

ב"ה

קובץ

הערות

וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

ארבעים שנה

גליון ב [אלף-קע]

ש"פ חיי שרה

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה
667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושמונים לבריאה
מאה ושבע עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

ש"פ חיי שרה
גליון ב [אלף-קע]

תוכן הענינים

7..... תורת רבינו

7..... "וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים"

7..... הרב חנני' יוסף אייזנבך

12..... משיחה במלכות בית דוד

12..... הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

15..... שוגג יש בו ממהותו של מזיד

15..... הרב ישכר דוד קלויזנר

17..... ב"נ שהרג ע"י שליח

17..... הרב זלמן שניאור

18..... פעולת מדת הבטחון על הזולת

18..... מנחם מענדל מישולבין

20..... אכילה בסוכה ביום התשיעי

20..... הרב יצחק נפרסטק

21..... "בדעה אחידה אודות גדלותו וסמכותו של האריז"ל"

21..... הת' אברהם גולדשמיד

23..... נגלה

23..... אכילת עבירה דבן סורר בעדות הראשונה

23..... הת' דב בעריש רוטנברג

26..... חסידות

26..... כל מדותיו הנולדים צריך להרים אותם אל הקדושה

26..... הרב יעקב זכריה קלויזנר

28..... דיוק הלשון בתורה שבעל פה

28..... הרב משה מרקוביץ

29..... וייראו המלחים (דיונה)

29..... הנ"ל

רמב"ם..... 30

שישגה בה תמיד..... 30

הרב חיים רפופורט..... 30

דיוק ברמב"ם הלכות שבועות..... 38

הרב פרץ בראנשטיין..... 38

בענין אין משקין שתי סוטות כאחת..... 38

הרב שבתי אשר טיאר..... 38

הלכה ומנהג..... 41

ביאור מנהג חב"ד שבעשי"ת אומרים "עושה השלום" בתפילה ולא בברכת המזון..... 41

הרב ברוך אבערלאנדער..... 41

שביתת מלאכה: לפי מקום הבעלים או לפי מקום המלאכה..... 47

הרב לוי יצחק ראסקין..... 47

שינויים בתפלה בשבת – ע"פ דא"ח..... 49

הנ"ל..... 49

דין ש"ץ בביכנ"ס המתפללים בנוסח שונה משלו..... 50

הרב מרדכי פרקש..... 50

בדיקת האמונת שמואל והסדרי טהרה לדעת אדה"ז..... 57

הרב מנחם מענדל מרזוב..... 58

עף לו הסוכה האם זה סימן קללה..... 64

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ..... 64

בענין הגהת ספר מסברא..... 66

אליהו הומינר..... 66

עיסה העשויה לחלקה לשני טעמים [גליון]..... 71

הרב מאיר צירקינד..... 71

פשוטו של מקרא..... 73

ולא יתבוששו..... 73

הרב אליהו נתן סילבערבערג..... 73

שונות..... 77

חילוקים בין הבית הלוי לרבינו הזקן בענין לימוד התורה וקיום המצוות של רשע..... 77

- 77 הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 79..... זמן כתיבת אגה"ק ה שבתניא
- 79 הרב פרץ מאצקין
- 81..... סיום מאה שנה לשנת עטר"ת (א)
- 81 הרב מנחם מענדל וילהלם
- 85..... פענוח ר"ת "פ"א"
- 85 הת' אשר זך
- 86..... מספק הקדישים בתפילה (גליון)
- 86 הרב משה מרקוביץ
- 88..... ביאור בתניא פ"ב בענין נפש האלקית
- 88 הרב אליהו מטוסוב

בלי די ברכת מזל טוב עד

ברגשי גיל וחדוה משגרים אנו את ברכותינו

להאי גברא רבא הנודע לשם ולתהילה

מופלג בתורה ויראת שמים, צנא מלא ספרא, חריף ובקי,

מגדולי מגידי השיעורים בדורנו, המפורסם בשיעוריו המופלאים וחידושי

המאירים בחריפות ובבקיאות ובבהירות,

מייסד המוסד הק' 'הערות וביאורים' אהלי תורה' ומנהלה במסירות וברוב

תבונה וחסד במשך ארבעים שנה שנה וזכה להוציא לאור אלף ומאה ושבעים

קבצים, המתעסק ביתר כח ועוז להפיץ ולפרסם קובצי חידושי תורה תמידים

כסדרם באופן המתאים לרצוה"ק כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, מקדש שם שמים

ברבים ומפרסם תורתו של כ"ק אדמו"ר בכל אתר ואתר, מפיץ מעינות החסידות,

וכבר שיבחו כ"ק אדמו"ר על 'הנחותיו' מהתוועדות במשך השנים, מסור ונתון

לעניני כ"ק אדמו"ר ולמבצעיו הק' ובפרט ב'הדרך הישרה' המביאה לקאתי מר

דא מלכא משיחא,

מורם ומדריכם של אלפי תלמידי התמימים ושלוחים רבים ברחבי תבל מתוך

מסירה ונתינה עצומה כיד ה' הטובה עליו

הרי הוא הרה"ג הרה"ח

מוה"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

לרגל יום הולדתו ביום ג' - שהוכפל בו כי טוב - י"ד מרחשון,

יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו" וימשיך להרביץ תורה ברבים

ולהאדיר ולהגדיל שם ליובאוויטש לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ולהדריך

תלמידיו בדרך העולה בית א-ל, מתוך בריאות נכונה ומנוחת הנפש ויזכה לחזות

בקרוב ב"ימות המשיח בהלכה" "ובא לציון גואל" בביאת גואל צדק בקרוב ממש.

המערכת

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ ויצא ה'תש"פ

הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ג', ה' כסלו ה'תש"פ

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע זואס 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

כתובת:

639 Eastern Parkway, Apt 3F

Brooklyn, New York, 11213, USA

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

תורת רבינו

"וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים"

הרב הנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א

"וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים כאשר ציוה אותו אלקים (בראשית כא,ד)". וכבר תמהו מפרשים, למה לא נאמר "ביום השמיני" כמו שכתוב בפר' תזריע "ביום השמיני ימול גו'", וב"תיבת גמא" לבעמ"ח "פרי מגדים" ז"ל, פרשת וירא: "בן שמונת ימים, נראה לי כל מקום שכתוב "שלשת" "שבעת" "שמונת" וכדומה היינו כאילו בבת אחת הוא שלשת שבעת כו'; כאשר ציוה ה', מצווה ועושה גדול ממי שאינו מצווה, כי שכר מצווה מצווה מה שאין כן אין מצווה אין מזדמן לו עוד מצווה כו' וז"ש שמונת ימים, עכשיו קנה כל הח' ימים כו', עי"ש שבוה נתפרש היטב המשך הפסוק "כאשר ציוה אותו אלקים".

[ובספר "נאות הדשא" הביא כן בשם ה"אבני נזר" לפרש מש"כ בדברי רש"י (שמות יב,טו וויקרא כג,ח) שכל מקום שכתוב "ששת, שבעת, שמונת" הוא "שילוש של ימים", היינו שכולם חטיבה אחת.

ובזה נתן טעם שנקראו "עשרת" הדברות, ולא "עשרה" כמו ב"עשרה מאמרות נברא העולם", כי לשון עשרת היא קישור כל העשרה יחד כמו שפירש"י במלת שבעת ימים, ואמנם כן עשרה המאמרות שבהם נברא העולם שהרי היו נמתחין והולכין ומתרחקין מן השורש המאחדם, אבל עשרת הדברות הם ההפך מזה לייחד ולקשר הכל".]

ב

אלא שלא יזה ענין אנו אומרים ש"עכשיו קנה כל שמונת הימים",

הנה בפשטות נתכוין הפמ"ג ז"ל, למה שכתב הרה"ק בעל "באר מים חיים" זי"ע בספרו "סידורו של שבת" דרוש ב' וז"ל: "אולם את זאת בא הקרא ללמדנו, והוא, כי תיכף שהוליד אברהם את יצחק, וכבר היה מצווה מפי ה' אלקיו למולו בן שמונת ימים, תיכף שראה את הנולד, היה לבו מתאוה ומשתוקק ובערה באש, לקיים מצוות מילה שנצטווה מאת המקום, כי כן קרא לו הקדוש ברוך הוא "אברהם אוהבי", והיה אוהב את מצוות השם יותר מחייו, ולרוב האהבה הלז כל השמונה ימים מחלת לב היה לו, מחמת חולת אהבה שהיה מתאוה לקיים המצווה, ואך הגביל לו הקדוש ברוך הוא: "ומיום

השמיני והלאה ימול את בשר ערלתו", ולא היה יכול לעבור את פי ה', והשם הטוב הרואה ללבב ומצרף מחשבה טובה למעשה, והיה יודע באברהם שבכל רגע ורגע היה רצונו מאוד לעשות המצוה, ולא השיב את תאותו כי אם עבור מצות השם שצויהו להמתין על יום השמיני, העלה עליו כאילו קיים המצות מילה בכל השמונת ימים כולם בכל רגע ורגע, כי רצונו וחפצו היה מאד לזה אם לא בשביל גבול המקום, ועל כן אמר הקרא: "וימלא אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים", ולא אמר "בן שמונה ימים" כי "בן שמונה ימים" כו".

ועי' גם ב"בני יששכר" להרה"ק מדינוב זי"ע (חודש ניסן מאמר י"ב):

"וכן שמעתי גם כן בפסוק (בראשית כא, ד) "וימלא אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים", הנה "ביום השמיני" מיבעי ליה, אך הוא כמו שפירש רש"י בכמה מקומות, וכן הוא על פי הדקדוק, "שלשת" "שבעת" "שמונת" מורה על חיבור כל הימים הללו ביחד, והנה אברהם אבינו לגודל תשוקתו לקיים מצות בוראו ובפרט מצוה כזאת למול את בנו לשמונה ימים, הנה מיום שנולד יצחק עד יום השמיני, היה מצפה ומשתוקק מתי יבוא יום השמיני, ותתמלא תשוקתו במה שיקיים מצות בוראו כו', אם כן כל השמונת ימים היו בחיבור יחד לפועל ההוא, על כן נכתב "שמונת ימים" בחיבור כל השמונה ימים יחד בתמימות".

וחזר על זה בספרו "אגרא דכלה" פר' וירא עי"ש.

ובספר "דברי תורה" להרה"ק בעל "מנחת אלעזר" זי"ע (חלק ד' אות מ'), פירש לפי דברי זקנו הרה"ק מדינוב ז"ל הנ"ל את לשון הפיוט "ים ליבשה נהפכו מצולים כו' ומבטן לשמך המה נמולים", ולכאורה תמוה הרי לא נימולים אלא לשמונה ולא "מבטן", אלא שמרוב השתוקקותם לקיים המצוה מהרגע שנולד, נחשב כאילו נימול כבר מהרגע הראשון עי"ש.

אולם לכאורה אף שהשמיעונו בזה יסוד גדול בעבודת ה' ואהבתו, עדיין צ"ע בפשטות הדברים, ובפרט שב"סידורו של שבת" שם בהמשך הדברים, כתב כן גם לגבי מצוות סוכה ולולב וכיו"ב: "כי הנה האדם הלז אשר במצותיו חפץ מאד, ואף באמצע השנה מה מאד כלתה נפשו ולבו מתלהב ומתאוה לקיים תיכף מצות סוכה ולולב מאהבת בוראו, ומי מעכבו, אינו מעכבו כי אם הפסוק הלז בתורה (ויקרא כג, לט): "ובחמשה עשר יום לחודש השביעי תחוגו וגו'", וגבול גבלה התורה, אז היא מצוה ולא עתה, ונמצא כל ימיו הוא מקיים הפסוק הלז בתורה של מצות סוכה, כיון שהוא מתאוה מאד לקיימה תיכף, ואין לו מניעה רק עבור הפסוק הלז בתורה, נמצא הוא מקיים תמיד הפסוק" עי"ש, ואמנם יתכן שלא נתכוין בזה אלא שהוא "מעין" הדברים שאנו אומרים גבי קטן שנימול לשמונה, ובאמת אינם דומים ממש, אבל לכאורה אינו על דרך הפשט, כי אם בדרך החסידות ועבודת ה'.

ג

ברם נראה שגם בפשוטם של דברים הענין מתבאר, לפי ה"לקוטי שיחות" חלק כ' ויחי ג', שבקשר למה שפירש יונתן בן עוזיאל את הכתוב "יולדו על ברכי יוסף" שהכוונה לברית מילה, ו"על ברכי" הכוונה לסנדקאות עי"ש, ציין הרבי בהערה: "להעיר מהרמב"ם במו"נ ח"ג ספמ"ט שהטעם שמילה בשמיני מפני שעד כעבור ז' ימים הוא כאילו עדיין בבטן". שלפי זה הרי ביום השמיני "יולדו" שאז הוא הלידה והיציאה מבטן.

והוא שכתב הרמב"ם ז"ל ב"מורה נבוכים" ח"ג פרק מ"ט: "והיות המילה בשמיני, הוא מפני שכל בעל חיים כשיוולד הוא חלוש מאד בתכלית לחותו, וכאילו הוא עדיין בבטן עד סוף שבעה ימים, ואז ימנה מרואי אויר העולם הלא תראה כי גם בבהמות שמר זה הענין "שבעת ימים יהיה עם אמו וגו'", כאילו קודם זה הוא נפל, וכן האדם אחר שהשלים שבעה ימול, והיה הענין קצוב ולא נתת דבריך לשיעורין".

שלפי זה הרי לשון הפיוט א"ש נמי שכתב: "ומבטן לשמך המה נימולים". שבאמת ביום השמיני כאילו יצא עתה "מבטן".

ולזה כיוונה אפוא תורה במה שאמרה: "וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים", לומר, ש"שמונת ימים" הם חטיבה אחת, כי רק במלאות שמונת ימים ראוי הקטן שימולו אותו [וממילא שיתפרש כך מ"ש "ביום השמיני ימול בשר ערלתו" שאין זה ענין של תאריך, שמצות המילה היא ביום השמיני ולא בימים שקדמו לו, אלא שביום השמיני, הוא כפי שיצא עכשיו "מבטן" ורק אז שייך למולו.

ולכאורה מקור דברי הרמב"ם הוא במדרש רבה ר"פ תצא: "ולמה התינוק לשמונה ימים, שנתן הקדוש ברוך הוא רחמים עליו להמתין לו עד שיהא בו כוחו", וראה ברד"ל שם שתמה: "לא מצאתי זה שיהיה יום שמיני גבול לביאת הכוח באדם כו" עי"ש שרצה להגיה, ולהנ"ל הרי הן הנן דברי הרמב"ם ז"ל.

ד

והנה בשבת ק"ל ע"א: "תניא רשב"ג אומר כל מצוה שקיבלו עליהם בשמחה כגון מילה, דכתיב שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב, עדיין עושין אותה בשמחה", וברש"י: "שש אנכי על אמרתך, אמירה יחידה שקדמה לשאר אמירות, והיא מילה, שישראל עושין וששים עליה, דכל שאר מצוות אינן מוכיחות כל שעה, כגון תפילין ומזוזה וציצית דאינן כשהוא בשדה וערום בבית המרחץ, אבל זו מעיד עליהם לעולם, כדאמרינן במנחות (מג, ב) בדוד, שראה עצמו בבית המרחץ ונצטער, אמר אוי לי שאני ערום מכל מצות, כיון שנסתכל במילה נתיישרה דעתו".

ועי' בשו"ת מהר"ח אור זרוע סי' י"א, שתירץ על פי דברי הגמ' אלו את קושיית התוס' בקידושין כ"ט ע"א למה לי קרא דאותו ולא אותה למעט אשה, תיפוק ליה דהא מצות עשה שהזמן גרמא דביום השמיני ימול, ותירץ שהמילה היא מצוה נמשכת עי"ש, ועי' ב"לקוטי שיחות" ח"ג לפר' לך מה שכתב בזה.

[והתוס' שמיאנו בתירוץ זה, צריך לומר דסבירא להו, דכיון שהמצוה היא פעולת המילה, אף שהתוצאה היא שיהא נימול, אין זה נקרא שמקיים המצוה כל הזמן, וכן מוכח ב"מנחת חינוך" מצוה ב'.] ולכאורה היה אפשר להוכיח מדברי הרמב"ם לא כן, שכתב בפרק י"א מהל' ברכות שבתפילין ציצית וסוכה כל זמן שמקיים המצוה יכול לברך עי"ש, ונמצא שלא רק בפעולה הראשונה מקיים המצוה אלא כל זמן שמתעטף בציצית ומניח תפילין. אבל פשוט שאינו דומה, שבציצית ותפילין הרי חולצם ופושטם אחר כך, וכל זמן שאינו חולץ ואינו פושט הוא כאילו עכשיו מניח ומתעטף, ועי' בכיוצא בזה בקידושין י"ב ע"ב: "שקלתא" ופירש רש"י: "כלומר נקטה לה ולא השליכתה", ובשו"ת "צמח צדק" אבן העזר סי' ק"ב אות ו' ביאר על פי המבואר בראשונים למס' מכות גבי כלאים, דכיון שיכול לפשוט ואינו פושט חשיב מעשה, עי"ש. ולכאורה כל זה לא שייך במצות מילה. אבל עיין בלקו"ש שם, ועצ"ע.]

שוב ראיתי בשיחת קודש ש"פ וירא תש"ל, בהערה 3 שמביא את דברי שו"ת מהר"ח אור זרוע הנ"ל, וכתב: "והיינו, שבכל שאר המצוות נמשכת תמיד (לא פעולת המצוה שאינה אלא בשעת הפעולה אלא) רק התוצאה של המצוה (הזיכוי שנעשה בהאבר שבו נתקיימה המצוה), ואילו במצות מילה, נמשכת תמיד גם פעולת המצוה" (והוא כנראה עפ"ימש"כ בלקו"ש שם). וזה חידוש גדול, אבל לכאורה מוכרח הוא בדברי מהר"ח אור זרוע, אבל צ"ע הסבר הדבר.

עוד נלפענ"ד בזה, דהנה דברי התוס' עצמן צ"ב, שהקשו "למה לי קרא דאותו שאין אשה מצווה למול את בנה, הא הויה לה מצות עשה שהזמן גרמא דאינו נימול אלא לשמונה", ותירצו "כיון דמיום השמיני והלאה אין לו הפסק לאו זמן גרמא הוא", וצ"ע מה ס"ל בקושייתם ומה חידשו בתירוץ, והי' נראה לומר שדעת התוס' בקושייתם שדין מילה בזמנה ודין מילה שלא בזמנה שני דינים הם, שעיקר דין תורה היא מילה בשמיני, אלא שאמרו שאם לא נימול בשמיני חייב למול גם אחר כך, או רק משום שלא יהא ערל ויהא נימול, או משום טעם אחר כל שהוא, ועל כן מצות מילה ביסודה היא מצות עשה שהזמן גרמא, ובתירוץ חידשו שאדרבא כיון שעיקר מילה היא בשמיני, בהכרח שמה שמחייבים אותו גם לאחר זמנה, הכל מכות מילה בשמיני הוא, וכדעת הרוקח ז"ל בהלכות לולב (סימן ר"כ), שהוא מדין תשלומין דמילה, וממילא הוא שלא הוי מצוה שהזמן גרמא, שתשלומי מילה אין להם הפסקה, ואכן כך כתב להדיא הרוקח ז"ל: "אבל מילה שזמנה קבוע ביום השמיני ימול לא הוי מצוה

שהזמן גרמא, שהרי אם לא נימול בזמנו, כל הימים שיבואו, תשלומי דיום שמיני הוא"ע"ש].

ה

ברם לפי מה שנתבאר בדברי הרמב"ם, הרי פשוט שאין זה כמו שאר כל המצוות שהזמן גרמן, שהרי בעצם הוא כאילו מל אותו ביום הראשון מיד שיצא לאויר העולם, ואמרה תורה שמיד עם שלימות הווייתו יש למולו, ולא שסופרים כאילו שבעה ימים וביום השמיני שלאחריהם מקיים מצות מילה, ותתישב קושיית התוס' בקידושין הנ"ל.

והנה העירנו בני הרב שמעון בן ציון שליט"א, כי כסברא הזאת מטו בשם הגר"ח ז"ל, ויצאתי לבדוק הדברים, והנה אכן מובא כן בשם הספר "נר יצחק" להג"ר יצחק זונדל ריף הי"ד אב"ד זאגד חדש, וז"ל שם בסי' י':

"דהנה הגאון ר' חיים זצ"ל מבריסק תירץ על קושית התוס' הנ"ל כן, דהא דבעינן ח' ימים אין זה דין בזמן הימים, רק בגוף הולד דאין ילד פחות משמונה ימים נימול, ואם היה מציאות לומר שיהיה הילד ימי שמנה בלא שמונה ימים ג"כ היה נימול, והלא נוכל לומר שלכל ישראל נקראות כל המצות מ"ע שהזמ"ג מפני שעד י"ג שנה אינו מחויב במצוות, אלא ודאי הטעם משום דמעיקרא פטור לא מחמת הזמן רק מחמת דקודם לא היה עדיין נקרא איש כשהוא קודם י"ג שנה, וכן הכא במילה, ואמר הגאון הנ"ל שזה באמת תירוץ התוס', דאם לא מל בשמיני יכול למול לאחר שמיני, ואם היה תלוי בזמן יום השמיני, אז היה הדין דדוקא בשמיני ולא ביום אחר, ואם עבר השמיני ולא מל או לא ימול עוד, אבל אם נאמר שזה תלוי בגוף הולד, דאין ילד פחות משמונה ימים נימול, אבל כשנתחייב ביום השמיני חלה עליו החיוב לעולם, משו"ה אפילו לאחר שמיני חייב".

והדברים נפלאים, שפירש את הציווי של "ביום השמיני ימול", שרק מיום השמיני ואילך ראוי שיקיימו בו את מצות המילה, ודומה להתחלת קיום המצוות בכך י"ג, ולכאורה הן הן הדברים שביארנו. אך לא נתבאר בדבריו ז"ל כלל, מהיכן ידענו זאת, ומי יימר באמת שדומה לדין י"ג למצוות, ששם ודאי פשוט הדבר שלפני כן הוא בגדר "קטן", וקטן אינו במצוות, ורק לאחר שנעשה "גדול" בכך י"ג, אז מתחייב במצוות. אבל בקטן לפני יום השמיני מנין לך שכך הוא הגדר (והרי בודאי לא נאמר שמחמת הקושיא ממצוות עשה שהזמן גרמא, אנו מכריחים סברא זו כדי שלא יקשה). ומהיכי תיתי נאמר שהוא דין "בגוף הולד, שאין ילד פחות משמונה ימים נימול",

גם מה שכתב ביאור תירוץ התוס' בקידושין "דאם לא מל בשמיני יכול למול לאחר שמיני, ואם היה תלוי בזמן יום השמיני, אז היה הדין דדוקא בשמיני ולא ביום אחר, ואם עבר השמיני ולא מל או לא ימול עוד", צ"ע רב, שהרי ודאי יש מצות מילה

כשלעצמה, ועוד מצוה של מילה ביום השמיני, וזהו ענין של מילה בהזמנה ומילה שלא בזמנה, ומה טעם נאמר שלאחר יום השמיני לא יוכל למול עוד, ואכ"מ להאריך בענין זה כעת, ולכאורה צ"ע.

אשר לפי מה שנתבאר, דברי הגר"ח עולים יפה, שבאמת "שכל בעל חיים כשיוולד הוא חלוש מאד בתכלית לחותו, וכאילו הוא עדיין בבטן עד סוף שבעה ימים", כלשון הרמב"ם, ואולי דבריו ז"ל התבססו על דברי הרמב"ם כנ"ל, שמקורו בדברי המדרש וכמוש"נ.

ו

ובעיקר ההגדרה ד"שמונת ימים". עי' עוד בשבת כ"א ע"ב: "מאי חנוכה וכו' בכ"ה בכסלו יומי דחנוכה תמניא אינון", ושמעתי מפ"ק כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בחנוכה תשל"ז, ש"כ"ה בכסלו הוא תמניא-אינון, היינו שנמשך ענינו בכל השמונה ימים (ולכאורה הוא עפ"י המבואר ב"שערי אורה" שכל הח' ימים הם ענין אחד (ובמק"א ציינתי לשלה"ג ולמש"כ ה"כלי חמדה" עי"ש), ואח"כ ראיתי דיוק כזה בסה"ק "עבודת ישראל" עי"ש, ובוה נ"ל לשון השו"ע ריש הל' חנוכה: "בכ"ה בכסלו שמונת ימי חנוכה" (והמעתיקים הוסיפו "מתחילין") ורמזו לן כנ"ל. שוב נזכרתי שבמכתב קודש מזאת חנוכה תשל"ג שקבלתי, מציין לדברי ה"צפנת פענח" (מהדורא תניא ע' קי"ח) "אשר ח' ימי חנוכה הם מציאות אחת לא נפרדים" עי"ש.

ולפי זה מבוארים גם דברי הרמב"ם בהלכות חנוכה פ"ג ה"ג: "ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת ימים האלו שתחילתן מליל חמשה ועשרים בכסלו ימי שמחה והלל, ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס", וניסוח זה מורה שכל שמונת הימים ושמונת הנרות מצוה וחטיבה אחת הם, וזהו גם הלשון "וכל שמונת ימי חנוכה כו". ואכ"מ.



משיחה במלכות בית דוד¹

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בשיבה

בלקו"ש חכ"ה פ' חיי שרה ג (סעי' ו) נתבאר דלכן מצינו דמשיחה בשמן המשחה הוא רק במלכי בית דוד ולא במלכי ישראל, כי ענין שמן המשחה הוא לפעול ענין

(1) לעילוי נשמת זוגתי החשובה מרת שרה טעמא ב"ר בנימין הלוי ז"ל, בקשר ליום היארצייט ביום כ"ג חשון, ויהי רצון שיקויים היעוד "והקיצו ורגנו שוכני עפר" והיא בתוכם תומ"י ממש.

הנצחיות בהמלוכה, וזה שייך רק במלכי בית דוד משא"כ במלכי ישראל, ובשיחת ש"פ תולדות תשד"מ (תו"מ ח"א אות כד) נת' בפרטיות יותר, דהברכה וההבטחה על המשך המלוכה באופן נצחי נפעל ע"י שמן המשחה, מכיון שישנה בו תכונת הנצחיות לדורותיכם "כולו קיים לעתיד לבוא", היינו שיש בו ברכה שיהי' בו ענין הנצחיות - "לדורותיכם" ונמצא שהברכה דמלכי בית דוד שמלכותם תימשך לעולם נפעלת ע"י הברכה שבשמן המשחה ענין הנצחיות שבזה, שנפעל ע"י ברכה מיוחדת מלמעלה.

והנה כתב הרמב"ם בהל' כלי המקדש (פ"ד הל' כ') דכשימות כהן גדול מעמידין תחתיו בנו, ושם בפ"א הל' ז' כתב דאפילו כהן בן כהן מושחין אותו, ולכאורה צריך להבין דמהו ההפרש דבין מלך אין מושחין אותו, וכהן גדול בן כה"ג מושחין אותו?

ואפשר לומר דמשיחה במלך ומשיחה בכה"ג חלוקים הם לגמרי, דבמלך, המשיחה היא חלק מה"מינוי", משא"כ בכה"ג אין זה חלק מהמינוי אלא לענין אחר, וראה לשון הרמב"ם הל' מלכים פ"א ה"ז "כשמעמידין המלך מושחין אותו" ואח"כ כתב "ומאחר שמושחין המלך הרי זה זוכה לו ולבניו עד עולם שהמלכות ירושה וכו'" דבר זה דירושה בא מצד המינוי, ומשמע דמשיחה הוא גמר המינוי.

אבל לגבי כהן גדול כתב הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ד הל' י"ב) "וממנין כהן גדול הוא ראש לכל הכהנים, ומושחין אותו בשמן המשחה ומלבישין אותו כו" דמ"ש ומושחין אותו כו' ומלבישין אותו כו' משמע דהמשיחה אינו חלק מהמינוי אלא להכין אותו בפועל שיוכל לעבוד עבודתו.

ועפ"ז אפ"ל, דבפ' מלך דכתיב שום תשים עליך מלך וגו' ומסיים שם "למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו וגו'" לכן מפרשין כוונת התורה דגם המינוי מעיקרא צריך להיות באופן כזה שיאריך ימים הוא ובניו כו', ולכן מושחין אותו בשמן המשחה דע"ז נמשך לו ברכה לנצחיות, והמינוי הוא באופן כזה שיהי' נצחית, אבל בכהן גדול לא כתוב שצריכים לפעול בהמינוי שיהי' בו נצחיות, אלא שיש דין ירושה, ושם שמן המשחה הוא לקדש את גופו בקדושה יתירה, ע"ד שהוא בכלי שרת שמושחין אתן בשמן המשחה, כי על ידי זה יוכל אח"כ לעבוד עבודתו ככהן גדול וכמו שצריך בגדי כהונה גדולה כמ"ש הרמב"ם אח"כ ומלבישין אותו וכו' כן צריך לקדש את גופו ע"י משיחה,

וראה בחידושי הגר"ז זבחים (יח,א) שהביא בשם הגר"ח דבתוס' כתבו דכהן גדול מתמנה בפה והלא אמרינן דבעי משיחה וריבוי בגדים? ובאמת הן כהן גדול והן כהן הדיוט בעי מינוי, ומלבד זה יש עליו קדושה יתירה מכהן הדיוט והיא קדושה בגופו, ועל זה מהני המשיחה דע"י משיחה לשם כהן גדול, נתקדש גופו בקדושה יתירה כמו כלי שרת, וכשנתקדש גופו מהני אז המינוי למיחל עליו קדושת כהן גדול, דכיון

דנתקדש גופו ע"י המשיחה ראוי הוא למיחל עליו קדושת כהן גדול ע"י המינוי עכ"ד. וזהו ע"ד הנ"ל שהמשיחה פועל עליו שמתקדש גופו.

ועפ"ז שפיר מובן ההפרש דבן מלך אי"צ משיחה, כיון שלאביו כבר נמשך הברכה הנצחיות, ואין צורך למשווח הבן, משא"כ בכה"ג שהמשיחה היא לקדש גופו גם הבן צריך משיחה.

ויש להוסיף בזה במ"ש הרמב"ם שם הל' ט"ו דאין מושחין כהן גדול אלא ביום וכן אם נתרבה בבגדים בלבד אין מרבין אותו אלא ביום, ואילו לגבי מלך לא כתב דהמשיחה צריך להיות ביום דוקא, ועי' במג"ח מצוה ק"ח שכתב: "ובמצוה הקודמת כתבתי בשם הר"מ דאין מושחין כה"ג אלא ביום, נראה דאם משחו אותו בלילה דלא עלתה לו המשיחה וחייב מלאו הוזה כרת וחטאת כיון לא משחו אותו למצוה. ונראה דוקא כה"ג אין מושחין אלא ביום, כלשון הר"מ וכן הוא בתו"כ שמובא שם בכל מקום כהן גדול, אבל מלך נראה דאין קפידא, דפסוק "ביום המשח" דילפינן מיניה, איירי בכהן גדול, אבל מלך נראה דנמשח גם בלילה".

ולפי הנ"ל אפשר לבאר ההפרש, דבמלך דהמשיחה היא חלק מהמינוי הנה המינוי אפ"ל גם בלילה דהרי גם בכהן גדול לא כתב הרמב"ם שהמינוי שלו צ"ל דוקא ביום רק המשיחה, ולכן אפשר למשווח מלך גם בלילה, משא"כ בכהן גדול שהמשיחה שלו אינה מצד המינוי אלא לחנכו כו' וכן בריבוי בגדים זה צ"ל ביום, וכמ"ש בצפע"ג הל' ביאת המקדש פ"ט הל' ז' שזהו ע"ד חינוך מנורה וכו' דצ"ל דוקא ביום.

ולפי"ז מובן מ"ש הרמב"ם פ"א הל' י"א: "ואין מושחין מלך בן מלך שהמלכות ירושה כו", דלכאורה אינו מובן דאיזה טעם הוא זה והרי גם כהן גדול היא ירושה ומ"מ צריך הבן משיחה? אבל לפי הנ"ל מובן, כי במלוכה שהמשיחה היא חלק מהמינוי וכיון שהמלכות ירושה היא ואי"צ מינוי חדש לכן אי"צ משיחה, משא"כ בכה"ג דשם המשיחה הו"ע לקדשו וכו' וכפי שנת'.

ועי' מאירי הוריות יא, ב שכתב בענין שמן המשחה וז"ל: ולא היו מושחין ממנו לדורות אלא כהנים גדולים, ואפילו כהן גדול שהיה אביו כהן גדול גם כן היה צריך משיחה שהרי מ"מ לא מצד ירושה באה לו אלא מצד שהוא הגון לה, וכן היו מושחין ממנו מלכים אלא שאם היה מלך בן מלך אינו צריך משיחה שהרי ירושה היא לו שנאמר הוא ובניו בקרב ישראל עכ"ל².

ועד"ז כתב באברבנאל בפ' תשא (פרק ל') בד"ה העיקר הח' וז"ל: העיקר הח' שעם היות מצות המשיחה שוה בכהנים ובמלכים והיה כ"ג בן כ"ג נמשח ולא יסמוך

² ועי' בהערה 7 שם שכתב דהמאירי הוא תנא דמסייעא למ"ש החת"ס בשו"ת או"ח סי' י"ב דבמינוי של קדושה לא שייך ירושה יעו"ש.

על משיחת אביו הנה המלך אינו כן כי המלך שימלוך תחת אביו לא ימשח אמרו בגמרא (הוריות שם) כ"ג בן כ"ג טעון משיחה ואין מושחין מלך בן מלך... וראוי אם כן שנחקור למה לא היה כן או שיהיו שניהם מלך וכ"ג נמשחים אף על פי שיהיו בן מלך ובן כ"ג, או לא יהיה אחד מהם נמשח לא מלך ולא כ"ג? אבל הסבה בזה מבוארת היא שהמלכות להיותו כפי הדין ירושה לבן הבכור אם היה ראוי אליו ולא יהיה בו מונע עצמו לכן כשימלוך תחת אביו מבלי קטטה ומחלוקת לא היה צריך למשיחה חדשה כי היה נסמך על משיחת אביו כשמלך מחדש בהיותו יורש מלכותו כפי הדין הישר.. אמנם הכ"ג שלא יירש הכהונה גדולה מאביו כי אינה ירושה לבניו לרשת אותה הבן הבכור כמלכות אבל הוא ממונה מיד אחיו הכהנים להיות כ"ג בעבור היותו יותר הגון לאותה מעלה מצד עצמו כמו שאמר והכהן הגדול מאחיו ואחז"ל (שם ד' ט') גדול בנוי גדול בעושר גדול בכח. היה ראוי שיהיה נמשח כדי שמתוך אותה המשיחה יודע שהוא הממונה לכ"ג מבין כל שאר אחיו עכ"ל.

דלפי מה שכתבו יוצא דבאמת גם ככהן גדול המשיחה היא המינוי אלא דבן מלך אי"צ למינוי כיון שהוא יורש, משא"כ בן כה"ג אינו יורש מאביו ולכן צריך משיחה, [ואף דמבואר בכ"מ דבן כה"ג יורש את אביו וכמ"ש (ויקרא טז, לב) "לכהן תחת אביו" ופירש"י מהתנו"כ ללמד שאם בנו ממלא את מקומו הוא קודם לכל אדם, בודאי דלשיטתם צריך לומר שיש הפרש בין ירושת המלוכה לירושת כהונה גדולה ואכמ"ל].

אבל הרמב"ם כתב בהל' כלי המקדש (פ"ד הל' כ'): "כשימות המלך או כהן גדול או אחד משאר הממונים מעמידין תחתיו בנו או הראוי ליורשו כו' והוא שיהי' ממלא מקומו בחכמה או ביראה אעפ"י שאין כמותו בחכמה שנאמר במלך הוא ובניו בקרב ישראל מלמד שהמלכות ירושה והוא הדין לכל שררה שבקרב ישראל שהזוכה לה זוכה לעצמו ולזרעו עכ"ל, הרי שהרמב"ם כלל ירושת המלכות ביחד עם כהונה גדולה, ומשמע שאין שום הפרש ביניהם, וא"כ הרי אי אפשר לתרץ לשיטת הרמב"ם דבן מלך אי"צ משיחה מצד ירושה ובן כה"ג צריך משיחה דאינה ירושה וכו', ולפי מה שנת' א"ש.



שוגג יש בו ממהותו של מזיד

הרב ישכר דוד קלוויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא ב'לקוטי שיחות' חלק ג (ע' 944), דקרבנות מכפרים על חטאים בשוגג, דגם שוגג צריך כפרה. הגם שעשיית החטא היה שלא מדעתו וכוונתו ושלא מרצונו,

אבל הא גופא שהיה מסוגל לעבור עבירה בשוגג, הרי זה הוכחה שיש בו פגם ואינו עדיין כמו שמצפים ממנו שיהיה, כמ"ש (משלי יב, כא) 'לא יאונה לצדיק כל און'. דהיינו שהוא 'אשם' מצד "התגברות נפש הבהמית שנתחזק יותר במשך הזמן שנשתמש בו באכילה ושתיה ושאר עניני עולם הזה" (תניא פי"ג), שזה גורם שיהיה מסוגל לעבור עבירה בשוגג.

יתירה מזו, אלו הדברים שנעשים אצל אדם בדרך ממילא שלא בדעתו ושלא בכוונה מוכיחים בעצם על מהותו - במה הוא מונח, ובמה יש לו עונג. ומי שמסוגל לעבור עבירה בשוגג הרי זה ראייה שהעונג שלו מונח בענינים לא טובים. ע"ש באורך. ויתירה מזו, בשוגג הפגם הוא בבחינה מסויימת גדול יותר אף ממזיד, כי במזיד עשה כן בכוונתו, משא"כ בשוגג העבירה היא תוצאה מעצם מהותו [ע"ד סנהדרין (לה, א) נכנס יין יצא (בלי כוונה) סוד]. ומבאר גם מה שכתוב בכתבי האריז"ל שמי שנזהר במשהו חמץ בפסח מובטח לו שלא יחטא כל השנה, ומבאר שם הרבי זי"ע שקאי על 'שוגג' בלבד, שהרי לא יתכן שלוקחים מהאדם את הבחירה על כל השנה. עכתו"ד.

והנה עפ"ז נראה לתרץ מה שמקשים (עי' מהרש"א מכות ט, ב) בפרשת מסעי בפסוק (לה, יד): "אַתְּ שֶׁלֶשׁ הָעָרִים תִּתְּנֶנּוּ מֵעַבֵּר לְיַדְדֶּךָ וְאֵת שְׁלֹשׁ הָעָרִים תִּתְּנֶנּוּ בְּאֶרֶץ כְּנָעַן עָרֵי מְקֻלָּט תִּהְיֶינָה: שכתב רש"י בד"ה 'את שלש הערים' וגו': 'אף על פי שבארץ כנען תשעה שבטים וכאן אינן אלא שנים וחצי? הושיע ו, ח) גלעד קרית פועלי און עקבה מדם". דבגלעד נפישו רוצחים, דכתיב (הושע ו, ח) גלעד קרית פועלי און עקבה מדם". ומקשים, דתמוה, שהרי רוצחי גלעד הם מזידים, והרי לא מהני ערי מקלט אלא לשוגגים בלבד?

אולם לפי מ"ש ב'לקוטי שיחות' הנ"ל א"ש, שהרי באמת כל השוגגים הם גם בבחינת מזידים, ולכן הם אחראים על השוגג, שהרי עבירה בשוגג אין הכוונה שעשה הדבר בדרך ממילא שלא בדעתו ושלא בכוונה כמו אונס, אלא שהוא גם 'אשם' בכך שמצד "התגברות נפש הבהמית שנתחזק יותר במשך הזמן שנשתמש בו באכילה ושתיה ושאר עניני עולם הזה", שזה הגורם שיהיה מסוגל לעבור עבירה ולהרוג בשוגג, א"כ בעצם השוגג יש בו גם ממהותו של המזיד, וכאלה היו הרבה בגלעד, ול'מזידים' כאלו אכן מהני ערי מקלט, וא"ש.



ב"נ שהרג ע"י שליח

הרב זלמן שניאור

קרן חינוך מנחם

בבראשית רבה: "שופך דם האדם באדם דמו ישפך" וגו', א"ר חנינא כולם כהלכות בני נח בעד אחד, בדיין אחד, בלא עדים, ובלא התראה, ע"י שליח . . . שופך דם האדם, ע"י אדם, דמו ישפך.

הרי שבן נוח שעבר על איסור רציחה על ידי שליח חייב מיתה. וכן נקטן להדיה בכמה מקומות¹. וקשה: וכי איך יתחייב ההורג על ידי שליח, והרי אין שליח לדבר עבירה?

והנה בשחיות קודש² מביא כ"ק אדמו"ר שדין זה (שאינ שליח לדבר עבירה) שייך אף בבני נוח, שכן הוא 'מילתא בטעמא' – מצד "דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין", וטעם זה שייך אף בבני נוח, וזו טעמם של הפוסקים הסוברים שאין שליח לדבר עבירה בב"נ.

ואת"ל שאין דין שלחיות בגוי בכלל, הא אינו. דאין שלחיות מגוי לישראל ולהיפך, אך מגוי אחד לחברו יש שלחיות. וראה בלקוטי שיחות חט"ו הערה 38.

במשנה למלך³, מבאר מדוע בריבית יש שלחיות לגוי שכן הגוי אינו מצווה על ריבית ולכן לא אמרינן דברי הרב ודברי התלמיד, מה שאין כן באיסור שהגוי מצווה עליו – כאיסור רציחה – יש לנו לכאורה לומר אין שליח לדבר עבירה.

והנה, ברמ"א⁴ איתא "מי ששלח שליח למסור, אם השליח הוחזק לעשות, חיה המשלחו. ואין לומר אין שליח לבדר עבירה – הואיל והוחזק בכך". היינו מפני שהוא מומר לדבר זה, לא אמרינו דברי הרב ודברי התלמיד, שכן בעניין זה אינו שומע בקול הרב ח"ו.

ובש"ך שם⁵ מביא דברי הרשב"ת לדין זה, שאין מפטר משום אין שליח לדבר עבירה משום שזה רק בישראל, ומוסר או אנס לאו ישראל הוא, והוא מוחזק לא לשמוע לדברי הרב. וכן ניתן לומר אודות מדרש הנ"ל שגוי מוחזק לא לשמוע בקול

¹ פרשת דרכים, דרך האתרים, דרוש ג; חתם סופר, עבודה זרה נג, ב; מנחת חינוך, לג; דובב משרים, כ; הר צבי, עה.

² תשל"ג, 282.

³ מלווה ולווה ה, יד.

⁴ חו"מ שפח, טו.

⁵ סו.

דברי הרב ולכן לא יכלינן לומר היגיון זה של דברי הרב ודברי התלמיד עליו. אך לכאורה היה למדרש לפרש זה.

[בדוחק ניתן לומר שמדרש זה הוא לפי שיטת שמאי⁶ שבחיוב מיתה יש שליח לדבר עבירה. אך לא נתקבלה הלכה כמותו בזה].

והנה, בלקוטי שיחות⁷ מסביר כ"ק אדמו"ר את דברי הרמב"ם אודות חיוב מיתה בבני נוח, וסודם. שיסוד חיוב דיני בני נוח הוא קיום העולם, וההולך נגד קיום העולם חייב מיתה.

על פי זה, מובן לומר שהמשלח ברציחה חייב אף שלכאורה אין שליח לדבר עבירה, שהרי אין לנו נגד קיום העולם יותר גדול מזה.



פעולת מדת הבטחון על הזולת

מנחם מענדל מישולבין

כולל שע"י בית חב"ד דגרעניטש

בלקו"ש חל"ו שמות (א) אחרי שמסביר שהגרם והסיבה לזה שפרעה ביקש להרוג את משה הוא העדר הבטחון דמשה עצמו, דהיינו שה"וירא משה" גרם ל"נודע הדבר" ול"וישמע פרעה" וכל התוצאות מזה.

בסוף השיחה בע' 6 שם אומר:

ואולי יש לומר, שזהו גם דיוק לשון הכתוב "ויאמר אכן נודע הדבר" — שלא רק שמשה חשב כן בלבו אלא גם אמר כן בדיבור, שזה מגדיל עוד יותר הדגשת החסרון בבטחון, שלא זו בלבד שעלה החשש במחשבתו, אלא גם הוציאו בדיבור.

ובהע' 47 שם:

ע"ד הידוע בענין לשון הרע, שהדיבור הרע מוציא את הרע (של חברו) מן ההעלם אל הגילוי.

ויש להבין מדוע בדיבור מודגש יותר חסרון בבטחון משבמחשבה, כי:

⁶ קידושין מג, א.

⁷ ה, וישלח.

המקור להמבואר בהשיחה על מדת הבטחון הוא פתגם הצ"צ טראכט גוט וועט זיין גוט, דהיינו שהעיקר הוא המחשבה, ולפי המבואר כאן בהשיחה שדיבור מחזק או מחליש את מדת הבטחון מדוע לא אמר הצ"צ שצריך גם לדבר טוב, והטעם הוא בפשטות כי בדיבור אפשר לאדם לומר דברים שאין הוא מרגיש או מאמין בהם באמת וכמפורש בפסוק (ישעי' כט, יג): כי נגש העם הזה בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחוק ממני, ולכן אבן הבוחן למדת הבטחון אינו דיבורי האדם אלא מחשבותיו, ששם הוא נמצא באמת, וכשיעשה חשבון הנפש אדעתי דנפשי יגלה אם הוא אכן בוטח בה' או שרק אומר לעצמו כן ובאמת בלבו פנימה הוא מפחד מהמאורעות, וזהו הדגיש הצ"צ טראכט גוט – שצריך האלטן ביי דעם באמת.

מה שכן אפשר לומר הוא, שהדבור מגלה שהעדר הבטחון כ"כ מושרש אצלו והוא בשבילו כדבר הפשוט עד כ"כ שאינו מהסס לומר את זה בפיו, ואולי גם יוצא מפיו כדבר המובן מאליו,

[או בדרך אחרת, שהיות ובמקרה הזה תוצאה טובה כ"כ מופרך אצלו, אינו מתבייש לומר את זה ברבים, כי אצלו מונח שזהו הסדר הרגיל, וברור אצלו שלא יהי' טוב ח"ו, וממילא אינו מחשיב את זה כהעדר הבטחון אלא כרואה את הנולד, ומה לו להתבייש לדבר על זה ברבים, אדרבא לחכם יחשבוהו שרואה אחרית דבר מראשיתו].

אלא שעפ"ז אינו מובן מ"ש בהערה שזוהו ע"ד לשון הרע שמוציא את הרע הנעלם אל הגילוי, כי הדבור כאן לא הוציא שום דבר נעלם, אלא רק מגלה לנו לדורות הבאים עד כמה הי' חסר אצלו מדת הבטחון, אבל אצל משה הדבור לא הוציא העדר הבטחון אל הגילוי, כי אצלו העדר הבטחון הוא בתכלית הגילוי גם קודם שדיבר, וכנ"ל שמדת הבטחון כל כולו אינו אלא בלב ובמחשבה.

ונראה לומר (וכמו שמשמע גם מההנחה הבלתי מוגה) שמרמזו בהערה זו לעוד ענין, והוא, שאמירתו של משה פעל על דתן ואבירים לגלות את הרע שלהם. כי הי' משה צריך ללמד עליהם זכות, שאף שהם רשעים גדולים, ועושים מעשים רעים, מ"מ היות והם מבני ישראל, והם ומשה שייכים לעם אחד, לא יתכן שימסרוהו לפרעה ולסכן את נפשו (בההנחה הבלתי מוגה: א איד וועט נישט גיין מסר'ן אויף משה רבינו).

דהיינו, שהעדר הבטחון דמשה בפני עצמו לא הי' בו כדי לגרום את מסירתו לפרעה, כי יתכן שאף שמשה אינו ראוי לישועה מצד העדר בטחונו אבל מי יימר שדתן ואבירים ירשיעו עד כ"כ למסור אותו לפרעה, דפשוט שהעדר בטחונו של משה אינו מכריח את דתן ואבירים להרשיע עוד יותר. ומשה באמירתו הביא על עצמו במו ידיו את התוצאה שנמסר לפרעה, כי הוציא את כל רעת דתן ואבירים מהכח אל הפועל בה"לשון הרע" שדיבר עליהם.

ואולי יש להוסיף עוד יותר, שאף אם נאמר שאצל משה הי' חסר בטחון, ומצד דתן ואבירם הי' הדבר מגוי וגמור למסור את משה, אעפ"כ עדיין הי' משה יכול לשנות את בחירתם על ידי שהי' מלמד זכות עליהם. ורק מפני ש"ויאמר משה אכן נודע הדבר" שלא לימד עליהם זכות ואדרבא דיבר בגנותם, יצא מזה שהלשינו עליו ונמסר לפרעה⁸.

ויש להביא סימוכין לכך ממ"ש בלקו"ש ח"ה ע' 385:

פון דעם וואס ער זאגט אין מאמר, אז דורך דעם וואס רב אחא האט גע'דרש'נט שטן לשם שמים נתכון האט ער אים מגביה געווען לשרשו, איז מובן אויף וויפל מען דארף מלמד זכות זיין אויף יעדער אידן און מקרב זיין אים, ווארום דורך דעם אליין – נוסף אויף "לא הפסיד שכר אהבת רעים" – פועל'ט מען טאקע אז עס זאל זיין אזוי, מען רופט ארויס ביים זולת זיינע מעלות.



אכילה בסוכה ביום התשיעי

הרב יצחק נפרסטק

שליח בפורט לודרדייל, פלורידא

בסוף ההתוועדות דליל שמח"ת תשי"ב אמר הרבי (תו"מ ח"ד ע' 79 – מהנחה בלתי מוגה):

"קודם שהולכים להקפות – ברצוני להעיר אודות מקומה של התוועדות זו, שאין זו סוכה (ובמילא אין בזה משום בל תוסיף), משום שהסירו הסכך קודם יו"ט. ולכן, גם מחר (ביום שמח"ת) תתקיים ההתוועדות במקום זה".

בהערות המו"ל ציינו שהתוועדות היא התקיימה בה"שאלאש", ששם היתה הסוכה, וע"פ הוראת הרבי הסירו הסכך קודם יו"ט.

משום מה לא ציינו המו"ל למקור ההלכה, והוא בטושו"ע סי' תרס"ו. ושם מובא שמי שרוצה לאכול בסוכה ביום התשיעי צריך לעשות היכר שהוא יושב בה שלא לשם מצות סוכה, כדי שלא יהא נראה כמוסיף.

⁸ ויומתק עפ"ז הסדר בהפסוק שתחלה אומר ויירא משה, אבל זה עצמו אינו כל הטעם, כי עדיין הי' בידו למנוע המסירה, ורק אחרי שהי' גם ה"ויאמר משה אכן נודע הדבר", דוקא אז בה הדבר בפועל.

ולכאורה נשאלת השאלה, אם הסירו הסכך קודם יו"ט איך היו יכולים לאכול בסוכה ביום שמיני עצרת. אלא שמצאנו רשום ביומנו של הרב אלי' גראס ע"ה מאותה שנה שהסרת הסכך היתה [רק] מעל גבי מקום מושבו של הרבי. וכך גם שמעתי בשם החוזר הר"ד יואל כהן שי' שרק מעל גבי מקום מושב הרבי הסירו הסכך, ע"פ הוראת הרבי. [וכפי שהובא ונתבאר במשנה ברורה סקי"ג ובשער הציון שם שהפחתת ד' טפחים על ד' טפחים אין הכוונה כדי לפסול את הסוכה הלכתית דוקא אלא מספיק לעשות היכר לפוסלה ע"י הסרת ד"ט על ד"ט (שהוא מקום חשוב מספיק להראות שאינו יושב בה בתורת סוכת החג), אפילו כאשר הסוכה נשארה בכשרותה].



בדעה אחידה אודות גדלותו וסמכותו של האריז"ל

הת' אברהם גולדשמיד

מגדל העמק

בעת ביקורם של הרבנים הראשיים של אה"ק - הרב שפירא והרב מרדכי אליהו זצ"ל - אצל אדמו"ר בשנת תשמ"ד, אמר אז הרבי (תורת מנחם) תשמ"ה, ח"ה עמ' 3090, בלתי מוגה):

"ולהעיר - אשר לא רק "מקובלים" אלא גם "בעלי-נגלה" מודים שהאריז"ל הוא ה"ארי", ודבריו נתקבלו בכל חוגי בני". ועד כדי כך - שגם כאשר הייתה מחלוקת בין חסידים למתנגדים (לא עתה ולא עלינו), הנה גם אדמו"ר הזקן וגם הגר"א היו בדעה אחידה אודות גדלותו וסמכותו של האריז"ל".

ייל"ע במה שנכתב כאן ש"אדמו"ר הזקן וגם הגר"א היו בדעה אחידה אודות גדלותו וסמכותו של האריז"ל".

שכן, בהקדמת הר"ח מוולאז'ין לביאור הגר"א על ספ"צ, כתב בזה"ל:

"... עיני ראו יקר תפארת קדושת האר"י ז"ל בעיני רבינו הגדול נ"ע... ואמר מה נאמר ונדבר מקדוש ה' איש אלקים קדוש ונורא כמוהו, ונגלו לו תעלומות חכמה, ומעת אשר זכה לגילוי אליהו ז"ל פעמים, הוגדל השגתו למעלה למעלה להפליא".

ש"פ חיי שרה ה'תש"פ

הרי לנו בשם הר"ח מוולאז'ין שהגר"א סבר שהאריז"ל זכה רק פעמים¹ לגילוי אליהו (היפך מ"ש הרח"ו בהקדמתו בעץ חיים ש"אליהו הנביא שהיה נגלה אליו [האריז"ל] תמיד").

ובאמת מצינו להדיא במכתבו של רבינו הזקן נ"ע שהגר"א ורבינו הזקן לא היו בדעה אחידה אודות סמכותו וגדלותו של האריז"ל (אג"ק שלו עמ' קפה-קפו):

"ואודות תפיסתו [של הגאון ז"ל] על ס' ליקוטי אמרים ודומיו בענין ביאור העלאת ניצוצין... וידוע לנו בבירור גמור שהגאון החסיד נ"י אינו מאמין בקבלת האר"י ז"ל בכללה שהיא כולה מפי אליהו ז"ל, רק מעט מזעיר מפי אליהו ז"ל והשאר מחכמתו הגדולה, ואין חיוב להאמין בה..."

הרי לנו שרבינו הזקן נ"ע והגר"א נחלקו בסמכותו של האריז"ל², אם דבריו כולם עפ"י דברי אליהו הנביא (רבינו הזקן נ"ע), או שמא מחוכמתו הגדולה שאז אפשר לחלוק עליו (הגר"א).

וברור שיש כאן מחלוקת עקרונית ויסודית על סמכותו של האריז"ל, ויל"ע כיצד להתאים זאת למה שנכתב בשם אדמו"ר זי"ע ש"אדמו"ר הזקן וגם הגר"א היו בדעה אחידה אודות גדלותו וסמכותו של האריז"ל". וצ"ע.



¹ הן אמת, שיש מקום לדון שמא יש כאן ט"ס, והפסיק במשפט הוא לאחר המילה ז"ל. כך שנמצא כתוב: "זמעת אשר זכה לגילוי אליהו ז"ל, פעמים הוגדל השגתו למעלה למעלה להפליא". כמו כן, יש גם מקום לדון כיצד לנקד את המילה 'פעמים'. וכבר נשתברו בזה קולמוסים ולא כאן מקומו. ועיקר דברינו הוא מדברי רבינו הזקן דלהלן.

² וראו גם כן אצל הרב עובדיה יוסף ביביע אומר, א, או"ח, ג ס"ק ח. וראו שם שמביא כמה מקומות בהם חלק הגר"א על האריז"ל. וגם בזה כבר נכתב בכ"מ, ואכמ"ל.

נגלה

אכילת עבירה דבן סורר בעדות הראשונה

הת' דב בעריש רוטנברג

ישיבה שע"י האהל הק'

בין התנאים הרבים לאכילה שבן סורר ומורה מתחייב עליה, כותב הרמב"ם¹ "וכן אם גנב משל אביו ואכל אכילה מכווערת כזו ברשות אחרים והיתה אכילת מצוה אפילו מדבריהם או אכילת עבירה אפילו מדבריהם הרי זה פטור שנאמר "איננו שומע בקולנו" שאינו עובר באכילה זו אלא על קולם יצא זה שעבר בה על דברי תורה או שאכלה בדבר מצוה כיצד אכל אכילה זו המכווערת עם החבורה הרעה שאוכל עמהם בדבר מצוה או שאכלו מעשר שני בירושלים אפילו אכלו בתנחומי אבלים שהיא מצוה מדבריהם הרי זה פטור וכן אם אכלה מנבלות וטרפות שקצים ורמשים אפילו אכל בתענית צבור שהיא עבירה מדבריהם הרי זה פטור מן המיתה".

ומדברי האחרונים עולה שנחלקו אם לשיטת הרמב"ם נאמר תנאי זה דווקא לגבי עדות האחרונה שנסקל עליה או גם בעדות הראשונה שלוקה בה:

דהנה נכד הנודע ביהודה (הרב גבריאל איצק פרעשבורגער) שאל לדודו הרב שמואל סג"ל (בנו של הנודע ביהודה) מדוע כותב הרמב"ם² שזקן ממרא חייב מיתה דווקא אם חלק על הסנהדרין אם חלב זה מותר או אסור דהוי דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת - והרי על פי המבואר בהלכה דידן יוצא שאפילו אם חלק עליהם באיסורי אכילה אחרים כנבילות וטריות הוי דבר המביא לידי מיתה, כי אם נבילה זו אסורה אזי כשאכלה הבן סורר ומורה אינו חייב מיתה, והזקן ממרא צריך להתחייב גם במחלוקת כזו?

השיב לו דודו³ 'והנה עלה בדעתך ללמוד ק"ו שאם נעשה זקן ממרא בדבר שמביא לידי חיוב כרת מכ"ש שיעשה זקן ממרא בדבר שמביא לידי חיוב מיתה כגון בן סורר ומורה. אהובי בן אחותי זה לא קשה דאנן קיימא לן . . . דאינו נעשה זקן ממרא אלא בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת דיליף דבר דבר . . . אבל בבן סורר ומורה . . . לא מצינו בו חיוב קרבן ואם כן אם המרה בדבר שאיסורו באכילה בלאו לא נעשה זקן

¹ הלכות ממרים פ"ז ה"ב.

² שם פ"ד ה"ב.

³ נודע ביהודה מהדורה תנינא אבן העזר סי' ס"ז.

ממרא דמה בכך שמביא לידי חיוב מיתה בן סורר ומורה אכתי לא מצינו בו שוגג ולא חיוב קרבן.

ולענ"ד נראה ברור שבן אחותו שכן הקשה על הרמב"ם שפיר ידע דבעינן דווקא חיוב כרת במזיד וקרבן בשוגג, אלא שלמד שכל התנאים הללו באכילת בן סורר ומורה נאמרו גם לגבי עדות הראשונה שמחייבתו מלקות, ומשכך האומר שדבר זה אסור באכילה פוטר את הבן סורר ממלקות והאומר שמותר מחייבו - והרי כשהמחלוקת מגיעה לכדי חיוב מלקות כבר כתב הרמב"ם⁴ שזקן ממרא נהרג עליה "שהרי לדברי האומר אינו לוקה חובלין הם בו וחייבין לשלם וכל שיטול מהן כדי נוטל ולדברי האומר בן מלקות הוא כל שיטול מהן גזל הוא בידו ואם קדש בו אשה אינה מקודשת" (ואשת איש הוי דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת).

יוצא מהנ"ל שנחלקו נכד הנודע ביהודה ודודו אם התנאים שבהלכה זו נאמרו גם על עדות הראשונה או רק על האחרונה.

[וכשיטת הרב גבריאל איצק כתב בפירוש במרכבת המשנה⁵: 'ודאי דאה"נ דאף למלקות בעינן כל תנאי אכילה הנ"ל בה"ב'.

ואף שבסוף ההלכה כותב הרמב"ם בפירוש 'וכן אם אכלה מנבלות וטרפות שקצים ורמשים אפילו אכל בתענית צבור שהיא עבירה מדבריהם הרי זה פטור מן המיתה' ומשמע דמן המלקות אין זה פוטר אותו - בפשטות כוננתם כפי שממשיך במרכבת המשנה דבעינן דווקא אכילה המביאה לידי שפיכות דמים ולכן מה שפטור ממיתה על אכילה כזו פוטר אותו ממילא גם מהמלקות עליה כי היא לא אכילה שמביאה לשפיכות דמים]

ולכאורה יש לקשר מחלוקת זו בדיון נוסף במפרשי הרמב"ם:

⁽⁴⁾ פ"ד שם.

⁽⁵⁾ לקמן הלכה ז'.

ומדברי המנחת חינוך (סוף מצווה רמ"ח) אין הכרע שיטתו כמי, (דהוא כתב) לגבי הפרט ד"זקני עירו", דאפילו שתיבות אלו נכתבו בפסוק המדבר על עדות האחרונה) 'מסתברא דגם אכילה ראשונה למלקות בעינן זקני דלכל הדברים שוים דדינים אלו ולא גידמין ולא חרשין גם כן מפקינן מקרא והוציאו אותו ומ"מ נוהג גבי מלקות ג"כ דאל"ה הי' מתבאר החילוק בש"ס ור"מ אע"כ לכל הדינים שוים וא"כ לדבר זה נמי שוים'.

הרי שמצד אחד כתב 'אלא על כרחך לכל הדינים שוים', ולאידך הכרחו הוא דווקא מזה 'דאל"ה הי' מתבאר החילוק בש"ס ור"מ' דיש לומר שזהו דווקא בדוגמאות שהובאו בדבריו (זקני עירו, גידמין, חירשין) שאכן לא פרט בהם הרמב"ם שנאמרו דווקא בעדות האחרונה, וא"כ הרי אדרבה בתנאים דאכילת עבירה ומשיקוף שיער את הגיד שדייק הרמב"ם (הובא לקמן בפנים) שפטור דווקא ממיתה ומסקילה המנחת חינוך יסבור כמו בן הנודע ביהודה ולא כנכדו.

לקמן⁶ כתב הרמב"ם שאחר שמקבלין את העדות האחרונה בודקין את הבן סורר שמא הקיף השיער את כל הגיד (שאו פטור כי לא ענש הכתוב 'איש שגדל והרי הוא ברשות עצמו'⁷). והקשה הכסף משנה 'צ"ע במה שלא הצריך לבדוק אם הקיף זקן אלא בעת שרוצים לגמור דינו למיתה למה לא הצריך לבדוק קודם שילקוהו שאם הוא גדול כיון דאינו נעשה בן סורר ומורה לאו בר מלקות הוא'?

וכתב בספר אבן האזל⁸ דיש לתרץ הקושיא בפשטות על פי דיוק לשון הרמב"ם⁹ "ואחר שיקיף השיער כל הגיד הרי הוא ברשות עצמו ואינו נסקל" - והיינו שבאמת הא דהקיף כל הגיד פוטרו דווקא ממיתה ולא ממלקות.

ובהסברת הדבר כתב דאף שתיבת "בן" (שממנה לומדים שלא חייב הכתוב איש שברשות עצמו כי הקיף שיער את הגיד) נאמרה בתחילת הפרשה לפני הא ד"ויסרו אותו" - מכל מקום הרי כל פסוק זה הוא רק הקדמה לדין ד"ותפסו בו אביו ואמו . . . ורגמוהו" שבסוף הפרשה וכל התנאים נאמרו רק לגבי הדין המרכזי ד"ורגמוהו" (ודין "ויסרו אותו" הוי כעין דין צדדי שהוא רק חיוב על הבית דין להלקות אותו, וללא כל תנאים אלו שבפסוק).

וממילא יש לומר שכך למד גם בן הנודע ביהודה¹⁰, ולכן סבירא ליה שגם התנאי דאכילת עבירה (ושאר התנאים) נאמרו דווקא לגבי עדות האחרונה (ומכל שכן - שהרי תנאי זה נלמד כדברי הרמב"ם מהפסוק "אינו שומע בקולנו" שנאמר בפירוש לפני עדות האחרונה דווקא).

משא"כ בן אחותו ובעל מרכבת המשנה לא למדו כן, וסייעתם מהכסף משנה ללמד שהתנאי דהקפת הגיד נאמר גם לגבי עדות הראשונה (ולכן הקשה כנ"ל¹¹), ומסתבר שלמד שכל התנאים שבפסוקים נאמרו לגבי שתי העדויות.



⁶ הלכה ז'.

⁷ לקמן הלכה ה'.

⁸ על אתר.

⁹ סוף הלכה ה'.

¹⁰ וככל הנראה גם המנחת חינוך, כבהערה דלעיל.

¹¹ וכן מוכח גם מהלחם משנה, שנדחק לתרץ באופן אחר ולא כתב כאבן האזל.

חִסִידוֹת

כל מדותיו הנולדים צריך להרים אותם אל הקדושה

הרב יעקב זכריה קלויזנר

ציריך - שווייץ

בקובץ 'נחלתנו' - וירא תש"פ - גליון שכח ('מי יודע' אות ב) תמה במ"ש ב'נועם אלימלך' פר' צו בד"ה זאת תורת העולה בתו"ד וז"ל: שנגד מידתו הרע שיש בו באדם יתאמץ מאד לעשות היפך מדה זאת. למשל אם יש בו מידת כעס יכריח עצמו להתאמץ לבבו להיות רחמן על כל דבר, אם יש בו מידת גאווה ישפיל עצמו בתכלית השפלות וכו'. ע"ש. [וכיו"ב כתב כידוע בצעטיל קטן סעיף ט"ז שהאדם לא נברא בעולם רק לשבר את הטבע כמו שמבאר שם באריכות]. והנה זה פלא שבקטע שלאחריו ד"ה: זאת תורת העולה היא העולה כו', כתב בתו"ד וז"ל: שזה בלתי אפשרי שישבר אדם כל מדותיו הנולדות עמו מבטן אמו רק שצריך להרים אותם אל הקדושה. למשל, מי שיש בו מידת כעס, יסור מהכעס החיצוני ויכעוס על הרשעים וכן בכל המידות וכו'. ע"ש. מי יכול לבאר כוונתו הקדושה או שידוע לו על מ"מ באחד הספרים המבארים דבריו הק"י."

ונראה לבאר ע"פ מ"ש רבנו הזקן ב'תניא' פרק כז: "...הרי זאת היא מדת הבינונים ועבודתם לכבוש היצר וההרהור העולה מהלב למוח ולהסיח דעתו לגמרי ממנו ולדחותו בשתי ידיים כנ"ל, ובכל דחיה ודחיה שמדחהו ממחשבתו אתכפיא ס"א לתתא ובאתערותא דלתתא אתערותא דלעילא ואתכפיא ס"א דלעילא . . וכמו שהפליג בזהר פ' תרומה [דף קכח] בגודל נחת רוח לפניו ית' כד אתכפיא ס"א לתתא דאסתלק יקרא דקב"ה לעילא על כולא יתיר משבח' אחרא ואסתלקות' דא יתיר מכולא וכו'. ולכן אל יפול לב אדם עליו ולא ירע לבבו מאד גם אם יהיה כן כל ימיו במלחמה זו, כי אולי לכך נברא וזאת עבודתו לאכפיא לס"א תמיד. ועל זה אמר איוב בראת רשעים, ולא שיהיו רשעים באמת ח"ו, אלא שיגיע אליהם כמעשה הרשעים במחשבתם והרהורם לבד והם יהיו נלחמים תמיד להסיח דעתם מהם כדי לאכפי' לס"א ולא יוכלו לבטלה מכל וכל כי זה נעשה ע"י צדיקים".

וממשיך: "ושני מיני נחת רוח לפניו ית' למעלה. א' מביטול הס"א לגמרי ואתהפכא ממרירו למתקא ומחשוכא לנהורא ע"י הצדיקים. והשנית כד אתכפיא הס"א בעודה בתקפה וגבורתה ומגביה עצמה כנשר ומשם מורידה ה' באתערותא דלתתא ע"י הבינונים. וז"ש הכתוב ועשה לי מטעמים כאשר אהבתי מטעמים לשון

רבים שני מיני נחת רוח והוא מאמר השכינה לבניה כללות ישראל כדפי' בתיקונים. וכמו שבמטעמים גשמיים דרך משל יש שני מיני מעדנים אחד ממאכלים ערבים ומתוקים. והשני מדברים חריפים או חמוצי' רק שהם מתובלים ומתוקני' היטב עד שנעשו מעדנים להשיב הנפש...".

ובפרק יד נאמר: "והנה מדת הבינוני היא מדת כל אדם ואחריה כל אדם ימשוך שכל אדם יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה. . . משא"כ בדבר המסור ללב דהיינו שיהא הרע מאוס ממש בלב ושנאווי בתכלית שנאה. . . הנה זה אי אפשר שיהיה באמת לאמיתו אלא ע"י גודל ותוקף האהבה לה' בבחי' אהבה בתענוגים להתענג על ה' מעין עוה"ב. ועל זה אמרו רז"ל עולמך תראה בחייך כו' ואין כל אדם זוכה לזה. . . ולכן אמר איוב בראת צדיקים וכו'...".

"ובזה יובן כפל לשון השבועה תהי צדיק ואל תהי רשע. . . אלא משום שאין כל אדם זוכה להיות צדיק. . . ולכן משביעים שנית אל תהי רשע עכ"פ שבזה משפט הבחירה והרשות נתונה לכל אדם למשול ברוח תאותו שבלבו ולכבוש יצרו שלא יהיה רשע אפי' שעה אחת כל ימיו. . . וכשירגיל לשמח נפשו בה' ע"י התבוננות בגדולת ה' הרי באתערותא דלתתא אתערותא דלעילא וכולי האי ואולי יערה עליו רוח ממרום ויזכה לבחי' רוח משרש איזה צדיק שתתעבר בו לעבוד ה' בשמחה אמיתית...". עכ"ל.

ומעתה יבואר היטב הקטע הראשון שב'נועם אלימלך' שאומר: "שנגד מידתו הרע שיש בו באדם יתאמץ מאד לעשות היפך מדה זאת. למשל אם יש בו מידת כעס יכריח עצמו להתאמץ לבבו להיות רחמן על כל דבר" וכו', דהיינו מדת הבינוני שהיא מדת כל אדם, דהיינו "כד אתכפיא הס"א בעודה בתקפה וגבורתה ומגביה עצמה כנשר ומשם מורידה ה' באתערותא דלתתא ע"י הבינונים". – ולפני הקטע הזה מקדים ואומר (בנו"א): "דאדם הנכנס בעבודתו ית"ש", הרי דמיירי גבי תחילת העבודה, דהיינו להיות בינוני בלבד. משא"כ אחרי זה שהוא כבר במדריגת בינוני, אזי בא הקטע השני שב'נועם אלימלך' שאומר: "שזה בלתי אפשרי שישבר אדם כל מידותיו הנולדות עמו מבטן אמו" – וזאת בלשון ה'תניא': "ולא יוכלו לבטלה מכל וכל כי זה נעשה ע"י צדיקים" – רק שצריך להרים אותם אל הקדושה. למשל, מי שיש בו מידת כעס, יסור מהכעס החיצוני ויכעוס על הרשעים וכן בכל המידות וכו'" – שזה בלשון ה'תניא': "ביטול הס"א לגמרי ואתהפכא ממיררו למתקא ומחשוכא לנהורא ע"י הצדיקים". (ע"ש היטב באורך בשני הקטעים שבנו"א, שהראשון מיירי גבי מדריגת 'בינוני', והשני מיירי ממדריגת 'צדיק'), וא"ש מאד ולק"מ.



דיוק הלשון בתורה שבעל פה

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בכמה מקומות בחסידות מפורש אשר בתורה שבכתב כל תיבה היא בדיוק, משא"כ בתורה שבעל פה אין דיוק כלל בלשון, ורק העניין הוא שחשוב.

לדוגמא:

בסידור עם דא"ח שחרית ד"ה וידבר גו' צו את בני" ואמרת אליהם (לב, ד). ובהוצאה החדשה ס, א): "תורה שבע"פ..עיקרה הוא השגת הרצון, מעשה המצוה, איך תהי' בפ"מ, ולא איכפת לן אם הדין וההלכה כתובה בה באיזו לשון שיהיה, ואפילו בלשון לעז, רק שידעו וישיגו מזה היטב גמר דין המעשה בפרט, איך תהי' ואיך לא תתכשר המעשה".

ושם בשער הסוכות (רסט, א. ובהוצאה החדשה ח"ב שצב, ד): "אנו רואים בתורה שבע"פ שאין בה דקדוק כלל בחסירות ויתירות אלא העיקר בה אינו רק הטעם והשכל בלבד, ולא איכפת לן אם יהיה האותיות כך או כך, שהרי עיקר התלמוד הוא שאומר מאי טעמא דר' פלוני וכו', והן בחי' טעמי ההלכות שהוא בבחי' חכמה, ולא יהיה גרעון בה מצד האותיות כלל אם יהי' כתוב בלשון זה או בלשון אחר".

וכן בכ"מ. ראה מה שצויין בהוצאה החדשה שם ס, א הערה 198.

והעירני ח"א, דלכאורה יש לעיין איך להתאים זה עם מ"ש באגרות לוי יצחק (ע' רסו): "וכן ההלכה שעלי' אמרו אח"כ שבדו"תא (ברותא) היא. . כולם ממש אמר ה' ובאותו הלשון ממש. . וה' עצמו אמר ההלכה והוא עצמו אמר שבדו"תא היא". (והובא זה בכמה מקומות בתורת רבינו).

דלכאורה ממה שכתב "ובאותו הלשון ממש", משמע שהלשון שבתורה שבע"פ הוא גם בדיוק עצום.

ואכן הרבה הלכות גדולות נלמדות מדיוקי לשונות בגמרא ובראשונים וכו', וא"כ יש לעיין איך להתאים זה עם לשונות החסידות הנ"ל שבתורה שבע"פ אין נוגע כלל הלשון.

אמנם ענין קדושת האותיות שבתורה שייך בתורה שבכתב, אבל בלשונות הנ"ל נראה יותר מזה, שאין שום משמעות לאופן הלשון שבתורה שבע"פ ועד שאפשר להיות גם בלעז.



וייראו המלחים (דיונה)

הנ"ל

בד"ה וידבר גו' קדושים עטר"ת (סה"מ עטר"ת עמוד שפט), מבאר ענין לרוקע הארץ על המים, וכותב על זה:

"דהנה מי הים הם מלוחים, ולכן אמרו"ל (שבת דק"ט וכפירש"י שם) דאסור לרחוץ במי הים, בשבת משום דמיחזי כרפואה.

ומנהיגי הספינה נק' מלחים כמ"ש ויראו המלחים, ע"ש שמי הים מלוחים ואינן ראויים לשתי'.

וכשהן בוקעין את עפר הארץ נעשים מים חיים, שהן ערבים ומתוקים לשתי'. הרי אותן המים גופא שהן מלוחים נעשים מתוקים ע"י שבוקעים את הארץ".

והנה דבר זה, שהטעם שנקראו מנהיגי הספינה בשם מלחים הוא משום שמי הים מלוחים, לכאורה צ"ע, דהא בפשטות תיבת מלח היא שם עצם למנהיג הספינה, גם מי שמנהיג ספינה במים מתוקים (כגון במי אגם או נהר), ומה הקשר לזה שמי הים מלוחים. ויתר על כן, שמביא כאן ראי' שמי הים מלוחים מזה ששם מנהיג הספינה הוא מלח.

ובפירושו רש"י על התורה על הכתוב "ממלח טהור קודש" (תשא ל, לה) כתב:

"ממלח - כתרגומו: מעורב; שיערב שחיקתן יפה זה עם זה. ואומר אני, שדומה לו "וייראו המלחים" (יונה א, ה); "מלחך וחובליך" (יחזקאל כז, כז) - על שם שמהפכין את המים במשוטות כשמנהיגין את הספינה כשהן יושבין, כאדם המהפך בכף ביצים נקופות לערבם עם המים; וכל דבר שאדם רוצה לערב יפה, מהפכו באצבע או בבזך".

הרי שתואר מלחים מתייחס לאופן מלאכתם ולא למקום שבו עושים מלאכתם.

אך להעיר שבאבן עזרא ביונה שם כותב: "וייראו המלחים, יועצי הספינה, כמו מלחייך וחובלייך. ויפת אמר כי מלח היו מוליכים". נמצא שיפת הקראי מקשר ג"כ השם מלחים עם מלח, אבל לא משום שמי הים מלוחים אלא משום שהיו מובילים מלח. (וראיתי שבתורה שלמה כתב הר"מ כשר שדברי יפת שהובאו אצל הראב"ע הם תוספת מאוחרת ולא מהראב"ע עצמו. ואכ"מ).



רמב"ם

שישגה בה תמיד

הרב חיים רפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע- לונדון אנגליה

פירושי הראב"ד ומפרשי הרמב"ם ל"שישגה בה תמיד"

א) ברמב"ם סוף הל' תשובה (פ"י ה"ו) וסיום ספר המדע: "דבר ידוע וברור שאין אהבת הקב"ה נקשרת בלבד של אדם עד שישגה בה תמיד כראוי, ויעזוב כל מה שבעולם חוץ ממנה, כמו שצוה ואמר (דברים ד, כט) בכל לבבך ובכל נפשך"¹.

[וממשיך: "אינו אוהב הקב"ה אלא בדעת שידעהו, ועל פי הדעה תהי' האהבה, אם מעט מעט ואם הרבה הרבה, לפיכך צריך האדם ליחד עצמו להבין ולהשכיל בחכמות ותבונות המודיעים לו את קונו כפי כח שיש באדם להבין ולהשיג כמו שבארנו בהל' יסודי התורה"²].

ובהשגת הראב"ד שם: "א"א זה ה'שגיון' לא ידענו לאי זה דבר כיון, ואנו מפרשים אותו בשני ענינים: לשון שיר, כמו 'שגיון לדוד' (תהלים ז, א); וענין אחר, בעבור אהבתה תשגה בעניניך, שלא תשים אליהם לב".

1) וראה גם מו"נ (ח"ג פכ"ח) "וכבר ידעת מה שבא מחוץ המצוה באהבה, בכל לבבך ובכל נפשך". ונראה שלפי דעת הרמב"ם זוהי כוונת פשטות הכתוב נוסף על ההלכה הנלמדת מזה ע"פ תושבע"פ (סנהדרין עד, א. הל' יסוה"ת פ"ה ה"ז): "בכל נפשך . . אפי' הוא נוטל את נפשך".

ולהעיר מפירוש נוסף [ומסתעף ממ"ש כאן (בהל' יסוה"ת)] לפסוק זה שכתב הרמב"ם בשמנה פרקים (ספ"ה) "ואהבת את ה' אלקיך גו' בכל נפשך, ר"ל, בכל חלקי נפשך, שתשים תכלית כל חלק ממנה תכלית אחת, והיא לאהבה את ה'".

[וראה ספהמ"צ (מל"ת שג), שאחרי שהביא פירוש המצוה "ולא תשא עליו חטא" לפי תושבע"פ סיים וכתב "אבל פשט הכתוב ה"ה מזהיר שלא תחשוב לו עון בלבך ותזכרהו". וראה רמב"ם הל' ת"ת (פ"ו ה"ד) שמנה בין הדברים שעליהם מנדין את האדם "המכשיל את העור", וראה השגות הראב"ד שם וביאור מחלקותם בב"ח יו"ד סי' שלד. ואכ"מ להאריך].

2) וראה שם פ"ב ה"ב: "והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול . . ולפי הדברים האלו אני מבאר כללים גדולים ממעשה רבון העולמים כדי שיהיה פתח למבין לאהוב את השם, כמו שאמרו חכמים בענין אהבה שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והי' העולם".

הראב"ד בא לכאורה לפרש לשון "עד שישגה בה" שנקט הרמב"ם, והציע שני פירושים:

(א) "לשון שיר"³.

וביאר הכסף משנה דהיינו "שישמח באהבת ה' כמו שאדם שמח בשיר". וי"ל שהוא ע"ד מ"ש (ערכין יא, א) "איזו היא עבודה שבשמחה ובטוב לבב, הוי אומר זה שירה", ובפי' רש"י (שם) "אין אדם שר שירה אלא מתוך שמחה וטוב לבב".

ובספר חרדים (מ"ע פ"א) פירש דברי הראב"ד באופן אחר, והוא, ש"דרך החושק לשורר" וכמו ששרו משה רבינו והנביאים שבאו אחריו, "ובתוקף החשק בו ית', הראשונים גם האחרונים שרו לפניו, ר' יהודה הלוי, ר' יהודה החסיד, ור' אברהם ן' עזרא אחריהם זצ"ל".

(ב) שמחמת אהבתו העצומה לא ישים לבו לעניניו ועסקי עצמו, ומכיון שכן יבא לידי טעות ושוגג⁴.

וכפירוש שני זה מבואר לכאורה ממ"ש חז"ל (עירובין נד, ב) על הכתוב (משלי ה, יט) "באהבתה תשגה תמיד - כגון רבי אלעזר בן פדת; אמרו עליו על רבי אלעזר, שהי' יושב ועוסק בתורה בשוק התחתון של ציפורי, וסדינו מוטל בשוק העליון של ציפורי"⁵. ופי' רבינו חננאל, "כלומר, היתה דעתו בתורה ושכח סדינו בשוק"⁶.

(3) בפירוש רש"י תהלים שם: "מנחם אמר שגם זה אחד משמות הזמר ע"ש הכלי". ובפי' הרד"ק ש"שגיון אחד ממיני הניגון". ועה"כ שם (ד, א) כתב הרד"ק "הכלים נחלקים על נגינות ידועות אצלם, יש מהנגינות הנקרא עֲלְמוֹת כו' ויש שנקרא נגינות כו' ויש מהם נקרא מְקָתָם, ויש שגיון כו' ויש שגיונות".

(4) ראה רמב"ם הל' שגגות פ"ה ה"ו: "שהשוגג הי' לו לבדוק ולדקדק ואילו בדק יפה יפה ודקדק בשאלות לא הי' בא לידי שגגה".

(5) ומסיימת הגמרא: "אמר רבי יצחק בן אלעזר, פעם אחת בא אדם ליטלו ומצא בו שרף".

(6) גם בפירוש רש"י עה"כ משלי שם כתב "רבותינו פירשו לשון משגה, כמשמעו, בעבור אהבתה תהי' שוגג בשאר עסקין, כי היא משמרת על שלך, אמרו עליו על ר"א וכו', פ"א בא אדם אחד ומצא נחש כרוך עליו". אבל מדבריו משמע שכוונת הגמרא היא שהאוהב את התורה מרשה לעצמו שלא להזהר כ"כ ולשגות בעניניו בגלל ש"היא משמרת על שלך", ולמד כן מעובדא דר"א בן פדת שפ"א בא אדם ומצא נחש כרוך על סדינו].

ובפירוש"י עירובין שם פירש "באהבתה תשגה תמיד בשביל אהבתה תעשה עצמך שוגג ופתי, להניח עסקיך ולרוץ לדבר הלכה".

ועד"ז מצינו⁷ בירושלמי (ברכות פ"ה ה"א) הובא גם בילקוט שמעוני (משלי רמז תקלח): "ריש לקיש מנהגו באורייתא סגין⁸, הוה נפיק לי' לבר מתחומא דשבתא [מחמת שהי' נוהג ומהרהר הרבה בתורה ומתוך המחשבה הלך בשבת חוץ לתחום. פני משה]⁹ והוא לא ידע¹⁰, לקיים מה שנאמר באהבתה תשגה תמיד. רבי יודן בי רבי ישמעאל מנהגי' באורייתא סגין הוות גולתי' שרעה מיני' [נפלה טליתו ממנו ולא ידע. פני משה] וחכינה מזדהרא לה [והי' הנחש עלי' לשמרה שלא יגביהנה אחר. פני משה]. אמרין לי' תלמידיו רבי הא גולתך שריעה. אמר לון, ולית ההיא רשיעתא זהירא לה [וכי הנחש הרשע הזה לא משמרה. רש"י]¹¹

ובספר מגדל עוז על הרמב"ם (הל' תשובה שם) כתב "ואני אומר כי הפירוש השני [של הראב"ד] הוא עיקר אצל רבינו משה ז"ל, והוא נכון ויפה". ואילו בשו"ת משנה שכיר (להגרי"ש טייכטל הי"ד, מהדורא חדשה, ירושלים תשע"ד, ח"א סי' צה) כתב דאם כי תרווייהו איתנהו בפירוש מלת 'תשגה', יותר נראה שהרמב"ם כיון לפירוש הראשון של הראב"ד "שהוא לשון שיר", שהרי כתב הרמב"ם לעיל (הל' תשובה שם ה"ג) "יתר

(7) ראה הגהות בני בנימין על הרמב"ם שם.

(8) להעיר מויקרא רבה פי"ט, א: "ריש לקיש הוה פשיט קראי וכד הוה מטי באילין קראי (משלי לא, טו) ותקם בעוד לילה (איכה ב, יט) קומי רוני בלילה הי' אומר יפה למדני ר"י חזר ואמר לית אתון חמין אולפני מה נהיר באפי ולמה דהוה דלילא ודיממא". וראה גם ברכות סג, ב: "דאמר ריש לקיש, מנין שאין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עלי', שנאמר (במדבר יט, יד) זאת התורה אדם כי ימות באהל".

(9) להעיר גם מעירובין מג, ב: "נחמי' ברי' דרב חנילאי משכתי' שמעתא ונפק חוץ לתחום". וראה תענית כ, ב: "משכיל' בשמעתא עד דפנייה".

(10) ראה שו"ת מנחת אלעזר ח"ד סי' מה ושו"ת יביע אומר ח"ב או"ח סי' יח מ"ש בזה. ואכ"מ.

(11) והנה במסכת חגיגה (טו, א) שנינו "מעשה באחר שהי' רוכב על הסוס בשבת והי' רבי מאיר מהלך אחריו ללמוד תורה מפיו. אמר לו, מאיר, חזור לאחריך שכבר שיערתי בעקבי סוסי עד כאן תחום שבת". ולכאורה צ"ב, איך לא נוהר ולא מדד רבי מאיר בעצמו.

וע"פ המבואר בפנים י"ל שהי' ע"ד העובדות שהובאו בבבלי ובירושלמי, שמחמת עוצם עיונו והתעסקותו בתלמוד תורה שכח ושגה עד שהזכירו אלישע אחר.

וכיו"ב מצינו גם בדורות האחרונים, וכמ"ש בספר שפע חיים (להגה"ק מקלוזענבערג זצ"ל) על התורה ומועדים (ארה"ב תשס"ו) עמ' קנג, ש"כך הי' אצל הרה"ק מדוקלא, אחיו של אב"ד מצאנו, שמטבעו הי' עמקן גדול ופ"א בהיותו חוזר על איוז מס' במוצש"ק בימות הקיץ, יצא לטייל מעט בחוץ ושינן לימודו בע"פ, ומרוב שהי' תפוס במחשבותיו הגיע עד לעיירה הסמוכה מישניקא שהיתה מרחק של כשנים או שלשה מייל מדוקלא. לפנות בוקר יצא ר' לייזער מוישיניקא לפתוח את חנותו ולתמהונו ראה לפניו את הרב מדוקלא, והכיר מלבושו שלא בא לשם במתכוין. דווקא שעדיין לא ידע היכן הוא נמצא הבחין בר' לייזער ופנה אליו בתמיהה מה מעשיך פה בדוקלא. ענהו ר' לייזער, רבי, הנכם נמצאים כעת פה בושיניקא. הר' לייזער הכניסו לביתו ושכר מיד עגלה להוליכו חזרה לביתו. וזה נקרא ובאהבתה תשגה תמיד".

מזה תהי' אהבת ה' בלב אוהביו, שוגים בה תמיד, והוא ששלמה אמר דרך משל (שה"ש ב, ה) 'כי חולת אהבה אני', וכל שיר השירים משל הוא לענין זה" – "הרי דהביא שיר השירים לענין אהבת השם, שכתב שישגה בה תמיד".

ובספר זיו המשנה (להרב זאב טורבאוויץ, ווארשא תרס"ד) על הרמב"ם (הל' תשובה שם), כתב שלהרמב"ם פירוש שלישי בענין 'שגה, ושצריכים להגות תיבת "ישגה" בשי"ן שמאלית, "והוא מלשון 'כארו בלבנון ישגה' (תהלים צב, ג) שהוא לשון חוזק", ו"שישגה בה תמיד" פירושו "שיתחזק בה תמיד יותר ויותר".

אמנם לכאורה כל שלשה הפירושים הנ"ל דחוקים ביותר בדברי הרמב"ם "עד שישגה בה תמיד כראוי", ולפענ"ד אין לשון הרמב"ם הולמתם.

ביאור כוונת הרמב"ם - על פי דברי הרמב"ם עצמו

ב) אבל באמת נראה שכוונת הרמב"ם בלשונו "עד שישגה בה תמיד" מבוארת ממ"ש לעיל (הל' תשובה שם ה"ג הנ"ל) "וכיצד היא האהבה הראוי', הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה עזה מאד, עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה', ונמצא שוגה בה תמיד, כאילו חולה חולי האהבה, שאין דעתו פנוי' מאהבת אותה והוא שוגה בה תמיד¹², בין בשבתו בין בקומו בין בשעה שהוא אוכל ושותה, יתר מזה תהי' אהבת ה' בלב אוהביו, שוגים בה תמיד כמו שזונו 'ככל לבבך וככל נפשך', והוא ששלמה אמר (שה"ש ב, ה) דרך משל 'כי חולת אהבה אני', וכל שיר השירים משל הוא לענין זה".

ועפ"ז כתב בסדר משנה (להגרבו"ו הלוי מבאסקוויץ, פראג תר"פ) דמלת 'שוגה' "ענינו התעסקות במחשבתו לפחות, שחושב תמיד בדבר ההוא, והוא התעסקות שיש בו עריבות ונעימות".

ועד"ז מצינו בלשונות הרמב"ם (הל' תשובה פ"ג ה"ד) בענין אלו השקועים בתאוות עוה"ז "עורו ישינים גו' ונרדמים גו' - אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן, ושוגים כל שנתם בהבל וריק". ועד"ז לעיל (שם פ"ט ה"א): "אם עזבתם את ה' ושגיתם במאכל ובמשתה כו' מביא עליכם כל הקללות האלו". ולקמן (הל' מזוזה פ"ו הי"ג) בענינה של מצות מזוזה, ש"כל זמן שיכנס ויצא יפגע ביחוד השם שמו של הקב"ה ויעור משנתו ושגיותו בהבלי הזמן". ולקמן (הל' נדרים פ"ג הכ"ג) בענין פרישות הסובא משתיית יין כתב: "מי שנדר נדרים כדי כו' לתקן מעשיו הרי זה זריז ומשובח, כיצד כגון מי שהי' זולל ואסר עליו הבשר שנה או שתים, או מי שהי' שוגה ביין ואסר היין על עצמו זמן מרובה, או אסר השיכרות לעולם, וכן מי שהי' רודף שלמונים ונבהל להון וכו'".

(12) ראה ספר החינוך מצוה תיח: "שלא יהי רגע אחד ביום ובלילה בהקיצו שלא יהא זוכר אהבת אדוניו בכל לבו, והענין על דרך משל, שיהא נזכר באהבת השם תמיד כזכרון החושק תכלית החשק בחשוקתו היום ששיג להביאה אל ביתו".

ולקמן (הל' אישות פט"ו ה"ג) בענין מצות פרו ורבו, ד"מי שחשקה נפשו בתורה תמיד ושגה בה¹³ כבן עזאי ונדבק בה כל ימיו ולא נשא אשה אין בידו עון".

ובצירוף כל לשונות הרמב"ם האמורים, בכל המקומות הנזכרים, מובן שהשרש 'שגה' וכל ענף היוצא ממנו, במשנת הרמב"ם בספר הי"ד [אינו מכוון לאחד מהפירושים הנ"ל (ס"א)], אלא כוונתו 'עוסק תמיד, שקוע ומרוכז בדבר, מתוך רגשי חשק והנאה, תענוג ושעשועים', אם לטב – בתורה ובאהבת השם, או למוטב – ב'הבל וריק', 'במאכל ומשתה', 'בהבלי הזמן' או ב'יין'¹⁴.

ומצאנו חברים להרמב"ם בפי' שגה.

בפירוש רש"י עה"כ "באהבתה תשגה תמיד" הביא פירוש ר"מ הדרשן "תשגה - תעסוק תמיד", ובמחברת הערוך להר"ש פרחון (פרעסבורג תר"ד) ערך שגה (סו, ד) "באהבתה תשגה תמיד, ולמה תשגה בני בורה (משלי שם, ו) פירוש תתעסק"¹⁵.

ובמאירי כתב "ר"ל תשתעשע, מלשון 'שגיון לדוד' (תהלים ז, א) שהוא לשון שעשוע וטיול". וראה גם פי' הראב"ע (עה"כ תהלים שם): "שגיון יש מפרשים בו 'תענוג', כמו תשגה תמיד".

ובספר השרשים לרבינו יונה אבן ג'אנח (ברלין תרנו) ערך שגה (עמ' 497) [הו"ד בספר השרשים להרד"ק (ברלין תר"ו) ערך שגה (עמ' תשלט)] הביא שני הפירושים: "באהבתה תשגה תמיד . . . רוצה לומר ענין השמחה והערבות כמו 'שגיון לדוד', או בענין ההתעסקות באהבתה מאהוב זולתה. וכבר אמר בו קצת המפרשים והוא יהודה בן קריש ואמר שהוא שמע האיש הדני אומר 'יש לי שגויה' בענין 'יש לי עסק', ומזה הענין אצלי 'וכל שוגה בו לא יחכם' (משלי כ, א)". הרי שיסוד המשמעות המורכבת להמלה 'שוגה', לפי הרמב"ם, נמצאת בספר השרשים.

והנה גם הרמב"ם ביד"ו, בסיום וחותרם הל' איסורי ביאה (פכ"ב הכ"א), הביא הכתוב "באהבתה תשגה תמיד", וגם מדבריו שם נוכל ללמוד על משמעות המילה לפי דעתו, וז"ל: "גדולה מכל זאת אמרו¹⁶ יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה וירחיב דעתו

13) להעיר מלשון הירושלמי (מו"ק פ"ג ה"ה) "אם הי' להוט אחר התורה מותר". ובשהש"ר (פ"א, ב): "להוטים היו ישראל אחרי שכינה".

14) ועד"ז כתב בפי' מרכבת המשנה על הרמב"ם ש"כוונת רבנו חשק והתמדה והתלהבות בשמחה לעבודת הבורא באהבה".

15) בתרגום משלי פירש "באהבתה תשגה תמיד" - "ברחמותה תגרס תדירא". וראה שו"ת זכר יהוסף מאמר תהלוכות האגדות ס"פ ט"ז ע"ד תרגום זה. ואכ"מ.

16) ראה מגיד משנה שם שהוא ע"ד הא דתניא (קידושין ל, ב): "אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש אם אבן הוא נמוח אם ברזל הוא מתפוצץ".

בחכמה, שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה, ובחכמה הוא אומר אילת אהבים ויעלת חן, דדי' ירווך בכל עת, באהבתה תשגה תמיד". עכ"ל.

ומסגנון דבריו שם נראה מבואר ש"תשגה" פירושו העסק התמידי והשיקוע בעניני תורה מתוך תענוג והנאה.

למה לא השיג הראב"ד לעיל

ג) והנה מפרשי הרמב"ם נתקשו למה לא העמיד הראב"ד את השגתו על דברי הרמב"ם הנ"ל (ה"ג) "יתר מזה תהי' אהבת ה' בלב אוהביו, שוגים בה תמיד"¹⁷, ולמה המתין עד ההלכה האחרונה באותו פרק (ה"ו) לחתור אחר פירוש תיבת 'שוגה'¹⁸.

ובמעשה רוקח תירץ בדוחק שהוא משום שגירסת הראב"ד (בהלכה ג) היתה כגירסת הספרים שהיו בידו (של המעשה רוקח) "שונים בה תמיד", בנו"ן, והוא מלשון שינוי ולימוד, ע"ש.

אבל גם את"ל כן עדיין לא נתיישב הענין, שהרי השורש שגה נמצא שלשה פעמים באותה הלכה "ונמצא שוגה בה תמיד כו', אין דעתו פנוי' מאהבת אותה אשה והוא שוגה בה תמיד כו' תהי' אהבת ה' בלב אוהביו, שוגים בה תמיד". ולכן אפילו אם נדחוק ונפרש שהראב"ד גרס "שונים בה תמיד", עדיין צ"ב למה לא עמד הראב"ד על השורש 'שגה' בשני פעמים הראשונים בהלכה הקודמת (ה"ג).

ועוד צ"ב, למה לא פירש הראב"ד את כוונת הרמב"ם במשמעות 'שגה' כאן, על פי מ"ש לעיל בההלכה הקודמת (ה"ג), כיון שלכאורה לשונו שם אינו סובל פירושים אחרים, וכמשנ"ת, ודבר הלמד מענינו הוא.

ויש לומר בדרך אפשר, שבההלכה הקודמת (ה"ג) תיאר הרמב"ם את מדת האהבה ו'צורת' האוהב: "כיצד היא האהבה הראוי'", "נמצא שוגה בה תמיד" "הוא שוגה בה תמיד", "שוגים בה תמיד", ועל זה לא השיג הראב"ד, כי אכן כן הוא, ואין שם מחלוקת.

אבל בהלכה זו (ה"ו) בא הרמב"ם לבאר מה יעשה האדם ותהי' 'אהבת הקב"ה נקשרת בלבנו' ומעוגנת בלבו בתמידות. והקדים לומר "שאינן אהבת הקב"ה נקשרת בלבו כו' עד שישגה בה תמיד", והמשיך לבאר ש"אינו אוהב הקב"ה אלא בדעת

17 להעיר ממגיד משנה הל' שבת פ"ז סוף ה"ט: "ועוד אני תמה לפי דעתו בדברי רבינו למה לא השיגו פ"ד". רדב"ז הל' מעשר פ"א ה"ט: "ותמהתי למה לא השיגו שם". לחם משנה הל' שלוחין ושותפין פ"ז ה"א: "למה לא השיגו ג"כ לעיל". ועד"ז בכ"מ בפירושו. אבל ראה כס"מ הל' מלכים פ"ט ה"ד: "תמנהני על הראב"ד למה בפ"א מהל' רוצח כו' לא כתב הא דקשיא ליה מאבנר. וי"ל שסמך על מ"ש כאן".

שידעהו", ואשר "לפיכך צריך האדם ליחד עצמו להבין ולהשכיל בחכמות ותבונות כו". ומסתימת דברי הרמב"ם הי' נראה: (א) שמלת "שישגה" גם בהלכה זו היא להתעסקות (תמידית) וכפי היוצא מהשימוש בשורש 'שגה' בדברי הרמב"ם לעיל (ה"ג); (ב) שמלת הפועל 'שישגה' קאי על ה'חכמות והתבונות' (שדיבר עליהן בהמשך דבריו בהלכה זו), וכתב הרמב"ם שיעסוק בהן ועי"ז תהי' אהבת ה' נקשרת בלבו.

ועל זה השיג הראב"ד וטען שהרמב"ם קיצר במקום שהי' לו להאריך, והי' לו לבאר שה'שגיון' האמור בהלכה זו מכוון לענין אחר, ומשום דפשיטא לי' להראב"ד שה'התעסקות התמידית בחכמות ותבונות' לא זו הדרך שעל ידה תשכון האהבה הראוי' בלב האדם.

[ונראה עוד, שהראב"ד בהשגתו לא קאי רק על דברי הרמב"ם, כי אם גם על הכתוב "באהבתה תשגה תמיד" ששימש יסוד לדברי הרמב"ם בהלכה זו. ולשון הרמב"ם "שאינ כו' עד שישגה בה תמיד" ה"ה כעין העתקה מלשון הכתוב "באהבתה תשגה תמיד". ועל זה הוא שכתב הראב"ד דהוה לי' להרמב"ם לפרש ענינו של 'שגיון' זה שהעתיק מהכתוב. והמשיך הראב"ד וכתב "ואנו מפרשים אותו" – ה'שגיון' הכתוב – "בשני ענינים וכמשנ"ת.

ועל פי זה יומתק לשון הראב"ד "וענין אחר, בעבור אהבתה תשגה בעניניך, שלא תשים אליהם לב", דלכאורה הול"ל "וענין אחר, לשון שגגה, שתשגה בעניניך", ולמה הוצרך להקדים "בעבור אהבתה". ועוד צ"ע, למה כתב "בעבור אהבתה", לשון נקבה, והי' לו לומר "בעבור אהבתו", אהבת הקב"ה.

אלא שהראב"ד חזר לבאר הכתוב המדבר בלשון נקבה "באהבתה תשגה תמיד", כאילו העתיק לשונו בצירוף פירושו: "באהבתה" – "בעבור אהבתה", ו"תשגה תמיד" – "תשגה בעניניך". ודו"ק. ועצ"ע].

וטעמו ונימוקו של הראב"ד מרומז בקיצור בדברי רבינו בליקוטי שיחות (הל"ד עמ' 175 ואילך) שבידיעת ה' המביאה לידי אהבת ה', ישנם שני דרכים: (א) ע"י אמונה פשוטה; (ב) מתוך הכרח והבנת שכל האדם, דרך החקירה, [וע"ש שיש בזה מה שאין בזה], והרמב"ם והראב"ד מחולקים בזה, שלהרמב"ם עיקר ענין ידיעת ה' היא הידיעה שעל ידי חקירת השכל, ולהראב"ד – ענין האמונה, ע"ש כמה דוגמאות לדבר, ומנה:

ברמב"ם (הל' יסוה"ת פ"א ה"י) כתב "מהו זה שביקש משה רבינו להשיג כשאמר (שמות לג, יח) 'הראני נא את כבודך', ביקש לידע אמיתת המצאו של הקב"ה עד שיהי' ידוע בלבו כמו ידיעת אחד מן האנשים שראה פניו ונחקה צורתו בלבו, שנמצא אותו האיש נפרד בדעתו משאר האנשים, כך ביקש משה רבינו להיות מציאות הקב"ה נפרדת בלבו משאר הנמצאים עד שידע אמתת המצאו כאשר היא, והשיבו ב"ה שאין כח בדעת האדם החי שהוא מחובר מגוף ונפש להשיג אמיתת דבר זה על בוריו". ובכסף

משנה שם מעתיק השגת הראב"ד "אין דעתי מיושבת על זה שהרי ראה בסיני בארבעים יום של לוחות מה שלא ראה נביא מעולם עד שקנאו המלאכים בו ובקשו לדוחפו עד שאחזו בכסא ומה הוצרך עוד".

ומבאר רבינו זצוקללה"ה שפלוגתתם תלוי' בשאלה זו: "מהו עיקר השלימות בידיעת הבורא שאלי' צריך האדם להגיע, אם הידיעה הבאה ע"י השגת השכל או הידיעה ע"י אמונה (שאי אפשר להגיע אלי' ע"י השגה, אלא באה מלמעלה): לדעת הראב"ד השלימות הכי גדולה בהשגת משה היא מה שהשיג בעת מ"ת, "ראה בסיני" מה שבא מלמעלה; אבל לדעת הרמב"ם, עיקר שלימות הידיעה היא מה שמבין ומשיג בשכלו, ולכן לא הסתפק משה במה שראה בסיני אלא ביקש לידע ולהשיג".

ועל זה הוסיף (בהערה 28) בזה"ל: "ומודגש גם בפלוגתת הרמב"ם והראב"ד בסוף ספר מדע, סוף הל' תשובה, ע"ש. ועוד". וכוונתו לדברי הרמב"ם והראב"ד שעליהם עמדנו.

ונראה שפירש כנ"ל שהשגת הראב"ד לא על מלת "שישגה" בלבד היא באה, כי אם על כללות תוכן דברי הרמב"ם בהלכה זו, שלפי שיטת הרמב"ם האהבה היא על פי ולפי מדת הידיעה השכלית. ועל זה חולק הראב"ד מכיון שלפי דעתו הידיעה שעל ידה מגיע האדם למדת האהבה, באה מלמעלה על ידי אמונת האדם, ואי אפשר להגיע אלי' ע"י השגה.

נמצא שלפי שיטת הראב"ד אי אפשר לפרש הכתוב "באהבתה תשגה תמיד" שעל ידי שיתעסק בחכמות ותבונות המודיעים לו את קונו יבא לידי אהבה, וצריכים לפרש כוונתו, שהאהבה [הבאה מלמעלה שזוכה לה על ידי אמונה] תהי' נקשרת בלבד בתמידיות על ידי זה שישגה בה, שישמח ויגל בה' [שגיון מלשון שיר] או עי"ז שיהי' כל כולו מונח באהבתו ית' עד כדי כך שיבא לידי שגגה בהנהגתו [שגיון מלשון טעות], וכמשנ"ת.



דיוק ברמב"ם הלכות שבועות

הרב פרץ בראנשטיין

תשב השכונה

בהלכות שבועות פרק ו' פוסק הרמב"ם שכן אדם שנשבע ומתחרט נשאל לחכם על שבועתו והחכם מתיר שבועתו. ומסביר (הל' ב') שהיתר שבועות אין לו עיקר בתורה שבכתב אלא הוא הלכה למשה מסיני. ולכאורה קשה להבין דהמבטל שבועתו עובר על לא ייחל דברו דהיינו פסוק מפורש דאורייתא ואיך הלכה למשה מסיני שאין לו מקרא מבטל פסוק מפורש!¹⁹ אבל כשמעיינים בלשון הרמב"ם (פ"ו ה"ב) רואים שהוא נוהר מקושיא זו וזה לשונו:

ודבר זה אין לו עיקר כלל בתורה שבכתב אלא כך למדו ממשה רבינו מפי הקבלה שזה הכתוב לא יחל דברו שלא יחלל הוא בעצמו דרך קלות ראש בשאט נפש כענין שנאמר וחללת את שם אלהיך אבל אם נחם וחזר בו חכם מתיר לו.

דהיינו הרמב"ם מסביר שאין ענין היתר שבועה לבטל הלאו דלא יחל דברו אלא שהמסורת ממשה רבינו מלמד אותנו שלא יחל בדברו מלכתחילה אינו שייך רק אם עובר על שבועתו "דרך קלות ראש בשאט נפש" משא"כ "אם [באמת ולב שלם] נחם וחזר בו" מלכתחילה אין כאן לאו. זאת אומרת שהלכה למשה מסיני כאן מגדיר ומבאר מזה לא יחל, אבל אינו סותרו.



בענין אין משקין שתי סוטות כאחת

ונפ"מ במילת תאומים

הרב שבתאי אשר טיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

כתב הרמב"ם בהלכות סוטה פ"ד ה"ב: "אין משקין שתי סוטות כאחת שנאמר והעמיד אותה הכהן (במדבר ה, טז)".

ולכאורה מסתימת לשונו משמע שאסור להשקות שתי סוטות כאחת אפילו ע"ב' כהנים.

19 הערת המערכת: ראה סוטה טז, א דהלכה למשה מסיני לפעמים עוקרת את הפסוק להוציא מפשוטו, מהם שעוקרת לגמרי ומהם שמוסיפה עליו, וראה אנציקלופדיה תל' כרך ט' טור שסה.

והנה בסוטה (ח,א) מובא ב' דעות. לדעת רבי יהודה היא גזירת הכתוב "אמר קרא "אותה" לבדה, ולדעת רשב"י דדריש טעמא דקרא, הטעם הוא כדי שלא יהא לבה גס בחברתה. ומקשה שם: "מאי בנייהו?" ומשינין: "איכא בנייהו ורתתת", שכשפוחדת אין לחוש שיהא לבה גם בחברתה. וכיון שרבי יוחנן הכריע²⁰ שכל מקום שנחלקו רבי יהודה ורבי שמעון הלכה כרבי יהודה, נמצא שגם ברותתת אין משקינ ב' סוטות כאחת.

ושוב מקשה²¹ "והא (בלאו הכי) אין עושים מצוות חבילות חבילות?" ומשינין: "אמר אביי ואיתימא רב כהנא, לא קשיא, כאן בכהן אחד כאן בב' כהנים."²²

והנה ברש"י ותוס' פי' שבב' כהנים מותר להשקות ב' סוטות ולטהר ב' מצורעים כאחד ובכהן אחד אסור דהוה חבילות חבילות. ולפי"ז כתב המג"א [או"ח סי' קמז ס"ק י"א] שמותר להביא ב' תינוקות יחד ולמול אותם ע"י ב' מוהלים, אבל אסור להביא ב' תינוקות כדי למולם ע"י מוהל אחד. ולפי"ז צ"ע מנהג העולם כשקוראים בב' ספרי תורה שמוציאים את שניהם יחד, ולדברי תוס' אף שקוראים בהם בזה אחר זה, מכל מקום אין להביאם יחד, אלא אחר שגומרים לקרוא באחד יביאו את הס"ת השני. וליישב את מנהג העולם כתב המג"א, שסומכים על דעת הרמב"ם, והוכיח שלדעת הרמב"ם מותר להשקות ב' סוטות בזה אחר זה ע"י אותו כהן, אף שמביאים אותו יחד, ואסור להשקותן יחד ע"י ב' כהנים, כיון שע"י שמשקה את שתיהן יחד, חשיב חבילות חבילות אפילו בב' כהנים. ולדעת הרמב"ם יוצא שלגבי תינוקות הנימולין הדין יהא הפוך, שלהביאם יחד ומוהל אחד ימול אותם בזה אחר זה, מותר. אבל למול ע"י ב' מוהלים יחד, אסור. נמצא שלדעת הרמב"ם מותר להוציא ב' ספרים יחד, כיון דקוראים בהם בזה אחר זה, וע"ז נסמך מנהג העולם.

והיכא דנהוג נהוג, אולם ידוע שבברית מילה המנהג בחב"ד (וי"א כן ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו) הוא להביאן לבית הכנסת זה אחר זה, ולעשות הפסק בינתיים ולברך על כל מילה בפני עצמה. ויש שהקשו ע"ז שלכאורה אין זה מתאים עם דברי אדה"ז בשו"ע שלו סי' ריג סעיף ז שפסק שיש לברך ברכה א' כשמלין את בניו בשעה אחת ע"י ב' מוהלים ואין רשאים לחלק ולגרום ברכה שאינה צריכה. וקושייתם אינה מובנת, ואדרבה מנהגינו מיוסד על דברי אדה"ז הנ"ל, וכדלקמן.

(20) ראה עירובין מו, ב. וראה גם בספר "יד מלאכי" כללי התלמוד כלל תקעז.

(21) ומלשון הגמרא משמע דקושיא זו היא אליבא דכולא עלמא, ויובן ע"פ המבואר לקמן בפנים.

(22) ברש"י ותוס' פי' שבב' כהנים מותר להשקות ב' סוטות ולטהר ב' מצורעים כאחד ובכהן אחד אסור דהוה חבילות חבילות. והרמב"ם פירש איפכא, וכדלקמן בפנים.

דהנה בספר אוצר הברית פ"ג סי' טז (סעיף ו) כתב שכשיש שני תינוקות של אב אחד למול במקום אחד ויש ב' מוהלים, רשאי כל אחד לברך בעצמו "ויש שכתבו דאף מוהל אחד אפשר לעשות כן".

ולא דק, דאדרבה דוקא במוהל אחד (רשאי ו) חייב לברך ב' ברכות, ואסור²³ להביא התינוקות לבית הכנסת בבת אחת. ורק בב' מוהלים אין רשאים לחלק אלא צריכים לעשות ביחד כדי שיברך אחד לכולם דאסור לגרום ברכה שאינה צריכה.

דהנה יש אומרים²⁴ שבאב אחד ומוהל אחד צריכים ברכה לכל אחד ואחד, דאינו דומה לשחיטת בעלי חיים שמברכים ברכה אחת לכולם לפי שאפשר לשחוט שני בעלי חיים בבת אחת, ואי אפשר למול שני תינוקות בבת אחת²⁵ דאין עושין מצוות חבילות חבילות²⁶. וכן עיקר, שהרי מבואר במג"א סי' קמז סקי"א שלדעת התוס' (סוטה דף ח ע"א ד"ה אין) מותר למולם בבת אחת ע"י שני מוהלים ואין בו משום מצוות חבילות חבילות, אבל להביאם בבת אחת למולם זה אחר זה ע"י מוהל אחד אסור, דיש בו משום עושה מצוות חבילות חבילות, ושלדעת הרמב"ם (שמפרש הגמרא איפכא) מותר להביא שני תינוקות בבת אחת ולמולם זה אחר זה ע"י מוהל אחד ואין בו משום מצוות חבילות חבילות, אבל למולם בבת אחת בשני מוהלים אסור דיש בו משום מצוות חבילות חבילות. וכיון שבשו"ע אדה"ז סי' ריג סעיף ז פסק שיש לברך ברכה א' כשמלין את בניו בשעה אחת ע"י ב' מוהלים ואין רשאים לחלק ולגרום ברכה שאינה צריכה א"כ ס"ל שאין בו משום חבילות חבילות בב' מוהלים, ולפי"ז במוהל אחד, דקפדינן על ההבאה (לשיטה זו), צריך לברכה לכל אחד ואחד (כשיטת העיטור) ואסור להביאם לבית הכנסת בבת אחת כנ"ל.

23 בספר אוצר הברית פ"ג סי' טז סעיף ה כתב שכדי לצאת ידי כל הדעות יש לנהוג שלא יביאו שני התינוקות ביחד לביהכ"ג, ויברך כל הברכות על כל אחד ואחד מהתינוקות לחוד לפי שעל הרוב מפסיקים בינתיים בשיחה בטילה שאינה מצרכי המילה. וכן מפורש בש"ך סקט"ו שאין להביא שני תינוקות ביחד לבית הכנסת מפני ההפסק. ולפי המבואר בפנים, צריך לעשות כן לא רק מפני ההפסק וכדי לצאת כל הדעות אלא מפני שלהלכה נקטינן שצריך לברך אכאו"א בפנ"ע ואסור להביאם לבית הכנסת ביחד משום עושין מצוות חבילות חבילות. ולהעיר מהמבואר שם בהערה יג בשם חותם קודש סימן יג סל"ו דאין להביאם בבת אחת משום עין הרע. וכן משמע בט"ז (יו"ד סימן רסה סקי"א).

24 בעל העיטור הלכות מילה שער ג ח"ד סוף נג, (הובא בטור סי' רסה).

25 זו"ל שם: "כיון דלא אפשר למימהלינהו בחדא צריכי ברכה אכל חדא וחדא, דלא דמי לשחיטה דאפשר דשוחט הרבה בהמות ביחד בבת אחת, אבל במילה אי אפשר למימהלינהו כחדא."

26 כן מבואר בשיבולי הלקט ותניא רבתי ובשו"ת מהר"ם שיק יו"ד סי' רנ (ראה ספר אוצר הברית רס" טז בהע' ג). וראה מג"א או"ח סימן קמז סאי"א.

ונמצא לפי הנ"ל שלדעת הרמב"ם²⁷ בלאו הכי אין להשקות שתי סוטות כאחת ע"י ב' כהנים ורק ע"י כהן אחד לא היינו יודעים בלי הגזירת הכתוב ד"אותה" לבדה שאסור להשקותן כאחת. ומדתלה הרמב"ם טעם האיסור של השקתן ב' סוטות בבת אחת בגזירת הכתוב, לכאורה יש להשקותן זה אחר זה, ואין לחוש שלא יהא לבה גס בחברתה.

אבל כל זה נכון רק את"ל שלדעת רבי יהודה אין אנו חוששין שלא יהא לבה גס בחברתה. ויותר נראה לומר ובפרט שלא לאפושי מחלוקת, שגם לר"י יש לחוש שלא יהא לבה גס בחברתה. וכן יש לדייק לענ"ד מהמשך הגמרא שם. דכיון שבהאיכא בינייהו לא תירצו שע"י ב' כהנים²⁸ משקין לרבי יהודה גם כשעומדת על בוריה ואינה רותתת, מוכח שגם לדעת רבי יהודה (בנוסף להגזירת הכתוב "אותה" לבדה) יש לחוש משום ליבא גס בה.



הלכה ומנהג

ביאור מנהג חב"ד שבעשי"ת אומרים "עושה השלום" בתפילה ולא בברכת המזון

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

"בעשרת ימי תשובה אומרים 'עושה השלום' בסוף 'אלקי נצור' ובסוף הקדיש"

– כך צייטט ב'אוצר מנהגי חב"ד' (תשרי עמ' סז אות קו) מ"סידור אדמו"ר", אמנם אין זה לשונו של אדה"ז בסידור, אלא זה נכתב ע"פ מה שציין אדה"ז בסוף 'אלקי נצור' דשחרית לחול ובסוף קדיש תתקבל שם אחרי 'ובא לציון': "בעשי"ת השלום".

וסיפר כ"ק אדמו"ר זי"ע (תורת מנחם' תשד"מ ח"א עמ' 28): "בנוגע לאמירת 'עושה

שלום במרומיו' בסיום ברכת המזון, שאלתי פעם את כ"ק מו"ח אדמו"ר, האם בעשי"ת צריך לומר 'עושה השלום' [בה"א] כמו בתפילת העמידה. ואחרי ששמע את הרצאת

27 ולדעת התוס' ע"י כהן אחד כבר היינו יודעים שאין להשקות שתי סוטות כאחת, וע"י ב' כהנים

לא היינו יודעים בלי הגזירת הכתוב.

28 לרש"י ותוס'. ולדעת הרמב"ם, ע"י כהן אחד זה אחר זה.

הדברים, נענה ואמר, שצריכים לומר כפי שכתוב בסידור [שלוש' ולא השלוש']. [וראה לקמן שזה היה בשנת תש"א, כשהכינו דפוס צילום של סידור רוטטוב].

ורבים תמהו ושאלו במה שונה "עושה שלום" שבברכת המזון מ"עושה השלוש" שבתפילה, הרי לאחרי שהורה אדה"ז לומר "עושה השלוש" בתפילה הרי מסתבר שגם בברכת המזון צריך לומר כן. וכפי שהעיר גם הגרא"ח נאה בסוף הקדמתו ל'קונטרס הסידור' שלו (נדפס גם כהוספה לסידור 'תורה אור' סוף עמ' שעה): "בסוף בהמ"ז בעושה שלום, למה לא יאמרו בעשי"ת 'השלוש' כמו בקדיש".

אמנם לאחרי שנעיינ בשורש ומקור אמירת "עושה השלוש" והמנהגים השונים שבזה, יתבהר שאפילו אמירת "עושה השלוש" בקדיש הוא חידוש, וא"כ אין לך בו אלא חידושו, וכפי שיבואר לקמן בס"ד.

מנהג אשכנז לומר "המלך" עושה השלוש" בברכת "בא"י המברך את כמו ישראל בשלוש"

כתב ב'מנהגי מהרי"ל' (סדר תפילות של ראש השנה סוף אות ז - עמ' רפד): "מה שאנו אומרים בר"ה 'עושה השלוש' ובשאר ימות השנה [ה]מברך את עמו ישראל בשלוש', לפי שעושה בגימט' ספר[י]א"ל [=381], והוא מלאך הממונה על הכתיבה, ואנו מזכירין אותו עתה שיכתוב אותנו לחיים טובים ולשלום".

ובהגהת מרדכי (למס' ראש השנה סי' תשכ) כתב: "אומר 'עושה השלוש', לפי שהמלאך הכותב זכרונות של ישראל שפריא"ל [צ"ל: ספריא"ל] שמו, ובגמטריה 'עושה', ו'עושה' בגימטריה 'השלוש'. ועוד שמי שמעשיו שקולים הקב"ה עושה עמו חסד ומכריעו לכף זכות, וכתוב [ישעיה לב, יז] מעשה הצדקה שלום".

מנהג זה כבר הזכירו ה'רוקח', והוא נתן לזה טעם אחר, וכך הוא כתב ב'פירושי סידור התפילה לרוקח' (ח"ב עמ' תרנה): "ואין אומרים מראש השנה עד יום הכפורים 'המברך את עמו ישראל בשלוש', לפי כביכול אינו יכול לברכם, כי במקום משפט אין צדקה, אך אומר 'עושה השלוש', שאע"פ שעושה משפט יש שלום בעולם...". [ולהעיר שעל טעמו של המהרי"ל כתב בשו"ת 'תשובה מאהבה' (ח"א סי' צ): "ואף כי אין דעתי נוחה בטעמים כאלה".]

עיקר מנהג זה כבר ידוע מזמן הגאונים, אבל בלי הסבר וטעם, וכפי שמצינו בהלכות הרי"ץ גיאט (שערי שמחה' עם ביאור 'צחק ירנן', ירושלים תשנ"ח, ח"א עמ' סא): "...מראש השנה ויום הכפורים... אמר מר רב האי ועמא מוסיף 'המלך עושה השלוש'... ואמר רבינו האי אם טעה ב'המלך הקדוש' ו'המלך המשפט', אם לא סיים ואמר 'המלך עושה השלוש', שפיר דמי לחזור. ואי לא, כיון שלא אמרו חכמים צריך לחזור, ליכא כח לחיוביה". [וב'צחק ירנן' שם (הערה כג) הגיה: "השלום. לכאורה צ"ל 'אם לא

סיים ואמר עושה שלום, פירש שעדיין לא סיים תפלתו. הוא ודאי צודק בפירושו, שאין כוונת רב האי לומר שאין צריך לחזור כיון שאמר המלה "המלך" בסוף התפילה, אלא כוונתו לחלק בין אם סיים תפילתו או לא. אבל לפלא שמתקן ל"עושה שלום", שהרי לפי רב האי נהגו לומר "המלך עושה השלום".]

וכן הביאו המאירי ב'חיבור התשובה' (מהדורת ר"א סופר עמ' 265) בשם הגאונים: "ויש שמוסיפין לחתום בזה, ר"ל בברכת השלום, 'המלך עושה השלום', וכן כתב אחד מן הגאונים. אלא שלא ראינו עדין מי שהחזיק בזה". וכן נזכר מנהג זה בכמה מכתבי הגאונים והראשונים ובספרי המנהגים השונים ואכמ"ל.

לפלא שמנהג זה לא הוזכר בשו"ע ובהגהת הרמ"א (סי' תקפב). אבל זה מובא ב'לבוש' שם (סוף ס"ה, וראה שם ב'אליה זוט' ו'אליה רבא). וראה בהגהות הגאון ר' צבי הירש קאלישער לשו"ע שם (קובץ תורני 'זכור לאברהם' תנש"א עמ' קנה).

מנהג זה נוהגים בו עד היום בנוסח אשכנז. "...נוסח זה, 'עושה השלום', כבר נהגו [כן] בכל ערי ישראל הנמשכים אחרי המהרי"ל והלבוש... סדורי תפלות מכל ערי אשכנז ופולין כו' (זולת הספרדים) בכ"ו]לם שפה אחת ודברים אחדים בעשי"ת עוש"ה השלו"ם, והיא נוסחא ישנה... שהמהרי"ל לא המציא דבר זה לסיים בעשי"ת 'עושה השלום', כי אם חלק מחכמתו ליראים טעם על מנהג קדמונים... (שו"ת 'תשובה מאהבה' ח"א סי' צ).

השל"ה מערער על מנהג אשכנז ולדעתו אומרים 'השלום' רק כשפוסע אבל בנוסח הברכה

השל"ה בצוואתו (נדפס בראש דפוס הראשון של סידור השל"ה, אמשטרדם תע"ז): "בתפילות ראש השנה וי"כ אצל 'ברוך אתה ה' עושה השלום' איתא שם: 'נוסחא אחרינא: המברך את עמו ישראל בשלום'. לדפוס נוסחא זו הגה"ה: אמר המחבר כן נוהגין הספרדיים שאין משנין בזה החתימה מכל ימות השנה, וככה ראוי לנהוג, כי המשנה ממטבע שטבעו חכמים לא יצא י"ח והויה ברכה לבטלה, ומאחר שנוסח כל השנה הוא 'המברך את עמו בשלום' א"כ הוא בוודאי נוסח שטבעו חכמים, ולא מצינו בדברי רז"ל לשנות מראש השנה עד יום הכפורים, כמו שמצינו בנוסח 'המלך הקדוש' ו'המלך המשפט'. ואף שרמזו זה הדבר בספר הרוקח שכתב בסימן ר"ה וסימן ר"ח לומר 'עושה השלום', ודורשי רשומות אמרו כי 'עושה השלום' בגימטריא ספרי"אל וכו', הרבה טעו בענין הרוקח. כי אין כוונתו לשנות חתימת ברכת 'המברך את עמו ישראל בשלום' חלילה, רק כשפוסע ואומר 'עושה השלום' במרומיו מראש השנה עד י"כ יאמר 'עושה השלום' במרומיו. וכן מצאתי שכתב הרב הגדול המקובל האלהי האר"ז ל. ואף המסדר המהרי"ל, זהו תלמיד של מהרי"ל שכתב כל מה ששמע, טעה

בשמועתו והיה סובר שהכוונה היא על הברכה ואינו רק על 'עושה השלום' כשפוסע. ע"כ שומר נפשו ירחק מזה ואל ישנה מטבע".

וכך כתב השל"ה גם בסידורו שם (רפה, ב): "ברוך אתה ה' המברך את עמו ישראל בשלום האשכנזים משנים מן ר"ה ועד י"כ ומסיימין עושה השלום, וכתבו בעלי הסודות טעם החתימה 'עושה השלום גי' ספריאל, הוא אחד משבעים שמות של מטטר'ון... אבל הספרדיים אינם משנים נוסח הברכה מכל ימות השנה, וחלילה לשנות, מאחר שלא נמצא זה בתלמוד ובפוסקים, כמו 'המלך הקדוש' ו'המלך המשפט'. והרמז שכתבו בעלי הסודות הוא אמת, אבל לא בנוסח הברכה, רק אחר התפלה כשפוסע ואומר 'עושה שלום במרומיו, לא יאמר 'עושה שלום' רק 'עושה השלום במרומיו' לרמז הנ"ל, אבל חלילה לשנות נוסח הברכה. כן מצאתי בקונטרס"י האר"י ז"ל לומר 'עושה השלום במרומיו' כו... והנזהר יתברך בברכת יברך יאר ישא".

וראה מה שהעירו בדברי השל"ה בשו"ת 'תשובה מאהבה' שם (ועיי"ש שהעתיק דברי היעב"ץ ש"אין דעת הפוסקים והאר"י נוחה בזה", והעיר על זה: "לא ידעתי מי אלה זולת השל"ה"), ב'ערוך השלחן' (סי' תקפב ס"ד), בסידור 'צלותא דאברהם' (בסוף שחרית לחול ב'עמק ברכה') ובמבוא ל'סידור רבי שבת' (עמ' תפג-תפו) ועוד.

דעת האריז"ל ש"אחר העמידה אומרים 'עושה השלום במרומיו' בה"א יתירה"

ב'שער הכוונות' (דרושי ר"ה - ח"ב עמ' רח) כתב: "בכל י' ימי תשובה צ"ל אחר העמידה 'עושה השלום במרומיו' בה"א יתירה, ולכוין כי השלום הוא בגימטריא ספריאל המלאך שהוא הסופר הכותב בספר החיים את כל בני אדם בי' ימי תשובה, משא"כ בשאר תפלת השנה, שאין אומר אלא 'עושה שלום במרומיו' חסר ה". ועד"ז כתב ב'פרי עץ חיים' (שער תפילות ר"ה פ"ז - עמ' תקפג).

וב'תפילת חיים' (רימר, עמ' רסב) כתב: "לא מצאתי בנוסחאות שטרם תקופת האר"י ז"ל שיכתבו כן, וכנראה שמקורו הראשון מדברי האר"י ז"ל. ואף יתכן, שנוסח זה נשען על המנהג הקדמון הנ"ל, ולפי שחש לדברי המעוררים על המנהג, על כן קבע לומר 'עושה השלום' בחתימת התפילה".

ה'מטה אפרים' כתב שאומרים 'עושה השלום' גם בכל הקדישים

ב'מטה אפרים' (סי' תקפב ס"א) כתב: "והרבה נוהגין שלא לשנות חתימת הברכה רק חותמין 'המברך' כו', רק בקדישים שאחר התפלה אומרים 'עושה השלום'...". ומה שלא כתב כאן שגם בסוף 'אלקי נצור' אומרים 'עושה השלום' נראה שאינו אלא ט"ס, שהרי כתב כן בפירוש לקמן (סכ"ב): "רק בסוף אלהי נצור כו' אחר שלש פסיעות יש לומר 'עושה השלום במרומיו' כו', וכן בקדישים כאשר נתבאר".

וכך סבר גם ה'קיצור שולחן ערוך' (סי' קכט ס"ו): "בסיום השמונה עשרה יש מסיימים 'עושה השלום', ויש שאינם משנים אלא אומרים 'המברך את עמו ישראל בשלום', ואך בקדיש אומרים 'עושה השלום במרומיו וכו'", ומשמע שבכל הקדישים אומרים 'עושה השלום'.

ה'אלף המגן' הביא בשם המקובלים שרק ב'אלקי נצור' אומרים 'עושה השלום'

אמנם ב'אלף המגן' שעל ה'מטה אפרים' שם (ס"ק לו) כתב: "המקובלים כתבו שדוקא אחר שמו"ע באלהי נצור כשפוסע 'ג' פסיעות יאמר 'עושה השלום', אבל בקדישים לא ישנה משאר ימות השנה יע"ש". וכנראה שדבריו מיוסדים על פשוטות דברי הר"ח ששנתקו לעיל, שלא הזכיר כלל אמירת 'עושה השלום' באמירת קדיש.

וכן כתב הגר"ח פאלאגי ב'מועד לכל חי' (סי' יג אות סא): "ה"א יתירה ד'עושה השלום' כדי לכוין בגימטריא השם הקדוש כנודע, הנה זה הוא דוקא בעמידה ולא בקדיש". וראה ב'תפילת חיים' שם.

דעת ה'כף החיים' שאומרים 'השלום' רק ב'אלקי נצור' ובקדיש תתקבל "דכיון שהוא [לשון ה] פסוק אין לשנותו בלא טעם וצורך"

ה'כף החיים' (סי' תקפב ס"ק טו) העתיק את דברי הר"ח ה"ל. ושם (סי' נו ס"ק לה) הוסיף לכתוב: "ואין לומר 'עושה השלום' בה"א כי אם דוקא בעשי"ת אחר העמידה, מפני שיש טעם בדבר כמו שכתב בשער הכוונות. אבל בשאר ימות השנה בקדיש ובעמידה, וכן בקדיש של עשי"ת אין לומר כי אם 'עושה שלום' בלא ה"א, דכיון שהוא פסוק באיוב (כ"ה ב) אין לשנותו בלא טעם וצורך. וכן כתב בשער הכוונות שם דבשאר תפלות השנה אין לומר אלא 'עושה שלום' חסר ה' יעו"ש, ובקדיש לא נזכר בשום מקום שצריך לומר 'השלום' בה"א לא בעשי"ת ולא בכל זמן, ועל כן אין לשנות הפסוק. ומיהו בקדיש של אחר החזרה בעשי"ת נראה דיש לומר 'עושה השלום', כיון שהוא במקום 'עושה שלום' של חזרת העמידה (כמו שכתבנו לעיל אות ל"ו יעו"ש)".

שיטת אדה"ז בסידורו

ומעתה נפן לשיטת אדה"ז בזה.

כבר העיר ב'אוצר מנהגי חב"ד' שם שבשו"ע לא הזכיר אדה"ז מזה כלל, כמו הרמ"א בעצמו שג"כ לא הזכירו. והזכיר מנהג זה רק בסידור.

והסביר ב'שער הכולל' (פ"ט אות לה): "וגם בעשי"ת צריך לחתום כמו בכל השנה, והחותמין בעשי"ת 'עושה השלום' משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות ועוברים על לא תשא. ומה שעפ"י הסוד צריך לחתום 'עושה השלום' גימ' ספריאל, היינו בקדיש ובאלהי נצור ולא בתפלה. כן כתב השל"ה הק' בסדורו אחר תפלת ר"ה כח בחתימות

הברכה אסור לשנות רק מה שנזכר בגמרא 'המלך הקדוש' 'המלך המשפט'...". והעיר ב'אוצר' שם: "וראה שער הכולל שהוא על-פי סידור השל"ה. אולם בדברי השל"ה שם לא נאמר שיש לנהוג כך גם בסיום הקדיש". והאמת יורה דרכו שב'שער הכולל' לא הובאו דברי השל"ה רק בשלילת המנהג לחתום הברכה ב'עושה השלום', ולא כמקור לדברי אדה"ו שאומרים 'עושה השלום' גם בסוף הקדיש.

והנה לעיל ראינו שההוראה המפורשת של האריז"ל לומר 'עושה השלום' היא רק בסוף 'אלקי נצור', אלא שאדה"ו סבר שיש לומר כן גם בסוף הקדיש, אבל כיון שאדה"ו ציין את זה רק פעם אחת בסידור, בסוף קדיש תתקבל (כ"ה בדפוס ראשון של הסידור), אין הכרח האם סבר שיש לומר כן בכל הקדישים שבעשי"ת או רק בקדיש תתקבל, וכשיטת ה'כף החיים'.

אמנם בסידור 'תורה אור' פשיט ליה שצריך לומר כן בכל הקדישים, ועל כן הוסיף לציין כן גם בקדיש יתום (אחרי 'שיר של יום') ובקדיש דרבנן (אחרי 'קוה'), ומסתבר שכך היה המנהג הנפוץ אצל "החסידים המתפללים בסידור האריז"ל נוסח רבינו... בעל התניא והשו"ע". [אמנם מה שציין הרי"ש גינזבורג ב'הלכות ומנהגי חב"ד' (עמ' 11 והערה 42): "בסיום תפילת שמונה-עשרה אומרים 'עושה השלום במרומיו', וכן בסיום הקדיש... הוראת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע, הובאה ב'התועודות' תשד"מ ח"א עמ' 28", לכאורה אינו נכון, שהרי שם לא נזכר כלל הקדיש, ראה לעיל].

ומעתה אין לך בו אלא חידושו, וכיון שלא הורה אדה"ו לומר כן גם בברכת המזון, הרי זה מוכיח שסבר שרק בתפילה אומרים 'עושה השלום'. ומפני זה פשיטא ליה לאדמו"ר מוהריי"צ שלא אומרים כן בברכת המזון.

ולכאורה מצינו בדברי כ"ק אדמו"ר זי"ע טעם למה לא לומר 'עושה השלום' בברכת המזון, דהנה ב'הגהות לסדור רבנו הזקן' (עמ' יג) מופיע השאלה לאדמו"ר מוהריי"צ מה שרשם הרבי לעצמו בשנת תש"א לפני שהדפיסו מחדש 'סידור רוסטוב', וכך כותב הרבי שם (שאלה צו): "לברר אם בברהמ"ז אומרים בעשי"ת עושה השלום [בסי' [כנראה סידור רוסטוב] ותו"א [=וסידור תורה אור] אינו. ועי' שה"כ [=שער הכולל] ט לה ופע"ח סוף מוצש"ק]".

והנה ב'פרי עץ חיים' שם (סוף פכ"ד) כתב: "ובעושה שלום במרומיו יכוין בר"ת עש"ב שם ע"ב", ולכאורה כוונת הרבי בציון זה היא שמכוין שיש לכוין שם ראשי-תיבות עש"ב, הרי באם ישנו לומר 'עושה השלום', כבר אין מקום לכוונה זו. ואולי זה הסיבה למה אדמו"ר מוהריי"צ שלל אמירת 'עושה השלום' בברכת המזון.



שביתת מלאכה: לפי מקום הבעלים או לפי מקום המלאכה

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

שאלה: אברך אחד שיש לו מפעל קטן שבו כמה עובדים נכרים. הפועלים נאמנים לו והוא משאיר אותם לבדם לבצע המלאכה המוטלת עליהם ולסגור המפעל בגמר מלאכתם. לקראת ימי שבת וחג יודעים הם שחייבים להפסיק עבודתם בעת התקדש היום. אבל כעת נסע האברך לימי החג לקפריסין, שם יחולו ימי החג כשעתיים לפני הזמן פה. אז שאלתו אם הפועלים חייבים להפסיק ממלאכתם מעת התקדש היום בקפריסין, מקום הבעלים, או שיחשבו לפי עת השבת וחג במקום המפעל?

תשובה: על מדוכה זו כבר עמדו מגדולי הפוסקים האחרונים, כמצויין בס' פסקי תשובות (סימן רמו סק"ז). ועדיין הניחו לנו מקום להתגדר בו, בפרט לפי דעת אדמו"ר הזקן בשו"ע שלו.

הנה הראשון שראיתי שידון בזה הוא שו"ת ארץ צבי סימן מד. עיקר התשובה דנה על מקום קו התאריך, ולנידון דידן התייחס בקצרה ודרך אגב:

ויש להסתפק מי שהוא במקום שהוא ש"ק אם מותר לומר למי שעומד חוץ לשבת לעשות מלאכה עבורו. מי אמרי' דחז"ל לא גזרו רק אמירה לנכרי שבות ולא בישראל. ועי' בשו"ע הרב ז"ל (סי' רס"ג סכ"ה) ובקו"א שם.

ביאור הספק: הנכרי הוא 'חוץ לשבת' מחמת נפשו. במקרה של קו התאריך החוצה את היבשה, יצויר שידבר לישראל חברו העומד 'חוץ לשבת' מצד מקומו. האם נשווה מילתא למילתא ונאמר שכמו שאסרו לנו חכמים לפקוד על הנכרי לעשות מלאכה עבורנו, כך אסור לנו לפקוד על ישראל העומד עתה במקום שהוא חול שיעשה מלאכה עבורנו.

בשו"ע אדה"ז הנסמן בדבריו מבאר דין ישראל שקיבל שבת שהוא רשאי לפקוד לחבירו שטרם קיבל השבת, לעשות מלאכה עבורו.

אחריו ראיתי שדן בזה בשו"ת דובב מישרים ח"ג סימן פג. עיקר דבריו שם מתייחסים ליו"ט שני, כאשר הבעלים גרים בחו"ל והפועלים הם באה"ק ת"ו, אם מותרים לעשות מלאכתו ביו"ט שני. אך תוך דבריו הוא מתייחס לנדו"ד:

הנה כאשר ביאר הרב התניא זצ"ל זי"ע ועכ"י בש"ע שם בקונטרס אחרון סק"ח, כל ההיתר לדעת הרשב"א הוא משום דהוא בעצמו לא קיבל עליו אלא איסורים התלויים בגופו, ועל כן במה שעושה אחר בשבילו ודאי לא קיבל עליו, ורק לענין

אמירה הלא הוא בעצמו עושה, אולם כיון לאמירה לחבירו היא על דבר שלחבירו מותר שפיר הביאו ראיה משמירת פירות (שבת קנ"א ע"א), דכיון שלחבירו מותר אין באמירתו כלום ע"ש.

מזה מסיק לענין יו"ט שני - דלא תליא בקבלתו, שאסור לפקוד לישראל חבירו לעשות מלאכה עבורו.

דברי ה'דובב מישרים' הובאו בשו"ת מנחת יצחק ח"ז סימן לד', שם דן אף הוא לענין יו"ט שני. אך בסוף דבריו כתב:

ושפיר כתב בתשו' בצל החכמה (ח"ג סי' קכ"ה) דלפי זה אם יש לישראל מא"י עסק באמריקה שבעת שמתקדש ליל שבת עדיין כמה שעות חול בארצות הברית, יהא אסור להבעלים להרשות לעכו"ם או לישראלים העוסקים והמנהלים עסקו באה"ב שיתעסקו בו באותן שעות, וכן ס"ל בתשו' ארץ צבי (סי' מ"ד ד"ה ויש), וכתב שכמדומה לו העולם נוהגין היתר עיין שם.

אמנם לפי הנ"ל יש לחלק. . וגם לא שייך שליחות כיון דהשליח נקרא בר חיובא מטעם דאח"כ יהי' בר חיובא. . ושייך אין שליח לדבר עבירה...

הרושם המתקבל הוא שבשו"ת בצל החכמה מצדיק את מנהג העולם להקל בזה. אך המעיין בגוף התשובה - שכל כולו מיועד לנידון הבדל זמן שבת בין עובד למעביד - יראה דלא ניחא לי' הדבר כלל, והוא מציע שני תירוצים דחוקים ליישב הדבר. והוא מסיק (בסעיף ח) שראוי לסדר אופן שהעוסקים במלאכתו בזמן שהוא שבת אצל המעביד, יהיו עוסקים במלאכתם אדעתא דנפשייהו על פי אחד מדרכי ההיתר המבוארים בשו"ע או"ח סי' רמה. ורק שאין צריך להחמיר באופני ההיתר בזה. וחזר על דברים בס"י שם.

עוד ציין בפסקי תשובות לשו"ת מנחת שלמה ח"ב סי' נח. בעייני שם לא מצאתי דבר מה לנדו"ד, ורק בח"א סימן יט:ג יש דיון לענין יו"ט שני כשהבעלים והמפעל הם במקומות שונים.



שינויים בתפלה בשבת - ע"פ דא"ח¹

הנ"ל

ההפרש בין רעינו בשו"א שאומרים בחול לבין רועינו בחולם שאומרים בשבת היינו כי הניקוד שם הוי' הוא שו"א חול"ם קמ"ץ, והרמז "כי בי חש"ק"², והשו"א רומז כי הוי"ד ראשונה דשם הוי' שהוא בחי' חכמה נמשך למטה בתחתית המדרגות כי "כולם בחכמה עשית" כתיב³. והיינו בששת ימי המעשה דוקא, והחולם רומז על הכתר שלמעלה מיו"ד דחכמה שאליו יגיע העלאות מ"ן מלמטה בשבת שהוא העלאת העולמות כולם, והיינו דה"א שבשם הוי' שהוא העוה"ז - כי ביו"ד נברא העוה"ב ובה"א העוה"ז⁴ - יעלה למעלה בכתר בשבת, שהוא או"ח [אור חוור] מלמטה מטה למעלה מעלה במקיף הכללי. וע"כ בחול שהוא המשכה מלמעלה למטה או"י [אור ישר] אומרים רעינו בשו"א כמו השו"א שתחת הוי"ד דשם הוי', ובשבת אומרים רועינו בחולם להורות על העלאה למעלה בכתר שהוא נקודה דחולם למעלה.

ובזה יובן ג"כ ההפרש מה שבחול אומרים "מגדיל ישועות מלכו", בפת"ח, ובשבת "מיגדול", בחירי"ק, שהוא בחי' "מה גדלו מעשיך הוי"⁵, בחי' "ולגדולתו אין חקר"⁶. ולזה אנו אומרים "בעיר אלקינו"⁷, ש[בחול] הוא רק המשכה מבחי' "עיר אלקינו", בחי' צירופי אותיות הדבור לבד כו', בחי' "מה רבו מעשיך הוי"⁸. אך בשבת הוא בחי' התגלות מבחי' מגדול בחירי"ק, שהוא בחי' "מ"ה גדלו מעשיך הוי"⁹, בחי' "ולגדולתו אין חקר", ולזה אנו אומרים 'מגדול'.

(1) מתוך ביכל כת"י 3284 בספריית אגודת חב"ד. ביכל זה כולל דרושים של רבינו וגם של הצ"מ צדק. תודתי להר' משה שי' לינק ששלח מאמרו זה לידי וגם עזר לי בפיענוח הכת"י.

(2) תהלים צא, יד.

(3) שם קד, כד.

(4) מנחות כט, ב.

(5) תהלים צב, ו (מוזמר שיר ליום השבת).

(6) שם קמה, ג.

(7) שם מח, ב.

(8) שם קד, כד (שבח על הנפלאות של הבריאה).

(9) ביאור נוסף על שינוי מופיע באור התורה על נ"ך, ע' א'רג:

וכמו כן יובן ההפרש בין "מגדיל" שאומרים בחול ובין "מגדול" שאומרים בשבת. שהעיקר ההפרש הוא בין חיריק שתחת הדלי"ת ד"מגדיל" בחול ובין החולם דדלי"ת ד"מגדול" בשבת. דבחול היא המשכה דאו"י למטה. ע"כ אומרים בחיריק שתחת הדלית, ובשבת היא העלאה דאו"ח למעלה, ע"כ אומרים בחולם שלמעלה על הדלית, שמורה על העלם נקודת הכתר בחי' העגולים.

וינוחו בה...: טעם שאומרים "וישמחו בה" ערבית בשבת, ובשחרית "וישמחו בו", ובמנחה "בם", היינו לפי הדברים הנאמרים לעיל שבשבת היא עליית תחתית המדרגות למעלה להיות יחוד וקשר עליון בכתר דאצילות, ובראשית כניסת ליל שבת אז עולה המ"ל [המלכות] למעלה להתייחד, וע"כ אומרים "בה" כנ"ל. ובשחרית הוא ירידת הכתר לקבלה אור המשפיע למקבל להתייחד כי בראות המשפיע תשוקת המקבל יסוף גם הוא לזוז ולירד להתקרב בידידת ההתקשרות במקבל, וע"כ אומרים "וינוחו בו" שהוא בחי' דכר משפיע. ונגמר יחודם יחדיו בתפלת מנחה, ע"כ אומרים "וינוחו בם" "שבתות קדשין", שבת עליון בחי' הכתר, ושבת תחתון בחי' המל[כות] דאצילות. וזהו "אלמלא שמרו ישראל שתי שבתות"¹⁰, פי' אלמלא שמרו היחוד הנורא הזה לבלי יפרדו לעולם ולא יפגמו בו, "מיד הי' נגאלין"¹¹, כי הוא יחוד קוב"ה ושכינתו, אשר זה עיקר עבודת האדם לגרום יחודים בעולמות עליונים. וד"ל.¹²



דין ש"ץ בביכנו"ס המתפללים בנוסח שונה משלו

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלוויו, וואשינגטאן

שאלה: המתפלל בנוסח האר"ז ומשמש שליח ציבור בבית כנסת נוסח אשכנז, האם יכול להתפלל תפלת לחש בנוסח אר"ז וחזרת הש"ץ בנוסח אשכנז?

א. באג"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע (חי"ג עמ' תצ"ז, יג ניסן תש"ט להרב מרדכי שוסטרמן ע"ה) – שימש אז כבעל קורא ולפעמים כבעל תפלה בביהכ"נ נוסח אשכנז כמובא בספר למען ידעו עמ' 93) כותב "במענה על שאלתו אודות שינוי הנוסח, הנה מה שנודע לי בזה הוראה לרבים אשר בתפלה דלחש להתפלל בנוסח המקובל ובחזרת שמו"ע בקו"ר בנוסח הקהל". (וראה שם בספר למען ידעו עמ' 115) שמספר עוד שלאחרי פטירת אביו (חי אלול תשי"א) שאל את הרבי איך להתנהג בשנת האבילות בהיותו חזן לפני העמוד בביכ"נ שם התפללו נוסח אשכנז "ויען: להתפלל נוסח ביהכ"נ – אשכנז! אבל, תפלת "ברוך ה' לעולם אמן" וכו' שבתפלת ערבית היא בעיה ועליו לשאול רב (איך לנהוג).. וסידרתי שאחד מן המתפללים היה מסיים את הברכה הזאת בקול רם, ואחרי זה אמרתי את הקדיש", אך לא הוזכר שם אודות שמו"ע בלחש).

(10) שבת קיח ב.

(11) שם.

(12) ראה גם תורת מנחם, כרך לט ע' 116.

אך מאידך באג"ק כ"ק אדמו"ר זי"ע (ח"י עמ' רו, ח' טבת תשט"ו להרב חיים ישראל שפרלין ע"ה) כותב "במענה על מכתבו בו כותב אודות שאלת הנוסחאות כי לפעמים מוכרח לירד לפני התיבה בבית הכנסת אשר מתפללים שם לא בנוסח אר"י.

והנה בענינים כמו אלו לפעמים תכופות כשאין עושים בזה שקו"ט ומתנהגים בפשיטות גייט דאך דורך גלאטיג ובשלום, ובטח לפעמים רבות גם בנדון דידי' כשלא יעשה בזה שאלות מקודם הרי גם לא ירגישו בשינוי הנוסח, ומוכן ג"כ אשר לעשות מחלוקת בשביל זה אין כדאי כי יצא שכרו בהפסדו ובפרט בתפלה בצבור שע"ו נאמר פדה בשלום נפשי...".

ובשוה"ג כותב "בכל בו על אבילות עמ' 367 בשם העצי חיים שירד לפני התיבה ויתפלל בנוסח הצבור. שם בשם הייט"ל (בברית משה על הסמ"ג מ"ע פ"ז) שיתפלל וישנה אם אין שם בעל תפלה אחר. - וא"כ צ"ע ביש שם בעל תפלה אחר אולי מוטב שיסתפק באמירת קדיש וכיו"ב. - בקצשו"ע לברון ח"א עקי"ב משו"ת משיב דבר (להנצי"ב) סי"ז תפלה בלחש יתפלל כרגילותו ובקול רם - כהצבור. וצע"ג דאי"ז הכנה לתפל[ה] בתור ש"ץ. ואדרבה - שו"ת נוה"ק ח"ב או"ח סי"ב עכ"ל.

וא"כ הרבי תמה על האפשרות (שהובאה גם במכתבו של הרבי הריי"ץ) מצד שהש"ץ צריך בתפלת הלחש להתכונן ולסדר את תפלתו להיות מוכן לתפלתו בקול רם, ואם יתפלל בנוסח הרגיל שלו, לא יהי' לו הכנה.

והנה יש לעיין במ"מ שציין הרבי, דבספר ברית משה כותב "ולהלכה פסקינן ביו"ד סי' רס"ז סעיף ע"ט דאפי' בשביל מצוה דדבריהם כגון להתפלל בעשרה מותר לשחרר עבדו, ופעם אחת בשנת תרמ"א נכנסתי לבהכ"נ הגדול שמתפללים בנוסח אשכנז ומצאתי שם עשרה שלא היה בהם מי שירד לפני התיבה רק אחד המתפלל בנוסח ספרד ונשאלתי אי שרי לשנות כדי להתפלל בצבור, והשבתי דשרי מחמת הש"ע הנ"ל, ואח"כ שאלתי את מורי הרב הגה"צ מו"ה יקותיאל יהודה ט"ב זצוק"ל בעמח"ס אבני צדק [וספר ייטב לב על התורה] והשיב לי יפה הורה דמותר להתפלל בנוסח שאינו רגיל בשביל הרבים מהא דשחרר עבדו עכ"ל. הרי דעתו מפורש שישנה הש"ץ נוסחו הרגיל ויתפלל נוסח הביכנ"ס שמתפלל בו, אבל לא מבואר דעתו אודות תפלת ש"ץ בלחש. ואולי בציון זה הרבי לא התכוון לציין בנוגע לתפלת לחש, אלא להראות שלשנות לנוסח הציבור זה רק בלית ברירה, ולכן שיסתפק בקדיש.

בשו"ת משיב דבר (שם) השאלה היא "בענין תפלות שבני אשכנז מתגוררים בארצות האלו שע"פ רובם מתפללים בנוסח ספרד ואף שבבתי כנסיות מתפללים קרוב לאשכנז, מ"מ אנו שמתפללים בביהמ"ד של ספרדים איך להתנהג עם נוסח התפלה, וגם על דבר בקדושות אם מותרים לענות כמנהג ספרד או שנצרך גם הקדושות לענות כמנהג אשכנז", ולאחרי שמאריך בגדרי "לא תתגודדו" ושיטות

הראשונים בזה, מסיים תשובתו "ולחך דינא שנשאלנו הדין כך הוא לפענ"ד, דבתפלה בלחש אסור לשנות מהנסח שנהגו מכבר ולכו"ע לית כאן משום לא תתגודדו .. אבל בקדושות שבקול רם וכדומה ודאי אסור לשנות ממנהג שהוא שם מפני המחלוקת ולהרמב"ם יש בזה משום לא תתגודדו". כן פוסק ג"כ אגרות משה (או"ח ח"ב סימן כג). וכן נוהגים למעשה (כשמתפלל לעצמו) כמובא בספר המנהגים חב"ד (עמ' 2) "המתפל בנוסח אר"י מתפלל בנוסח זה גם כשמתפלל עם צבור שמתפללין נוסח אחר ואין בזה משום לא תתגודדו" ומצויין לתשובת הצמח צדק בזה, ואכ"מ.

ולכאורה אף שדעת הנצי"ב מפורש שאסור לשנות מהנסח שהוא רגיל להתפלל תפלת לחש ובמילא כדי להתיר להתפלל בתפלת לחש כנוסח הציבור צריך למצוא היתר, וא"כ השאלה היא בש"ץ מה גובר על מה האיסור לשנות הנוסח או ההכנה לתפלה, ואכתוב בזה לקמן. אבל לא מפורש דעתו באם המתפלל הוא השליח ציבור האם גם אז יוכל להתפלל תפלת לחש בנוסח שונה מתפלתו בקול.

בשו"ת נזר הקודש (להרב משה ראזין נ.י. תשי"ג) השאלה היא: "ביהכ"נ שמתפללין בו נוסח אשכנז אם מותר להעמיד לפני העמוד להתפלל נוסח האר"י ז"ל, וביותר באופן הניכר לרבים, כמו שאינו מתפלל תפלת ברוך ה' לעולם בתפלת ערבית", ופוסק למעשה "יש לכאורה בזה משום לא תתגודדו שאסור מן התורה לעשות אגודות אגודות" ושקו"ט בזה ומסיים "והנה היוצא מזה לדינא בנידון שלו דטוב ונכון לומר להש"ץ העומד לפני העמוד שיתפלל כמו שמתפללים האשכנזים כיון שהבית הכנסת הוא נוסח אשכנז, וזהו מפני המחלוקת כי המחלוקת הוא איסור דאורייתא בלאו הכי אף אם לא שייך לא תתגודדו, ורק אם הציבור ימחו על זה אז מותר לנהוג כמנהגו, אבל אם הציבור מקפידים ועל ידי זה נעשה מחלוקת זה הווי איסור דאורייתא" ועיי"ש.

והנה אף שמפורש בדעת הנוה"ק שתפלת הש"ץ צריכה להיות בנוסח הרגיל בבית הכנסת, הרי לכאורה לא מבואר בדבריו אודות תפלת הש"ץ כשמתפלל בלחש לעצמו. ובכלל צ"ע מה מוסיף הרבי מדבריו על הנכתב לעיל מיני' וכתב "ואדרבה", הרי לכאורה הן הן הדברים שפסקו הנצי"ב והייטב לב, וצל"ע וכפי שהעיר בנתיבים בשדה השליחות ח"א ע' ל בהערות בשוה"ג. [וכתב הרה"ח מ"מ נחשון שי' אולי הרבי התכוון עפ"י מ"ש לעיל לדעת המשיב דבר כיון שאסור לשנות ביחיד ע"כ צריך היתר לשינוי של תפלת הרבים, אמנם לדעת נוה"ק והאחרים שברור שצריך להתפלל כתפלת הרבים א"כ מנא לן לחלק שבלחש יתפלל אחרת, כלומר כיון שצד אחד מכריע ברור שהעיקר שישנה לתפלת הציבור א"כ פשוט שכך צריכה להיות תפלת הלחש, ועצ"ע].

עכ"פ מבואר דעמש"כ אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע "הוראה לרבים", הרי לדברי הרבי הוא "צע"ג דאין זה הכנה לתפלה בתור ש"ץ".

[ולהעיר שמצינו באג"ק (ח"י עמ' רצד מכתב לדו"ז הרה"ח ר' משה ובר ע"ה) מ"ש אודות זמן ק"ש שאדמו"ר הזקן בסידורו פוסק לחשוב השעות מהנץ החמה והצ"צ חולק על זה - והנה (אף שלא שמעתי בזה בפירושו, אבל) כיון שהצ"צ רק מסתפק ומקשה בדברי אדמוה"ז .. הרי לא מפני זה משנה ההלכה ופס"ד מפורש" ועיי"ש שבמקום שחלק הצ"צ הנה כתב זה בלשון יותר ברור וכו'. וכן ראה עד"ז בליקוטי טעמים ומקורות על סדר הסליחות (נדפס בספר הסליחות) בקטע המתחיל "אבד חסיד" כותב הרבי: על פסוקים אלו נתיסדה הסליחה שלאחריהם. וכן להלן וכו', ובהערה 3 כותב "ועפ"ז צ"ע טעם הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר לומר בהתחלת הסליחות דכל יום אבד חסיד אף שהסליחות שונות". הרי אף לאחר הצ"ע נשאר הנוסח כהוראת אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע, וראה גם אג"ק כרך ב אגרת רכ"ה אודות כוונת אותיות השם באמירת הלל הגדול שהוא שייך לרבים ואכמ"ל]. [וכתב הרה"ח מ"מ נחשון שי' מכבר הערתי לך שלכאורה צע"ג אינו סתם צ"ע, ולכאורה כן צריך לשנות המסקנא ההלכתית, אמנם כאן ישנם כמה צדדים נוספים א. הרי במכתב דחי"ד שהוא מאוחר יותר הרבי לא הזכיר הצע"ג ורק הביא בגוף המכתב הדיעות שיתפלל בלחש כנוסח שלו אף שהוא חזן. ב. בפשטות בעת כתיבת המכתב הרבי לא ראה את מכתב הרבי הריי"ץ ויסוד גדול לומר שהרבי לא ישנה מדברים המפורשים שלו. ג. דברי הרבי הם עפ"י המהדורא קמא של השערים המצוינים בהלכה אמנם במהדורה שאח"כ הביא עוד פוסקים שכתבו כהנצי"ב וכן כמה ביאורים כיצד לתווך ענין ההכנה של הש"ץ. אמנם יש להעיר מדברי הרבי להרב מרדכי אליהו ויובא לקמן].

ב. באג"ק אדמו"ר זי"ע (חי"ד עמ' שצא מכתב מכו שבט תשי"ז) כותב "מעשה רב אשר מהר"ן אדלער (ובעל ההפלאה) עבר לפני התיבה בנוסח ספרד ובני המנין שלו התפללו נוסח אשכנז (שו"ת חת"ס חאו"ח סט"ו). בשו"ת משיב דבר להנצי"ב ובס' פרדס מרדכי בשם בעהמ"ס עצי חיים דהש"ץ יתפלל תפלתו שבקול רם כנוסח הביהכנ"ס. ואינם תח"י לראות אם הביאו מעשה רב הנ"ל וישובם בזה".

בספר פרדס מרדכי (להר' מרדכי ויליגער ע"ה עמ' קנ, א) כתב: "נסתפקתי באדם שהוא הלון ושוב הלון ונסוע לרגל מסחרו למקומות שונים, והוא רגיל להתפלל בנוסח ספרד ובא למקומות שמתפללים בנוסח אשכנז, והנה המנהג נתפשט שאבל (ל"ע) בתוך י"ב חודש אחרי אביו ואמו מתפלל לפני התיבה .. הוא ספק גדול מה לעשות האם כדאי עבור זה לשנות מנוסח ספרד לאשכנז בכדי לעשות טובה להנפטר .. והנה אדמו"ר הגאה"ק בעל עצי חיים ז"ל השיב לי במכתבו הטהור שלדעתו לפי דעת האחרונים אין לשנות להש"ץ מהנוסח אשר הציבור מתפללים ולכן נכון שלא לבטל עי"ז מלהתפלל לפני התיבה ולא לשנות מנוסחא של ציבור בכל מקום עכתדה"ק". הרי גם דעת העצי חיים מפורש שישנה הש"ץ נוסחו הרגיל ויתפלל נוסח הביהכנ"ז שמתפלל בו.

ואף שאין מפורש בדעתו איך יתנהג בתפלתו בלחש - הערני יידי הרה"ח אי"ה שטערנבערג שיחי' שהרבי כותב בדעתו "דהש"ץ יתפלל תפלתו שבקול רם כנוסח הביהכנ"ס" ומדגיש המילים שבקול רם, ולכאורה לומד בדעתו שבתפלת הלחש אכן יוכל להתפלל בנוסח הרגיל שלו אף שהוא שונה מנוסח התפלה בקול. אמנם לפי מ"ש לעיל הרי יש לדייק זה מעצם כך שצריך היתר להתפלל תפלת הש"ץ כנוסח הבית כנסת מוכיח שבתפלת לחש לא ישנה, וק"ל. ואכן בספר שם אינו מביא מעשה רב שהובא בחתם סופר שרבותיו התפללו נוסח האריז"ל גם כשעברו מלפני התיבה אף שהציבור במנינם התפלל נוסח אשכנז. וכנראה ה"מעשה רב" של הר"ן אדלד הוא אופן מיוחד שלא היה בזה חשש מחלוקת לגודל ערכם. ויסוד זה כבר כתבו הפוסקים ראה שו"ת אבני נזר סי' כט 'ויוכל להיות שאם גדול העיר שהכל סומכין על דעתו ירד לפני התיבה רשות בידו לומר י"ג מדות גם ויודי שמסתמא מתרצים. אבל אינש דעלמא לא יעשה כן כלל. ואם לא יציית ראוי לגעור בו. מעתה הקולות יחדלון'.

ואם נכונים אנו בדיוק הנ"ל אוי"ל שכן למד הרבי בנצי"ב במה שכתב "בקדושות שבקול רם וכדומה אסור לשנות ממנהג שהוא שם", הוא לאו דווקא בנוסח הקדושה למתפללים במנין אלא הדיוק הוא שכל מה שאומרים "בקול רם" צריך להיות כמנהג המקום, משא"כ תפלות הלחש כולל תפלת הלחש של הש"ץ עצמו יתפלל בנוסח שלו.

ג. והנה בפוסקי זמנינו מצינו דעות חלוקות בשאלה זו, דבשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סימן כט) כ' "מה ששמע כתר"ה בשמי שאמרתי שאם הש"ץ שמתפלל בעצמו בנוסח ספר ויורד לפני התיבה במקום שהציבור מתפללין בנוסח אשכנז ולהיפוך, צריך גם כשמתפלל בלחש להתפלל כנוסח המקום שמתפללים הציבור, משום שטעם שהש"ץ מתפלל בלחש הוא כדי שיסדיר תפלתו ולא ישל בלשונו כשיתפלל בקול רם לפני הציבור - הוא אמת", ועיי"ש שמבסס פסקו ע"פ ביארו בגדר תפלת לחש של הש"ץ שהוא לסדר תפלתו שלאחריה בקול רם, ומסיים "ואם כן כ"ש דלהתפלל הש"ץ בלחש בנוסח אחר מכפי שצריך להתפלל לפני הציבור בקול רם שאסור, שהרי אדרבה יתגרע עוד בסדרו זה דיערב שתי הנוסחאות, ולכן ברור שמוכרח גם בלחש להתפלל כהנוסח שיתפלל בקול רם" וכן כותב (שם או"ח ח"ד סימן לג) "וכשהוא ש"ץ צריך לומר כנוסח הציבור אף בתפלת הלחש שלו כיון שהוא להסדיר תפלתו" ועיי"ש.

וגוף סברתו הם כדברי הרבי ב"צע"ג "דלעיל, אבל צריך הסברה בזה, שהרי מובן שגם מה שמסדר ומכין הש"ץ תפלתו בשעת תפלה בלחש הוא לא בכל הפרטים שבתפלת הש"ץ שהרי יש אמירת קדושה וברכת כהנים וכו' שאינם בתפלת לחש, אלא ההכנה היא לכאורה לכללות סדר התפלה והברכות, אם כן מדוע השינויים הקלים שבין נוסח לנוסח יהוו בעיה עד כדי כך שחייבים לסדר כל פרטי הנוסח שיהיו כמו בחזרה?, אף שלכאורה יש הבדל גדול בין תוספות שרגילים אליהם, לבין שינויים בגוף הנוסח,

אבל הרי אף אם יטעה בשינוי הנוסחאות הרי בפשטות אינם מעכבים התפלה בדיעבד, אם כן יספיק שהתפלל תפלת לחש בנוסח שלו וזוהו סידר כבר את נוסח התפילה העיקרית בדברים העקריים המעכבים את התפלה, וצ"ע.

(ול העיר מהרשום בעת ביקור הרב מרדכי אליהו אצל הרבי (תורת מנחם תשנ"ב ח"א עמ' 243) "דובר גם אודות בן א"י שמשמש שליח ציבור-אם יש מקום לחלק בין תפלת לחש לחזרת הש"ץ, שבתפלת לחש יאמר כבא", ובחזרת הש"ץ יאמר כבחז"ל (ובפרט ע"פ הקבלה שיש כוונות מיוחדות בתפלת לחש וכוונות מיוחדות בחזרת הש"ץ), אע"פ שהטעם שהש"ץ מתפלל בלחש הוא כדי שתהא תפלתו סדורה בפיו, שיכין עצמו להתפלל בציבור").

[וכתב הרה"ח מ"מ נחשון שי' קטע זה הוא המוגה, אך להעיר מתמליל מלשון השיחה שם נראה שהרבי נשאר בגישה שלו שעל הש"ץ לסדר את תפלתו דרך תפלת הלחש שלו

'הרב אליהו: יש חקירה יותר חמורה: אדם שה' בארץ, והתחיל לומר 'ברך עלינו', ואח"כ בא לכאן לחז"ל, ע"ז גם החיד"א מסכים שימשיך, מכיון שהתחיל שיהי' .. יש כמה שליחי ציבור שבאים לכאן להתפלל, אז אני אומר להם: בלחש, שיתפללו כמו ארץ ישראל. אבל בשליח ציבור שמוציא אחרים ידי חובתם יתפלל כמותם.

הרבי: כפי הצבור. אבל בכלל הרי התפלה שבלחש של השליח צבור זהו רק הקדמה והכנה שיידע איך להתפלל בצבור.

הרב אליהו: זה לפי הפשט.

הרבי: כל שליח צבור, התפלה שלו בלחש, שואלים השאלה, למה צריך הוא להתפלל בלחש? ואומרים בזה, שזה בשביל שיכין עצמו כדרוש לתפלה בצבור.

הרב אליהו: זה לפי הפשט. לפי הקבלה, יש חיוב לחש ויש חיוב לחזרה. שני חיובים נפרדים. ויש כוונות מיוחדות ג"כ ללחש, וכוונות מיוחדות לחזרה. היום הזה יש אנשים שגידו יש לנו סידורים בידינו, לא צריך לסדר, לא צריך הכנה, כתוב שכל תפלה שבאה פעם אחת לשלשים יום, אדם צריך לפני כן לעיין בה. אומרים שהיום יש ספרים לא צריך לעיין.

והנה רואים כאן שהרבי סובר שגדר תפלת לחש דהש"ץ היא הכנה, אמנם מאידך יתכן שהסכים לדברי הרב אליהו ושואר זו הסיבה שפיסקא זו לא נכתבה במפורט אלא רק באופן כללי.... ועצ"ע. ע"כ]

לאידך בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו או"ח סי' לא אות ג) נשאל: "ע"ד מי שהתפלל לעצמו נוסח אשכנז ומתפלל לפני התיבה בביהמ"ד של נוסח ספרד או איפכא, וא"כ התפלה שבקול אומר בנוסחתם ומסופק אם בלחש יאמר באותו הנוסח, כיון דכל טעם

של תפילת לחש לסדר תפלתו" ומשיב המנח"י "הנה כנודע המנהג שבלחש מתפללים בנוסח שלו, רק בקול רם ואמר כנוסח הציבור, ונראה שסומכין על מה שמתפללין מתוך הסידור עיי' בשו"ע סי' ק"א". ובספר תשובות והנהגות (ח"א סימן קז) מציין לשו"ת שואל ומשיב (כרך ג ח"א סימן רמ"ו) שכותב בסיום תשובתו "אם צריך להתפלל לפני התיבה איך יעשה, הנה בלחש יאמר נוסחתו [אשכנז] ובתפלת חזרת הש"ץ יעיין בהסידור ויאמר בנוסח ספרד".

וכן הגרשו"א ע"ה (הליכות שלמה - תפלה פרק ה סי"ט) כותב "שליח הציבור עליו להתפלל לפי נוסח התפלה של הציבור" ובהערה ל"א: "ומכל מקום בתפלת שמו"ע בלחש וכן בכל דבר שלא יהיה ניכר שהוא משנה מהציבור יכול להתפלל כמנהגו" ומביא מה שכתב באג"מ (הנ"ל) וכותב "אולם נראה דכיון דהאינדא שמתפללין מתוך הסידור אין לחוש שיכשל בלשונו, לכן בכגון דא סגי בכך שיסתכל בשעת תפלתו בלחש בסדור שכפי נוסח הציבור ויתן אל לבו כל השינויים שיש ביניהם ואח"כ יתפלל מתוכו בקול", ועיי"ש בציון 65 שלשואל הורה שיכול לנהוג בזה כהאג"מ ולשנות ממנהגו גם בתפלת הלחש, אולם הגרשו"א עצמו נהג כנ"ל.

ובדבריו צ"ע איך זה עובד למעשה, הרי עומד בתפלת שמו"ע ואיך בשעת מעשה יבדוק ויתרכז בשינויי הנוסחאות, וצ"ע.

הרי לנו (1) דברי אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע שהש"ץ יתפלל בלחש כנוסחו וישנה בחזרת הש"ץ. (2) הרבי מביא שהנצי"ב סובר כנ"ל ונשאר עליו בצע"ג (אבל אינו מביא מהוראת אדמו"ר מוהרי"צ, לאידך מפי השמועה הרבי הורה להחזן הרב משה טלישבסקי ע"ה שתפלת לחש יתפלל כמנהגו וחזרת הש"ץ כמנהג המקום). (3) אגרות משה אוסר וסברתו כהצע"ג של הרבי (4) השואל ומשיב, המנחת יצחק והגרשו"א מתירים וכדברי וכלשון אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע "מה שנודע לי בזה הוראה לרבים".

וכתב הרה"ח מ"מ נחשון שי' להעיר: דהרבי ציין לשערים המצויינים מהדורה ראשונה, אמנם במהדורה דתש"ל (זה מה שתח"י) ע' קלח הערה ג הביא גם את השואל ומשיב, וכן את המהר"ש לנדא (בנו של הנו"ב) בשו"ת שיבת ציון סי' ה' [א'עפ"כ נלע"ד שרשאים לשנות מנהגם כיון שיש בו צורך להם להשיג מנין עשרה להתפלל בבה"כ של ספרדים וגם הוא צורך להנערים אשר לא הורגלו כעת בשפת הספרדים וצריכים לש"צ אשכנזי, בצורך גדול כזה ההכרח לא יגונה לבטל להם מנהג ספרדים למנהג אשכנזים דלא עדיף ממצות עשה דאורייתא. ואיתא במסכת ברכות דף מ"ז ע"ב דר"א שחור עבדו כדי להשלים לו למנין עשרה בבית הכנסת להתפלל ואף שהמשחרר עבדו עובר בעשה דלעולם בהם תעבודו אפ"ה מסיק שם הש"ס כיון דמצוה להתפלל בעשרה הוי מצוה דרבים ודוחה העשה דלעולם בהם תעבודו וע"ש בתוס' ד"ה מצוה דרבים ועיין במג"א סימן צ' ס"ק למ"ד ע"ש. הרי מבואר דבשביל צורך להתפלל במנין עשרה דוחין למצות עשה דאורייתא מכ"ש שיש לדחות מנהג בשביל צורך להשיג מנין

עשרה להתפלל. ואף שיש להספרדים לחוש שלא יאמרו הפיוטים הנהוגים אצלנו משום הפסק ברכות עיין במג"א סימן ס"ח מ"מ עדיף להם לשנות מנהגם גם בזה כדי שיהיה סיפוק בידם להתפלל במנין עשרה אשר בלתי זאת לא ישיגו למנין להתפלל בציבור בבית הכנסת שלהם, לכן אין בזה שום מיחוש להתפלל בבית הכנסת ספרדים כמנהג אשכנזים כדי שימצאו להם אשכנזים להתפלל בציבור ובפרט שפרצת מנהגם הזה אינה לעולם ולא כלו רחמי ה' שיפרו וירבו ויעצמו ויהיה להם מנין ברווח מאנשים ספרדים וגם יהיה סיפוק להם להחזיק לבניהם מלמדים ספרדים שירגילו את בניהם לשפת ספרדים. וכל זה במנהגי בית הכנסת ונוסחי התפלות בציבור בחזרת הש"צ ובפיוטים וכדומה בזה ינהגו כמנהג אשכנזים אבל בתפלה בלחש כל יחיד ויחיד צריך להתפלל כפי מנהגו שנהג עד עתה כי בזה אין בו צורך לשנות המנהג אשר נהג והורגל בו. וה' יגדור פרצותם. כ"ד הטרוד: הק' שמואל סג"ל לנדא'.

עכ"פ לענ"ד כדלקמן:

רוב הפוסקים ובכללם הרבי הרי"ץ כתבו שבתפלת לחש יתפלל כמנהגו. מלבד האג"מ שחלק על זה מטעם שצריך לסדר תפלתו, אמנם כבר יישבו הפוסקים בהרבה טעמים דכיום שיש סידור אי"צ (רמ"א סי' ק, מג"א סי' קכח ס"ק ל). וכן דאין זה לעיכובא (שערים המצויינים). בנוגע לדברי הרבי הנה במכתב הראשון כתב שצע"ג ומטעם שצריך לסדר תפלתו, אך במכתב יותר מאוחר הביא דברי הנצי"ב ולא העיר כלום, ומאידך הרבי לא מציין לדברי הרבי הרי"ץ ונראה שבעת כתיבת המכתב לא ראה דבריו אלו. (אמנם בדבריו עם הרב מרדכי אליהו נראה שלא שינה דעתו הק' וחזר על יסוד זה אך, במוגה זה הושמט ואולי מכיון שיקבל דברי הרב מרדכי אליהו).

[נראה שסברת הפוסקים מבוססת על העיקרון שבעצם אסור לאדם לשנות מהנוסחא שלו, ולכן צריך היתר לשנות ולכן ההיתר מצומצם, ולכן לצורך הקהל משנים ולא יותר, ואין הצורך בלסדר תפלתו גובר על האיסור לשנות הנוסח שלו. ובפרט שישנם צדדים נוספים לומר שאין כיום צורך לסדר התפלה. אמנם האג"מ והצע"ג של הרבי הוא מכיון שסברו שבעצם אין צורך בתפלת לחש של הש"ץ וכל עניינה הוא רק כדי לסדר תפלת הש"ץ ולכן פשיטא שהיא צריכה להיות כנוסח שבקול רם, אמנם אם הרבי קיבל את דברי הר"מ אליהו שעפ"י קבלה יש בתפלת לחש ענין עצמי ולא רק כהכנה לתפלת הש"ץ הרי שחזר הדין ועליו להתפלל תפלת לחש כנוסחתו].

ולכן לענ"ד עלינו להכריע כדבריו הפשוטים של הרבי הרי"ץ שהם שיטת רוב ככל הפוסקים והרבי לא חלק על זה בפירוש, ויתכן שכך גם הורה למעשה. וכך גם הורה בספר נתיבים שם.



בדיקת האמונת שמואל והסדרי טהרה לדעת אדה"ז

הרב מנחם מענדל מרזוב

כולל אברכים שע"י ביהכנ"ס אנ"ש

בברייתא (סו, א) איתא בדוקין בשפופרת ובראשו מכחול. ובב"י ביאר בטעם שצריכין שפופרת, ולא די לבדוק במכחול לבד, ד"אם לא הי' המכחול תוך השפופרת, כשהי' יוצא מלוכלך בדם לא היינו יודעים אם הדם ההוא בא מן המקור או מן הצדדים".

וע"פ דברי הב"י, שבלי שפופרת יכול המכחול להתלכלך בדם הצדדים, כתב בשו"ת אמונת שמואל (סנ"ז) בשם 'מהר"י מורידבורג' "שבתחילה בדק שלא בשפופרת ע"י מוץ ועץ כעובי ואורך האבר, אולי יהיה הדם מן הצד ואז אין צריך תו לבדוק בשפופרת, ובאם נמצא בראש המוץ, אזי לא תועיל הבדיקה לחומרא, וחזר ובדק בשפופרת, וישר בעיני והגון, כדי שלא תאסור האשה הנ"ל לעולם ח"ו ע"י בדיקת שפופרת, ופן ואולי תמציא לה עזר ותרופה מהרופאים קודם בדיקת שפופרת".

ובסד"ט הביא דעת האמונת שמואל, והסכים לדבריו, ובסוף כתב שציוה לעשות "כיס מבגד פשתן ארוך וצר כמדת אבר, ולמלאות הכיס במוכין בדוחק עד שנעשה עגול ועב כמדת אבר בינוני, והי' דק מלמעלה ועב מלמטה". אבל סיים שקשה להכניס דבר רך כל כך בעומק, ולכן יש ליטהר בבדיקה זו של המוץ רק בנמצא על הצדדין, שבוה ידים מוכיחות שמן הצדדים בא, אבל לא אם לא נמצא דם כלל. אבל בבדיקת האמונת שמואל יועיל גם אם לא נמצא דם כלל (כן מובן ממה שהקשה הסד"ט שם על תוה"ש).

וכ"כ בשו"ת שארית יהודה (סכ"ב), שתחילה הביא דעת האמונת שמואל והחולקים עליו, והסכים לדעת הא"ש, אבל סיים ש"להכניס עץ קשה הוא לאשה, ויש לחוש שתקלקל עצמה". ולכן "יותר טוב העצה היעוצה בספר סדרי טהרה (ואמרתי לפני רבינו הגאון אחמו"ר ז"ל, והוכשר בעיניו, וצוני לבדוק בה בענין עובדא אחרת שלא מענין אשה זו כלל), לעשות כיס ארוך ממטלית לבן ולמלאותו מוץ דחוק כו". וכ"כ בעוד תשובה (סכ"ג) "והעצה היעוצה לבדוק בבדיקה יותר קלה משפופרת, לתפור כיס ארוך כו' ולמלאות מוכין בדוחק כו', ובדיקה זו למדתי מספר סדרי טהרה סי' קפ"ז סק"ז כו'. וככה נסיתי הרבה פעמים גם בחיי רבינו אחמו"ר ז"ל ע"פ ציווי ועלתה בבדיקה זו להתיר כמה נשים". ושם הוסיף התנאי שכתב בסד"ט "אך אם לא תמצא כלל מן הצד, אין לסמוך על בדיקה זו, כי אינו דומה לרואה מחמת תשמיש כידוע". ולכאורה כוונתו הוא ע"ד שכתב בסד"ט, שכיון שהוא רק אינו מגיע עד המקור, ונמצא שעיקר ההיתר הוא כי נמצא מן הצד. ונמצא שדעת אדה"ז הוא שמועלת בבדיקה זו של הסד"ט.

והנה אדה"ז כתב (סקפ"ז סקכ"ג) "שלא ע"י שפופרת אי אפשר לברר כו', משום דאף שנמצא בצדדין, י"ל שמן המקור בא לצדדין, שהרי דם הנמצא בפרוזדור ספיקו טמא כדלעיל סי' קפ"ג, משא"כ בשפופרת אם היה בא עכשיו מן המקור היה נמצא על המוך שבראש המכחול (ולא חיישינן שמא כבר בא מן המקור לצדדין מקודם לכן, דלא מחזקינן טומאה למפרע אלא לענין תרומה וקדשים משום דאשה בחזקת טהרה עומדת כו'). והיינו דדעת אדה"ז הוא, דאף שלענין הבדיקה עצמה מספיק זה שהדם נמצא בצדדים לטהר את האשה ולא בעינן דוקא לההוכחה מזה שלא נמצא דם על הראש¹ (וכמבואר בקו"א סק"א ב' ביאורים בזה), מכל מקום הבדיקה אפשרי רק באופן שבפועל הראש הוא סמוך למקור ונמצא נקי, דאם לא כן אפשר שהדם אינו מגיע מהצדדים אלא מהראש, דאף שאין חוששים שהגיע לפני כן, מכל מקום אפשר שהגיע עכשיו ונפל מן המקור על הצדדין.

והצ"צ כתב בתשובה (נדפסה בפס"ד סקפ"ז רלד, א, ושוב נדפסה בשו"ת יו"ד סש"ז) בהמשך לדברי אדה"ז, "לכאורה דין זה שכתב אאזמו"ר נ"ע, דשלא ע"י שפופרת אף שנמצא בצדדי' חיישינן שמהמקור בא לצדדין, זהו נגד תשובת אמונת שמואל שהביא הס"ט סי' קפ"א סק"ז שבדק תחלה שלא בשפופרת כו'. וצ"ל דבאמת ס"ל בתשו' זכרון יוסף שהביא הס"ט שם דפליג על הא"ש דלא סמכינן כלל בבדיקה שלא ע"י שפופרת אף שנמצא מהצדדים. ואין התשובה אצלי לעיין שם".

ויש להסתפק בכוונת הצ"צ, דלעיל הבאנו מהסד"ט, וכ"כ עוד פוסקים, שבדיקת הא"ש מגיע למקור, ולכן בזה מטהרים גם בלא נמצא כלום, משא"כ בדיקת הסד"ט שבזה אין מטהרים בלא נמצא כלום, כיון שקשה להכניס מוך שהוא דבר רך כל כך בעומק, ולכן מטהרים רק בנמצא דם על הצדדים. ולפ"י, באם כוונת הצ"צ הוא שבדברי אדה"ז מבואר לשלול גם בדיקת הא"ש, צריכים לומר, שאף שבדיקת העץ מגיע עד למקור (וראה להלן שהבאנו דברי הצ"צ עצמו שכותב שבדיקה זו היא כמו שהיא למודה לראות ע"י תשמיש), מכל מקום אופן הכנסת העץ הוא באופן שדם יכול ליפול מן המקור ישר על צדדי העץ. ולכן לפי מש"כ אדה"ז בסקכ"ג לא יועיל בדיקה זו.

ואולי יש מקום לומר שכוונת הצ"צ הוא שמדברי אדה"ז אלו מושללים בדיקת הסד"ט, שהסד"ט עצמו כתב שקשה שהמוך יגיע למקור (ולכן באמת אינו מטהר כשלא נמצא כלל, ומטהר רק כשנמצא דם על הצדדין), ועל זה פליג הצ"צ, דלפי דברי אדה"ז הרי בעינן שהמוך יגיע סמוך למקור וימצא נקי, אבל בנדו"ד כיון שאינו מגיע סמוך למקור, אפשר שמהמקור נפל הדם ישר על הצדדים, ולכן אין מועיל בדיקה זו.

1) והאריכו בזה הפוסקים אם עיקר הבדיקה הוא שלא נמצא על הראש או שנמצא על הצדדין: ראה שו"ת נו"ב יו"ד מהדו"ק סמ"ג. סמ"ו. הגהת רע"א על סד"ט סק"ז (העתיקו במכ' שבסו"ס דו"ח ח"א ונדפס ג"כ בשו"ת החדש ח"ד סנ"ב). חוו"ד סקפ"ז סק"ג. בית מאיר על סקפ"ז ס"ב.

ולבד זאת שבבדיקה זו של הסד"ט שהמוך אינו מגיע עד המקור מובן בפשטות יותר אמאי מושללת בדיקה זו לדברי אדה"ו, עוד יש סמוכין ללמוד כן, הוא ממה שמוצאים אנו שיטת הצ"צ במק"א שפליג על הסד"ט, וס"ל שאין מועיל בדיקה שאין השפופרת מגיע למקור, וס"ל שמועיל רק בדיקת הא"ש. דהצ"צ כתב (שו"ת יו"ד סק"ו) על דברי הסד"ט לעשות הבדיקה במוך "ולפע"ד נ' כוונת הא"ש דוקא ע"י מוך ועץ ולא ע"י מוך לבד. משום דמוך בלי עץ להיותו רך מאד לא דמי כלל למה שלמודה לראות ע"י תשמיש כו', וראיה ממחלוקת המ"ב וסמ"ע עיין בדברי הגאון אאזמו"ר נ"ע סקפ"ז ס"ק י"ב. ולכן אם ע"י מוך לבד לא נמצא כלום לא מהצדדין כו' נ' דקשה להקל ולומר דה"ל כבדיקת שפופרת שלא נמצא עליו כלום, כי לא דמי מטעם הנ"ל, ובפרט שגם הס"ט גמגם בזה שם מטעם אחר ואאזמו"ר ז"ל לא הביאה כלל". ובסוף התשובה כתב "ולכן נלע"ד להחמיר להצריכה בדיקה דהא"ש סי' נ"ז ע"י מוך ועץ. והיינו ליקח עץ חלק כמו חתיכה מן קאצעלקע עיין בדברי אאזמו"ר נ"ע סי' קפ"ז סקי"א אם הוא חלק כו'. ולמעלה במקום שאינו חלק יש לכרוך עליו מוך הרבה שלא יסרט כו' וגם במקום שהוא חלק אפשר יש לכורכו במוך כו'. ואם לא תמצא כלום הוי בדיקה להתירה לבעלה כ"ז שלא תתחזק בג"פ רצופים אח"כ".

ופשטות משמעות הדברים משמע שהצ"צ סובר שהבדיקה צריכה להיות כמו שהיא רואה ע"י תשמיש, והצ"צ באמת סומך על בדיקת האמונת שמואל אפי' בלא נמצא כלל עליו דם, ובפשטות הכוונה דכל שכן שיסמוך על זה אם נמצא דם בצדדין [אלא אם כן נדייק מלשונו שכתב שאינו מועיל אם "לא נמצא כלום לא מהצדדים כו'". אבל בכללות הענין אין משמע כן. אלא שקצת משמע שכוונתו הוא אכן לבדיקה שלא נמצא כלום ממש"כ שהסד"ט גמגם בזה, ולכאורה לא מצינו גמגום בזה, והגמגום היחיד הוא שאין מועיל בלא נמצא כלום. ואפשר שכיון שהשואל רצה להתיר בלא נמצא כלום, לכן באמת ישנם ב' פרטים בתשובה זו, מה שכתב לדחות דעת השואל, שבלא נמצא כלום ודאי שאין מועיל, ודעת עצמו שסובר שהבדיקה מועלת רק על ידי עץ].

ועוד מצינו בשו"ת שערי דיעה (במהדו"ח סקפ"ב. ובישן הוא סס"א. וקצת מזה נדפס בשו"ת צ"צ ב'דברים שנכתבו בשם רבינו' ס"ד) שכתב "דעת כ"ק [אדמו"ר הצ"צ] לעשות לה הבדיקה שהמציא גדול א' לפני הגאון אמונת שמואל סי' נ"ז במכחול שלא בשפופרת, ובאם תמצא על ראש המוך אז לא תועיל הבדיקה לחומרא". ובהמשך הדברים כותב "ואמנם אם לא תמצא כלל לא על הראש ולא הצדדים, דבבדיקת שפופרת אמרינן שנתרפאת זאת. אך בבדיקה כזו חשש הרב סדרי טהרה, שדבר קשה הוא להכניס דבר רך כ"כ בעומק עד מקום שהשמש דש כו'. וכבוד קדשו

אמר לי בזה, כי מפורש בלשון האמונת שמואל ע"י מוך ועץ בעובי ואורך האבר כו'. ובאמת תימא הוא על הרב ס"ט שהשמיט תיבת עץ ועי"ז נסתלק פקפוקו².

ומזה רואים שדעת הצ"צ הוא לסמוך על בדיקת האמונת שמואל על ידי עץ, שהוא בדיקה שאפשר להכניס עד המקור, ובזה מועיל הבדיקה כשלא נמצא כלום. ורק שס"ל שאין מועיל בדיקת הסד"ט, כיון שאינו מגיע עד המקור. ולכן מסתבר לומר שגם כוונתו במה שכתב שהבדיקה אינו לדעת אדה"ז, היינו בדיקת הסד"ט, וגם מובן הסברא בזה, שכיון שאינו מגיע עד המקור יכול הדם ליפול על הצדדים, אבל בדיקת האמונת שמואל עצמו בעץ, שהווי כעין שפופרת ומגיע עד המקור, מועיל בדיקה זו גם לדעת אדה"ז. אבל באם נאמר שכוונתו שגם בדיקת האמונת שמואל אינו מועיל לדעת אדה"ז, ונצטרך לומר שסובר שמ"מ יכול ליפול מן המקור ישר על הצדדים. ולפי זה נצטרך לומר שהצ"צ חולק על אדה"ז, ולדעת הצ"צ עצמו באמת מועיל בדיקת הא"ש ואין מועיל בדיקת הסד"ט, אלא שסובר שלדעת אדה"ז אינה מועלת גם בדיקת הא"ש. אבל באם נלמד כאופן השני, יוצא שבדיקת הסד"ט אינו מגיע למקור, והצ"צ סובר שאין בדיקה זו מועלת, ועל בדיקה זו כותב שמדעת אדה"ז רואים שאינו סובר מבדיקה זו. ועצ"ע.

[ואם נלמד כפי אופן השני צ"ב קצת, שהרי הצ"צ כתב בסק"ו שזה שהצריך הא"ש דוקא עץ הוא כי הוא דוגמא למה שלמדה לראות ע"י תשמיש. ולדעת אדה"ז, כשנמצא מן הצד באמת אינו צריך להיות דוגמא, אלא שצריך שבפועל יהי' הראש סמוך למקור ונקי מטעם אחר. ואולי כוונת הצ"צ הוא לבאר בדיקת הא"ש שיועיל גם באופן שלא נמצא כלל, שעל זה קאי השאלה בסק"ו שם].

אלא שלכאורה הוי דברים אלו שלא כדברים המפורשים של אדה"ז שכתב מהרי"ל בשמו.

ובגוף הדברים, ליישב דברי מהרי"ל בשם אדה"ז עם מש"כ בסקכ"ג, לעיל ביארנו שלדעת אדה"ז אין צריכים בדוקא את ההוכחה שלא נמצא דם על המקור, אלא שבעיני שיהי' ברור לנו שהדם לא נפל עכשיו מהמקור ישר על הצדדים. ואם כן אפשר שס"ל למהרי"ל שגם בדיקת הסד"ט הוא באמת באופן כזה, שאף שאין המוך מגיע סמוך למקור באופן שאפשר להוכיח מזה שלא נמצא כלום על ראש המוך, מכל מקום המוך הוא סמוך למקור באופן שאם דם נופל מן המקור הוא צריך ליפול גם על ראש המוך. ועצ"ע.

(2) צ"ב קצת הכוונה, שמלשון הסד"ט באמת משמע שבדיקת האמונת שמואל באמת מועלת גם בלא נמצא כלום (ולכן הקשה על התוה"ש שהבדיקה תועיל כשלא נמצא כלום), אלא שהבדיקה שעשה בעצמו כיון שהוא על ידי מוך, לכן בדיקה זו לא יעבוד בלא נמצא כלום כי קשה הדבר להכניסו כל כך בעומק.

אלא שבכל אופן צריך ביאור בדעת מהרי"ל שכתב שאד"ז הסכים לעשות בדיקת הסד"ט, ומ"מ התנה שמועלת בדיקה זו דוקא באופן שנמצא דם על הצדדין, כי אין בדיקה זו דומה למה שהיא רמ"ת, דלכאורה לדעת אדה"ז במהדו"ב (לסקפ"ג) לא יועיל בדיקה כזו שההוכחה היא רק מזה שנמצא דם בצדדין, אם יש לחשוש שלא נגע עד הראש וחסר בההוכחה פרט זה שלא נמצא על הראש. דהנה במהדו"ב סובר אדה"ז שתמיד יש דם בצדדים, ולכן אשה שמוצאה דם בצדדים טהורה, אלא שאשה שרואה מחמת תשמיש, כיון שראתה דוקא בשעת תשמיש הוי הוכחה חזקה שמה שראתה הוא מן המקור. ומה שמועיל בדיקת שפופרת, הוא "שהגיע המוך מהמכחול בצואר הרחם ולא הוציאו דם במשמושם ובנגיעתם שם". ואם כן פשיטא שלא יועיל לן מה שאנו מוצאים דם בצדדים, שהרי זה לא חידש לנו שום דבר, דתמיד יש שם דם, אלא שעיקר הבדיקה במה שלא נמצא בראש, ובוה צריך להיות דומיא מה שהיא רואה מחמת תשמיש, והוא לכאורה שלא כדבריו המפורשים של מהרי"ל "אך אם לא תמצא כלל מן הצד, אין לסמוך על בדיקה זו, כי אינו דומה לרואה מחמת תשמיש כידוע".

אלא שיש לעיין בדעת אדה"ז בהג"ה למהדו"ב, אם יש מקום לומר שלפי ההג"ה (שהוא אחר המהדו"ב) כן יועיל בדיקה זו. ובטעם הדבר לומר כן הוא, כי בהג"ה ס"ל לאדה"ז שלא כמ"ש במהדו"ב, אלא כמ"ש בשו"ע שזה שישנו דם בצדדין הוא רק כשדוחק שם. אלא שלפי זה צריך ביאור אמאי אשה שרואה בשעת תשמיש חייבת קרבן ואין אנו מסתפקים בדם הצדדים.

[דבשו"ע ס"ל לאדה"ז שבאמת חייבת קרבן רק כשהרגישה, וזה שמסתפקים בדם הצדדים הוא כשלא הרגישה. ובמהדו"ב ביאר שאף שלא הרגישה מכל מקום יש לה הוכחה מזה שראתה עכשיו דם. ובפשטות הכוונה, שסברא זו נתחדש רק במהדו"ב, דלפי מה שכתב במהדו"ק שדם הצדדין נמצא שם רק כשדוחק, נמצא שתשמיש הוא סיבה הן לדם המקור והן לדם הצדדים, ולכן אין לנו הוכחה שהדם הוא מן המקור מזה שראתה דוקא עכשיו, שגם דם הצדדין מגיע מחמת תשמיש. אבל במהדו"ב שס"ל שתמיד ישנו דם בצדדים, אם כן הדם שמגיע בסיבת התשמיש הוא מן המקור, ולכן בוה שראתה דם זה דוקא בשעת תשמיש הוי הוכחה שהדם הוא מן המקור. אבל בהג"ה שס"ל שהדם נמצא בצדדין רק כשישנו דוחק, וגם ס"ל שחייבת קרבן גם כשלא הרגישה, צ"ע אמאי אין מסתפקים אולי הדם הוא מן הצדדים].

וכתב אדה"ז "כיון דאמרין דארגישה ולא אדעתה בכל רואה דעלמא, אם כן באותיות מוכחא מילתא שהאבר הוציא מהמקור, שרוב דמים מהמקור, וגם דרך התשמיש להביא דם על ידי חימום".

היינו שבהג"ה משתנים (במה שנוגע לענינו) ב' פרטים: א) הדם אינו תמיד בצדדים. ולפ"ז מקום לומר שבדיקה יכול לברר לן על אשה זו שהיא רואה מדוחק הצדדין (ודלא כמהדו"ב שכיון שהיא רואה תמיד בצדדים אין בדיקה זו מגלה לנו שום

דבר חדש). ב) זה שנוקטים שמה שהאשה רמ"ת הוא ודאי מן המקור והיא מביאה קרבן על זה גם כשלא הרגישה, אינו מהסברא שכתב במהדו"ב, שנתבאר שלפי סברא זו ודאי שלא יועיל בדיקת צדדין, אלא מסברא אחרת דרוב דמים כו'.

ולפי זה יש לעיין, דאולי זה שאומרים שרוב דמים מן המקור הוא רק 'בסתמא', אבל אם האשה תברר על ידי בדיקה שהיא רואה דם מדוחק הצדדים, אולי זה יועיל לן לברר על אשה זו שגם מה שהיא רואה בשעת תשמיש הוא מן הצדדים, גם בלי ההוכחה מזה שלא נמצא על הראש, וכפי שביאר את הסברא בזה בשו"ע סקפ"ו בקו"א סק"א.

[אלא שצ"ע אם אפשר לומר כן, שהרי בסוף מהדו"ב כתב אדה"ז להוכיח (עיי"ש) מה שרוצה להוכיח (מזה) מהא "דאותיום חייבים בקרבן ושורפים קדשים לעולם, גם אם אחר כך תבדוק בשפופרת בבעל שלישי, או אם עברה ובדקה מיד. וגם אמאי שורפים ומביאים חולין לעזרה ואין בודקים בשפופרת". ומזה רואים דדעתו שאין השפופרת יכול לברר לנו איזה דם היא רואה³, ורק שהיא יכולה לברר לנו שהאשה הפסיקה לראות, וזה יכול להיות רק על ידי שהבדיקה מגיע למקור.

גם צע"ק לפי ההג"ה, דאם אומרים שדרך התשמיש להביא דם על ידי חימום, א"כ מה יועיל לן בדיקת שפופרת במה שלא נמצא דם מן המקור, דבפשטות בשפופרת אין חימום].

אלא שעדיין צ"ע אם אפשר לומר כן מעוד טעם, דהרי לעיל הבאנו דברי אדה"ז בשולחנו שהא דאין חוששים שהדם הגיע לפני זה מן המקור הוא כי האשה היא בחזקת טהרה, ולכן אין לחשוש שהדם הגיע לפני זה, והחשש היחיד הוא שהדם הגיע עכשיו מן המקור באופן ישר על צדדי המקור. אבל במהדו"ב (וכן בהג"ה למהדו"ב) סובר אדה"ז שהא דאומרים מחמת חזקת טהרה שהדם לא הגיע למפרע, הוא רק לענין טהרת האשה למפרע, אבל לענין מכאן ולהבא אומרים שהדם הגיע לפני זה (כמבואר שם באריכות הנפק"מ מזה). ואם כן לכאורה בכל דם שנמצא בצדדין צריכים לחשוש שהדם הגיע לפני זה (וכן נקט מהדיר דהמדורה החדשה בסקכ"ג הערה קעו), וא"כ אין שום היתר מהא דנמצא הדם על צדדי השפופרת, דאפשר שהוא מן המקור. וזה שמועיל בדיקה שפופרת, הרי כבר הבאנו שבמהדו"ב ביאר שעיקר ההוכחה הוא מזה שלא נמצא הדם בראש. ואם כן, גם לפי ההג"ה למהדו"ב לכאורה לא יועיל לנו שום הוכחות בזה שנמצא דם בצדדים, כיון שלענין הדם עצמו נוקטים שהדם יכול להיות שנפל שם לפני זה מן המקור. וא"כ צ"ע אמאי הוטב בדיקה זו בעיני אדה"ז.

3) לדעת אדה"ז בשו"ע לא קשה כלל קושיות אלו, דשם סובר שמה שהאשה חייבת קרבן הוא רק כשהרגישה. והוכחות אלו הם רק לדעתו במהדו"ב שהיא חייבת קרבן גם כשלא הרגישה.

עף לו הסוכה האם זה סימן קללה

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

בגמרא סוכה (כ"ח ע"ב) איתא גשמים היורדים בחג, סימן קללה הם, משלו משל למה הדבר דומה: לעבד שבא למזוג כוס לרבו, ושפך לו קיתון על פניו.

הסתפקתי, מי שעף לו הסכך בסוכות, האם הוא סימן רע, כמי ששפך לו רבו קיתון על פניו?

ידידי הגאון רבי כפיר ברוך מבורך דדון שליט"א, מח"ס "גם ברוך יהיה", כתב לי וז"ל: הנה כתב בספר תורת חיים (סימן רס"ג סק"ד) שיש חוששין כשנכבה אחד מנרות שבת משום סימן רע חס ושלום. והביא משם שו"ת מור ואהלות (סימן ז') שאם כבו מחמת שהחלב לא היה טוב, הוא כנאנסה, ואין בזה סימן רע. יעו"ש. וכן יש לומר בנידון דידן, שאין מה לחשוש בזה כלל לסכך שעף מן הסוכה בסוכות, כי יתכן ולא נקשר טוב לסוכה או לא הונח טוב, או שהיה קל מאוד, עד כדי שרוח קלה יכולה להעיפו, ובכל כיוצא באלו, אין לחוש בזה לסימן רע כל שהוא, חס ושלום.

וכתב מוריני ורבינו הראש"ל הרב מרדכי אליהו זצ"ל בספרו ויאמר מרדכי (עמ' שכ"ז), שגם אם כבו נרות השבת, אין לדאוג, כי אין בכך שום סימן רע ואין מקום לדאגה. יעו"ש. ולפ"ז מאן דלא קפיד בהכי לא קפדינן בהדי.

וכיו"ב כבר מצאנו בספר חמדת ימים חלק ג' (יוהכ"פ פ"א) דאם כבו נרות יוהכ"פ, יורה כיבוי לנפשו ורוחו ושלא יקובל תמורתו וחליפתו ואזכרתו. יעו"ש. וכן הביא מרן החיד"א בשם הגדולים ערך ראב"ן (אות קצ"ט) מעשה בזה. וכ"כ הלבוש (סימן תר"י) שמי שכבה נרו ביוהכ"פ, סימן רע לו, ותקנתו שיחזור וידליק אותו לאחר יוהכ"פ. יעו"ש. ואולם כתבו במטה אפרים באלף למטה (סימן תר"ג סק"ב), וכן החיי אדם (כלל קמ"ד סקי"ז), וכן הביא המשנה ברורה (סימן תר"י סקי"ד), דאם נכבה נרו משום הרוח, או החום, אין בזה כל סימן רע. יעו"ש. והוא הדין בנידון דידן, דאם עף לו הסכך מפני שלא היה קשור היטב, או לא הונח היטב, או שהיה קל, וכן כל כיו"ב, אין לחשוש בזה כלל לסימן רע.

ובערוך השלחן (שם סעיף ו') כתב וז"ל: ודע דיש שאם אירע סיבה שנכבה נרם ביוהכ"פ מתעצבין ומחזיקין לסימן רע, ובאמת אין זה כלום. ולא נאה לעם קדוש לילך אחר ניחוש, ותמים תהיה עם ה' אלהיך. עכ"ל.

וגם בהכי מאן דלא קפיד, לא קפדינן בהדי. (עכ"ל)

ידידי הגאון רבי אלחנן פרינץ שליט"א, מח"ס "אבני דרך", כתב לי וז"ל: י"ל דאם דבר זה אירע, סימן הוא שמראש לא חיבר האדם את הסכך באופן הראוי. שכן אם הסכך היה מחוזק כדבעי, הוא לא היה עף בשום רוח.

אציין כי בשנים האחרונות מצינו חוטי פשתן וכו' אשר אינם מקבלים טומאה, שניתן לקשור עמם את הסכך. ועיין בחיי אדם (כלל קמו, ל) ובמשנה ברורה (תרכט, סק"ו) דאסרו לקשור דווקא בדבר המקבל טומאה, וזו לשונו של המשנה ברורה: "אפילו למאן דאוסר להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה כיון שאין סומך הסכך על המסמורים אלא שמחזיק בהם הכלונסות המעמידים להסכך ומטעם זה ג"כ מותר לקשרם להכלונסאות בללאות או בחבלים של פשתן ואה"נ דלקשור הסכך עצמו בכלונסאות בחבלים ראוי לזהר לכתחילה כיון שקושר הסכך עצמו בדבר המקבל טומאה" (וע"ע בשו"ת שבט הלוי ו, עד).

ועיין בספר פסקי תשובות (תרכט אות יא) שכתב: "אבל בחוטי פשתן וכותנה, שהן גידולי קרקע, אם אינם טוויים ושזורים מותר לקשור בהם הסכך, ויש המהדרים שלא לקשור הסכך אלא בחוטי עץ פשתן סיבי עץ או קנים שלא עברו תהליך עיבוד וניפוץ כלל. וכל זה אינו אלא בסכך שאילו לא קושרים אותו לסוכה אינו מחזיק אלא עף בכל רוח מצויה, שאז חייבים עפ"י הדין לקושרו, ובלא קשירה הסוכה פסולה אפילו אם כרגע מונח הסכך על הסוכה כהוגן... אבל אם הסכך עמיד ויציב על הסוכה בכל רוח מצויה אלא שרוצים לחזק עמידתו ויציבותו גם נגד רוח סערה אם תנשב, אין חשש לקושרו גם בחבלים המקבלים טומאה".

וכבר כתב הרב שמואל אריאל "לכשנתבונן, הרי הלכות רבות מאוד מיוסדות על ההנחה שלפיה העולם מתנהג בדרך הטבע ולא בגזרה על כל פרט. כך למשל... הבונה סוכה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה, לא יצא ידי חובתו. אדם אינו יכול לומר 'הכול תלוי רק בגזרת שמים, ולפיכך אין הבדל כיצד אבנה את סוכתי' - ההלכה מכירה בחוקי הטבע, ודורשת מן האדם לפעול על פי חוקים אלה". (עכ"ל).



בענין הגהת ספר מסברא

אליהו הומינר

תושב השכונה

כתוב בשו"ע יו"ד סימן רע"ט (ס"א) "ספר תורה שאינו מוגה אסור להשהותו יותר משלשים יום אלא יתקן או יגנוז. הגה: והוא הדין לשאר ספרים. ואין להגיה שום ספר על פי הסברא כי אם בראיה ברורה שיש בו טעות".

ומקור הדברים בהקדמת רבינו תם לספר הישר, וז"ל:

"ספר הישר קראתי בשם את הספר יען כל פקודי כל ישרתי בו שמועות הראשונות וגירסות הספרים אשר מעולם. כי ראיתים שותים מים הרעים לקראת מגייה ספרים בלי שכר תרומת הלשכה ואיש לזרועו היו, כי הזריז היה הרי זה משובת. ואע"ג דלט רבינו גרשום מאור הגולה כל מאן דמשבש תלמוד הכי והכי תהוי לא נמנעו מלשבש. ועיי"ש שהאריך⁴.

ודא עקא, עדיין לא נמנעו מלהגיה ולשבש, ואף שלא בכוונה.

הנה במהדורה החדשה של שו"ע^ר, תיקנו העורכים מאות ואלפי טעויות, וזכות הרבים תלוי בהם. אמנם גם הוכנסו טעויות שלא היו מעולם. ואני מקווה, שהעורכים ויעילו שנדע לנו מה ועל מה שינו.

ואתן דוגמא, בו שינו לשון אדה"ז (שעליו גם העיד הצמח צדק שכך כתב אדה"ז). ואכן שוחחתי עם אחד מהעורכים, והגיד ששינו לשונו מחמת שהלשון המקורי אינה מובנת. ופלא הדבר, שלפי קוצר הבנתו (ואוסיף, בדבר הפשוט) יגיה דברי אדה"ז, ולא עוד, אלא שמה שלא הגייה הצמח צדק, יגיה העורך...

דהנה בשו"ע^ר סימן שס"ד ס"ד כתוב: "ואע"פ שצורת פתח היא כמחיצה גמורה ואם עשה צורת פתח על גבי ד' קונדסין רשות היחיד גמורה היא מן התורה אפילו עשה כן באמצע רשות הרבים גמורה כמו שנתבאר בסי' שס"ב אעפ"כ מדברי סופרים אין צורת הפתח מועלת לרשות הרבים גמורה אם נשלמו בה כל תנאי רשות הרבים שנתבאר בסי' שמ"ה אלא) הבא להכשיר רשות הרבים להתיר בה הטלטול צריך לעשות לה דלת מכאן ודלת מכאן והוא שננעלות כלילה שנעילת הדלתות עושה אותה כחצר אחת של רבים ומערבין את כולה על דרך שיתבאר בסי' שצ"ב ושוב אין מבוואתיה צריכין שום תיקון וי"א שא"צ שיהיו נעולות כלילה רק שיהיו ראויות לינעל

4 ועד"ז כתב הרמב"ן בחידושו (פרק יש נוחלין דף קל"ד ע"א) "והוצרכתי לכתוב זה מפני שיש מקשים... עד שמחקו מן הספרים... וכבר כתבנו מפורש מן הגמרא שאין זה כלום, והגהת ספרים בסברא עבירה גמורה וראוי לנדות עליה."

שאם משוקעות בעפר מפנה אותן ומתקנן שיהיו ראויות לינעל ויש להחמיר כסברא הראשונה אף על פי שהעיקר כסברא האחרונה וכבר נתבאר בסי' שמ"ה שיש אומרים שעכשיו אין לנו רשות הרבים גמורה:"

ועל מה שכתב שצריך לעשות "דלת מכאן ודלת מכאן", כתוב בהגה (וז"ל בדפוס ראשון): "ר' יוחנן ו' (משום דלמסקנא בדף כב י"ל ד' כאן וס"ל דירושלים לא היו לה שם ד'. ולפי"ז לא קשה מידי מ"ש התוס' דף ו'. כ"ד הרמב"ם וטור ושו"ע ודוק)".

והנה בדפוסים מאוחרים כבר פיענחו בטעות, "ל דלת כאן וס"ל דירושלים לא היו לה שם דלת". ופיענוח זה אכן אין לו מובן, והראוי שייאמר "לא היו לה שם ד", והכוונה לדין "שם ד' מחיצות".

אמנם הצמח צדק בחידושי הש"ס (סב, ד), אחר שחקר אם צריך דלת אחד מרוח אחת (מכאן), ודלת אחד מרוח אחת (מכאן), או שצריך דלתות רבים, כתב בסוף דבריו "ואאזמ"ו הגאון ז"ל במ"מ רס"י שס"ד כ' דלמסקנא י"ל דלת כאן וס"ל כו' וזה צ"ע".

ומכאן שהפיענוח הנכון בריש ההגה הוא "דלת", וכפשוט, שאי אפשר לפרש דבריו בראש ההגה לדין שם ד' מחיצות. ולהעיר שהצ"צ בוודאי ראה הדפוס ראשון, והדפוס שני נדפס רק כמה שנים קודם פטירתו.

והכוונה ברורה בלשון הדפוס ראשון, שאדה"ז בא ליישב מה שכתב שצריך רק דלת אחד מרוח אחת (מכאן), ודלת אחד מרוח אחת (מכאן), ולא הצריך שתי דלתות מכאן ושתי דלתות מכאן (דמיירי שהוא רשות הרבים מכל הצדדים, אילולי הצורת פתח, כמו שכתוב בראש הסעיף), אע"ג דמשמע מהסוגיא בדף ו' שצריך לעשות ב' דלתות ולא סגי בדלת אחד מכאן ודלת אחד מכאן.

ועל זה כתב הצ"צ דצ"ע, כיון דשם מפלפל לפי ההבנה שרבי יוחנן סבר כרבי יהודה,⁵ ולפי זה אכן אינו מובן למה פסק אדה"ז שאין צורך בב' דלתות.

אמנם לא באתי לברר המהלך של אדה"ז כאן, אלא להעיר שנעשה טעות במהדורה החדשה. דהנה במהדורה החדשה, תחילה היה כתוב כלשון דפוס שני. אמנם בהדפוסות מאוחרות, במקום להחזיר עטרה ליושנה, תיקנו לשון אותה הגה, ועכשיו כתוב: "ר' יוחנן ו' (משום דלמסקנא בדף כב י"ל דכאן וס"ל דירושלים לא היו לה שם ד'. ולפי"ז לא קשה מידי מ"ש התוס' דף ו'. כ"ד הרמב"ם וטור ושו"ע ודוק)".

5 אמנם להלכה כתב (חידושי הש"ס סד, ב. שו"ת או"ח סימן צ"ה) לפסוק כחכמים. ולפי זה קושייתו בדברי אדה"ז מיושב.

ובזה נעשה שינוי גדול בכוונת אדה"ז, שכותב רק אודות חקירת הגמרא בדף כב, אם כוונת רבי יוחנן "כאן וס"ל", או "כאן ולא ס"ל". ואינו כותב כלל על זה שצריך רק דלת אחת.

ואיברא, שגם אילולי דברי הצמח צדק, לא היה ראוי לשנות מהלשון המקורי "י"ל ד' כאן" ללשון "י"ל דכאן".

ויש לדרוש שיפרסמו לרבים רשימת השינויים שנעשו מסברא, ושיפרסמו את זה במהדורות הבאות.

ואיברא דלפענ"ד, היה ראוי גם לציין כל מקום ששינו בדפוסים המאוחרים קודם המהדורה החדשה, כדי שנדע מה עמד לעיני הגדולים שבאו לפנינו.

ועל דרך מה שעשו בקו"א סימן רנ"ז סק"ב, שנכפל קטע בשני מקומות, ואחד מהם מיותר, והסירו השני והניחו שם הערה (עז). [אלא שלא כתבו בדיוק מה נכפל. אמנם היה נראה לפענ"ד שהיה ראוי להניח שני הקטעים (כיון שאין ראייה ברורה איזה מהם מוטעה), ורק להעיר בהערה שכנראה יש שם טעות, והמעייין יבחר (ואכן נראה לפענ"ד שהיה להם להסיר הראשון, ולא השני)].

ואסיים במה שכתב המהרש"א בהקדמתו לחידושי אגדות:

"ואגב גררא ראיתי עוד להזכיר בדבר הנוגע גם בהלכות שיש מחכמי הדור שנראה להם מתוך קושיא ודקדוק מה להגיה בגפ"ת ולשבש נוסחאות הישנות לפי דעתו ובעל המדפיס הרואה הגה"ה זו חושב בלבו כי היא אמיתית ומביאה בתוך הדפוס בגמרות הנדפסים מחדש ולפעמים המעיין היטב בהגהות אלו ימצא בהם טעות גמור ושיבוש כאשר ידוע לי באמת בכמה מסכתות כי בדפוסים חדשים נמצאו כמה הגהות בגפ"ת בחוסר ובגרעון שאין להם עיקר ושורש אבל הם טעות גמור למעיין בהם כל הצורך ונוסחאות הישנות ישרות הם הגה"ה ויש לכל הירא וחרד על דבר ה' להתעורר בזה ופן ישתו התלמידים הבאים ממני התלמוד את מים המזארים האלה ויש לנו למחות ולגעור בבעל המדפיס שלא ישגיח בשום הגה"ה שאינה ברורה ופשוטה לכל וגם אם יהיה נראה לו הגה"ה ברורה יניח נוסחא הישנה במקומה ויעמיד הגה"ה מן הצד בגליון."

* * *

דברים אלו נתפרסמו תחילה בירחי כלה בגן ישראל פרקסוויל. ובאותו זמן עדיין לימדתי עליו זכות, שלא ראה דברי הצ"צ שהעתיק לשון אדה"ז על נכון (אף שגם אז, לא יאות מה שעשה).

אמנם באותה שעה הרשד"ב לוי"ן פירסם את קונטרס "תגובתו" לדברי שנתפרסמו תחילה שם בירחי כלה בשנה שעברה, ונתפרסמו לאחר זה שוב בקובץ

אור ישראל (גליון עח, יצא לאור בחודש אדר תשע"ט). ותוך דבריו שם (סוף הערה צא) נראה שהגיה מסברתו (כדלקמן בפנים) לא רק בדברי אדה"ז, אלא גם ראה והגיה בדברי הצ"צ:

וראה חידושי צמח צדק סב, ד סוף אות א (ואאזמו"ר הגאון ז"ל במראי מקומות רס"י שס"ד כתב, דלמסקנא יש לומר [ד] כאן וסבירא ליה כו'. דברי נחמיה או"ח סי' כג (וכמ"ש מוח"ז רו"ל במראי מקומות שבסי' שס"ד ס"ד בהגהה, דלמסקנא דרב יש לומר דכאן [וסבירא] ליה). מראי מקומות וציונים.

אמנם לאחר שנתפרסמו הדברים דלקמן, שינה דבריו להגן על עצמו ולתרץ מעשיו. וזה לשונו בנוסח שהפיץ (בשיעורו בעמפייר שטיבל ובאתר שלו):

בדפוסים הראשונים נדפס "משום דלמסקנא בדף כב, יש לומר דיכאן וסבירא ליה, דירושלים לא היו לה שם ד"י". זהיינו שבמקום "דכאן" נדפס "דיכאן". ובדפוס תרס"ז שינו ופיענחו "דלת כאן". וכן פיענחו גם בסוף "שם דלת". אשר לפי זה אין להערה זו שום מובן כלל. ולכן תוקן כאן כבדפוסים הראשונים.

וראה חידושי צמח צדק סב, ד סוף אות א (ואאזמו"ר הגאון ז"ל במראי מקומות רס"י שס"ד כתב, דלמסקנא יש לומר דלת כאן וס"ל כו', וזה צ"ע). ובדברי נחמיה או"ח סי' כג (וכמ"ש מוח"ז רו"ל במראי מקומות שבסי' שס"ד ס"ד בהגהה, דלמסקנא דרב יש לומר דכאן [וסבירא] ליה). מראי מקומות וציונים.

הרי ש"לכן תוקן כאן כבדפוסים הראשונים". במילים פשוטות, הוא טוען שלא שינה כלל מסברתו, אלא רק החזיר לנוסח שהיה בדפוס ראשון.

וכן כתב בתגובה שפירסם עבור וואצאפ, ובכותרת שדבריי הם עלילת דם.

אלא שדבריו סותרים את עצמם. כמו שהוא כותב בעצמו, בדפוס ראשון היה כתוב "ד' כאן וסבירא ליה דירושלים לא היו לה שם ד"י". רק שבדפוס שני פיענחו לא רק ה"ד" הראשון (דלת) אלא גם השני (שם ד' מחיצות), וזה היה טעותם. אולם משום מה שינה מדפוס ראשון, בו ה"ד" הראשון הוא מסומן (שהוא ראש תיבה), ובפרט שהצ"צ (שבוודאי ראה הדפוס ראשון) מצטט דברי אדה"ז בלשון "דלת כאן" ולא "דכאן" (ובפרט ש"דלת כאן" והצ"ע של הצ"צ על אדה"ז בזה תואם השקו"ט שלו, וכמו שכתוב לקמן ==איפה== בדבריי)? אילו חשב הצמח צדק שאין מובן למילים "דלת כאן", כמו שטוען הרשד"ב לוין, אם כן למה פיענח ככה? ואפילו אם כך היה כתוב לפניו (אף שבוודאי היה לפניו גם הדפוס ראשון), וכי לא ידע הצמח צדק לתקן טעות דמוכה שאין לו מובן?

או בקיצור, איך הוא יכול לטעון שלא שינה כלום מלשון הדפוס ראשון, בה בשעה שגם הוא בעצמו מצטט לשון הדפוס ראשון באופן שונה?

אבל דא עקא, שבדברי הרשד"ב לוי"ן גם לשון הדפוס ראשון מעורפל, שידע להכניס פסיק לאחר "ד' כאן וסבירא ליה" גם בלשון הדפוס ראשון, ולהדביק המילים שייקראו "ד' כאן" במילה אחת (כמו שמוצאים בדפוסים הישנים שפעמים נדבקים אותיות ומילים נפרדים זה בזה).

הוקוראים יעיינו ויראו, כי לא על חנם כתבתי דברים אלו.

דפוס ראשון מימין, דפוס שני משמאל:

יד רבי	יד רבי
יוחנן י	יוחנן י
(משום)	(משום)
דלמסקנא	דלמסקנא
בדף כ"ב	בדף כ"ב
י: דלח	י: דלח
כאן יס"ל	כאן יס"ל
דירוש: יס	דירוש: יס
ל: כיו לה	ל: כיו לה
שם דלח	שם דלח
ולפ"ז	ולפ"ז
לק"מ	לק"מ
מ"ש כתו'	מ"ש כתו'
ד"ו כ"ד	ד"ו כ"ד
כ"ד כ"ס	כ"ד כ"ס
וע"ש"ע	וע"ש"ע
ודו"ק	ודו"ק

מהדורה החדשה:

ל סעיפים י"ב.
לא ד' יוחנן ו, ב (משום דלמסקנא בדף כב, א י"ל דכאן
וס"ל דירושלים לא היו לה שם ד'. ולפ"ז לא קשה
מידי מ"ש התוס' דף ו, ב ד"ה והאמר רבה. כ"ד הרמב"ם
וסוד וש"ע ודוק). וראה ה"י צ"צ סב, ד (סוף אות א). דברי

עיסה העשוי' לחלקה לשני טעמים [גליון]

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלארידא

בגליון א' קסח כתב הרב לוי יצחק ראסקין שליט"א שמעתי שיש מורים שבגלל המחשבה לחלק העיסה לשני מיני טעמים, אין לברך על הפרשת חלה מעיסה זו. לכן נתתי ללבי לחקור על מקור הוראה זו, ומצאתי שהוא מיוסד על דברי החזו"א.

יסוד הדברים הוא הא דאיתא בשו"ע (יו"ד סימן שכה ס"ב): נחתום שעשה עיסה לעשותה שאור לחלקה, חייבת בחלה, שאם לא תימכר יעשנה פת. אבל (שאר אדם) העושה עיסה לחלקה בבצק, פטורה.

בהבנת 'חלוקה' זו הפוטרת העיסה ממצות הפרשה, דעת רוב הנו"כ, כולל הגר"א בביאורו שם, דמיירי שיחלקו את העיסה לאנשים שונים, באופן שלא יישאר שיעור חלה ביד אחד מהם.

ב'פתחי תשובה' (שם סק"ב) הביא בשם ה'מעדני מלך' דמיירי באשה החולקת עיסתה לעצמה, אלא שחלק אחד מן העיסה תאפה בבוקר וחלקה השני תאפה בערב.

ובסוף דבריו (של הרב הנו"ל) כתב: "אבל עדיין קשה לי מאד על שיטת החזו"א קושיא, וכבר הצעתי הדברים לפני כמה רבנים וגם לאברכי הכולל שעסקו בהלכות חלה, ולית נגר דיפרקיני'.

הנה להלן בשו"ע (סימן שכט ס"ד) איתא: אפילו כשעושה אותה על דעת לבשלה וכיוצא בו, אם דעתו לאפות ממנה מעט, ואפאו, אפילו אין באותו מעט שיעור חלה, כולה מתחייבת על ידו.

הרי לדעת השו"ע, עיסה העשוי' לבשל, לא לאפות, פטורה מן החלה. ואעפ"כ, אם יאפו חלק מעיסה זו, אז מתחייבת כל העיסה בחלה. א"כ איך יתכן שבחלוקת העיסה לשני טעמים של אפי' – ששני החלקים הם ממין החייב בחלה – יהי' גרוע מחלוקת העיסה למין החייב ומין הפטור? "עכ"ל.

א. לא ידעתי למה קשה על החזו"א יותר משיטת ה'מעדני מלך', הא איך יתכן שבחלוקת שחלק אחד מן העיסה תאפה בבוקר וחלקה השני תאפה בערב – ששני החלקים הם ממין החייב בחלה – יהי' גרוע מחלוקת העיסה למין החייב ומין הפטור?

ב. יש להביא סייעתא להשיטה שבגלל המחשבה לחלק העיסה לשני מיני טעמים אין לברך על הפרשת חלה מעיסה זו (ושזו אינה חידוש של החזו"א):

בפרישה סימן שכ"ט סק"ה כתב "והנשים שלנו שעושות מן חצי העיסה ורימזול"ן אין לברן עליה אלא כשיהיה בחלק הנשאר בעיסה ללחם משנה שיעור חלה ודוק"

בצל"ח ברכות (לז:): בד"ה לחם העשוי לכותח וכו': "והנה דברים הללו שהעושה בצק כדי לחלקה פטורה מן החלה, הוא מימרא דר' יוחנן בירושלמי [חלה פ"א ה"ה], וכן פסק הרמב"ם בפ"ו מהל' בכורים הלכה י"ט וכן פסק בש"ע יו"ד סי' שכ"ו סעיף ב'. והנה דבר זה הוא מתמיה על מנהגינו בכל תפוצות ישראל שעושים חלות לשבת וכל אשה מברכת בביתה על הפרשת חלה, והרי הם מחלקים העיסה לג' או לד' חלות כדי להיות לחם משנה בכל סעודה, ובשום חלה בפני עצמה ליכא שיעור חלה. ונתעוררו האחרונים בזה..."

ונלע"ד ללמד זכות על המנהג...וא"כ איכא ס"ס לחיוב שמא קיי"ל כראב"ד ואת"ל כרמב"ם שמא התנור מצרף ושפיר מברך על הפרשת חלה...

כי אומר אני שההפרש בין מחלק לאנשים הרבה למחלק לעצמו, כי החילוק לאנשים הרבה היא כריתות ששוב לא יבואו לצרף, משא"כ המחלק עיסתו לעצמו כיון שאפשר שיבוא גם אח"כ להצטרף יחד אפי' הוא מחלקם לאפותם בתנורים הרבה, הלא אפשר להם גם אחר האפיה לבוא לצירוף סל, לכן גם עתה אין החילוק מוציאם מידי חיוב חלה. אבל אלו הוירמשייש שמבשלים בשתי קדירות, ועיקר חיובם בשעה שהם עיסה וכמו שכתבו התוס' שחלה עיקר בשעת עיסה, ואף שעושה אותם אח"כ סופגנין לא איכפת לן לענין חלה, אבל זה שעושה וירמשייש ודעתו לחלקם, וא"כ אין ראוי שיתחייבו עתה אלא מכח שגם לסוף יכולים להצטרף הכל, ואלו שלבסוף כבר הם סופגנין אם לא נתחייבו עתה לא נצטרפו בסוף, ולכן הדין בזה כמו העושה לחלק לאנשים הרבה. "עכ"ל.

ומכאן יש לומר דאעפ"י שכתב כ"ק הצ"צ (יו"ד סימן רלה) שאין לחשוש לדעת ה'מעדני מלך' משום שישנה שיטת הראב"ד שחלוקת העיסה אינה פוסרת מן החלה, היינו דווקא רק בחילוק אפיות בוקר וערב יש לברך, אבל לגבי שינוי טעמים שיש איכא סברא אחרת למה פטורה מחלה. וכמו שהצל"ח מחלק ביניהם שאעפ"י שיש ספק ספיקא להחמיר בחילוק אפיות בוקר וערב ס"ל לחלק שבוירמשייש (וכן בשינוי טעמים) כן יש לומר לשיטת הצ"צ (ועכ"פ אין ראיה לנגדה).

ג. יש להביא ראשונים הסוברים כה'מעדני מלך' (ולפלא שלא הביאום הצ"צ):

בהגהות מבעל התרומות (במשנה תורה בסוף סדר זרעים, דף צו. בדפוס ווילנא) בהגה"ה: כתב רבינו שמחה הא דאמרינן העושה עיסה ע"מ לחלקה בצק פטור, לא תימא דוקא לחלקה בין שתי נשים אלא אפילו לחלק לעצמו או אפי' לעשות ממנו

בצקות קטנות פטורות (עד) אם לא שיצרפם התנור, אבל צירוף תנור מחייב בחלה או צירוף סל כמו שפירשנו בפנים גבי אפיית המצות.

ר"י קורקוס הלכות ביכורים (פ"ו הי"ט): יש מי שכתב דאפילו שלש כשיעור אם בדעתו לחלקו לעצמו לאפות כל פחות מכשיעור לבדו פטורה מן החלה... (ובפ"ז ה"ח כתב מי הוא ה"ש מי שכתב": ור"ש פ"ד דחלה כתב... כי דעת ר"ש נראה שם שאפילו לחלק לעצמו פוטרו).

ובאחרונים: פני משה (מעשרות פ"ה ה"ו): "...כלומר שבעודה עיסה דעתו לחלק להבצק לכמה חלקים פטורה ולא מהני במה שהיתה בתחלה כשיעור והכי נמי גבי נשים טעמא משום הכי הוא דהויא:



פשוטו של מקרא

ולא יתבוששו

הרב אליהו נתן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. אחרי בריאת אדם וחווה נאמר בתורה (בראשית ב, כה) "ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו ולא יתבוששו". ומפרש רש"י: "ולא יתבוששו – שלא היו יודעים דרך צניעות להבחין בין טוב לרע. ואע"פ שנתנה בו דעה לקרות לו שמות, לא נתן בו יצר הרע, עד אכלו מן העץ ונכנס בו יצר הרע, וידע מה בין טוב לרע".

ואחרי שחטאו בחטא עץ הדעת נאמר (ג, ז) "ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירומים הם ויתפרו עלי תאנה ויעשו להם חגורות". ומפרש רש"י: "ותפקחנה וגו'". לענין החכמה דבר הכתוב, ולא לענין ראייה ממש, וסוף המקרא מוכיח: וידעו כי עירומים הם. אף הסומא יודע כשהוא ערום, אלא מהו וידעו כי עירומים הם, מצוה אחת היתה בידם ונתערטלו הימנה (ב"ר י"ט, ו).

ובהמשך מסופר איך ששמעו קול ה' מתהלך בגן כו' ויתחבאו, ויקרא ה' אל האדם ויאמר לו איכה. וענה אדם (ג, י) "ויאמר את קולך שמעתי בגן ואירא כי עירום אנכי ואחבא". ואמר לו ה' (ג, יא) "ויאמר מי הגיד לך כי עירום אתה המן העץ אשר צויתך לבלתי אכל ממנו אכלת". ומפרש רש"י "מי הגיד לך. מאין לך לדעת מה בשת יש בעומד ערום".

ב. וצלה"ב: א) בפעם הראשון שמוזכר ענין העירום, כאשר מסופר ע"ז שלא התבוששו (ב, כה), מפרש 'ערומים' בפשטות – בלי בגדים; בפעם השני, כאשר נפקחו עיניהם וכו' (ג, ז), מפרשו ערום מן המצות; בפעם השלישי כאשר אמר אדם שהתחבא מחמת זה שהי' ערום (ג, י) לא מפרש כלום (היינו האם מדבר על עירום בפשטות או ע"ז שהי' ערום מן המצות), ובפעם הרביעי, כאשר ה' שואל מי הגיד לו על העירום (ג, יא) מפרש דמדבר על הבושה מזה שהוא ערום בפשטות!

ולכאורה הלא ע"י שינוי אחד הי' הכל מתפרש בענין אחד; והיינו אם הי' מפרש זה שנפקחו עיני שניהם וידעו כי עירומים הם כו' (היינו פעם השני) – דאז נודע להם הבושה בזה שהם ערומים (וכמו שאכן מפרשים את זה כך כמה מפשטני המקרא) – אז הי' פירוש אחד לענין העירום בכלל ההמשך, משא"כ איך שמפרשו נמצא דפעם זה פירושו בענין אחר ממש?!

ואף שבמפרשי רש"י מצינו כמה הסברים מדוע הי' קשה ליה לרש"י לפרש ידיעה זו שלהם שהי' על ענין הבושה שבעירום (רא"ם גו"א ועוד יעויין בדבריהם), אמנם ע"י פירוש זה נולד קושי חדש, והוא שמלה אחד שמוזכר כאן כמה פעמים זא"ז, הרי בפעם אחד פירושו באופן שונה לגמרי מכל שאר הפעמים. ולכאורה צ"ע אם הדוחק בזה אינו גובר על הדוחק לפרשו בלשון הפשוט?!

ומה גם שלכאורה הרבה פשוט יותר לפרש מלת 'ערום' בפשטות, מלפרשו שהוא 'ערום מן המצות' – דהוה לכאורה פירוש שלא ע"ד הפשט בכלל?!

ג. ב) המשך הפסוק הוא כנ"ל "ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירומים הם ויתפרו עלי תאנה ויעשו להם חגורות", אז אם הפירוש הוא על העירום בפשטות, מובנת היטב ההמשך; דמאחר שנודע להם הבושה בזה שערומים הם, לכן עשו לעצמם חגורות לכסות ערותם, אמנם לרש"י שהעירום כאן הוא מן המצות, אז איך קשורים ב' חלקי הפסוק זע"ז?!

ג) רש"י מפרש "ותפקחנה וגו'". לענין החכמה .., ולכאורה מהו החכמה בזה שידעו שנתעטרלו מהמצוה, הרי פשוט הוא שהי' להם מצוה ולא הקשיבו לדברי ה', אז מהו הפקחת עינים בזה בכלל (משא"כ אילו הי' מפרשו לענין זה שנתחדש להם בושה על היותם עירומים, אז מובן שיש כאן איזו חכמה בידיעה זו שלא היתה להם קודם לכן)?!

ד) ודאיתנין להכא יש להעיר ע"ז שרש"י מחלק לשתי 'דיבורים' ופירושים – "ותפקחנה וגו'". לענין החכמה דבר הכתוב, ולא לענין ראייה ממש, וסוף המקרא מוכיח: וידעו כי עירומים הם. אף הסומא יודע כשהוא ערום, אלא מהו וידעו כי עירומים הם, מצוה אחת היתה בידם ונתעטרלו הימנה .. – אשר לכאורה יש כאן רק פירוש אחד, והוא שמדובר על החכמה בזה שנהיו ערומים מן המצות, אז מדוע מחלק הרש"י

הפירוש לשתיים, בראשונה אומר שיש כאן ענין של חכמה, ובשנייה מה הייתה החכמה?!

ה) בדברי אדם "ואירא כי עירום אנכי ואחבא" אין רש"י מפרש כלום כנ"ל (היינו האם מדובר על עירום בפשטות או מן המצות), אמנם לכאורה מוכח דפירושו עירום בפשטות מהא דהקב"ה ענה לו ע"ז "מי הגיד לך כי עירום אתה ..", ומפרש רש"י ע"ז .. מאין לך לדעת מה בשת יש בעומד ערום";

אמנם לכאורה דוקא כאן הי' מסתבר יותר לפרשו על עירום מן המצות, מחמת ב' טעמים: א. על עירום בפשטות מתאים הלשון 'בושה' (כדלעיל 'ולא יתבושו') ולא 'יראה' לכאורה! ב. הלא כבר לא היו ערומים אחרי שכבר תפרו עלי תאנה ועשו לעצמם חגורות?

ד. ומחמת כ"ז אואפ"ל שזה שידעו שהם ערומים מן המצות לא באה לשלול פירוש הפשוט של הפסוק שידעו והכירו שערומים הם, אלא שניתוסף להם חכמה להבין איך שהרגשת העירום הגיע והשתלשל מהעירום הרוחני שבהם ע"י שאכלו מעה"ד!

ואשר לפ"ז נראה דיתורן כל התמיהות בפשיטות:

א) גם כאן הרי פירוש המלה של ערום הוה כפשוטו כמו בשאר הפסוקים. (ב) ומבואר היטיב ההמשך של ויתפרו עלי תאנה כו' לכסות ערותם. (ג) החכמה היתה בזה שהבינו והכירו איך שידיעתם שהתחדשה כעת (הבושה בלהיות ערום) הגיע מחמת זה שנתערטלו כו'.

ד) רש"י מחלק הפירוש לשתיים כי מדובר בשתי דברים: הוספת החכמה בהם שהוא להבין עומק של דבר, וגם הדבר שבאמת הבינו עמקו. והיינו שידעו והרגישו שהם ערומים, ובנוסף לזה הבינו מאין הגיע להם הכרה זו (ליתר ביאור: באם הפירוש הוא שהחכמה היתה לדעת שהם ערומים מן המצות, אז זה גופא הוה פירוש המלות של המשך הפסוק, וא"כ יש כאן רק פירוש אחד ולא שתיים, משא"כ לדברנו הרי החכמה הוה בזה שניתוסף להם הבנה עמוקה יותר במה שמבואר בהמשך הפסוק כנ"ל).

ה) ועפ"ז נראה דכאשר אמר אדם "ואירא כי עירום אנכי ואחבא", אכן כלול בזה שתי הפירושים; היינו גם הבושה מזה שהי' ערום וגם ובעיקר היראה מזה שידע שהיותו ערום הגיע מן החטא. ולכן השתמש בלשון יראה ולא בושה בלבד, ואף שכבר כיסה ערותו עדיין הי' ירא מה' מחמת זה שהבין שהבושה מהיותו ערום מראה על החטא שגרם לזה.

ויתפרו עלי תאנה

ה. והנה בהמשך הפסוק כתב רש"י "עלה תאנה. הוא העץ שאכלו ממנו, בדבר שנתקלקלו בו נתקנו (סנהדרין ע:), אבל שאר העצים מנעום מליטול עליהם. ומפני מה לא נתפרסם העץ, שאין הקב"ה חפץ להונות בריה, שלא יכלימוהו ויאמרו זהו שלקה העולם על ידו (מדרש רבי תנחומא וירא פי"ד)".

ולכאורה בפשטות הרי שתי חלקי רש"י הראשונים סותרים זה"ז; דמתחלת דבריו "בדבר שנתקלקלו בו נתקנו" נמצא דלקחו דוקא מעץ זה משום שהיו צריכים אליו במיוחד, ואילו מהמשך דבריו "אבל שאר העצים מנעום מליטול עליהם" נמצא לכאורה דלקחו מעץ זה משום שלא הי' להם ברירה אחרי ששאר העצים לא נתנו להם?!

וביותר תמוה דהמעייין במקור הדברים בסנהדרין (עב), יראה שבצעם הרי שתי פירושים אלו הוה מחלוקת בין רש"י לתוספות!

רש"י כתב: "בדבר שנתקלקלו בו נתקנו. מדת הקב"ה באיזמל שהוא מכה בו הוא מרפא נס בתוך נס ..". ואילו התוספות כתבו "פי' בקונט' .. ואין ענין זה לזה כלל אלא היינו כדאמר' בב"ר משל לבן מלך שקלקל עם אתת משפחותיו כיון ששמע המלך טרדו והוציאו חוץ לפלטרין שלו והיה מחזור על הפתחים של שפחותיו ולא היו מקבלין אותו אלא אותה שקלקלה עמו פתחה לו דלתיה וקבלתו. כך בשעה שאכל אדם מפרי האילן טרדו והוציאו מחוץ לגן עדן והיה מחזור על כל האילנות ולא היו מקבלין אותו .. אבל התאנה ע"י שאכל ממנה פתחה לו דלתיה וקבלתו".

ותמוה א"כ מדוע הביא רש"י כאן שתי הפירושים הסותרים זל"ז לכאורה?!

גם בהמשך דברי רש"י יש לדקדק כמה דקדוקים, אבל בעיקר אם הקב"ה לא רצה לפרסם העץ מחמת סיבה זו שכתבו רש"י אז מדוע רש"י כן מפרסמו?!

ומאידך מאחרי שרש"י כן מפרשו ו'מפרסמו', מובן לכאורה שכן מובן מפשש"מ, וא"כ שוב נמצא שהכתוב כן פרסמו, אז מדוע אומר שלא נתפרסם?!

ו. ואולי י"ל נקודת הביאור בזה בהתאם להנ"ל בתחלת הפסוק, דהתורה מדברת כאן בעצם על שתי עיניים, גם מעלה וגם חיסרון שנהי' כאן אצל אדם (וחוה);

מחד גיסא ישנה הענין של "וידעו כי עירומים הם", אשר זה היתה ענין הבושה שנתוסף להם מחמת זה שחטאו והרגישו הבושה בזה שהם ערומים, והיינו ענין של חיסרון. אבל מאידך הי' כאן גם הענין של "ותפקחנה עיני שניהם", והיינו החכמה שניתוספה בהם להכיר שהבושה הגיע מזה שחטאו (ונהיו ערומים ממצות), אשר זה הביא מיד לפעולתם לתיקון הענין ע"י תפירת עלי תאנה וכיסוי ערותם.

או י"ל שבהתאם לזה פירש רש"י שגם בהא דתפרו עלי תאנה דוקא היו שתי ענינים – גם מעלה וגם חיסרון; מצד ענין השלילי (הבושה שע"י החטא), הרי הצורך בעלי תאנה דוקא הי' מצד זה ששאר האילנות לא נתנו להם כו' (כפירוש התוספות בסנהדרין), ואילו מצד ענין החיובי, והיינו מה שהבינו בחכמתם ולכן מיד פעלו לתקן הדבר, הרי עד"ז הי' מעלה וענין חיובי בעלי תאנה דוקא – אשר זהו דרכו של הקב"ה לפעול תיקון ע"י אותו דבר שהי' בו הקלקול (כפירוש רש"י בסנהדרין).

ז. והנה התאנה הוזכר בתורה רק בנוגע לזה שתפרו מעליו ולא לענין האכילה ממנו (והיינו שבמעשה העבירה לא הוזכר תאנה, ורק כשתפרו ממנו עלים אח"כ), ועד"ז מסיים רש"י ואומר דהסיבה שלא נתפרסם העץ ביחס למעשה העבירה הר"ז משום "שאינן הקב"ה חפץ להונות בריה וכו'", ואילו היכן שכן נתפרסם הוה דוקא לענין התיקון שבאה ממנה והיינו ענין החיובי שבזה כמשנ"ת, ולכן אכן נתפרסם כאן להראות על דבר חיובי זה (וראה עד"ז ב'נחלת יעקב' כאן).

ונמצא דגם בפירסומו והעדר פירסומו של התאנה ישנה חלק ורעיון השלילי וגם חלק החיובי כמו בשאר חלקי ופירושי הפסוק לפי רש"י כמשנ"ת.



שונות

חילוקים בין הבית הלוי לרבינו הזקן בענין לימוד התורה וקיום המצות של רשע

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר ורב – וועסט בלומפילד, מיישיגן

בהקדמתו לספרו על התורה מבאר הגאון בעל "בית הלוי" מבריסק (אביו של רב חיים בריסקער) שאף שעל פי ההגיון יש מקום לומר שמי שחטא לא יתעסק במצות עד שיעשה תשובה תחילה כדכתיב בתהילים פרק ל"ד, סור מרע ועשה טוב, ובנוסף לזה הוא מביא דעת המקובלים שהתורה ומצות של רשע מוסיפים חיות בקליפות על דרך מה שכתוב בתהילים פרק נ' ולרשע אמר אלוקים מה לך לספר חוקי. ולאור זה מביא הבית הלוי מדרש של ילקוט השמעוני שממנו הוא לומד שאף רשע שלא עלתה בידו לעשות תשובה צריך להתעסק בתורה ומצות ואע"פ שלפי שעה לא יתקבלו תשובתו מ"מ אחרי שיעשה תשובה יתקבלו למפרע אותם המצות שנעשו כשהיה רשע. זו היא תמצית דבריו של הבית הלוי בהקדמתו לספרו על החומש.

אבל מה דפשיטא ליה לרב ישע בער אינו פשוט כל כך. דהנה גם רבינו הזקן בפרק ל"ט של לקוטי אמרים ע"ד לימוד תורה שלא לשמה מביא המאמר של רב יהודה אמר רב במסכת פסחים דף נ: לעולם יעסק אדם בתורה ומצות אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה יבא ללמד לשמה. ושם מבאר רבינו הזקן שלמרות שעל ידי לימוד בתורה שלא לשמה האדם מוסף חיות בהקליפות מ"מ מסביר רבינו הזקן שמכיון שסוף כל סוף האדם יעשה תשובה או בגלגול זה או בגלגול אחר, אז כל התורה שלמד שלא לשמה יחזור למוטב. ולכאורה דברי רבינו הם ממש זהים לדברי הבית הלוי. אבל באמת יש חילוק גדול בין דברי רבינו בתניא לבין דברי הבית הלוי. הבית הלוי מדבר ברשע שמקיים מצות משא"כ הנושא בתניא הוא באיש שלמד תורה שלא לשמה ולא באדם רשע שעשה עבירות גלויות. ויש מקום לומר שרבינו יסבור שרשע גמור לא יעסק בתורה ומצוות וכהא סלקא דעתן של הבית הלוי!

ובאמת בשע"ר הלכות תלמוד תורה פרק ד' הלכה ג' מביא רבינו כתחילה דעת האוסרים לרשע ללמד תורה ולקיים מצות. רק אחרי זה מביא רבינו הדעה שמתרת לרשע ללמוד תורה ולעשות מצות..

רבינו כותב שם בתחילה בנוגע מי שלומד תורה ואינו מקיים מצות ש "נוח לו שנהפכה שלייתו ולא יצא לאויר העולם", ולא אמרו חכמים לעולם יעסק אדם בתורה ומצות שלא לשמן אלא כשמקיים המצות שלומד רק שאינו לומד ומקיים לשם שמים אלא מיראת העונש כו' או אפילו ליקח לעצמו כבוד וגדולה כו' אבל אם אינו מקיים מה שלומד נקרא רשע ועליו אמר התורה ולרשע אמר אלוקים מה לך לספר חוקי כו' ועליו אמרו חכמים לא זכה נעשית תורתו לו סם המות.

ויש אומרים שאע"פ כן לעולם ילמד אדם תורה כי מתוך שלא לשמה יכול לבוא לידי לשמה ללמד על מנת לעשות שהמאור שבו מחזירו למוטב וכו'.

וכך אמרו חכמי הקבלה שכל התורה ומצות שאדם עושה בעודו רשע אף שמוסף כח בקליפות לפי שעה מ"מ כשיחזור אח"כ בתשובה בגלגול זה או בגלגול אחר כוי אזי מוציא מן הקליפות כל התורה והמצות וחוזרים לקדושה בחזרתו ולפיכך אין לו למנוע מלעסק לעולם ע"כ תוכן דברי רבינו.

המקור להא דכתב רבינו שיש שיטה שאוסרת לרשע לקיים מצות ברשע שמקיים מצות ש"נוח לו שלא נברא" הוא הירושלמי פ"ק דברכות סוף הלכה ב' והבבלי דף יז. בשתי המקומות האלו כתוב שרשע שעושה מצות מוטב לו שלא נברא. נראה שרבינו סובר ששיטה זו אינה תואמת לאותם האומרים שטוב לרשע לעשות מצות שלפי שיטתם שטוב לרשע לעשות מצות משום שסוף כל סוף יעשה תשובה א"כ לא שייך לומר על איש כזה "טוב שלא נברא" הא כיון שסוף כל סוף יעשה תשובה עכ"פ בגלגול אחר א"כ יש תועלת גדול באותם המצות שעושה.

והנה בפרק י"ז שבתניא כותב רבינו שאי אפשר לאדם רשע לחזור לעבד השם בלי שיעשה תשובה תחילה. ושם אינו כותב רבינו שמ"מ יעסק בתורה ומצוות בעודו רשע (כדעת הבית הלוי). ונראה לומר שכיון שיש מחלוקת בזה וכדמוכח בדברי רבינו בשוע"ר שלו ע"כ בתניא אינו רוצה ליכנס לענין של מחלוקת וע"כ הוא אינו מזכיר בפרק י"ז שרשע יתעסק בדברי תורה משא"כ בשוע"ר שלו הוא מביא כל השיטות.

ונראה לומר שלמרות שחזינן שבשעו"ר משמע שהוא פוסק שגם רשע יתעסק בתורה ובמצוות וכדעת הבית הלוי מ"מ יש חילוק גדול בין רשע המתעסק במצות לבין לימוד תורה שלא לשמה. כדי ללמד תורה לשמה צריך להיות בעל מדריגה וקשה להגיע למדריגה זו וע"כ כותב הגמרא שמי שאינו בעל מדריגה ואינו יכול להגיע למדריגה זו מ"מ יש לו ללמד תורה משום שמתוך שלא לשמה יבוא ללמד לשמה משא"כ ברשע שעושה עבירות בזדון אז יש חיוב לעשות תשובה מיד וכשהוא עוסק במצות תשובה אז הוא פטור ממצות אחרות משום שעוסק במצוה פטור מן המצוה. רק שבמקום שאינו מוכן עדיין לעשות תשובה מ"מ הוא מחויב להתעסק בתורה ומצוות.



זמן כתיבת אגה"ק ה שבתניא

הרב פריץ מאצקין

מאנ"ש במונטריאל

בענין אגרת הפותחת 'זיעש דוד שם' שנדפסה בתניא אגרת הקודש סימן ה (קו,ב ואילך), הנה ברשימת המאמרים דשנת תקס"ב הנדפסת בסוף סה"מ תקס"ב ח"ב (ג.י. תשמ"ב, ע' תרעה) נכללה אגרת זו בין מאמרי תקס"ב, זאת ע"פ הכותרת לאגרת זו בבוך 750 "מכתב ומאמר אדמו"ר שי" בענין נתינת הצדקה בשנת תקסבי"ת לפ"ק". באגרות קודש מאת אדמו"ר הזקן (ג.י. תשע"ב, ע' שי) ג"כ מייחס אגרת זו לשנה הנ"ל, ע"פ הכותרת בבוך 750 הנ"ל, וגם ע"פ הכותרת בבוך 1118 "תורת אדמו"ר ע"י המשולח בשנת תקס"ס בי"ת לפ"ק".

ברם בנוגע לתקופה המדויקת בשנת תקס"ב גופא בה נכתבה אגרת זו, הנה עורך אג"ק הנ"ל משער שנכתב בתחילת החורף, מכיון ש"בדרך כלל היה אדה"ז כותב את אגרת הזירוז למעות ארה"ק בתחלת החורף", אבל לא קבע בזה דבר ברור מכיון ש"לא נתפרש כאן שהיא עבור מעות ארה"ק".

וראיתי להביא סימוכין להשערתו שאגרת זו נכתבה בתחילת תקס"ב, מכך שבמאמר ד"ה קמץ בכתר תקס"ב שנאמר "ליל שבת פ' משפטים" (הכותרת בראש

המאמר), "מחורף תקס"ב בכ"י מו"ח ז"ל" (לשון הצ"צ באוה"ת חקת ע' תתא) אי' (סה"מ תקס"ב ח"ב ע' שמא ואילך):

"הנה מבואר במ"א שאעפ"י שהאותיות הם הכלים כי א"א שיתגלה אות אלף כ"א בכלי הגרון וכן אותיות בומ"ף מהשפתים כו' אבל האותיות הם העושים הכלים של ה' מוצאות הגשמי' ולא שהם כלים מקודם שיתגלה בהם האותיות כמו כלי הכינור שהכינור יעשה את הקול כי בהיות העץ של הכינור באופן עשייתו בחללים הוא הגורם כשאדם מניע אותו יוצא הכינור את הקול והרי הקול נמשך מן כלי הכינור כו' ואם לא הי' הכינור עשוי' באופני חללים לא הי' מוציא קול כלל ונמצא הכלים קדמו להתגלות שמהם כו'.

משא"כ בקול הדיבור מאותיות ה' מוצאות אחע"ה מהגרונ בומ"ף מהשפתיים קודם שיתגלה הב' בשפתיים אין השפתיים באופן שיהי' מהם ביטוי הב' שהרי אנו רואים כשירצה לדבר אות ב' יקמצו השפתיים אחר שימושך אות הב' ולא מקודם לכן כי עצמות השפתיים אינם מוכנים לאות ב' ע"כ לא תדבר הבהמה אעפ"י שיש לה שפתי' וד"ל רק שהשפתיים נעשים כלי לאות ב' הרוחני שבנפש שבא ומתלבש בשפתיים ומקמץ אותם זה לזה עד שיתגלה בהם כו' וכן ז' וסמ"ך בשיניים אין השיניים מצד עצמם מוכנים לאותיות ז' וסמ"ך כמו הכינור לקול היוצא ממנו כו' אלא הו' וסמ"ך הרוחניים שבנפש באים בדרך הכאה לבד לשיניים שיתגלה בהם בקול גשמי כו' ונמצא שכלי ה' מוצאות אינם כלים מקודם שימושך אותיות הנפש בהם כלל רק אחר שימושכו אותיות הנפש הרוחניים נעשים כלים לגילוי האותיות אם בקמיצה או בהתפשטות לפי אופן האות הרוחני כו' וד"ל.

וכמו"כ ענין הקמץ ופת"ח באות א' עצמו שהוא בחי' הנקודות של האותיות פי' באופן המשכות האות אם בקמיצה או בפתיחה כמו אות א' שהוא במוציא כלי הגרון אך אם יאמרנו בקמץ יוקמצו השפתיים בדברו ואם יאמרנו בפת"ח יופתחו השפתיים בדברו הנה קמיצת השפתיים נעשה לאחר שבא הקמץ בהבל הפה וכן פתיחת השפתיים נעשה אחר שבא ביטוי הפת"ח בהבל הפה כו'....". עכלה"ק.

והנה לא מצאתי שענין זה נתבאר במקום אחר (לפני ש"פ משפטים תקס"ב) לבד מאגרת הקודש הנ"ל (ע' קז, א-ב), ועל כן יש מקום לשער ולהוכיח שכוונת הצינור במאמר למה שנתבאר במ"א היינו לאג"ק ד"ה ויעש דוד, ואם כן יש להניח שאגרת זו כבר נכתבה (ונתפרסמה?) לפני (או בזמן) תקופת אמירת המאמר (ש"פ משפטים - כ"ז שבט תקס"ב).



סיום מאה שנה לשנת עטר"ת (א)

הרב מנחם מענדל וילהלם

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בקשר עם סיום מאה שנה לשנת עטר"ת כמה הערות שכתבתי תוך כדי לימוד במאמרי שנה זו שנדפסו בספר המאמרים עטר"ת.¹

א. בשוה"ג לפתח דבר לסה"מ תרכ"ח (שנדפס ע"י הרבי) מזוכר שכ"ק אדמו"ר הרש"ב צירף את מאמרי תשרי תרע"ט לביכל דשנת תרע"ח [והוזכר ג"כ להלן בסוף הספר בכותרת למפתח ענינים של הרבי]

ואולי יש איזה שייכות בתוכן הענינים בין מאמרי המשך תשרי עטר"ת למאמרי שנת תרע"ח. ויל"ע. (ולכאו' היה מתאים להזכיר את זה במפתח המאמרים כאן).

ד"ה זה היום - ד"ה והנה בכדי

ב. סיכום קצר של מהלך הענינים בהמשך תשרי עטר"ת (כפי הנלענ"ד):

במאמר הא' נת' שכל הגילויים שישנם מצד עצמם בעולם הם מוגבלים ודוקא ישראל ממשיכים העצם, והוא בב' אופנים הן ע"י הוספה של גילוי בעולם, והן שע"י גילוי העצם [שהוא הרי גם העצם של העולם גופא] מהפך ההעלם לגילוי.

ובמאמר הב' נת' שבאמת בפנימיות הדבר היחיד שתופס מקום למעלה הוא רק גילוי העצם כי המשכת 'גילויים' שאינם גילוי העצם אינם תופסים מקום (כי מלכתחילה הכל בטל אצלו ית').

ובמאמר הג' מסביר שהקשר בין המשכת העצם להפיכת חושך לאור הוא בשתיים. א. דוקא ע"י המשכת העצם אפשר באמת להפוך את החושך לאור. ב. דוקא הפיכת החושך לאור ממשיך העצם כי מגלה גם כח הגבול שבעצמות א"ס.

ד"ה להבין ענין ש"ת - ד"ה ויהי מקץ

(1) כיון שנכתבו בזמנו בקיצור הובאו כאן ע"ד שכתבתים או אף שאפשר היה לפרט יותר בכמה מקומות.

(2) [אולי כאן המקום להביא ששמעתי בשם הרי"כ שאמר שמאמרי עטר"ת הם כעין השלמה להמשך בשה שהקדימו ע"ב, ויל"ע].

ג. הנה אף שרשמית אין מאמרים אלו המשך אחד, נראה דהמעין בתוכן המאמרים יראה המשך ענינים אחד במשך מאמרים אלו³ [ואף בהמשך מאמרי השנה עד תומה!, אך לא כ"כ נתתי דעתי ע"ז באופן מסודר לע"ע], ונושאי המשך הענינים לכאו':

מד"ה להבין ענין ש"ת עד ד"ה ויאמר גו' לך - מבאר איך שע"ס מצד עצמם הם מוגבלים, ובענין השפעת אוא"ס בע"ס.

מד"ה ויאמר אד' וגו' במה אדע עד ד"ה ויהיו ח"ש - מבאר איך שהתגלות א"ק למטה ממנו הוא ע"י ספירת המל' דוקא (שענינה ביטול) [ומוזכר ג"כ במאמר הקודם (לך)].

בד"ה ויעתק משם וד"ה ויחלם - מבאר איך שדווקא ביטול מעורר התגלות א"ק. בד"ה קטונתי - מבאר איך שתיקון שלמעלה מתוהו נמשך ע"י ביטול.

ד"ה פדה בשלום הא' - בא בתור הקדמה; לנושא הבא במאמרי השנה (הקשור ג"כ למבואר לעיל כדלקמן), ומבאר איך שגם ברוחניות וקדושה יש התחלקות של מחשבה דיבור ומעשה ואיך שכל אחד מתאחד עם הכח שלמעלה ממנו.

בד"ה פדה בשלום הב' - מבאר איך שא"ס הוא למעלה המחלקות.

ומד"ה כל המאריך עד ד"ה ויהי מקץ - מבאר איך שלמעלה מהתחלקות מאחד כוחות הפכיים.

[וכ"ז שייך לחטיבה הקודמת במאמרי השנה, דלאחר שמד"ה לבהין ענין ש"ת עד ד"ה קטונתי מבאר איך ע"י ביטול מגיעים למעלה מהחלקות, מבאר במאמרים הבאים איך למעלה מהתחלקות כולל כל הפרטים (של הבטל), מאחדם ומחברם. ולכאו' כ"ז הוא בהמשך למתבאר בהמשך תשרי (ראה בסיכום דלעיל אות ב. וד"ל).] ושייך ג"כ למתבאר בכמה מקומות להלן במשך השנה בענין שורש הבלי"ג ושרש הגבוך ואיך שבאת מקורם אחד באוא"ס ועוד]]

ד"ה להבין ענין ש"ת

3) וכן הוא בהרבה מקומות במאמרי רבותינו נשיאנו [ושמעתי פעם מהרש"ז שרוב מאמרי השנה אצל הרבי היו קשורים עם הנאמר ב'באתי לגני' של אותה שנה. ויל"ע]. ודבר זה ניכר ג"כ בזה שבמאמרי השנה מציין מאחד לשני.

4) ונזכר להלן בד"ה נ"ח.

ד. בעמ' לה: 'וכמו בן ג' שנים הכיר אברהם את בורא שאין זה שבא מן ההשגה כי אם הכרה עצמית שיש בורא עולם ... שזהו מה שעצם הנשמה יש לה הכרה עצמית ...'

ולהעיר מלקו"ש ח"כ עמ' 20: 'עפ"ז איז אויך מובן וואס דער רמב"ם דערמאנט ניט אז אברהם איז געווען 'בן שלש' ווען ... 'הכיר את בוראו' ווייל דעמאלט וואלט דאס געווען א מקום לטעות אז דאס איז ביי אים ניט געווען פארבונדן מיט טבע השכל מצד עצמו נאר לגמרי באופן ניסי למעלה מן השכל, זייענדיק בן שלש שנים איז שוין ביי אים געווען א הכרה אין אלוקות'. ע"כ. וכאן מפורש שאכן ע"פ חסידות ההכרה שהיתה לאברהם אבינו כשהיה בן שלש היתה למעלה מן השכל.

אך ראה בלקו"ש שם (ח"כ) עמ' 50 הע' 49: 'להעיר גם מצפע"נ תרותות ... דאברהם (ה' בו ד' גדרים) בן ג' הוה בו אמונה שכלית כו" [ההדגשה במקור]. ויל"ע בכ"ז.⁵

ד"ה ויקח ה' אלוקים

ה. בעמ' מא: 'דהנה אי' בגמ' ברכות כתי' ואססת דגנך ... והקשה הה"מ ז"ל והלא ואספת דגנך נא' בפרשה שניה של ק"ש שנא' בה והי' אם שמוע תשמעו האיך נ' אערש"מ. ותי' מפני שלא נאמר בה בכל מאודך'. והנה תי' זה נמצא ג"כ במהרש"א על אתר בברכות שם (להב), ובר"כ מצוין לשם, ויל"ע למה הובא כאן בשם הה"מ? [ואולי גם הביאור בהמשך המאמר כאן הוא מהה"מ. וצ"ע]

ד"ה וירח ה'

ו. בעמ' מז מביא את לשון הזוהר באד"ז: (ח"ג רצב, א): 'אב ואם מהאי מוחא נפקן במזלא אתכללו [בוהר לפנינו: 'אתכלילו במזלא] ובי' תליין ובי' אחידן, זעיר אנפין בעתיקא קידשא תליא ואחיד'. להעיר דכמה פעמים בחסידות הובא זה בשינוי הסדר [ראה לדוגמא לעיל עמ' לה] 'ז"א בעתיקא אחיד ותליא, או"א במזלא אתכלילו'.

[ולכאן' הוא בדיוק, דבוהר הוא מובא כדי לבאר הפרטים דאו"א וז"א ושרשם, משא"כ בחסידות מובא מאמר זה בדרך כלל כדי לבאר מעלת הז"א מצד שרשו (היינו דבוהר מבאר איך שהפרטים כמו שהם באמת שרשם נעלה וע"כ מבאר מלמעלה למטה (או"א לפני ז"א), וכותב 'תליא' לפני 'אחיד' כי 'תליא' הוא כמו שהוא למטה וע"ז הוא המדובר. משא"כ בחסידות 'הנושא' הוא שרש הז"א ולכן מתחיל בז"א וכותב 'אחיד' (שזה הוא כמו שהוא בשרש) לפני 'תליא'. וילע"ע]

(5) ולהעיר מהגהת ר"ה פאריטשער שנדפס בהיכל הבעש"ט גלין לח (אינו תח"י כעת)

ז. בעמ' נ, 'זידוע דהחיות שבישראל הוא מהנה"א וכמ"ש בסש"ב'. וכמו"כ מציין גבי ענין זה ל'סש"ב' בהמשך תער"ב עמ' ד [בהוצאה"י]. וראה מה שננס' בזה בסה"מ עת"ר עמ' כ [בהוצאה"ח] הע' 224. ובמקומות שננס' שם מצוין לאגה"ת פ"ו. ולכאו' ב'סש"ב' מכוון בעיקר לחלק הראשון של התניא [ויל"ע בזה"י]. (ובח"א דתניא אדרבה בפכ"ט משמע שדווקא בצדיקים הוא כך. וראה המבואר בזה במקומות שננס' בסה"מ עת"ר הנ"ל).

ונראה לבאר דהכוונה לפרק י"ח דשם מפו': 'כי אין סוף ב"ה מלובש בבחי' חכמה שבנפש האדם יהיה מי שיהי' מישראל ובחי' החכמה שבה עם אור א"ס ב"ה המלובש בה מתפשטת בכל בחי' הנפש כולה להחיותה מבחי' ראשה עד בחי' רגלה כדכתב החכמה תחי' בעליה'. וצ"ע.

ד"ה ויאמר אד', וירא

ח. בעמ' סט מביא מהפרדס 'דהאור בעצם הוא שם הוי' פשוט, והניקוד של השם הוא היל ולבוש אל עצם האור כו'. וראה גם לקמן עמ' עא: 'דהנה ידוע דשם הוי' יש בכל ספירה וספירה גם בחי' במל' שהיא שם אלוקים ואד' יש בה שם הוי' וכמ"ש בפרדס שער יט פ... [חסר, וראה לקמן] דבחי' מל' הכלי היא שם אד' והאור הוא שם הוי', דשם הוי' הוא הטהוות אצי' האור של הספירה יהי' איזה ספירה שיהי'...! עיי"ש בארוכה.

[ובהערת העורכים על ציון הפרק כתבו: 'וראה שם ריש שער כ'. ולכאו' ציינו לשם כיון דשם מדדובר אודות השם שבספי' המלכות אך האריכות אודות הפשיטות דשם הוי' ואיך שנמצאת בכל ספירה בשווה הוא אכן בשער י"ט ובפרט בפ"ד ולכאו' על זה צוין לפרדס ולאוו דוקא על מה שכתב אח"כ בפרטיות כל מלכות שאינו מפו' בפרדס שם [שהיא שם אלוקים ואד'] אף לא בשער כ. עיי"ש.]

ויש להעיר דלכאו' ההגדשה והאריכות בפרדס איך ששם הוי' הוא בכל הספירות בשווה וההתחלקות היא מהנקוד ומשאר השמות הוא מתאים לשיטתו שבענין שהאורות פשוטים וכל התחלקות היא רק מהכלים [ראה ספה"ע עח"ד ערל 'אורות דספירות - פשיטותם וצירום' ועוד]. ויל"ע.

ד"ה ויעתק משם

ט. בעמ' קג: 'דלכן מצות לאו ליהנות ניתנו משום שאין טעם לרצון כו'. ולהעיר מהמבואר בד"ה ארבעה ר"ה תשל"א שלימוד התורה צריך להיות באופן של תענוג משא"כ קיום המצוות שצ"ל בקב"ע. וראה חי' ר"א מן ההר למס' נדרים מח, א דלכן

(6 ראה בהערת הרבי שנדפסה בסוף התניא (לאחר רשימת דפוסי התניא) שלפעמים אגה"ת נק' בשם 'סש"ב ח"ג' (וראה ג"כ לדוגמא להלן עמ' רלא 'סש"ב ח"ב'). ויל"ע.

המודר הנאה מחבירו אסור ללמוד תורה ממנו משא"כ לצאת י"ח במצוה כיון שתורה ענינה תענוג. ומתאים לכאן. (ובמק"א הארכתי).

י. שם: 'וזה"ע ברכת המצוות אשר קדשנו המצוותיו, ותחילה אומר אלו קנו מלך העולם שזהו בחי' ממכ"ע ואח"כ אשר קדשנו במצוותיו גילוי בחי' קודש העליון כו"

ולהעיר מחי' אגדות להרשב"א פרק כיצד מברכים: 'ברוך אתה - נגלה, אשר קדשנו בנסתר ... ברוך אתה - כמדבר עם מי שהוא נמצא מפורסם אצלו [ע"ד ממכ"ע] ... אשר קדשנו - ... מהות מציאותו נסתר ונעלם שאי אפשר לדבר בו רק בנסתר ב"ה' [קדש העליון]. עיי"ש בארוכה (ובמקומות שנס' שם בהוצאה"ח).

[המשך ההערות לספר המאמרים עטר"ת יבואו בהמשך אי"ה]



פענוח ר"ת "פ"א"

הת' אשר זך

רמת אביב ג'

בס' 'המסע האחרון' (ירושלים תשע"ב, עמ' 55-56) הובא מכתב אדמו"ר האמצעי, ובו רושם "וע"כ לא ידענו שום צוואה מאיתו, לא בדיבור ולא בכתב. וגם לא נשאר מאיתו מעות של ידידינו מו"ה יצחק זעלווער שהלוה לו פ"א, כי הכל כלה על הוצאות הגדולים המרובים שבנסיעה הגדולה כזאת על י' סוסים, כידוע לידידינו הנ"ל".

על הר"ת "פ"א" שכאן עומד ר' יהושע מונדשיין ז"ל בהערה על אתר ומביא כמה נוסחאות בפתיחת הר"ת ומצדד בנוסחה "אף פ"א" על פני גרסת "אלף (ר"א) [רו"כ]" המובאת ב'המשפיע' (ירושלים תשמ"ב) עמ' קעו.

באג"ק אדמו"ר האמצעי (ניו יורק תשע"ג, עמ' כא-כב) פענח זאת "פרוטה אחת" ומביא בשוה"ג הוספת תיבת "אף" מקודם תיבות הנ"ל, כבאחת הנוסחאות.

וכתמיהת הרי"מ שם על הסכום ביחס לנסיעה ארוכה², יש לתמוה גם על הפענוח של "פרוטה אחת". ואולי אפשר לומר בפשטות יותר שהכוונה בר"ת הוא "פעם אחת" (או "פעמים אחדות") והמעתיקים פתחו את הר"ת שלא כהוגן.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים והבקיאים.

(7) כפי שנרשם בבית רבי (חלק א, עז, א) "והיה מספיק לרבינו ולכל ב"ב את כל הוצאותיהם, שעלה לסך רב".

מספר הקדישים בתפילה (גליון)

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בגליון תת (ג' תמוז תש"ס) העיר הרב אהרן ברקוביץ על כמה פרטים בענין מספר הקדישים בתפילה, ובין הדברים כתב:

"בצוואתו לבנו כותב אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע: אני דקדקתי לומר בכל יום - לבד ש"ק ויו"ט - ט"ז קדישים (נעתק בסוף הקונטרס 'חנוך לנער', ממדהורת תשי"ט ואילך. ובס' אשכבתא דרבי, עמ' 130 מעיר, שבגוף הצוואה שבכת"ק אדמו"ר נ"ע בא כאן פלפול ארוך עפ"י נגלה ועפ"י קבלה).

וכותב שם רבינו בהערה: להעיר מזח"א סב, ב: בזמנא דישראל אתיבו בקול רם איש"ר מברך.. רווחין ליה שעתא ופלגות שעתא. עכ"ל.

כלומר, שכל קדיש וקדיש מועיל לנפטר למשך שעה ומחצה, וע"פ זה ט"ז קדישים מועילים לכ"ד שעות.

ועל כך יש להעיר מדברי הרב חיד"א בס' שיורי ברכה סי' שעו ס"ק ח (נדפס גם בשו"ע שם בשוה"ג) וז"ל: רבים נהגו לצוות לבניהם לומר ח' קדישים ביום, משום מ"ש בזהר הקדוש דהקדיש מועיל לשעתא ופלגא, ולהכי יאמרו ח' קדישים להציל לי"ב שעות. אמנם רבינו מהרח"ו זצ"ל גלה סודו, שכוונת שעתא פלגא אינו כפשוטו, אלא מדרגה בגהנם שנקראת שעתא ופלגא. עכ"ל.

ובהגהותיו לזוה"ק (ניצוצי אורות) שם פירש הרב חיד"א מעט יותר: מהרח"ו ז"ל ביאר, שניצול ממדור ז' הקשה שנקרא שעתא ופלגא. אך שאר דיני גיהנם לא בטילי מיניה, והאריך בזה. י"ב. ובהכי ל"ק קושית מז"ה בז"ח שכתב צ"ע למה מרווחי' שעתא ופלגא. אמנם הרמ"ז הקשה על מהרח"ו ושייר דרך לעצמו והאריך מאד ע"ש. והרואה יראה שיש להשיב על קושיותיו. עכ"ל.

והנה מלשונו של הרב חיד"א בשני המקומות הנ"ל נראה, שהוא נוטה לדעתו של הרח"ו, ולא לדעת הרמ"ז שהקשה על הרח"ו ופירש "שעתא ופלגא" כפשוטו (אלא שהרווחה זו דשעה ופלגא היא בשעת התפילה דוקא, משא"כ בשאר היום היא הרווחה פורתא בלבד).

כמקור לדברי הרח"ו מציין הרב חיד"א ל"י"ב, והוא פירוש הזוהר "יודעי בינה" אשר בכת"י (ראה שה"ג בערכו). וגם דברי הרמ"ז אמורים שם, ואין הם בפירוש הרמ"ז הנדפס (שהוא מה שגלקט מפירושו לתוך פירוש ה"מקדש מלך").

והנני להביא כאן פירור משולחנו הגבוה של הרמ"ז שם, וז"ל:

..אם היו החיים משגיחים על זה [לומר קדיש ולענות איש"ר] היו מפנים להם [למתים] הרבה. וסיפר לי הישיש המאושר כמוהר"ר בנימין הלוי נר"ו, שכך היתה דרכו של החסיד כמוהר"ר אברהם הלוי הנק' בשם המוכיח, שהיה יושב בבהמ"ד כל היום, ומדי שעה וחצי אומר קדיש. וברכות יעטה מורה. עכ"ל.

הרי לנו מעשה רב מגדולי המקובלים, שהסיקו מדברי הזוהר שכל קדיש וקדיש מהני לשעה ומחצה. וכפי שנהגו רבוה"ק ונתבאר ע"י כ"ק רבינו זצ"ל.

עד כאן דבריו.

ומשמע מדבריו, שהניח אשר דברי הרבי "להעיר מזהר" משמעם, שזהו המקור להנהגת אדמו"ר הרש"ב. אבל לפי זה צ"ב, מדוע כתב הרבי רק בלשון "להעיר", וכן למה לא הביא מדברי החיד"א הנ"ל.

ולכן נראה לומר, שהרבי כתב בלשון "להעיר" דוקא משום שלמעשה אין הרבי חולק על הרח"ו שהכוונה אינה לשעה ופלאגא כפשוטו, ולכן לא הביא את המפרשים הנ"ל, אלא העיר שיש מקום של רמז בעלמא בדברי הזוהר. ועצ"ע.



ביאור בתניא פ"ב בענין נפש האלקית

הרב אליהו מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

בתניא פ"ב: ונפש השנית בישראל היא חלק אלקה ממעל ממש כו'.

ולעיל פ"א כותב רבינו הזקן גם מקור הדברים: מ"ש הרה"ו ז"ל בשער הקדושה [ובע"ח שער נ' פ"ב] דלכל איש ישראל אחד צדיק ואחד רשע יש שתי נשמות דכתיב ונשמות אני עשיתי שהן שתי נפשות כו'.

מפורש בשני פרקים אלו, אשר כל אדם מישראל יש לו גם נפש האלקית שהיא חלק אלוקה ממעל.

ספר "נשמת אדם"

והנה בספר נשמת אדם, כותב ג"כ בענין הנפש האלקית, אולם אצל מחבר זה יש לו שיטה אחרת בענין זה.

ספר זה נדפס בשנת שע"א, ושוב בשנת תצ"ב. המחבר הרה"ק ר' אהרן שמואל אב"ד פיורדא ועוד, היה גאון ומקובל אלקי, תלמיד בעל הכלי יקר, על ספרו זה יש הסכמה מהשל"ה שכותב "ראינוהו שהם דברי אלקים חיים" כו'. [בספר זה יש כמה מקורות לענינים בתניא, ונכתוב מזה בפעם אחרת אי"ה],

נפש האלקית חלק אלוקה ממעל

בתחילת פ"א הוא כותב (כמו בתניא): "בענין מהות הנשמה ... לא נמוט ולא נזוז מדברי חכמי האמת, כי הם קבלו האמת איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה, והם אמרו כי נשמת האדם היא עצם נבדל קדוש וטהור עומדת בעצמה לפני אביה המלך מלכי המלכים הקב"ה קודם הוויית האדם מקדמי ארץ כאחד מצבא מרום במרום, יותר נכבדת מהם כי היא רוח וניצוץ מהשם הגדול והנכבד הוי"ה יתברך. [ומביא מדברי הרמב"ן בפ' בראשית ע"פ ויפח באפיו נשמת חיים, שהנפש לא באה מן היסודות אלא היא רוח ה' הגדול כו' כי הנופח באפו אחד מנשימתו יתן בו כו'].

ועל זה תקנו מסדרי התפלה בברכת אלקי נשמה כו', ואתה נפחת בקרבי כו', ויפ"ח באפיו נשמת חיים סופי תיבות "חותם" כי הנשמה מחותם האמת" כו'.

עד כאן הדברים מתאימים למ"ש בתניא, ומביא את אותם פסוקים שבתניא: ויפח באפיו גו', ואתה נפחת בי, וכל הנופח מעצמו נופח כו'.

נשמה האלקית רק על ידי קידוש אביו ואמו

אולם בהמשך הוא נוקט בסגנון שונה:

...כי הרמב"ן רצונו לומר אשר באדה"ר דוקא באה הנשמה הזאת בעת יצירתו, ולא בשאר בני אדם, כי אולת אדם תסלף דרכו הוא הסיבה שזרעו אין זוכים בעת לידתו לנשמה הקדושה הזאת, כאשר יתבאר בפרק ה' בס"ד.

ושם ב"נשמת אדם" בפ"ה:

"כי החכמים הקודמים דברו במהות הנשמה וטעם הורדתה ומעלת האדם והמלאכים, ובא ר' ברכי' שדרש "שמים וארץ לא נבראו אלא בשביל יעקב ששמו ישראל" כו', לגלות לנו כי הן אמת שהנשמה היא עצם נבדל חלק אלקי ממזעל, אמנם אין כל אדם זוכה לנשמה הזאת כי בני עלייה המה מועטים, והסיבה היא מצד חטא אדם הראשון שאלמלא לא חטא אדה"ר היו בני אדם כו' בלי שום שום חימום ותאוות היצה"ר רק כל תכליתם לקיום המין ע"ד שכתוב בזוהר... ואז היו זוכים כל אדם לנשמה קדושה מתחלת הלידה כמו שזכה אליה יציר כפיו ית' אדה"ר...

וזהו מאמרינו על מה שנקרא משה "איש האלקים" לפי שאביו ואמו נתקדשו ביותר ונוצר בלא חטא, וזכה לנשמה מתחלת לידתו, והיה דומה לאדה"ר שהיא איש האלקים יציר כפיו ית' ולא ילוד אשה כו'... כי טוב הוא, נתמלא כל הבית אורה, מצד אור הנשמה כו', ועל כן זכה שתנתן התורה על ידו...

וזהו שאמר דוד הן בעון חוללתי ובחטא יחמתני אמי כו'. ולפי שאין חיבור בלתי תערובת זוהמת הנחש על כן הולד נדבק בגופו זוהמת הנחש, ואין הנשמה יכולה לדור בגוף כל זמן שזוהמת נחש בקרבו, וזהו סוד "אין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת"...

וזה רמזו בב"ר (פי"א, ב) שהאור שנברא בששת ימי בראשית כשראה הקב"ה הרשעים מנע מהם אורם כו' וגנום לצדיקים לעתיד לבא... שהכוונה על אור הנשמות, ועלה במשבתו ית' שכל זרע יעקב יזכו מתחלת לידתם לאור הנשמה ההיא והאציל לכל אחד אור מיוחד, וכשראה הקב"ה כו' חטא אדה"ר, ראה שאדם עיר פרא יולד בזוהמת הנחש ואין ראוי לאור ההוא, מנע מהם אורם המיוחד להם בבריאות עולם וגנום לצדיקים לעת"ל, ר"ל הצדיקים העתידיים לבוא בכל דור ודור שזוכים לנשמה הזאת על ידי צדקת מעשיהם...

הרי מבואר כי הנשמות האלו לא יושפעו אלא על הצדיקים, מחטא אדם ואילך כי בתחילת לידתו [של השאר] אין זוכין לנפש כמו שיתבאר...

וכלל העולה, כי על ידי חטא אדם אין זוכה האדם בתחילת לידתו לנשמה, אמנם השי"ת גבר עלינו חסדו ומשפיע על זרע ישראל בעת יצירתו נפש מאופני קודש, ואח"כ כשהאדם מקדש עצמו ע"י אמרת ה' צרופה, תורה ומצוה המצרף את האדם מזוהמת הנחש, ואז רוח חדש קדוש ממרום עליו יערה מחיות הקודש, ובהיותו מתעלה

ומתקדש יותר ויותר עד שהוא מזוקק שבעתים יזכה לנשמה, וגם בנשמות מדרגות מדרגות יש כמבואר לידועי האמת.

...שלשה חלקי הנפש שיש לאדם, לאיש הישראלי המכונה בשם אדם, אחד שקרא לו אביו ואמו, ר"ל הנמשך לו מצד אביו ואמו בשעת יצירתו שהוא הנפש, ואחד שממשיך מצד מעשיו שהוא הרוח, ואחד "ויפח באפיו נשמת חיים" שהיא הנשמה שנמשכת על ידי עוסקו בתורת ה' תמימה כו'. עד כאן בס' נשמת אדם.

שיטת התניא, נשמה האלקית בכל אדם מישראל

הנה לפנינו אחד ממקובלים הקדמונים, שסובר אשר לא כל אדם מישראל זוכה לנשמה האלקית בעת לידתו, ותלוי רק בקידוש אב ואם.

ואילו בתניא מפורש, שנשמה האלקית היא בכל אדם מישראל.

[ובאמת ה"נשמת אדם" ייסד דבריו על הזוהר, וצריך עדיין חיפוש כי יתכן אשר יש עוד מקובלים שמפרשים הזוהר כמוהו בענין שנשמה האלקית היא רק בצדיקים, ונכתוב מזה להלן בעו"ה].

ביאור שאלת התניא בסוף פ"ב

ומעתה יובן יותר הפירוש בתניא פ"ב (בסוף הפרק), ששואל רבינו הזקן: "ומה שכתוב בזה ובוזה חדש שהעיקר תלוי שיקדש עצמו בשעת תשמיש דוקא",

ונדחקו בזה במפרשי התניא מה הסתירה כאן על מה שנתבאר עד כאן בתניא, הלא גם לעיל בתניא נתבאר שיש רבבות מיני חלוקות מדרגות בנשמות כו' נשמות שמבחינת ראש ונשמות שבבחינת עקביים כו', אם כן כל חילוקי דרגות אלו בנשמות יתכן שהם תלויים בסיבת קידוש אב ואם כו', ומה שואל רבינו הזקן ממה שכתוב בזה כו' (עיי' תניא עם פירוש "חסידות מבוארת" ועוד מפרשים).

אולם אחרי מה שהבאנו, יובן פשטות דברי התניא, שהם כנחל זורם:

רבינו הזקן שואל, איך אמרנו עד כאן אשר לכל ישראל יש נפש האלקית ממעל ממש, הלא בזהוהר משמע שנפש זו ניתנה רק לצדיקים שנולדו בקידוש אב ואם כו'. [שדברי זוהר אלו הם המקור לאיזה מקובלים שנשמה האלקית איננה בכל אדם, כאשר הבאנו מספר "נשמת אדם"].

ופירוש זה בתניא, עולה בקנה אחד עם פירוש הרבי על התניא כאן, שהובא בחסידות מבוארת ובשאר מפרשים.

תירוץ רבינו הזקן בתניא

ועל זה עונה בתניא, שאין זה פירוש האמיתי בזוהר, אלא מקומות אלו בזוהר קאי על נפש השכלית שהיא הלבוש הקדוש הבא לאדם מנפש אביו ואמו, שעל זה נאמר שלבוש קדוש זה נמשך רק על ידי קידוש אב ואם כו', משא"כ על נפש האלקית שהיא ממעל ממש, ויפח באפיו נשמת חיים כו', נפש זו היא בכל אדם ואדם מישראל ולא תלוי בשום תנאי.

המשך יבוא

בגליון הבא נדון בעז"ה בלשונות הזוהר בענין זה, ובשיטת השערי קדושה (שהוא המקור שמביא בתניא כאן לענין שתי הנפשות) ועוד כתבי האריז"ל. וגם נכתוב אם יש אפשרות לתווך בזה בין התניא וספר "נשמת אדם".

ונכתוב עוד על פנינים יקרים מתוך הספר "נשמת אדם", שעל פי דבריו סרה עוד קושיית מפרשי התניא בענינים אלו בפרק זה.



לע"נ

האשה החשובה

בעלת צדקה וחסד

מרת סימא בת ר' אלעזר (לייזער) ז"ל

נירענבערג

מעיר סקווירא

נפטרה בדר"ח מר-חשון ה'תשס"ג

ת.ג.צ.ב.ה



גדפס ע"י ולזכות

יוצ"ח למשפחת באטלער שיחיו

לע"נ

אשת חבר כחבר

מרת שרה טעמא ב"ר בנימין הלוי ע"ה

אשת יבדלחט"א

הרה"ג הרה"ח ממרביצי תורה ברבים

אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

מראשי ישיבת אהלי תורה

וראש מערכת "הערות-וביאורים"

גלב"ע ביום ה' כ"ג מרחשון תשע"ז



גדפס ע"י ולזכות

הרה"ת מאיר וזוגתו נעמי רבקה שיחיו

ובנם ישראל הירש שיחי'

ובנותם חסי' דבורה ונאוזה בינא שתחיל'

קלאפמאן

לעילוי נשמת

האשה החשובה מרת בתי דבורה

בת הרה"ח ר' אבא הלוי ע"ה

נפטרה ביום ח"י כסלו ה'תשס"א

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח ר' ברוך וזוגתו מרת בריינא ומשפחתם שיחיו

נפרסטק

לזכות

החייל בצבאות ה'

שמואל שי'

ליום הולדתו ביום ז' מר-חשון השתא

ולרגל היכנסו לבריתו של אאע"ה ביום י"ד מר-חשון



גדפס ע"י ולזכות הוריו

הרה"ת הרה"ח לוי יצחק וזוגתו שיחיו

אזימאוו



לע"נ

ר' ניסן בן ר' שמואל ע"ה

בראנשטיין

נפטר ב' כסלו תשכ"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



גדפס ע"י משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת

האשה החשובה הישרה והתמימה

מרת שרה טעמא בת הרב בנימין הלוי ע"ה

אשת הר"מ הרה"ג הרה"ח

ר' אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א



נדפס ע"י

הרה"ח שד"ב לעווזיטין שי'

שליח ראשי למדינת וואשינגטון

וכל משפחתו שיחיו