

ש"פ נצבים ה'תשע"ה – ר"ה תשע"ו
גליון א [אלף-צג]

תוכן הענינים

פרסום ראשון

- 5..... כתי"ק אודות ברכת הבנים בערב יו"כ
הרב לוי יצחק גרליק

גאולה ומשיח

- 6..... זמנה של מעמד הקהל בביאת משיח
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 12..... צדיקים יושבים
הרב חיים רפופרט
- 14..... ביאת אלי' הנביא ופעולותיו לע"ל
הת' שלום צירקינד

תורת רבינו

- 19..... תשובה בבית דין של מטה
הרב חנני' יוסף אייזנבך
- 25..... קריאת פרשת המלך בהקהל
הרב בן ציון חיים אסטער
- 27..... בגדר מחשבה בקדשים לשיטת רבינו והרלו"צ ז"ל
הרב בנימין אפרים ביטון
- 36..... מקור לדברי רבינו בהחילוק בין קליפה וטומאה
הת' מרדכי יאיר שחט

חסידות

- 38..... חכמת אדם תאיר פניו במ"ת

- 39.....דכתיב במגילה עפה דזכריה...
הרב שלמה שמואל פליישמן
- 39.....יחוד יחו"ע ויחו"ת (גליון)
הרב משה מרקוביץ

נגלה

- 41.....גדר תקנת חזית לשיטות הראשונים...
הת' דב בעריש רוטנברג

הלכה ומנהג

- 47.....עירוב תבשילין בביצה...
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 48.....תפלה בצבור...
הרב שלום דובער לוי
- 57.....כיבוי הגפרור לאחר הזלקת נרות שבת...
הרב גדלי' אבערלאנדער
- 60.....הסכם קדם נישואין (גליון)
הרב משה מרקוביץ
- 62.....נכון לומר הריני מקבל עלי מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך...
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 66.....ברית ביום כיפור...
הרב מרדכי פרקש
- 70.....הערה בשו"ע הלכות יום הכיפורים...
הרב וו. ראזענבלום
- 71.....התרת נדרים – מה פירוש "ובעשרה"?...
הרב דניאל גאלדבערג

פשוטו של מקרא

- 73.....פירוש "אויביך" ו"משנאיך" לפי תרגום אונקלוס.
הרב אברהם אלאשוילי
- 74.....'שנה עליו הכתוב' בפירש"י.
הרב וו. ראזענבלום

שונות

- 76.....מבוא לתניא מהדורא קמא (ג) – פירסום התניא במהדורות שונות.
הרב פרץ יצחקי
- 84.....נוסח סליחות ליום חמישי.
הרב לוי גאלדשטיין
- 85.....רבינו הזקן וחבריו תלמידי הרב המגיד.
הרב אלי' מטוסוב

התנצלות המערכת:

מפני קוצר היריעה לא היה ניתן להדפיס בקובץ שלפנינו את כל ההערות שהגיעו אלינו, ויודפסו בגליונות הבאים אי"ה. ובקשת הסליחה מעם הכותבים אשר הערותיהם לא נדפסו כאן.

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד חג הסוכות ה'תשע"ו
הערות יש לשלוח לא יאחד מיום ה', י"א תשרי ה'תשע"ו

**"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

פרסום ראשון

- כתי"ק ומענות כ"ק אדמו"ר -

כתי"ק אודות ברכת הבנים בערב יו"כ*

הרב לוי יצחק גרליק

רב ומו"צ, קראון הייטס

בספר המנהגים ע' 58 איתא: "לאחר סעודה המפסקת, ברכת הבנים והבנות וכו'."

והנה, לא הובא שם לא דבר וחצי דבר בנוגע לנוסח הברכה, ועד"ז באוצר מנהגי חב"ד ע' קצד ובחקרי מנהגים (גורארי) ע' קמח ובהשמטות לסידור אדה"ז (רסקין) סכ"ט.

בלקו"ש חל"ט ע' 375 בהערה 5 (ובעוד כמה מקומות) מביא שכידוע שברכת הבנים בערב יוה"כ"פ תהי' בברכת כהנים וכו'. אבל אינו מביא שם שום דבר בנוגע לנוסח שמוסיפים אחרי ברכת כהנים.

מה שידוע לנו יותר על ברכת כהנים, הן הברכות שהרבי בירך לתלמידים וכו', שהרבי התחיל עם ברכת כהנים ואח"כ המשיך בברכותיו הק' אבל כל פעם הי' נוסח שונה וכו', ואכ"מ?²

בשבח המועדים כותב ש"טרם ההליכה לבית הכנסת ל'כל נדרי' נוהגים שהאבות מברכים את הבנים והבנות בברכת יברכך וגו' יאר וגו' ושיחתמו לחיים טובים ויהי' לבם נכון ביראת שמים, ומתחננים בדמעות שתתקבל תפלתם" עיי"ש. ובהערות מציין למקור הדברים: מט"א סתרי"ט ס"כ וקצור שולחן ערוך סקל"א סט"ו (ואכן שם ישנו נוסח ארוך, והמחבר של שבח המועדים הביא רק קוטב הדברים).

(* לזכרון חותני היקר והחביב הרה"ח הרה"ת המזכיר ר' ירחמיאל בנימין הלוי קליין שגלקה בפתאומיות ביום ח"י סיון תשע"ה. כבר הארכתי בגליונות הקודמים, שלמרות שהוא הי' בעל סוד נפלא, הנה לעת מן העתים שיתף אותי מיוזמתו, בענינים של תורה והערות על השיחות הק', מנהגים וכו'. ומוצגת בזה א' מהדוגמאות

(1) וידועה השקו"ט בזה ואכ"מ.

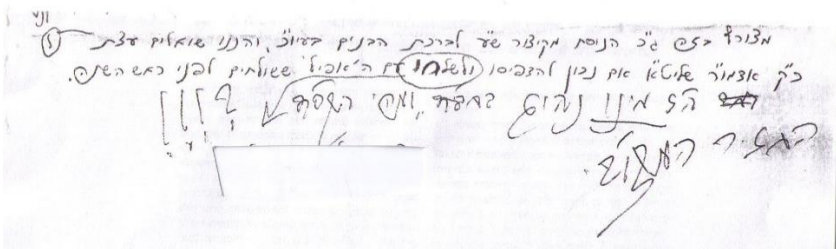
(2) הדמיון בין ברכת הבנים לברכת התלמידים אכ"מ.

מצו"ב קטע ממענת ק' של הרבי למוסד מסוים ששאל (בין השאר) כדלהלן:

"מצו"ב ג"כ הנוסח מקצושו"ע לברכת הבנים בערב יו"כ והגנו שואלים עצת כ"ק אדמו"ר שליט"א אם נכון להפיצו ולשלחו עם ה"אפיל" [appeal = מגבית] ששולחים לפני ראש השנה".

על כך ענה הרבי:

"ה"ז [הרי זה] אינו נהוג בחב"ד ומהי הקס"ד לשלחו?" [המילה "לשלחו" הרבי העתיק ממכתב השואל].



גאולה ומשיח

זמנה של מעמד הקהל בביאת משיח

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

ב' דעות למה אין מעמד הקהל ביום הראשון דחגה"ס

בשיחת ליל ב' דחגה"ס תשמ"ח (תורת מנחם ח"א ע' 188) איתא וז"ל: בטעם שעושיין הקהל במוצאי יו"ט הראשון יש דעה ש"אין תיקון הבימה ("עושיין לו בימה של עץ בעזרה") דוחה לא את השבת ולא יו"ט (פרש"י ד"ה מאימתי סוטה מא, ב) היינו מצד גזירת חכמים כו', ויש דעה שכן הוא מן התורה דילפינן מהיתור ד"במועד גו' בחג הסוכות", "משום דבבוא כל ישראל ליראות, משמע מאתחלתא דמועד ביום ראשון, קמ"ל במועד, דמשמע בתוך המועד, ואהני בבוא כל ישראל, [דמשמע מאתחלתא דמועד], לא ביום ב' או ג', אלא במוצאי יו"ט הראשון". (תוס' שם ע"א ד"ה כתב).

ונפק"מ בנוגע לביהמ"ק השלישי - שלהדעה שענין זה הוא מן התורה ולא רק מפני הגזירה כו' הרי גם בביהמ"ק השלישי יהי' יום הקהל במוצאי יו"ט הראשון עכ"ל, אבל

להדיעה שהוא מדרבנן י"ל דלעת"ל שיתבטלו גזירות דרבנן יהי' יום הקהל ביום טוב הראשון ממש.

וכעין זה איתא בשיחת שמחת בית השואבה תש"כ (תורת מנחם ח"א ע' 65) וז"ל: הזמן דמצות הקהל הוא "מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות בבוא כל ישראל לראות גו'" "מאתחלתא דמועד" (סוטה מא,א) "ומיהו ביו"ט לא, שאין תיקון הבימה דוחה לא את השבת ולא יו"ט" (פרש"י שם) ולכן עשו זאת במוצאי יום טוב ראשון של חג. ועפ"ז, הנה בבית ראשון קודם הגזירות על עניני שבות שנתחדשו בבית שני (לקו"ת דרושי ר"ה נז,ג, ובכ"מ) היו כנראה עושים זאת ביו"ט עצמן עכ"ל.

ובפשטות הכוונה דכיון דגם לעת"ל יתבטלו הגזירות וכו', וכמבואר בשיחת יום ב' דר"ה תשנ"ב אות י"ב (שיחות קודש תשנ"ב ח"א עמ' 22 - 23): "ויש לומר שלעת"ל יתקעו בשופר בשבת בכל המדינה, שהרי כל עניני גזירות דרבנן התחילו בבית שני כמבואר בלקוטי תורה, ואם כן לעת"ל יתבטלו כל החששות לגזירות אלו וממילא יתקעו בכל מקום³. א"כ לדיעה זו יוכלו לתקן הבימה גם ביו"ט עצמו כיון שאינו אסור אלא מדרבנן משום גזירה.

3) וכבר שקו"ט הגה"ח ר' יעקב שליט"א קופרמן בענין זה, (הערות וביאורים גליונות תת"ג, תת"ה, ועוד) בדעת הרבי אם לעת"ל אכן יתבטלו הגזירות והביא מכו"כ מקומות בענין זה, החל משיחת כ' מנ"א תשט"ו סעי' כו (תורת מנחם – התוועדויות חי"ד [תשט"ו ח"ב] עמ' 265) וז"ל השיחה: ידועה הקושיא על הדין שבגמ' (ר"ה כט,ב) שאין תוקעין בשופר ביו"ט של ראש השנה שחל להיות בשבת, משום גזירה דרבה, שמא יעבירונו ד' אמות ברשות הרבים – הרי בזמן הזה שאין לנו רשות הרבים (כפי שפוסק אדה"ז ועוד כמה אחרונים שלפניו ושלאחריו), לא שייך הטעם דשמא יעבירונו כו', וא"כ, צריכה להתבטל הגזירה, כידוע הכלל שכאשר נאמר טעם הגזירה, הרי זה באופן שכאשר בטל הטעם אזי בטלה הגזירה? והתירוץ לזה – דכיון "שמהרה יבנה המקדש", ואז תהי' גם רשות הרבים, לכן אין תוקעין במדינה בראש השנה שחל בשבת, כדי שלא יאמרו אשתקד תקענו בר"ה שחל בשבת, ובמילא יכולים גם עתה לתקוע בשבת, עכ"ל השיחה, הרי מוכח מזה בהדיא דסב"ל דגם לעת"ל תתקיים גזירה דרבה. וכן בשיחת ליל ער"ה, כ"ט אלול תשל"ט סעי' ט"ו (שיחות קודש תשל"ט ח"ג עמ' 744 - 745) ביאר הרבי הא דאין תוקעין בער"ה גם כשר"ה חל בשבת, גם לפי הטעם דהא דאין תוקעין בער"ה הוא להפסיק בין תקיעות של מנהג ותקיעות שמן התורה, ולכאן' כשחל בשבת שאין תוקעין ביום הא' דר"ה למה אין תוקעין בער"ה? – וביאר ע"ז דמצד שאחכה לו בכל יום שיבוא, יכול לבוא משיח בער"ה, וע"פ דברי היל"ש (ישעי' רמז תקג) שלעת"ל יעלו לרגל בכל שבת ור"ה – א"כ ישמעו לפועל תק"ש ביום א' **בבהמ"ק**, ולכן בכל קביעות שהיא, אין תוקעין בער"ה, ע"כ, דמשמע מזה ג"כ דרך בביהמ"ק יתקעו בשבת אבל לא בגבולין, וכן בשיחת כ"ו אלול תשמ"ו (ס' תורת מנחם – התוועדויות תשמ"ו ח"ד עמ' 474) שאמר שכשיבוא משיח צדקנו נזכה לשמוע תק"ש (שחל בשבת) בירושלים

בנין הבימה להמלך בהקהל הוה מלאכה דרבנן

אמנם יל"ע דמנלן לומר דהא דכתב רש"י דתיקון הבימה אינו דוחה יו"ט הוא מדרבנן אולי הוא מן התורה, ואי נימא שהוא רק מדרבנן קשה דהלא "אין שבות במקדש", וא"כ למה אסור לתקנו ביו"ט?

ועי' בס' כלי חמדה (פ' וילך ע' שיג, נדפס גם בס' כלי חמדה מועדי השנה ח"א סי' קמט) שהביא רש"י הנ"ל שאין עושין הקהל ביו"ט הראשון משום שתיקון הבימה אינו דוחה יו"ט, והוסיף רש"י שכן מפרש בגמ' ירושלמי מס' מגילה דקתני הקהל מאחרין כשחל להיות בשבת וקאמר מפני הבימה ונעבדה מאתמול וכו' עכ"ל רש"י, והקשה הכלי חמדה דמהו הראי' מירושלמי לגבי תיקון ביו"ט הרי הירושלמי איירי בנוגע לשבת, וא"כ דילמא רק בשבת אסור אבל ביו"ט מנ"ל דאסור? וזהו ע"פ מ"ש התוס' (שבת צה, א ד"ה והרודה) דכיון דמגבן חייב משום בונה א"כ בבונה ביו"ט ליכא איסור תורה מצד מתוך שהותרה לאוכל נפש הותרה נמי וכו' וכיון דבונה ביו"ט אינו אלא מדרבנן, א"כ י"ל דכיון דאין שבות במקדש א"כ ביו"ט מותר לתקן הבימה, ומגלי' לרש"י לומר שאינו דוחה? ורצה לתרץ בכמה אופנים למה סבירא ליה לרש"י דתיקון בימה הוא מדאורייתא, או משום דרש"י חולק על התוס' וסב"ל דלא אמרינן מתוך מתולדה לאב, וכיון דמגבן הוא תולדה דבונה לא אמרינן מתוך שהותרה מגבן - התולדה, הותרה נמי האב וכדסב"ל לכמה אחרונים, ובאופן אחר ביאר דסב"ל לרש"י

ובביהמ"ק, ובשיחת ש"פ נצו"י תשמ"ט (ספר השיחות תשמ"ט ח"ב עמ' 713) נאמר הלשון בסוף השיחה המוגהת: "ולמחרתו בר"ה שחל בשבת יתקעו בשופר בביהמ"ק השלישי ובירושלים".

אבל הביא ממאמר ד"ה יו"ט של ר"ה - ליל ער"ה תשמ"ג, וזלה"ק: .. בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, שאז יתקעו גם ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת בביהמ"ק וביבנה, וי"ל דגם בכל מקום ומקום (כי אז יתבטלו כל הענינים דגזירות) במהרה בימינו ממש ובשמחה גדולה, עכלה"ק.

וכבר נת' בזה בס' ימות המשיח בהלכה' ח"ב סי' סז דאפשר לתווך בזה ע"פ מ"ש בלקוטי שיחות חכ"ז שם דמ"ש הרמב"ם בס' היד (הל' מלכים פ"ב ה"א) דעולם כמנהגו נוהג ה"ז משום דבס' היד איירי הרמב"ם רק כפי מה שמוכרח מצד עצם גדרו של משיח כשהוא באופן ד"בעתה", משא"כ כשהוא באופן ד"זכו" אז יהי' הנהגה נסית וכו'. וביאר דזהו כוונת הרמב"ם באגרת תחיית המתים שלו, שכתב, דמה שכתב בס' היד דכל היעודים דלעתיד הם בדרך משל וחידה אין זה החלטי שהם משל וכו', דכוונתו דאם יהי' הגאולה באופן של "זכו" - אחישנה" אפשר שיתקיימו כפשוטן, עיי"ש, ולפי"ז י"ל דאם יהי' הגאולה באופן זה יתבטל הרע מיד ובמילא יתבטל הגזירה לגמרי, משא"כ אם הגאולה תהי' באופן ד"בעתה".

דאסור מדאורייתא משום משום מלאכת מכה בפטיש, דלפי דעת הבבלי לא אמרינן בזה מתוך, כי סב"ל דמלאכת מכה בפטיש לא שייך אוכלין במילא ליכא מתוך עיי"ש, עכ"פ הרי נקט בפשיטות דכוונת רש"י הוא דאינו דוחה את השבת מן התורה, וכן כתב ב"כלכלת שבת" מלאכת בונה (תפארת יעקב אות ג') שהביא מס' עטרת חכמים ג"כ להוכיח מהא דתיקון בימה אינו דוחה יו"ט דעכצ"ל דהוה מלאכה דאורייתא דאם לא כן הרי אין שבות במקדש.

אבל בהשיחה נקט בפשיטות בדעת רש"י שהוא מדרבנן, שלכן נת' דלעת"ל כשיתבטלו הגזרות יהי' מעמד הקהל בי"ט הראשון וצ"ב?

ונראה לומר בפשטות, דהא דנקט הרבי דהוה רק איסור מדרבנן, כיון שהבימה אינו בנין קבוע והיא רק לשעה בלבד בשביל מעמד הקהל ובנין לשעה אינו מלאכה מדאורייתא, וכמ"ש בשו"ע אדה"ז סי' שי"ג סעי' כ' וז"ל: ואפילו בכלי של פרקים אם תקע פרקיו דהיינו שהדקם בחזק בענין שצריך לזה גבורה ואומנות הרי זה בנין גמור וחייב משום בונה אם עשוי להתקיים הרבה ואם אינו עשוי להתקיים הרבה הרי זה בנין עראי ואסור מדברי סופרים אלא אם כן אינו עשוי לקיום כלל כמו שיתבאר עכ"ל.

וביאור הדבר: הנה בירושלמי שבת פ' כלל גדול ה"ב (מובא בחי' הרשב"א שבת קב, ב בד"ה ירושלמי) איתא: "מה בנין הי' במשכן, שהיו נותנין קרשים על גבי האדנים, ולא לשעה היתה? א"ר יוסי מכיון שהיו חונים ונוסעים עפ"י הדיבור כמי שהיא לעולם, א"ר יוסי בר בון מכיון שהבטיחן הקב"ה שהוא מכניסן לארץ כמי שהוא לשעה, הדא אמרה בנין לשעה הוה בנין", היינו דפליגי אם בנין המשכן הי' כבנין עולם או בנין לשעה, ונפק"מ במלאכת בונה אם בנין לשעה הוה בנין או לא.

ובשו"ת חת"ס או"ח סי' ע"ב הביא פלוגתא דהירושלמי הנ"ל וכתב ע"ז דבבבלי נקטינן שהמשכן הי' בנין קבוע, ולכן בנין לשעה אינו בנין מדאורייתא וז"ל: וכיון דאשכחן סתמא דתלמודא דידן בפ' במה מדליקין (שבת לא, ב) גבי מפני שהוא עושה פחם דאמר גבי סותר על מנת לבנות במקומו דכיון דכתיב (במדבר ט, כג) על פי ה' יחנו כמקומו דמי ולא דחי לי', ש"מ הכי קיי"ל, וכן משמע בתוס' שבת צד, א. ד"ה ר"ש פוטר", עכ"ל. ועי' גם עירובין נה, ב: "אמר ליה רבא: דגלי מדבר קאמרת? כיון דכתיב בהו (במדבר ט, כג) על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו - כמאן דקביעי להו דמי", והגמ' לא דחי ליה דהוה לשעה מצד הבטחת ה' שיכנסו לארץ כמו בירושלמי.

וכן האריך בס' פתח הדביר או"ח סי' שט"ו (רי, ב) שהביא הך דעירובין נה, ב. וכתב וז"ל: "דמדלא דחי כדחיית הירושלמי מכיון שהבטיחן וכו' חשיב עראי, ש"מ דלא סב"ל לתלמודא דילן דבשביל ההבטחה נידונת חנייתן עראי, וכן ראיתי להרב מגילת

ספר (על הסמ"ג (יא, א) ד"ה עמוד ד) שהמציא מחלוקת זה בין ב' התלמודין, "עכ"ל, והביא גם תשובה הנ"ל מהחת"ס שכ"כ, וסיים שם ונמצא דלפי שיטת תלמודא דידן בנין שחייבין עלי' דילפינן ממשכן היינו בנין קבוע שאינו עשוי לשעה, דהכי חשיב בנין המשכן בנין קבוע כיון דכתיב ע"פ ה' יחנו, אבל בנין לשעה אין איסורו אלא מדרבנן, עיי"ש.

ועי' גם בתפארת ישראל "כלכלת שבת" בדיני בונה וז"ל: ודוקא בעשוי לזמן מרובה דהיינו לשמונה או לתשעה ימים (פמ"ג סי' שט"ו וכ"מ מרש"י ביצה ל"ב ד"ה בנין ארעי, ומרש"י עירובין ק"ב ד"ה מותר) ואין להקשות מירושלמי דמקשי הרי כל המלאכות ממשכן ילפינן והרי מדהבטיחן הקב"ה להכניסן לארץ בנין לשעה הוא? ומתרץ הדא אמרה דאבנין לשעה חייב, אלמא דאי"צ לבנין קבוע להמשך זמן? נראה לי דעל כרחק צריך לומר לרש"י הנ"ל, דעל כל פנים כיון דבבלי לא מקשי הכא כן, וכדמקשינן באמת לענין קשירה (דף ע"ד) ע"כ צריך לומר דבבלי לא חש להך סברא דכיון שהבטיחן, דעל כל פנים לא הבטיחן מתי יכניסן, דעל כל פנים נשאר באמת מ' שנה במדבר עכ"ל⁴.

אבל בס' שביתת השבת פ"א שקו"ט בזה בארוכה, והביא שזהו פלוגתת האחרונים דהנוב" (מהדו"ת סי' לא) חולק ע"ז דאף בנין לשעה אסור מדאורייתא וכ"כ בישועות יעקב סי' שי"ד והוא מביא ראיות לדבריהם דגם בנין לשעה אסור מדאורייתא עיי"ש.

ולפי"ז י"ל דלכן סב"ל להרבי בפשיטות דתיקון הבימה הוא רק מדרבנן כיון דהוה בנין לשעה, וראה לקו"ש ח"ו ע' 166 וז"ל: דער דין ביי שבת איז, אז דאס וואס מלאכת בנין איז אסור מן התורה בשבת, איז עס בלויז די מלאכה פון בנין קבע, אבער די מלאכה פון א בנין ארעי, איז אסור נאר מדרבנן עכ"ל וציין שם לשו"ע אדה"ז ר"ס שט"ז וממשיך לבאר שם מהו הגדר דבנין קבע עיי"ש.

אם הוא מדרבנן למה לא אמרינן "אין שבות במקדש"

אלא דלפ"ז קשה דלמה באמת אינו דוחה יו"ט לא אין שבות במקדש? ועי' בשו"ת מנחת יצחק ח"ו סי' ס"ה (בד"ה אלא) שהקשה קושיא זו ותירץ דכיון דאפשר לעשות

4) ועי' בשו"ת יביע אומר ח"ז או"ח סי' נ"ה בכל זה, ובשו"ת יחיה דעת ח"ב סי' מ"ג ושההלכה כתלמוד בבלי נגד הירושלמי, ובשו"ת הר צבי ט"ל הרים - (מלאכת בונה סי' א') ר"ל שזהו פלוגתת אב"י ורבא בשבת עד, ב. דרבא סב"ל דשאני משכן דכתיב ע"פ ה' יחנו דכביע דמי ולא כאב"י, וידוע דהלכה כרבא לגבי אב"י, עיי"ש⁴, וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' א' וחלק א' סי' כו ואכמ"ל.

אחר השבת ויו"ט לא אמרינן אין שבות במקדש וכמ"ש בס' ארעא דרבנן (מערכת א' אות ד) ע"פ הכס"מ בסוף הל' בית הבחירה, דהיכא דאפשר לא אמרינן אין שבות במקדש, והביא ראי' לזה מדברי הש"ס מנחות צו,א עיי"ש.

אלא דבלקו"ש חכ"א פ' ויקהל א' (סעי' א') הביא כס"מ זה וכתב ע"ז וז"ל: אבל תירוץ זה צ"ע (כמ"ש במפרשים): הרמב"ם פסק בהל' עבודת יום הכיפורים (פ"ב ה"ד) שאם ה"י כהן גדול זקן או חולה מלבנין עששיות של ברזל באש מבערב ומטילין אותן למחר במים כדי להפיג צינתן שאין שבות במקדש" - למרות שגם בנדון זה אפשר לתקן באופן אחר שלא יעברו על שבות, כמו שהרמב"ם עצמו מסיים "או מערבין מים חמים במי המקוה עד שתפיג צינתן", זאת ועוד: כתב הרמב"ם שאם "בקש (כהן גדול) להתנמנם, פרחי לוי' מכין לפניו באצבע צרידה" למרות שזהו שבות (כמ"ש הרמב"ם בהל' שבת פכ"ג ה"ה) ואפשר בענין אחר - ישנם אמצעים אחרים לעזור לכהן גדול שלא יישן. ולפי"ז אין לתרץ כנ"ל.

עוד יש מקום לתרץ דהכלל דאין שבות במקדש גם בדאפשר בענין אחר, אינו אלא כשזהו באופן ארעי - דהיינו כשמזדמן מצב מיוחד שאפשר לתקנו ע"י שבות, שאז מותר השבות במקדש אפילו כשאפשר באופן אחר: לדוגמא אם ה"י כה"ג זקן או חולה" או אם "בקש להתנמנם" היינו שבסדר הקבוע אינו יכול להיות תלוי בשבות, ורק במקרים מסויימים אפשר להזדקק להיתר בזה, וכיון דתיקון בימה בשנת ביו"ט הוא קבוע בכל שנת הקהל לא אמרינן דאין שבות במקדש.

אבל גם על סברא זו הקשה בלקו"ש שם, והוכיח שזה אינו וז"ל: כי מצינו היתר שבות במקדש גם בנדון דסדר קבוע: ערב פסח שחל להיות בשבת, מפשיטין את העור של הקרבן על גבי המקלות, בדיוק כמעשהו בחול, אע"פ שאפשר באופן אחר. ודוחק לומר שערב פסח שחל להיות בשבת נחשב כעראי מאחר שזוהי קביעות הבאה רק מזמן לזמן עכ"ל, וא"כ ה"ה בנדו"ד בתיקון הבימה ה"י צ"ל דאין שבות במקדש?

וראה בס' קצות השלחן סי' קי"ט ס"ק ט' שהביא ראי' הנ"ל שבכלכלת שבת דעכצ"ל דתיקון הבימה דהוה בנין לשעה הוה מלאכת דאורייתא, דאם הוא רק מדרבנן למה אינו דוחה את השבת והרי אין שבות במקדש? והגר"ח נאה שם כתב ע"ז שהוא מחלוקת רש"י ותוס' בעירובין (קב"ב) לגבי החזרת צירים, שאמרו בגמ' "והעליון כאן וכאן לא יחזיר גזירה שמא יתקע" ופי' רש"י שם דבמקדש מותר דלא גזרינן שמא יתקע דאין שבות במקדש, אבל התוס' שם (ד"ה והעליון) חולקים וכתבו שזה אסור גם במקדש כי שבות גדולה כזה לא התיירו במקדש, חזינן לדעת התוס' דגזרו במקדש שבות לגבי בנין, ואפשר לומר לפי"ז דגם בנין לשעה אסרו במקדש גזירה משום בנין קבע, ואין ראי' מגמ' סוטה הנ"ל, גם לרש"י אפשר לומר דשבות באוהל גזרו במקדש

דבנין אוהל חמור טפי מבנין מחיצות כמבואר בביצה לבב. עכ"ד, וראה שו"ת עטרת פז ח"א א או"ח סי' ט.

ועי' צפע"נ (הל' שבת פ"א ה"ד) דבשבותים דרבנן ישנם ב' גדרים הא' שבות כזה שחל עליו מדרבנן חלות שם מלאכה והעובר ע"ז נקרא שחלל שבת בעשיית מלאכה מדרבנן, והב' שבות כזה שאין בו חלות שם מלאכה, אלא שאפ"ה אסור מדרבנן בגדר משמרת למשמרתי והרי זה איסור בעלמא ולא חל על הפעולה גדר מלאכה, ומבאר עפ"ז דברי רש"י (מנחות דף צז,א) שכתב דאין סידור הקנים ונטילתן דוחה שבת במקדש משום דהוי שבות דרבנן דמייחזי כבונה, משא"כ משום איסור מוקצה הי' דוחה שבת משום דאין שבות במקדש, ולכאורה מאי שנא שבות דמוקצה דאמרינן ע"ז אין שבות במקדש והשבות דמייחזי כבונה דאסור גם במקדש? וביאר דשאני שבות דמייחזי כבונה ששבות זה יש עליו חלות שם מלאכה מדרבנן, דכיון דמייחזי כבונה אסרו רבנן שיהי' נחשב כבונה ממש מדרבנן, ושבות כזה הוי ישנו גם במקדש, משא"כ האיסור מוקצה שאין בו חלות שם מלאכה אלא דהוי איסור בעלמא מדרבנן, ע"ז אמרינן הכלל דאין שבות במקדש עיי"ש, ולכאורה אפ"ל כן בענייננו דבנין לשעה עשאוהו רבנן כבנין קבוע והוה עליו שם מלאכה דרבנן ובזה לא אמרינן אין שבות במקדש⁵, וילע"ע.

ולפי כל הנ"ל יוצא דכשנוכה עוד בשנה זו לביאת משיח צדקינו ומעמד הקהל יתקיים בביהמ"ק השלישי, יש מקום לומר דיתקיים מיד ביום טוב הראשון. וראה בס' 'ימות המשיח בהלכה' ח"ב סי' ס"ז באם מנין השמיטה הי' מדרבנן, ובשנת הקהל כבר בא משיח צדקנו, אם החיוב הקהל אז מדאורייתא או מדרבנן עיי"ש.



צדיקים יושבים

הרב חיים רפפורט

רב ומו"צ ושליח כ"ק אדמו"ר – לונדון, אנגליה

כתב הרמב"ם (הל' תשובה פ"ח ה"ב): "העוה"ב אין בו גוף וגוי' אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף כמלאכי השרת. הואיל ואין בו גויות אין בו לא אכוש ולא דבר מכל הדברים שגופות בני אדם צריכין להן בעוה"ז, ולא יארע דבר בו מן הדברים שמארעין לגופות בעוה"ז, כגון ישיבה ועמידה כו'. כך אמרו חכמים הראשונים (ברכות יז, א): 'העוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתי' ולא תשמיש, אלא צדיקים יושבים

(5) וראה בס' מי טל' (קושר מתיר סי' כ"ז) דשקו"ט בדברי צפע"נ אלו בארוכה.

ועטרותיהם בראשיהן ונהגין מזיו השכינה'. . וזה שאמרו 'צדיקים יושבין' דרך חידה אמרו, כלומר הצדיקים מצויין שם בלא עמל ובלא יגיעה⁶.

והנה בספרו 'מורה נבוכים' הקדיש הרמב"ם פרק שלם (חלק ראשון פרק יא) לבאר משמעותו של הלשון 'ישיבה', וכתב בזה"ל: "ישיבה בראשונה נקבע שם זה בלשוננו לישיבה 'ועלי הכהן יושב על הכסא' (שמואל-א א, ח). ומכיון שאדם יושב נייח ויציב במצבי התנוחה והיציבות המושלמים ביותר, הושאל שם זה לכל מצב יציב ונייח שאינו משתנה. כך אומר הוא בהבטיחו לירושלים קיום מתמיד ויציבות כשהיא ברום המעלה 'וְיָאָמֶה וישבה תחיתה' (זכרי' יד, י). וכן הוא אומר (תהלים קיג, ט) 'מושיבי עקרת הבית', אשר משמעותו מניח אותה ומייצב אותה. על פי משמעות אחרונה זאת נאמר עליו יתעלה (איכה ה, יט) 'אתה ה' לעולם תשב'; 'היושבי בשמים' (תהלים כג, א); 'יושב בשמים' (שם ב, ד): היציב אשר אינו משתנה בשום דרך מדרכי ההשתנות. אין הוא משתנה בעצם. ומצב כלשהו זולת עצמו, שישתנה, אין לו. גם יחסו לזולת לא ישתנה, כי אין יחס בינו לזולתו, שישתנה באותו יחס, כפי שנסביר. כך אי-השתנותו בשום אופן מן האופנים היא שלימה בתכלית, כפי שביאר ואמר (מלאכי ג, ו) 'כי אני ה' לא שנית' שום השתנות כלל. משמעות זאת היא המכונה ישיבה בכל מקום שהמלה נזכרת לגביו יתעלה⁷. . ואמר: 'ה' למבול ישב' (תהלים כט, י), ר"ל, שבשעת השתנות מצבי הארץ לא היתה אצלו יתעלה השתנות ביחס, אלא יחסו זה אל הדבר בהתהוותו או בכליונו הוא יחס אחד יציב וקבוע, מכיון שיחס זה הוא אל מיני המתהווים ולא אל פרטיהם. התבונן בכל לשון ישיבה שתמצא אמורה על הא-ל, ותמצא שהיא במשמעות זאת".

והלא בנדו"ד כתב הרמב"ם (הל' תשובה שם ה"א) שהעוה"ב "היא החיים שאין מות עמהן. . 'עולם שכולו טוב'. . 'עולם שכולו ארוך', ובפירושו המשנה (פרק חלק): "האוושר והתכלית הסופית היא להגיע אל המעמד הזה המרומם, ולהמצא באותו המצב וקיום הנפש כו' עד בלי סוף בקיום הבורא ית' כו' ואיך ידמה הקיים שאין לו תכלית בדבר האבד. והוא אמרו יתעלה (דברים כב, ז) 'למען ייטב לך והארכת ימים' ובא בקבלה על ידיהם (ספרי עה"כ. חולין קמב, א) בפירושו 'למען ייטב לך' לעולם שכולו טוב 'והארכת ימים' לעולם שכולו ארוך". ובמורה נבוכים (ח"ג סוף פכ"ז): "הוא

6) לשון חז"ל בב"ר (פי"ב, י בסופו): "בלא עמל ובלא יגיעה ברא הקב"ה את עולמו".
7) ראה רמב"ם הל' יסודי התורה פ"א הי"א: "כיון שנתברר שאינו גוף וגוי' יתברר שלא יארע לו אחד ממאורעות הגופות, לא חיבור ולא פירוד, לא מקום ולא מדה כו' ולא ישיבה ולא עמידה. . וכך אמרו חכמים (חגיגה טו, א) אין למעלה לא ישיבה ולא עמידה ולא עורף ולא עיפוי".

יתעלה אמר (דברים ו, כד) 'וַיִּצְנֶנּוּ ה' אֱלֹקֵינוּ לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לִירָאָה אֶת ה' אֱלֹקֵינוּ לְטוֹב לָנוּ כָּל הַיָּמִים'. . . זהו שאמר 'לטוב לנו כל הימים'. . . כלומר, השגת עולם שכולו טוב וארוך, והוא הקיום הנצחי". [ובתרגום קאפח "החיים המתמידים". . . העמידה המתמדת"].

ולפי זה צע"ק למה לא פירש כן הרמב"ם (הל' תשובה שם) גם בלשון חכמים שמו"ש חז"ל "צדיקים יושבין" ה"ה בגלל שאופן המצאם בג"ע הוא ב"מצב יציב ונייח שאינו משתנה" [וע"ד מ"ש בדבר הכתובים 'וַיִּרְאֶמָה וישבה תחתיה'; 'מושיבי עקרת הבית'], ולמה הוצרך הרמב"ם לבאר זה ש"הצדיקים יושבים" ולפרשו הכוונה ש"מצויין שם בלא עמל ובלא יגיעה" דוקא.



ביאת אלי' הנביא ופעולותיו לע"ל

הת' שלום צירקינד

תות"ל – 770

א. ברמב"ם הל' מלכים פי"ב ה"ב כ' "יראה מפשוטן של דברי הנביאים. שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג. ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם. שנאמר (מלאכי ג, כג) הנה אנכי שולח לכם את אליה וגו'. ואינו בא ... אלא לשום שלום בעולם. שנאמר והשיב לב אבות על בנים. ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבא אליהו. וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו. שדברים סתומין הן אצל הנביאים. כו'.

והנה לכאן לפום ריהטא מתעוררת כאן קושיא בכללות הענין, דלמה נצרך לביאת אלי' הנביא דוקא, ולמה לא יתקיימו הענינים האלו ע"י משיח צדקינו בעצמו. ומהו בדיוק חילוק התפקידים והענינים בין אליהו הנביא למשיח צדקינו. דבשלמא אם היינו אומרים שתכלית ביאת אלי' הוא (רק) בכדי לאמת לנו על משיח צדקינו שהוא הוא הגואל האמיתי, (וכשיטת המהר"ל מפראג בספרו דברי נגידים על הגש"פ פסקא שפוך חמתך), הרי מובן שפיר נדצטרך לביאת אלי' הנביא דוקא ולא יתכן שמש"ח יתנבא על עצמו שהוא המלך המשיח⁸. אבל לפי שיטת הרמב"ם שהאופן שבו נדע שמש"ח הוא

(8) להעיר ג"כ מחידושי אגדות למהר"ל מפראג על מס' סוטה יב, א קטע ד"ה וילך איש "אין מתנבא על אשר יקרה לעצמו" ע"ש שלכן לא ניבא אהרן על לידת משה, ואכמ"ל.

משיח ודאי, הוא לא ע"י נבואה, אלא ע"י הסימנים שמבאר בפי"א שהוא ע"י שמביא לידי קיום שלימות התומ"צ בפועל, וא"כ מובן בפשטות דלא נצטרך לביאת אלי' בשביל זה⁹.

ולבאר השאלה הנ"ל בבפרטיות, הנה בנוגע הענין דיעמוד נביא ליישר ישראל ולהכין לבם, לכאור' למה לא יתקיים זה ע"י משיח בעצמו שנביא גדול הוא קרוב למשה רבינו (ובודאי שהוא נביא גדול יותר מאל"י הנביא), ומבואר בשיחת ש"פ שופטים תנש"א צ"ט ואילך מדברי הרמב"ם באגרת תימן וכו' שגם לפני התחלת הגאולה ישנה גילוי הנבואה אצל משיח צדקיננו, וא"כ למה לא יוכל משיח צדקיננו בעצמו ליישר ישראל ולהכין לבם¹⁰. גם צלה"ב מה החילוק בין ליישר ישראל ולהכין לבם, להמבואר לעיל בפי"א שמש"ח יכוף כל ישראל ללכת בה ולחזק בדקה.

וגם הענין שמביא הרמב"ם שתכלית ביאת אלי' הנביא הוא להשים שלום בעולם, לכאור' צ"ב למה לא יוכל להתקיים זה ע"י משיח צדקיננו בעצמו, והרי כל הענין של הריבוי שלום העולם שיהי' לע"ל המבואר בסוף פי"ב כאן יבוא ע"י משיח צדקיננו בעצמו, כמבואר בלקו"ש חל"ה ע' 208¹¹, וכן מבואר בנבואת ישעי' פ"ב, וא"כ למה צריך לביאת אלי' לעשות שלום בעולם.

וגם הענין שמבואר בדיעה השני' בהרמב"ם כאן, שביאת אלי' הוא לבשר על ביאת משיח, (כמבואר בהדרן על הרמב"ם תשמ"ז ס"ז), לכאור' צ"ב מהא דמצינו שמלך המשיח בעצמו מבשר לבנ"י שהגיע זמן גאולתם, כמובא בשיחת ש"פ שופטים הנ"ל, ובהע' 117 מציין שם לשה"ש רבה פ"ב ח "מלך המשיח .. אומר להם לישראל בחודש הזה אתם נגאלין", (ולהעיר ג"כ משה"ש רבה שם פסוק י' "ענה על ידי אליהו ואמר לי על ידי מלך המשיח, מה אמר לי ... הגיע זמנן של ישראל להגאל כו"), ובילקוט

(9) אלא שמצד אחר אפ"ל שנצרך לביאת אלי' הנביא, והוא כדי למשוח מלך המשיח, מצד הדין דאין מעמידין מלך אלא ע"פ נביא, אבל אין זה נוגע לעניננו, ואין הרמב"ם מזכיר זה כלל. וראה מש"כ בזה בגליון א'צ.

(10) וע"ד הנבואה דמשה - גואל ראשון - לבנ"י. אמנם יש להעיר שגם שם מצינו שאהרן ניבא לבנ"י בהיותם למצרים שיפרשו מע"ז (וזה ה"ל הכנה להגאולה), עוד קודם גילוי הקב"ה למשה בסנה כמבואר ביחזקאל כ, ז וברש"י שם, וברש"י שמות ד, י. [וכמוכן שהנבואה לבנ"י אוודות הגאולה שונה בתכלית מהנבואה אוודות הגואל עצמו, ואין מזה סתירה להשיטה המבואר בחידושי אדוות מהר"ל הנ"ל].

(11) וע"ש ג"כ בע' 98 (וע"פ המבואר שם אולי יש לבאר למה לא מדגיש הרמב"ם בפירושו בסופי"ב שזה יהי' ע"י משיח), ואכמ"ל.

שמעוני הידוע (ישעי' רמז תצט) שמלך המשיח עומד על גג בית המקדש ואומר לישראל הגיע זמן גאולתכם, ומבואר בקונט' בית רבינו שבבבל הע' 38 שזה קאי עוד בהיותם בזמן הגלות, וא"כ למה נצרך לביאת אלי' לזה.

[ובאמת יש כו"כ דברים, שאפשר לשאול למה יתקיים ע"י אלי' ולא ע"י משיח. וישנם דברים שלפעמים מבואר שייעשה ע"י משיח ולפעמים מבואר שייעשה ע"י אלי'. ולדוגמא הענין המפורסם שתשבי יתרץ קושיות ואבעיות, ופרשה זו עתיד אליהו לדורשה (מנחות מה, ב) וכו', לכאו' צ"ב למה לא ייעשה ע"י משיח צדקינו בעצמו. ובאמת במד"ר פ' ויחי מט, יא כ' "לכשיבא אותו שכתוב בו (זכריה ט) עני ורוכב על חמור וגו'. כבס ביין לבושו, שהוא מחוור להן דברי תורה. ובדם ענבים סותה, שהוא מחוור להם טעיותיהן". (וע"ש בהמשך המדרש), וכמבואר בכ"מ משיח יגלה טעמי תורה. ויש להאריך בזה הרבה. אבל עיקר הדיון כאן הוא בהענינים שהוזכרו בדברי הרמב"ם הנ"ל]].

ב. ואין לומר שאין הכוונה בדברי הרמב"ם כאן לאלי' כפשוטו, אלא שעיקר כוונת הרמב"ם הוא שיעמוד נביא, ואין הכי נמי שזה אפ"ל ע"י משיח צדקינו בעצמו, דהרי זה היפך מפשטות הפסוק והענין, וכן משמע בכ"מ, דכוונת הרמב"ם הוא שענינים אלו ייעשה ע"י אלי' בעצמו דוקא. [כן מפורש ברשימת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ משיחת אדמו"ר הרשב"ב במוצש"ק במדבר תרס"ה, דמשמעות הפסוק שיתגלה ממש בעצמו, ולא בעיבור באיזה צדיק. וכן משמע מהמבואר בכ"מ דבשביל הענינים שאליהם הרמב"ם מדבר כאן, צ"ל ביאת אלי' באופן שיבוא בעצמו עם כל בחינותיו ולא רק ניצוץ ממנו¹². דמזה משמע דענין זה שייך לאלי' דוקא].

ולכאורה שאלה זו מתחזקת ביותר בשים לב לזה שהרמב"ם בהלכה שלאח"ז פוסק שייחוס בני' לשבטיהם יהי' ע"י מלך המשיח ברוח הקודש, אע"פ שיש כמה שלמדו שזה יהי' ע"י אליהו הנביא¹³, ומשמע שהטעם לשיטת הרמב"ם בזה הוא מפני

12) ראה שיחות קודש תשמ"ח ח"א ע' 37. (וראה ג"כ מדבר קדמות להחיד"א מערכת א' אות ל' שרק לע"ל שיבוא אלי' עם כל בחינותיו יתרץ הקושיות כו'.. אבל להעיר ממ"ש בהחידושים שנדפסו ע"ש הרשב"א מנחות מ"ה ע"א שמ"ש עתיד אליהו לדורשה יכול להיות לפני ביאת המשיח ואכ"מ).

13) ראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' ט' מש"כ בזה. ואולי יש להעיר מגיטין מב, ב ע"ש. וכנראה שתלוי גם באם הפסוק (מלאכי ג, ג), "וישב מצרף ומטה וגו'" קאי על משיח, כמו שפירש הרמב"ם להדיא בה"ג כאן, או שקאי על אלי' הנביא כמו שפי' מפרשים אחרים. ואכ"מ.

שהענינים הנוגעים לשלימות התומ"צ צ"ל ע"י משיח צדקינו בעצמו¹⁴, וכמובן שהייחוס דבנ"י נוגע לדיני כהנים מיוחסים לעבודת ביהמ"ק וחלוקת הארץ לשבטיהם וכו'. וא"כ, לכאורה משמע מזה ברור בשיטת הרמב"ם שאותם הענינים הנוגעים לתפקיד משיח עצמו יעשה ע"י משיח בעצמו דוקא, והענינים שיעשה אלי' לכאורה אינם שייכים לתפקיד משיח בעצמו, ולכאורה צ"ב עפ"ז דמכיון שפעולת אלי' הוא הכנה לביאת המשיח א"כ כל ענינים האלו נוגעים למשיח בעצמו, ולמה יעשה ע"י אלי'.

והנה בס' חקרי זמנים (הילביץ) בכ"מ בח"ב ובח"ד מספרו, דן בענין זה בארוכה, ומביא כמה ביאורים, ומהם, א' שעיקר פעולת משיח הוא באופן של כפי' כמלך ואילו פעולת הנביא הוא באופן של התעוררות להכין לבם, ובאותיות אחרות שעיקר ענין המלכות הוא כפיית העם כלפי פנים ושעבוד האומות שמבחוץ, משא"כ הענין של נביא שאינו באופן של כפי' כו', ולכן הענין של יעמוד נביא ליישר ישראל ולהכין לבם הוא ע"י אלי' דוקא. וביאור שני הוא שאצל משיח הנה דרגת הנבואה אצלו תתגלה רק לאחר השלב שבו הוא חזקת משיח, והענין של יעמוד נביא ליישר ישראל וכו' שהוא לפני מלחמת גוג ומגוג (שהוא חלק מהתקופה דילחום מלחמת ה' וינצח) הוא עדיין בהזמן דחזקת צשיח וקודם הזמן דגילוי הנבואה אצל המשיח, ולכן נצרך לביאת אלי' דוקא. וע"ש בארוכה בהרחבת הדברים, ויש להאריך בזה ואכ"מ.

אמנם מהמבואר בשיחת ש"פ שופטים הנ"ל שכבר לפני הגאולה ישנו גילוי הנבואה אצל משיח, וגם מבואר שם בארוכה החילוק בין עבודת השוטר ועבודת היועץ וכו' ומשם משמע שאע"פ שענינו של משיח הוא שיהי' מלך אבל אין מזה סתירה להפעולה וההשפעה כמו נביא ויועץ, הרי עפ"ז א"א לתרץ כנ"ל.

ג. והנה לכאורה התירוץ הכי פשוט לכ"ז הוא בהקדם, שהשאלה הנ"ל שייך רק אם אלי' הנביא עושה עולותיו באותו זמן שמלך המשיח כבר התחיל לפעול, שאז יש להקשות למה יתעסק בזה אלי' הנביא ולא מלך המשיח. אמנם פשוט דברי הרמב"ם בהלכה הזאת, שבתחלת ימות המשיח יהי' מלחמת גוג ומגוג ושקודם לזה יעמוד נביא ליישר ישראל ולהכין לבם, לכאורה י"ל בפשטות דכוונת הרמב"ם הוא שהמאורעות שייכנו את העולם לביאת המשיח הוא ביאת אלי' ובמהשך לזה מלחמת גוג ומגוג, ורק לאחר"ז יבוא משיח ויתחיל פעולותיו. [ואע"פ שפשוט שמשיח צדקינו יבוא וינצח גוג ומגוג, מ"מ י"ל שהתחלת המלחמה תהי' לפני"ו, ועכ"פ ביאת אלי' שתהי' לפני מלחמת גוג ומגוג בודאי י"ל שתהי' לפני התחלת פעולות משיח].

שעפ"ז מובן שפעולות אלי' אינם באותו הזמן להתחלת פעולותיו של משיח, אלא בהזמן בהכנה לזה. ומובן מעצמו, דההכנה לביאת המשיח אינו נעשה ע"י משיח. כי מכיון שכבר בהתחלת גילוייו של משיח יפעול על העולם באופן נעלה, הרי צ"ל הכנה, היינו "הכנת המקבל" לזה. ולכן מובן שצ"ל איש שיבוא קודם משיח שהוא יכין את העולם להתחלת פעולות המשיח.

וכמו שכ' הרמב"ם בפיה"מ סוף עדיית "ושיבא לפניו איש יכשיר לפניו את העולם והוא אליהו"¹⁵. ועד"ז מבואר ברמב"ם באגרת תימן שהובא לעיל שקודם ביאת המשיח תחזור הנבואה לישראל, [ובשיחות קודש תשכ"ט ח"ב ע' 362 מקשר זה עם ביאת אלי' הנביא], ועד"ז בפה"מ להרמב"ם סנהדרין פ"א מ"ג שקודם ביאת המשיח תרבה הדעת וכו', וראה לקו"ש ח"ט ע' 105 הע' 74 בשוה"ג הב' שאפשר שכן סובר הרמב"ם בספרו, שמכ"ז מובן שישנו ענין של הכנת העולם קודם הגילוי הראשון דמשיח, וזה יעשה ע"י אלי', וממילא אינו שייך להקשות למה לא נעשה ע"י משיח.

ולתוס' ביאור, ובהקדם, שהטעם שצריך להכנה זו, משמע בלקו"ש ח"ל ע' 172 ובהערות שם, שזהו בכדי שהעולם יהי' מוכן להעבודה דימות המשיח ולא יהי' באופן פתאומי, כדי שלא יהי' באופן של שינוי מנהגו של עולם¹⁶, שעפכ"ז מובן שבאם יבוא משיח ויתחיל פעולותיו הרי זה יהי' שינוי פתאומי וכו', ולכן אפי' קודם התחלת פעולותיו של משיח צ"ל הכנה¹⁷. (אלא שבהכנה זו נראה שיש בזה כמה דרגות, הכנה כללית שהוא גילוי תורת החסידות כמבואר בהשיחה שם, והכנה קרובה יותר שזה ע"י ביאת אלי' הנביא).

אמנם כ"ז הוא רק באם נפרש דברי הרמב"ם שאל"י יבוא ויעשה פעולותיו לפני משיח, אבל ע"פ המבואר בכ"מ¹⁸ משמע לכאו' שי"ל שפעולות אלי' יהי' באותו הזמן

15) וע"ש שענין ביאת אלי' הוא סילוק החמסים. ובספר הי"ד כאן כותב "לישר ישראל ולהכין לבם" ולכאו' נראה דענין סילוק החמסים שייך ל"לישר ישראל", אבל הענין דלהכין לבם הו"ע נעלה יותר, היינו הכנת בני' להמצב דימות המשיח

16) ואוי"ל שהענין הפנימי בזה האו בכדי שהעולם יהי' כלי פנימי לזה, ולכן צ"ל הכנה ולא באופן פתאומי כו'.

17) ועפה"ג"ל יש לומר, שע"פ המבואר בכ"מ שאם זכו יהי' ביאת משיח באופן של שינוי מנהגו של עולם, י"ל שזהו א' מהטעמים להמבואר בכ"מ שבמצב דזכו אי"צ ביאת אלי' מקודם, ודו"ק].

18) ראה מש"כ בזה בגליונות א'פ-ח.

דחוקת משיח, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא. ולכאורה אולי אפ"ל בדא"פ וכו' לתרץ זאת שענין אלי' הנביא הוא בעיקר הכנת המקבל, וע"ד החילוק בין משה ואהרן, דמשה הוא שושבינא דמלכא ואהרן הוא שושבינא דמטרוניא, הנה כמו"כ כדי שיתקבלו הפעולות דמשיח בעולם צ"ל הכנת המקבל, וזה נעשה ע"י אליהו (וכן מבואר בילקו"ש סוף מלאכי דמשיח ואליהו הם כנגד משה ואהרן), ואין הזמ"ג להאריך בזה עוד.

ויה"ר שזנכה לקבל פני משיח צדקיננו תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



תורת רבינו

תשובה בבית דין של מטה

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א. ברמב"ם ריש הל' תשובה: "וכן כל מחוייבי מיתות בית דין ומחוייבי מלקות, אין מתכפר להן במיתתן או בלקייתן עד שיעשו תשובה". וב"כסף משנה": "משנה בסנהדרין פרק נגמר הדין (דף מ"ג.) כל המומתין מתודין, שכל המתודה יש לו חלק לעולם הבא, שכן מציינו בעכ"ן שהתוודה, שאמר לו יהושע יעכרך ה' היום הזה, היום הזה אתה עכור ואי אתה עכור לעולם הבא".

ולכאורה אם עושים תשובה למה יומתו, וכבר שאל כן ה"מגדל עוז" פ"ד מהל' ע"ז ה"ו: "תמה אני למה לא תועיל תשובה אחר כל דבר שבעולם, והרי כתיב שובו בנים שובבים וגו' וכדאיתא בראש השנה דף י"ח וביומא דף פ"ו ובירושלמי דפאה", ולכאורה פשוט הוא משום דאמרו במכות י"ג ע"ב: "חייבי מיתות עשה תשובה אין בית דין מוחלין לו", שוב ראיתי בנוב"י מה"ק סי' ל"ה שתמה כנ"ל הרי התשובה מכפרת כפרה גמורה, אלא שמגמ' מכות הנ"ל משמע שגזירת הכתוב היא עי"ש.

ולכאורה יש לעיין מהא דפ"ד מהל' ע"ז שם דמשמע בדעת הרמב"ם דמהני תשובה, דז"ל הרמב"ם שם ה"ו: "אחר כך שולחים להם שני תלמידי חכמים להחזירם אם חזרו ועשו תשובה מוטב ואם יעמדו באולתן בית דין מצוין לכל ישראל לעלות

עליהן לצבא כו", ובראב"ד: "טוב הדבר שתועיל להם תשובה, אבל לא מצאתי תשובה מועלת אחר התראה ומעשה", ומשמע שהרמב"ם כן ס"ל שתשובה מועלת וצ"ע.

וב"כסף משנה" כתב שהיתה להראב"ד גירסא אחרת ברמב"ם שממנו משתמע שהיתה התראה גם לפני שבי"ד שולחין וכו' – ועי' ב"עבודת המלך" – ומזה הבין שס"ל להרמב"ם שאע"פ שהיתה התראה ומעשה, מ"מ אם חזרו ועשו תשובה מוטב, וביאר הכס"מ דעת הרמב"ם (לגירסא זו) שאף שהיתה התראה קודם, אבל לא היתה זו התראה גמורה, כי לא היתה התראה לכל אחד ואחד בנפרד (ועי' ברש"י לסנהדרין קי"א ע"ב ד"ה לאמר: "אלמא צריך עדים לכל אחד ואחד שיעידו עליהם מה שאמרו והכי נמי צריך התראה לכל אחד ואחד מהם"), ולכן בכה"ג מהני תשובה.

וב"חידושים וביאורים בש"ח ס"א סי' ל"א תמה על תירוץ הכס"מ, דכיון דטעמא דמילתא דאין תשובה מועילה, כיון שהיא בלב, ואין בי"ד מתחשבין בה לבטל העונש, מה חילוק יש בין התראה גמורה לשאינה גמורה לענין זה.

שוב הביא שם את דברי הצ"פ (על התורה פר' וירא, אבל כן הוא גם בספרו על הרמב"ם שם בארוכה) שההתראה השניה פועלת שיחול על היחידים העובדים דין "עיר הנידחת", והרבה נפק"מ יש בזה, ועל ענין זה מהני התשובה שתפקע מהם דין עיר הנידחת ויחזרו להיות עובדי ע"ז יחידים עי"ש, וגם על זה תמה שם, דסוף כל סוף אם תשובה בלב לא מהני, למה לענין זה מועילה להפקיע דין עיר הנדחת, וחדש לומר שדין עיר הנדחת אינו דין על הפרטים, כל אחד ואחד מיושבי העיר שעבדו עבודה זרה, אלא על כל יושבי העיר כחטיבה אחת (וכן משמע גם בדברי הצ"פ הנ"ל) והוי מציאות חדשה של "עיר הנדחת", ועל זה הוא שמועילה התשובה לבטל את מציאות דעיה"נ ולהחזיר את המציאות הקודמת של היחידים, ונמצא שאין התשובה באה לבטל ולהסיר את העונש אלא להשוות מציאות אחרת והעונש הוא דממילא בא עי"ש.

אלא שלכאורה גם זה צ"ב, אם תשובה שבלב לא מהני, למה לענין זה לשנות מציאות כן מהני, ולכאורה סתם ביאורו בזה.

ב. [וב"דובב מישרים" להגאון מטשעבין ז"ל ח"א סימן כ"א כתב דבר מפולפל מאוד, וממוצא דבר יתיישב לכאורה הענין היטב, וז"ל: "דהנה נודע דעת הרמב"ם ז"ל בפ"ד מהל' עכו"ם ה"ר דאנשי עיר הנדחת אחר שהודחה כל העיר שולחין להם שני תלמידי חכמים להזהירם ולהחזירם אם עשו תשובה מוטב עי"ש, והנה יוצא לנו מדברי הרמב"ם דבר חדש דבעיר הנדחת אפילו אחר שעברו על ההתראה, מכל מקום הברירה בידם לחזור ואין ממייתין אותן, רק אם עומדים במרדם לפני בית דין ואין רוצים לחזור אז נהרגים, ואולי י"ל דמקור דברי הרמב"ם ממתני' דסנהדרין דף קי"א ע"ב דאנשי עיר

הנדחת אין להם חלק לעולם הבא, ואמאי כיון דכל המומתין מתודין אם כן עשו תשובה, ותשובה עם מיתה הלא בודאי מכפרת (יומא פ"ה ע"ב), והיה דוחק להרמב"ם ז"ל לאוקמי דמתני' הנ"ל מיירי בלא איקטלי, כדברי התוס' ז"ל בסנהדרין דף מ"ז ע"א ד"ה ואמאי, אלא על כרחך דעיר הנדחת יצאו מכלל חייבי מיתות בית דין בדבר חדש, ואין נהרגין רק אם עומדים במרדם, ועל כן אין להם חלק לעולם הבא, דהא הרמב"ם ז"ל בפ"א מהל' תשובה ה"א ס"ל דכל חייבי מיתות ב"ד אין מתכפר להם במיתתם עד שיעשו תשובה. עכ"פ מבואר דאנשי עיר הנדחת אינן נהרגין רק אם עומדים ברשעתם אחר שעברו, ומדוייקים בזה דברי הש"ס ז"ל (בסנהדרין שם) נהרג מתוך רשעו, היינו דע"כ איירי בעומד ברשעו בשעה שנהרג, דאם לא כן אינו נהרג כלל".

ומעתה הרי אין צריך לומר כלל שהגדר הוא שהתשובה מועילה מדין תשובה, כי אם שכך הוא דין עיר הנדחת שאינם חייבים מיתה רק בעומדים ברשעתם, אבל כשחזרו, שוב אין כלל דין מיתה. יתירה מזו: ה"חזרו" איצ"ל מגדר תשובה כבכל הל' תשובה, אלא די לנו בזה שאינו עומד ברשעו, ודו"ק].

ג. והנה בלקו"ש ח"ב כתב: "תשובה הוא דבר שבלב וכיון שאין לו לדיין כו' אין תשובה שבלב יכולה לבטל פסק הבית דין (של האדם) – כוונתו לאפוקי מבית דין של מעלה - , במילא מענישים אותו". ובחדו"ב שם: "זה שאם עשו תשובה אין בית דין של מטה מוחלין להן, הרי זה כמובן מהטעם הנ"ל כו' שעשיית התשובה אינה משנה את פסק דינם של הבית דין של מטה, וממילא אין בכוח התשובה (לא רק למנוע את העונש לגמרי אלא גם לא להקל בהעונש, ואם כן מכיון שקודם שעשו תשובה נתחייבו בעונש חמור כו' איך בית דין של מטה מוחלין להם עונש זה על ידי שעשו תשובה". כך גם בכ"מ בלקו"ש. – וצ"ב ששם את ענין התשובה שבלב אל מול "מעשה הב"ד", ולא שכיון שהתשובה היא בלב אין היא מועילה לבטל את חיוב המיתה והמלקות, ומה זה "אין תשובה שבלב יכולה לבטל פסק הבית דין"?

גם מלשון קדשו בתחילת סימן ל"א: "אבל אין תירוץ זה מובן: זה שחייבי מיתות בית דין אם עשו תשובה אין בית דין של מטה מוחלין, הרי אין זה מחמת שאין תשובה מועלת לאחר התראה, אלא מפני שאין בית דין של מטה מתחשבים בדברים שבלב". משמע שכל הנידון הוא לענין פסק הבית דין, וצ"ב.

ולכאורה אפשר שרבינו דייק בלשון הגמ' "אין ב"ד של מטה מוחלין לו", דלכאור' מה שייכת מחילת בית דין על זה? מילא לומר דהתשובה מועילה כי אז אין חיוב של תורה להמיתו או ללקותו. אבל כלום ב"ד יש להם "בעלות" על הדבר שיוכלו "למחול"? ומזה הוציא רבינו שבאמת לולא פסק הב"ד אין עליו כלל חיוב מיתה ומלקות, ואינו כחיוב ממון שהתורה היא שמחייבתו ואין הב"ד אלא מוציאים לפועל

חיוב התורה, אלא שכאן בחיובי מיתה ומלקות, התורה היא שנתנה הכוח לבית דין לחייב את האדם מיתה ומלקות, וכיון שכן, הרי כל הדיון וכל ההתייחסות היא לגבי מעשה ופסק הבית דין שהם פועלים החיוב, אם תשובתו שבלב מועילה לענין זה.

ואכן הדברים מפורשים בגליון הש"ס להגרע"א ז"ל למכות ה' ע"א וז"ל: "דאף דבלא עדים לא היו הב"ד יכולים לחייבו, מכל מקום הוא בעצמו שיודע האמת בר חיובא הוא ומוטל עליו לשלם, מה שאין כן בקנס דלקושטא דמילתא אינו מוטל עליו לשלם, דכל זמן שלא חיבוהו בית דין אינו מחוייב כלל כו', וכן בדיני נפשות דבמה שיודע האמת שהרג לאו בר קטלא הוא כלל להמית את עצמו, וליכא חיוב רק ע"פ פסק בית דין, והחילוק נראה נכון וברור בעזה"י".

דלפי זה אתי שפיר החילוק בין לבטל עונש בית דין שלענין זה אין התשובה מועלת, לבין לבטל המציאות של "עיר הנדחת".

ד. אלא שלכאורה עיקרי הדברים טעונים ביאור, מה שייך לומר שהתשובה היא "דבר שבלב", כלום דומה זה למשל לדין דברים שבלב שאינם דברים, הרי שם אומר שנתכוין בלבו היפך מה שאמר בפיו ולכן אין מתחשבים בזה וכיו"ב, אבל כאן מה איכפת לן שענין התשובה היא בלב, ולמה לא נאמר שבודאי עשה תשובה. וכל שכן לדעת ה"מנחת חינוך" ודעימיה שפירשו בדעת הרמב"ם שמצות התשובה היא הוידוי, והרי הוא מתודה בפיו, וצ"ע.

והיה בלבי לבאר שאולי עיקר הדברים נאמרו בדין עיר הנדחת, ושם הרי לא רק מעשה שעשה הוא החטא, אלא כמו שכתב הרמב"ם בפ"ב מהל' ע"ז ה"ד, שעצם ההרהור בספיקות או בכפירה ח"ו ביחודו ית' הוא האיסור, ואף שחיוב המיתה אינו אלא על המעשה שעשה כמבואר בפ"ג שם, מ"מ סיבת מעשהו היא מחשבת הכפירה שבלבו, ואין זה ככל חיובי מיתת בית דין שהם על חטאים שכל ענינם מעשה, ובענין זה הרי צריך שמחשבתו בלב תהיה מן הקצה אל הקצה, וזה ודאי איננו בטוחים, וגם בי"ד אינם מסוגלים לדעת זאת, ולפיכך נקט הגאון ה"צפנת פענח" ז"ל שלא שייך לקבל תשובתם כלל, כי אם לענין לבטל את המציאות הכללית של "עיר הנדחת", וכן דעת קדשו של רבינו ז"ל.

אולם תירוץ זה יכול לבאר את ה"חידושים וביאורים" שעוסק בתשובת אנשי עיר הנדחת, אבל הרבי חזר על טיעון זה גם במקומות אחרים, בהא דתשובה אינה מועלת בבית דין של מטה, וצ"ע.

ה. עוד יש לעיין בדב"ק:

כתב שתשובה שבלב לא מהני לבטל העונש כו' כי בית דין אינם מתחשבים עם זאת כי "אין לדיין אלא מה שענינו רואות", ולכאורה כל אימת שמובא בנגמ' ובראשונים כלל זה של "אין לדיין אלא מה שענינו רואות", הוא בכיוון הפוך, שיש לו לדיין הכח לעשות כפי שהוא מבין, אע"פ שאין בזה עדות ברורה, וכך משמע בסנהדרין ו' ע"ב, והובא להלכה ברמב"ם ובשו"ע, וכך מובן בבבא בתרא קל"א ע"ב עי"ש [אלא שבאמת על דבר זה לא ציין הרבי מקורו כדרכו בקודש תמיד, ומובן שלא התכוין לכלל זה שבגמ', אלא השתמש באותו מטבע לשון למה שביאר].

בכל אותם המקומות מציין רבינו לדברי הנוב"י מה"ק בסי' ל"ה, וצע"ג ששם נתבאר טעם אחר לגמרי, שגזירת הכתוב הוא כו', [ואכן החיד"א ז"ל ב"עין זוכר" ובעוד מקומות, נקיט בפשיטות כמוש"כ רבינו, (ואף תמה שם על הנו"ב), אבל נראה שרבינו ראה כן גם בדברי הנו"ב] וצ"ע.

לכאורה דברי רבינו מתאימים לדברי החיד"א ז"ל ב"יעיר אוזן - עין זוכר" שם, שהתשובה אינה מצלת מעונש בית דין "והטעם ברור דכיון דעיקר התשובה הוא בלב שיכיר בחטאתו ותוקף עונו דעבר אמימרא דרחמנא ויתבייש מאד ויתחרט חרטה חמורה אמיתית ויגמור שלא ישוב עוד לכסלה, וכל זה מיראת ה' ואהבתו וכיוצא, אם כן בי"ד אינם יכולים לרדת חדרי בטנו ולדעת מצפוני נפשו כו' דאפשר דמיראת המלקות או המיתה זאת היתה לו ולבו בל עמו כו'".

אבל זה גופא צ"ב, הרי כל ענין התשובה אינה אלא עזיבת החטא בלבד, ומה איכפת לן הסיבה סוף סוף עכשיו גומר הוא בלבו לעזוב החטא, וזו כנראה היתה קושיית ה"מגדל עוז" והנו"ב, וצריך לומר דס"ל להחיד"א דבכה"ג כשתלוי ועומד נגדו גזר דין מות ל"ע, הרי האיום הזה הוא שגורם לו לשוב, ואין זה בגדר "עזיבת החטא" כלל, כי לא הוא שעוזב החטא אלא הפחד מהעונש הוא שמניע אותו. אם כי גם זה צ"ב, והרי ידוע פסק הרמב"ם בהל' גירושין שרצונו האמיתי של כל איש ישראל הוא לעשות מצותיו ית' ולכן מועילה כפייה וכו', ומאי שנא נדו"ד, וצ"ע.

ו. ואולי י"ל דהנה ז"ל הנודע ביהודה שם בד"ה אלא שאומר: "ותדע הרי זה בלתי ספק שהתשובה מכפרת כפרה גמורה, ודבר זה מפורסם בתורה ונביאים וכתובים ובשני התלמודים ובכל המדרשים, והנביא אומר בשוב רשע וגו' כו', וגם זה אין ספק בו, בזמן שסנהדרין היה נוהג, אם עבר על חייבי מיתות בית דין אחר ההתראה, אף אם שהו עדים ולא באו לבית דין שנים רבות, ובין כך עשה זה תשובה, והירבה סיגופים ותעניות לאין מספר יותר ויותר מתשובת המשקל הנזכר ברוקח, ושוב אחר כל התשובה באו עדים לבית דין והעידו, הא ודאי שאין הבית דין משגיחין על תשובתו, ושורפין וסוקלין לפי עונש החטא, והדבר יפלא כיון שודאי שהתשובה הועילה וכבר

סר עוונו וחטאתו נתכפרה, למה יומת, ונקי וצדיק אל תהרוג כתיב, ובהדיא אמרו בריש אלו הלוקין חייבי מיתות עשה תשובה אין בית דין מוחלין לו, אלא ודאי גזירת הכתוב הוא, שאלמלא כן בטלו עונשי תורה בכללן ואין אדם שימות בבית דין כי יאמר חטאתי והנני שב, וכיון שהקב"ה רצה ליתן עונש מיתה על קצת עוונות כדי שיתירא האדם מלעבור, לכן נחוץ הוא שלא תועיל התשובה להציל ממיתת בית דין".

ולכאורה יש לעיין בדבריו, שכתב "אף אם שהו עדים ולא באו לבית דין שנים רבות, ובין כך עשה זה תשובה, והירבה סיגופים ותעניות לאין מספר יותר ויותר מתשובת המשקל הנזכר ברוקח, ושוב אחר כל התשובה באו עדים לבית דין והעידו", ולכאורה מאי נפק"מ כל התיאור הזה, ואף שי"ל שבא לחדד את עומק התמיהה, מ"מ עדיין צ"ב.

ואפשר מאריכות לשונו יש להוכיח, שהטעם של "גזירת הכתוב" אינו נצרך אלא למקרה שמרבה בסיגופים ותעניות "שנים רבות", ששוב אין להתייחס לזה כ"דברים שבלב גרידא", מה שאין כן באומר שעשה תשובה בלב בלבד, על זה אין צריך לומר שהוא "גזירת הכתוב", כי בזה הוי סברא פשוטה, שאין בית דין יודעים מה בלבו כו'. ועצ"ע.

ז. ונשאלתי על מה שמבואר כאן שאין בי"ד יכולים להתחשב עם תשובה שבלב וכו', ממה שכתב הרמב"ם (וכן הוא בשו"ע סי' ל"ד), שאין הגולן חוזר להיות כשר לעדות רק אם יעידו עליו בבית דין שעשה תשובה עי"ש.

אך פשוט שאין הענינים דומים, שבפסולי עדות דחמס כן הוא דינם שמתכשרים כשעשו תשובה היינו שמחזירים הממון שחמסו ויש לנו ראייה שלא יחזרו על מעשיהם, וכמוש"כ רש"י בכתובות כ"א ע"ב "דעבד תשובה, שהחזיר את הגזילה", וכן פי' התוס' רי"ד שם. שעל זה שייך לדעת שעשו תשובה, וכמוש"כ הרמב"ם בריש הל' תשובה עי"ש, ואכן יעויין בר"ן שם שתמה על עיקר דין זה שצריך שיעידו בבית דין שעשה תשובה, וז"ל: "ולפי זה, מכאן נלמוד, דגולן לא מתכשר אלא משעה שהעידו עליו בבית דין שעשה תשובה, וכל שטרות שחתם בינתיים פסולים, דהא היא שעתא פסול היה, ואף דברי הרב אלפאסי ז"ל בהלכות מסכימין בזה. אבל הדבר מתמיה, דודאי אין עדותן מכשירתו אלא תשובתו מכשירתו, וכיון שהעידו עליו שעשה תשובה קודם שחתמו, איגלאי מילתא שראו היה להצטרף באותה שעה כדאמרינן בערער דפגם משפחה כו'". עכ"פ כל זה שייך בפסולי חמס דוקא וכפשוט.

משא"כ הכא מיירי בדין תשובה של ממש.

ובענין זה ראיתי ב"אור לציון" לגאון מוהרב"צ אבא שאול ז"ל סי' ל"א, שלאחר שהאר"י בהאי ענינא, כתב: "ויש להעיר על בעלי תשובה של ימינו, שחוזרים בתשובה שלימה, אולם כל זמן שלא נתקבלה עליהם עדות בבית דין הרי הם פסולים לעדות לדעת הרי"ף ז"ל, וראוי לתקן שכאשר המה חוזרים בתשובה, יקבלו עליהם תשובה בפני בית דין של שלשה, ועל ידי כן יחזרו להיות כשרים לעדות, שיהיו כשרים לעדות של קידושין ולכל דבר. ובשם הגרי"ש אלישיב שליט"א אמרו דכל דברי הרי"ף אינם אלא בפסול של גולן ולא בפסול של עבירה, אולם איני יודע מקור לחלק בכך", עכ"ד.

ולכאורה פשוט הוא שצדקו דברי הגריש"א ז"ל, שכל המציאות של עדות "שעשו תשובה" לא שייך אלא בפסולי דחמס, ויש להאר"י בזה עוד ואכ"מ.



קריאת פרשת המלך בהקהל

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ ביישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקוטי לוי יצחק אגרות ע' ר"מ כשמבאר למה קוראין פ' מעשרות בהקהל כתב בנוגע למה קוראין פרשת המלך וז"ל "ופרשת המלך פשיטא שצריך לקרות כי הרי המלך עצמו הוא הקורא ופרשה זאת מביאה אותו ביחוד לחיזוק הדת וגם את כל ישראל התלויים במלך" עכ"ל.

ויש להעיר מרשימות חוברת ז' שם דן רבינו בארוכה בענין מינוי מלך ומלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ומבאר שם שעיקר כוונת מינוי מלך היא שעל ידו יהיו בני"ט בטלים להקב"ה ולכן צריך שהמלך בעצמו יהיה ירא שמים ולכך שמוחל על כבודו אינו מחול בכדי שע"י זה ימשיך יר"ש לכל ישראל, וזהו מה ששיבחו חכמים לאגריפס כשמחל על כבודו וקרא פרשת הקהל בעמידה (כבסוטה מב.) כי 'מצוה שאני' היינו שאז ביטל ומחל כבודו כלפי כבוד השכינה דאדרבה עי"ז יש חיזוק ביר"ש לכל ישראל.

ולפי הנ"ל בלקוטי לוי"צ יומתק מה שעשה כן דווקא בהקהל, כיוון שענינה של קריאת פרשת המלך בהקהל היא לזרז עצמו בחיזוק הדת ויר"ש, ושע"ז ימשיך יר"ש לכל ישראל, כנ"ל.

ובקונטרס 'זכר למקדש' להאדר"ת (פרק ד') כתב שהטעם שקבעו לקרות בעזרת נשים הוא מפני כבוד המלך שיכול לקרות מיושב כי בעזרת ישראל אין ישיבה אלא למלכי בית דוד בלבד (דלכאורה למה לא קרא המלך בעזרת האנשים שהוא מקום

הראי' לכל ישראל? אלא דשם היה צריך לקרות בעמידה משא"כ בעזרת נשים יכול לקרות מיושב וכבודו מכריע נגד כבוד כל ישראל), עיי"ש. אך לפי הנ"ל לכאו' אין זה ביאור מספיק, כי עדיף לקרות את פרשת המלך בעמידה (בעזרה) שעל ידי זה יהיה חיזוק הדת שרואים הביטול דמלך להקב"ה.

עוד יש להעיר בענין זה מחקירת המנחת חינוך האם צריך שתהיה הקריאה דהקהל דוקא בעזרת נשים או שאפשר גם במקום אחר בירושלים, וברשימות חו' קס"ח מביא התוספתא בפ"ז דסוטה דילפינן את מקום הקריאה דהקהל (וכן מה שצריך להיות על בימה) מקריאה דעזרא, ועפי"ז מתרץ קושית התוס' בסוטה דמנלך דבימה מעכבא דהוא מהתוספתא הנ"ל, ולכאו' לפי"ז אין מקום לספיקת המנחת חינוך די"ל גם בנוגע המקום דמעכב שיהיה בעזרת נשים דווקא (וכמו שכותב כ"ק אדמו"ר בנוגע לבימת הקריאה)?

והיה אפ"ל דכשרואים הכבוד שנותנין למלך שיהיה על הבימה ובישיבה הרי זה מוסיף ב'שום תשים עליך מלך - שתהא אימתו עליך', אמנם מתאים לומר כך אם הטעם דקריאת פרשת המלך הוא כדי לעורר העם להדר ולפאר המלך ולכבדו. אך כנ"ל בלקוטי לוי"צ וברשימות משמע שהוא מצד המלך עצמו ולא מצד ישראל השומעים, וכנ"ל דאם הוא מצד ישראל היו צריכים לקרות בעזרת נשים דוקא, אמנם אם הוא מצד הביטול והיר"ש דהמלך בעצמו ושע"ז יומשך לישראל אולי יותר נכון לקרות בעזרת אנשים בעמידה.

וראה בכל זה גם בלקוטי שיחות חי"ט ע' 327 דלפי רש"י על הש"ס קריאת הפרשיות בהקהל הוא דין במצוות המלך ומה שעושים בימה הוא מפני כבוד המלך, ועיי"ש הערה 52 שיומתק לפי שיטת רש"י בפי' פרשת המלך שקורא פרשת אשימה עלי מלך בפ"ע לבסוף, עיי"ש ומשמע שם דזהקריאה הוא מחמת כבודו של מלך.



בגדר מחשבה בקדשים לשיטת רבינו והרלוי"צ

ז"ל*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. הנה ידועה פלוגתת רבינו ואביו הרלוי"צ ז"ל בגדר פעולת המחשבה בקדשים והמסתעף¹⁹, דלשיטת רבינו אם רק גמר בלבו שבהמה זו תהיה עולה ('הרי זו עולה') הרי חלה על ידי מחשבתו קדושת הגוף בהחפצא דהקרבן, אכן לשיטת הרלוי"צ ז"ל הנה על ידי המחשבה גרידא חל רק חיוב על הגברא שמחוייב הוא מעתה להביא בהמה זו לעולה, אמנם לא חל על ידי המחשבה שום קדושה בגוף החפצא דהקרבן כי אם על ידי דיבור, ופלוגתא זו שרשה ויסודה בדברי הראשונים ז"ל בכ"מ, ובאתי בזה להעיר לב המעיין בכמה הערות, והזמן גרמא – יום ההילולא של הרלוי"צ ז"ל ביום כ' מנחם אב השתא.

שיטת הרמב"ם והמאירי ז"ל בגדר מחשבה קדשים

ב. דהנה יעויין באגרות קודש ח"א עמ' רלט שכתב רבינו וזלה"ק "והנה פעולת האדם על העולם אשר מסביב לו הוא על ידי מעשה דבור או מחשבה – ומצינו בהלכה כמה ענינים שבהם מחשבה עושה פעולה גם בדבר שמחוץ לאדם החושב", ובהערה ח' שם "הדוגמאות בזה יש לחלק לסוגים: א) למעלה מכולם ענין שהפעולה נעשית על ידי מחשבה אף שאין שם דבור ומעשה כלל. וכמו נדבות קדשים (שבועות כו, ב. רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פי"ד הי"ב. דמוכח שם שהבהמה נתקדשה על ידי מחשבתו, ולא רק שעל האדם חל חיוב לקדש הבהמה בפיו ולהביאה נדבה", יעויי"ש בארוכה.

ומבואר מדברי רבינו דס"ל בהסוגיא דשבועות שם ובשיטת הרמב"ם שם שבנדבות קדשים [היינו 'הרי זו עולה'] הנה על ידי מחשבה חל קדושה בגוף הבהמה. ושיטת

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

19) ראה בזה 'לקוטי לוי יצחק' אגרות עמ' שא, ושם עמ' דש-שה, ובאגרות קודש של רבינו ח"א עמ' רלט-רמ הערה ח, והדברים נלקטו לאחרונה בקונטרס מיוחד ובתוספת הערות ופענוחים על ידי מכון 'אנכ"י' העוסק בעבודת הפענוח והמחקר של מכתבי רבינו ויישר חילם.

רבינו זאת שניתן להקדיש בהמה על ידי מחשבה גרידא, מבוארת היא גם כן מתוך מכתבי הרלו"צ ז"ל אל רבינו בנידון זה ובציונים של רבינו שעל המכתבים שם [ראה 'לקוטי לוי יצחק' אגרות עמ' שא ואילך וש"נ].

ג. והנה כבר הקשו שלכאורה צ"ע בכוונת רבינו שהוכיח שיטתו זאת מדברי הרמב"ם, שהרי ז"ל הרמב"ם שם "בנדרים ונדבות אינו צריך להוציא בשפתיו כלום, אלא גם גמר בלבו ולא הוציא בשפתיו כלום חייב, כיצד גמר בלבו שזו עולה או שיביא עולה הרי זה חייב להביא, שנאמר (שמות לה, ה) 'כל נדיב לב יביאה'²⁰ בנדיבות לב יתחייב להביא, וכן כל כיוצא בזה מנדרי קדשים ונדבותן".

(20) להעיר כי לשון הגמרא בשבועות שם [שהוא מקור דברי הרמב"ם שבכאן, וכמו שכתב הכס"מ שם] הוא "מיתבי (דברים כג, כד) 'מוצא שפתיך תשמור ועשית' אין לי אלא שהוציא בשפתיו, גמר בלבו מנין, ת"ל 'כל נדיב לב', שאני התם דכתיב 'כל נדיב לב', וניגמר מינה, משום דהו תרומה וקדשים שני כתובין הבאין כאחד, וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין כו" עיי"ש.

והנה מקור הפסוק שהובא תחילה בגמרא 'כל נדיב לב' תלוי הוא לכאורה בפלוגתת רש"י והתוס' שם בפירוש "תרומה וקדשים שני כתובין הבאין כאחד", דהנה בפירוש 'קדשים' לכו"ע היינו הא דכתיב גבי קדשים ועולות (דהיי"כ כט, לא) 'וכל נדיב לב עולות', אכן בפירוש 'תרומה' פליגי רש"י והתוס', דלשיטת רש"י היינו תרומת המשכן דכתיב בה (שמות לה, כב) 'כל נדיב לב הביאו', משא"כ לשיטת התוס' היינו מצות הפרשת תרומה דכתיב בה (במדבר יח, כז) 'ונחשב לכם תרומתכם' יעיי"ש.

ולפ"ז הא דנקט בגמ' שם תחילה "גמר בלבו מנין, ת"ל 'כל נדיב לב', שאני התם דכתיב 'כל נדיב לב' וכו" הנה לשיטת התוס' בעל כרחך שהכוונה להפסוק 'וכל נדיב לב עולות' דכתיב גבי קדשים [ואח"כ ממשיכה הגמ' שישנו עוד פסוק נוסף גבי תרומה דמהני מחשבה 'ונחשב לכם וגו'"], אכן לשיטת רש"י איכא למימר שהכוונה או להפסוק 'וכל נדיב לב עולות' דכתיב גבי קדשים וכשיטת התוס' [ולפ"ז המשך הגמ' הוא שישנו עוד פסוק נוסף גבי תרומת המשכן 'כל נדיב לב הביאו'], או אפשר לומר באו"א דהכוונה להפסוק דכתיב גבי תרומת המשכן 'כל נדיב לב הביאו' [ולפ"ז המשך הגמ' הוא שישנו עוד פסוק נוסף גבי קדשים 'וכל נדיב לב עולות'].

[ולכאורה היה מקום לומר דלשיטת רש"י – דרך לימוד הפשט, גם בפירושו על הש"ס במדה מסויימת כידוע – יש להכריע דהכוונה היתה תחילה להפסוק דתרומת המשכן, והיינו משום דלפ"ז יומתק יותר דקדוק לשון הגמ' שלפנינו דנקטה 'כל' בלא הוספת אות וא"ו, דהוא כלשון הפסוק דשמות ממש 'כל נדיב לב הביאו', משא"כ הפסוק דדה"י 'וכל נדיב לב עולות' שהוא בהוספת אות וא"ו. והגם כי שפיר י"ל דלאו דוקא נקט הש"ס,

מ"מ נראה שאם יש מקום לבחור בין הפסוק דתרומת המשכן להפסוק דקדשים, הרי שלשון הפסוק דתרומת המשכן [‘כל נדיב לב’] קרוב יותר ללישנא דגמרא. ולהעיר מגירסת התוס’ שם בד"ה שאני התם שכתב "דכתיב וכל נדיב לב", וי"ל דהיינו לשיטתו דבע"כ כוונת הגמ' היא אכן להפסוק דקדשים דכתיב 'וכל נדיב לב עלולת'.

והנה מדברי הרמב"ם שם שהביא הך פסוק (שמות לה, ה) 'כל נדיב לבו יביאה' מבואר שהיה לו גירסא אחרת בגמרא, ולשיטתו נפקא לן הך דינא דגמר בלבו שחייב להביא מהך קרא דתרומת המשכן דכתיב בריש הענין (שמות שם) 'כל נדיב לבו יביאה' ולא מהך פסוק שהביא רש"י שהוזכר להלן שם 'כל נדיב לב הביאו'. ולפי זה צ"ל שלשון הרמב"ם שלפנינו 'כל נדיב לב יביאה', הוא ט"ס וצ"ל 'כל נדיב לבו וגו'. ושו"ר שכ"כ באנציקלופדי' תלמודית ערך הקדש עמ' שנד הערה 35 וכן תוקן בכמה מהדורות הרמב"ם. וק"ל. ולהעיר עוד בכ"ז מהנסמן בא"ת שם.

[ואגב, מעניין הוא לשון הרלו"צ ז"ל במכתבו לרבינו ב'לקוטי לוי יצחק' שם עמ' שא כותב וז"ל "הקשת על המבואר בלקו"ת שקרבן צריך להקדישו בפה, והקשת משבועות דכו, ב גמר בלבו מנין ת"ל כל נדיב לבו וכו'", וכד דייקת שפיר הרי בציטטו הלשון בשבועות נקט "ת"ל כל נדיב לבו וכו'" ודו"ק].

ולכאורה יתכן לומר בסברת הרמב"ם שהכריע לפרש דמקור הפסוק של תרומת המשכן הוא מקרא ד'כל נדיב לבו יביאה' ולא מקרא ד'כל נדיב לב הביאו', והיינו משום כי בהך פסוק ד'כל נדיב לב הביאו' אינו מוכח כ"כ שישנו 'חיוב' להביא גם בגמר בלבו, דיתכן לומר ולפרש שאכן הביאו מה שגמרו בלבם גם אם בעצם לא היו מחוייבים בזה, משא"כ בהך קרא ד'קחו מאתכם תרומה לה' כל נדיב לבו יביאה את תרומת ה' זהב וכסף ונחשת' מפורש יותר כי ישנו חיוב וציווי להביא מה שנדבו בלבם, דזהו הפירוש "כל נדיב לבו יביאה" היינו שהוא מחוייב להביא.

וכד דייקת שפיר נראה שזה מרומז גם בלשון הרמב"ם עצמו שכתב בזה"ל "בנדרים ונדבות אינו צריך להוציא בשפתיו כלום, אלא גם גמר בלבו ולא הוציא בשפתיו כלום חייב, כיצד גמר בלבו שזו עולה או שיביא עולה הרי זה חייב להביא, שנאמר (שמות לה, ה) 'כל נדיב לבו יביאה' בנדיבות לב יתחייב להביא וכו'", ומבואר שפירש ודקדק לשון הכתוב 'כל נדיב לבו יביאה' שהכוונה בזה כי "בנדיבות לב יתחייב להביא" והן הן הדברים. וראה להלן בפנים מה שכתבנו להעיר עוד בכוונת הרמב"ם בזה ע"ד הפלפול.

[והוכחת הפסוק מהך קרא דקדשים יביאו הקהל זבחים ותודות וכל נדיב לב עלולת' דקאי גם כן על מה שהקהל הביאו, יש לומר דלהרמב"ם – ובעצם כן יתכן לומר בפירוש הגמרא עצמה להשיטות שהקדושה חל במחשבה וכדלקמן – שעיקר ההוכחה היא [לא כ"כ מזה שהביאו, אלא] מדקדוק לשון הכתוב 'כל נדיב לב עלולת' – כלומר שכבר מאז

ולכאורה מפשטות לשון הרמב"ם מתבאר להיפך ממש"כ רבינו, והיינו דמדברי הרמב"ם מבואר דאם גמר בלבו בין בנדר או בנדבה ישנו עליו רק 'חייב' להביא עולה ולא שגוף הבהמה נתקדשה במחשבתו, וכמו שכתב להדיא "כי צד גמר בלבו שזו עולה או שיביא עולה הרי זה חייב להביא . . . בנדיבות לב יתחייב להביא, וכן כל כיוצא בזה מנדרי קדשים ונדבותן", וצ"ע לכאורה כוונת רבינו.

וכבר נתבארו הדברים בכ"מ, ומהם בטוב טעם ב'קובץ רשימות שיעורים' עמ"ס קידושין (להגרי"י קלמנסון שליט"א) סימן מ', ובהקדים דהנה בפשטות הרי בזה הוא דחלוק גדר נדר ['הרי עלי עולה'] מנדבה ['הרי זו עולה'], דבנדר הרי הוא מתחייב להביא קרבן משא"כ בנדבה שהוא מקדיש בהמה מסויימת וממילא מחוייב הוא מעתה להביא בהמה זו לקרבן.

והנה מבואר מדברי הרמב"ם דהא דבקדשים ילפינן דחייב גם בגמר בלבו הוא בין בנדרים ובין בנדבות, וכן מבואר להדיא גם בדברי המאירי לשבועות שם עיי"ש²¹,

שגמרו בלבם בנדיבות הלב 'הרי זו עולה' הנה הם כבר נחשבים בגדר 'עולות', וכפי שיתבאר להלן בפנים עיי"ש].

(21) וז"ל המאירי שם "שגמר בלבו וכו' להיות איזה דבר שלו מוקדש אם למזבח וכו' אע"פ שאינו קדוש לענין מעילה מכל מקום מ"ע לקיימו וכו' וכן אם גמר בלבו להביא קרבן אע"פ שלא הפרישו או שנדר בלבו ליתן לעני וכו' מצוה עליו לקיים וכו'" [והמאירי אזיל בזה לשיטתו שבנדבות קדשים אין הקדושה חלה על ידי מחשבתו אלא חל רק חיוב על האדם לקיים מה שחשב, וכפי שיתבאר להלן בארוכה]. ומבואר מדברי המאירי דמפרש דהלימוד דבגמ' שם הוא בשניהם הן בהך דנדבה שגמר בלבו להקדיש בהמה והן בהך דנדר היכא שגמר בלבו להביא קרבן.

והנה ב'קובץ רשימות שיעורים' שם העיר דמדברי המאירי שהביא תחילה הך דנדבה ["להיות איזה דבר שלו מוקדש אם למזבח וכו'"] ורק אח"כ הביא שהוא הדין גם בנדר ["וכן אם גמר בלבו להביא קרבן וכו'"] מתבאר דס"ל שעיקר הלימוד מהפסוק הוא לנדבה היכא דגמר בלבו להקדיש החפץ, אלא שממנו נלמד שה"ה גם לענין נדר, וביאר הטעם בזה די"ל דהוא משום כי בקרא כתיב "נדיב לב" דמשמע יותר "נדבה" עיי"ש ודפח"ח.

ויתכן להעיר עפ"ז גם בדקדוק לשון הרמב"ם שם שכתב בזה"ל "בנדרים ונדבות אינו צריך להוציא בשפתיו כלום, אלא גם גמר בלבו ולא הוציא בשפתיו כלום חייב, כי צד גמר בלבו שזו עולה או שיביא עולה הרי זה חייב להביא, שנאמר (שמות לה, ה) 'כל נדיב לב יביאה' בנדיבות לב יתחייב להביא, וכן כל כיוצא בזה מנדרי קדשים ונדבותן", הרי הגם כי בתחילה נקט "בנדרים ונדבות" [נדרים תחילה ואח"כ נדבות, וכן סיים עד"ז

ולכאורה אי נימא דבקדשים אין גוף הבהמה מתקדשת במחשבה כי אם בדיבור, הנה לפ"ז צ"ב דבשלמא בגמר בלבו להביא קרבן דחשב 'הרי עלי עולה' [נדר] הרי שפיר אמרינן דחייב להביא קרבן מצד מחשבתו שחשב להביא קרבן.

אכן בגמר בלבו להקדיש בהמה מסויימת דחשב 'הרי זו עולה' [נדבה] אם כן מהיכי תיתי ששוב יתחייב להביאה לקרבן, שהרי מחד גיסא הבהמה לא נתקדשה על ידי מחשבתו, ולאידך הרי הוא לא חשב להתחייב להביא קרבן ['הרי עלי עולה'] אלא חשב להקדיש על ידי מחשבתו ['הרי זו עולה'], וכיון שאין הקדושה חלה על ידי מחשבתו מהיכי תיתי לומר שיהיה עליו חיוב להביא.

ד. ומעתה, הנה לשיטת המאירי שם וסיעתו דס"ל להדיא שבגמר בלבו להקדיש בהמה [נדבה] אין הבהמה מתקדשת על מחשבה ורק דאיכא על האדם חיוב להביאה לקרבן [וכמ"ש "כל שגמר בלבו וכו' להיות איזה דבר שלו מוקדש אם למזבח או לבדק הבית אע"פ שאינו קדוש לענין מעילה מ"מ מצות עשה לקיימו שהרי מצינו וכו' בקדשים כל נדיב לב וכו'"], נצטרך לומר שיסוד הלימוד מכל נדיב לב הוא דלענין קדשים חייב הוא לקיים הדברים שגמר בלבו.

כלומר דאם גמר בלבו 'הרי עלי עולה' [נדר] הרי צריך הוא לקיים הך מחשבה, והיינו שיש עליו חיוב להביא קרבן, ואם גמר בלבו 'הרי זו עולה' [נדבה] הרי צריך הוא לקיים הך מחשבה, והיינו שאין עליו עדיין חיוב להביא בהמה זו לקרבן מפאת הך מחשבה, שהרי הבהמה לא נתקדשה והוא לא חשב להתחייב עליו להביא, אלא הכוונה שמפאת הך מחשבה יש לו חיוב לקיים מה שחשב בלבו ולהקדיש בהמה זו למזבח [וממילא ששוב מעתה מחוייב הוא להביא בהמה זו לקרבן], דיסוד הלימוד מנדיב לב הוא שיש לו לקיים ולהביא לידי פועל את המחשבות שלבו – אם חשב להביא יבא [נדר], ואם חשב להקדיש יקדיש [נדבה].

וכן מדוקדק בלשון המאירי שם שכתב "מ"ע עליו לקיימו . . מצוה עליו לקיים", והיינו דיסוד החיוב בקדשים הנלמד מנדיב לב הוא 'לקיים' מה שגמר בלבו ולהביאו לידי פועל. בסגנון אחר: בגמר בלבו נדר הנה יסוד החיוב להביא הקרבן הוא אכן מפאת מחשבתו, משא"כ בגמר בלבו בנדבה הנה אין יסוד חיובו להביא בהמה זו לעולה נובע מפאת מחשבתו, דמפאת מחשבתו אין שום חיוב עליו להביא שום קרבן, אלא מצד

"מנדרי קדשים ונדבותן", מ"מ בהמשך דבריו בביאורו את יסוד הדין שינה והקדים נדבות לנדריים "כיצד גמר בלבו שזו עולה או שיביא עולה", ואולי י"ל דנקט כן הכא משום כי עיקר לימוד מהכתוב הוא לענין נדבה כמ"ש "נדיב לב" וכנ"ל בביאור לשון המאירי ודו"ק.

מחשבתו חל עליו חיוב לקיים מחשבתו ולהקדיש בפה 'הרי זו עולה', ומעתה מפאת דיבורו חל עליו חיוב להביא בהמה זו לקרבן.

ה. לאור הדברים יבואר לפ"ז עומק כוונת רבינו במש"כ להוכיח מדברי הרמב"ם שם דס"ל שהבהמה מתקדשת על ידי מחשבתו, דהנה ז"ל הרמב"ם שם "גמר בלבו שזו עולה או שיביא עולה הרי זה חייב להביא וכו'", ומבואר מדברי הרמב"ם שגם בגמר בלבו 'הרי זו עולה' [נדבה] חל עליו מיד חיוב להביא, ולכאורה לשיטת המאירי הרי ליכא עלי' שום חיוב להביא רק לקיים מה שגמר בלבו ולהקדיש בפה וכו', ומהו זה שכתב הרמב"ם שגם בגמר בלבו להקדיש בהמה מחוייב הוא מיד להביאה לקרבן.

ומוכח מזה דס"ל להרמב"ם שכבר במחשבתו שגמר בלבו 'הרי זו עולה' חל קדושה על גוף הבהמה וממילא ששוב יש לו חיוב להביאה לקרבן.

וזהו דקדוק לשון רבינו שכתב "וכמו נדבות קדשים (שבועות כו, ב. רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פי"ד הי"ב). דמוכח שם²² שהבהמה נתקדשה על ידי מחשבתו, ולא רק שעל האדם חל חיוב לקדש הבהמה בפיו ולהביאה נדבה", והיינו דההוכחה מדברי הרמב"ם היא ממה שנתחייב מיד להביאה לקרבן, ואי נימא שאין הבהמה מתקדשת במחשבתו הול"ל שיש חיוב עליו להקדישה בפיו ושוב חיוב להביאה לקרבן, והן הן הדברים. יעוי"ש ב'קובץ רשימות שיעורים' בדבריו הנעמיים בכל זה.

נדרי ונדבות קדשים

ו. ויש להעיר ולהביא סיעתא לביאור זה מדקדוק לשון רבינו בהמשך המכתב שם שכתב וזלה"ק "ועוד להעיר, שאינם שייכים לנדו"ד נדרי קדשים (שבועות שם), מצות שבמחשבה וכה"ג, כי בכל אלו אין המחשבה פעולת מחוץ לאדם החושב".

ומבואר להדיא מדברי רבינו²³ שאכן עיקר ההוכחה דלעיל בשיטת הרמב"ם היא היא – כפי שדקדק רבינו בלשונו בריש המכתב וכו"ל – מ"נדבות קדשים", והיינו

22) וראיתי שהגרא"ב גערליצקי שליט"א ביאר בשיעוריו על קידושין ג"כ ע"ד המבואר בפנים, וכתב לדקדק עוד עפ"ז בלשון רבינו "דמוכח שם" – והיינו שכן "מוכח" מדברי הרמב"ם, כלומר שאע"פ שאינו מבואר כן להדיא, אמנם לאחר העיון כן "מוכח" לומר מדבריו שם. ודפח"ח.

23) והנה בקונטרס 'המחשבה בהלכה' שעל ידי מכוון 'אנכי' העירו כן ע"ז בכוונת רבינו "בדא"פ", ולענ"ד נראה שביסודי הדברים דלעיל בפנים בביאור ההוכחה מדברי הרמב"ם לשיטת רבינו שקדושת הקרבן חלה כבר במחשבה, הנה כ"ה בפשטות הביאור

דמזה שכתב הרמב"ם שאם רק בגמר בלבו "הרי זו עולה" נתחייב להביא עולה, מוכח מזה שהבהמה כבר נתקדשה במחשבה וכמוש"נ, משא"כ ב"נדרי קדשים", הרי בגמר בלבו "הרי עלי עולה" רק נתחייב להביא עולה, ולא חל עדיין שום קדושה על בהמה מסויימת, אלא הוא חיוב על הגברא מעתה להביא עולה לקרבן, ושוב אינו שייך לנדו"ד וכמוש"נ²⁴.

'כל נדיב לבו יביאה'

ז. ואולי יש להעיר ולהוסיף בזה פרפרת, דהנה לשיטת הרמב"ם מקור דין זה שבנדרי קדשים ונדבותן אם רק גמר בלבו מחוייב הוא להביא, הוא מן הכתוב (שמות לה, ה) 'כל נדיב לבו יביאה' וכמפורש בדבריו שם, והיינו דלהרמב"ם כ"ה הפשט בהסוגיא דשבועות שם דלמדים דין זה מן הכתוב הנ"ל וכמוש"נ.

ולפי זה יתכן לומר דיסוד שיטת הרמב"ם שבגמר בלבו 'הרי זו עולה' [נדבה] חל על ידי מחשבתו קדושה על גוף הקרבן, הוא בעצם מדיוקא דקרא ד'כל נדיב לבו יביאה', דמדקדוק פשוט לשון הפסוק מבואר דקאי על נדבה [נדיב לבו] ושבנדיבות הלב יתחייב להביא מיד, דזהו מה שאמר 'כל נדיב לבו – יביאה' וכאילו נאמר שאם גמר בלבו נדבה הרי הוא חייב להביאה מיד, ובעל כרחך אם כן שהדבר נתקדש כבר במחשבתו, שהרי אם עדיין לא נתקדש אינו מחוייב הוא עדיין להביאו מפאת נדיבת לבו, אלא הוא צריך תחילה להקדיש בפה ורק אח"כ יתחייב להביא, ופשטות לשון

בדברי רבינו במש"כ להוכיח כן מ"נדבות קדשים" דוקא, ולאפוקי "נדרי קדשים" שאינם שייכים לנדו"ד כלל וכמוש"נ בפנים.

24) האומנם שיש להעיר לכאורה, כי גם בנדרי קדשים, אם לאחר שגמר בלבו איזו נדר [הרי עלי עולה], שוב לאחר מכן חשב במחשבתו להפריש ולהקדיש בהמה מסויימת שתהיה 'זו' העולה שנדר, הנה בכה"ג אכן נאמר שתחול הקדושה בגוף בהמה זו על ידי מחשבה, דמאי שנא מנדבות קדשים דאמרינן בגמר בלבו 'הרי זו עולה' שהקדושה חלה כבר במחשבה וכמוש"נ.

ומש"כ רבינו שאין נדרי קדשים שייכים לנדו"ד, כוונת הדברים בפשטות לענין הנדר עצמו דמעיקרא "הרי עלי עולה", דזה הוא הגדר דנדרי קדשים בכלל, ובשלב זה הרי אין נדרי קדשים – שפועל רק על האדם חיוב להביא איזו עולה – שייכים לנדו"ד כלל, אמנם עדיין שפיר י"ל דלאחר מכן אם גמר בלבו להפריש ולהקדיש במחשבתו בהמה מסויימת שתעלה לו 'זו' להך נדר עולה, שוב הוי ע"ד נדבות קדשים דאמרינן שבשלב זה אכן הקדושה חלה כבר במחשבה. ודו"ק.

הכתוב למדו חז"ל – לשיטת הרמב"ם – שכבר בנדיבת לבו נתקדש הדבר, ולכן מיד – "יביאה".

ונראה שהדברים מדוייקים בלשון הרמב"ם, שכתב וז"ל "כיצד גמר בלבו שזו עולה או שיביא עולה הרי זה חייב להביא, שנאמר (שמות לה, ה) 'כל נדיב לב יביאה' בנדיבות לב יתחייב להביא, וכן כל כיוצא בזה מנדרי קדשים ונדבותן", והיינו דמלשון הפסוק 'כל נדיב לב יביאה' ילפינן ש"בנדיבות לב יתחייב להביא", כלומר בנדיבות הלב 'לבד', יתחייב להביא 'מיד', וזאת יתכן דוקא אם נאמר שהדבר נתקדש כבר במחשבתו ודו"ק.

ההוכחה מסוגיא דשבועות

ח. ואם כנים הדברים, היה מקום להמתיק זאת בדא"פ גם בדקדוק לשון רבינו שכתב וזלה"ק "וכמו נדבות קדשים (שבועות כו, ב. רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פי"ד הי"ב. דמוכח שם שהבהמה נתקדשה על ידי מחשבתו, ולא רק שעל האדם חל חיוב לקדש הבהמה בפיו ולהביאה נדבה", ומפשטות לשון רבינו נראה כי ההוכחה "שהבהמה נתקדשה על ידי מחשבתו, ולא רק שעל האדם חל חיוב לקדש הבהמה בפיו ולהביאה נדבה" היא הן מדברי הרמב"ם שם [וכמוש"נ לעיל בארוכה] והן מהסוגיא דשבועות שם.

ולכאורה צ"ב, דהנה ז"ל הגמ' בשבועות שם "מיתיבי (דברים כג, כד) 'מוצא שפתיך תשמור ועשית' אין לי אלא שהוציא בשפתיו, גמר בלבו מנין, ת"ל 'כל נדיב לב', שאני התם דכתיב 'כל נדיב לב', וניגמר מינה, משום דהוה תרומה וקדשים שני כתובין הבאין כאחד, וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין כו" עיי"ש, ולכאורה צ"ע דאיפה אכן מוכח בהסוגיא דשבועות שהבהמה "נתקדשה" על ידי מחשבתו²⁵.

(25) ולכאורה היה מקום לומר בפשטות שאין הכוונה בהציון לשבועות דמהתם בהסוגיא דשבועות "מוכח" כן, דעיקר ההוכחה הביאו רבינו מדברי הרמב"ם, ומה שציון לשבועות היינו רק כי זהו מקור הסוגיא דנדבות קדשים ומקור דברי הרמב"ם דידן [ולפי"ז מש"כ "ימוכח שם וכו" קאי בעיקר אציון הרמב"ם דלעיל מיני]. אך נראה זה דוחק קצת, דמפשטות סגנון רבינו מבואר לכאורה שכוונתו בהציון לשבועות הוא גם לגוף עצם ההוכחה [דאלת"ה, עדיין צע"ק מדוע אכן הביא וציון להך דשבועות].

והנה יעויין ב'לקוטי לוי יצחק' שם עמ' שא וז"ל "הקשת על המבואר בלקו"ת שקרבן צריך להקדישו בפה, והקשת משבועות דכו": גמר בלבו מנין ת"ל כל נדיב לבו, והיה קשה לך מהאמור במעילה ד"ח ברשי"י "בפה" וכו", וראה עוד שם עמ' דש וז"ל "וע"ד קושייתך עוד הפעם על האמור בלקו"ת שאין קרבן קדוש אלא ע"י אמירה בפה מהאמור בשבועות שגמר בלבו סגי וכו", ומבואר להדיא מתוך דברי הרלו"צ ז"ל שאכן רבינו

זאת ועוד, הרי בהסוגיא דשבועות אפשר לפרש לכאורה גם כשיטת המאירי וסיעתו, והיינו דעיקר הלימוד דנדיב לב הוא שצריך לקיים ולהביא לידי פועל מה שחשב במחשבתו, ובנדבות קדשים צריך הוא לקיים מחשבתו ולהקדיש בפה 'הרי זו עולה' וכו' וכמוש"נ, וא"כ בשלמא מדברי הרמב"ם אכן אפשר להוכיח דס"ל שהבהמה נתקדשה כבר במחשבתו וכמוש"נ לעיל בארוכה, אכן מהיכי תיתי להוכיח כן מהסוגיא דשבועות²⁶.

למד בפשטות דמהך סוגיא דשבועות [מבלי צירוף דברי הרמב"ם בזה] מוכח ומבואר דהקדושה חלה במחשבה.

אלא שלאחר העיון ב'לקוטי לוי יצחק' שם וכן בציוני רבינו שעל המכתב שם וללקו"ת שם, נראה שיש לבאר הוכחת רבינו מהסוגיא דשבועות בכמה אופנים, ובאו"א מהמבואר להלן בפנים, דהנה ז"ל הרלו"צ ז"ל בהמשך דבריו שם עמ' דש "ולא ניחא לך בתירוצי שהוא רק לענין חיוב המוטל על האדם די במחשבה, אבל לקדושת הבהמה צ"ל אמירה בפה, כי הרי משהו קדשים לתרומה ופשוט שתרומה קדושה על ידי מחשבה וכו'".

ועוד כתב בהמשך הדברים שם עמ' שה "הן אמת דלשון רש"י בקדושין דמ"א ע"ב גמר בלבו כו' הרי הוא עולה, פשוטו מורה שהוא עולה במחשבה בלבד, אך יותר טוב לדחוקי נפשין ולומר שהכוונה הוא שהוא מחוייב להביאו עולה ולא שהוא קדוש בקדושת עולה במחשבה בלבד וכו'" עיי"ש.

ולהעיר גם בציונים על המכתב שם שציין רבינו "גם הקרבן קדוש כמוכח הסוגיא קידושין מא: ושם ברש"י וכו'", וכן יש להעיר מציוני רבינו ללקו"ת שם "ועיין קדושין מא, ב. שבועות כו, ב" [וכד דייקת שפיר הקדים כאן הציון לקידושין להציון דשבועות].

ומכל זה נראה לדקדק ולבאר הוכחת רבינו מהסוגיא דשבועות בכמה אופנים, ובאו"א מהמבואר להלן בפנים, ועוד חזון למועד בע"ה. ודברינו דלהלן בפנים הם בביאור דברי רבינו שבאג"ק שם, שציין רבינו להסוגיא דשבועות בחדא מחתא עם הציון לדברי הרמב"ם וכפי שיתבאר להלן בפנים ודו"ק.

26) והרי זהו בעצם עיקר קושית הרלו"צ ז"ל על שיטת רבינו, וכמ"ש ב'לקוטי לוי יצחק' שם עמ' שא "הקשת על המבואר בלקו"ת שקרבן צריך להקדישו בפה, והקשת משבועות דכו': גמר בלבו מנין ת"ל כל נדיב לבו, והיה קשה לך מהאמור במעילה ד"ח ברש"י "בפה" וכו' . . . אתפלא עליך איך הקשת כזאת, מה שייכות ענין שיהא הקרבן קדוש בפה דוקא להאמור בשבועות, האמור בשבועות הוא לענין החיוב על האדם שלא צריך שיאמר בפה דוקא הרי עלי עולה או הרי זו עולה, אלא גם אם גמר בלבו הרי עלי עולה מחוייב להביא עולה, ואם חשב שבהמה זו תהיה עולה מחוייב להביא בהמה זו לעולה . . . הנה זהו רק חיוב על האדם, אבל גוף בהמה אין בה שום קדושה עדיין במה

אכן מעתה להמבואר, יש מקום לומר שכוונת הציון להסוגיא דשבועות הוא "בצירוף" עם הציון לדברי הרמב"ם, והיינו שהמוכח מדברי הרמב"ם גופא – "שהבהמה נתקדשה על ידי מחשבתו, ולא רק שעל האדם חל חיוב לקדש הבהמה בפיו ולהביאה נדבה" – הנה יסוד הדברים בזה הוא ממה שדרשו כן חז"ל "בסוגיא דשבועות" מקרא ד'כל נדיב לבו יביאה', דבנדיבות הלב 'לבד', יתחייב להביא 'מיד', וזאת יתכן דוקא אם נאמר שהדבר נתקדש כבר במחשבתו, ואם כן מוכח משבועות ומדברי הרמב"ם שאכן קדושת הקרבן חלה כבר על ידי מחשבה.

*

והנה עוד יש להעיר בכל זה ביסוד שיטת רבינו במה דס"ל להוכיח כן מסוגיא דשבועות שם, וגם יש לפלפל ולהעיר עוד ביסוד פלוגתת רבינו והרלו"ץ ז"ל בזה, ולאחר העיון נראה שיש בזה כמה שיטות, הא' שיטת רבינו המיוסדת על שיטת הרמב"ם, והב' שיטת המאירי בסוגיא דשבועות שם, והג' היא שיטה שלישית בזה והיא שיטת הרלו"ץ ז"ל וכפי שמתבאר מדקדוק לשונו בהמכתב שם, ועוד חזון למועד בע"ה.



מקור לדברי רבינו בהחילוק בין קליפה וטומאה

הת' מרדכי יאיר שחט

תות"ל – 770

בלקו"ש ח"ד בהוספות לח"י אלול (במכתב כלל-פרטי) עמ' 1351 (ובאג"ק ח"ד א'קצב עמ' תעה): "פעולת ח"י אלול היא להכניס חיות בכל סוגי עבודת האדם, ומהם - בקו התורה. ויש להוסיף ביאור בזה, ע"פ מרוז"ל²⁷ זכה נעשית לו סם חיים לא זכה

שחשב בלבו בלבד ואין בה איסור בגיזה ועבודה ואין בה מעילה כלל, ורק אם אמר בפה הרי זו עולה אז נעשית הבהמה לקרבן שיש בה קדושה וכו'".

ומבואר שכן הקשה הרלו"ץ ז"ל שם דמהכ"ת להוכיח מהסוגיא דשבועות שחל קדושה על גוף הבהמה, דלעולם י"ל כי האמור בשבועות הוא רק לענין חיוב על האדם שמחוייב הוא להביא בהמה זו לעולה ולא שנתקדשה במחשבה עיי"ש.

ויש להעיר ולבאר יסוד פלוגתת רבינו והרלו"ץ ז"ל בכל זה, ועוד חזון למועד בע"ה.

(27) יומא עב: ופי' רש"י ד"ה זכה, ללמוד לשמה ולקיימה. ועד"ז בתענית ז. וראה שם בתוס' ד"ה וכל העוסק בתורה הקשו מהא דאמרינן "לעולם יעסוק אדם בתורה ומצוות

נעשית לו סם המות, כי אף שדברי תורה נמשלו לאש²⁸, ולכן אין מקבלים טומאה, היינו שהתורה אין מקבלת טומאה, אבל בפעולה על האדם, הרי אם לא זכה נעשית לו כו' וכדיוק לשון רו"ל נעשית לו".

ובשוה"ג בשו"ה שהתורה אין מקבלת: "וצ"ע ממש"כ בהל' ת"ת לרבנו הזקן פ"ד ס"ג, אשר ע"י תשובה "מוציא מהקליפה כל התורה" שלמד מקודם. ועייג"כ תניא פי"ז. ואולי יש לחלק בין טומאה לירידה לקליפות, וע"ד הדוגמא המובאת (אף כי לענין אחר) דאור השמש המאיר באשפה. ואכ"מ. עכ"ל.

ויש להביא מקור לדברי רבינו במש"כ לחלק בין טומאה אשר על זה אמרו דתורה נמשלה לאש ואינה מקבלת טומאה, לקליפה שמבואר בהל' ת"ת שאדם רשע שלומד התורה מוריד התורה בקליפות וע"י תשובה מוציאה ממנה, ממש"כ בס' ראשית חכמה שער האהבה פי"א (ונזכר בלקו"ת תבוא מג, ג) בביאור שיטות הראשונים²⁹ דביטלו

שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה" (פסחים נ:). וחילקו בין הלומד לקנתר דאז נעשה לו סם המות ובין הלומד לכבוד דמשו"ו אמרו לעולם יעסוק אדם וכו'. וראה ברכות יז. "וכל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא", וברש"י ד"ה העושה שלא לשמה ובתוד"ה העושה שלא לשמה הקשו ג"כ כנ"ל וכתבו לחלק בין הלומד לקנתר והלומד לכבוד (וכן כתבו התוס' בכ"מ בש"ס ראה בעין משפט במס' ברכות שם וש"נ). וראה בכ"ז הל' ת"ת לאדה"ז סופ"ד וש"נ.

ומענין לענין, הנה בהקדמה לאגלי טל הקשה על הא דאמרינן דלעולם יעסוק אדם במצוות שלא לשמה ממה דקיי"ל דמצוות צריכות כוונה, וכתב שר' יהודה אמר רב (בעל המימרא דלעולם יעסוק שלא לשמה וכו') סב"ל כמ"ד דמצוות אי"צ כוונה משא"כ למ"ד דמצוות צריכות כוונה לא אמרינן שיעסוק בה שלא לשמה ע"ש. ולפי"ד לא קשה הא דאמרינן לא זכה נעשית לו סם המות, דאזיל כמ"ד דמצוות צריכות כוונה דלדידי לא אמרינן יעסוק שלא לשמה (אבל הא דאמרינן נוח לו שלא נברא הוא מימרא דרבא, ורבא סובר דמאצ"כ (ר"ה כח. וכו' לפי גירסת התוס' שם), ולכן קשה קושייתם). ומזה שתוס' לא תירצו כן, וחידשו לחלק בין הלומד לקנתר ובין הלומד לכבוד מוכח דלא כדברי האגלי טל. אבל כד דייקת שזה אינו, שהרי כ' האג"ט דבלימוד התורה לכו"ע אי"צ כוונה כיון שההנאה הוא חלק ממצוות תלמוד תורה, ובמצוות שיש בהן הנאה אי"צ כוונה (ראה שו"ע אדה"ז סי' תעה סכ"ח), וקושיית התוס' הוא על לימוד התורה דוקא. וכדיוקו של האגלי טל בלשון הרמב"ם (ת"ת פ"ג ה"ה) שכל לעולם יעסוק בתורה שלא לשמה והשמיט מצוות, ראה בקו"א להל' ת"ת שם סק"א.

(28) ברכות כב.

(29) בלקו"ת שם הביא כן מהרי"ף ותלמידי רבינו יונה בשם רה"ג. ויש להוסיף שכ"כ התוספות שם כב: ד"ה ולית הלכתא כותיה בשם י"מ (וצע"ק למה הביא אדה"ז מהרי"ף ותר"י דוקא).

טבילת עזרא לד"ת דוקא אבל לא לתפלה, וז"ל "כי התורה מפני רוב מעלתה שהיא בעלמא דדכורא יש בכחה לקבל הקליפה ואינה מקבלת הטומאה כאש, אמנם התפלה היא בקשת רחמים ותחנונים וצריך כוונת הלב ובהיותו טמא בודאי תתבלבל כוונתו ולכן צריך ליוזר בזה³⁰ ע"כ.

חסידות

חכמת אדם תאיר פניו במ"ת

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

בד"ה ולקחת תער"ב (בסה"מ תער"ב-תרע"ו) ע' כד: במ"ת כתיב חכמת אדם תאיר פניו. ומשמע מהלשון שכך מפורש במקור קדום יותר.

וכן בעוד מקומות בדא"ח מובא הלשון שבמתן תורה הי' חכמת אדם תאיר פניו - בפירושו המלות לאדמו"ר האמצעי קיא, א. שם קיא, ב. אמרי בינה שער הציצית פרק ז (קלו, ב בדפוס החדש), ועוד.

ואולי הכוונה למ"ש בילקוט שמעוני קהלת רמז תתקעז:

חכמת אדם תאיר פניו, רבי ישבב בשם רבי שמואל בר נחמני אתה מוצא בשעה שעמדו ישראל על הר סיני ואמרו נעשה ונשמע נתן להם מזיו השכינה שנאמר ויצא לך שם בגוים.

ועצ"ע.



30) **אולי** י"ל בפ"י דבריו, ההחפצא דתפלה מצ"ע (הבקשות ותחנונים העולין למעלה להתקבל) אינו מקבלת טומאה כמו תורה, והן רצויין למעלה, אבל כיון שהכוונה דתפלה הוא חלק עיקרי ומהחפצא דתפלה (כמשנ"ת בלקו"ש חכ"ב אמור) ו"בהיותו טמא בודאי תתבלבל כוונתו" (וע"ד במש"כ בהמכתב לגבי תורה "אבל בפעולה על האדם וכו"). ויש להעיר ממש"כ בתר"י שם "דלא אמרינן בטלחה אלא לגבי ק"ש אבל לתפלה אין מתפללין וכו", רצ"ע"ק למה אין הטומאה מבלבל הכוונה לק"ש, וי"ל כיון דאי"צ כוונה אלא בפסוק הראשון (שו"ע אדה"ז ס"ס) ובקל יכול לכוון.

כדכתיב במגילה עפה דזכריה

הרב שלמה שמואל פליישמן

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בקונטרס אחרון ד"ה דוד זמירות קרית להו כו' כתב: "כי התורה ניתנה בבחי' פנים ואחור כדכתיב במגילה עפה דזכרי' והיא כתובה פנים ואחור".

ב"מ"מ, ליקוט פירושים (חיטריק) "על קו"א מביא משיעורים בספר התניא מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו: "צע"ק שיש לפני זה". והכוונה ליחזקאל (ב, ט-י), ששם נאמר: "ואראה והנה יד שלוחה אלי והנה בו מגלת ספר. ויפרש אותה לפני והיא כתובה פנים ואחור וכתוב אליה קנים והגה והי".

והנה בזכריה (ה, א-ב) נאמר: "ואשוב ואשא עיני ואראה והנה מגלה עפה. ויאמר אלי מה אתה ראה ואמר אני ראה מגלה עפה ארכה עשרים באמה ורחבה עשר באמה".

ויש להבין, שהרי "והיא כתובה פנים ואחור" נאמר רק ביחזקאל, ולא בזכריה, א"כ מדוע הרבי נשיא דורנו שואל רק "צריך עיון קצת", והלא היא לכאורה פליאה נשגבה, מדוע רבנו הזקן מציין דוקא לזכריה ששם לא נאמר "והיא כתובה פנים ואחור", לכאורה הו"ל לציין דוקא ליחזקאל לא רק מפני שהוא קודם, אלא בגלל ששם נאמר "והיא כתובה פנים ואחור"!!



יחוד יחו"ע ויחו"ת (גליון)

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

בגליון הקודם הערתי על מ"ש בסיום המשך תער"ב ח"ג בענין יחוד יחו"ע ויחו"ת די"ש להבין כוונת הדברים, והבאתי מלקו"ש ח"ט בזה.

והעירני ח"א וז"ל:

לענ"ד הכוונה בתער"ב שם אינו קשור כלל להשיחה דח"ט, אלא יותר ע"ד משנ"ת בלקו"ש ח"ד ע' 1335:

"כי היחוד הבא ע"י העבודה שמלמטה, עם היות שאינו שולל את מציאות הנבראים כנ"ל בו דוקא מתבטא אמיתית ענין אחדותו יתברך, שגם כשישנו למציאות מ"מ מיוחד הוא עמו ית' בתכלית היחוד".

כאן אין הכוונה מצד המעלה דעבודה מצד גדרי התחתון וכיו"ב, אלא הכוונה לכאורה - שכאשר שוללים את העולם מצד האלקות, נמצא שבדקות "במקום" שיש עולם אין שם אין ביטול לאלקות. היינו שאף שבפעול אין "מקום" כזה, אבל בהיגיון, אחדות ה' אינה חודרת בכל מקום.

ולכא' זהו גם הפי' במה שהוזכר בדא"ג בד"ה אתה אחד תשכ"ט אות ו', דהמעלה באחד לגבי יחיד אינו רק שבזה מודגש שגם כאשר ישנו עולם עדיין נשאר הקב"ה אחד (כהפי' הפשוט בתו"א פ' וארא), אלא "שהיתרון דאחד לגבי יחיד הוא גם בהענין דאחד כמו שהוא מצד עצמו". זאת אומרת, שיש מעלה בה"סוג" ביטול של אחד לגבי ה"סוג" ביטול של יחיד - כי הביטול דאחד הוא ביטול לגבי דרגא שנותנת מקום למציאות העולמות - וכאשר גם שם יש ביטול, ה"ז מבטא אחדות ה' בעומק יותר, כי בזה מודגש שאפי' כאשר ישנו מקום לעולמות גם שם יש ביטול כו' כנ"ל.

ויש מקומות שהוסבר שיש מעלה בביטול היש על ביטול במציאות, או אתכפיא על אתהפכא. ובד"כ הפי' הוא (כמבואר בתו"א ד"ה קחו מאתכם), כי זה מעלה ב"איכות" הביטול עצמו, כי דוקא כאשר אחד "שובר" את עצמו יש ביטול אמיתי. אבל לפעמים משמע שהמעלה היא כי בזה מתבטא אמיתית אחדות ה'.

ולכא' הכוונה ע"ד הנ"ל - שבאתכפיא, כיון שמחד גיסא יש מציאות, ואעפ"כ מבטלים את המציאות, ה"ז מבטא אמיתית אחדות ה' שגם במקום שיש מציאות אפי' שם יש ביטול כו'.

ולכא' זו הכוונה בתער"ב כאן בהמעלה דיחו"ת: המעלה דיחו"ע היא בפשטות, שזה שולל כל מציאות העולם כו'. אך כאשר מפנימים שגם האין דהיש הנברא שבפירוש כן נותן מקום לנברא - אף הוא באמת דבוק (לא רק בדביקות שאינה ניכרת, אלא) בדביקות אמיתית כי הצמצום אינו מסתיר כו', נמצא שאפי' הדרגא שכן נותנת מקום לנברא ג"כ בטלה בתכלית לעצמותו כו' - הרי זו מעלה גדולה יותר.

עכ"ל.

ואם כי נראים דבריו, עדיין צ"ע להתאים פירוש זה בלשון המאמר.

כמו כן יש לעיין, דלפי דבריו יש כאן ב' מעלות, מעלת יחו"ע ומעלת יחו"ת, ועדיין לא ברור מהי המעלה ביחוד שניהם וכיצד משפיע היחוד דיוח"ע על היחוד דיוח"ת (וכן להיפך).



נגלה

גדר תקנת חזית לשיטות הראשונים

הת' דב בעריש רוטנברג

חבר המערכת

במשנה ריש ב"ב: השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונין את הכותל באמצע . . לפיכך אם נפל הכותל המקום והאבנים של שניהם . . אבל בבקעה מקום שנהגו שלא לגדור אין מחייבין אותו, אלא אם רצה כונס לתוך שלו ובונה ועושה חזית מבחוץ, לפיכך אם נפל הכותל המקום והאבנים שלו. אם עשו מדעת שניהם בונין את הכותל באמצע ועושין חזית מכאן ומכאן, לפיכך אם נפל הכותל המקום והאבנים של שניהם.

ובגמ' (ד, ב) בנוגע לסיפא דהמשנה שאם עשו מדעת שניהם בבקעה עושין חזית מכאן ומכאן, איתא: אמר ליה רבא מפרזיקא לרב אשי לא יעשו לא זה ולא זה? אמר ליה, לא צריכא דקדים חד מינייהו ועבד דידיה ואי לא עביד חבריה אמר דידיה הוא. ע"ש.

הנה מבואר שבבקעה תיקנו חכמים חזית כדי שאם אחד בונה לבדו את הכותל יוכל להוכיח ששייך הוא לו.

ומפשטות לשון הגמ' משמע שסימן זה מוכיח מצד עצמו שהכותל שייך רק לשותף זה ולא לחבירו, כמו כל סימן אחר שיהיה בכותל, ופירוש הלשון "תקנה" הוא ע"ד הלשון "תקנה היא ללוקח" וכדומה - שהיא עצה טובה מחכמים לשותפים איך להתנהג ביניהם.

והנה נחלקו הראשונים לגבי חצר, אם מועיל בה חזית או לא:

הר"י מיגאש³¹ (ועמו רוב הראשונים, כדלקמן) סובר שחזית אינה מועילה בחצר, וגם אם יש חזית אחת חולקים את התצר ביניהם. ואילו הרא"ש³² חולק עליו וטוען שחזית מועילה בחצר להוכיח שהכותל שייך לאחד מהם (כדלקמן). בדעת הר"י מיגאש נאמרו טעמים שונים:

א) הרא"ש³³ הביא שיטתו שדווקא בבקעה תקנו חכמים חזית לפי שאין יכול לכופו לבנות הכותל עמו, "אבל בחצר לא תקנו רבנן חזית שמתחילה יכול לכופו לבנות עמו", היינו שלא ראו חכמים צורך לתקן חזית בחצר. ועל זה חולק הרא"ש "ולא ידענא מהיכן אית ליה דלא תקינו רבנן חזית בחצר, כיוון דסימן טוב הוא ולא שייך ביה רמאות אמאי לא מהני בכל דוכתא? והלא אפילו חלונות שלא הוזכרו בשום מקום מהני אם יש להבחין שנעשה בשעת הבנין - סימן שאמרו חכמים דלא שייך ביה רמאות לא כל-שכן? ואם בשביל שלא שנה חזית ברישא - אף בסיפא לא הוי תני ליה אי לאו דתנא דינא ואגב דינא תני תקנתא . . וכיוון דבבקעה יכול ליכנס לשדה חבירו ולעשות גם הוא חזית מבחוץ מהני, כ"ש בחצר אם עשה חזית במחוץ דמהני", עכ"ל.

ב) הרמב"ן³⁴ הביא דעת הר"י מיגאש "דאמרינן ליה כיון שאתה יכול לכופו לבנות לא בנית משלך והאי חזית את הוא דבנית ליה", עכ"ל. והיינו שמפרש הטעם לפי שלא נאמין לחזית מצד החוקה שיש לנו ששניהם בנו הכותל יחד ובוודאי החזית היא מעשה רמאות.

ג) הרשב"א³⁵ כתב "ונראה לי טעמא דמילתא משום דלא איפשר, דאילו בבקעה הרבה נכנסין שם ורואין ויודעין כשיש שם חזית, אם יסירנו משם או יקלפנו מצוי הוא הרבה ברוב הפעמים יודע הענין. אבל בבית אי אפשר דמי נכנס בביתו של חבירו לראות אם קלפו האבנים אם לאו, הילכך לא אפשר . . ולא תנא בחצר תקנתא משום דלא איפשר ותנא ליה בבקעה משום דאיפשר", עכ"ל. והיינו שלשיטתו לא תיקנו חזית בחצר כי פשוט מציאותית היא לא תועיל כלום, שהשני יוכל להוריד אותה ואף אחד לא יוכל להוכיח שעשה כן דאין נכנסין לחצרו, משא"כ בבקעה.

(31) ד, ב - ד"ה לא צריכא דקדים.

(32) סימן ו'.

(33) שם.

(34) ב, א - ד"ה לפיכך וכן בנמוק"י כאן וברבינו יונה ד, ב - ד"ה עלה בידינו בענין חזית.

(35) ד, א - ד"ה לפיכך.

ובשו"ע חו"מ סקכ"ז ס"ז הובאו דעות אלו להלכה: "אם אין בו דין חלוקה ולא נתרצה האחד לחלוק אלא על מנת שיעשה חבירו כל הכותל – אין לו תקנה אלא בשטר או שיבנה האחד עליו תקרה ומעזיבה או שיש בו חלונות מצידו וניכר שנעשו משעת הבנין. ויש מי שאומר דמהני ביה חזית". מבואר מזה שכל מחלוקת הראשונים היא בנוגע לחזית, אך לכ"ע תקרה ומעזיבה או חלונות מועילים בחצר.

והנה, יש להבין במה נחלקו הראשונים אי חזית מועילה בחצר כמו בבקעה או לא, ובפרט יש להבין מה ישיב הרא"ש על טענת הרמב"ן שאין מאמינים לחזית מצד החזקה דכופין זא"ז לבנות בחצר, שהוא דבר מוסכם לכולי-עלמא?

גם יש להבין איך נחלקו הרא"ש והרשב"א מצד אותה סברא עצמה – מה שבבקעה יש רשות גם לאחרים ליכנס, משא"כ בחצר ביתו של אדם – אם היא מוכיחה שחזית לא מועילה בחצר – כי השותף יכול להוריד את החזית ואף אחד לא ידע עליה וממילא 'אי אפשר' – או שהיא מוכיחה דחזית כן מועילה בחצר – דאם בבקעה (שהוא יכול ליכנס לצד חבירו ולשנות חזית ברמאות לאחר זמן) מועילה חזית, כ"ש בחצר?

ונראה לבאר זה, בהקדים דברי רש"י על שאלת הגמ' 'ולא יעשה חזית לא לזה ולא לזה' – 'זהרי סימן שלא עשאה האחד בשלו, שאילו עשאה היה עושה חזית מבחוץ', היינו שלשיטתו חולקין את הכותל מצד ידיעה חיובית שלנו שהכותל שייך לשניהם, דאם הוא שייך לאחד מהם הייתה חזית בצד אחד.

אך כשמעיינים בהיוצא משיטתו בנוגע לחצר, נראה לכאורה שהוא דלא כמאן; שהרי בחצר נזקקים ל'לפיכך' של המשנה כדי שיחלקו ביניהם את הכותל, ולולא זאת היינו אומרים שהכותל יהיה לאחד

[וכך אכן מתרצים הרמב"ן³⁶ והרשב"א³⁷ את קושיית התוס', ע"פ שיטת רש"י זו]

אך ע"פ שיטת רש"י מכך שאין חזית לאף אחד מהם יהיה הדין שיחלקו גם לולא המשנה? ואי משום דרש"י סבירא ליה כהר"י מיגאש דחזית לא מועילה בחצר וממילא חסרונה אינו מוכיח דבר, מ"מ גם לשיטתו מועילים חלונות או תקרה ומעזיבה, ונאמר שיחלקו מתוך ש"אין תקרה לא לזה ולא לזה?"

על כן נראה לומר, ששונה אופי הסימן של חזית מהסימנים דחלונות וכו', והוא דכל שאר הסימנים הם דברים בהשתמשות הכותל שמורים על כך שהכותל שייך

(36) ב, א – ד"ה ואיכא דקשיא ליה.

(37) ב, א – ד"ה לפיכך.

למשתמש ב³⁸, משא"כ חזית שאין ענינה שימוש בכותל כי אם רק סימן להוכיח למי הכותל שייך.

ולפיכך מועילה החזית רק במקום שתיקנו חכמים שתועיל, היינו שחכמים הודיעו והכריזו שסימן זה מוכיח מכת תקנתם שהכותל שייך לאחד, משא"כ במקום שלא תיקנו (לפי שלא ראו צורך, או לפי שאי אפשר, או לפי שיש חזקה כנגד זה ובכל מקרה לא נאמין לו) אין סימן זה מוכיח דבר.

ולכן כותב רש"י דלאחר שתיקנו חכמים סימן מיוחד להוכיח למי שייך הכותל - אם אין חזית לאף אחד מהם הרי זו הוכחה ששייך לשניהם, דאם לא כן מדוע לא סימן האחד בסימן שתיקנו חכמים למקרים כאלו? מה שאין כן זה שלא בחר או הוצרך לשים על הכותל מעזיבה או לבנות בו חלונות אינו מוכיח שהכותל שייך לשניהם.

והשתא דאתינן להכי, נראה לומר שהרא"ש נחלק על שאר הראשונים ביסוד וגדר התקנה שתיקנו חכמים לסמן על ידי חזית:

לפי שאר הראשונים גדר התקנה היא (כנ"ל) שתיקנו לסמן דבר שמצד עצמו אינו מהווה ראיה כלל לגבי מה שהוא, ורק מצד ההסכם שהסכימו ביניהם בני אדם (על-פי תקנת חכמים) שדבר זה מהווה ראיה - הוא מהווה ראיה.

מה שאין כן לפי הרא"ש החזית מצד עצמה כן מהווה ראיה שהכותל שייך לאחד מהם (דאם לא כן למה כיירו בסיד על צד אחד וכו'), וכל תקנת חכמים היא³⁹ מה שאמרו לבתי הדין שבכל זמן ומקום שיאמינו לסימן זה בבקעה אף שיוכל לרמות וליכנס לצד חבירו ולבנות לאחר זמן, אך מצד שני תקנה זו של חכמים (היינו הכרזתם של חכמים שסימן זה סימן הוא) היתה רק בבקעה, מה שאין כן זה שחזית מועילה בחצר הוא (כמדוייק בלשון הרא"ש) "כיוון דסימן טוב הוא ולא שייך ביה רמאות. . . סימן שאמרו חכמים [בבקעה, כי רק בבקעה אמרו] דלא שייך ביה רמאות [כי רק שם צריך לומר זאת] לא כל שכן [שמועיל בחצר]?⁴⁰.

38) עכ"פ במקומות שנהגו שדברים אלו (שמטרתם העיקרית היא השימוש בהם) יהיו ג"כ סימן למי שייך הכותל, ראה נמו"י על הגמ' דף ד' שם.

ולפי"ז התקנה דרבנן בנוגע לחזית (ראה לקמן בפנים) היא שגם היא תהווה סימן כשנהגו כן, היינו שבלי תקנתם מנהג המקום לא היה מספיק כדי שתהיה סימן.

39) כמדוייק בלשונו (שהובא לקמן בפנים) "סימן שאמרו חכמים דלא שייך ביה רמאות", היינו שתקנתם היא מה שיאמינו לסימן זה (הואיל) ואין בו חשש רמאות.

40) ובוזה גם מובן ביותר מה שכתב הרא"ש על דברי הר"י מיגאש "ולא ידענא מהיכן אית ליה דלא תיקנו רבנן חזית בחצר", היינו דמה בכך שאינו תקנת חכמים בחצר, הרי

על-פי חילוק זה אתי שפיר מה שחולק הרא"ש על סברת הרמב"ן דאמרינן ליה שעשה החזית ברמאות מכח החזקה דכופין זה את זה - דכשם שלפי הרמב"ן עצמו לא אומרים לו כך כשבנה חלונות או תקרה ומעזיבה (כפי שהובא להלכה בשו"ע) לפי שאינם מיועדים לראיה ומסתמא עשאו מפני שרצה להשתמש וממילא מוכח שלו הבעלות דהכותל⁴¹ - כמו כן לרא"ש לא אמרינן לו שהוא וודאי רמאי בדבר שאינו סימן בתקנת חכמים אלא סימן מצד עצמו.

וזהו גם החילוק אם הסברא דאין נכנסים זרים לחצרות גורמת לכך שחזית תועיל בחצר או לא - אם כל יסוד התקנה דחזית הוא מה שחכמים תיקנו וגרמו שחזית תהווה סימן, הרי הם עשו כן רק במקום שאפשר ולא כשאי אפשר, כמובן. מה שאין כן אם חזית מהווה סימן מצ"ע וחכמים תיקנו שב"ד יאמינו לסימן זה גם כשאפשר לזייף, כל-שכן וקל-וחומר שחזית מהווה סימן כשלא צריכים להגיע לתקנת חכמים בזה, כשאי אפשר לזייף.

[ועל פי זה יוצא דרש"י יכול ללמוד כהרא"ש דחזית מועילה בחצר ומכל מקום חוסר החזית מהווה סימן שהכותל שייך לשניהם רק כשיש תקנת חכמים שהיא מועילה בבקעה, אך לא כשבא מצד סימן סתם בלא תקנת חכמים, וע"ד שנתבאר בשיטת הרמב"ן⁴². וכן נראה מכך שהרא"ש עצמו (בתוספות הרא"ש המובא בשיטמ"ק) כותב בביאור תשובת הגמ' (ד, א) "מהו דתימא ניהמניה דהוא עשאו לבדו כיון שהאבנים ברשותו דלא נוציא ממון מספק - קמ"ל לפיכך, אע"ג דבבקעה נמי וכו' שאני חצר שלא תקנו לעשות בו חזית", משמע שאף לפי שיטתו דחזית מהני בחצר, מ"מ אין בחסרונו כדי להוכיח שהכותל שייך לשניהם כי אין בזה תקנה של חכמים כמו בבקעה].

*

ובזה תתבאר גם כן מחלוקת קצה"ח על המהרש"א ומהר"ם ששאלו על דברי התוס' (ד"ה לפיכך) שכתבו בסוף דבריהם דבבקעה יהא נאמן לומר שעשאה אם שהו ברשותו הרבה, דלכאור' לפי זה מהי שאלת הגמ' גבי בקעה שלא יעשו חזית כלל? הרי כל עוד ישנו מקרה שיוכל לטעון שהאבנים שלו יש צורך בשתי חזיתות? ותירצו

מכל מקום "כיוון דסימן טוב הוא כו" מצד עצמו צריך להועיל בחצר [אלא שעל-פי-זה קצת דחוק מה שכתב "מהיכן אית ליה דלא תקינו כו' בחצר", דמזה משמע שלשיטתו כן תיקנו בחצר, והוא לכאור' בסתירה למובא לקמן בפנים מתוס' הרא"ש].

(41) כשמנהג המקום הוא להחשיב דברים אלה כראיה, ראה לעיל הערה 8.

(42) ועד"ז כתב בנחלת דוד בסוף דבריו על תוד"ה לפיכך.

דהואיל ולטענת לקוח בכל מקרה לא יועילו החזיתות, הרי שהעצה צריכה להיות שישמר מכך שהאבנים יהיו זמן רב בחצר חבירו ואין צורך מיוחד בחזית.

והקצה⁴³ כתב לתרץ באופן פשוט יותר, דכמו שכתב הרמב"ן דבחצר חזית לא מועילה כי אומרים לו דודאי רמאי הוא מכח החזקה, כמו"כ לחזית אין תועלת כנגד נאמנות של מיגו (שהוא מדאורייתא). וממילא לא יתקנו חזית רק כדי למנוע מקרה שטוען שבנאה כששהו הרבה - דהרי במקרה כזה גם החזית לא תועיל כלום.

והעולה מכך שנחלקו המהר"ם והמהרש"א עם קצה⁴⁴ אי חזית מועילה רק בספק שקול (קצה⁴⁵) או גם כנגד מיגו או חזקה (מהרש"א ומהר"ם).

ונראה לבאר זה, דהנה כתב הש"ך (סקנ"ח סק"י) ד"מוכח דעת התוס' ריש ב"ב ד"ה לפיכך דמהני חזית בחצר", ובפשטות כוונתו דמכך שהתוס' כתבו רק שאם אין חזית לזה ולזה יחולקו, משמע שאם יש חזית אחת לא יחולקו, כי חזית מועילה בחצר.

והקשה עליו בקצה⁴⁴, דמה ראייה היא זו, הלא את זה כתבו התוס' בשאלתם דאין הדין דכופים וממילא חצר היא כמו בקעה ותועיל בה חזית, אך אין מזה כל ראייה לשיטתם אליבא דאמת כשיש בחצר הדין ד'כופין'.

וביאר דבברי הש"ך, שראייתו אינה רק ממה שכתבו התוס' בריש דבריהם מקרה דאין חזית לשניהם, אלא מכך שאם אליבא דאמת חזית אינה מועילה בחצר מהי שאלתם לגבי חידושו של ה"לפיכך"? הרי בלי דין המשנה חזית היתה מועילה בחצר ולאחר דין המשנה אינה מועילה? אלא על כרחך לשיטת התוס' חזית מועילה בחצר גם אליבא דאמת.

היוצא מזה דלשיטת קצה⁴⁴ התוס' (יכולים לסבור) כשיטת הרמב"ן כו' ולש"ך התוס' כשיטת הרא"ש.

ועל-פי-זה מובן מה שהקצה⁴⁴ תירץ בתוס' דחזית אינה מועילה כנגד מיגו כשם שאינה מועילה בחצר כנגד החזקה (כפי שמביא את דעת הרמב"ן) כיוון שלשיטתו לומדים התוס' דיסוד התקנה הוא לעשותה סימן כנ"ל, משא"כ המהרש"א ומהר"ם יש לומר שלמדו כהש"ך, דלתוס' מהני חזית בחצר וממילא דיסוד התקנה הוא רק מה שיאמינו לזה בבקעה כנ"ל ונאמין על-ידי-זה גם כנגד מיגו⁴⁵.

(43) סקנ"ח סק"ג.

(44) שם סק"ו.

(45) וכן יש לפרש מחלוקת הב"ה והב"י סקנ"ח (שעליה מדבר הקצה⁴⁴ שם) אי לשיטת רש"י יש נפק"מ להלכה בין כשיש חזית או כשאין חזית, דלשיטת הב"ה לחזית



הלכה ומנהג

עירוב תבשילין בביצה

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

לגבי האפשרות (או ההעדפה) להשתמש בביצה לצורך עירוב תבשילין, מצינו כמה דעות, ולהלן נלקטו עיקרי הדברים:

ראשית יש לציין, שמקדמת דנא מובאת הביצה כדוגמא לתבשיל כשמדברים אודות עירוב תבשילין.

במשנה רפ"ב (טו: לדעת בית שמאי) מוזכרת הדוגמא של "דג וביצה שעליו" הנחשבים לשני תבשילין.

וכן להלכה ברמב"ם (יו"ט פ"ו ה"ג) וכן בשו"ע רבינו (סי' תקכ"ז סי"א), מובאות הדוגמאות: "בשר ודגים וביצים".

ומשם נעתק גם בערוך השלחן ס"ט, במשנ"ב ס"ק יא ובכף החיים ס"ק כד.

גם החיי אדם (כלל קב ס"ב) העתיק מהרמב"ם "בשר, דגים וביצים".

אשר מכל זה מוכח שאפשר לערב בביצה.

בחיי אדם שם (בנשמת אדם ס"ק ב) מביא מהמג"א (תקכ"ז ס"ק ב) בשם רש"י "דבר שאינו אוכל בכל יום", כותב על כך ש"לפי זה היה נראה דאין לערב בביצה", ודוחה זאת.

בשו"ע רבינו (סי"ג) לא כתב שיש איזו בעיה לערב בביצה, אלא רק שלא לערב לכתחילה בעדשים שנשארו בשולי קדירה "מפני ביזוי מצוה" (מאיך, בביאור הלכה ס"ו ד"ה עדשים מביא דעת הב"ח שהטעם הוא אחר, משום שלא נתבשל מתחילה לכך).

יש נאמנות גם כנגד מיגו (כמהר"ם וכמהרש"א בפנים) ולשיטת הב"י אין נאמנות (כשיטת הקצה"ח).

בסידור רבינו (במהדורת השו"ע החדשה ח"ד עמ' שסז) חידש בענייננו את הביטוי "תבשיל חשוב". ואף שיש למשמע מזה שביצה לא כלולה בגדר זה ד'חשוב', מ"מ הואיל ונזכרה בשו"ע (סי"א, כנ"ל) ללא כל הסתייגות אולי יש לומר שנשמטה מפני הקיצור שבלשון הסידור.

ולהעיר מהגמ' בברכות (מד,ב): "כל שהוא כביצה - ביצה טובה הימנו, לבר מבישורא". הרי לכאורה שביצה חשובה יותר מדגים.

מאוחרת יותר היא העדפת הבן-איש-חי (שנה א ס"פ צו, הל' עירוב תבשילין ס"א) להשתמש לעירוב תבשילין דווקא בביצה, משום שהבשר אינו מתקיים (עכ"פ בתנאים שבמקומו, בבל) שני ימים ושני לילות, ולפיכך ביצה קשה עדיפה ממנו. הובא בכף החיים ס"ק כא.



תפלה בצבור

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

המתחיל עם הצבור ומאריך בתפלה

המתפלל עם המנין שמתפלל במהירות, קורה לפעמים, שכאשר מגיע לשירה חדשה שקודם התפלה, אוחז כבר הצבור קרוב לסיום תפלת הלחש. ואם יתחיל אז את תפלת הלחש מיד, לא יספיק לענות קדושה עם הצבור.

נתבאר על כך בשו"ע ר (סי' קט ס"א-ב): "הנכנס לבית הכנסת ומצא צבור מתפללין י"ח (של מנחה) ואין השעה עוברת עדיין, אם יכול להתחיל י"ח ולגמור עד שלא יגיע הש"ץ לקדושה יתפלל, ואם לאו אל יתפלל עד שיענה אמן אחר האל הקדוש . . והוא הדין . . בתפלת שחרית וממתין קודם חתימת גאל ישראל". והיינו שהן במנחה והן בשחרית, לא יתחיל את תפלת הלחש עד אחרי עניית קדושה בצבור.

ובזה לא סגי, אלא צריך להמשיך ולשהות עד שיגיע הש"ץ לברכת שומע תפלה ומודים, כמבואר בהמשך הסעיף (שוע"ר שם): "ואם נכנס לבית הכנסת אחר קדושה, או שנכנס קודם לכן והמתין עד לאחרי כן, אם יכול להתחיל ולגמור עד שיגיע הש"ץ לשומע תפלה, בכדי שיוכל לענות אמן אחר ברכת שומע תפלה, שאמן זה גם כן חשוב כקדושה וקדיש, יתפלל, ואם לאו אל יתפלל עד לאחר מודים".

וגם בזה לא סגי, כמבואר בשוע"ר (שם ס"ד): "מי שבא לבית הכנסת תיכף אחר קדושה, ואם ימתין עד אחר שיגיע ש"ץ למודים לא יוכל לענות אמן יהא שמיה רבא. . . שאחר י"ח".

יוצא אם כן לפי זה, שאם מתפלל שחרית עם הצבור, וכשמגיע ל"שירה חדשה" אוזחז כבר הצבור קרוב לסוף תפלת הלחש, צריך הוא לחכות בתפלתו עד לאחר שהש"ץ יאמר מודים, ובמשך כל הזמן הזה ישתוק, ולא יענה אמן ולא ברוך הוא וברוך שמו, רק קדוש ברוך וימלוך, אמן של האל הקדוש ושל שומע תפלה, ושלוש התיבות "מודים אנחנו לך", כמבואר בשוע"ר (סי' סו ס"ה): "כשמפסיק למודים ישחה ויאמר מודים אנחנו לך, ולא יותר". ולפעמים יצטרך לחכות עוד יותר - עד אחרי קדיש שאחרי תפלת י"ח. ורק אחר כך יתחיל את תפלת הלחש.

ויתירה מזו, שבדרך כלל כל זה יגרום לו, שאת המשך התפלה שאחרי שמונה עשרה, לא יוכל להתפלל יחד עם כל הצבור. ולמעשה לא ראינו רבים שינהגו כן.

אמנם גם בעצם הלכה זו יש לעיין לכאורה, שהרי כשהגיע אל שירה חדשה שקודם התפלה, והקהל אוזחזים באמצע תפלת הלחש, יש לו שתי אפשרויות: (א) להתחיל מיד להתפלל עם הצבור, שאז יקיים מצוות תפלה בצבור, ולא יקיים מצוות אמירת קדושה בצבור. (ב) לחכות עד שיענה קדושה וכו', שאז יקיים מצוות אמירת קדושה בצבור, ולא יקיים את מצוות תפלה בצבור.

ומדוע אם כן מעדיפים שיחכה עד אחר מודים, שבזה יקיים מצוות קדושה בצבור (ולא מצוות תפלה בצבור), ומדוע לא נעדיף שיתחיל תפלת הלחש מיד עם הצבור, שבזה יקיים מצוות תפלה בצבור (אף שלא יקיים מצוות קדושה בצבור).

והטעם לכל זה הוא, כי הן אמת, שלענין צירוף למנין צריך שיתפלל את תפלת לחש יחד עם המנין דוקא, כמבואר בשוע"ר (סי' ככד ס"א): "לאחר שסיימו הצבור תפלתם יחזור ש"ץ התפלה בקול רם". ונתפרש יותר בשוע"ר (סי' סט ס"ה): "יש ששה שהם רוב מנין שלא התפללו עדיין, שאז הם כמו צבור גמור, ומתפללים בלחש תחלה, ואחר כך חוזר אחד מהם התפלה בקול רם, אם יש ט' שישמעו ויענו אמן". והיינו שדוקא אם כל המנין (או רוב מנין) התפלל את תפלת לחש ביחד, דוקא אז תקנו חכמים חזרת הש"ץ.

אמנם כל זה הוא רק לענין צירוף למנין, כדי שתוכל להיות חזרת הש"ץ, משא"כ אם יש מנין (או רוב מנין) שהתפללו את תפלת הלחש ביחד, והאדם רוצה להצטרף לתפלה בצבור, רואים אנו בכמה הלכות, אשר גם האדם המתפלל את תפלת הלחש

אחרי שהש"ץ מסיים חזרת הש"ץ, עדיין נחשב זה קצת תפלה בצבור, כיון שהתחיל את התפלה עם הצבור.

ולכן מצריכים אותו לחכות עד אחר מודים (או עד אחר קדיש), ואחר כך להתפלל תפלת הלחש, כי דוקא אז יקיים את שניהם, הן מצוות תפלה בצבור והן מצוות קדושה בצבור.

ומטעם זה הנה כאשר האדם רוצה להתפלל במתינות, והמנין מתפלל במהירות, כותב הרבי בכמה מקומות, שעדיף שיתחיל להתפלל עם המנין, אף שלא יגיע לתפלת הלחש עד שכבר הסתיימה חזרת הש"ץ, כי גם בזה מקיים קצת מצוות תפלה בצבור. וכמבואר באגרות קודש ח"י (אגרת ג'נה): "בהנוגע לשאלתו, שאפילו בשבת ממהרים בתפלה, ואיך עליו להתנהג. . יכול להתחיל עם שאר תשעה האנשים ולסיים לאחריהם. . מעין ענין תפלת צבור, כיון שהתחיל עמהם יחד". ובודאי הכוונה שגם יענה עמהם קדושה בציבור.

ובח"ד (אגרת ה'רנז): "בענין תפלתו - פשט המנהג שכיון שמתחילין עם הציבור, הנה אף שהש"ץ וחלק מהקהל ממהרין, מתפלל כל נדיב לב במתינות, אף שמתאחר על ידי זה".

ובח"ח (אגרת ו'תקפג): "ובמ"ש אודות תפלתו, אשר המנין בו מתפלל ממהרים ביותר וביותר. נוהגים בכגון דא, להתחיל התפלה עם הצבור, ואחרי כן להתפלל כפי יכולתו. . ובהתחלתו ביחד עם הצבור, הרי גם בזה מעין תפלה עם הצבור, אף שכמובן רק מעין".

ובח"כ (אגרת ז'טרטז): "לכתבו אודות המעלה שאצלו כשמתפלל ביחידות, כמה בכגון זה נוהגים שמתחילים להתפלל עם הצבור, אף שלאחרי כן תפלה שלהם לוקח זמן יותר, וממשיכים ביחידות".

המתפלל עם הצבור, והוא בחדר שני

זה שנתבאר, שגם כשממשיך התפלה אחרי תפלת הצבור, עדיין יש בזה מעין התפלה בצבור, יש להוכיח לכאורה מכמה הלכות:

(א) בשוע"ר (סי' צ ס"י): "לעולם ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הצבור. . ואם הוא אנוס שאין יכול לבא לבית הכנסת. . יש לו לכוין להתפלל בשעה שהצבור מתפללין בבית הכנסת שהיא עת רצון". ולא נזכר כלל שצריך להתפלל תפלת לחש יחד עם הצבור. ומסתמא לא יוכל לדייק הזמן שהם מתפללים תפלת לחש, כדי שהוא

יוכל להתפלל בדיוק באותו זמן, אלא רק באופן כללי, שמשתדל להתפלל באותה שעה שהצבור מתפללים, שהיא עת רצון.

ואפילו אם נאמר דמיירי שידוע בדיוק את הזמן שמתחיל הצבור להתפלל את תפלת הלחש בבית הכנסת, ומתפלל ממש באותה שעה, הרי גם זה אינו עוזר לצירופו למנין, כמבואר בשו"ע ר (סי' נה ס"ו): "צריך שיהיו כל העשרה במקום אחד ושליח צבור עמהם, אבל אם מקצתם בחדר זה ומקצתם בחדר אחר אינם מצטרפים, אף על פי שהפתח פתוח ביניהם". ואם כן מה יועיל מה שמתפלל באותה שעה שמתפלל הצבור, הרי כיון שאינם בחדר אחד אינו יכול להצטרף עמהם למנין.

וראים מכאן, שכדי לצרף עשרה אנשים למנין, שיהי' אפשר לאמר קדיש בעשרה, צריך שיהיו כולם באותו חדר. וכן כדי שיוכל הש"ץ לחזור על התפלה בקול רם, צריך לפחות רוב מנין להתפלל תפלת לחש ביחד, ובאותו חדר. אמנם אחרי שיש כבר מנין במקום אחד, אזי כל מי שמצטרף אליהם נחשב מתפלל עם הצבור, אף אם הוא מתפלל תפלת הלחש אחריהם, ואף אם הוא מתפלל בבית אחר.

(ב) נתבאר בשו"ע ר (סי' צ ס"ו): "המתפלל י"ח אחורי בית הכנסת, ואינו הופך פניו לבית הכנסת, נקרא רשע. . . אבל אם פניו לבית הכנסת. . . אע"פ שעומד מבחוץ אין בכך כלום לדברי הכל". הרי שאף אם עומד מחוץ לבית הכנסת נחשב למתפלל יחד עם הצבור, כיון שפניו לבית הכנסת.

ואף שבכל אופן עדיף להתפלל בתוך בית הכנסת, כמבואר בשו"ע ר שם (סי' צ ס"י): "לעולם ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת". שלכן מסיים בשו"ע ר שם (סי' צ סוף ס"ו): "שלכתחלה מצוה מן המובחר להתפלל בבית הכנסת עם הצבור",

מכל מקום כל זה הוא רק לענין שלכתחלה לא יתפלל מחוץ לבית הכנסת. משא"כ אם הוא מתפלל בתוך חדר שני שבבית הכנסת, נתבאר בשו"ע ר (סי' צ ס"ח): "אם הוא מתפלל בבית או בעזרה הסמוכים לבית הכנסת. . . מותר". והיינו שאם הוא מתפלל בחדר שני, נחשב שהוא מתפלל "בבית הכנסת עם הצבור".

ומאד רגיל הדבר, כשיש קהל גדול בבית הכנסת המתפלל במנין אחד, עד שאין מקום לכולם להכנס באותו חדר, ולכן מתפלל חלק מהקהל בחדר שני הסמוך. ואף שעדיין אינו יכול להצטרף עם הצבור לענין חזרת הש"ץ, כיון שאין כולם "במקום אחד", מכל מקום אם יש מנין בלעדו, גם זה חשוב מתפלל עם הצבור.

(ג) ולא רק כדי שיחשב כאילו התפלל עם הצבור, אלא אף לענין עניית קדיש וקדושה, כמבואר בשו"ע ר שם (סי' נה ס"ב): "וכל זה לענין צירוף. . . אבל אם היו

עשרה במקום אחד ואומרים קדיש או קדושה, יכול לענות עמהם כל השומע קולם, אפילו הוא בבית אחר לגמרי, ואפילו כמה בתים מפסיקים ביניהם, מפני שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים". והיינו אף שאין לומר קדושה בלי מנין, מכל מקום, גם כשהוא בבית אחר לגמרי, נקרא כאילו הוא מתפלל עם הצבור, ויכול לענות קדושה.

(ד) ויתירה מזו נתבאר בשו"ע (סי' קלא ס"ג): "יש נוהגים שאין נופלים אפים אלא במקום שיש שם ספר תורה. . וחצר בית הכנסת הפתוחה לבית הכנסת המתפללים בה כשבית הכנסת פתוח נוהגים לומר תחנה בנפילת אפים כמו בבית הכנסת עצמו. . אפילו יחיד המתפלל בביתו, כשמתפלל בשעה שהציבור מתפלל בבית הכנסת, יכול ליפול עמהם בשעה שהם נופלים, שהרי הוא כאלו עומד עמהם, שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים, כל שיש עשרה במקום אחד". היינו שנחשב מתפלל עם הצבור ממש, שהם מתפללים בבית הכנסת שיש שם ספר תורה, ולכן גם הוא נופל על פניו.

ומדין "מקום" (שמתפלל עם הצבור בחדר שני) למדים אנו אף לענין "זמן" (שמתפלל תפלת לחש אחרי שסיימו הקהל תפלת לחש), שגם זה נחשב קצת מתפלל עם הצבור. ומזה מובן לענינו, כאשר הגיע קרוב לחתימת גאל ישראל, והקהל אוחזים באמצע תפלת לחש, שיש בזה הפרש בין שתי הלכות הנ"ל:

(א) אם הוא אחד מששה המתפללים, ובלעדו לא יהי' רוב מנין המתפלל תפלת לחש, אזי חייב הוא להתחיל מיד תפלתו, כדי להשלים המנין, ולאפשר את חזרת הש"ץ.

(ב) אם יש בלעדיו יש מנין מתפללים, אזי עדיף שהוא יחכה בתפלת לחש שלו, עד אחרי שיענה קדושה ומודים, שאז הוא יקיים הוא הן את מצות הקדושה בצבור, והן את מצות התפלה בצבור, שהרי הוא מתפלל בשעה שהצבור מתפלל, שהיא עת רצון.

וכן יש הפרש זה למי שמתפלל במתינות, והמנין ממחר יותר:

(א) אם הוא אחד מששה המתפללים, ובלעדו לא יהי' רוב מנין המתפלל תפלת לחש, אזי יש לו להזדרז בתפלתו, כדי להשלים המנין, ולאפשר את חזרת הש"ץ.

(ב) אם יש בלעדיו יש מנין מתפללים, אזי עדיף שהוא יתפלל במתינות, אף שלא יספיק להתפלל תפלת לחש יחד עם הצבור.

תפלה מילה במילה עם הש"ץ

אחר כך ממשיך בשוע"ר שם (סי' ק"ט ס"ג): "וכשהוא מוכרח להתחיל מיד, ומתחיל עם הש"ץ, כשיגיע עם הש"ץ לנקדישך, או לנקדש כפי נוסח מדינות אלו, יאמר עמו מילה במילה כל נוסח הקדושה כמו שהוא אומר. שאף שאין היחיד אומר קדושה בתפלתו, כשהוא אומר עם הש"ץ אינו נקרא יחיד. וכן יאמר עמו מילה במילה כל נוסח ברכת האל הקדוש, וברכת שומע תפלה, כדי שייסיים הברכה עם הש"ץ ביחד".

והיינו שאינו עונה קדושה עם הצבור, אלא אומר קדושה מילה במילה עם הש"ץ. ובמילא לא יסתפק באמירת נקדישך, קדוש ברוך וימלוך לבד, אלא יאמר מילה במילה עם הש"ץ כל מה שאומר הש"ץ, גם תיבות "לעומתם משבחים ואומרים", "ובדברי קדשך כתוב לאמר".

וממשיך ומבאר בשוע"ר (שם): "וכל זה כשמוכרח להתפלל מיד, משום סמיכת גאולה לתפלה או מפני שהשעה עוברת, אבל אם אינו מוכרח, לא יתחיל עם הש"ץ ולומר עמו נוסח הקדושה, לפי שלכתחלה צריך לשתוק ולשמוע נוסח הקדושה מפי הש"ץ ולענות אחריו קדוש וברוך וימלוך בלבד".

והיינו שיחכה בתפלת הלחש שלו לפני שירה חדשה, ויענה עם הקהל קדוש ברוך וימלוך, ואמן של האל הקדוש ושומע תפלה, ותיבות מודים אנחנו לך, ואחר כך יתחיל את תפלת הלחש שלו.

למרות זאת ראינו רבים נוהגים להתחיל תפלת י"ח עם הש"ץ מילה במילה, אפילו כשאינו מוכרח להתפלל מיד. ולכאורה מהו המקור להנהגה זו?

והנה נסתפק הפרי מגדים (א"א סי' נב ס"ק א): "עוד אני העני מסופק, אם בא לבית הכנסת ורואה שאי אפשר שיתפלל עם הציבור בלחש, אם נאמר חזרת הש"ץ נמי תפלת הציבור הוה. . ומכל מקום נראה שתפלת הציבור הוה בלחש, וכעת לא מצאתיו".

ובאשל אברהם (מבוטשטש, שם): "איך ספק שכשמתפללים בעת חזרת הש"ץ התפלה, הרי זה תפלה עם הצבור ממש".

וחלק עליו באגרות משה, ומסיק (או"ח ח"ג סי' ט): "שתפלה בצבור הוא דוקא מה שמתפללין הצבור יחד בלחש. . ויחיד המתפלל עם הש"ץ מסתבר שאינו תפלה בצבור. . אך אולי עדיף זה קצת מתפלה ביחידות לגמרי, מסברא בעלמא, משום שעכ"פ הרבים עסוקים בתפלה לפי התקנה, אף שליכא ראייה לזה".

וכבר נתבאר לעיל, שגם אם מתפלל תפלת לחש אחרי סיום חזרת הש"ץ נקרא קצת מתפלל עם הצבור. ומכל שכן כשמתפלל מילה במילה עם הש"ץ.

וכיון שזה נחשב קצת מתפלל עם הצבור, וגם אומר קדושה, אם כן מדוע נפסק כאן שלכתחילה לא יתפלל מילה במילה עם הש"ץ, אלא יחכה עד שישמע חזרת הש"ץ ויענה קדושה כו'?

הטעם לזה הוא כי יש כאן ב' דעות, אם גם באמירת קדושה עם הש"ץ מילה במילה מקיים את תקנת חכמים לענות קדושה עם הצבור, או שתקנת עניית קדושה מתקיימת רק כשהוא שומע מהש"ץ ועונה אחריו. והמסקנא למעשה בשו"ע, ששלכתחלה ימתין עד שהש"ץ יגיע למודים, ואחר יתחיל להתפלל תפלת לחש. ודוקא במקום שהוא מוכרח להתפלל מיד, אזי יתפלל מילה במילה עם הש"ץ.

ולמרות זאת ראינו רבים נוהגים להתחיל תפלת י"ח עם הש"ץ מילה במילה, אפילו כשאינו מוכרח להתפלל מיד. וסומכים לומר שגם כשמתפלל מילה במילה עם הש"ץ מקיים הוא תקנת חכמים של שמיעת חזרת הש"ץ ועניית קדושה וכו', דלא גרע תפלת מילה במילה עם הש"ץ ממי ששומע חזרת הש"ץ ועונה אמן וקדושה וכו'. ומהו אם כן הטעם שלא כולם נוהגים בזה כנפסק בשו"ע ר'?

ברכת המזון מילה במילה עם המזמן

שתי דעות אלו מצינו אף לענין זימון בברכת המזון, שנתבאר בשו"ע ר' (סי' קפג ס"י): "נכון שיאמר בלחש מילה במילה עם המברך כל ברכה וברכה, ואפילו החתימות, לפי שאין כל אדם יכול לכיין לשמוע כל תיבה ותיבה מפי המברך, ואם באמצע יפנה לבבו ולא ישמע איזו תיבה המעכבת לא יצא ידי חובתו. . . ואע"פ שאין מזמנין אלא כשמצטרפין לברך כולם ברכת המזון בבת אחת, דהיינו שאחד מברך לכולם, ולא כשכל אחד מברך לעצמו, שאין כאן זימון כלל. . . מכל מקום כיון שכל ברכת המזון עד החתימה אומרים כולם יחד מילה במילה עם המברך ברכת המזון הרי זה כאמירה אחת. . . ויש חולקין על זה ואומרים שאין מזמנים אלא אם כן אחד מברך לכולם והם שומעים, ולכל הפחות צריכים לשתוק ולשמוע עד סיום ברכת הזן, וכן עיקר".

והיינו שגם כאן המחלוקת היא, כאשר הוא אומר עם המזמן מילה במילה, אם גם בזה הוא מקיים את תקנת חכמים של זימון, או דוקא כששומעים את ברכת המזון מהמזמן, ועונים אמן. והמסקנא היא כדעה הב', ש"צריכים לשתוק ולשמוע עד סיום ברכת הזן" מהמזמן, כפי שמסיים בשו"ע ר': "וכן עיקר".

וכיון שבשני ההלכות ישנה אותה מחלוקת, ומסיים כאן שהעיקר כהדיעה הב' שאין יוצאים ידי תקנת חכמים אלא כששותקים ושומעים מהש"ץ (והמזמן), לכן

פוסק רבינו בשניהם, שלכתחלה צריך לשמוע מהש"ץ, ולא לאמר אתו מילה במילה, הן בחזרת הש"ץ והן בברכת המזון.

למרות זאת ראינו רבים נוהגים לברך ברכת המזון יחד עם המזמן, ולא לצאת ידי חובתם בשמיעה ממנו ברכת הזן. וסומכים על דעת הפוסקים, שאין הכרח לשמוע מהמזמן, אלא שגם אם הוא מברך את ברכת המזון יחד עם המזמן, גם בזה הוא מקיים את מצות זימון, ולא גרע ממנו ששומע ויוצא מהמזמן.

ויתירה מזו: כשהרבי הי' מזמן, בהתוועדות שבהם הי' נוטל ידיו הקדושות לסעודה, רגיל הי' לאמר את ברכת הזן בקול רם. כך עד ר"ה תשל"ג, אז הבחין שכמה מהקהל מקשיבים בקשב רב לברכתו, כדי לצאת ממנו בברכת הזן. זה לא הי' לרוחו, ומאז ואילך הי' אומר את ברכת הזן בלחש, ואמר (שיחות קודש תשל"ג ע' 7): "דאס וואס מען האט געזאגט ד[י] ערשטע ברכה בלחשיה, האט מען דאס געטאן להוציא פון די וואס מיינען אז מען איז מוציא מיט ד[י] ברכה ראשונה".

ולכאורה מהו המקור להנהגה זו, שלא כמסקנה האמורה בשו"ע ד - הן לענין ברכת הזימון והן לענין חזרת הש"ץ?!

אמירת נקדישך על ידי הקהל

כעין זה מצינו שתי דעות אלו אף לענין אמירת נקדישך, כשאומר בעצמו נקדישך מילה במילה עם הש"ץ, אם מקיים בזה את תקנת החכמים, או שאין התקנה מתקיימת אלא כששומע את נקדישך מהש"ץ, ועונה קדוש קדוש קדוש.

ובזה נתבאר בשו"ע ר (סי' קכה ס"א): "כשם שמצות קדיש היא שהש"ץ אומר יתגדל ויתקדש כו' בשביל כל הציבור, והם עונים אחריו אמן יהא שמיה רבא, כך היא מצות הקדושה לכתחילה, שיאמר הש"ץ נקדישך או נקדש, והציבור שותקין ומכוונים למה שהש"ץ אומר, עד שמגיע לקדושה, ואז עונים הציבור קדוש . . ואם רצה לומר מילה במילה עם הש"ץ בלחש אין איסור בדבר, שכיון שהם אומרים כל מלה ומלה יחדיו, אמירת שניהם נחשבת כאחת, כמו שיתבאר בסי' קפ"ג. אלא שאין לעשות כן לכתחלה אלא מדוחק, וכמו שיתבאר שם, וכמו שנתבאר בסי' ק"ט . . יש לענות קדוש וברוך אחר נקדישך או נקדש שאמר הש"ץ, אלא אם כן מדוחק, שמוכרח לומר עם הש"ץ כמו שנתבאר בסימן ק"ט".

הרי נתפרש כאן בשו"ע, ששלושת ההלכות הנ"ל תלויים זה בזה: א) ההלכה שבסי' קט, אם יכול להתפלל מילה במילה עם הש"ץ. ב) ההלכה שבסי' קפג, אם יכול לברך מילה במילה עם המזמן. ג) ההלכה שבסי' קכה, אם יכול לומר נקדישך יחד עם

הש"ץ. ובכל אלו מסיק, שלכתחלה צריך לשמוע מהש"ץ והמזמן ולענות עליהם (אלא אם כן הוא דחוק לומר יחד עם הש"ץ).

אחר כך מסיים בשוע"ר (שם): "ויש נוהגין כן מטעם הידוע להם אפילו שלא מדוחק, לומר כל נוסח הקדושה עם הש"ץ מילה במילה בלחש". וצויין במקורות שם, שה"יש נוהגים כן מטעם הידוע להם" היא הנהגת האריז"ל (בפרי עץ חיים חזרת עמידה פ"ב. הובא במ"א ס"ק ב). ונראה מהדברים האלה, שהנהגה והכרעה זו של האריז"ל היא בכל שלושת הדינים הנ"ל, שאפשר לעשות כן אף שלא מדוחק. וזהו הטעם שנוהגים כן.

וכן נתפרש בלבושי שרד (סי' קט, למ"א ס"ק ט): "ולפי מה שנשתרבב עתה המנהג באשכנזים שאומרים הציבור נקדש עם הש"ץ, אם כן מותר גם לכתחלה להתחיל להתפלל עם הש"ץ".

וכ"ה במסגרת השלחן (סי' כ ס"ק ד): "משמע דלפי מנהג מדינות אלו שאומרים הציבור כל הקדושה עם הש"ץ, כמ"ש המ"א [ס"ק ב] ורז"ש [בשוע"ר ס"א] סימן קכ"ה בשם האריז"ל, יוכל לכתחילה להתפלל עם הש"ץ מלה במלה ... וכן כתב הלבושי שרד שם להדיא".

*

אלא שגם מנהגינו דורש הסבר, שהרי לא נהוג שכל הציבור אומר נקדישך כו' מילה במילה יחד עם הש"ץ, כי אם שהקהל אומרו בתחלה, ואחר כך אומרו הש"ץ בקול. ומהי אם כן אמירת הקהל נקדישך כו' לפני אמירת הש"ץ?

ואולי מטעם זה, כאשר הרבי הי' עובר לפני התיבה, הי' מתחיל לומר בקול מתיבת "ונעריצך". והיינו שהי' אומר "נקדישך" יחד עם כל הציבור, כדי שאמירת הציבור "נקדישך" תהי' כאמור בשוע"ר (שם): "אם כל הציבור נהגו לומר נקדישך עם הש"ץ". ואחרי שהתחילו כולם ביחד את תיבת "נקדישך", וסיים הקהל שורה זו, המשיך הרבי לומר בקול "ונעריצך".

ולענין "לעומתם משבחים ואומרים", מצויין בסידור רבינו הזקן שרק החזן אומרם. וכן בשבת ויום טוב, אצל "אז בקול ... לעומתם משבחים ואומרים", מצויין שרק החזן אומרם.

ולמעשה נוהגים אנו, שבחול אין הקהל אומר "לעומתם משבחים ואומרים", ובשבת אומר גם הקהל "אז בקול ... משבחים ואומרים" (יש אומרים שהבחינו שהרבי

הי' אומר גם בחול "לעומתם משבחים ואומרים", וכן השאר. אבל אינו ברור שכן הוא. ראה קובץ מנהגי מלך ע' 19).



כיבוי הגפרור לאחר הדלקת נרות שבת

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב קהילת היכל מנחם מאנסי
מח"ס פדיון הבן כהלכתו; נרות שבת כהלכה

מנהג הרבה נשים שאחרי שמדליקות נרות שבת עוד קודם שבירכו את ברכות הנרות ממנעות מלכבות הפתילה שבידן שהדליקו בה הנרות מפני שכבר חל עליהן שבת בגמר הדלקה זו, האם זה אכן מנהג נכון או שהוא חומרא יתירה.

נפתח במקור הדין. נחלקו הראשונים אם השבת חלה בהדלקת הנר, או שתלויה רק באמירת ברכו בתפלת ערבית. דהנה הבה"ג בהלכות גדולות (הל' חנוכה, סי' ט עמ' קנח במהדורת מכון ירושלים) כתב: "והיכא דקא בעי אדלוקי נר חנוכה ונר שבת, ברישא מדליק נר חנוכה והדר מדליק דשבת, דאי מדליק דשבת ברישא איתסר ליה לאדלוקי דחנוכה משום דקיבלה לשבת עליה". והיינו דשבת חלה בהדלקת הנר.

והרמב"ן (בחי' לשבת כג, ב) השיג עליו, ממה שאמרו (שם לה, ב) דתקיעה שלישית שתקעו בערב שבת להדליק הנרות, הדליק המדליק ושוהה כדי לצלות דג קטן וכו'. הרי שאחר הדלקת הנר עדיין הוא עצמו יכול לצלות דג קטן, אלמא שאין ההדלקה קבלה לשבת. והסכימו עמו הרשב"א, הריטב"א והמאירי, ובחי' הר"ן (הנדפסים) הביא כן בשם הרא"ה. ובהגהות מיימוניות (פ"ה מהל' שבת אות ר) הביא כן מתוס' בשם רבנו שמשון. [וכבר העיר הפרישה (סוס"י רסג) שאין זה בתוס' שלפנינו. ובאמת נמצא כן בתוס' הרא"ש, אך שם אינו בשם רבנו שמשון, ועוד הרבה ראשונים].

והנה מפשטות לשון הבה"ג "דאי מדליק דשבת ברישא" משמע דע"י ההדלקה הוא מקבל שבת, ולא הברכה. וכן הסמ"ג (מ"ע ל) שכתב "אמנם המדליק עצמו יכול להיות אסור במלאכה לאחר שהדליק", משמע דההדלקה עושה הקבלת שבת. וכן משמע מפשטות לשון שאר הראשונים שפסקו כבה"ג שכתבו הלשון שהדלקת הנר הוי קבלת שבת.

אולם המרדכי (שבת סי' רצג) לאחר שמביא דברי בה"ג הוא מוסיף: "והמדליק יברך עובר לעשייתה ויהיה בדעתו שלא לקבל שבת עד לאחר הדלקת נר שבת".

משמע שהברכה על ההדלקה הוי הקבלת שבת ולכן צריכים לכוין בדעתו בעת הברכה שלא לקבל שבת עד לאחר הדלקת הנר, דאל"כ מיד כשבירך על ההדלקה חל שבת ואסור לו להדליק את הנר.

גם ר"ת (ספר הישר תשובות סי' מז אות ו) סובר שמקבלין שבת ע"י הברכה, ולאחר שמביא דברי רבינו משולם שסובר שאין לברך על הדלקת הנר הוא חולק עליו בתוקף ומביא ראיה דכן מברכים מהבה"ג וז"ל: "ועוד ראיה לברכה שכן כתב בהלכות גדולות המדליק נר חנוכה ונר שבת, תחילה מדליק נר חנוכה דאי אדליק שבת ברישא איתסר ליה, מכלל שהוא מברך שאם אין ברכה קבלה מניין". ומביאו באור זרוע (הל' ע"ש סי' יא): "ותו הביא ראי' מה"ג שפסקו שאם הדליק נר שבת שאסור להדליק אחר"כ נר חנוכה דהיינו משום שבירך להדליק נר של שבת שאל"כ במאי קבלי' לשבת עלי'".

וכן הבין רבינו בנימין אהיו של בעל שבלי הלקט כפי שמביא השבולי הלקט (סי' נט) בשמו וז"ל: "יש אנשים שמדליקין את הנר בפתילה ואחר שברכו והדליקו את הנר משליכין את הפתילה לארץ. וגם בהלכות גדולות אסור להדליק נר של חנוכה אחר נר של שבת שכיון שבירך על נר של שבת כבר קיבל עליו את השבת ואסור להדליק נר חנוכה אחרי כן. ותימה לאחי ר' בנימין נר"ו שאם תאמר שהברכה חשיבה קבלת שבת אם כן יהא אסור להדליק שהרי צריך לברך קודם הדלקה דקיימא לן כל הברכות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן...". הרי שהוא הבין שלדעת הבה"ג הברכה הוא הקבלת שבת ולא ההדלקה⁴⁶.

אבל הב"י כותב על קושית רבי בנימין "ונראה שאפשר לומר שדעתם דהדלקת הנר היא הקבלה וכדברי בה"ג, וכל נרות שמדליק לכבוד שבת כחד חשיבי ושרו, משא"כ בכביית פתילה שהדליקו בה". דהיינו שהב"י מיישב המנהג מכיון שסוברים דהקבלת שבת נעשה ע"י הדלקת הנר ולא ע"י הברכה ולכן מותר להדליק לאחר הברכה ורק לאחר ההדלקה חל שבת ולכן משליכות הפתילה מבלי לכבות אותה.

וכ"כ בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' קטז): "והדלקת נר הויא קבלת שבת. ואין נראה שיהא תלוי בברכה אלא בהדלקת הנר הבא לכבוד שבת דהיינו נר שלפני השולחן. וכן כתב רבינו אבא מרי זצ"ל דהדלקת אותו הנר הוי קבלת שבת".

[ובאמת קצת קשה להבין סברת המרדכי ורבי בנימין שהברכה יעשה הקבלה, דבשלמא הדלקת הנר אפשר להבין שיעשה הקבלה וכמו שביאור זאת הר"ן (שם)

46 אולם השבולי הלקט בעצמו חולק על עצם דברי הבה"ג ולדעתו קבלת שבת אין לו שייכות להדלקת הנר.

שחכמים תקנו שתהא הדלקת הנר מלאכה אחרונה, ומי שמדליק את הנר כבר הוא גומר בדעתו שלאחר מלאכה זו לא יעשה שום מלאכה אחרת, ואין לך קבול שבת גדול מזה, אבל הברכה אמאי יחול שבת על ידה, הלא הוא רק ברכת המצוה.]

היוצא לנו מזה דרוב הפוסקים והראשונים שנקטו כדעת הבה"ג סוברין דההדלקה הוא הקבלת שבת ולא הברכה, ולכן אחר שבירכו והדליקו את הנר אסור להן לכבות את הפתילה וצריכים להשליכו לארץ שיכבה מעצמו. ולדעת המרדכי שהברכה עושה הקבלת שבת א"כ מיד שמברך על הנר אסור להמשיך ולהדליק ולכן הוא נותן עצה שיהא בדעת המדליק שלא לקבל שבת רק לאחר ההדלקה.

גם המהר"י ווייל (חידושי דינין והלכות סי' כט) הולך בשיטת המרדכי דע"י הברכה מקבל כבר שבת, אבל לעומת העצה של המרדכי הוא כותב עצה אחרת:

"מקצת נשים נוהגים שמדליקים הנרות ואח"כ משימים ידיהם פרושות נגד הנרות ואז מברכין ואח"כ מסלקים ידיהם הא דפורשי' ידיהם כי היכי דליהוי עובר לעשייתם ולא רצו לברך קודם הדלקה דא"כ קבלו השבת ולא מצו תו לאדלוקי".

דעת השו"ע

הנה המחבר בשו"ע (סעיף י) מביא השני דיעות: "לבה"ג, כיון שהדליק נר של שבת חל עליו שבת ונאסר במלאכה. ועל פי זה נוהגות קצת נשים שאחר שבירכו והדליקו הנרות משליכות לארץ הפתילה שבידן שהדליקו בה, ואין מכבות אותה... ויש חולקים על בעל ה"ג ואומרים שאין קבלת שבת תלוי בהדלקת הנר אלא בתפלת ערבית...". דהיינו מקודם מביא דעת הבה"ג שקבלת שבת הוא ע"י הדלקת הנר, וכפי שהוא הסביר זאת בב"י דהיינו ההדלקה ולא הברכה ולכן אפי' שקבלת שבת תלוי בהדלקת הנר עדיין יכולה לברך מקודם ולהדליק ורק לאחר ההדלקה משליכות את הפתילות מידיהן. ואח"כ מביא דעת החולקים על בה"ג שקבלת שבת אינו תלוי כלל בהדלקת הנר אלא בתפילת ערבית.

ועל זה כותב הרמ"א: "והמנהג שאותה אשה המדלקת מקבלת שבת בהדלקה, אם לא שהתנה תחלה, ואפילו תנאי בלב סגי". דהיינו שהרמ"א כותב שהמנהג כבה"ג שקבלת שבת תלוי בהדלקת הנר, אבל רק אותה האשה שמדלקת, ומוסיף שיכולה גם להתנית אפי' בלב כהמרדכי.

ובסעיף ה כותב הרמ"א: "יש מי שאומר שמברכין קודם ההדלקה. ויש מי שאומר שמברך אחר ההדלקה, וכדי שיהא עובר לעשייתו לא יהנה ממנה עד לאחר הברכה, ומשימין היד לפני הנר אחר הדלקה ומברכין, ואח"כ מסלקין היד וזה מקרי עובר

לעשייה, וכן המנהג". דהיינו שמקודם הוא מביא את דעת המרדכי דאפי' אם קבלת שבת תלוי בהדלקת הנר עדיין יכולה לברך מקודם, וזאת לשיטתו שיכולה להתנית אפי' בלב, א"כ מתנות שאין מקבלות שבת רק לאחר ההדלקה. ואח"כ מביא דעת המהרי"ל שפוסק כמהר"י ווייל שמברכין לאחר ההדלקה. וכנראה משום דס"ל שאין להתנית אלא לצורך גדול וכאן שיש לנו עצה אחרת והוא לברך אחר ההדלקה אין זה צורך גדול.

דעת אדמו"ר הזקן

והנה אדה"ז בשו"ע מזכה שטרא לבי תרי, דבסעיף ז הוא כותב: "יש אומרים שכינן שהדליק נר שבת חל עליו השבת ונאסר בעשיית מלאכה אלא אם כן התנה שאינו מקבל עליו שבת בהדלקה זו ועל פי זה נוהגות הנשים שאחר שברכו והדליקו הנרות משליכות לארץ הפתילה שבידן שהדליקו בה הנרות ואינן מכבות אותה שכבר חל עליהן שבת בגמר הדלקה זו אבל יכולות להדליק נרות הרבה שכולן מצות הדלקה אחת הן ואין קבלת השבת חלה עד אחר גמר ההדלקה". והיינו שמביא דעת הבה"ג אליבי' דב"י שההדלקה הוא הקבלת שבת ולא הברכה, ולכן רק לאחר שבירכו והדליקו משליכות הפתילה מידיהן. ואח"כ בסעיף ח כותב: "המדליק נר של שבת ויו"ט אחד האיש ואחד האשה חייבים לברך עובר לעשייתן ... והמנהג שמברכים אחר ההדלקה לפי שסוברין שאם תברך תחלה קיבלה לשבת ותהא אסורה להדליק...". והיינו כדעת ר' בנימין שבשבולי הלקט שהברכה עושה הקבלת שבת ולא ההדלקה?

ועל כרחך דדעת רבינו להחמיר כדעת שניהם דהיינו מקודם פוסק כפשטות הבה"ג ודעימיה שההדלקה הוא הקבלת שבת (סעיף ז), ואח"כ מחמיר גם כדעת רבי בנימין שבשבולי הלקט שגם ע"י הברכה היא מקבלת שבת ולכן יברכו לאחר ההדלקה (סעיף ח).

ולפי"ז יוצא דמנהג הנשים שנמנעות מלכבות הפתילה שבידן מפני שכבר חל עליהן שבת בגמר הדלקה זו הוא מנהג נכון לדעת אדה"ז שמחמיר כשני הדעות דגם ההדלקה לחוד וגם הברכה לחוד הוי קבלת שבת. וכזה ראוי לנהוג.



הסכם קדם נישואין (גליון)

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

בגליון הקודם האריך הרה"ג רשד"ב לוינ בענין הסכם קדם נישואין, ובתוך דבריו כתב:

ואף שנתבאר בשו"ת אגרות משה (אהע"ז ח"ד סי' קז): "בדבר שאלת כת"ה אם נכון להוסיף בשטר התנאים לשון כזה: אם אחרי הנשואין יבואו לידי פירוד, ח"ו, אז הבעל לא יעכב מליתן גט פטורין והאשה לא תסרב לקבלו, כאשר כך יצוה הבית-דין פלוני ע"כ. ועל ידי הוספה זו יכריחו הערכאות שיצייתו שני הצדדים להבית-דין. הוספת דבר זה מותר והגט לא יהיה גט מעושה. גם יש תועלת להצילה מכבלי העיגון. אבל טוב שיראה את החתן והכלה ויכירם היטב אם יש לחוש מצד טבעם שתנאי כזה יגרום למחלוקת ומריבות ביניהם ח"ו".

מכל מקום לא נזכר כאן ענין הקנס שהטיל הבעל על עצמו, וגם לא נתפרש באיזה אופן "יכריחו הערכאות שיצייתו שני הצדדים להבית-דין . . . והגט לא יהיה גט מעושה". ומסתבר דמיירי באופן שכופין את הבעל לגרש, כאמור בדבריו "הבעל לא יעכב מליתן גט . . . כאשר כך יצוה הבית-דין". בכל אופן לא מוזכר כאן כלל נושא "הסכם קודם נישואין" שאנו דנים אודותיו. עכ"ל.

והנה במה שהעיר שלא נתבאר בתשובת הרמ"פ באיזה אופן יכריחו הערכאות שיצייתו שני הצדדים להבית דין באופן שלא יהיה גט מעושה, ומפרש שכוונתו שזה באופן שעל פי דין בית דין כופין אותו לגרש (כמבואר בשו"ע מהגמרא), לכאורה באם כן לא מובן לשונו "הוספת דבר זה מותר, והגט לא יהיה גט מעושה", דהא זה שהגט לא יהיה גט מעושה הוא משום שמדובר רק באופנים שמצד הדין בית דין כופין, ולכן לא הוי מעושה, והעיקר חסר מן הספר. וכי יש קס"ד שחתימת התנאים תעשה הגט למעושה?

מלבד זאת, אף שאין מדובר שם בענין של קנס, אבל לכאורה צ"ב מדוע נמנעים מלעשות הסכם כזה שכל כחו לתת כח לב"ד לכפות ע"י ערכאות במקום שמותר ע"פ הדין.

ולא באתי אלא להעיר.



נכון לומר הריני מקבל עלי מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

כתב רבנו הזקן בסידורו: "נכון לומר קודם התפלה הריני מקבל עלי מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך".

ב'כתבי רבי חיים אליעזר ביחובסקי' (ע' קיב ואילך) דן בהשאלה במה שכתב רבנו הזקן בשו"ע (סי' מו סי"א): "ויקבל עליו מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך", ובסידור כתב: "נכון לומר קודם התפלה (הריני מקבל עלי מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך)". ובשער הכולל ציין: (פע"ח שער עולם העשיה פרק א', ילקוט חדש ערך תשובה סימן כ"א בשם ספר הכוונות).

ומביא שם לשון הפע"ח (דפוס קארעץ תקמ"א): "צריך שיקבל עליו מצות ואהבת לרעך כמוך, ויכוין לאהוב כל ישראל כנפשו". . . וזה לשון סידור האריז"ל (דפוס זאלקווא מג, ב): "יכוין לקבל עליו מצות ואהבת לרעך כמוך. . . לכך יאמר הריני מקבל עלי מצות ואהבת לרעך כמוך, והריני אוהב כל בן ישראל כנפשי ומאודי" עכ"ל. . . ובספר נגיד ומצוה (ע' כח): "ישים אל לבו מצות ואהבת לרעך כמוך". ובע' ל' כתב: קודם שיתפלל האדם בשחרית צריך לקבל עליו מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך, ויכוין לאהוב כל מישראל כנפשו".

ומסיים: "והנה אחרי שהבאנו מקור דברי רבינו, לפי דעת השו"ע די אם יחשוב ויקבל במחשבה עליו מ"ע של ואהבת לרעך כמוך, וקיים מצוה זו. . . ובסידור הוסיף להחמיר שיאמר "הנני" [צ"ל "הריני"] בפה, וכן הוא דעת סידור האריז"ל וסידור רש"ק ונגיד ומצוה ושו"ע האריז"ל, עכ"ל. וכ"ה בקובץ 'גידיל תורה' – ירושלים גליון ג (עמ' 167).

והנה מה שכתב שרבנו הזקן "בסידור הוסיף להחמיר שיאמר "הריני" בפה, והוא לפי סידור האריז"ל ש"הוסיף להחמיר" ש"לכך יאמר הריני" בפה, נראה שאין כן דעת רבנו הזקן בסידור, שאם כך, היה צריך להביא גם בסידור את מה שכתב בשו"ע "ויקבל עליו מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך" – כמו שאכן מופיע שניהם בסידור האריז"ל: "יכוין לקבל עליו מצות ואהבת לרעך כמוך. . . לכך יאמר הריני מקבל עלי מצות ואהבת

לרעך כמוך, והריני אוהב כל בן ישראל כנפשי ומאודי" – ומדכתב רבנו הזקן רק: "נכון [ולא "לכך"] לומר קודם התפלה הריני מקבל עלי מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך", משמע שדי רק באמירה בפה בלבד.

ויש להבין, איך יתכן שלקיים מצוה שהיא בעצם בהרגשת הלב, די באמירה בפה בלבד?

גם יש להבין, איך ניתן לחייב לכוין ש"צריך שיקבל עליו מצות ואהבת לרעך כמוך, ויכוין לאהוב כל ישראל כנפשו" בזמן שאינו מרגיש כך? – ואמנם זה אותו קושיא שמקשה רבנו הרב המגיד נ"ע אודות מצות אהבת ה', שמתרץ שעל ידי התבוננות בגדלות ה' וכו', יגיע לידי זה, כמו כן י"ל, שעל ידי שיתבונן במ"ש בתניא פרק "לב", יגיע לידי זה, אבל לא כל אחד נמצא בכל יום ויום בדרגא ובמצב שיוכל לכוין ולהרגיש בלבו ש"הריני אוהב כל בן ישראל כנפשי ומאודי"?

לפיכך נראה, דלכן בסידור דייקא, שהיא נוגע למעשה בפועל, רבנו הזקן אינו "מחמיר" כאן, אלא אדרבה, הוא דוקא ממעט כאן בדרישה, ואינו דורש רק דבר ששייך לכל נפש ממש⁴⁷, והיינו, ש"נכון [רק] לומר קודם התפלה הריני מקבל עלי מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך", ותו לא. ולא כמ"ש בסידור האריו"ל שאמנם "הוסיף 'להחמיר' שגם יאמר "הריני" בפה" מלבד ש"יכוין לקבל עליו מצות ואהבת לרעך כמוך, והריני אוהב כל בן ישראל כנפשי ומאודי". ואדרבה, לפי דעת רבנו הזקן האמירה הזאת אינו "להחמיר" אלא "להקל".

[ולפי האמת עפ"י מה שאביא לקמן מה'משנה שכיר' בשם 'ספר החיים' לרבינו חיים אחי מהר"ל מפראג – גם לדעת סידור האריו"ל אין כאן ש"הוסיף להחמיר", אלא אדרבה, הוסיף להקל].

והנראה בזה לבאר, ע"פ מ"ש הרמב"ם בהל' גירושין (פ"ב ה"כ): "מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא גט כשר . . . ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס בין ביד עכו"ם בין ביד ישראל? – שאין אומרין אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב בו מן התורה, כגון מי שהוכה עד שמכר או עד שנתן, אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר האסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנוס עצמו

47) עי' שלחן מנחם כרך א (סי' נח): "סידור שסידורו שוה לכל נפש". לקוטי שיהות כרך כב (עמ' 115). ועוד.

בדעתו הרעה, לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו, עכ"ל.

והנה כ"ק אדמו"ר ב'היכל מנחם' ח"ב (עמ' סב) [במכתב מכ"א סיון תשכ"ח] מבאר בדעת הרמב"ם: "בתמצית הוא אומר כך: ישנם ענינים מסויימים בהלכה היהודית שקיומם דורש בחירה חופשית ללא כפייה, ואולם באותם מקומות שבהם ההלכה דורשת מעשה מסוים מותר לנקוט אמצעי כפייה עד שהצד המסרב יאמר 'רוצה אני', ועדיין מעשהו הוא בר תוקף ונחשב כאילו נעשה מרצון. ולכאורה יש כאן סתירה: אם מותר לכפות עשייה מדוע צריך שאותו אדם יצהיר על עצמו שהוא 'רוצה'? ואם לעשייה מתוך כפייה אין תוקף מה התועלת בכך שאותו אדם מכריז על עצמו מתוך כפייה 'רוצה אני'?"

"וכאן באה הנקודה העיקרית בהסברו של הרמב"ם: כל יהודי, יהא מצבו או מעמדו אשר יהיה, רוצה מעצם מהותו לעשות כל מה שהתורה מצוה עליו, ואולם לפעמים היצר גובר על השיקולים היותר נכונים שלו ומונע ממנו לעשות את מה שעליו לעשות ע"פ התורה, לפיכך כאשר בית דין כופה על יהודי לעשות משהו, אין זה מתוך מגמה ליצר אצלו רצון חדש, אלא מתוך הרצון לשחרר אותו מן הכפייה ששיתקה את רצונו, ובכך לאפשר לו לבטא את האני האמיתי שלו, בנסיבות אלו האמירה 'רוצה אני' היא הצהרה אמיתית, עכ"ל, וע"ש עוד באורך בזה. – ובלקוטי שיחות ח"ג (ע' 981 הערה 13) וח"ח (ע' 167 הערה 42).

ועי' בשיחת מוצש"פ עקב כ' מנ"א תש"מ: "עד שהרופאים של זמנינו זה סבורים כי זהו ה'חידוש' הכי גדול שהם 'גילו', כי אותה חלק בנפש שנמצא עמוק יותר מאשר חלק הנפש שבא לידי השגה והבנה וידיעה, אינו נתון לשינויים מצד האדם – דבר שמוכח בפשטות כפסק דין ברמב"ם, שהבחירה נתונה על כל הענינים, מלבד הרצון הפנימי של יהודי, שאינו משתנה: איך שהוא לא יהי' בחיצוניות הרצון שלו, עאכ"כ איך שלא יהי' מעמדו ומצבו במחשבה דיבור ומעשה שלו – תמיד פנימיות רצונו, דהיינו אמיתית הרצון שלו, הוא לרצות להתנהג כפי רצון ה'".

ועד"ו יש לבאר גם בנדו"ד, היות שכל יהודי יהא מצבו או מעמדו אשר יהיה, רוצה מעצם מהותו לעשות כל מה שהתורה מצוה עליו כולל לקיים "מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך". אולם לפעמים היצר גובר על השיקולים היותר נכונים שלו ומונע ממנו לכיון ולהרגיש בלבו ש"הריני אוהב כל בן ישראל כנפשי ומאודי" כדבעי בכל לבו ונפשו, ואינו מרגיש ש"קבל עליו מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך", לפיכך כאשר רק אומר קודם התפלה "הריני מקבל עלי מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך" מקיים

גם במצב כזה את המצוה, הגם שאינו מרגיש בלבו ש"הריני אוהב כל בן ישראל כנפשי ומאודי" כדבעי, מ"מ אמירת "הריני מקבל עלי מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך" כאן אינו מתוך מגמה ליצור הרגשה חדשה ש"הריני אוהב כל בן ישראל כנפשי ומאודי", אלא שהוא מתוך הרצון לשחרר אותו מן הכפייה ששיתקה אותו מן ההרגשה האמיתית לקיים מצות "ואהבת לרעך כמוך", ובכך לאפשר לו לבטא את האני האמיתי שלו, שבנסיבות אלו אמירת "הריני מקבל עלי מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך" היא 'הצהרה' אמיתית – ע"ד ה'רוצה אני' שברמב"ם הנ"ל.

ולפי"ז יבואר היטב מדוע חשוב בכל יום בתחילתו לפני התפלה אפילו רק אמירת "הריני מקבל עלי מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך" בלבד, שבזה בעצם גם מקיים את המצוה, כנ"ל, וא"ש.

וראה מ"ש אאזמור' הגאון הק' הי"ד בשו"ת משנה שכיר או"ח ח"ב (סי' רלט) אודות מצות וידוי בפה שמעכב התשובה, שמביא מספר החיים לרבינו חיים אחי מהר"ל מפראג בספר סליחה ומחילה סוף פ"ו, שכתב בטעם הוידוי, משום דאולי אין התשובה מעומקא דליבא עד שכמעט שהתשובה בטלה בלבו של אדם, על כן צריך להתוודות את חטאיו בפירוש בפיו, שאז לא יוכלו הדברים שבלב לבטל את דברי פיו וכו'. ובזה מיושב מה שמצינו בכמה מקומות [ב"ב מח, א. ר"ה ו, א. ערכין כא, א. יבמות קו, א. קידושין נ, א] שאמרו רבותינו ז"ל כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, שיש להקשות דמה לנו באמירתו רוצה אני, הול"ל כופין אותו עד שיעשה, אבל לפי שהלב אינו מסכים על הדבר שהאדם מוכרח לעשותו, ע"כ הצריכוהו לומר בפירוש שרוצה כדי שיבטלו דברי פיו הדברים שהיו בלבו, עכ"ד – ע"ש שמיישב עפ"ז קושיות המנחת חינוך. והביאור בזה י"ל כנ"ל – ועד"ז י"ל בנדו"ד גבי 'נכון לומר קודם התפלה הריני מקבל עלי מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך', כנ"ל.

ואם כנים הדברים, נראה בזה לבאר עוד דבר, דראיתי ב'בהערות הת' ואנ"ש – מיאמי' (גליון יט, תש"ס) שכתב: "ראיתי שיש נוהגין לומר בפה גם המילים 'נכון לומר קודם התפלה' – וראה ספר 'ר' מענדל" (תשנ"ז – ע' 225). וכן שמעתי בשם הרב שמואל ע"ה לויטין.

"ולכאורה צריך להבין, מהו המקור על זה. דלכאורה הרי זה רק הוראה לאדם המתפלל, ולא חלק מסדר התפלה עצמו?" ע"ש מה שהארין לדון בזה, ונשאר בצ"ע.

אולם לפי הנ"ל יש לומר, דכיון שזה רק 'הצהרה' בלבד, והוא לכאורה ענין חיצוני שאינו משקף כלל את הפנימיות, לכן מתי יש לזה תוקף, היינו רק כמ"ש הרמב"ם שם: "מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל

בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא גט כשר", אבל אם משהו אחר לא מ"בית דין של ישראל" יכה אותו "עד שיאמר רוצה אני", אין להצהרה הזאת התוקף.

הכי נמי י"ל בנדו"ד, מתי יש תוקף לאמירת "הריני מקבל עלי מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך" בתור 'הצהרה' אמיתית – ע"ד ה"רוצה אני" שברמב"ם הנ"ל – היינו רק בגלל שרבנו הזקן כתב "נכון לומר קודם התפלה", אבל לולי זאת, לא היה לאמירה הזאת התוקף של "מקבל עלי מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך", לפיכך יובן מדוע יש נוהגין לומר בפה גם המילים של "נכון לומר קודם התפלה", כי בעצם רק בגלל המילים הללו יש כל התוקף של ההצהרה הזאת של "מקבל עלי מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך".



ברית ביום כיפור

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלוויו, וואשינגטאן

נשאלה השאלה מאשה שנודע לה מבדיקת אולטרסאונד שעתידיה לילד בן זכר, ועקב הצורך לעשות לה זירווי לידה, קבעה עם הרופאים את יום צום גדליה כזמן המתאים ללידה. לאחר זמן תפסו, שבכך גורמים שהברית מילה תהיה ביום הכיפורים (וראה הפרטים אודות ברית ביו"כ בשוע"ר סי' תרכ"א). ונפשם בשאלתם, האם הדבר מותר? כמוכן שמבחינה רפואית, אין הכרח לעשות ביום זה דווקא, היות שיום יומיים קודם לזמן או אחריו אינם משנים בכגון דא [למרות שיכולים לשנות במצב שנוצר ח"ו מצב סיכון, ה"י]. ושקו"ט בזה עם כמה ת"ח כדלהלן:

א. יש שרצו לדון בזה מההלכה המבוארת אודות כניסה לספינה שידוע שיצטרך בהמשך לחלל שבת, שג' ימים לפני שבת מותר, ובלשון אדמוה"ו (סי' רמ"ח ס"ה) "ואפילו אם הוא בענין שאפשר שיצטרך הישראל לחלל שבת בהולכת הספינה אפילו במלאכה האסורה מן התורה מפני פיקוח נפש, אעפ"כ מותר לו ליכנס בתוכה קודם ג' ימים, שהרי עכשיו הוא נכנס בהיתר, וכשיגיע השבת ויצטרך לעשות מלאכה מפני פיקוח נפש, מותר הוא ואין כאן חילול". וכמו"כ כאן כיון שהלידה היא יותר מג' ימים לפני יוהכ"פ, אין להתחשב בכך שהברית תחול ביוהכ"פ.

אבל באמת לא דמי הדדי, שהרי נתבאר שם הטעם: "ומה שאין חוששים לכך קודם ג' ימים הוא לפי שג' ימים הראשונים שבשבוע הן נקראים ימים שאחר

השבת העבר ואינם מתייחסים לשבת הבאה, לפיכך אינו מחוייב ליהזר בהם שלא לעשות בהם דבר שיודע שיצטרך אח"כ לחלל שבת הבאה, שכשיגיע שבת ויצטרך לחללו מפני פיקוח נפש מותר הוא ואין כאן חילול, משא"כ בג' ימים האחרונים שבשבוע שנקראים ימים שלפני השבת ומתייחסים לשבת הבאה, מחוייב הוא מדברי סופרים להזהר בהם שלא לעשות בהם דבר שיודע שיצטרך אח"כ לחלל השבת, שלא יהא נראה כאילו מתכוין בעשייתו כדי לחלל השבת אח"כ".

ולכאורה מושג זה שייך ל"שבת" דווקא, שבהיות ימות השבוע מורכבים מששת ימי מעשה - נחלקים ימים אלו לשניים, מחציתם דהיינו שלושה הראשונים שייכם ל"אחר השבת" ומחציתם דהיינו שלושה האחרונים ל"שבת הבאה". אבל לא מצינו ביחס ליום כיפור [או יום טוב בכלל] שיהיה מושג שמספר ימים מסויים נחשב "ימים שאחריו" או "ימים שלפניו", ואם כן אין להוכיח מדין שבת לגבי יוכ"פ.

ב. עוד דנו בזה להשוותו להא דאפילו בברי"מ שלא בזמנה אין נמנעים מלמולו בשלושה ימים לפני השבת, אף שנתבאר בשוע"ר (סי' של"א סי"א) שיהי' צורך לחלל עליו השבת בשלישי למילה. ומכ"ש בנדוד, שתהי' מילה בזמנה. היינו דאם בברית שלא בזמנה ש"אינה דוחה את השבת שאפשר למולו אחר השבת ולא יהיה שום חיסור מצוה בזה, שהרי בלא זה אינה בזמנה" (שוע"ר שם ס"ד), ומכל מקום עושים אותה בשני ימים שלפני השבת, כמבואר בש"ך יו"ד סי' רס"ו סקי"ח (ושם הביא דעת התשב"ץ שלא למול ביום ה' מהא דאין מפליגין בספינה וכו') ודחה הש"ך דבריו, הובאו גם בשוע"ר קו"א סי' רמ"ח סק"א. והאריכו אחרונים בזה ואכמ"ל) - מכ"ש בנידון דין שהמילה בזמנה, אין לחוש לזה שהברי"מ יחול ביוהכ"פ.

והנה יש מקום - בשקו"ט - לחלק בין ברי"מ שלא בזמנה - למרות שאפשר עקרונית לדחותו, אולי בכל זאת בכל יום שאפשר למולו ולא נימול, עוברים איסור, משא"כ בנדוד, שמתכננים באופן שרירותי ללא סיבה מוכרחת - לא מהקב"ה ולא מבני אדם - לעשות הלידה באופן שהברי"מ יחול ביוכ"פ.

[אף שבהאי דינא גופא אם אכן במילה שלא בזמנה עוברים בכל יום איסור לא ברירא לן מילתא, דנוסף על מה שהועתק לעיל משוע"ר סי' של"א ס"ד, הרי גם בהל' יו"ט (סי' תצ"ה ס"ג) מבואר הדין דמלאכה לצורך מצוה מותר ביו"ט "אע"פ שאינו צורך אכילה אלא צורך הנאת הגוף או צורך מצוה עוברת שזמנה בו ביום שהיא גם כן כהנאת הגוף לענין זה" וחידוש זה שדווקא לצורך מצוה עוברת מותר, מוכיח אדמוה"ז מזה גופא דמילה שאינה בזמנה אינו דוחה יום טוב, ונתבאר בקו"א שם (סק"ג) שכותב: ". . גבי מילה שלא בזמנה, דלא אמרינן מתוך שהותרה חבורה לצורך אוכל

נפש כו' כדאמרינן בפרק קמא דכתובות . . אפילו לא היה אפשר למולו קודם יום טוב מחמת חלישותו, אלא על כרחך צריך לומר משום דאפשר למולו אחר יום טוב כדפירש רש"י שם. ואף על גב דקיימא לן בסימן תקכ"ו דמותר להוציא המת לקבורה . . לא קשיא מידי דהתם הוי מצוה עוברת, דמצוה לקברו קודם שקיעת החמה דכתיב . . "משא"כ מילה שלא בזמנה הוי מצוה שאינה עוברת. וכמו כן בסי' תמ"ו בקו"א סק"ג, כותב בתו"ד: " . . וה"ה למילה שלא בזמנה, דאע"ג דאיכא למימר בה מתוך שהותרה חבורה לצורך אכילה . . הותרה נמי לצורך מצוה . . אפ"ה לא דחי, משום דאפשר לקיים המצוה למחר כדפירש"י שם". אבל בסי' רמ"ט ס"ו כותב "וכן המילה אף אם אינה בשמיני ללידתו אי אפשר לדחותה ליום אחר שאסור להניחו ערל אפילו יום אחד" (והיא לכאורה קושית אדמוה"ז בקו"א סי' רמח סק"א בסופו, על סתירת דברי המגן אברהם עיי"ש). ואולי יש לחלק בין המצוה החיובית למול, שאם אינה בזמנה לא חיישינן אם ידחה בעוד כמה ימים, לבין האיסור שלא להיות ערל שבזה אסור להניחו אפילו ליום אחד, ואכמ"ל]

אבל עדיין אין ראייה מהא דברי"מ - גם שלא בזמנה - לנדו"ד. שהרי גם אם אין עבירה בדחיה למחר [וגם בזה עדיין צריך לעיין האם כשנעשה ללא סיבה, כחילול יו"ט שבקו"א דלעיל וכיו"ב, שגם כן אין בזה עבירה, וכנ"ל בסוגריים], מכל מקום הרי שם בשעה זו מקיים מצווה ולכן אין מתחשבים בעובדה שבהמשך יצור חילול שבת, אבל בנדו"ד שאין שום מצווה ללדת את התינוק דוקא בתאריך הזה - מאן יימר שמותר. אך לאידך גיסא גם בנדו"ד בסופו של דבר תתקיים מצווה במילתו ביו"כ, ואולי מצ"ז יהיה מותר (ומ"מ, אין ראייה לשאלה דידן מהא דהל' פסח ויו"ט [דלעיל בסוגריים], כי שם מקיים עכשיו מצווה משא"כ כאן שעכשיו אינו מקיים מצווה).

ג. יש שכתבו לאסור מטעם אחר. והוא בהקדם המבואר בלק"ש חל"ה (לך לך ג') אודות ג' הלימודים שמילה דוחה שבת והנפק"מ בין הלימודים בהלכה. ומבאר את הדיעה הסוברת שהיא דמותר למול בשבת נלמד מהכתוב "ביום השמיני ימול" (בפר' תזריע, והוא המקור שהובא להלכה בשו"ע ריש סימן של"א) וזלה"ק: "נמצא, דהא דמלין גם בשבת הוא מדיני מילה (ולא מדיני שבת), דאף שכבר נאמרו (וישנם) איסורי שבת, יש דין מיוחד במילה שהיא דוחה שבת. ולפי אופן זה משמע דהא דמילה דוחה שבת הוא בגדר דחוי', או גם הותרה, דביחס לקיום מצות מילה בשמונה הותר איסור שבת" ועיי"ש הערות 17, 18.

ומאחר שפסק הרמב"ם (הל' ציצית ג, ו) דכל היכא דמצינן לקיים שניהם לא אתי עשה ודחי לא תעשה, גם בנדו"ד יהיה אסור למול אותו ביום הכפורים כיון שהיה אפשר לסדר יום (הלידה ו) המילה באופן שלא יצטרך לחלל יוה"כ

[ולהעיר מפרש"י בנויר נ"ח. (על המובא שם מריש לקיש שכל מקום שאתה מוצא עשה ול"ת, אם אתה יכול לקיים את שניהם, מוטב. ואם לאו, יבוא עשה וידחה את ל"ת) וז"ל: "כל מקום שאתה מוצא עשה - כגון גדילים תעשה לך. ולא תעשה - כגון לא תלבש שעטנז. לקיים את שניהם - דלטלית של צמר ציצית של צמר ולשל פשתן ציצית של פשתן. ואם אי אתה יכול לקיים שניהם - כגון מילה בצרעת וכו", עכ"ל.

ועיין ש"ך יורה דעה סימן רסב ס"ק ב שמוכיח שאם נימול בתוך שמונה ימים לא יצא (וצריך לחזור ולהטיף ממנו דם ברית) "דאם איתא דכשר אמאי דחי מילה שבת, לימהליה מע"ש". ומבואר שהוא דין וחידוש מיוחד במילה של יום השמיני שדוחה [שבת]

וכיון שהנקודה כאן היא אם מצוות מילה דוחה שבת ויוהכ"פ בנדוד, משו"ה לא שייך לומר מ"ש בסימן רמח סעיף ה: "ומה שאין חוששים לכך קודם ג' ימים הוא לפי שג' ימים הראשונים שבשבוע הן נקראים ימים שאחר השבת העבר ואינם מתייחסים לשבת הבאה לפיכך אינו מחוייב ליזהר בהם שלא לעשות בהם דבר שיודע שיצטרך אח"כ לחלל שבת הבאה", דמכיון שבנדוד"ד קביעת הזמן הוא בבחירתו, אינו צריך ואינו יכול לחלל.

אבל לכאורה אינו דומה הכלל דלא אתי עשה ודחה ל"ת לנדוד"ד, שהרי לא מצינו שכשאפשר למנוע מצב של סתירה בין עשה ול"ת מחוייבים למנוע. אלא שכאשר כבר יש לפנינו עשה ול"ת, ואפשר לדחות הל"ת או לקיים שניהם – בזה נאמר שצריך לקיים שניהם ולא לדחות. אבל כאמור, לא מצינו שצריך למנוע מראש סתירה בין העשה לל"ת, וא"כ בנידון שלנו יהיה מותר להשאיר מראש את תאריך הלידה בזמן שנקבע.

ד. והנה יש שרצה להוכיח ממה שכתב בשו"ע"ר (סי' רמ"ח סי"ג) אודות "היוצאים בשיירה במדבר והכל יודעים שהם צריכים לחלל שבת כי מפני הסכנה לא יוכלו לעכב לבדם במדבר בשבת", שמביא שם דעה א' שאסורים לצאת תוך ג' ימים לפני השבת אא"כ הולכים לדבר מצוה, "ויש אומרים כיון שיודע בירור גמור שבוודאי יצטרך לחלל שבת, אסור לצאת אפילו ביום ראשון אפילו לדבר מצוה", ומסיים "ויש להחמיר כדבריהם אבל אין למחות ביד המקילין הואיל ויש להם על מה שיסמוכו". א"כ גם בנדוד"ד יש להחמיר לכתחילה.

אבל באמת אינו דומה לנדוד"ד, כי שם המדובר הוא שמביא עצמו לידי פיקוח נפש, ושהוא ענין ש"בדיעבד", למה להכניס עצמו לידי כך, משא"כ כאן אם התינוק יוולד בצום גדליה הרי הברית ביום השמיני שהוא יוהכ"פ הוא ענין ש"מלכתחילה". ולעצם

המילה עצמה מותר לכתחילה לחלל שבת וכפסק הרמ"א ביו"ד סוף סי' רס"ו "דהא מילה דחיא שבת כמו עבודה במקדש שכמה כהנים היו עובדים ומחללים שבת, דמאחר דשבת ניתן לדחות הרי הוא כחול לכל דבר".

וגם, בנידו"ד אין וודאות גמורה שהברית תיערך ביוהכ"פ (כמו בהלכה הנ"ל משוע"ר – שוודאי יצטרכו לחלל שבת במדבר) וכידוע שאחוז גדול של ברי"מ נדחות מחמת בריאות התינוק. (ולמעשה מהשקו"ט בדברי הגמ' (נדה ל"ח) אודות חסידים הראשונים שהשתדלו שלא יבואו נשותיהן בלידה לידי חילול שבת, שלרש"י הוא עצם הלידה בשבת, ולכמה מפרשים הוא (גם) הברי"מ שיחולל בשבת, עיי' מהרש"א שם וחתם סופר פר' תזריע, וי"א שהוא רק משנת חסידים, ואכ"מ).



הערה בשו"ע הלכות יום הכיפורים

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

איתא בשו"ע אדמו"ר הזקן הלכות יום הכיפורים בתחילת סימן תרד, וז"ל:

"וענינים את נפשותיכם בתשעה לחודש וגו' וכי בתשעה מתענין והלא אין מתענין אלא בעשירי . . אלא ענין הכתוב הכינו עצמיכם בתשע לעינוי העשירי שתאכלו ותשתו בתשיעי כדי שתוכלו להתענות בעשירי . . שהאוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו הי' מתענה בו".

וממשיך רבינו שם, וז"ל:

"דכיון שיום הכיפורים בעצמו אי אפשר לכבדו במאכל ובמשתה כדרך שמכבדים שאר יו"ט צריך לכבוד ביום שלפניו. לפיכך אסור להתענות בו אפילו תענית חלום . . מכל מקום בערב יום הכיפורים שהאכילה נחשבת כעינוי כמו שנתבאר אין להתענות בו . . עכ"ל.

בהשקפה ראשונה לכאורה משמע, שמה שכתב רבינו: "דכיון", שכוונתו להוסיף עוד טעם לזה שמצוה להרבות באכילה ערב יום הכיפורים.

אבל צריך עיון אם אכן זוהי כוונתו, מצד שני ענינים:

(א) אם זה הוא טעם אחר הי' לכאורה מתאים יותר הלשון "ועוד שיום הכיפורים" או: "ועוד דכיון שיום הכיפורים".

(ב) לפי"ז לא מובן מה שכותב בהמשך לזה שטעם האיסור להתענות ערב יום הכיפורים הוא מפני שהאכילה נחשבת כעינוי.

ואדרבה, מצד טעם השני הי' מותר להתענות, כמו שמותר בשבת ויו"ט. וממה שרבינו כותב "לפיכך" משמע שזהו טעם האיסור להתענות.

ואולי אפשר לומר שבאמת יש רק טעם אחד למה שצריך להרבות באכילה, ובתיבת דכיון התחלף וי"ו בדלי"ת, דהיינו שצריך להיות וכיון, ולא דכיוון.

ורבינו בא לומר ולהוסיף בזה ש(לא רק שצריך להרבות באכילה סתם, אלא) שצריכה להיות באופן של כיבוד כמו סעודת שבת ויו"ט.

ולאחר שרבינו מסיים בנוגע לעצם עניין האכילה בערב יום הכיפורים ובאיזה אופן צריך להיות האכילה ממשיך רבינו (בהמשך לכל הנ"ל) "לפיכך . . .".



התרת נדרים – מה פירוש "ובעשרה"?

הרב דניאל גאלדבערג

תושב השכונה

בסידור רבינו הזקן לפני התרת נדרים כתוב: "בערב ראש השנה . . . וטוב שיהא עדה שלמה". פירושו בפשטות שאף שמצד הדין אינו מוכרח, כי מספיק שיבקש כאו"א התרה מג', אעפ"כ יש להעדיף שיהיו, בסך הכל, המתירים ביחד עם המבקש התרה, עדה שלמה של עשרה.

וכן מפורש ב"לקוטי מנהגי חודש אלול, ר"ה (וכו') שיש בהם חידוש "מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (מועתק, עם הוספות, בספר המנהגים): "התרת נדרים - בערב ר"ה ובעשרה", היינו שההתרה תהי' בנוכחות מנין שלם של עשרה.

המקור לזה מובא שהוא מס' פרי עץ חיים שער ר"ה (ושם: "עדה קדושה") ובשל"ה. בהערות הגרלי"צ שי' ראסקין לסידור רביה"ז מביא אחרונים שמבארים טעם לצורך מנין שלם מכיון שמבקש התרה גם לנדר שנדר בחלומו, ש"י"א שיתירו לו

עשרה . . ויש לחוש לדבריהם" (יו"ד סי' רי ס"ב). וע"פ טעם זה צריך עשרה מתירים בנוסף למבקש התרה.

אלא, כפי שכתב הרב ראסקין, אין טעם זה מתאים לנוסח רביה"ז שהשמיט הזכרת נדר בחלום, וא"כ מצד ההלכה אין צריכים כלל עשרה מתירים אלא שלשה, וא"כ עדיין צריך ביאור למה מועדף שיהי' עדה שלמה. והוא מציע שזה ע"פ טעם פנימי שהביא כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (ח"ד ע' 1332, עיי"ש בפרטיות), ונקודת הדברים היא שהתרת נדרים היא חלק מ"תיקון כללות העולם [וזה] אפשרי ע"י עשרה מישראל, עדה שלמה, שלימות כל העולם", והיינו שהעיקר הוא ע"פ טעם רוחני - מעלת הקדושה והשלימות של עדה קדושה. וממשיך הרב ראסקין שע"פ טעם זה "ייתכן לצרף [את] המבקש למנין [היינו שיהי' מהעשרה], והכי משמע מסתימת לשון רבינו [הזקן]".

והנה חדשים מקרוב באו וכותבים אחרת. במחזור לר"ה עם פירוש משולב שי"ל ע"י מרכז לעניני חינוך (ה'תשע"ג) כתוב לפני התרת נדרים: "ועדיף בפני ציבור של עשרה אנשים" - היינו חוץ מהמבקש התרה. ומאין לו לשנות את פשטות משמעות לשונם של אדמוה"ז ושל כ"ק אדמו"ר (שלא כתב "בפני עשרה" אלא "בעשרה" - היינו בנוכחות של עשרה בסך הכל)?

ועוד יותר מפורש פירוש מוטעה זה בתרגום האנגלי של לוח כולל חב"ד שכותב שהתרת נדרים צ"ל:

"with 10 people serving as judges"

היינו "שעשרה אנשים ישמשו בתור שופטים"!

וע"פ הנ"ל מובן שפירוש זה בטעות יסודו.

ובס' שבח המועדים (לידידי הרב שמואל הלוי שי' הורוויץ) הוא לנכון: "נוהגים לעשות התרת נדרים בקבוצות של עשרה עשרה", שזה מספיק ולא צריכים לחפש עוד אחד כדי שיהיו בסך הכל אחד עשר.



פשוטו של מקרא

פירוש "אויביך" ו"משנאיך" לפי תרגום אונקלוס

הרב אברהם אלאשוילי

מח"ס תורה ופירושה – אשל אברהם

בהתוועדות פ' בהעלותך תשכ"ט הביא הרבי את דברי תרגום אונקלוס על הפסוק (בהעלותך י, לה) "קומה ה' ויפוצו אויביך מפניך וינאסו משנאיך מפניך", שתרגם: "אתגלי ה' ויתבדרון שנאך, ויערקון בעלי דבך מן קדמך".

והקשה הרבי: בדרך כלל אונקלוס מתרגם "אויביך" – "בעלי דבך" ו"שונאך" – "שנאך". [וכ"ה גם בפרשתנו (נצבים ל, ז) "ונתן ה' אלקיך את כל האלות האלה על אויביך ועל שנאיך אשר רדפוך", מתרגם אונקלוס: "ויתן ה' אלקיך ית כל לוטיא האילן על בעלי דבך ועל שנאך די רדפוך"]. ואם כן מדוע כאן שינה אונקלוס ותרגם "אויביך" – "שנאך", ו"משנאיך" – "בעלי דבך"?

וסיים הרבי שעתה בהתוועדות אין זמן לבאר ענין זה, והוא מציע שהלומדים יעיינו בזה וימצאו הביאור.

ויש לומר הביאור בזה, ובהקדים: ידוע הכלל שבכל מקום שכתוב "אויביך" בלשון יחיד, מתרגם אונקלוס "שנאך", ולא "בעלי דבך", כי "בעלי דבך", הוא לשון רבים, שפירושו: בעלי איבתך. ולכן רק כשכתוב "אויביך" בלשון רבים הוא מתרגם: "בעלי דבך".

בנוסף לכך, לדעת אונקלוס "אויב" גרוע יותר מ"שונא", כי השונא הוא בעיקר בלב, ואילו האויב מבליט את שנאתו כלפי חוץ, עד כדי יציאה למלחמה. ולכן בכל מצב של מלחמה נזכר בתורה אויב ולא שונא.

והנה כאן בפסוק על המילים "ויפוצו אויביך", מפרש רש"י (ע"פ הספרי) שהכוונה לאויבים "המכונסים", כלומר מדובר באויבים שעדיין לא יצאו למלחמה, אלא רק מכונסים כדי לטכס עצה רעה על ישראל, כיצד להלחם עמהם וכו', ועל זה אומר הכתוב "ויפוצו", שיפיץ אותם ממקום כינוסם. ובהתאם לכך מתרגם אונקלוס "אויביך" האמור כאן בלשון "שנאך", כי לא מדובר כאן באויבים שיצאו למלחמה, אלא באויבים שמתכנסים בהסתתר וחורשים מזימות כנגד עם ישראל, ואם כן האויב האמור כאן הוא בעצם שונא שנאתו לא יצאה עדיין לפועל.

ועד"ו מצאנו מקום נוסף שאונקלוס מתרגם "אויביך" בלשון "שנאך", והוא בפרשת "וזאת הברכה" (לג, כט): "ויכחשו אויביך לך", מתרגם אונקלוס: "ויתכדבון שנאך לך", ופירושו: ויתכחשו שונאיך לך. כלומר, האויבים יתכחשו לשנאתם, ולא יראו כלל את שנאתם לישראל. ולכן אונקלוס לא מתרגם שם "בעלי דבבך", כי בעלי איבה הם תמיד באיבה גלויה, הם לא מכחישים ולא מסתירים את שנאתם, אלא מתרגם "שנאך", שכן רק השונא יכול להסתיר את שנאתו, כי עיקר שנאתו בלב.

אלא שעדיין צריך ביאור מדוע מתרגם אונקלוס "משנאיך" במשמעות "בעלי דבבך", איך זה מתאים עם הכלל שאת השונא תמיד מתרגם אונקלוס בלשון "שנאך"?

ונראה לומר: יש הבדל גדול "שונאיך" לבין "משנאיך", "שונאיך" כאמור הוא בלב, אבל "משנאיך", הוא מבנין מפעיל, הם מפיצים שנאה נגד ישראל ומשפיעים כן גם על אחרים, ואם כן אין זה שונא רגיל, אלא שונא שמראה את שנאתו בגלוי. וכמו שמפרש רש"י (מהספרי) "משנאיך" - "אלו הרודפים", דהיינו שהם יצאו לרדוף את ישראל בפועל, ולכן תרגם אונקלוס "בעלי דבבך", בעלי איבה גלויה, המפיצים שנאתם וגם מיישמים אותה בפועל ע"י יציאה למלחמה.

ויש להוסיף: שלוש פעמים מופיעה בתורה תיבת "משנא" (במקום "שונא") בהטיות שונות: א) כאן (בפרשת בהעלותך) "וינוסו משנאיך", ב) בפרשת האזינו (לב, מא) "ולמשנאי אשלם", ג) בפרשת וזאת הברכה (לג, יא) "ומשנאיו מן יקומון", ובשלושתם מתרגם אונקלוס מלשון "בעלי דבבא" (לפי ההטיות של המילה), מה שמוכיח שלדעת אונקלוס "משנאים" הם לא סתם שונאים, אלא גרועים הרבה יותר, כי ה"משנאים" מפיצים שנאה בגלוי, ולכן מתאים להם התואר "בעלי דבבא", בעלי איבה, שכל ענינם איבתם לישראל.

מכאן הוכחה נוספת למה שכבר ידוע לכל (וכפי שמאריך הרמב"ם במו"ג) עד כמה דייק אונקלוס בתרגומו במשמעות של כל מילה ומילה, הן במשמעות של המילה עצמה, והן בהתאם להקשר שלה בפסוק.



שנה עליו הכתוב' בפירש"י

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

מצינו כמה פעמים שכשדבר אחד נכתב בתורה פעם נוספת, עומד על כך רש"י ומפרש את סיבת הכפילות. ולדוגמא:

בפרשת נשא (ה, ו) ד"ה למעול מעל: "הרי חזר וכתב כאן פרשת גזול ונשבע על שקר כו".

בפרשת ראה (טו, יב) ד"ה כי ימכר לך: במכרוהו בית דין בגנבתו הכתוב מדבר, והרי כבר נאמר (שמות כא, ב) "כי תקנה עבד עברי" ובמכרוהו בית דין הכתוב מדבר וכו".

בפרשת שופטים (יט, ד) ד"ה לא תסיג גבול: ". והלא כבר נאמר (ויקרא יט, יג) לא תגזול וכו".

וכן בארבעה מקומות בפרשת תצא: (כג, א) ד"ה ולא יגלה כנף אביו: ". והרי כבר מוזכר עליו משום ערות אחי אביך וכו".

שם (כד, יד) בד"ה לא תעשק שכר: "והלא כבר כתוב וכו".

שם (פסוק ט"ז) ד"ה לא יומתו אבות על בנים: "בעדות בנים, ואם תאמר בעוון בנים, כבר נאמר איש בחטאו יומתו וכו".

שם (כה, יז) ד"ה לא תטה משפט גר יתום: ". ושנה בעני לעבור עליו בשני לאוין וכו".

ולפי זה צריך להבין, מה שמצינו כמה פעמים ש'שנה הכתוב' על דברים מסויימים ורש"י אינו מפרש דבר.

ולדוגמא:

בפרשת שופטים כתוב (יה, ד) "ראשית דגנך תירשך ויצהרך . . תתן לו", אף שכבר בפרשת קרח (יה, יב) כתוב: "כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן ראשיתם אשר יתנו לה' לך נתתים".

בפרשת שופטים כתיב (יה, י): "לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש וגו". ופירש רש"י שם: "היא עבודת המולך", מה שכבר נכתב בפרשת קדושים (כ, ב): ". אשר יתן מזרעו למולך וגו".

בפרשת תצא כתוב (כד, כא): "כי תבצר בכרמך לא תעולל אחריו לגר ליתום ולאלמנה יהי". שהוא כפילות למה שנאמר בפרשת קדושים (יט, י): "וכרמך לא תעולל".

בפרשת תצא כתוב (כה, יד-טו): "לא יהי' לך בביתך איפה ואיפה גדולה וקטנה . . איפה שלמה וצדק יהי' לך וגו'", למרות שכתבה זאת התורה בפרשת קדושים (יט, לו): ". . איפת צדק והין צדק יהי' לכם וגו'".

ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.



שונות

מבוא לתניא מהדורא קמא (ג) – פירסום התניא במהדורות שונות

הרב פריץ יצחקי

תושב השכונה

א. בהמשך למ"ש בגליונות הקודמים אודות המהדו"ק של התניא, יש להתעכב כאן על אחד מהענינים החשובים שיש ללמוד מהמהדו"ק, והוא מה שבתקופת הקונטרסים נתפרסם התניא ע"י אדה"ז בכמה נוסחאות.

בגליון הקודם נתבאר שפרסום קונטרסי התניא היה בכמה שלבים, מתחילה עד לפרק מא⁴⁸, אח"כ עד לפרק מג, וכו', ע"ש בארוכה. ועוד נראה מכתבי-היד, דגם בפרקים שנתפרסמו מכבר, היתה דרכו של אדה"ז להוסיף עליהם ולהגיה אותם, ולפרסמם שוב ושוב בכמה מהדורות שונות.

והילך לשון כ"ק אדמו"ר בזה (הובא בהפתח דבר של המהדו"ק), ש"הלשון [מהדורא] קמא אינו מדויק", דהרי "עכ"פ בכו"כ שינוים קרוב לודאי, שהיו הרבה יותר ממהדורא אחת לפני מהדורא הסופית". ור"ל, דמהשינויים שבין נוסחאות התניא שבכתבי-היד נראה שאדה"ז בעצמו פירסם את התניא בכמה נוסחאות, מהדורא אחר מהדורא, כדלקמן.

(48) ציוני הפרקים ע"פ המספר שבנוסח הדפוס (שיש בזה כמה שינויים בין המהדורות).

ב. והנה, ספר המהדור"ק נחלק לג' חלקים, א) לשון הפנים של הספר - שנקבע ע"פ נוסח התניא שבכת"י מספר ז'⁴⁹. ב) מדור שינויי נוסחאות - שבו מובא נוסח התניא שבשאר כתבי-היד. ג) מדור ההערות - שבו העירו המו"ל על השינויים דנוסח כתבי-היד, וגם על השינויים שבנוסח הדפוס.

ויש לבאר לשון רבינו ד"עכ"פ בכו"כ שינויים קרוב לודאי כו", דהמעייין במדור שינויי נוסחאות יראה מיד שיש שינויים בין הכת"י למאות ולאלפים, ואין מקום לתלות כל או"א משינויים אלה ב"מהדורא" מיוחדת של התניא, ואדרבה, הפשטות היא שרוב רובם של שינויים אלה באו בסיבת סגנון הכתיבה של כל מעתיק ומעתיק (ולפעמים גם נובעים השינויים מטעויות).

לדוגמא: בסיום פרק כג כתוב (בנוסח הדפוס) "וז"ש ויצונו ה' את כל החוקים כו", והראשי תיבות "וז"ש" נמצא באופן שונה בכל אחד מכתבי-היד (וזהו שאמר הכתוב \ וכו"ש \ וזהו שכתוב \ וזש"כ \ וז"ש (כבדפוס) \ וזש"ה \ וזה מש"כ), ונמצא שר"ת א' נכתב בשבעה אופנים שונים!

וכן נראה ברוב רובם של השינויים שבין כתבי-היד, שאין בהם שום משמעות של מהדורא חדשה, אלא כולם בסיבת המעתיקים באו. אעפ"כ, על ידי העיון בכתבי-היד של המהדור"ק נוכל לראות כיצד "עכ"פ בכו"כ שינויים" מאדה"ו יצא הדבר, וכדלקמן.

עיקר השינויים ניכר ע"י השוואה של הנוסח דכת"י ז' (הפנים של ספר התניא מהדור"ק) לנוסח שבשאר הכת"י, ולכן נתמקד בתחילה על כת"י ז', ואח"כ על שאר הכת"י.

כת"י ז' - הקדום ביותר

ג. בפתח דבר לספר המהדור"ק מובא שפנים הספר נקבע ע"פ כתב-יד ז' משום "שלאאורה [כת"י זה] היא המהדורא היותר קדומה"⁵⁰. ובהערה שם "אף שרק בכת"י זה נתוספו על הגליון (לאחר זמן) כמה קטעים שאינם בשאר הכתבי יד".

(49) מספרי הכתבי-יד, וכן תיאורם, ע"פ הרשימה שבסוף ספר המהדור"ק ע' תקפג.
(50) בספר המהדור"ק כתבו בסתם – שכת"י ז' הוא הקדום ביותר, ומשום זה השתמשו בו כהפנים דס"ב ודשהיחזה"א. אבל ע"פ המבואר בגליון הקודם, שהחלק הראשון של התניא נתפרסם בכמה שלבים, וככל הנראה גם החלקי התניא (סש"ב, שהיחזה"א, ואגה"ת) נתפרסמו בנפרד, אין לקבוע כת"י אחד כקדום בכל, אלא יש לעיין בכל חלק ובכל שלב, איזה מהכת"י הוא הקדום. והבא לקמן הוא בנוגע לסש"ב בלבד (אף שבלאו הכי נראה שגם בשהיחזה"א כת"י ז' הוא הקדום ביותר. ועוד חזון למועד).

ובאמת קביעה זו דורשת בירור, מאיפה משמע שנוסח כת"י זה הוא הנוסח הקדום ביותר⁵¹. ועוד, איך מתאימה קביעה זו עם המובא שם בהערה שדוקא בכת"י זה יש כמה הוספות שאינם בשאר כתבי-היד, דמזה נראה לכאורה שכת"י זה הוא המאוחר ביותר, ולא המוקדם!

קביעת המוקדם

ד. אחד מהאופנים - ולכאורה הפשוט ביותר - שממנו ניתן ללמוד איזה מכתבי-היד הוא הקדום ביותר הוא ע"פ השוואת נוסח הכת"י לנוסח הדפוס, דכל הדומה יותר למהדורה הסופית של הדפוס, משמע שנכתב בזמן מאוחר יותר, וכל השונה יותר מנוסח הדפוס, משמע שנכתב בזמן קדום ביותר (ואחריו היו כמה שינויים והוספות עד שהגיעו לנוסח הסופי שבדפוס).

ובעניננו, העיון במדור שינויי נוסחאות מלמד שברוב המקומות הנוסח (התוכן) של שאר כתבי-היד (ע"פ רוב) שווה זה לזה, ורק מדי פעם יש הוספה בזה מה שאין בזה (ראה לקמן אות ה). אבל לא כן בהשוואתם לנוסח כת"י ז', דבזה ניכר וברור שנוסח התניא שבשאר כתבי-היד יש בו כמה הוספות⁵² על הנוסח שבכת"י ז' (כמצויין לקמן).

זאת ועוד, קטעים אלו החסרים בכת"י ז' נמצאים בנוסח הדפוס, שמזה מוכח שטעם ההשמטה בכת"י ז' הוא משום שכת"י זה הוא כת"י קדום, וכשנעתק הכת"י עדיין לא היו קטעים אלה חלק מנוסח התניא (ורק לאחר זמן ניתוספו במהדורות הבאות שבשאר כתבי-היד, ונשארו גם בנוסח הדפוס).

ובמלים פשוטות, כיון שבכת"י ז' חסר כמה מהקטעים הנמצאים בשאר הכת"י וגם **בנוסח הדפוס**, הרי זו הוכחה שהוא הנוסח הקדום של התניא, שנעתק עוד קודם שניתוספו קטעים חדשים אלה.⁵³

(51) וכנראה זה ה"ל מהדברים האמורים להתבאר במבוא (ראה מהדו"ק ע' שטט).
 (52) במקומות אחדים יש השמטה בשאר הכת"י מהנמצא בכת"י ז' (ראה לדוגמא ע' רסה), אבל בעיקרה השינוי הוא בהוספת דברים.
 (53) ומה שמקום ההעתקה של הקדמת המקלט בכת"י זה שונה מבשאר הכת"י, ודווקא בו כפי שנדפס (לפני התניא - דלא כשאר הכת"י שהקדמת המלקט נמצאת באמצעם או בסופם) - ראה מש"כ בגליון א' צא (אות ה').

לתועלת המעיין הובאה בהערה רשימה מהשינויים בין הנוסח הקדום שבכת"י ז' להנוסח המאוחר שבשאר הכת"י⁵⁴, ההוספות⁵⁵, והמחיקות⁵⁶.

ה. דברים חשובים יש ללמוד מהעיין בשינויים אלה (וכמו שהעירו בהרבה מהם בהערות למהדו"ק, ע"ש), וכיון שאין זה מעניננו דכאן, נסתפק בשתי הערות כלליות - ותן לחכם ויחכם עוד.

ראשית יש לציין, שחלק חשוב מההוספות שאינם בכת"י ז', חסרים גם בכת"י ו', אף שבאותו כת"י נמצאו רוב ההוספות שבשאר כתבי-היד. ומזה נראה שכת"י ו' הוא כעין ממוצע בין המהדורה הראשונה של כת"י ז' לבין הנוסח המאוחר יותר שבשאר כתבי-היד⁵⁷.

54) ובהקדם הערה שימושית: בקל יש לעמוד על עיקרי השינויים שבזה ע"י העיין בשינויי הנוסחות של כת"י י' (נדפסו בפ"ע בחלק המילואים של הספר), דשם נסדרו רק השינויים, ולא פנים הספר וההערות, ומיד ניכר ובולט השינויים שבין כת"י ז' לשאר הכת"י (עכ"פ בנוגע להוספות אלה). אבל להעיר, דההוספה שבע' קנב ליתא בכת"י י', וראה בזה לקמן אות ה.

55) ואלה הם המקומות שנתיסוף בשאר הכת"י על הנוסח הקדום דכת"י ז' (בהבא לקמן, ציון הפרקים הוא כמו בנדפס, והעמוד והשורה ע"פ המהדו"ק): **פרק ג** (ע' כט, שורה 23). **פרק ז** (ע' נא, שורה 22) [הקטע לא נמצא גם בכת"י ו']. שם (ע' נב, שורה 25) [כנ"ל]. שם (ע' נג, שורה 31) [כנ"ל]. שם (ע' נד, שורה 37-39) [לא רק הוספה כ"א החלפה]. **פרק יב** בסופו (ע' צ, שורה 56) [התחלת ההוספה נמצא גם בכת"י א (מגוכתי"ק דאדה"ז) וליתא גם בכת"י ו']. **פרק טו** (ע' קיב, סיום הפרק). **פרק יט** (ע' קלה, שורה 24) [החסרון שבכת"י ז' אולי ט"ס (מחמת תיבות דומות, ע"ש בהערות), אבל בכת"י ו' נכתב כהגהה (בתוך הכתב, ולא על הגליון), וצ"ע]. **פרק יט** (ע' קלה, שורה 46). **פרק כא** (ע' קמט, שורה 6). שם (ע' קנב, שורה 27) [ליתא בכת"י ו' וליתא בכת"י י' (ראה לקמן הערה 11)]. **פרק כה** (ע' קפז, שורה 42). **פרק כז** (ע' רג, שורה 45). שם (ע' רה, סיום הפרק). **פרק לא** (ע' רכז, שורה 3). **פרק לג** (ע' רמא, שורה 22) [ליתא בכת"י ו']. **פרק לד** (ע' רמח, שורה 20) [בכת"י ב' ח' ט' יש הוספת ג' תיבות (שאינן בדפוס)]. שם (ע' רמט, שורה 24) [בכת"י ה' חסר סיום הפרק]. **פרק לה** (ע' רסה, סיומו) [לא רק הוספה כ"א החלפה]. **פרק לו** (ע' ער, שורה 29). **פרק מ** (ע' שכז, סיומו) [הוספת תיבת "כמ"ש במ"א"]. **פרק מא** (ע' שמ, שורה 74).

56) **פרק לד** (ע' רמח, שורה 19) ["או הלכה אחת" – נשמט בשאר הכת"י ובדפוס]. שם (ע' רנ שורה 25) [השמטת כמה תיבות בשאר הכת"י ובדפוס]. שם (ע' רנא, שורה 27) [כנ"ל]. שם (ע' רנא, שורה 33-31) [כנ"ל]. ויש להעיר שכל השינויים הנ"ל הם בהנוסח דפרק לד, ויש לעי' הטעם.

57) כעין זה יש לראות גם בנוסח התניא שבפרק יט (שורה 24), דהרי בשאר הכת"י יש שם שורה שאינה בכת"י ז', ובכת"י ו' נמצא השורה כהגהה (בתוך הכתב), דמזה הוה נראה דמתחילה הוכנס הענין כהגהה (כמו בכת"י ו'), ואח"כ הוכנס לתוך גוף לשון

ובפרטיות יותר יש להעיר, דשאר כתבי-היד של המהדו"ק שווים הם בהוספות קטעים הנ"ל, אבל יש בזה שינוי אחד בכת"י מספר יו"ד – שבו נמצאות כל ההוספות שבשאר הכת"י חוץ מהוספה אחת⁵⁸ (דליתא גם בכת"י ו').

ומזה יש להסיק שהכת"י המסתיימים בסיום השלב הראשון של התניא נתפרסמו בסדר זה: כת"י ז', כת"י ו', כת"י יו"ד, שאר כתבי-היד (כת"י ח' ט').

ו. עוד להעיר, דכל אלה הקטעים שניתוספו על הנוסח דכת"י ז' נמצאים כולם בפרקים עד לפרק מא (שהוא סיום התניא בשלב הראשון של פירסומו בקונטרסים, כבארוכה בגליון הקודם), שלפ"ו יוצא דכל מה שמדובר כאן אודות עריכת מהדורות שונות של המהדו"ק, אין זה אלא בנוגע לשלב הראשון של התניא, אבל לאחרי זה (מפרק מב ואילך), לא היו שינויים בנוסח התניא⁵⁹.

ולא עוד, אלא שכיון שמהדורת התניא עם כל ההוספות הנ"ל נמצאת בכת"י ח' וט' (כדלעיל), וכתבי-יד אלה מסתיימים בפרק מא⁶⁰ (בכתיבה הראשונה שבהם), צ"ל דתקופת עריכת "המהדורות" הסתיימה קודם שהתחיל אדה"ז לפרסם את הפרקים שלאחר השלב הראשון של התניא. דהיינו, שרק לאחר שסיום אדה"ז לערוך את השלב הראשון של המהדו"ק – בכמה מהדורות – התחיל אח"כ לעסוק בכתיבת ופירסום הפרקים שבשלב השני של התניא, ומני אז לא התפרסם התניא בעוד מהדורות שונות – לא בפרקים החדשים, ולא בפרקים שנתפרסמו מכבר (עד לשעת הדפוס, שגם אז הוסיף אדה"ז כמה קטעים במשך כל הספר).

התניא (כבשאר כתבי-היד). אבל יש לפקפק קצת בזה, דבהערות שם העירו דהשמטת השורה שכת"י ז' הוה טעות הסופר (מחמת תיבות הדומות).

58) והיא ההוספה בסוף פרק כא (ע' קנב שורה 27), דכתב שם "כדכתיב גם חשך לא יחשיך ממך וגו' משום שאין הצמצומים והלבושי' דבר נפרד ממנו ית' ח"ו אלא כהדין קמצא דלבושי' מיניה וביה כמ"ש כי ה' הוא האלהים וכמ"ש במ"א". ולכאורה מילתא היא, דהוספה זו מדבר מענינים המבוארים בשהיחווה"א (ולשם כיוון במה שכתוב "כמ"ש במ"א"), והוה הוכחה על זמן כתיבת שער היחוד (לאחר כתיבת המהדורא קמא של שלב הראשון דתניא), ועוד חזון למועד. ולהעיר דבכת"י ב' נמצאת הוספה זו בתוך חצאי-עיגול.

59) אף שיש כמה שינויים בין הכתבי-יד בענין מספר הפרקים וכיוצא ב. 60) וכן ההגהות המאוחרות שבכת"י ז' (ראה לקמן אות ח) מסתיימות ג"כ בפרק מא, והטעם ככפנים.

הוספות בכת"י ז'

ז. נחזור לעניננו, דע"פ הנ"ל מובן שהנוסח דכת"י ז' הוא הנוסח הקדום ביותר של ש"ב - שהוא השונה יותר מהנוסח הסופי שבדפוס. אבל, א"כ יוקשה לאידך גיסא, דהרי דוקא בכת"י ז' נמצאו כו"כ קטעים שאינם בשאר כתבי היד - אף שנמצאים הם במהדורות הדפוס⁶¹, דמזה יוצא ההיפך לגמרי - שכת"י ז' הוא כת"י המאוחר ביותר, שנכתב בקירוב למהדורת הדפוס!

וכלפי לייא, איך שייך שבכת"י ז' יחסרו הרבה קטעים הנמצאים בשאר הכת"י (עד שנראה כהכת"י הקדום ביותר), בה בשעה שבאותו כת"י עצמו נמצאים הרבה קטעים אחרים שאינם בשאר הכת"י⁶² - ואף נמצאים בדפוס.

ואף שיש לתרץ (כדלקמן), דהוספות אלו שבכת"י ז' באו מחמת הגהה מאוחרת שהיתה באותו כת"י - א"כ קשה לאידך גיסא, איך נשמטו בהגהה מאוחרת זו כל שאר הקטעים שכבר נתפרסמו באותו זמן ונמצאים בשאר הכת"י! וזה אומר דרשני.

ח. והנראה לבאר בזה: כשמעיינים אילו קטעים ניתוספו בכת"י ז' נראה שכל הוספות באו על גליון של הכת"י, ולא בתוך גוף לשון התניא. והטעם בזה, בפשטות, משום שהוספות אלו ניתוספו בזמן מאוחר, לאחר כתיבת כתב-היד בפעם הראשונה. ולפ"ז י"ל שהטעם שנמצאו ההוספות רק בכת"י ז', ולא בשאר כתבי-היד, הוא משום שהגהה מאוחרת זו היתה רק בכת"י ז', ולא בשאר כתבי-היד.

אבל מזה שבהגהה מאוחרת זו לא נעתקו כל שאר ההוספות שנמצאים בשאר הכת"י נראה לומר, דהגהה זו לא היתה מתוך (ובהשוואה ל)כתב-יד של המהדורא החדשה של התניא - שא"כ הול"ל להעתיק את כל הנוסח החדש בשלימותו (כולל ההוספות שנתפרסמו מזמן) - אלא נראה שההגהה היתה מתוך איזה קובץ (או כיוצ"ב) של הוספות, ובקובץ זה נרשמו רק ההוספות החדשות שנתפרסמו זה עתה (בזמן שלפני ההגהה), אבל לא אלה שנתפרסמו מכבר (שכבר שולבו הוספות אלה במהדורות הישנות של התניא). וכיון שכן, בהגהה המאוחרת של כת"י ז' נכללו רק

61) ואלה הם המקומות שניתוספו על הגליון דכת"י ז': **פרק ב** (ע' כה, סיום הפרק). **פרק כט** (ע' ריט, שורה 48). **פרק לא** (ע' רכט, שורה 4). שם (ע' רלה, סיום הפרק). **פרק לו** (ע' רעז, שורה 23). **פרק לט** (ע' שיב, סיומו) [הגה שלא נמצא בדפוס, ע"ש]. **פרק מא** (ע' שמא, שורה 76) [ונמצא גם בכת"י ח'].
62) אחת מהוספות אלה אכן נמצאת בכת"י ח' (מהדור"ק ע' שמא), וראה בזה לקמן.

ההוספות החדשות ביותר לאותו זמן, ולא הישנות שכבר נכללו בנוסח התניא שבשאר כתבי-היד⁶³.

ב' ראיות להנ"ל

ט. ויש להביא שתי ראיות - או עכ"פ סניפים - להשערה זו שההוספות שעל הגליון דכת"י ז' נעתקו מתוך קובץ של הגהות (ולא בהשוואה לתניא עם נוסח החדש).

א) מובא לעיל שפרק מא היה סיום ספר התניא בשלב הראשון של פירסומו בקונטרסים. וליתר דיוק, סיום פרק מא בהמהדו"ק אינו במקום סיום הפרק שאצלנו, אלא בערך דף לפנ"ז (נח, א שו"ה רצון, ראה מהדו"ק ע' שמא). אעפ"כ, הקטע הזה שבסיום הפרק שבדפוס נמצא (כהוספה מאוחרת) על הגליון של דכת"י ז' (כדלעיל), וכן נמצא בחלק השני⁶⁴ של כת"י ח'⁶⁵.

והנה, מלבד הנמצא בשני כתבי-יד הנ"ל, הקטע נמצא גם בכתב-יד מספר כ'. כת"י זה אינו כת"י של מהדו"ק של התניא, אלא הוא דף אחד שבו רשום רק הקטע הזה שבסיום של פרק מא (ראה הצילום ממנו בספר המהדו"ק ע' תרו). ונראה לומר כנ"ל, שהוספות אלה האחרונות שעל הגליון דכת"י ז' לא נתפרסמו משולבים בתוך מהדורא שלימה של התניא שנערכה מחדש (כהוספות הקודמות), כ"א כהגהות לכד⁶⁶ - ומשם נעתקו לגליון דכת"י ז' ⁶⁷.

63) באמת היה ניתן לומר שגם בשאר המהדורות לא היתה כתיבה חדשה של תניא בשלימותה, כ"א רשימת ההוספות לכד, ובהוראה להמעתיקים להוסיפם במקומם הנכון (וכמו שנמצא כמה פעמים בהכתי"ק של מאמרי רבותינו נשיאנו, ובפרט בהוספות התחלת וסיום הדרושים). אבל ראה במהדו"ק ע' צ (שורה 56), דשם הובא גוכתי"ק של אדה"ז (מתוך כת"י מספר א'), ושם נראה שאדה"ז ערך את המהדורא החדשה של התניא (היינו ההוספות ע"י כת"י ז') כולה מחדש - ולא הסתפק בכתיבת הקטעים החדשים לבדם. ואולי היה בזה שינויים בין הפרקים ובין המהדורות.

64) המסתיים בפרק נ', ולא בחלקה הראשון של הכת"י המסתיים בפרק מא (ראה במהדו"ק ע' שמא).

65) ועל צדה נכתב "הגה" (דגם זה עולה עם המבואר בפנים). ולהעיר, דכנראה זו היא ההוספה היחידה שעל שהגליון דכת"י ז' שנמצא באחד משאר הכת"י (ומה גם שנמצא בתוך לשון התניא, ולא כהוספה). ויש הרבה ללמוד מזה, ואכ"מ.

66) ויש לעי"א אם נתפרסמו ההוספות אחת אחת, או כולן בבת אחת. ואולי יש לקבוע בזה ע"י העיון בסגנון וסימני הכתיבה דכת"י ז'. וראה מש"כ אודות ההג"ה שלפנינו במהדו"ק ע' שלו.

67) ומשם גם להפנים דכת"י ח' (כדלעיל).

י. ב) בהנוסח של פרק כט שבכת"י ז' כתוב (מהדו"ק ע' ריח) "לעולם ירגיז אדם יצ"ט על יצה"ר שנאמר רגזו ואל תחטאו", ולגבי תיבת "רגזו" (דייקא) יש סימן המראה להגה"ה שבצידי הדף, דשם מוסיף המשך לשון התניא הנמצא אצלנו בדפוס (וליתא בשאר הכת"י), "דהיינו להרגיז על נפה"ב שהיא יצר הרע בקול רעש ורוגז כו", ע"ש.

בהערת על המהדו"ק העירו שהסימן על תיבת "רגזו", ולא על סיום הפסוק "ואל תחטאו", הוא "לכאורה ט"ס דמוכח" (וע"ש מה שתירצו בדרך אפשר).

ונראה לבאר ההכרח שלהם, כי בנוסח שבדפוס (וכן בשאר הכת"י) ליתא סיום הפסוק ("ואל תחטאו"). אבל בכת"י ז' נמצא ההמשך, וא"כ בכת"י זה היה מקומה הנכון של ההגהה על תיבת "תחטאו", ולא על תיבת "רגזו" - ולכן העירו שהסימן על תיבת "רגזו" היא ט"ס דמוכח.

אבל ע"פ הנ"ל - שההגהות שבכת"י ז' נעתקו מתוך רשימה של הגהות (ולא בהשוואה למהדורא חדשה של התניא) - י"ל בפשטות: לידי המעתיק דכת"י ז' הגיעה רשימה של הגהות והוספות, ומסתבר שליד כל הוספה הי' סימן לאן היא שייכת. וכגון בהגהה זו שבפרק כט, שמסתבר שהי' בה איזה סימן למקומה, וכגון "שייך לפרק כט - רגזו" (או כיוצ"ב)⁶⁸. וכיון שכן, כשראה המעתיק דכת"י ז' שהוספה זו שייכת ל"פרק כט - רגזו", רשם את הסימן של ההגהה ע"ג תיבת "רגזו", ואת ההגהה בצידי הדף, והוא לא ידע שטעם הסימן על תיבת "רגזו" משום שבמהדורות המאוחרות לא נמצאו התיבות "ואל תחטאו", אבל בנוסח התניא שלפניו, מקומה של הוספה הוא לאחר תיבת "ואל תחטאו" (ולא באמצע הפסוק, כפשוט). ולא מחק את תיבות "ואל תחטאו" - דלכאורה זה היה מתאים אם העתקת הוספות היתה מתוך כת"י של התניא עם הנוסח החדש - כי רשימת ההגהות היתה מתוך קובץ של הגהות בלבד, ולא ידע המגיה מתוכו שכבר נמחקו התיבות "ואל תחטאו", כנ"ל.

יא. סיכום הדברים: נראה שהשלב הראשון של התניא התפרסם בכמה מהדורות. בתחילה במהדורא הראשונית שבכת"י ז', אח"כ בכמה הוספות במהדורא שבכת"י ו', אח"כ בעוד הוספות בהנוסח שבשאר כתבי-היד (חוץ מהוספה אחת שחסר בכת"י י'), ואח"כ בעוד הוספות - הרשומות ע"ג הגליון דכת"י ז' (ואחת מהם נמצאת גם בכת"י ח').

68) אבל ראה מש"כ לעיל אודות כת"י כ', דבהצילום ממנו שבסוף המהדו"ק (ע' תרו) לא נראה שיצויין מקומה של הגהה באופן המבואר בפנים (אבל בלאו הכי קשה, דלא נראה בה שום סימן או מראה מקום, ויש לעיי' איך ידעו המעתיקים איפה להעתיקה).

ואולי לזה כיוון רבינו במש"כ ש"עכ"פ בכו"כ שינויים קרוב לודאי, שהיו הרבה יותר ממהדורא אחת לפני מהדורא הסופית".

וכל זה בשלב הראשון של התניא (עד לפרק מא), אבל לאחר כתיבת שלב זה (בכמה מהדורות), התחיל אדה"ז לכתוב ההמשך של התניא (מפרק מב ואילך), ולא התעסק בעריכת מהדורות חדשות - כ"א בהוספות פרקים בלבד⁶⁹, עד לשעת הדפוס (שאז הוסיף כמה עניינים במשך כל הספר).



נוסח סליחות ליום המישי

הרב לוי גאלדשטיין

מלמד תשב"ר – תות"ל

בסידור תהלת ה', בסדר הסליחות של בה"ב, סליחות ליום שני, ישנה הסליחה "ישראל עמך תחינה"⁷⁰.

באמצעה כתיב:

טועים אומרים נחלתך לחבל. כבודך להמיר ובהבל להתבלבל. כל ונבו לאלוה לקבל. יראתך הקדושה לנטוש ולנבל. ע"כ.

אמנם, בסדר הסליחות ליום חמישי דימי הסליחות, ישנה אותה הסליחה ("ישראל עמך תחינה"), אבל בכמה שינויים, כדלהלן:

69) אבל לפ"ז קשה למה לא נמצא ההגהות שעל הגליון דכת"י ז' גם בתוך כת"י ה' – שהוא כת"י מאוחר המסתיים בפרק מג (סיום שלב הב' של פירסום התניא). ואולי לפי"ז יש לדחות כתיבת הגהות אלה עד לאחר פירסום שלב הב' של התניא (אבל לכאורה לא לאחר זה, דאם ידחה כתיבת ההגהות עד לאחר כתיבת פרק נ (סיום שלב הג' של פירסום התניא), הרי ק"ק למה לא ימצא עכ"פ הגה אחת בהפרקים מפרק מא עד לפרק נ). ולפי מה שנראה (ואי"ה אכתוב יותר עד"ז), שהמעתיק שכתב ההגהות שעל הגליון דכת"י ז', כתב גם את הפרקים מפרק מב ואילך (אבל לא הפרקים שלפנ"ז), הרי מסתבר לדחות זמן כתיבת ההגהות עד לזמן כתיבת הפרקים מפרק מב ואילך. ועצ"ע.

70) ב"ליקוטי טעמים ומקורות" של כ"ק אדמו"ר (בסוף ה"סליחות" דימי הסליחות) כ': "ישראל עמך תחינה: ר"ת החרוזים יצחק הקטן ברבי מאיר חזק ואמץ [הריב"ם בעל התוס']".

א. ב"סליחות", הוצאת קה"ת תשט"ו, קטע זה (טועים אומרים וכו') נשמט לגמרי.

ב. ב"סליחות" הוצאת קה"ת תשס"ה, אמנם הוכנס קטע זה, אבל בשינויים רבים: טמאים האומרים נחלתך לחבל. כבודך להמיר ובהבל להתהבל. נצר נתעב לאלוה לקבל. ויראתך הקדושה לנטש ולנבל: ע"כ.

והנה, בנוגע למש"כ בסידור "בל ונבו...", העירו בסידור עם תרגום האנגלי, שהם שמות אלילים⁷¹, ואשר הוכנסו כאן משום הצנזורה.

ועדיין יש להבין:

א. למה לא תוקן בסידור, כמו שתוקנו כו"כ דברים כיו"ב.

ב. ב"ליקוטי טעמים ומקורות" מעיר הרבי כמ"פ אודות "שינוי מחמת הצענזאר" (עיי"ש), והרבי מתקן ומציין איך צריך להיות. אבל, בנוגע (להשמטת) קטע זה מה"סליחה", לא ראיתי שום (תיקון או) הערה מהרבי (שיש לאומרו).

ולא באתי אלא להעיר.



רבינו הזקן וחבריו תלמידי הרב המגיד

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

פרק ראשון

צדיק באמונתו יחי', בפת"ח

בספר בית רבי ח"א (סד, ב), מביא שמועה ממסורת חב"ד שהרה"ק ר' שלמה מקארלין ביקש לקבוע דירתו בביעשניקוביץ (עיירה ברוסיה הלבנה, פלך וויטעפסק), ורצה לקבל ע"ז את הסכמת מרבינו הזקן. והשיב רבינו שהוא מסכים אך על אלו הג' תנאים שלא להשפיל הלומדים כו', ושלא להשפיל פרומקייט טבעית כו', ושלא יאמר שהצדיק צריך לישא את הצאן [ומפרש בבית רבי שם: כוונת רבינו הי' שהחסידים צריכים לייגע את עצמם בתורה ועבודה ולא לסמוך על הצדיק כו']. ועל ב' דברים הראשונים הסכים הרר"ש, אך על דבר הג' לא הוסכם כו'. ע"כ.

ונמצא מזה באריכות הפרטים בלקוטי דיבורים (ח"א קמד, ב. ונעתק גם בספר תולדות אדה"ז ח"ד ע' 1207. ובלקו"ד המתורגם ללה"ק הוא בחלק א-ב ע' 198). וכן בלקו"ש ח"ב ע' 475: די שיטה פון חב"ד איז אז יעדער איד דארף הארעווען אויף הבנה והשגה באלקות, און שיטת חסידות פולין איז כידוע המאמר מהרה"ק הר"ש קארלינער ז"ל וצדיק באמונתו יחי' אל תקרי יחי' אלא יחי' (החי"ת בפתח) עס איז פאראן דער צדיק וואס הארעוועט און די איבעריקע איז מיט און דורך די אמונת צדיקים וואס זיי האבן, איז זיי דער צדיק מחי'. ע"כ. ובלקו"ש ח"ב ע' 500. ובכ"מ. ועי' במצויין באגרות קודש חכ"א ע' ש.

ויש מזה גם בכמה מסיפורי החסידים, כגון ב"רשימות דברים" של הרה"ח ר"י חיטריק (ע"ש ע"פ המפתחות). מגדל עוז להר"י מונדשיין ע' שפ ואילך (וע"ש במפתחות לחלק הסיפורים). ועוד.

פרק שני

מקורות במאמרי אדמו"ר הזקן ואדמו"ר האמצעי

מתחילה נביא מקורות אחדים מאדמו"ר הזקן ומאדמו"ר האמצעי, שמפורש שם על שני דרכים אלו בעבודת ה':

אשרי איש ירא את ה' גו'

(א) מקור ראשון: בס' מאמרי אדה"ז הקצרים ע' רלג:

אשרי האיש ירא ה' במצותיו חפץ מאד, ולכאורה קשה שבזה הפסוק הוא מיישר את האיש הירא את הוי' דהיינו בחי' דכר ובפסוק הב' הוא אומר אשה יראת הוי' היא תתהלל דהיינו בחינת נקבה. הענין הוא דהנה יש ב' מיני עבודה הא' שהאדם מכין את עצמו בכמה הכנות ומתבונן בשכלו ודעתו עד שמתעורר לעבוד את הוי', והבחי' הב' שמה ששורה על האדם יראת הבורא בלי שום הכנה רק מחמת איזה עבודות של איזה צדיק שעובד את הוי' באהוי"ר הוא מוריד יראה בעולם וחל על האדם ג"כ יראה זו ועובד ג"כ בהתלהבות. והנה לכאורה זאת העבודה השני' היא מאירה ביותר שעובד ביראה גדולה בלתי מחשבה זרה בהתלהבות גדולה, וזהו אשה יראת ה' פי' מי שהוא בחי' נוק' הוא בת מקבל שחלה עליו היראה מחמת איזה צדיק שהושפע עליו היראה היא תתהלל ע"ד בהלו נרו עלי ראשי דהיינו שמאירה ביותר ועובד בהתלהבות ולא בא לו בה מחשבה זרה כלל. אבל באמת לא זהו עיקר העבודה מחמת שהוא בחי' מקבל אין לו רק מה שהוא מקבל דהיינו היראה אבל אינו יכול לבוא למדריגה גדולה אחרת גדולה הימנה כי אשה דעתה קלה ואין לה רק עיטרא דגבורה דהיינו יראה ועובד ביראה זו ואמנם עיקר העבודה שאדם עצמו מתבונן בשכלו ודעתו ומעורר את עצמו לעבוד

את ה' דהיינו בחי' איש הירא ומתחזק א"ע בעבודתו אף שבא לו מח"ז כו' כיוון שהוא עושה בדעת והדעת כולל הטוב והרע אעפ"כ זהו עיקר העבודה, כי בהתחזק א"ע בזאת יכול לבוא למדריגה יותר עליונה דהיינו אהבה גדולה, וזהו אשרי האיש ירא את הוי' דהיינו בחי' משפיע בדעתו. ע"כ.

מאמר תקס"ג בענין "התבוננות שבחכמה דוקא"

תוכן הענין נמצא גם במאמר אדה"ז בסה"מ תקס"ג ח"א בסיום מאמר ד"ה הוא אהרן ומושה, ע' קמו, וז"ל:

הנה כתיב אשרי איש ירא כו' איש ולא אשה, כי בחי' דכר הוא המוליד אהוי"ר ע"י התבוננות שבחכמה דוקא ואזי דוקא אתברירו שיוכל להפוך מדות רעות ולא יפול הנופל לעולם. משא"כ בהתלהבות בלבד יפול הנופל תיכף ולא נשאר בו אפי' רשימו כו'. ע"ש ההמשך.

[מאמר זה של תקס"ג נאמר אז בעיצומו של תחילת המחלוקת של הרה"ק מקאליסק על רבינו הזקן, שהוא טען ג"כ על ענין ההתבוננות שבחכמה, ויתכן שדברי אדה"ז הנ"ל על הסומכים על עבודת הצדיק נאמרו בהקשר לזה. אך י"א כי מאמר זה אף שנדפס בתקס"ג יש לייחסו לשנה מוקדמת יותר והיינו תקס"ב או תקס"א ואכ"מ. אולם מאמר ד"ה אשרי איש הנ"ל שמופיע בספר בונה ירושלים ואח"כ נדפס במאמרים הקצרים לכאורה הוא מהמאמרים של תקופת ליאונאיא].

דברי חסידות הישנים ודברי חסידות החדשים

יש לציין כי ענין קרוב לזה האמור בתקס"ג נתבאר בהמשך תרס"ו ע' קנט (ובהוצאה החדשה ע' רי). ושם קורא לאלו העובדים מכח הצדיק בשם "עובדי ה' בגופם". וכנראה שבתרס"ו שם קאי על מ"ש בקונטרס ההתפעלות לאדהאמ"צ (ע' נב ואילך) בחילוק שבין דברי חסידות הישנים [חסידות הכללית] ובין דברי חסידות אשר הנחילנו רבינו הזקן: "שלא פעם ושתים שמעתי מפי רוח קדשו ז"ל שכל עיקר מגמתו ויגיעתו במס"נ ממש על אנ"ש רק שיוקבע בנפשם גילוי אלקות דהיינו רק התפעלות אלקות ולא התפעלות חיי בשר", וכותב שם "שהוא ההפך בין עובדי ה' בנשמתם לעובדי ה' בגופם". ומשמע מהמשך הדברים שם שד"ח הישנים הם בחינת עובדי ה' בגופם וד"ח החדשים הם עובדי ה' בנשמתם.

[וממשיך שם בקונטרס ההתפעלות שבשני הסוגים ישנן דרגות רבות מאד. ושם בע' סב ש"עובדי ה' בגופו" נקרא רק מי אשר ההתפעלות של אהבת ה' היא אהבה טבעית בבשר ולב הגשמי. ועי' במאמרי אדהאמ"צ ויקרא ח"ב ע' תקלט שלפעמים אנו רואים שיש עובדי ה' בגופם בביטול אמיתי יותר מעובדי ה' בנשמתם כו'. ושם

בקונטרס ההתפעלות וביאורי הר"ה מפאריטש שנדפסו הוא מבאר גם דרגת "עובדי ה' בגופם" על דרגות נעלות מאד בהשכלת אמיתית יחודו ית', ובבחירת נפש רוח נשמה חי' יחידה. עי' שם בעמודים: עא-עד, עז, צח, קג ואילך ועוד]. ואכמ"ל.

קליפת הצדוקים, ברוחניות

(ב) מקור שני: סה"מ תקס"ה ח"א ע' קסב: ועוד ימצא בדוגמא זו [קליפת הצדוקים] ברוחניות וכיוצא בזה גם בדורינו זה, והוא אשר יפרקו עול מלכות שמים בתורה ועבודה שבלב זו תפלה ועול מלכות שמים כי המה יפטרו את עצמם בהתקשרותם בהצדוקים כו' שהצדיק מעלה אותם כו' והם פטורים לגמרי מכל וכל ושמחים בחלקם כו' וגם זה אינה באה רק מסיבת פריקת עול מלכות שמים שאינו חפץ ביגיעה ועבודה כו' וד"ל.

ושם בתקס"ה נמצא גם נוסח אחר, וז"ל: או כמו אותן המקילין על עצמם ואומרים שאין צריך לעבוד ה' בעצמם כי אם יתקשר ויאמין בהצדיק והצדיק יעלה ויגביה אותו כו' זהו בדקות יותר [אפיקורסות], ואעפ"כ כל זה הוא מחמת פריקת עול מלכות שמים שרצונם להקל מעליהם העבודה על כן עושים פירוד בין אשה לבעלה [כנס"י והקב"ה כו' כמבואר לעיל בהמאמר] על כן תגדל הקצ"ף שלמעלה עליהם ביותר מעל שונאי ואיבי ה' ממש כנ"ל לכך יהי' עונשן חמור ובמהרה יותר יבוא יומם. ע"כ.

על מי הכוונה "קליפת הצדוקים" בדקות

דברים נוקבים אלו בסה"מ תקס"ה אשר הפוטרים עצמם על ידי התקשרותם לצדיק הוא ענין קליפת הצדוקים ברוחניות, נ"ל דקאי על כללות אנשים מסויימים שנהגו כן, אבל לא קאי על אלו שהלכו בשיטת הר"ש מקארלין שאין זה שייך לפריקת עול כו'. אבל בכל זאת יש ללמוד מכאן על שלילת עבודה בדרך לסמוך על עבודת הצדיק.

ובכלל ההוספה בנוסח השני: "על כן תגדל הקצ"ף שלמעלה עליהם ביותר מעל שונאי ואיבי ה' ממש כנ"ל לכך יהי' עונשן חמור ובמהרה יותר יבוא יומם". זה לא נמצא בנוסח הראשון, ונוסחא שנית זו איננה הנחת אדהאמ"צ או אדמו"ר הצ"צ ולא מרבינו המהרי"ל אחיו של אדה"ז, וזוהי כנראה הוספה מהמניח.

פרק שלישי

מקורות בתורת הרב המגיד - לשיטת רבינו הזקן

מעתיה נציין לאיזה תורות של הרב המגיד עצמו בנידון זה:

(א) בספר אור תורה להרב המגיד (סרנ"ה), ז"ל: והנה יצחק הגם שקיבל ולמד מאברהם אביו שיש אלו"ה בעולם, עם כל זה רצה לידע ולהשיג מעצמו ידיעת הבורא כמ"ש דע את אלהי אביך, ולא שיהיה אצלו רק בקבלה לבד מצות אנשים מלומדה, ולכן התנדב את עצמו במדת היראה, ומכח זה הכיר והשיג הש"י בעצמו לבד ממה שהיה לו קבלה מאביו. ע"כ.

כאן מבואר שצ"ל התבוננות בידיעה והשגה מעצמו, וזהו כשיטת רבינו הזקן.

[בס' אור תורה הוצאת קה"ת, מציין כי פיסקא זו נמצאת ג"כ בס' "לקוטים יקרים" (נדפס בשנת תקנ"ב), וגם בספר "כתבי קודש". ועל ס' כתבי קודש נכתב שהם תורות הרב המגיד שנרשמו על ידי תלמידו הרה"ק רלו"צ מברדיטשוב, ועי' במבוא לספר מגיד דבריו ליעקב מהדורת ש"ץ-אופנהיימר ירושלים תשל"ו, ובקובץ בית אהרן וישראל גליון קעג ע' קלט].

(ב) בספר קדושת לוי (במשנת לא הביישן למד, פ"ב מ"ה. בהוצאת מכון קדושת לוי ח"ב ע' תשא, ורשום עליו שהוא דרוש משנת תקל"ג): וכמו שההפרש הוא בין ב' סוגי האנשים הנזכרים לעיל הם הערום [פיקח] והתם בלימוד התורה, כן הדבר בעצמו בענין עבודת הבורא ב"ה וביראה ובאהבה ובדביקות, שהרחק גדול יש ביניהם, וכמו שאמר החסיד המפורסם ז"ל [הרב המגיד] על פסוק "אחות לנו קטנה" [שה"ש ח, ה. ועי' אור תורה סל"א] שהתם הנה אשר קיבל אמונה ויראה מרב ומורה אשר לימד אליו ככה יחזיק במעוזו, לא יגרע ממנו ולא יוסיף עליו שום בחינת השגה כי אין לו כלי מוכן לקבל בו חכמה והשגה חדשה, וכמו שאמרו ז"ל "יהב חכמתא לחכימין" [דניאל ב, כא. ברכות נה, א]. אבל העז והערום לא יהיה יומיים במדריגה אחת, אבל בכל יום יתחדש לו בחינת חכמה והשגה חדשה ומחמת זה יעלה ויבוא ויגיע ליראה ואהבה ודביקות בשלימות האפשרי בחק האנושי, וכמו שכתבתי בפרשת עקב . . .".

גם כאן הוא מביא בשם הה"מ במעלת מי שעוסק בכל יום בעבודת המוחין חכמה והשגה חדשה כו'.

בכלל יש לציין לעוד מקומות רבים בספר קדושת לוי, שמפורש שם כשיטת רבינו הזקן אשר ההולדה של אהבה ויראה היא רק על ידי ההתבוננות בכח עצמו, ודברים כיוצא בזה. אבל יש בזה ציטוטים רבים ויתארכו הדברים בגליון כאן ומחובתינו לקצר, ואפשר נשלים הדברים בגליון הבא א"ה. ושם נכתוב ג"כ על תורת אדה"ז בענין והסירותי את לב האבן כו' שבדוגמת ביאור רבינו הזקן נמצא גם בקדושת לוי ושם בתוספת משל מן מלך כו'.

פרק רביעי

תלמידי הרב המגיד, לא התנגדו לדרך חב"ד

ובאמת נ"ל, כי בין כל תלמידי הה"מ, לא היתה שום התנגדות על שיטת רבינו הזקן בהחובה להתייגע כל אחד בחב"ד שבנפשו בענין אלקות וביטול העולמות ואשר מוחין אלו הם המולידים אהבת ויראת ה' כו',

וגם בספר פרי הארץ להרמ"מ מוויטעפסק מפורש כן, עי' ר"פ שופטים שהתחלת עבודת האדם צ"ל התבוננות בממלא כל עלמין וסובב כל עלמין. ועי' במאור עיניים בפ' נח שדוקא העובד בכוחות עצמו בדרך אתערותא דלתתא הוא בדוגמת עבודת אברהם ודוקא בזה ממשיכים יחוד קוב"ה עם ישראל משא"כ הסומך על העזר מלמעלה בעבודתו, הוא בדוגמת נח ואינו פועל וממשיך כלום בעבודתו].

ומלבד מה שהבאנו מתורות הרב המגיד והרה"ק רלו"צ מברדיטשוב, וידוע גם מהסכמת הרבנים הקדושים (הרב משולם זוסיל מאניפאלי והרב יהודא ליב הכהן) שנדפסו בתחילת התניא, הנה גם שיטת הרה"ק רבי אברהם המלאך בנו של הרב המגיד היתה כדעת רבינו הזקן, ועי' בתחילת ספרו חסד לאברהם שהאר"ך הרה"ק ר"א בהקדמתו שכולה היא בביאור עניינם של הספירות למעלה בעולמות עליונים וגם למטה באדם וענין אורות וכלים כו', ועל דרך שיטת חב"ד (ואפשר כי הקדמה זו היא גם יסוד לביאור רבינו הזקן באגה"ק סט"ו בענין הספירות שאומרים בחת"ת של ימים אלו ואכ"מ),

וגם באותה הקדמה הוא כותב: "ולא שנתגלה על כל ישראל שער הנו"ן ממש בכללם ובפרטם כמו אצל משה, רק שנתגלה עליהם שער הנו"ן בצמצום כפי היכולת מדריגה שלהן דהיינו כפי מה שתיקן כל אחד המ"ט שכליים כך שרה עליהם שער הנו"ן כדי שלא יתבטלו". הלא הוא תולה שהגילויים בכל אחד הוא לפי ערך עבודת עצמו בכל המ"ט שכליים כו' ולא רק על ידי התקשרות אל משה רבינו. [ובהקדמה שם הוא כותב בתוך הדברים אשר גם ענין ג' המוחין שהם למעלה משכל האדם, יש מקום לפרש לאדם דבר שהוא למעלה משכלו כו' ע"ש].

אלא שבמאמרינו כאן התרכזנו בשיטת הרב המגיד עצמו ובעל הקדושת לוי, שבהם מפורש כשיטת רבינו הזקן. ואילו בשאר תלמידי המגיד צריך עדיין פנאי לעיין בספריהם אי"ה.

ועיין מה שנכתוב עוד בענין הסכמת תלמידי הרב המגיד לשיטת רבינו הזקן, לקמן בהמשך דברינו.

עוד מקורות על תלמידי הרב המגיד שהסכימו לדרך חב"ד

והנה מלבד מה שהבאנו מספרי הרב המגיד ותלמידי שמהם ניכר, אשר דרך רבינו היתה על פי דרך רבו הרב המגיד ואשר שאר תלמידי המגיד לא התנגדו לדרכו, יש להוסיף בענין זה עוד מקורות:

רבינו הזקן כותב באגרות קודש שלו ע' שמ (אגרת מסוף שנת תקס"ה): "כי מעולם לא בקשתי ממנו שום הסכמה על מיילי דחסידות, להיותם אמרי פה קדוש רבינו הגדול זללה"ה ובנו נ"ע ממעוזיטש [הרב המגיד ובנו רבי אברהם המלאך]."

וכן הרה"ק רלוי"צ מברדיטשוב כותב באגרתו (נדפס בספר "אגרות בעל התניא ובני דורו" סק"ב ובהוספות לאגרות קודש אדה"ז ע' תקח) על הנהגת רבינו הזקן:

"אשר זה היה כל עיקר הנהגותיו של אדמו"ר הה"מ זללה"ה נ"ע, אשר כל עסקיו ללמוד לעמו תורה ומצות וזהו עיקר העבודה כפי אשר קבלנו ממורנו נ"ע, והנהגותיו הוא גם כן על דרך זה, וזהו דרך הקודש תורתנו הקדושה ובוהו הדרך ישכון אור ה', והלואי ומי יתן והי' כל עמו כולם צדיקים שינהגו כולם כן, ואדברא מי שאיננו נוהג על פי דרך זה [של רבינו הזקן] אינו לפי דרך מורנו נ"ע, וכן המתרעם על זה הדרך כאילו מתרעם על כבוד אדמו"ר [הרב המגיד] נ"ע, כי עיקר עבודתו והנהגותיו הקדושים היה רק על דרך זה . . . ואת אשר כתב אלי [הרה"ק רבי אברהם מקאליסק] בשם המנוח מ' מנחם מענדל זלה"ה [הרה"ק מוויטעפסק בעל פרי הארץ], אשר היה יקר מאד בעיני מורנו נ"ע, הנה את זה לא שמעתי, אך את זה אני מעיד בעדות גמורה שמאד הי' יקר כבוד הרב מחותני הגאון נ"י [רבינו הזקן] בעיני מורנו נ"ע עד אין שיעור והיה מפליג אותו תמיד עד אין שיעור. ע"כ.

והרה"ק הרמ"מ מוויטעפסק בכל אגרותיו מאה"ק שנדפסו בספרו פרי הארץ, תמך תמיכה עצומה ברבינו הזקן ודרכו, ופקד על החסידים לנסוע דוקא אל רבינו הזקן ולא לצדיקים אחרים מתלמידי הה"מ. ובאיגרתו משנת תקמ"ו כותב הוא אל רבינו הזקן: למה תאמר נסתרה דרכי מה' לפרנס את ישראל לאביהם שבשמים להורותם הדרך, ומי כמוהו מורה בכל מדינתם . . . כי רועה נתנו ה' . . . למדה את בני ישראל היטב להכניסם בעול מלכות שמים תורה ועבודה . . . ועתה לך בכחך זה והושעת ישראל . . . חזק והתחזק לעצור בעם כי עשה תעשה ויכול תוכל כו'. ע"כ.

וכבר הזכרנו לעיל מספרי הרה"ק הרמ"מ מוויטעפסק, וכן הרה"ק הר"א בן הה"מ שהם כשיטת חב"ד. ושניים קדושים הם הרה"ק הר"ז מאניפאלי והר"ל הכהן בעל "אור הגנוז" שכתבו הסכמה על תניא, וגם שם נמצא אשר דרך רבינו היא דרך הבעש"ט והה"מ.

וגם הרה"ק בעל עבודת ישראל מקאזניץ כתב הסכמה לספר "אור הגנוז לצדיקים" שנדפס בשנת תק"ס והוא ביאור המיוסד על ספר התניא מאת הרה"ק רבי אהרן הכהן מזליחוב. וגם בספריו עבודת ישראל ועוד הוא מביא פעמים רבות את ספר התניא (עייני מזה ב"אגרות בעל התניא ובני דורו" ע' קפו ועד"ז בקובץ "בית אהרן וישראל" גליון קסז ע' קנו וגליון קעג ע' קלו). ובעת מחלוקתו של הרה"ק מקאליסק על רבינו, פנה הר"י מקאזניץ באגרת אל תלמידיו הצדיקים הקדושים שהיו גם מתלמידי הר"ש מקארלין להניאם מלהתנגד אל דרכו של רבינו הזקן (אגרת קודש זו נדפסה ב"אגרות בעל התניא ובני דורו" ע' קפו).

וגם עם שאר תלמידי הה"מ כמו הרה"ק רבי מנחם נחום מטשערנאביל (בעל המאור עינים) יש התכתבות של ידידות איתנה עם רבינו הזקן (אגרות קודש אדה"ז סכ"ו, מן שנת תקנ"ב). וכן התכתבות ידידות נאמנה עם הרה"ק הר"פ בעל ההפלאה (שם סצ"ג, שנת תקנ"ט). ועוד.

וגם מהרה"ק רבי יעקב יצחק החוזה מלובלין יש אגרת קודש של ידידות עם רבינו הזקן ("אגרות בעל התניא ובני דורו" ע' קפח), והוא כותב שם שהיה ביחד עם רבינו הזקן על ציון הרה"ק רבי זושא מאניפאלי (ר"ז נפטר בשנת תק"ס). ועי' בית רבי מז, א. וכן מכל שאר תלמידי הרב המגיד לא מצאנו אף אגרת אחת של התנגדות לדרך רבינו הזקן.

[ואדה"ז כותב מפורש באגרתו אודות מחלוקת הרה"ק מקאליסק (אגרות קודש ע' שמב): ... אלא כדי שיהי' יראת ה' צריך להעמיק דעתו ולהתבונן כו' וכמ"ש בלקוטי אמרים, וכידוע לכל בכל מדינות וואלין ואוקריינא לכל מי שהריח ריח תורה מדרך הבעש"ט זללה"ה ותלמידיו שהביאור למ"ש בזה"ק דבינה היא אם הבנים היינו דהבנים הם יראה ואהבה ויראה נקראת נוקבא כמ"ש אשה יראת ה' ואהבה וחסד נק' זכר כמ"ש זכר חסדו והמולדת אותם היא ההתבוננות בעומק הדעת כו' בגדולת ה' כל חד לפום שיעורא דילי' וכמו שאי אפשר להוליד בנים בלא אם כן אי אפשר להיות יראה ואהבה בלא התבוננות, ויפה כוון [הרה"ק ר"א מקאליסק] במכתבו דשנת תקס"א לכללות אנ"ש כו'. ע"כ.

מאיגרת זו ניכר שרוב הצדיקים "בכל מדינות וואלין ואוקרינא" לא היו חולקים על רבינו בענין דרכי ההתבוננות, והכל התחיל בענין הני נחותאי כו' במעות צדקת אה"ק].

מחלוקת הרה"ק רבי אברהם מקאליסק

וגם האחד ומיוחד הרה"ק הר"א מקאליסק שלעת זקנותו הוא החל לטעון שדרך רבינו הזקן איננה דרך הרב המגיד, הנה הוא בעצמו בתחילה לא אמר כן אלא הוא תמך

דוקא ברבינו הזקן, כמו שכתב מפורש בכמה מאגרותיו שכתב מארץ הקודש (נדפסו בסוף ספר פרי הארץ ובכ"מ). ואחרי שהוא הגיד וחזר והגיד הנה בסוף ימיו כשמשכוהו לענין מחלוקת בענין המעות לאה"ק שאדה"ז עמד בראש המגבית, אז הוא שוב חזר בו ממה שכתב בעצמו והחל בטענות על דרכו של רבינו הזקן.

[אגרותיו נדפסו בסוף ספר פרי הארץ ובכמה מקומות, ובקובץ בית אהרן וישראל גליון קסז ע' קלה ואילך הוא רוצה לדייק אשר כבר באגרות רבי אברהם משנת תקמ"ט ואילך, ולא רק בשנת תקנ"ז כו', הוא כבר החל בשילוח רמזים נגד הנהגתו של רבינו הזקן [זה הי' מיד לאחרי הסתלקות הרה"ק הרמ"מ מוויטעפסק שעד להסתלקותו הוא היה באה"ק על גביו של הרה"ק הר"א]. אך נ"ל כי מחמת השינויים אצל הרה"ק הר"א קשה לקבוע מה היתה שיטתו מלפנים. ועי' באגרת אדה"ז שם ע' שדמ: "וקרוב הדבר כי מחמת שנגע בו יד ה' כנודע, שכח מה שעשו ידיו שנת תקס"ב כי אילו הי' זוכר לא הי' נותן אמתלאות אלו שנראה לעין שהם שוא"].

והרה"ק הרלוי"צ מבארדיטשוב כתב אליו אז (באותה איגרת שקצת ממנה הבאנו לעיל): "הנה מאשר מתרעם מעלתו על הנהגותיו [של רבינו הזקן] ואומר שאינו כפי הדרך של אדמו"ר המגיד זלה"ה נ"ע, הנה קודם כל אשתמיטתי' ש"ס ערוכה בכמה מקומות שלאחר מעשה אינו נאמן להעיד. אך אחר זה מאד יפלא בעיני איך יעלה על הדעת להיות מתרעם על הנהגותיו. . . [כאן מאריך הרלוי"צ כי דרכו של רבינו הזקן היא דרכו של הרב המגיד, כאשר העתקנו לעיל], ואחרי זה מתפלא הרלוי"צ אל הרה"ק ר"א מקאליסק על אשר במשך כל השנים הוא לא התלונן ולא התרעם על דרכו של רבינו הזקן, "ואם האמת אתו, היה לו לכתוב אלי ולכתוב מילתא בטעמא על מה ולמה הוא דובר שום דבר מזה, כי לפי דעתי הוא דרך אדמו"ר המגיד נ"ע וזה הדרך ישכון אור ה', ורק אנשים בני בליעל הביאו לשון הרע באזניו, ותלוי' בדבר הוא כו" [ור"ל שפלוגתא זו של הרה"ק הר"א על רבינו הזקן איננה פלוגתא אמיתית בשיטה, אלא היא מחלוקת התלוי' בדבר בעיני הממונות של צדקת ארץ הקודש].

וגם רבינו הזקן ענה במכתב ארוך על תלונותיו של הרה"ק מקאליסק (באגרות קודש ע' שלח ואילך, משנת תקס"ה, ונזכר בדברינו לעיל), ובו מוכיח אותו על הידוע אשר כבר בשנת תקל"ב לא רצה הרב המגיד לראות את פניו של הרה"ק הר"א מקאליסק בגלל הנהגותיו כו', והר"א ביקש כבר אז מן אדה"ז שיפעל על הרה"ק הרמ"מ מוויטעפסק להשתדל עבורו אצל הרב המגיד כו' ואכן פעלו על הרב המגיד שהסכים בסוף לראותו והרב המגיד הוכיחו אז בדברים קשים על הנהגותיו כו'. וגם כותב רבינו הזקן אשר איך אפשר להאמינו שהוא כותב כעת בלב שלם כאשר הוא

בעצמו מעיד עתה על עצמו אשר בשנים קודמות הוא כתב דברים שהם רק כלפי חוץ וכו', ועוד נקודות רבות ע"ש.

[ועי' בדברי אדה"ז בהקדמה לתניא שספר התניא נכתב גם ע"פ אגרות "רבותינו שבאה"ק" שבעיקר קאי על הרה"ק הרמ"מ מוויטעפסק אבל אפשר גם קאי על הרה"ק ר"א מקאליסק].

הרה"ק רבי ברוך ממעזיבז

הרה"ק הר"ב היה בידידות נאמנה עם רבינו הזקן כל השנים (עי' אגרות קודש אדה"ז ע' רלב אגרת אדה"ז אליו משנת תקנ"ט, וע"ש ע' קז), וגם שיבח את התניא (עי' אגרת אדה"ז שם ע' שעא, משנת תק"ע: "שאלתי אותו האם הוא שאומרים לי משמו שאמר על ספר בינונים שלי שהוא ספר השכל [נו"א: מוסר השכל], והודה לדבריי". ואחרי זה שם: "ואמרתיו לו ניכרין הדברים שקבלתם לשון הרע עלי מהנהו בני מערבא כי עד שנת תקס"ב היינו אוהבים נאמנים והנהו בני מערבא דיברו עלי לשון הרע כו").

באגרות קודש נזכר על רבי ברוך שהיו לו טענות בעניני איסוף צדקה במדינתו כו', וכמדומה לא נזכר על טענות בענין שיטת רבינו בדרך החסידות. אבל בספר השיחות תרפ"ח-תרצ"א ע' 174 ניכר שאכן הרה"ק רבי ברוך היה בראש החולקים על דרכי ושיטת חסידות חב"ד. וכן כתב בבית רבי (מה, א) שרבי ברוך חלק על רבינו על שאומר דא"ח בשופי.

אם כן לפי זה בנוסף להרה"ק ר"א מקאליסק היה גם הרה"ק ר"ב ממעזיבז, אך אין ללמוד מהם על כל שאר תלמידי הרב המגיד שלא חלקו על שיטת חב"ד.

[אם הרה"ק ר"ב נולד בשנת תקי"ז ככתוב במקורות רבים, אז היה בגיל י"ז בערך בעת פטירת הרב המגיד בשנת תקל"ג, וצ"ע אם הוא קיבל מהמגיד נ"ע. אך קיימים גם תאריכים אחרים וקדומים יותר להולדתו].

פרק חמישי

מתי התחילה שיטת "צדיק באמונתו יחיה"

וכל מה שידוע על כמה צדיקי פולין שהיו דוגלים בשיטה שצריך להיות דוקא "צדיק באמונתו יחיה" (בפת"ח) והם חלקו על שיטת חב"ד בענין יגיעת כל אחד בעניני מוחין. שיטה זו, נוצרה לענ"ד בעיקר בדור שלאחרי הרב המגיד ותלמידיו, דהיינו אצל הצדיקים הקדושים תלמידי הרה"ק הר"ש מקארלין ותלמידי הרה"ק הר"מ מטשענאביל כו'.

אבל אלו שקיבלו מן הרב המגיד עצמו כמדומה לא מצאנו בהם שום התנגדות לשיטת חב"ד של אדה"ו.

[לבד מן השניים שהבאנו והם הרה"ק ר"א מקאליסק והרה"ק ר"ב ממעזיבוז, ומהם אין ללמוד על השאר].

וגם אם היו עוד מתלמידי הרב המגיד שלעצמם נהגו כך שלא ביקשו מתלמידיהם יגיעה בדרך חב"ד, כמו הרה"ק הר"ש מקארלין כמובא בלקוטי דיבורים ועוד (שהבאנו לעיל בתחילת דברינו). אבל זו היתה דרכו לעצמו והשער שלו בעבודת ה', כאשר כל צדיק מתלמידי הה"מ היתה לו דרך ושער מיוחד אם באהבת ה' או ביראת ה' וכיו"ב שבדרך זו הוא לימד את הבאים לשעריו, אבל לא שהיתה לו התנגדות לדרכים אחרות שהיו ג"כ מיוסדים על דרכו של הרב המגיד, ובפרט לדרך חב"ד שלטענת הרה"ק רלו"צ מבארדיטשוב זו היתה הדרך העיקרית של הרב המגיד.

[ובפרט לפי המבואר בתורת חב"ד, עי' לקוטי שיחות ח"י ע' 239, אשר רוב תלמידי הרב המגיד תורתם היתה בבחינת נקודות קצרות ע"ד המשנה, ורבינו הזקן חידש האריכות ע"ד הגמרא. מדוע א"כ בעלי המשנה יתנגדו ח"ו לדרך הגמרא].

קובץ "בית אהרן וישראל"

לעריכת מאמר זה, נעזרתי גם במאמרו של הרה"ח הרב אברהם אביש שור בענין מחלוקת צדיקי פולין על רבינו הזקן, שנדפסו בקובץ הנכבד "בית אהרן וישראל" (חוברת קס"ה ואילך) והתודה נתונה לו.

אלא שבמאמרי כאן אני בא למסקנא הפוכה מאשר משתמע במאמרו שם כי רוב תלמידי הרב המגיד חלקו על רבינו הזקן.

הכותב הר"א שי' שם תמך יתדותיו על דברי צדיקים הקדושים מן תלמידי הרה"ק ר"ש מקארלין שחלקו על דרך רבינו הזקן, אך לא מצאתי בכל מאמרו מקור בענין תלמידי הרב המגיד עצמם שהם חלקו על שיטת רבינו [מלבד בענין הידוע של הרה"ק מקאליסק שיחידאה הוא, וכאן עסקינן בענין רובם ככולם של תלמידי המגיד].

ומ"ש שם בקובץ "בית אהרן וישראל" גליון קעג ע' קמא, אשר מאז ומתמיד החזיק הרה"ק הר"ב ממעזיבוז בשיטת צדיק באמונתו יחי' כו' ושחלק על שיטתו של רבינו הזקן. הלא מקורותיו שם הם רק שכן הי' אצל הצדיקים תלמידי הרה"ק רבי ברוך ולא מר"ב עצמו, וכמדומה לא נמצא בשום מקום שרבי ברוך חלק מאז ומתמיד על רבינו הזקן בענין דרכו בהשפעת החסידות.

[ומה שנזכר בשיחת תרצ"א ובית רבי שהבאנו לעיל שרבי ברוך עמד בראש החולקים, הלא הבאנו מכמה אגרות קודש אדה"ז שניכר שכל מחלוקתו נוצרה אחרי הפירוד בענין המעות של ארץ ישראל, ובזה קאי בשיחות ובבית רבי. אבל אין להקדים מחלוקתו בלי שום הוכחה].

ומה שמביא בקובץ בית אהרן וישראל שם (גליון קעב ע' קנח) מאגרת של תלמיד רבי ברוך הרה"ק רבי אשר מסטאלין הנדפס ב"אגרות בעל התניא ובני דורו" ע' קפה (נכתב בחשון תקס"ג), הנה במח"כ במכתב ההוא אין דבר בענין שיטת רבי ברוך בענין דרכי החסידות של רבינו הזקן, ומנין לנו להכניס שם רמזים ופירושים חדשים.

וכן מ"ש בקובץ שם (גליון קעג ע' קמ) בענין הרה"ק רלוי"צ שמאז שהשתדכו נכדיהם של אדה"ז והרלוי"צ ונערכה החתונה בזלאבין כו' [בשנת תקס"ז] אז הם התוודעו זה לזה "ומאז תמך הרה"ק מבארדיטשוב בשיטתו של הרה"ק הרש"ז". אך הנה הלא הבאנו ממקורות רבים בקדושת לוי הן בשם הרב המגיד והן מעצמו וממה שכתב עדיין בשנת תקל"ג שנמצא בהם תמיכה מוחלטת בשיטת היגיעה בדרך חב"ד.

[ומלבד זאת הלא בפשטות אם בעת שכתב לו הרה"ק מקאליסק באחרית הימים מכתב נגד דרכו של רבינו הזקן והוא הרה"ק רלוי"צ ענה לו אז אשר שיטת רבינו הזקן רק היא דרך הרב המגיד כו', מדוע לחדש ולומר בלי שום מקור שהרה"ק רלוי"צ לא היתה כן דעתו כל השנים לפני זה].

סיכום הדברים

והדרן לדוכתיה, אשר אצל כמה תלמידי הרב המגיד (אדה"ז, רלוי"צ מבארדיטשוב, ר"ז מאניפאלי, רי"ל הכהן) מצאנו עדות שדרך זו של עבודת ה' ביגיעת המוחין היא דרכו של הרב המגיד,

ומשאר תלמידי הרב המגיד לא מצאנו שום עדות הפכית אשר דרך זו איננה דרך הרב המגיד, ואדרבא מזה שהם שמרו על קשרי ידידות נאמנים עם רבינו הזקן יש ללמוד שהם גם לא חלקו עליו בדרכו דרך חב"ד, ובלי הוכחות אין לנו לאפושי בפלוגתא.

וזהו בנוסף לכל מה שהבאנו מתורות הרב המגיד בעצמו, שמפורש בהם כדרכו של רבינו הזקן בחובתו של כל אחד להתייגע בהשגה בינה ודעת והפשטת דברי האריז"ל מגשמיותן.

ע"כ לענ"ד אין שום סיבה להרחיק לכת ולהוציא דברים מהקשרם ולקבוע אשר רוב תלמידי המגיד חלקו על רבינו הזקן.

ואם יימצא שנוכר באיזה מקומות על שיש כמה מצדיקי פולין שחלקו על שיטת רבינו הזקן בדרך חב"ד, הלא זה קאי על הדור שאחרי תלמידי הרב המגיד (והם כמה צדיקים הקדושים מתוך תלמידים הישנים של הרה"ק ר"ב ממעזבוז והרה"ק הר"ש מקארלין, משא"כ אצל תלמידי הרב המגיד עצמם שהם לא חלקו על רבינו.

ויש עוד להאריך בכ"ז טובא, ונכתוב עוד מזה אי"ה בא' הגיליונות הבאים.



לעילוי נשמת
הו"ח אי"א רב פעלים, בצדקה וחסד לנזקקים
ובמוסדות רבינו הק' עסק כל ימיו,
ובאופן דהצנע לכת, בעל לב טוב, נעים ונחמד
הרה"ת ר' **שבתי נח** ב"ר **משה** ז"ל

גארדאן

נפטר בדמי ימיו ביום ד' כ"ב אלול ה'תשס"ד
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' **יהושע** וזוגתו מרת **פייגי**
ובנם **דאני** שיחיו
שיינער



לזכות הת' **מענדל** שי' **רייטשיק**

לרגל יום הולדתו י"ז אלול ה'תשע"ה

שיהי' לו שנת ברכה והצלחה רבה ומופלגה בכל עניניו בגו"ר, וילך

מחיל אל חיל

וימלא ה' כל משאלות לבבו לטובה ולברכה מידו המלאה הפתוחה

הגדושה והרחבה

לזכות הילד **דוד שרגא בן נחמה שי'**

לרגל התספורת בשעטו"מ למזל טוב ביום כ"ה אלול ה'תשע"ה

יה"ר שיזכו הוריו לגדלו לתורה, וירווי ממנו רוב נחת ועונג לאורך

ימים ושנים טובת

ויזכה לגרום נח"ר לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



לזכות הילד **שלום דוב בן דוד צבי הכהן שי'**

לרגל התספורת בשעטו"מ למזל טוב ביום כ"ב אלול ה'תשע"ה

יה"ר שיזכו הוריו לגדלו לתורה, וירווי ממנו רוב נחת ועונג לאורך

ימים ושנים טובת

ויזכה לגרום נח"ר לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

לזכרון איש חסיד ירא שמים

ולמדן מופלג הידר במצות במס"נ הרה"ת מוה"ר שניאור זלמן בן הרה"ח ר' נתן ע"ה גורארי' מגזע מהר"ל מפראג, חתנו של אדמו"ר הרב אי"ה מקאפיטשיניץ שהי' דור שישי להרב המגיד זכה לראות ולהיראות ולהתברך משלשה מרבוה"ק, מסור ונתון בכל נימי נפשו לכ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ שכתב אליו "ידעתי והנני מתבשר מגודל התקשרותו אלי" ולכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שהי' איש אמונו וידיד ביתו עד שברכו ע"ז "שזכות זה יעמוד לו וליו"ח עד סוף כל הדורות" וזכה לקרובים מיוחדים ולחיבה יתירה מהן.

הצליח במילוי שליחויות שונות בדעת ובנחישות לנצח נגד כל מניעות ועיכובים מבית ומחוץ כדי למלאות רצונם הק' פזר מכספו לדפסת הספרים של כ"ק רבוה"ק הבעש"ט, הה"מ, אדמוה"ז, אדמוה"א, הצ"צ, המהר"ש, המהרש"ב, המהריי"ץ, ונשיא דורנו. הי' חבר בהנהלה הראשית דאגו"ח

העולמי, וחבר פעיל בהנהלת מל"ח, קה"ת, תות"ל, ועד המסדר, ועוד ממיסדי ועד רבני ליובאוויטש סגן יו"ר ועד הפועל של אגודת הרבנים דארה"ב פעל רבות להרמת קרן חב"ד ולחיזוק שכונת המלך בביסוס בתי כנסיות ובניית מקוואות ובגמ"ח בכלל ובפרט עבור קניית בתים בהשכונה. זכה להיות סנדק במאות בריתות. מסר שיעור ברבים בוקר וערב במשך עשירות בשנים עד ימיו האחרונים. זכה שכל צאצאיו הולכים בדרכי

רבותינו נשיאינו הק' ורבים מהם שלוחי המלך. ציפה בכליון עינים לביאת
המשיח.

נפטר בש"ט ביום השבת א' דראש השנה ה'תשס"ד ת.ג.צ.ב.ה.
נדפס ע"י נכדו הרה"ח ר' יוסף יצחק וזוגתו ומשפחתם שיחיו

שטערנבערג