריצוי עונש ע"פ דין ומשפט. ובפשטות כ"ה גם בצד ההפכי¹¹.

ומכאן מבין הבן חמש למקרא גם בנידון דידן: בשינוי מחסד לדין כשחטאו בני האדם ועשו הרע בעיני ה', היפכו את מידת החסד למידת הדין: "וינחם ה' אשר עשה את האדם כו' ויאמר אמחה כו'". ובאופן הנהגה כזה, (בו מעשה התחתונים ובחירתם משפיע על מדותיו של הקב"ה) מתדמה הבורא למדת בו"ד לכאורה.

ד. לאחר זה מביא הפסוק¹²: "וַיִּנָּחֵם ה' עַל הָרָעָה אֲשֶׁר דִּבֶּר לַעֲשׂוֹת לְעַמּוֹ". גם בפסוק זה מדובר שישאל חטאו בחטא העגל: "סְרוּ מִיָּד מִן הַדֶּרֶךְ" ו"עֲשׂוּ לָהֶם עֲגֹל מִסֵּכָה", ואכן היטו את מידת החסד לדין.

אלא שבפסוק זה ראינו חידוש גדול יותר ובשניים: לא רק שאדם אחד (משה רבנו) יכול לפעול כיחיד להטיב, אלא גם לאחר שכבר נמשכה מדה"ד לעונש לחוטא ניתן להופכה לטוב וחסד, שע"י מעשה התחתונים ניתן לעשות שינוי גמור להנחם עצם המדה להופכה ולשנותה¹³.

(11) ועל כן יפלו שינויים רבים בהנהגת הקב"ה בהתאם להנהגת האדם ובחירתו ויכול להפך המדה ממדה של דין ועונש למדה של חסד ורחמים.

(12) כי תשא לב, יד.

(13) כמו (ברכות ז, א): יה"ר מלפניך שיכבשו רחמך את כעסך מפני תגבורת הרחמים. והוא כמשל אב על בנו גם בהיותו כועס עליו מאד שיתבונן ברחמנותו עליו מהפך לבבו מרע לטוב. או כמשל אדם שמתנחם מעשות רע לטוב אליו שהוא מפני שמתעורר בלבבו מדת חסד להפך מדת הדין והרוגז שנתעורר בלבבו מכבר.

דהרי לפני"ז אמר הקב"ה למשה¹⁴: "וְעַתָּה הַנִּיחָה לִּי וַיַּחַר אִפִּי בָהֶם וְאֶכְלֶם וְאַעֲשֶׂה אוֹתָךְ לְגוֹי גָּדוֹל". ופירש"י בד"ה הניחה לי: "עדיין לא שמענו שהתפלל משה עליהם, והוא אומר 'הניחה לי'. אלא, כאן פתח לו פתח והודיעו, שהדבר תלוי בו, שאם יתפלל עליהם – לא יכלם.

ומכאן רואים אופן בהנהגת הקב"ה שתלוי פחות במעשה התחתונים ככלל, מכיוון שביטול הגזירה הרעה (שע"פ דין) השתנה ע"י אדם אחד פרטי וה' תלוי בתפילת הצדיק ונשיא הדור משה רבינו¹⁵. וכמו שאמנם קרה, עלתה בידו של משה בלבד רבינו לבטל את הגזירה הרעה מעל כלל בני ישראל¹⁶: "וַהֲנַחֵם עַל הָרָעָה לְעַמּוֹךְ". ופירש"י: "והנחם: התעשת. מחשבה אחרת להטיב להם. על הרעה: אשר חשבת להם". מכאן, שהקב"ה יכול לשנות את מחשבתו להטיב גם ע"י תפילת צדיק, אע"פ שעם ישראל לא היו ראויים (כביכול) מצ"ע.

(14) כי תשא לב, י.

(15) וכמ"ש הרמב"ן (תשא לב, יא): "התבונן כי הדבר **תלוי בו**.. וכן מצאתי באלה שמות רבה (מב א) אמר משה, אם מניח אני את ישראל וארד לי אין לישראל תקומה בעולם, אבל איני זז מכאן עד שאבקש עליהם רחמים". עכ"ל. וכמ"ש אוה"ח (תשא לב, י): "יבטל **משה** גזירה מעליהם.. תכף ומיד עמד בתפלה **ולא הניחו** לחרות אפן.. יש לך דברים וטעמים נכונים המספיקים לבחינת הרצוי, ועלתה ביד **משה** הטענה. וכמ"ש האב"ע (תשא לב, ט): "רמז לו אם לא בעבור **כבוד משה** היה משמיד אותם על כן הוצרך להתפלל".

(16) תשא לב, יב.

ועד"ז נתבאר כבר בפירש"י לעיל¹⁷ שניתן להפוך את מדת הדין למדת רחמים על ידי תפלת הצדיקים, ולהיפך - רשעתן של רשעים הופכת מדת רחמים למדת הדין¹⁸.

אומנם, הבן חמש למקרא הבין בשתי הראיות האחרונות כיצד יתכנו שינויים בנהגתו של הקב"ה בעולם (מצד מעשה התחתונים ככל או אפילו כיחיד), אך עדיין זקוק הוא לביאור נוסף, מאחר שבתחילה נאמר לו (בראי' והקביעה הראשונה שהביא רש"י) שהקב"ה סוכ"ס "אינו איש ולא אדם", ועד כאן נתברר מהראיות הבאות כיצד כביכול מתדמה הקב"ה למדת בו"ד.

ה. לכן מביא רש"י ראי' נוספת מהפסוק¹⁹: "נחמתי כי המלכתי את שאול למלך; כי שב מאחרי ואת דברי לא הקים ויחר לשמואל ויזעק אל ה' כל הלילה". מפסוק זה משמע שבחירתו של הקב"ה אינה תלוי' כלל במעשיהם של בני האדם.

והיינו, אע"פ ששמואל הי' צדיק ונביא הדור (וביותר, ששקול כמשה ואהרן) זעק אל ה' כל הלילה "להתפלל על שאול"²⁰ - לא עלתה בידו. ומחשבה אחרת עלתה בלבו של הקב"ה על מלכות שאול שהמליך²¹ "שממלכתו לא תקום"²², וה' נתן את המלוכה

(17) בראשית ח, א.

(18) ומביא שם רש"י את הראיה מנדון דידן: "שנאמר וירא ה' כי רבה רעת האדם וגו' (בראשית ו, ה). ויאמר ה' אמוחה (שם ז), והוא שם מדת רחמים".

(19) שמואל א טו, יא.

(20) מצו"ד עה"פ

21 ראה רש"י עה"פ.

(22) רלב"ג שמואל א טו, כג.

לְרַעַף הַטּוֹב מִמֶּךָ²³ – זהו דוד²⁴. שאול ביקש שינחם ה' ויעורר חסדו עליו בכך ששיב לו את המלוכה. אך שמואל השיב לשאול שדבר זה אינו אפשרי²⁵ בנוגע לממלכת דוד, שעלי' **אי אפשר להנחם**, מאחר שכבר ניתנה לדוד²⁶. ועל זה קאמר²⁷: "וְגַם נִצַּח יִשְׂרָאֵל לֹא יִשְׁקַר וְלֹא יִנָּחֵם כִּי לֹא אָדָם הוּא לְהִנָּחֵם"²⁸.

מכאן רואה ה"בן חמש למקרא" שהחלטותיו של הקב"ה אינם תלויים בהכרח במעשה התחתונים. וישנו גם רצון עליון שאינו ניתן לשינויים והוא באופן של "נצח סלה ועד": שאין לו הפסק²⁹, ללא שינויים ובתוקף חזק.



ותן זרע (גליון)

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בגליון א'פב הביא הר' ש.פ.ר. פירש"י על הפסוק (ויגש מז, יט): "למה נמות לעיניך . . ותן זרע ונח" ולא נמות והאדמה לא תשם", בד"ה ותן זרע: "לזרוע האדמה. ואע"פ שאמר יוסף ועוד חמש שנים אין חריש וקציר, מכיון שבא יעקב למצרים באה ברכה לרגליו, והתחילו לזרוע וכלה הרעב". ושאל, "וצריך להבין איך ידעו המצריים שבבית יעקב באה ברכה לרגליו וכלה הרעב ואפשר לזרוע האדמה. ותירץ מה שתירץ.

ואולי ה' אפשר לתרץ עוד, ע"פ פירש"י ד"ה ויברך יעקב (ויגש מז, י): "ומה ברכה ברכו, שיעלה נילוס לרגליו לפי שאין ארץ מצרים שותה מי גשמים, אלא נילוס עולה

(23) פס' כו.

(24) מצודת דוד עה"פ.

(25) ולא מטעם שא"א להקב"ה להנחם מדין לחסד, שהרי כבר נאמר "וינחם ה' על הרעה" (שמות לב, יד).

(26) מכאן שברצות הקב"ה, גם תפילת צדיק ונשיא הדור אינה מועילה (לכאורה) להטיב מחשבתו.

(27) שמואל-א טו, כט.

(28) שהרי, לכאורה אינו מובן מובן הטעם "כי לא אדם הוא להנחם" לענין הסרת ממלכת שאול לאחר שכבר נגזר שתוסר ממנו, ואדרבא הרי בשאול נאמר (שם, טו, י): נחמתי כי המלכתי את שאול כו' ומשמע שה' חפץ בו בתחילה, כמ"ש (שם, י, כד): "הראתם אשר בחר בו ה'". אלא שהקב"ה חזר בו וניחם על בחירתו בשאול ואיך אמר טעם להיפך "כי לא אדם הוא"? אך הענין הוא, דאדרבא, מ"ש "וְגַם נִצַּח יִשְׂרָאֵל לֹא יִשְׁקַר" בא בעצם לתת טעם לעצם ממלכת דוד שכבר ניתנה לו וא"א שיחזור בו "כי לא אדם הוא להנחם". וכפירש"י: "וזאת תאמר אשוב מעוני לפניו, לא יועיל עוד ליטול את המלוכה ממי שנתנה לו, כי הקב"ה שהוא נצחוני של ישראל, לא ישקר מליטן הטובה לזה שאמר ליתן".

(29) עירובין נד, א.

ומשקה ומברכתו של יעקב ואילך הי' פרעה בא אל נילוס והוא עולה לקראתו ומשקה את הארץ".

והנה מזה שרש"י מסיים: "ומשקה את הארץ", מובן לכאורה שכוונתו לומר שכלה אז הרעב. שאם לא כן מה תועלת מזה שנילוס משקה את הארץ.

ויש להביא רא' לזה ממה שכתב ה"מעם לועז", על פסוק זה, וז"ל: "ואמרו חז"ל שהברכה היתה שמאותו יום פסק הרעב ומי הנילוס עלו למעלה והשקו כל השדות כי במצרים אין יורד מטר כמו בשאר הארצות, ולכן מברכת יעקב כשהלך פרעה לנהר היו מימיו עולים ומשקים כל הארץ", עכ"ל.

ולפי זה מובן בפשטות איך ידעו המצריים שכלה הרעב, שהרי הנילוס הי' עולה ומשקה והי' דבר המפורסם לכל.

אבל עדיין צריך עיון, דמפשטות לשונו של רש"י משמע שהיו כאן שני ענינים: א) **שבביאת יעקב למצרים באה ברכה לרגליו וכלה הרעב**. ואינו מבואר ברש"י איך באה ברכה זו, דהיינו אם הי' זה מצד עליית נילוס להשקות את השדות או באופן אחר. ב) **כשברך יעקב את פרעה, ושם מזכיר רש"י שהברכה היתה שיעלה נילוס להשקות השדות, אבל שם אין רש"י מזכיר שכלה הרעב**.

ולכאורה, אם כשבא יעקב למצרים כלה הרעב מאיזה סיבה שתהי' (אפילו לא מצד שנילוס עלה והשקה השדות) מה הוסיפה ברכתו של יעקב לפרעה, הרי היתה ברכה בהשדות בלי נילוס.

במילים אחרות: רש"י בא בפסוק זה לתרץ למה שאלו המצריים "ותן זרע" מאחר שהי' עדיין הרעב. ועל זה תירץ רש"י שעל ידי ביאת יעקב באה ברכה לרגליו וכלה הרעב. אבל לכאורה הי' רש"י יכול לפרש (לא שכלה הרעב מצד **ביאת יעקב למצרים**, אלא) שכלה הרעב מצד **ברכת יעקב לפרעה**, דבר שכבר פירש"י, וממילא מובן שמוכח כן **בפשוטן של כתובים**. ומאין יודע רש"י בפשוטן של כתובים שכשבא יעקב למצרים באה ברכה לרגליו.

ובאמת ראיתי בפירוש 'שי למורא' על מ"ש רש"י "והתחילו לזרוע וכלה הרעב", שכתב וז"ל: "וראה לעיל בפסוק (י)", והפסוק דלעיל מיירי בנוגע ל**ברכת יעקב לפרעה**, דהיינו שלפי דבריו לא היו כאן שני ענינים אלא היינו הך. אבל מפשטות לשונו של רש"י משמע שהי' כאן שני ענינים, כנ"ל.

אמנם יש לומר שבאמת כוונת רש"י כאן למה שכבר פירש בפסוק י' בנוגע לברכת יעקב, והכל ענין אחד. ומה שרש"י פירש כאן בקיצור הוא מפני שכאן אינו נוגע כל הפרטים שבזה, רק שכלה הרעב. ובפרט שרש"י כבר פירש הפרטים. משא"כ בפסוק

י', בנוגע לברכת יעקב לפרעה, שם נוגע באיזה אופן היתה הברכה. ומה שרש"י אינו מזכיר שם שעל ידי זה כלה הרעב הוא מפני זה שפרט זה אינו נוגע שם.

בסוף ההערה הנ"ל מסיים, וז"ל: "אלא שזהו הטעם רק לדעת המצריים, אך רש"י כתב הטעם אליבא דאמת, והוא דרשת התוספתא שמכיון שבא יעקב למצרים בא ברכה לרגליו, וכלה הרעב והתחילו לזרוע", עכ"ל.

וצריך עיון בדבריו: כי לפי דבריו, שהמצריים אמרו "ותן זרע" משום שחשבו שעברו אדמתם לרשותו של יוסף ישתנה הטבע בנוגע להרעב, כמו שנשתנה בנוגע לרקבון התבואה, אינו מובן: א) איזה שייכות יש לזה למה שפירש רש"י שהטעם הוא מכיון שבא יעקב למצרים ובאה ברכה לרגליו. ב) מהיכן יודע רש"י בפשוטו של מקרא שכיון שבא יעקב למצרים, באה ברכה לרגליו. ג) מה שכתב "שרש"י כתב הטעם אליבא דאמת, והוא דרשת התוספתא", הרי כתב בתחילת דבריו שרש"י אינו מפרש כפי' התוספתא. וצ"ע.



שונות

”שו”ע הרב” או ”שו”ע אדמו”ר הזקן”

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה”ק

סח לי הרב אשר לעמיל שי’ כהן, רב קהילת חב”ד בביתר:

פעם ניגשתי להרבי באחת ההתוועדויות עם חידושי תורה על שו”ע אדמו”ר הזקן מהכולל שבראשיתי, שנכתב עליהם ”חידושים בשו”ע הרב”. הרבי העיר לי, שרצוי לכתוב ”בשו”ע אדמו”ר הזקן” כי זה כינוי גדול [חשוב] יותר מאשר ”שו”ע הרב”¹.

ואבקש בזה להביא כמה מקורות בנדון.

ב’שלשלת היחס’ הנדפסת בראש לוח ’היום יום’, ברשימת תולדות אדמו”ר הזקן, נדפס: ”בחג הבר מצוה – תארוהו גאוני הדור בשם: ’רב תנא הוא ופליג’”. אמנם בספר ’בית רבי’ פרק א, העתיק זאת אות באות מפנקס החברה קדישא בליאזנא: ”ה”ה החכם המופ’ תנא ופליג החתן מוהרש”ז...”² ההדגשה שלי, והלשון ”רב” אינו מופיע שם. ואולי נעתק רק הביטוי שבגמרא, ואין הכוונה שכינוהו בביטוי זה בשלימותו.

ב’סיפורי חסידים’³ מובא: ”המגיד הגדול ממיזריטש אמר פעם להרב הקדוש ר’ זוסיא מאניפולי: ’תכתוב להגאון שלנו, ר’ זלמניו ליטווק, שיבוא הנה’. ומאז קראו אותו החבריא הקדושה בשם ’הרב’”³.

מן העניין, להביא את הסיפור דלהלן: ”הרבנית דבורה לאה, בתו של אדמו”ר האמצעי, נסעה פעם לחותנה, הרה”ק ר’ מרדכי מטשערנאביל (אבי בעלה הרה”ק ר’ יוסף יצחק מטשערקאס), וקודם הנסיעה הזהירה רבינו שלא תראה לחותנה את בנם. ”אך כשהרר”מ ביקש לראות את הילד לא יכלה להעיז פניה, והראתה. מיד נחלה הילד ונחלש, ומאחר ולא יכלה להודיע לאביה אדמו”ר האמצעי, סיפרה לחותנה כי

(1) ואכן בספר ’קצות השלחן’, משתמש המחבר הרב אברהם חיים נאה ז”ל בביטוי ”שו”ע אדמו”ר” ולא ”שו”ע הרב”. ב’פתח דבר’ לשו”ע אדה”ז הוצאת קה”ת ה’תש”כ ואילך, כתב רבינו: ”השו”ע אשר לכ”ק אדמו”ר הזקן – הנודע גם בשם ’שלחן ערוך הרב’”...

(2) להרב שלמה יוסף זווין ז”ל, חלק ’מועדים’, י”ט כסלו אות א, סיפור 236.

(3) וצ”ב מדוע קראוהו דווקא בשם זה, ולא ”הגאון” כלשון הרב המגיד.

(4) הרב עזריאל זליג סלונים ז”ל, ’מעשי אבות’ אות צ, נדפס בספר ’מגדל עד’ עמ’ קצא.

הוזהרה לפני הנסיעה שלא להראותו את הילד. ר"מ הצטער מאד שלא אמרה לו אוהרה זו, אך נבצר ממנו להושיע, והילד שבק חיים לכל חי.

"כעבור זמן, התאוננה לפני אבי' אדמו"ר האמצעי על שאינה נפקדת בבן זכר, והשיב לה אבי': מה אעשה ואתם שומעים (במדינת הרה"ק ר"מ) שקוראים לאבא (אדמו"ר הזקן) בשם "רב", ואתם שותקים".



ציונים למנהגי הבעש"ט

הנ"ל

ב'אוצר סיפורי חב"ד' חי"ד ע' 169 ואילך מובאות כמה מהנהגות הבעש"ט, ויש להעיר ולציין על כו"כ פרטים, ומהם:

א. כיסוי הצלוחית במגופה (-הבקבוק בפקק) לפני הקידוש: המנהג מופיע עוד בס' 'חכמי ישראל – בעש"ט' ע' 118, בס' לקט הלכות ומנהגי ש"ק (זליגזון, תשנ"ו) ע' 17 מביא מנהג זה ומספר בשם המשב"ק שכן נהג רבינו, ע"כ. אבל – בסעודות בבית אדמו"ר מהוריי"צ ראו שרבינו לא הקפיד בזה.

ב. שימתין המלווה עד שיאמר לו חברו לחזור (שזהו הסימן בעגלות ששלח יוסף לאביו). וממקור אחר – להיפך, לבל יאמר המתלווה למלווה לחזור עד שיחזור מעצמו:

בס' שמירת הגוף והנפש סי' צו ס"ג: "יש קבלה שלא יאמר הנוסע להמלווים אותו שיחזרו ממנו" (מס' דרכי צדק ומעבר יבוק, הובאו בכף החיים או"ח קי, סעיף חי. יו"ד סקט"ז, קנט. בלקוטי מהרי"ח סדר תפלת הדרך ועוד) כהמקור השני.

לענין יוסף – בתורה שלמה בראשית מה אות צב מביא מדרש מכו"כ מפרשים, שיוסף אמר ליעקב לחזור מליוויו שלא יטרח, ויעקב הסביר לו את חשיבות הליווי ובוזה הזכיר לו עגלה ערופה [ומכאן, שיעקב לא חזר כשיוסף א"ל לחזור]. ובהמשך מביא מדרש, שיעקב דאג למה אירע הדבר ליוסף שהרי ליווהו. ויוסף הרגיעו שלא היה לו רע "כי למחיה שלחני אלוקים לפניכם". מאידך מביא שם מוזהר (ח"א רי, ב) שיוסף נפרד מאביו בלא לווייה.

ג. סגולה לכאב שיניים: ציינו ע"ז לס' דיני ומנהגי ר"ח – חב"ד (קה"ת, תש"נ) עמ' צב-צג. קובץ 'אהלי ליובאוויטש' גליון ב' (ניסן-אייר תשנ"ה) ע' 52, וש"ג.

ד. טבילה פ"א (אף לחושש מחלישות הגוף או במקוה קרה) לא תזיק:

הובא בלקוטי שיחות ח"ז ע' 481, שערי הלכה ומנהג או"ח ח"א ר"ע צה. והעירני המשפיע הרה"ח ר"מ שי' וכטר, מהמובא אודות האריז"ל שאימו לא הניחתו לטבול (כשהיה חשש לבריאיותו). וכן מאגה"ק שבסו"ס נועם אלימלך רד"ה גי"ק הגיעני "ומקוואות לפעמים היה לי בעת הצורך כשהיתי בריא וחזק היטב, אבל כשהרגשתי בעצמי שום רפיון כח לא הייתי הולך במקווה כלל". וכן מס' דרכי חיים מהמשב"ק של הרה"צ בעהמ"ח דברי חיים, ששאלו המשמש אם לטבול כיוון שיש חשש לבריאיותו, ונענה: "כיוון ששאלת, אל תלך" – ואולי כל השוללים זהו רק בחולה ממש, עכ"ד.

ה. להעדיף גוי מאמין: הובא בד"ה תער השכירה להצמח-צדק (גדפס ב' דרך מצוותיך ח"ב) ס"ח (הערת רבינו בלקוטי שיחות כרך ח' ס"ע 303, שערי הלכה ומנהג יו"ד ע' רלו).



יהדות נקבעת על פי האם

הרב יהודה ליב נחמנסון

כולל אור יעקב רחובות

מח"ס שו"ת השלוחים ועוד

א. בגמרא קידושין (סח, ב) איתא: "נכרית כו' ולדה כמותה מנלן, אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי דאמר קרא כי יסיר את בנך מאחרי, בנך הבא מישראלית קרוי בנך, ואין בנך הבא מן העובדת כוכבים קרוי בנך אלא בנה". כלומר, גזירת הכתוב היא שיהדות נקבעת על פי האם ולא על פי האב.

הרמב"ן בחידושי לקידושין (סח, ב) כותב שבן לאב יהודי ואמא גויה "נגרר אחר תועבת אמו ומתדבק בדרכיה שהיא מגדילתו מקטנותו עליהם".

אך אין לראות בדבריו אלו נימוק להלכה הנ"ל, שכן מלשוננו משמע שקשר הבן לאמו הנכרייה נובע מחמת ש"מגדילתו מקטנותו", והיה מקום לטעון שכאשר אינה מגדלתו אין הוא מתייחס אחריה.

ב. בדברי רבינו מצאנו טעם שכלי להלכה זו. ראה תורת מנחם התוועדויות תשמ"ה (ח"א עמ' 133), וז"ל: "יהודי צריך אמנם לקיים את מצוות ה' בלי להתחשב במידת הבנתו בטעמי המצוות כו', אבל ביחד עם זאת רצה הקב"ה ברוב חסדו לגלות לנו חלק מחכמתו הטמונה בטעמי המצוות כו', ובענינו - הרי גם על פי השכל האנושי אין שום מקום לומר שהילד ילך אחר אביו במקום אחר אמו, לענין קביעת עמו.

כל שלבי התפתחותו של העובר נעשים אצל האם. חלקו של האב בילד היא ה"טיפה סרוחה", וכדי שמזה יהי ילד שלם, ברמ"ח איברים ובשס"ה גידים, צריך העובר לשהות בבטן האם תשעה חודשים (על כל הצער הכרוך בכך לגבי האם), ורק על ידי השהיה בבטן האם במשך תשעה חודשים נוצר ולד שלם.

ממילא מובן, שמידת השפעתה של האם על מהותו של הולד היא גדולה באין-ערוך מזו של האב. במשך כל תשעה החודשים של העיבור העובר "אוכל ממה שאמו אוכלת", ומזה נוצר "דם ובשר מבשרו" ונבנים כל איברי גופו. הטבע של הילד מושפע ביותר על ידי טבעה של האם.

על כן מובן גם בשכל הכי פשוט, שהקשר הזה שבין האם לפני בטנה חל גם על השייכות אל עמה, ולכן גם קבעה התורה, שהילד הולך אחר אמו. "עכ"ל.

יסוד דברי רבינו מצאנו בכמה ממפרשי התורה (בענין אחר). הרד"ק בפירושו לתהלים כותב על הפסוק "לבן אמתך" (פו, טז), שדוד המלך הזכיר דוקא את אמו "לפי שהיא עיקר היצירה בן כי גידול העובר בימי יצירתו בבטן האם הוא ושם מתגדל ונוצר זמן הקצוב וגם אחרי צאתו ניזון בשדי האם לפיכך טבע האם נקשר בבן יותר מטבע האב וכו'". כלומר, הוולד קשור לאמו יותר מאשר לאביו משום שעיקר יצירתו וגידולו נעשה אצלה.

ובספר תהלים (לה, יד) פירש הרד"ק: "כמו שמתאבל הבן על אמו שמתה ואמר אם ולא אב כי יותר כואב אדם על אמו שנוצר ממנה בבטנה והנקתו וגמלתו וטפחתו עד שגדל אף אחר שגדל האם מצויה בבית ומכינה לבן צרכו במאכל ובמשתה וכו'".

גם רבינו בחיי בפירושו על התורה (ויקרא כד, יא) כתב כעין זה: "לפי שהעובר נוצר מדם הוסת ומתגדל בבטן אמו זמן קצוב גם אחרי הולדו וצאתו לאויר העולם יונק שדי אמו ולכן יתחייב שיהיה טבעו נקשר בטבע האם יותר מטבע האב ומעשיו דומין למעשי האם יותר ממה שדומין למעשי האב, ומזה הזכיר הכ' במלכי ישראל שמות אמותם, הוא שאמר (דה"ב כ') ושם אמו עזובה בת שלחי (מלכים א' ט"ו) ושם אמו מעכה בת אבישלו לבר כי טבע האדם מתדמה לטבע האם ונמשך אחריו וה"ה אצל הטובה כי כשהאדם צדיק ובעל ענוה ואיש מדות הנה זה מופת על אמו שהיתה צנועה ובעלת מחשבה טובה וע"כ זכתה אליו כי הענף הטוב יעיד על מעלת השורש וז"ש (שמות ו') ויקח עמרם את יוכבד דודתו לו לאשה הזכיר הכ' הצדיק שנשא צדקת ויצאו מביניהם צדיקים הוא שכ' (שם ו') ותלד לו את אהרן ואת משה ואת מרים אחותם וכן הזכיר הכ' (שם ו') ואלעזר בן אהרן לקח לו מבנות פוטיאל כי אלעזר לקח מבנות פוטיאל שהוא זרע יוסף הצדיק ויצא מביניהם צדיק והוא שכתוב מיד ותלד לו את פנחס, וכן מצינו בדוד המע"ה שאמר אני עבדך בן אמתך וכו'".

ממקורות אלו עולה שהקשר של הבן לאימו גדול מהקשר שלו לאביו, ולדברי רבינו הנ"ל זוהי הסיבה ההגיונית לכך שהיהדות נקבעת ע"פ האם.

[במקרא אנו מוצאים שגם הקרבה בין אחים הנולדים מאם אחת גדולה וחזקה מהקרבה בין אחים הנולדים מאב אחד (אע"פ שלענין אבילות על אחים מן האב יושבים מן התורה ועל אחים מן האם רק מדרבנן) –

במעשה דינה (בראשית לד) דוקא שמעון ולוי, האחים מן האם, קמו לנקום את בזיון אחותם. בדברים (יג, ז) כתיב: "כי יסיתך אחיך בן אמך". כלומר, התורה נקטה כדרך בני האדם שלאחים מן האם יש קרבה יותר מאשר אחים מן האב. ובשמואל (ב, יג) מצאנו שאבשלום נוקם באחיו מן האב – אמנון – כדי להגן על כבודה של תמר – אחותו מן האם (וע"ע באנציקלופדיה מקראית א"מ ערך אח ואחות כרך א עמ' 190).

וראה גם שו"ת משפטי עוזיאל (יו"ד מהדו"ת סי' ס בד"ה ולכן, בעמ' רה): "שמצות התורה זו היא משום שהילד וכן כל בעל חי שנוצר ברחם אמו, ובמיוחד סוג בעלי חיים היונקים שהם גדלים במבנה גופם מחלב אם גרורים אחר אמם, ומקבלים עם יצירתם בכלי ודפוס הרחם, ובחלב שהם ניזונים בו, וביותר באדם, שגם דיבורו שהוא ביטוי ציורי המחשבה, מקבל משיחת האם ולטיפותיה הרחמניות, שבהן גם מייסרת אותו מיישרת את מידותיו, ולפי מדת השכלתה וחנוך בית אביה וסביבתם, לכן הילד נגרר אחריה ומכבדה, לפי שהיא משדלתו בדברים יותר ממה שמכבד את אביו, (קידושין ל'), ולכן אם היינו דנים בו להיחס את בן התערובת אחר אביו, יהיה בן זה מתחילת היותו בן ממר להוריו ופוסח על שתי הסעיפים, וממילא קרח מכאן ומכאן, ולא רק שלא היה יכול להיות איש דתי, אלא לא היה גם אנושי ומוסרי, לזאת היה עצת ה' למסור את הבן לאמו במקרה זה כדי להסיר את קלקלת השפעות מתנגדות שהן משחיתות את נפש הילדים בבחינת עוות לא יוכל לתקון וחסרון לא יכול להמנות כו"ו].

ג. והנה בזה הקדוש (ח"א דף פד, א) איתא: "והושיעה לבן אמתך, וכי לא הוה בריה דישי עד דאיהו אמר בשמא דאימיה ולא בשמא דאביו, אלא הא אוקימנא דכד ייתי בר נש לקבל מלה עלאה לאדכרא, בעי למהך במלה דאיהו ודאי, ועל דא אידכר לאמיה ולא לאביו [=דוד התפלל והושיעה לבן אמתך, וכי לא היה דוד בנו של ישי עד שנוקם להזכיר שם אמו ולא שם אביו. אלא כך למדנו שכשבא אדם להזכיר עצמו למעלה, עליו להזכיר עצמו בדבר שהוא וודאי, ועל כן הזכיר אמו ולא אביו]". כלומר, בבוא האדם להזכיר עצמו כלפי שמיא, עליו לכנות את עצמו בדבר שהוא ודאי וברור, ולכן מזכיר שם אמו ולא שם אביו.

ואפשר שכיוון שהיחס הוודאי והניכר קיים דוקא אצל האם המולידה ולא אצל האב, לכן כך הדבר גם בקביעת היהדות.

[ולא העיר מגמרא שבת (סו, ב): "אמר אביי אמרה לי אם כל מנייני בשמא דאמא". ופירש": "כל מנייני – כל לחישות, ומפני שכופלין אותן יש ג"פ ויש יותר קרי להו

מנייני. בשמא דאמא – פלוני בן פלונית". וכתב החכמת שלמה (ד"ה בן פלונית): "דוקא נקט פלוני בן פלונית, שבני אדם מכירין האשה שהיא אם הולד יותר מאביו, כך שמעתי". אכן, מדבריו אין כל כך ראייה לעניננו, דקביעת יהדות אינה תלויה במה שבני אדם מכירים].

ד. הסבר ע"פ פנימיות התורה מבאר רבינו בלקוטי שיחות (חל"א, יתרו א, אות ו', עמ' 97), וז"ל: "דהנה אנו רואים שאצל נשים יש יותר בגילוי אמונה בה' ויראת ה', שאף שהטעם לזה בגילוי הוא לפי "שאינן שכלם חזק כל כך (שלכן) קרובים (יותר) לקבל באמונה (פשוטה) ועושות בלי חקירה", הרי שורשי הענין הוא לפי שמאירה אצלם האמונה כפי שהוא מצד הקב"ה.

ואולי י"ל שמתעם זה חילוק בענין היחס, שעצם וכללות ישראל תלוי דוקא בהאם, שהנולד לאם ישראלית הוי ישראל (גם כשהאב אינו יהודי), ורק הפרטים והחילוקים בבני ישראל גופא, כהן לוי ישראל, תלויים ב(משפחת) האב". עכ"ל.

[דברים אלו מכוונים עם מה שכתב המהר"ל מפראג (דרשות המהר"ל מפראג, מהדורת פרדס, עמ' צו ואילך): "ממה שאמר הכתוב שהביא נשים שאננות, כי האיש במה שהוא גבר איננו 'בעל שאנן והשקט', מצד התגברותו והתפעלו, בכך אינם מוכנים גם כן כל כך אל השאנן והמנוחה הוא העולם הבא שהוא המנוחה בעצמו, אבל הנשים ראויים ומוכנים לה מצד עצמם, שאינם בני פעולה והתעוררות מצד עצם בריאתן. לפיכך גדולה ההבטחה שהבטיחן הקב"ה יותר מן האנשים, מצד השאנן ושלוח אשר המה מוכנים לו, כי זהו חלק הנשים וראויות לזה ביותר. ובמעט הסיוע שמסייעים לתורה שכרם גדול מאד, כאשר כבר הם מוכנים אל השאנן".]

ה. במקום אחר (לקוטי שיחות ח"ל, ויחי א, אות ד) הרחיב וביאר רבינו עוד גם בטעם שהיחס בין השבטים נקבע לפי האב, וז"ל: "אף שהכלל "אני נבראתי לשמש את קוני" חל על אנשים ונשים בשוה, מ"מ קיים הבדל בין האיש והאשה, שעיקר ענין של עבודת השם של האיש הוא - עסק התורה והתפילה וקיום כל המצוות, ובזה נכללה (כיון שצריך לעסוק בדרך ארץ ועסק הפרנסה -) גם עבודתו "בכל דרכיך דעהו" ו"בכל מעשיך יהיו לשם שמים", משא"כ בנוגע לנשים - פטורות ממ"ע שהזמ"ג (וכן פטורות מתלמוד תורה), כיון שצ"ל עסוקות בצרכי הבית (כמבואר בראשונים שמתעם זה אשה פטורה ממ"ע שהזמ"ג - לפי שצרכי הבית עלי').

ואולי י"ל שבזה ניכרת מעלת הנשים: באנשים, עיקר ענין עבודת ה' שלהם הוא באופן גלוי, ולכן עבודה זו יכולה לגרום לרגש של שביעת רצון ("שמח בחלקו") ומזה - לרגש של ישות (עכ"פ בדקות דדקות); משא"כ בנשים.

ובזה מבואר טעם החילוק בענין היחוס, שעצם וכללות שם ישראל תלוי דוקא בהאם, שהנולד לאם ישראלית הוי ישראל (גם כשהאב אינו יהודי), אבל הפרטים, החילוקים בבני ישראל גופא – כהן לוי ישראל – תלויים במשפחת האב:

להיות יהודי – תלוי בזה שהוא חלק אלוהי ממעל ממש, למעלה מהתחלקות לפרטים; ואילו החילוקים דכהן לוי ישראל, שהן דרגות שונות בגילוי הקדושה, הרי זה תלוי בהאיש שעבודת השם שלו היא בענייני קדושה גלוי' וכו'". עכ"ל.

ו. סיכום: (א) האם נבחרה לקבוע את יהדות הולד, כיון שעיקר גידול הילד אצלה וממילא נדבקו בו טבעיה (תורת מנחם התנועדויות). (ב) שייכותו של הבן אל אמו היא ודאית ולא מסופקת (זוהר). (ג) לאשה היהודית יש אמונה גלוי' בה' יותר מאשר לאיש, ולכן עצם היהדות תלויה בה (לקו"ש חל"א). (ד) קביעת השבט היא על פי האיש, כי זה שייך לעבודת ה' הגלוי' שבה הוא עוסק בעיקר (לקו"ש ח"ל).



רמז בהקדמת הרמב"ם*

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר – איטקא, נ.י.

בהקדמת הרמב"ם איתא: "כל התורה כולה כתבה משה לפני מותו". ובצפ"נ כתב שהרמב"ם ס"ל כרש"י בפ' "תורה חתומה ניתנה" (גיטין ס, א), שכתבה כולה בסוף מ' שנה.

ועי' מהרש"א בחדא"ג שם שכתב, שחתומה ניתנה הוא מצד הקב"ה, שכל התורה כולה היא שמו המיוחד של הקב"ה (ואולי הוא ע"ד הידוע שכל התורה היא נקודה אחת). אך מצד המקבל, יש הבדל מא' לשני ולכן ניתנה מגילה מגילה.

ואולי י"ל, שזהו מהרמזים בהדגשת הרמב"ם דבר זה בתחילת ספרו, וע"ד שמתחיל ברמזו של שם הוי' בהלכה א'.



(* לע"נ א"מ ר' שמואל מאיר בן ר' משה וא"מ מרת בת שבע בת ר' משה זלמן

הערות בס' 'שלחן מנחם' (המשך)

הת' מרדכי דובער ווילהעלם

ישיבה אור אלחנן חב"ד, ל.א.

לאחרונה העירו על סדרת שלחן מנחם ויש להעיר מב' דברים שחסרים מהשלחן:

א. מ"ש באג"ק חי"ח ו'תתקלז "בהנוגע לתמונת בני אדם הנעשה בפוטוגרפיה ראינו רבותינו משתמשים בהם" וראה ליקוט וביאור בזה בספר מנהגי ישראל תורה - שונות - פרק כד (שער התמונות).

ב. לח"ד סימן יז בנוגע ל"הזהירות בשרטוט צורת שתי וערב" יש להוסיף מאגרות קודש חלק יא ע' ר' דרך אגב כמה וכמה נזהרים מלהשתמש בהצורה שבאה לציין הערה" ועיין בהעו"ב גליון תצו ע' 19 שהכתב בירר שהכוונה להאי צורה עיי"ש.



התאמת חלוקת ס' הרמב"ם עם חלוקת חומשי התורה

הרב מנחם מענדל רייצס

משפיע בישיבת קרית גת, אה"ק

בשיחת ש"פ שמיני תשמ"ט מדבר ע"ד סיום ספר קדושה, שהוא הספר החמישי ב"משנה תורה" להרמב"ם; ובהערה 80 שם (התוועדיות ח"ב ע' 509): "ובפרט ע"פ הרמז שספר חמישי דהרמב"ם הוא בדוגמת ספר חמישי דתורת משה (חמשה חומשי תורה), "משנה תורה", שכולל ד' ספרים שלפניו – כל התורה כולה". עכ"ל. והיינו, שמקשר את ספר קדושה ברמב"ם עם "ספר חמישי דתורת משה", ספר דברים, שהוא המסיים וכולל את התורה כולה.

ולכאורה מתאים רמז זה (וראה גם בכללות השיחה שם), עם הסיום של ספר קדושה ברמב"ם – שכאשר משווים אותו עם הסיומים דכל ספרי הרמב"ם רואים שהוא היחידי שמדבר (לא על ענין ומעלה פרטית כו', אלא) על המעלה הכללית של המצוות כולן – שזהו הרי תוכן כל ספר "משנה תורה" להרמב"ם. והיינו, שה"סיום" דספר קדושה הוא כמו "סיום" על כללות ספרו דהרמב"ם, וז"ל שם: "שאין הכבוד לעצמן של מצוות, אלא למי שצוה בהן ברוך הוא, והצילנו מלמשש בחושך, וערך אותם נר ליישר המעקשים, ואור להורות נתיבות הישר, וכן הוא אומר נר לרגלי דבריך

ואור לנתיבתי" - ענין כללי ביותר, השייך לתרי"ג המצוות כולן שאותן בא הרמב"ם לבאר בספרו.

[משא"כ בשאר הספרים: בס' המדע - מסיים במצוות אהבת ה', שעם כל מעלתה הרי היא מצוה פרטית; בס' אהבה - מסיים בחומרת ברית מילה והי"ג בריתות שנכרתו עליה, שבדודאי זהו ענין פרטי שאינו שייך (באופן ישר) לכל המצוות כולן; בס' זמנים - מסיים במעלת השלום, "שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם"; בס' נשים - מסיים בענין פרטי של "שלום בית", "וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך ולא תחטא"; בס' הפלאה - מסיים בזהירות פרטית ש"לא יפור יותר מחומש כו"; בס' זרעים - מסיים במעלת שבט לוי ובוזה שכל אחד יכול להגיע למעלה זו; בס' עבודה - מסיים במעלת ה"חוקים" על ה"משפטים"; בס' קרבנות - מסיים בזה ש"רוב דיני התורה אינם אלא עצות מרחוק כו"; בס' טהרה - מסיים בזה שצריך להביא נפשו ב"מי הדעת"; בס' נזיקין - מסיים בזה ש"התורה הקפידה על נפשות ישראל, בין רשעים בין צדיקים כו"; בס' קנין - מסיים בהחשיבות דמדת הרחמנות; בס' משפטים - מסיים בזהירות פרטית בענין של "אבי יתומים כו"; ובס' שופטים - מסיים בהמעלה דימות המשיח].

ב. והנה, לפי רמז זה המקשר בין ספר קדושה, הספר החמישי - לספר דברים ("משנה תורה") שהוא החמישי ב"תורת משה", לכאורה צריך לומר שיש גם שייכות בין ארבעת הספרים שקדמו לספר קדושה: המדע, אהבה, זמנים, נשים - עם ארבעת הספרים הראשונים ב"תורת משה" (שלפני "משנה תורה"): בראשית, שמות, ויקרא, במדבר. ויש לבאר בזה בדרך אפשר - ועל הסדר:

א) ספר המדע שייך לספר בראשית - וכפשוטו, שבספר המדע מבוארת האמונה והידיעה בבורא העולם, "שיש שם מצוי ראשון והוא הממציא כל נמצא כו", שזהו תוכן התחלת ספר בראשית, סיפור בריאת העולם על ידי הקב"ה. ובהמשך ספר המדע מדבר בארוכה בשלילת עבודה זרה - דבר השייך במיוחד לאברהם אבינו, ראש למאמינים, שעליו מספר חלק גדול מספר בראשית (וכמו שהרמב"ם בעצמו מאריך בזה בתחילת הל' עבודה זרה שאברהם הוא שפירסם האמונה וכו'). וגם הל' תשובה שבסיום הספר שייך במיוחד לענין הבחירה החפשית, שמקורה בפסוק "הן האדם הי' כאחד ממנו לדעת טוב ורע" שבפ' בראשית (וכפי שמביא הרמב"ם ברפ"ה מהל' תשובה), ובסיום הספר ממש מדבר במעלת העבודה מאהבה ש"היא מעלת אברהם אבינו" (פ"י מהל' תשובה ה"ב).

ב) ספר אהבה שייך לספר שמות - דהנה בתחלת ספר שמות מדבר ע"ד יציאת מצרים (ובפשטות - יציאת מצרים מבטאת ומגלה האהבה שבין הקב"ה ובני ישראל, ובלשון הנביא: "זכרתי לך חסד נעורייך אהבת כלולותיך גו'"), שאז נאמרה המצוה

(בס"פ בא) דתפילין כאות וכזכר ליציאת מצרים. ואכן, בספר אהבה יש את הלכות תפילין. וגם המצוה דקריאת שמע שייכת היא ליציאת מצרים, שהרי הפרשה השלישית דק"ש ענינה הוא זכרון יציאת מצרים – ובה נאמרה גם מצות ציצית, שגם בה מודגש הזכר ליציאת מצרים (ראה גם לקו"ש ח"ח פ' שלח). והמצוה דתפלה – לומד אותה הרמב"ם (ריש הל' תפלה) מהפסוק בספר שמות "ועבדתם את ה' אלקיכם" (וראה הדיוק בזה בלקו"ש חל"ה ע' 127). ומסיים הספר בהלכות מילה, והרי הזמן שמלו כל בני"א את עצמם היה בסמיכות ליציאת מצרים, מצד הציווי ד"וכל ערל לא יאכל בו", וכמבואר בכ"מ (והביאו הרמב"ם בהל' איסורי ביאה רפ"ג). ולהוסיף, שגם ענין המשכן שבהמשך ספר שמות, שייך להלכות תפילה ובית הכנסת וכו' המבואר בפרטיות בספר אהבה – שהרי בית הכנסת הוא "מקדש מעט" ועבודה התפילה היא בדוגמת העבודה במשכן, וכמבואר בכ"מ.

ג) ספר זמנים שייך לספר ויקרא – דהנה כפשוטו, שלימות ענין המועדים וכו' הוא דוקא בספר ויקרא (יותר מהספרים שלפניו ולאחרייו). דאף שכבר בספר שמות נתבארו כמה פרטים בענין המועדים ובעיקר בענין חג הפסח, הרי כמה חגים ומועדים שלא נזכרו כלל בספר שמות: ראש השנה, יום הכפורים ושמיני עצרת, שנזכרו לראשונה בספר ויקרא. וכן המצוות דסוכה ולולב נזכרו בספר ויקרא דוקא. וכן כללות הענין דקידוש החודש ע"י בית דין דוקא, שיש לסמוך על הקידוש שלהם אע"פ שטעו כו' – נלמד מהכתוב בפ' אמור דוקא, כמו שמביא הרמב"ם בספ"ב מהל' קידוש"ח. ומסיים הספר בהל' מגילה וחנוכה – שענינם הוא השגחת ה' על עמו גם לאחר החורבן והגלות, שזהו התוכן של סוף ספר ויקרא – בפ' בחוקותי – בענין התוכחה והגלות כו', ש"אף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלותם גו'", וכפירוש חז"ל (מגילה יא, א. ועוד – נסמן בתורה שלימה שם) דקאי על הנסים דפורים וחנוכה.

ד) ספר נשים שייך לספר במדבר – הנה ספר נשים מסתיים בהל' סוטה, שמקום הפרשה העוסק בה באריכות ובפרטיות הוא בפ' נשא שבספר במדבר. ולהעיר, שגם הסיום דספר במדבר לפי פשוטו מדבר בבנות צלפחד ולמי "יהיו לנשים".

ה) אמנם עדיין יש לתמוה בעצם הענין, דלכאורה – איך אפשר בכלל להשוות בין הספר החמישי ברמב"ם, ספר קדושה, לספר דברים המסיים וחותר את התורה כולה?! הרי עדיין לפנינו ברמב"ם עוד תשעה ספרים מלאים וגדושים בהלכות ובדינים (הפלאה, זרעים, עבודה, קרבנות, טהרה, נזיקין, קנין, משפטים, שופטים) – ומה בכלל הדמיון לספר "משנה תורה" שבו באמת מסתיימת התורה?

ואולי י"ל בזה עכ"פ באופן של "נקודה", ו"תן לחכם ויחכם עוד" להוסיף ולהרחיב בזה כו': כד דייקת שפיר, הרי המצוות המבוארות בהמשך הספרים – לאחר סיום ספר קדושה – הם מצוות שבעיקרם אינם שכיחים ומצויים בכל מקום ובכל זמן לכל יהודי,

וזהו המיוחד שבחמשת הספרים הראשונים ברמב"ם – שבהם נמצאים המצוות ה"הכרחיות" ומצויות תמיד באופן הכי ברור כו'.

דהנה, הספרים עבודה, קרבנות וטהרה רובם ככולם הם בבחינת "הלכתא למשיחא", ובעוה"ר אינם שכיחים ומצויים כלל בינינו בזמן הגלות; ספר זרעים עיקרו המצוות התלויות בארץ ישראל דוקא, ורובם ככולם של המצוות שם אינם שייכים בחו"ל, מקום שבו נמצאים רוב בני"ל ע"ע – עכ"פ מדאורייתא; רוב המצוות שבספר שופטים שייכים רק בזמן שיש מלך בישראל, בית הדין הגדול (סנהדרין), וכו' וכו'; המצוות שבספרים נזיקין, קנין ומשפטים רובם נוגעים רק למי שמתעסק במו"מ ובמקרים מסויימים כו', וגם המצוות שנוגעות לכל אדם הרי הם שליליים בעיקרם – שלא לגנוב וכו' ב, ולא באופן של זכות ומצוה חיובית; וגם המצוות שבספר הפלאה אינם דבר הרגיל ושכיח בחיים הרגילים של כ"א, כנראה במוחש.

ואילו המצוות שבחמשת הספרים הראשונים הרי הם הכרחיים ומצויים לכל אחד בכל עת: לא מיבעי המצוות שבספר המדע, בדוגמת אמונה בה', שלילת ע"ז, תשובה וכו', ובוודאי מצות תלמוד תורה שהיא מצוה חיובית בכל עת ובכל רגע ממש; וכן המצוות שבספר אהבה, שצריך יהודי לקיים בכל יום ויום – תפילין, ציצית, קריאת שמע, ברכות וכו' – ולא ימלט מהם בשום אופן; וגם המצוות שבספר זמנים מחוייבים הם, אמנם לא בכל יום אבל עכ"פ פעם בשבוע, פעם בשנה וכו' ב; והמצוות שבספר נשים נוגעים הם לשלימות האדם שהוא דוקא ע"י חיי משפחה, ובלא זה הרי הוא "פלג גופא"; והמצוות שבספר קדושה גם הם נוגעים בחיים היום יומיים ממש, שהרי כל אדם צריך לאכול לצורך קיומו וצריך לבדוק שאין תולעים בהירקות ושהשחיטה כשרה וכו' וכו'.

ד. ובאמת שאין לכחד כי גם בהמשך הספרים מצינו כמה מצוות שלכאורה שייכות בחיי היום יום הרגילים, אלא שיש לחלק.

ולדוגמא: בספר שופטים באים המצוות של כיבוד ויראה מאב ואם, שהיא מצוה הנוהגת בכל מקום ובכל זמן כו'. אך לאידך גיסא, סו"ס אין זו מצוה מחוייבת ושכיחה ממש, שהרי יתכן מי שאביו ואמו גרים בריחוק מקום באופן שאינו מקיים מצוות אלו בפועל (ובוודאי שכן היה בזמנו של הרמב"ם, כאשר הריחוק בין מקום למקום היה יותר גדול מבזמננו זה).

עד"ז מצינו בספר זרעים מצוה לתת צדקה לעניים, אבל גם זו מצוה התלויה בזה שיש עניים במקומו שלו (עכ"פ בתנאי החיים בזמן הרמב"ם שהיה ריחוק כו' בין מקום למקום), ובספרי הפוסקים מוזכרת אפשרות שאין עניים במקומו ואז לא חלה עליו המצוה מדאורייתא וכו', כפשוטו.

איברא שיש מצוה אחת שהיא בוודאי – לדעת הרמב"ם – מוכרחת ונחוצה לכל אדם ובכל מקום ובכל זמן, וכתובה היא דוקא באמצע ספר עבודה; והיא מצות ספירת העומר – "לספור כל איש ואיש שבעה שבועות מיום הקרבת העומר", שכתבה הרמב"ם בהל' תמידין ומוספין ולשיטתו חייב בה כל יהודי בכל מקום היותו מדאורייתא. (וכבר הארכת במק"א בטעם הדבר שכתבה הרמב"ם למצוה זו בספר עבודה דוקא, אבל עכ"פ הרי זה סותר למה שנתבאר).

ויש לעיין בכ"ז. ואם שגיתי ה' יכפר.



תיקון טעות בס' תרל"ז

הת' יצחק ראנעס

תלמיד בשיבה

בהנחת כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע מד"ה ומעיין יוצא (א) תרל"ז (תורת שמואל תרל"ז ע' תתיח) כתב, וזלה"ק: "אינו שייך שאדם יחזיק טובה לעצמו על דבר שאינו שלו, שרק ניתן לו מלמעלה מוחין טובי". ואם מה שהוא מתמיד, אפ"ל דטבע הנוטה למרה שחורה הוא מתמיד, נמצא שהוא ג"כ דבר הטבעי ואם בעל מ"ש ג"כ אינו שייך שיחזיק טובה לעצמו דהכל מלמעלה כמ"ש כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל". עכלה"ק.

ואולי צריך להיות בפעם השני "ואם הוא בעל מרה לבנה", כי א) כבר ביאר דבעל מרה שחורה אין לו במה להתגאות. (ב) הפסוק "כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל", הוא טעם למה לא להחזיק טובה לעצמו גם אם אינו מתמיד בטבעו.



חטא שלמה המלך - לאור החסידות

- שיח של חסידים -

הרב אליהו מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

לאחרונה נדפס כרך נוסף מתוך ספרי "פלח הרמון" של הרה"ח הרב ר' הלל מפאריטש ("פלח הרמון – מאמרים לחודש תשרי", קה"ת תשע"ה).

שם בע' רכב נדפס מאמר ד"ה "ביום השמיני שלח", וכאשר מצויין במראי-מקומות, מאמר זה הוא מיוסד והנחה על ד"ה זה שאמר הצ"צ בשנת תרי"ח, ע"ש במ"מ בפרטיות.

אם שלמה המלך שמר הברית כדקא יאות

בתחילת המאמר הוא מביא מארז"ל (שבת ל, א) כי בשעה ששלמה הי' רוצה להכניס את הארון לקדש הקדשים דבקו שערים זה בזה. ואחרי האריכות במאמר שם בענין דרגות "ארון הברית" ותושב"כ ותושבע"פ כו', הוא מבאר (ע' רכז) מארז"ל זה:

"ועתה יובן ענין הנ"ל, מה שאיתא בדרז"ל שבשעה ששלמה הי' רוצה להכניס הארון לק"ק דבקו שערים זה בזה, שהי' רוצה לעשות קישור וחיבור לבחי' ארון תושב"כ ותושבע"פ עם נשמתא דאורייתא שהוא בחי' ק"ק, ו"דבקו שערים" שזהו ענין נודע בשערים בעלה... אבל בשלמה דבקו שערים שלא הי' יכול לעשות ברית הנ"ל ושיהי' לו גילוי אלקות מנשמתא דאורייתא, שלא הי' לו שמירת הברית כדבעי, שבאמת כתיב ולא ירבה לו נשים (דברים יז, יז) והוא אמר אני ארבה ולא אסור (סנהדרין כא, ב) [און באמת האט ער גישטעלט צו פיל אויף זיין חכמה, לשון אדמו"ר שליט"א] וטעה בזה כמ"ש נשיו היטו את לבבו (מלכים-א יא, ד), גם בשעה שנשא שלמה בת פרעה נעץ גבראל קנה בים והעלה שרטון ונבנה כרך גדול של רומי (סנהדרין שם), שהגם שהי' לו כוונה בזה לבררה ולהפכה לקדושה, אך לגבי זה פגם, ולכן הראו לו שמבחי' ים נעשה יבשה, דהנה כתיב "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" שיש ברית... ולשלמה מצד שלא הי' מקיים שמירת הברית הראה לו להיפוך שיעשה מבחי' ים יבשה". ע"כ.

הגהות של חסידים

מאמר זה של הר"ה נמצא רק בכת"י אחד (מעתיק), ועל גבי כת"י זה ניטש ויכוח נוקב בין כמה חסידים (וניכר אשר חסידים אלו היה ברשותם תכריך כת"י זה לפני שהגיע לספריית רבותינו), שכל אחד מהם כתב את דעתו בהגהות בין השורות ובצידי הגליון של הכת"י. והגדיל לעשות המגיה הראשון שהוא מחק והעביר קוים על כמה תיבות במאמר שלא נראו לו נכונים (ות"ל אשר לפועל גם מתוך המחיקות שלו, נשארה עדיין האפשרות לקרוא מה שהי' כתוב לפני המחיקה).

אין לדעת מי הם כותבים אלו, וחששתי אם אין כאן הגהות ממיישהו מנכדי הצ"צ, ושאלתי את הרשד"ב שי' לויין ואמר לי שאין הוא מזהה כת"י אלו, ולע"ע הם בגדר "לא ידוע למי",

בעת סידור ספר הנ"ל לדפוס, ביחד עם הרה"ח ר"ג שי' שפירא, לא ראינו ענין בהעתקת הגהות בלתי-מזוהות אלו בהערות בגוף הספר של הרב הלל. אולם נציג כאן

את הגהות אלו לפני הקוראים [והתודה להרג"ש שי' על עזרתו בסידור הדברים לדפוס].

מגיה ראשון

הכותב הראשון על הכת"י, אחרי שמחק והעביר קווים על התיבות "שלא הי' לו שמירת הברית כדבעי", וכן על התיבות "און באמת האט ער גישטעלט צופיל אויף זיין חכמה, לשון אדמו"ר שליט"א", הוא כותב:

מי הוא זה ואיזה הוא שמלאו לבו לדבר תועה ולבנות משיח אלקי ישראל שבימי קיימא סיהרא באשלמותא [זח"א קנ, א ועוד] ויחכם מכל אדם אפי' ממש רבינו [במדב"ר פי"ט, ג] ועשה ספר משלי [קהלת] שיר השירים קודש קדשים [משנה ידיים ספ"ג] נגד ספירות חכמה בינה דעת [זח"ג סד, א ובפי' הרמ"ז שם: ג' ספרים דחכמתא אפיק שלמה, שיר השירים (קדש הקדשים) חכמה, קהלת (ז' הבלים) בינה, משלי (בכל פסוק דבר והיפוכו, התכללות חו"ג) דעת], לומר עליו שלא שמר שמירת הברית ונפשו חשקה תאוות נשים ככל המון העם, והעכו"ם אומרים כן ששלמה המלך אהב תאוות המשגל, איך שכח הדורש הלז כמה פסוקים במשלי באזהרות נוראות מתאוות זאת, ונאמר על אשה זונה [משלי ה, ה ואילך] רגליה יורדות מות כו' הרחק מעליה דרכך ואל תקרב אל פתח ביתה, [שם ב, טז ואילך] להצילך מאשה זרה מנכריה כו' כי שחה אל מות ביתה כל באיה לא ישובו ולא ישיגו ארחות חיים [וע"ע שם משלי ז, ה ואילך], שאמר זה ע"פ רוח הקודש שהי' בו להזהיר לכל באי עולם, והוא בעצמו לא יקיים זאת. ומה שנאמר על שלמה המלך "נשיו היטו את לבבו" - אחר כל העליות שיהיו להדורש אחר הסתלקותו גם בג"ע העליון לא יתגלה לו הסוד והרזין מהפסוק שכתוב על שלמה "נשיו היטו את לבבו".

פרטי הלשונות של מגיה זה

[לענ"ד משיג זה לא ידע שהכותב הוא רב הלל, וגם אנו בעת עריכת ספר הנ"ל עמלנו עד שבידרנו שמאמר זה הוא מר"ה, אך כעת נתברר כן מעל כל ספק, ע"ש במ"מ בע' רכב ובע' יא. ואפשר אילו היה יודע המשיג אשר אלו דברי הר"ה גם הוא היה מקבל הדברים כנתינתם מסיני.]

אולם מה שהוא כותב כאן דעתו אשר "גם בג"ע העליון לא יתגלה להדורש הסוד והרזין מהפסוק נשיו היטו את לבבו", זה כנראה נכתב מתוך התלהבות יתירה, כי מי מאתנו יכול לדעת מה הם פרטי השגות הנשמות בג"ע התחתון או בג"ע העליון.

ואולי הוא כיוון ע"פ המבואר בכ"מ אשר חכמת פנימיות התורה "ארוכה מארץ מדה" כו' וגם בג"ע העליון אין לצדיקים ות"ח מנוחה וילכו מחיל אל חיל כי תמיד קיימים עליות עד אין קץ למדרגות עליונות יותר ממה שהושג להם עד עתה. ור"ל

שהתכלית הסופי בסוגיא זו כמו בשאר סוגיות התורה לא יתגלה להדורש גם בג"ע כי תמיד יש השגה נעלית יותר, אלא שהוא קיצר בלשונו.

אגב, מגיה זה מביא בתוך דבריו "ויחכם מכל האדם אפילו ממשה". ומקורו הוא מפסיקתא ובמדב"ר ורש"י עה"פ ועוד. אולם ברמב"ם מו"נ ח"ג פנ"ד גורס "ולא ממשה", והאריך בזה בטוב טעם בכל הדיעות וגירסאות בזה בס' "ימות המשיח בהלכה" לדידינו הגה"ח הר"א שי' גערליצקי ח"א ע' סו-סז. ובכלל נ"ל מכמה מקורות אשר דעת רבינו הזקן וספרי חסידות היא כדעת הרמב"ם אשר חכמת שלמה היא למטה ממדריגת חכמת משה ומשיח, אך אכ"מ.]

מגיה שני

אחריו בא מגיה שני על כת"י המאמר (בכתב אחר), שהוא חזר ושיכתב עוד הפעם את התיבות המחוקות על ידי המגיה הקודם, והוסיף:

ואני באתי אחריו לומר שאין דבריו מוכרחים, ודברי אדמו"ר קודש הם מגמ' ומדרשים ומקראי, ודברי כ"ק אדמו"ר זי"ע [הצ"צ] אינם צריכים להסכמה וחיוזוק, אך אפשר לומר שהוא ע"ד מארז"ל (ע"ז ד"ד) לא ה' דוד ראוי לאותו מעשה אלא ללמד תשובה, וכן ג"כ כאן מי חכם וצדיק כשלמה ולפי שעמד על שכלו נכשל כ"ש (כל-שכן) [אחרים, וכ"ז ה' מלמעלה, ואיכא מ"ד [ראה גיטין סח, ב] שנשאר הדיוט, והוא בעצמו כתב משלי סי' למד כי בער אנכי מאיש ופי' רש"י על שסמכתי על חכמתי.

מגיה שלישי

ועוד מופיע בכת"י שם, בכתב שלישי, שהוא בא אחרי שניים הראשונים ומוסיף:

איזה טועה כתב השגה על כתבי אדמו"ר נ"ע אך הוא פסוק מלא במ"א סי' י"א פסוק ד' ע"ש [ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו אחרי אלהים אחרים ולא ה' לבבו שלם עם ה' אלקיו כלבב דוד אביו] ובגמ' רצו להחשיבו עם שאין להם חלק לעוה"ב [סנהדרין קד, ב ומפרשים שם]. ועי' בוח"א דקל"ה א' ק"נ א'.

דעת רבותינו נשיאי חב"ד בנידון זה

עד כאן דברי המגיהים, וכעת אשר זכה דורינו ונתפרסמו בדפוס רובם של מאמרי ותורות רבותינו נשיאינו, עלינו לברר מה אמרו רבותינו בנידון זה [בנוסף למה שנאמנה עלינו גם עדותו של הר"ה כנ"ל].

ואציין את אשר מצאתי לע"ע:

(א) באוה"ת נ"ך ח"ג ע' א'רצו: ולכן דבקו שערים זה בזה... ועו"ל כי מרכבה להארון הוא מי ששומר בריתו בתכלית כמ"ש בזהר ויקהל דרי"ד ע"פ ויעש בצלאל

את הארון, ולכן ארוז"ל בשעה שנשא שלמה את בת פרעה בא גבריאל ונעץ קנה בים... ולפי ששלמה נשא בת פרעה אף שנתגיירה [יבמות עו, ב] עכ"ז הי' בזה קצת פגם... וכמ"ש על זה הרב ב"י במגיד משרים פ' בראשית שענין נעץ קנה בים מורה על אחיזת החיצונים וסטרא אחרא הנק' קנה כמ"ש גער חית קנה... וגם עבר על לאו דלא ירבה לו נשים.

[בלשון הצ"צ אין כאן ששלמה לא שמר הברית, אבל עכ"פ מפורש שלא שמר בריתו בתכלית "והיה בזה קצת פגם", ומביא ע"ז גם מקור מהמגיד משרים להבית יוסף פ' בראשית. ודברי הצ"צ הם ע"פ הזוהר דלקמן: "דשלמה לא נטר האי ברית כדקא יאות". וכן גם במאמר הרב הלל שהבאנו: "שלא הי' לו שמירת הברית כדבעי". ועד"ז במאמר מהר"ש דלקמן].

ב) בסה"מ תרל"ה ע' תסא (שם הוא ג"כ מיוסד והנחה של מאמר הצ"צ ד"ה ביום השמיני שלח תרי"ה, על דרך בפלח הרמון), ז"ל: ועפ"ז יובן מה שכשהי' צריך שלמה להכניס את הארון לבית קדה"ק דבקו שערים זה בזה, כי הנה נתבאר לעיל שלהיות היחוד תושב"כ עם בחי' תושבע"פ זהו ע"י ברית העליון ומקום היחוד הוא בבית קדה"ק... ולכן דבקו שערים ע"י הפגם שפגם שלמה כמו שיתבאר, וענין מה שדבקו שערים דוקא ולא מניעה אחרת לפי דכתיב נודע בשערים בעלה שבחי' המשכת הדעת ע"י ברית העליון הגם כי הוא בבית קדה"ק צ"ל עובר ע"י השערים... כי כן הוא דרך העברת טיפת אור אבא ע"י בחי' השערים... ושלמה פגם בזה והיינו שבנה על חכמתו דכתיב ויחכם מכל האדם ולכן הרבה לו נשים וטעה בזה, נשיו הטו את לבבו, וכן פגם בברית העליון ע"י שנשא בת פרעה שארוז"ל בשעה שנשא כו' בא גבריאל ונעץ קנה בים והעלה שרטון ובנה עליו כרך גדול של רומי והיינו כי לאום מלאום יאמץ, והגם דכתיב ויביאה עיר דוד כו' [יבמות עו, א – שנתגיירה] מ"מ לגבי שלמה הי' נחשב זה לחטא ועון, ולכן כשהי' צריך להכניס הארון דרך השערים לקדה"ק להיות היחוד עליון ע"י ברית העליון דבקו שערים זה בזה מחמת פגמים הנ"ל. ע"כ.

[עי' גם בהמשך הדרוש כאן בסה"מ תרל"ה ובפלח הרמון, בביאור המשך הגמ' אשר דוקא ע"י תפילת שלמה "זכרה לחסדי דוד עבדך" אז נפתחו השערים].

ועי' עוד שם בסוף הספר ע' תק (הנחת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע ממאמר זה של אדמו"ר מהר"ש): ובשערים כתיב שאו שערים ראשיכם שיש להם ראשים ושלמה פגם בראש דעל שלמה כתיב ויחכם מכל אדם ובנה על חכמתו יותר מדאי, דכתיב ולא ירבה לו נשים ולא יסור את לבבו והוא אמר אני ארבה ולא אסור, וכתיב נשיו הטו את לבבו, וכן בשעה שעשא שלמה בת פרעה בא גבריאל ונעץ קנה בים והעלה שרטון ובנה עליו כרך גדול של רומי, דכתיב ולאום מלאום יאמץ כדשנעשה גרעון בקדושה נמשך תוס' יניקה לחיצונים, הגם דכתיב ויביאה את עיר דוד שגייר אותה כדבעי מ"מ לגבי שלמה נק' חטא ועון, וזה מפני שפגם בברית העליון לכן כשרצה להמשיך יחוד

תושב"כ עם תושבע"פ דבקו שערים, מפני שפגם בברית העליון לכן דבקו שערים. ע"כ.

מקורות בספרי הקבלה

(א) בזח"א קנ, א: כיון דאשתלים כתיב וה' נתן חכמה לשלמה וכתוב ותרב חכמת שלמה דקיימא סיהרא באשלמותא ובי מקדשא יתבני וכדין הוה חמי שלמה עינא בעינא חכמתא ולא אצטריך לחלמא. לבתר דחטא אצריך ל' לחלמא כקדמיתא... ודא בגין דחטא וסיהרא קיימא לאתפגמא, מאי טעמא בגין דלא נטיר ברית קדישא באשתדלותיה בנשים נכריות, ודא הוא תנאי דעבד קב"ה עם דוד דכתיב אם ישמרו בניך בריתי... ובגין דשלמה לא נטר האי ברית כדקא יאות שריא סיהרא לאתפגמא כו'.

[יש לציין כי המגיה המקשה, הביא בקושייתו את המאמר דבימי שלמה הוה קיימא סיהרא באשלמותא. אבל הנה בזוהר זה גופא מבואר שזה הי' מקודם, אבל אחרי דלא נטיר ברית קדישא הוה קיימא סיהרא לאתפגים].

(ב) בלקו"ת להאריז"ל מלכים (פ"י): כוונת שלמה שלקח אלף נשים היתה לתיקון קליפת נוגה, ולהשפיע בה כ"כ עד שתחזור לקדושה, והם סוד אלף יומין דחול, ולכן לקח ג' מאות נשים וז' מאות פלגשים, ג' מאות נגד ג' ראשונות, וז' מאות בסוד ז' תחתונות. וטעה, כי עד שיבא משיח אי אפשר שיתקן, וז"ש אמרתי אחכמה והיא רחוקה. ע"כ.

[בדברי האריז"ל כאן יש ענינים רבים וקשור ג"כ עם פסוק האלף לך שלמה וגו', אך אין כאן המקום לעסוק בפירושו הדברים].

(ג) בס' הלקוטים להאריז"ל יהושע (פ"ב): אבל הדינים דנוקבא הם קשים ולא נמתקו עד זמן שלמה ע"ה, דכתיב אז תבאנה שתיים זונות ר"ל אז נמתקו, ולא מקדמת דנא, ובהיות שעדיין לא הגיע זמן לימתק לגמרי לכן לעת זקנתו נשיו הטו את לבבו והיה מה שהיה. ע"כ. ועד"ז נמצא בקיצור בס' לקו"ת להאריז"ל יהושע.

חטא שלמה המלך, בספרי קבלה הקדמונים

בס' עמק המלך שער הטהירו עילאה (ש"ה) פ"ב כ': ולעתיד יומתקו כו', ובזה טעה שלמה המלך ע"ה שנשא נשים נכריות, בסוד, 'אז תבואנה שתיים זונות' [מלכים-א ג, טז] ולא מקודם לכן, כי באותו זמן היה קצת מיתוק ולא בשלימו. ע"כ. [והוא ע"ד שהבאנו מס' הלקוטים להאריז"ל].

והוא חוזר על דברים אלו בשער רישא דז"א (שט"ז) פל"ג ופל"ד, וז"ל: "אבל דינין דנוקבא בהיות שהם קשים מאד לא היו נמתקים עד זמן שלמה, וזהו סוד "אז תבאנה שתי נשים זונות אל המלך", פירוש אז נמתקו, ולא עד עתה, ובהיות כי עדיין לא הגיע

הזמן לגמרי "נשיו הטו את לבבו" ולא יומתקו משלם עד ביאת הגואל במהרה בימינו אכי"ר, ובוזה תבין סודות גדולות עד אין חקר ונוראות מאוד, ומה' אשאל המחילה שגיליתי כבשוננו של עולם, ועשה אוניך כאפרכסת לשמוע רזי עתיק יומייה שלא נתגלו לשום אדם מימות רשב"י ואילך עד יום בוא מורינו ורבינו האר"י זלה"ה כו". ועי' עוד שם על דרך כל דברים הנ"ל בס' הלקוטים באורך יותר.

ועוד בעמק המלך שם בשער קרית ארבע (שי"ד) פקי"ב: אבל דינין דנוקבא בהיות כי הם קשים לא נמתקו עד זמן שלמה המלך ע"ה, וזהו סוד אז תבאנה שתיים נשים זונות [מלכים א ג, טז] פירוש אז נמתקו ולא עד עתה, עיין בספרא דצניעותא [זח"ב קעח ב]... והוא סוד גדול, ובהיות כי עדיין לא הגיע הזמן לגמרי עד לעתיד לבוא יגיע מיתוק לנקבות הקשות, לכן "נשיו הטו את לבבו"... ולעתיד לבוא כשמתמתקת כל הקליפה אז כח הטהרה גובר. ונראית כמעט קליפה כאלו היא טהרה. וזהו סוד המאמר "לעתיד לבוא הקב"ה מביא ליצר הרע ושוחטו בפני הצדיקים ובפני הרשעים צדיקים נראה להם כהר גבוה" מפני שאינם רואים אלא טהרה שבה... כי כל כוונות שצריך האדם לכון ולעשות במעשיו הטובים הוא להכניע הקליפה.

ובזה תבין למה שלמה המלך ע"ה לקח את בת פרעה לו לאשה, אבל כוונתו היה לכוף הקליפה הקשה כי היא בת מלך, ובהיות כי עדיין לא הגיע הזמן לא יכול עמה אלא "נשיו הטו את לבבו". ומפני העבירה הזאת שעבר על שלשה לאוין שבתורה, דלא ירבה לו סוסים, לא ירבה לו נשים, ולא ירבה לו כסף וזהב, נגזרה עליו לטרוד ממלכותו ג' שנים לבקש על הפתחים והיה בדלי דלות, ושם השיג את נעמה העמונית וגיירה, ומפני שאין מקבלין גרים בימי שלמה [יבמות כד ב], נעמה נתקבלה בזמן הג' שנים שהיה בדלי דלות ובעניות. ולא חזר למלכותו אלא בזכותה כדאיתא באגדה...

...שנאמר בראשונה "וישב שלמה על כסא ה' למלך" [דברי הימים-א כט, כג], אותו כסא ה' לא היה לו באחרונה כו'... ואחר כך נתגלגל בירמיהו כססיהרא בפגימותה, ולכן אמר 'אני הגבר ראה עני בשבט עברתו' [איכה ג, א], ואין לו למי שהוא כל כך צרה כמו לאדם שרואה אותה בשלותה, לכן אמר "אני הגבר" יכול אני לומר מה ומי גרם את "שבט עברתו" ולא אדם אחר, מפני שנבוכדנצר משלמה קאתי ממלכת שבא אחרי שגייירה, אלא שלבה לא נכון עמה ולבסוף גלתה נבלותה וחזרה לסורה...

כי שלמה המלך היה חייב גלות, כדי לאסוף את נעמה העמונית לא בשלותו, כמו שנעמי אשת אלימלך אספה אליה את רות המואביה בשעת עניה ומרודיה, ואז כתיב [רות א, יד] "ורות דבקה בה" דוקא לא בשלותה, כי המר שדי לי מאוד [שם א, כ]. וכן מאלף נשים שגייר שלמה לא נתקבלה מכולן להעמיד ממנה ממלכת ישראל אלא נעמה העמונית שנשאת לו כשהיה בדלי דלות, לקיים מה שאמרו חז"ל במסכת יבמות [כד, ב] מי גר אתך בעניותך הוא דעליך יפול. וכשם שגלתה נעמי לאסוף את רות כך

גלה שלמה לאסוף את נעמה, היא נעם ה' עלאה, אשר שם רחובות הנהר כאשר אבאר, לפיכך נקרא בנה רחבעם כי בקש הקב"ה לעשותו משיח.... וראוי היה שירחיב ה' לבו של רחבעם בשביל עם הקודש, שיהיה "מורח ודאין" [סנהדרין צג, ב], "והריחו ביראת ה'" [ישעי' יא, ג] אלמלא זכינו... עוד נדבר בענין סוד רות המואביה ונעמה העמונית מה ענין ניצוצם ושם יתבארו לך סוד יניקת הקליפות עם כמה סודות.... ועל ידו יתבארו לך כמה מאמרים של הזוהר כו'. ע"כ בעמה"מ, וע"ש עוד דברים ערבים ונעימים בזה. ועי' עוד בפ' רקאנטי עה"ת פ' שופטים ע"פ לא ירבה לא נשים (הובא בש"ך עה"ת שם, ובשל"ה בחלק תושב"כ עה"פ שם):

"הרבה זמן הייתי נבוך על שלמה המלך ע"ה שכתוב בו [מלכים א ה, יא] ויחכם מכל האדם ואהוב לה' יתברך איך נאבד ממנו זוהרי החכמות השכליות, כי לעת זקנתו נשיו הטו לבבו אחרי אלהים אחרים, וכתוב [שם יא, ה] וילך שלמה אחרי עשתרות אלהי צידונים ואחרי מלכים אלהי עמונים מה שאין ראוי לשוטים שהן בלא דעת ובלא תבונה, וכל ספר משלי שהוא תיקנו מלא אזהרות לבלתי סור אחרי הנשים, ואיך בנפשו נכשל בו חכם הרזים כמוהו.

ובהתבונני על המבוכה הזאת כי היו אלף נשים נכריות הוסר המסוה מעל פני, כי אמרו בעלי הקבלה האמיתית כי סכום מדריגות הטומאה שנשפעו באילן העליון סיבת זוהמת הנחש הם אלף כוחות נקראים נשים נכריות, ושלמה המלך ע"ה בהיותו קשור באילן ההוא ברוב חכמתו ולהבחין זוהרי החכמה ולהבין ולהשלים סוד ענין האילן, נמשך אחריהן לדעתו ולהכיר ולהשלים המדריגה, ועל זה אמר וילך שלמה ולא כתיב ויעבור שלמה אלא וילך, הלך לתור ולבקש ולחפש ענין תשלום החכמה דבר על בוריו עד שנמשך אחר זה יותר מדאי, והיה לו לאשם מאת ה' יתברך כי מצוה היא לדעת ולבקש כל אותו ענין ולהבחין בין טוב לרע אבל לא להדבק בו, דוגמת זה היה חטא נח שנאמר (בראשית ט, כא) וישת מן היין וישכר".

עוד בדרושי חסידות על "טעות שלמה"

ועי' ג"כ דברים נפלאים באוה"ת וארא ע' קצה... ווהנה הרצון זר צריך להרחיקו לגמרי כמ"ש ולא תתורו ואין דרך לבררו ולהעלותו ... וע"כ לא רצה משה לילך בשליחות לפרעה כי בחי' זו אין דרך לברר, ועד"ז נאמר טעה שלמה שאמר אני ארבה ולא אסור כו' שרצה לברר מה שע"פ התורה א"א לברר וע"כ נשיו הטו את לבבו. ע"כ.

וכל ענין זה באוה"ת שם כנראה מיוסד על ד"ה בא אל פרעה בס' מאמרי אדה"ז עה"ת ע' רמו שמבאר את הזוהר דמשה הוה דחיל מפרעה ולא קריב עד דקוב"ה אמר לי' אל תירא הנני עליך פרעה, וכותב: להיות כי הרצון דקליפה עיקר האזהרה לבלי ליתן לב לרצון זה אלא יסיח דעתו בנצחון ומלחמה... כמ"ש ולא תתורו אחרי לבבכם, אבל מדריגת צדיק גמור כו' כשבא לו הרצון יהפכנו לגמרי כאילו אין בו ממש כו', לכן

הי' רוצה ר"ח לילך אפתחא דזונה לקבל אגרא מה שאסור זה לכל אדם כמ"ש הרחק מעליה דרכיך פן יתפס במצדותה מאחר שלא נתהפך עדיין אצלו לגמרי, וכמו"כ מדריגת משה כח מ"ה ביטול בתכלית לאלקות ע"כ ע"פ ציווי הקב"ה לא הי' מתיירא להתמשך ברצון דקליפה ולהפכו לגמרי כו'. ע"ש.

אלא שבמאמר אדה"ז זה לא נזכר ע"ד חטא שלמה וזוהי הוספת הצ"צ כאן בהבדל שבין משה ושלמה.

ועי' אוה"ת בהעלותך הוספות (ע' 139): שלמה שאמר אני ארבה ולא אסור שג"כ היה לו כוונה בזה ולא בשביל תאוה כו' וכמו שמבואר בכתבי האריז"ל, ואעפ"כ טעה בזה".

הכרעת הדברים

מעתה כאשר נגלו לפנינו בעז"ה דברי רבותינו וספרי הקבלה בזה, יש לסכם:

המגיה הראשון, כנראה הי' בעל ידע בקבלה וחסידות, וידע אשר כל ענין מתבאר בדרך של ספירות ובירורים וכוונות עליונות, כמו: חטא אדה"ר שהסתכל במקום הקליפות, מעשה לוט שיצאו ממנו נעמה העמונית ורות המואביה, ומעשה "וירד יהודה ויט עד איש עדלמי" כו' שממנו נולד משיח ה', אשה הכותית שלקח משה שהיה הכנה למתן תורה לברר גבורות קשות שכ"ה דינין דקליפת כו"ש, מעשה דוד להורות דרך תשובה ולהעלות עמו את כל החוטאים וכו'. ועד"ז בענין נח וישת וישכר ויתגל בתוך אהלו כו'.

ועל כן כאשר מצא במאמר כאן ביטוי שאינו רגיל בפנימיות התורה, שייאמר על שלמה המלך (שנק' על שמו של הקב"ה מלך שהשלום שלו ובגמ' מגילה י"א ע"ב איתא שמלך על העליונים ועל התחתונים, ובלקו"ת לאדה"ז שהוא חכמה תתאה מלכות דאצילות כו', ובקהלת יעקב לבעהמח"ס מלא הרועים שהוא בחינת יסוד דאריך אנפין כו', ועי' עוד בדרושים ע"פ בעטרה שעטרה לו אמו גו'), לומר עליו שהוא פגם קצת בשמירת הברית, דברים אלו התקשה החסיד בקבלתם עד שהחליט שדברים אלו נכתבו על ידי דורש בעלמא.

אולם מגיה זה הלך אחר חכמתו ושגה ברואה, וצדקו שני המגיהים שבאו אחריו וחזרו לייצב את גירסת המאמר, כי כאשר הוכח הלא אלו הם דברי רבותינו ומקורם בקודש העליון בזוהר וכתבי אריז"ל.

הפשט ייאמר, והדרש יידרש

ולענ"ד המגיה השלישי אף כי צדק בכללות הענין, אך לא בפרטי הדברים. כי הוא רצה לסתור את דברי המקשה מתוך לשונות פסוקים ומאריז"ל, אבל הלא כאן עסקינן בלימוד בדרך הסוד והפנימיות ובזה מתפרשים הכתובים וכן דרשות רז"ל על ענין

הבירורים וספירות העליונות, ואין להקשות על זה מהלימוד על דרך הפשט שאין מקרא יוצא מידי פשוטו כו'. וכידוע בראשונים רשב"ם ורמב"ם כו' אשר מחכמת הכתוב הוא כי אותו הלשון עצמו נכתב באופן שהוא מתפרש לפנים רבות, פשט רמז דרוש סוד כו' וכפטיש יפוצץ סלע כו' (סנהדרין לד, א), וכל אחת מדרכים אלו היא בכללי לימוד מיוחדים השייכים לדרך אותו לימוד. עי' במובא בהקדמת הס' "כללי רש"י" להגה"ח ר"ט שי' בלוי ובכ"מ.

[ועי' בס' כתר שם טוב סכ"א שמפרש הפסוק שלעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו, כי בכל תיבה יש בחי' חסדים דכר וגבורות נוקבא ולעת זקנתו התגבר בחינת הנוקבא כו' ע"ש. והדברים קשורים עם כמה מספרי הקבלה שהבאנו ועי' במובא ע"ז באריכות בהגהות "מקור מים חיים" בס' בעש"ט עה"ת ר"פ חיי"ש].

וגם הלא ממקומו הוא מוכרע, כי מה שמביא המגיה כאן את הפסוק "נשיו הטו את לבבו אחרי אלהים אחרים" גו', הנה חז"ל בשבת דנ"ו הביאו פסוק זה ופירושוהו ששלמה לא חטא רק שלא מיחה וע"כ נחשב לו לעוון, ונתבארו היטב דברי הגמ' אלו ברלב"ג מלכים שם (יא, ד). ועי' ג"כ יבמות ע"ז ע"ב ע"פ ויתחתן שלמה את בת פרעה מתוך כו' מעלה עליו הכתוב כאילו נתחתן בה כו' ועי' חדא"ג מהרש"א שם. אם כן אין מפסוקים אלו ראי' נגד המקשה כאן.

אמנם גם הוא המגיה השלישי השכיל להוסיף מקורות מן הזוהר שגם שם מפורש אשר שלמה "לא נטר האי ברית כדקא יאות", שמזוהר זה אכן יתד מוצק לדברי המאמר כאן.

[ידענו כי יתכן לחלוק על דברינו האחרונים כאן בענין אין מקרא יוצא מידי פשוטו כו', והלא זהו גם מטרת הכתיבה כאן שע"י שקו"ט יתבררו הדברים עד שנגיע לידיעה האמיתית].

לסיום, עוה"פ תודתי נתונה לעמיתי הר"ר גבריאל שי' שפירא על עזרתו בסידור הדברים לדפוס.



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' חיים יצחק בער הלוי ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' בנימין זאב הלוי ע"ה

פייפ

נפטר ביום י"ז טבת ה'תשד"מ



ולעילוי נשמת

מרת שרה ע"ה

בת הרה"ח הרה"ת ר' משה ע"ה

פייפ

ת. נ. צ. ב. ה.

נדפס ע"י משפחתם שיחיו



לעילוי נשמת

מרת חי' חנה ע"ה

בת הרה"ח הרה"ת ר' יעקב ע"ה

נפטרה ביום ז' שבט ה'תשי"ט



ולעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' דוד ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' יעקב ע"ה

נפטר ביום ט' שבט ה'תשל"ה

ת. נ. צ. ב. ה.

נדפס ע"י בנה ואחיינו

הרה"ח הרה"ת ר' יעקב ומשפחתו שיחיו

מאגאלניק

מוקדש
לחיווק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הגדול והקדוש
יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"
ולברכה והצלחה בכל עניניהם בגו"ר



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ח הרה"ת ר' נח שמחה וזוגתו מרת דבורה לאה שיחיו
וילדיהם מנחם מענדל, איידלא ומרים מריאשא שיחיו
פאקס



מוקדש
לחיווק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הגדול והקדוש
יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"
ולברכה והצלחה בכל עניניהם בגו"ר



נדפס ע"י
הרה"ח הרה"ת ר' רפאל שלמה ומשפחתו שיחיו
דרימער

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת ר' שמעון ע"ה
בן הרה"ח הרה"ת ר' מנחם ע"ה
נפטר ביום ט"ו שבט ה'תשמ"ב

ת.נ.צ.ב.ה.

נדפס ע"י בנו
הרה"ח הרה"ת ר' אפרים מרדכי וזוגתו מרת שרה איטא
ומשפחתם שיחיו
קורוליצקי



מוקדש
לחיווק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הגדול והקדוש
יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"
ולברכה והצלחה בכל עניניהם בגו"ר

ולעילוי נשמת
מרת פעשא לאה ע"ה
בת הרה"ח הרה"ת ר' חיים יהודה לייב ע"ה
נלב"ע ביום ד' כ"ג טבת ה'תשע"ב
ת.נ.צ.ב.ה.

נדפס ע"י
הרה"ח הרה"ת ר' משה וזוגתו מרת קריינדל
ומשפחתם שיחיו
קליין

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הגדול והקדוש
יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"
ולברכה והצלחה בכל עניניהם בגו"ר



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ח הרה"ת ר' ירחמיאל בנימין הלוי וזוגתו מרת לאה
ומשפחתם שיחיו
קליין



לזכות
החתן התמים חנוך העניך שיחי' רוזענפעלד
והכלה מרת מושקא שתחי' יוניק
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י

נדפס ע"י ולזכות הורי הכלה
הרה"ח הרה"ת ר' בערל ומשפחתו שיחיו יוניק

לזכות

הילד אר' לייב שיחי'

נולד למזל טוב

ביום ג' כ"ב טבת ה'תשע"ה

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים

לאורך ימים ושנים טובות, וירו ממנו ומכל יו"ח שיחיו, רוב נחת ושמחה

מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י

נדפס ע"י הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' חיים ומרת פייגא שיחיו

דריזין



לזכות

החתן התמים מנחם מענדל שיחי' סימפסאן

והכלה מרת שיינא שתחי' הבר

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעתומ"צ

ביום ה' כ"ד טבת ה'תשע"ה

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י

נדפס ע"י ולזכות הוריהם

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

לזכות

החתן התמים שמשון שיחי' דריזין

והכלה מרת חוה שתחי' וואגעל

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום ב' ו' שבט ה'תשע"ה



ואחיו החתן התמים ישראל משה שיחי' דריזין

והכלה מרת רחלי שתחי' דוד

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום ד' כ"ג טבת ה'תשע"ה



יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' מרדכי דוב וזוגתו מרת חנה שיחיו דריזין

לזכות

הבחור התמים

מנחם מענדל שיחי סופר

לכבוד יום ההולדת שלו ביום ז' שבט

יה"ר שיצליח בכל בלימוד התורה נגלה וחסידות ובעבודת ה' ובכל עניניו בגו"ר
ושיזכה לגרום רוב נחת רוח הוריו ולרבינו הקדוש



נדפס ע"י ולזכות הוריו

הרה"ח הרה"ת יוסף יצחק וזוגתו מרת מיכה שיחיו

סופר



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' צבי הירש ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' יהודה ליב ע"ה

רימלער

נלב"ע ביום כ"ד שבט ה'תשל"ה

ולעילוי נשמת

מרת יענטא בריינא ע"ה

בת הרה"ח הרה"ת משולם זוסיא ע"ה

נלב"ע

ביום ח' כסלו ה'תשס"ד

ת.נ.צ.ב.ה.

נדפס ע"י בנו

הרה"ח הרה"ת ר' שרגא פייוויל וזוגתו מרת צפורה שיחיו

רימלער

מוקדש
לחיזוק התקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת מאיר וזוגתו נעמי רבקה שיחיו
ובנם ישראל הירש שיחי'
ובנותם חסי' דבורה ונאווה בינא שתחי'
קלאפמאן



ויהי רצון שיתברכו בכל המצטרך בטוב הנראה והנגלה בגו"ר
מתוך הרחבה שמחה ועונג תמיד כל הימים
אמן כן יהי רצון

לזכות

החיל בצבאות ה'

לוי שיחי'

שטרסברג

לרגל חגיגת יום ההולדת שלו

ביום שני הבעל"ט י"ג שבט תשע"ה

יה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן

ויעלה מעלה מעלה בתורה וחסידות

ויצליח בלימוד התורה בהתמדה ושקידה

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ויזכו הוריו שיחיו לרוות ממנו רוב נחת חסידותי בגו"ר לאויו"ט



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לזכות

התמים הרוצה בעילום שמו

לברכה והצלחה רבה בגו"ר, ושבקרוב ממש ימצא בע"ה את
זיווגו בשטומ"צ

ושימלא ה' כל משאלות לבבו לטובה ולברכה