

ב"ה

כ"ט תמוז – תשע מאות שנה להסתלקות רש"י זצ"ל

ש"פ מסעי – שבת חזק

ה'תשס"ה

גליון יט [תתקג]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

5	הראיות לביאת המשיח
7	לימוד תורה שבעל פה לעת"ל
15	חידוש סמיכה ע"י אליהו לשיטת הרמב"ם [גליון]
17	בענין קץ הגאולה [גליון]
24	תשובה לע"ל [גליון]

רשימות

28	ביאור ברשימת כ"ק אדמו"ר לאגה"ת בגודל מ"ע
----	--

לקוטי שיחות

43	כוונה בתפילה
51	קדושת כהנים ולויים

שיחות

54	כוס הראשון כנגד חכמה דאימא
----	----------------------------

נגלה

55	אביי ורבא "סיני ועוקר הרים"
61	אתנן במחובר
62	לפנים משורת הדין

חסידות

67	התנהגות באופן שלמעלה ממדרגתו של האדם
----	--------------------------------------

68	"שגה ברואה"
68	 המשל דזריקת אבן [גליון]
	רמב"ם
70	 בדין תשלומין בקריה"ת
	הלכה ומנהג
73	 אכילה בבית המדרש ובבית הכנסת
75	 שכח לומר ויכולו בקידוש הלילה
76	 אם נשים חייבות בברכת התורה כל פעם שלומדות
78	 טלטול כשיש בסיס לדבר האסור והמותר [גליון]
	פשוטו של מקרא
81	 רש"י ד"ה "ויבא עד חברין"
82	 ויוסף מלאך ה' עבור
84	 מלחמת המואבים בישראל
87	 אופן כתיבת המנין בתורה [גליון]
	היום יום
88	 היום יום- יב תמוז
89	 הפסקה בקריאת המסעות בשבת
	שונות
90	 ציונים בשו"ע אדה"ז
92	 הערות בלקוטי-דיבורים
93	 כסא של אליהו-כסא אחד או שנים? [גליון]
93	 למה נקרא שמם בישראל 'פרקי' אבות [גליון]

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לכבוד כ' מנ"א ש"פ
עקב, יש לשלוח לא יאוחר מיום ב', י"ז מנ"א

מספר הפאקס למשלוח הערות
718-756-3411 [או 718-773-4115]
E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
WWW.HAOROS.COM

גאולה ומשיח

הראיות לביאת המשיח

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש חלק ל"ד פ' שופטים (ע' 114) בהשיחה הידועה אודות משיח, מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע את הרמב"ם (הל' מלכים פ"א ה"א-ב') שמביא ג' ראיות לזה ש"מי שאינו מאמין בו [במשיח] או מי שאינו מחכה לביאתו לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו שהרי התורה העידה עליו...". הג' ראיות הן: א) "שנאמר (נצבים ל, ג-ה) ושב ה' אלקיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך וגו' אם יהי נדחך בקצה השמים וגו' והביאך ה'". ב) "אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא בשני המשיחים, במשיח הראשון שהוא דוד כו' ובמשיח האחרון שעומד מבניו כו'" ג) "אף בערי מקלט הוא אומר (שופטים יט, ח-ט) אם ירחיב ה' אלקיך את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים וגו'...". והרבי הולך ומבאר הצורך לג' הראיות.

והנה בנוגע ב' הראיות הראשונות מבאר וז"ל: כי כוונת הרמב"ם כאן (בהלכות מלכים) היא על האמונה במלך המשיח, היינו שנוסף על החיוב להאמין בכללות ענין הגאולה, שהקב"ה עתיד לגאול את ישראל (באיזה אופן שהוא), חייבין להאמין במלך המשיח (עם פרטי עניניו ומעלותיו המפורטים ברמב"ם בפרק זה), כדיוק לשון הרמב"ם "וכל מי שאינו מאמין בו"; ודבר זה אינו מפורש בפסוק "ושב ה' א את שבותך גו' וקבצך וגו' והביאך ה'", אלא רק ב"פרשת בלעם" ש"שם נבא בשני המשיחים", דוד ומלך המשיח. . ולאידך לא הסתפק בהראי' מפרשת בלעם, ועוד זאת שהביאה רק כראי' שני' - כי אין כוונת הרמב"ם כאן רק להביא ראיות מהתורה שבכתב על ביאת המשיח, אלא להוכיח ד"מי שאינו מאין בו. . כופר. . בתורה ובמשה רבינו שהרי התורה העידה עליו", והעדות הזו אינה רק ע"פ פירוש פסוקי התורה שבתורה שבע"פ. . אלא "אלו הדברים (ה)מפורשים בתורה" – ואילו נבואות בלעם נאמרו בדרך משל וחידה, בלשון שאי אפשר לומר ש"הדברים (ה)מפורשים בתורה"; משא"כ בפסוק הראשון שמפורש בו ע"ד גאולה, קבוץ גליות וכו'.

וצע"ק דאיך סו"ס ישנה ראי' שמפורש בקרא שיהי' בן אדם מלך המשיח, שהרי מה שמפורש בהפסוק (-לא בפירוש הקרא ע"י חז"ל) הוא שיהי' קיבוץ גליות, ואין מפורש כלל שיהי' בן אדם מלך המשיח, ומה שמבואר בקרא (בנבואת בלעם) אודות בן אדם מלך המשיח, אי"ז מפורש בפסוק, כ"א בפירוש חז"ל שבתושבע"פ. וא"כ אין מפורש בקרא אודות מלך המשיח.

בסגנון אחר: איך משלימים ב' הראיות א' את השניה - כי בד"כ כשמבארים שהטעם למה צריכים ב' ראיות לאיזה ענין לפי שבכל ראי' בפ"ע חסר פרט א', וע"י ב' הראיות ביחד מתבארים ב' הפרטים - ה"ז לפי שב' הראיות הן אודות אותו הדבר, ולכן אפשר לצרף ב' הראיות, ואז יודעים שבדבר זה ישנם ב' הפרטים, ובראי' אחת בלבד, הי' חסר פרט א' בהדבר, אבל בנדו"ד ב' הראיות הן אודות ב' דברים נפרדים (הראי' הראשונה אודות קיבוץ גליות, והראי' השני' אודות מלך המשיח עצמו), ואיך אפשר לצרף שניהם יחד, ולומר שאחר שמפורש בקרא אודות קיבוץ גליות, גם ענין מלך המשיח עצמו נקרא מפורש בקרא, והרי סו"ס מה שמפורש בקרא ה"ז רק ענין קיבוץ גליות, ולא ענין מלך המשיח עצמו.

וי"ל בדוחק שאין כוונתו לומר שמי שאינו מאמין בבן אדם מלך המשיח, אלא שמאמין שיהי' גאולה וקיבוץ גליות ה"ה כופר בהמפורש בקרא, כי זה אכן אין מפורש בקרא, כ"א שמי שאינו מאמין בכללות הגאולה, לא במלך המשיח, ולא בעצם הגאולה, אז ה"ה כופר במפורש בקרא, ולכן באם הי' הרמב"ם מביא רק נבואת בלעם, לא הי' שום ראי' כלל שמפורש בקרא שום פרט מהגאולה, לכן מביא הפסוק ד'ושב ה"א את שבותך", שעכ"פ מה שכופר בעצם הגאולה, ה"ה כופר בהמפורש בקרא, ולאידך באם הי' מביא רק פסוק זה, לא הי' ראי' כלל מן התורה שיהי' בן אדם מלך המשיח, לכן מביא ב' הפסוקים, אבל אה"נ אם מאמין שיהי' גאולה, אלא שאינו מאמין שיהי' מלך המשיח אינו כופר בהמפורש בקרא.

אבל דוחק הוא, כי לא משמע כן מלשון השיחה, עיי"ש.



לימוד תורה שבעל פה לעת"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

בנוגע לתורה שבעל פה, שהדין הוא ד"דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב" ומשום עת לעשות לה' וגו' התירו לכתוב בכדי שלא תשתכח כדאיתא בגיטין ס, א-ב, ותמורה יד, ב, ובכ"מ, הנה בשיחת י' שבט תש"ל (סעי' ב' - בקשר לסיום ס"ת של משיח) אמר הרבי שכשיבוא משיח צדקינו שיהי' אז "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" ויתבטל ענין השכחה בעולם! - לא יצטרכו לכתוב תורה שבעל פה, ולא רק שלא יצטרכו אלא יהי' גם איסור לכתוב תורה שבעל פה, כיון דשוב לא שייך טעם ההיתר משום עת לעשות לה' וגו' דהרי ליכא שכחה במילא יתבטל ההיתר, והלימוד בהם יהי' בעל פה, ויהי' אסור לכתוב אפילו באופן ד"מגילת סתרים", (ראה שבת ו, ב, ובכ"מ) כיון שכל ההיתר דמגילת סתרים הוא משום שהיחיד עכ"פ לא ישכח ויוכל אח"כ למסור לתלמידיו, וממשיך שיש להסתפק בנוגע ללעת"ל כשיתבטל ענין השכחה אם עכ"פ יכתבו או ידפיסו תושבע"פ שכבר נדפס מקודם כמו משנה וגמ', כיון שיהי' באפשריות ללמדו בעל פה, - וביאר עפ"ז המעלה בספר תורה - תורה שבכתב, שזה יהי' בכתב גם לע"ל עיי"ש*.

כתיבת תושבע"פ במקום דליכא עת לעשות לה'

ויש להעיר מדברי החת"ס (שו"ת או"ח סי' ר"ח) דסב"ל ג"כ שכל ההיתר לכתוב נדחה משום עת לעשות לה' דוקא, ואם אין בזה משום עת לעשות לה' אין כאן שום היתר בזה"ז, ולכן כתב שם שכל המחבר ספר ומתעבר במחשבתו לגדל שמו... הוא עובר איסור דאורייתא דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבן ולא הותר אלא משום עת לעשות לה', ואם איננו עושה לה' הרי איסורו במקומו עומד עיי"ש, ועי' גם בס' חוט המשולש (תולדות החת"ס) ד, ב, שהג"ר נתן אדלר זצ"ל רבו של החת"ס לא כתב חידושי תורה על הספר, כי אמר שכל

(1) אגה"ק סי' כ"ו, וראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב סוס"י, ותניא פל"ז והדרן על הרמב"ם דשנת תשמ"ה סעי' ה'. (ס' הדרנים על הרמב"ם ע' פו).

(* ראה מ"ש בענין זה הגרמ"ש אשכנזי שי' ב"כפר חב"ד" גליון 1147

עיקר שהתירו חז"ל לכתוב דברים שבע"פ הוא משום עת לעשות לה' וכו' והוא לא שכח מה שלמד ע"כ לא כתב חדושי תורה.

אבל עי' באבן שלמה על הראב"ן סי' ל"ח אות מ"ב (לא, ב) שהביא דברי החת"ס אלו, והקשה עליו דא"כ למה לא הביא הרמב"ם דין זה בס' הי"ד דדברים שבעל פה אסור לכותבם², כיון שהאיסור שייך גם עכשיו ונוגע גם בזה"ז? ועכצ"ל משום דסב"ל דכיון שהתירו איסור זה, שוב הותרה האיסור לגמרי אפילו באופן דלא שייך הענין דעת לעשות לה', וממשיך די"ל שהחת"ס לשיטתו קאי דסב"ל דאיסור זה הוא דאורייתא כלשונו לעיל בהדיא וכ"כ שם בס' ס"ח ועוד, לכן סב"ל דחכמים דחו איסור זה דאורייתא רק כשיש שם משום עת לעשות לה' בפועל, אבל בדליכא עת לעשות לה' נשאר האיסור דאורייתא במקומו, אבל לפי דנקטי הרבה ראשונים ואחרונים דאיסור זה אינו אלא מדדרבנן³, י"ל ש"הם אמרו והם אמרו" והתירו איסור זה לגמרי דדברים שבעל פה מותר לכותב לעולם, וכן ר"ל בשו"ת המאור (פריל) סו"ס ח', ואי נימא כן נמצא דגם לע"ל מותר לכתוב תושבע"פ כיון שכבר הותרה האיסור לגמרי.

אמנם נראה דאפילו אם לא נימא כהחת"ס לענין הדפסת ספרים, מ"מ אכתי י"ל שהאיסור רק נדחה במקום דהוה עת לעשות לה', וכדמסיק שם באבן שלמה וכ"כ בשו"ת אפרקסתא דעניא סי' ב'⁴

(2) אבל ראה רמב"ם הל' תפלה פי"ב הי"א: "ולא יתרגם מתוך הכתב אלא על פה", וזהו משום הך דינא דדברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבם, וכמבואר להלן בפנים, וראה שו"ת אבני נזר או"ח סי' תקכ"ב, אבל מ"מ יש להקשות דהרי הטור והמחבר לא הביאו גם דין זה.

(3) כדעת החת"ס דסב"ל דהוה מדאורייתא נקט גם בס' חרדים (פ"ב מצות התלויות בעינים) עיי"ש, וכ"כ בשו"ת תשב"ץ ח"א סי' ב', וראה שד"ח פאת השדה מערכת ד' כלל ד', אבל בס' יראים השלם סי' רס"ח סב"ל דהוה איסור דרבנן, וכ"כ בתוס' ישנים יומא ע"א, ד"ה ובעשור שכתב וז"ל: ובעשור שבחומש הפקודים קורא על פה, אומר רבי שאע"פ שדרשו בגיטין (דף ס' ע"ב) שדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה אין זה אלא למצוה מן המובחר לקרות אותו שבכתב בכתב ושבעל פה בעל פה, וכאן משום כבוד ציבור לא הטריחו חכמים עכ"ל, וכ"כ בתוס' הרא"ש ותור"פ שם, וכן משמע מהריטב"א שם, ועי' גם בס' ברכי יוסף ומחזיק ברכה או"ח סי' מ"ט, ובס' יעיר און מערכת ד' אות ב', ובשו"ת מכתב לחזקיהו סי' ה', וראה שו"ת יחיה דעת ח"ג סי' ע"ד ועוד.

(4) הובא בשו"ת בצל החכמה ח"ד סי' פ"ד.

לחלק, דאחר שהותר כתיבה בתושבע"פ משום עת לעשות לה' נעשה הכתיבה עצמה להיות נכלל בגוף מצות תלמוד תורה, ובנוגע לתלמוד תורה הרי אמרו רז"ל לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, לכן גם הכא אמרינן שמותר להדפיס חידו"ת כו' אפילו כשהוא שלא לשמה כי עי"ז יבוא לשמה עכתו"ד, אבל לע"ל כאשר יתבטל ענין השכחה לגמרי ואין צורך בכתיבה, אפילו אי נימא דהוה איסור דרבנן י"ל שיתבטל ההיתר.

וראה שו"ע אדה"ז סי' של"ד סעי' י"ג וז"ל: לא התירו בזמן הזה לכתוב בשאר לשונות אלא כשאותו העם בקיאים באותו לשון, אבל אם אינן מבינים אותו אסור לכתוב ואין קורין בו ואין מצילים אותו (בין בכ"ד ספרים בין בשאר ספרים של תורה שבעל פה) שהרי לא התירו אלא משום עת לעשות לה' וכשאין העם מבינים לא שייך עת לעשות לה', (וכן אסור לכתוב שמות שאינן נמחקין או פסוקים בקמיעות או בשאר מקומות שלא שייך בהם עת לעשות לה') ואפילו כותב אשורית ולשון הקודש ובדיו על הקלף הרי לא ניתנה תורה ליכתב אלא ספר שלם ולא פרשיות פרשיות אלא משום עת לעשות לה' כמ"ש בי"ד סי' רפ"ג, ולפיכך אין קורין בהם ואין מצילין אותם בשבת מפני הדליקה שהרי אינן בכלל כתבי הקדש .. ויש אומרים שמותר לכתוב ולהציל שכיון שניתן רשות לכתוב אזכרות בברכות וכן פסוקים שבסידורי תפלות ותחנונים משום עת לעשות לה' הוא הדין שניתן רשות לכתבם בקמיעות או שאר מקומות אע"פ שלא שייך בהם עת לעשות לה' .. והעיקר כסברא הראשונה עכ"ל, דלכאורה נראה דדעה השני' סב"ל ע"ד סברא הנ"ל דכיון שהותרה הותרה.

אבל יש לחלק דשם דלפועל יש היתר לכתוב אזכרות אלו בברכות כו', לכן סב"ל דלא חילקו בזה גופא דבמקום אחר ה"ז אסור, משא"כ בנדו"ד אמרינן דלאחר שכבר אין צורך בכתיבה יתבטל כל ההיתר לגמרי, ועוד דאפילו בדין זה גופא פסק אדה"ז כסברא הראשונה כנ"ל, ובדין הא' כשהעם אינם בקיאים באותו לשון פסק בפשיטות דאסור ליכתב ומשמע דזהו לכו"ע, ויש לבאר זה עפ"י הנ"ל דכל מה דסב"ל להי"א שהוא מותר ה"ז רק בנוגע לקמיעין וכו', כיון שהתירו לכתוב אזכרות אלו בסידורי תפלות וכו', שוב לא חילקו והתירו לכתוב בכל מקום, אבל אם ליכא היתר ע"ז כלל כגון כשאין מבינים בלשון זה וליכא בזה כלל משום עת לעשות לה' לכו"ע אסור.

ביאור הרבי שיטת הרמב"ם בדינים אלו שהם רק בקריאת התורה

ויש להוסיף עוד בענין זה ממכתב הרבי (אגרות קודש כרך ח' ע' רנ"ה) להג"ר אהרן חיים הלוי צימרמן ז"ל בשיטת הרמב"ם בענין זה דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בע"פ ודברים שבע"פ אי אתה רשאי לכותבן, וזלה"ק: והנה עפמ"ש ומבאר בבנין הלכה דאין חילוק באיסורים הנ"ל בין קרה"ת ות"ת ברבים סתם עדיין צע"ק: (א) מפני מה לא הובאו ברמב"ם דינים אלו בת"ת דרבים. דפשיטא דלא יסמוך על מש"כ בהקדמת ספרו (וגם שם הוא רק ספור דברים ולא פס"ד), או במו"נ. (ב) איך התירו האיסור - כרמב"ם הל' תפלה פ"ב ה"ח - בקריאת כה"ג דאך בעשור ביוהכ"פ.. ועוד, והעיקר מנ"ל לחדש דלהרמב"ם ישנם איסורים אלו בת"ת דרבים. ולדידי - אין לנו בדעת הרמב"ם אלא האמור בפירוש - דבקריאת התורה אסור לקרות שלא מן הכתב וכן שבקרה"ת אסור לתרגם מן הכתב - כהירושלמי. וס"ל להרמב"ם דהירושלמי מפרש דברי הבבלי בזה (כמוש"כ גם בבנין הלכה) - ראה תוד"ה והאמר יומא פז, ב. ת"י ד"ה המלך יומא עט, א. ובמש"נ בשד"ח כללי הפוסקים ס"ב סק"א. או דפליג על הבבלי ובכ"ז הלכה כהירושלמי, כיון דסתם משנה דיומא (סח, ב) דקורא אך בעשור בע"פ מוכח דלא כבבלי גיטין (ס, ב). ומעליותא דקרה"ת יש לבאר בכמה אופנים. ואחד מהם שזהו חובת הצבור ולא היחיד (וכסברת המלחמות מגילה פ"א ד"ה ועוד אמר. וראה צפנת פענח להל' תפלה פ"ב ה"ה), משא"כ מקרא מגילה.. ומשא"כ קרה"ת דכה"ג - דצורך עבודתו היא (יומא שם). ולולא דמסתפינא הו"א דכל קריאת הקרבנות - ביו"ט ר"ה ויוהכ"פ - מחולקת בזה משאר קרה"ת (ראה תוס' מגילה ל, ב. פי' הריב"א בת"י יומא ע, א), אלא שבמקום דאפשר ושכיח לא חילקו בדיני' משום לא פלוג משא"כ בקריאת כה"ג. ועדיין צריך ביאור דא"כ למה לא נכתבה תושבע"פ ע"י רז"ל. ושערי תירוצים לא ננעלו, והוא דאף דאין איסור בדבר בכ"ז לא כתבוהו (א) מפני דעת הבבלי - את"ל דפליג על הירושלמי. (ב) משום דאכתוב לו רובי תורתי גו' - בגיטין שם. (ג) מהטעם שהובא במו"נ ח"א פע"א, ועוד. וראה ג"כ זהר ח"א רנג, א. לקר"ת לרבנו הזקן דרושים לסוכות פ, ב, עכלה"ק, וראה גם בח"ט ע' ע"ט בענין זה.

היוצא מזה דסב"ל בדעת הרמב"ם שהאיסור דדברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבם הוא רק בנוגע לקריאת התורה בלבד שהיא חובת

הציבור⁵ דבזה איירי הרמב"ם שם לגבי תרגום מתוך הכתב, (שהתרגום הוא תושבע"פ ולא ניתן ליכתב, ולכן אסור לקרותו מכתב) אבל בשאר מקומות ליכא איסור, וכלשונו: "דאף דאין איסור בדבר בכ"ז לא כתבוה" ואחד מן הטעמים ציין להמורה נבוכים שכתב וז"ל: וכבר ידעת שאפילו התלמוד המקובל לא היה מחובר בספר מקדם, לענין המתפשט באומה, דברים שאמרתי לך על פי אי אתה רשאי לאומרם בכתב, והיה זה תכלית החכמה בדת שהוא ברח ממה שנפל בו באחרונה, ר"ל רוב הדעות והשתרגם וספקות נופלות בלשון המחובר בספר, ושגגה תתחבר לו, ותתחדש המחלוקת בין האנשים, ושובם חבורות, והתחדש הבלבול במעשים, אבל נמסר הדבר בזה כולו לבית דין הגדול כמו שבארנו בחבורינו התלמודיים וכמו שיורה עליו דבר התורה וכו' עכ"ל, וזהו ע"ד שכתב הר"ן (מגילה יד, א, מדפי הרי"ף) שאם הי' נכתב היו לומדים מתוך הכתב ואפשר שלא יבינו הלשון ויהי' ספיקות בדבר, אבל כשנאמרים בעל פה אי אפשר ללומדם אלא מפי מלמד שיפרש לו יפה, וכ"כ בחי' הריטב"א גיטין שם ובס' הליכות עולם ריש פ"א, וראה פרישה סי' מ"ט סק"א ועוד, דלפי שיטה זו דליכא איסור לכתוב תושבע"פ באם אינה שייכת לקריאת התורה, נמצא דגם לע"ל כשיתבטל השכחה לא יהי' איסור לכתוב תושבע"פ⁶.

(5) כיון שב' הדינים הובאו ביחד, וא"כ כשם דסב"ל להרמב"ם כנ"ל דהדין דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בע"פ הוא רק בהנוגע לקריאת התורה, כן הוא גם הדין בדברים שבעל פה דאסור לאומרן בכתב, וכן כתב הנצי"ב ב"קדמת העמק" סי' ג' אות י' עיי"ש ועוד בכ"מ.

(6) ועי' שבת ו, ב, אמר רב מצאתי מגילת סתרים בי רבי חייא וכתוב בה איסי בן יהודא אומר אבות מלאכות מ' חסר אחת וכו' וכו' אינו חייב על אחת מהן וכו', ורש"י פירש הטעם דנקרא "מגילת סתרים" שהסתירוה מפני שלא ניתנה ליכתוב וכששומעין דברי יחיד חדשים שאינן נשנין בב"ה וכותבין אותן שלא ישתכחו מסתירין את המגילה, וכן פירש שם צו, ב, וב"מ צב, א, עיי"ש, ונראה מזה דסב"ל דאפילו יחיד לעצמו אסור לכתוב ולכן הסתירוהו, אבל לפי המבואר בשיטת הרמב"ם שהאיסור הוא רק בנוגע לקריאת התורה, ובהקדמת הרמב"ם לס' היד כתב בהדיא וז"ל: רבינו הקדוש חיבר המשנה, ומימות משה רבינו ועד רבינו הקדוש לא חיברו חיבור שמלמדין אותו ברבים בתורה שבעל פה, אלא בכל דור ודור ראש ביי"ד או נביא שהי' באותו הדור כותב לעצמו זכרון השמועות ששמע מרבותיו והוא מלמד על פה ברבים וכן כאו"א כותב לעצמו כפי כחו מביאור התורה ומהלכותיהן כמו ששמע וכו' וכן הי' הדבר תמיד עד רבינו הקדוש כו' עכ"ל, דמשמע דסב"ל דאם כותב לעצמו מותר מעיקרא, (וראה משנת יעבץ מועדים סי' ל') א"כ לכאורה צ"ב למה נקרא "מגילת סתרים", כיון דלעצמו ליכא שום איסור לכתוב? וי"ל שהסתירוהו כדי שלא יבואו ללמוד ממנו

ספרים דתושבע"פ שנכתבו בהיתר האם יהי עליהו לע"ל איסור קריאה?

ובהא דמבואר בהשיחה שיש להסתפק בנוגע לתושבע"פ שכבר נכתבו או נדפסו מקודם אם יוכלו לכתוב או להדפיס מהם אחרים כנ"ל, - לכאורה הרי יש להסתפק גם בספרים אלו שנדפסו מקודם בהיתר משום עת לעשות לה', אם יהי מותר ללמוד בהם עצמם אח"כ מתוך הכתב, אי נימא: (א) דגם בהם חל איסור קריאה מצ"ע - אחר שכבר למדו משם ולא שייך שכחה' - (ב) שכל האיסור מעיקרא הוא הכתיבה כי עי"ז יבואו ללמוד תושבע"פ מהכתב, ואם נכתב באיסור ודאי אסור לקרות ממנו וכדאיתא בתמורה יד, ב, כותבי הלכות כשורפי התורה ופירש"י שאסור להשהותן, כיון שאסור לכותבו לכן צריך גניזה וכ"כ בשטמ"ק שם אות ג', אבל אם נכתב מעיקרא בהיתר, שוב ליכא איסור בהקריאה.

ואף דלפי טעם הנ"ל דע"י לימוד תושבע"פ מתוך הכתב יתעוררו ספיקות וכו', לכאורה צ"ל כאופן הא' שיש איסור קריאה מצ"ע? מ"מ אין זה מוכרח, ד"ל שתיקנו אעיקרא דמילתא שאסור לכתוב, ואם כתבו אסור להשהותו, נמצא דע"י ילמדו לעולם בעל פה, אבל מ"מ אי אתרמי מילתא שנכתב בהיתר שוב י"ל שלא תיקנו שום איסור.

ולכאורה יש להוכיח כאופן הב' מהך דגיטין שם דעל לשון הגמ' "ודברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב" פירש"י - "אי אתה

ברבים, ויש גם לפרש באופן אחר ע"ד המבואר בשבת קנג, ב, בדין מי שהחשיך בדרך נותן כיסו לנכרי וכו' דאיתא שם אמר רבי יצחק עוד אחרת היתה ולא רצו חכמים לגלותה, מאי עוד אחרת היתה מוליכו פחות פחות מד"א, אמאי לא רצו חכמים לגלותה משום כבוד אלקים הסתר דבר וגו' [מותר להסתיר דברי תורה לכבוד שמים, רש"י] והכא מאי כבוד אלקים איכא דילמא אתי לאתויי ד' אמות ברה"ר וכו', ועד"ז אפשר לפרש הכא שהסתירו דברי איסי בן יהודא בכדי שלא יבואו עי"ז להקל במלאכות מסוימות שיחשבו שזהו המלאכה דאין חייבין עליה וכו' (וסברא זו הוזכרה בשפ"א וראה בס' בית מרדכי - מחקרים סי' כז) וכן בב"מ שם יש לפרש עד"ז דכיון דאיסי בן יהודא אומר באכילת כל אדם הכתוב מדבר, שההיתר לאכול פירות בשדה חבירו אינו רק בפועל אלא בכל אדם עי"ש, לכן הסתירו דין זה שלא יבואו להקל בזה וכו'.

(7) דוגמא לזה, מצינו בדעת הרמב"ם הל' מגילה פ"ב הי"ח ד"ל ספרי הנביאים וכתבים עתידין ליבטל לימות המשיח", ומבואר באחרונים דמ"מ ה"תורה שבעל פה" שלהם, היינו ההלכות שדרשו מהן לא יתבטלו.

רשאי לכותבן" דמשמע מזה לכאורה דרק כתיבה הוא האיסור, ולשון זה מצינו בעוד כמה ראשונים.

וראה רמב"ם הל' תפלה פי"ב הי"א: "ולא יתרגם מתוך הכתב אלא על פה", והוא מהירושלמי מגילה רפ"ד הקורא עומד (מובא ברי"ף שם): "ר' חגי אמר, רבי שמואל בר רב יצחק עאל לכנישתא חמא חד ספר מושט תרגומא מן גו סיפרא אמר ליה אסיר לך דברים שנאמרו בפה בפה ודברים שנאמרו בכתב בכתב", ולכאורה משמע מזה שיש איסור על הקריאה עצמה כדקאמר שצריך להיות בפה⁸? אבל לכאורה גם יש לפרש דכיון שהתרגום לא ניתן לכתוב כיון שצריך להיות בעל פה, לכן אסור לקרות ממנו שהרי נכתב באיסור וראה בשו"ת אבני נזר או"ח סי' תקכ"ב.

ולכאורה צ"ב במה שנאמר בהשיחה שיש להסתפק אם יהי' מותר להדפיס ספרים לע"ל אלו שכבר נדפסו מקודם כמו משנה וגמ' וכו' כנ"ל, דמהיכי תיתי לומר שיהי' מותר, כיון שכבר חזר האיסור דדברים שבע"פ אי אתה רשאי לכותבם? ואולי יש מקום לפרש הטעם להיתר, דמכיון דבלאו הכי כבר ישנם ספרים אחרים אלו שכבר נדפסו בהיתר, ובידו ללמוד מהם לכן לא איכפת לן להוסיף עליהו, וכל האיסור יהי' רק על מה שיתחדש אח"כ ולא נכתבו כלל, או נימא דלא שנא.

ובכל אופן לכאורה מוכח מזה דסב"ל כאופן הב' הנ"ל, שבספרים שנדפסו בהיתר לא חל עליהם איסור לקוראם מתוך הכתב, דאי נימא שיש עליהו איסור קריאה מה שייך להדפיס אחרים מהם וכו', ואפילו לפי צד הב' של הספק שיהי' אסור להדפיס ספרים אחרים, י"ל דזהו משום שכבר חל אז איסור כתיבה, משא"כ ספרים אלו שכבר נכתבו בהיתר י"ל שלא חל עליהו שום איסור.

אבל ראה לקו"ש חי"ב ע' 90 בהערה 35 שכתב שם לבאר דעת רש"י [בנוגע לזמן חיבור המשניות] די"ל דאף לאחר שכתב רבינו הק' המשנה, אכתי המשיכו ללמוד בעל פה - כיון דאפשר, [כי לא הוצרכו אז עדיין ללמוד מהכתב] ושוב חלה דרו"ל דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרן בכתב, וכשחל ספק יצאו לראות בהספר עיי"ש, דמשמע

(8) וראה שו"ת בית אבי"ב סי' י"ב דדייק כן, ומה דרצה לבאר הטעם משום דנראה שהתרגום כתוב בתורה עצמה, תמוה, שהרי מפורש הטעם בירושלמי משום שצריך להיות "בפה".

מזה כאופן הא' דאף כשכבר נכתב בהיתר מ"מ לא קראו משם משום דברים שבכתב א"א רשאי וכו', ולא כפי שנת' לעיל, אלא דלפי"ז גם לע"ל צ"ל כן?

ואולי י"ל קצת [לפי ביאור זה ברש"י] ששם מעיקרא הי' היתר הכתיבה בזמן רבי משום הזמן דאח"כ, כשלא יהי' אפשריות כלל ללמוד על פה, או כשיהי' ספק כנ"ל, אבל היכי דאפשר לא הי' ע"ז ההיתר דכתיבה, וילע"ע.

ובס' בנין הלכה שם הביא משמו"ר (פרשה מז): "ר' יוחנן ור' יהודה ב"ר שמעון, ר' יוחנן אמר כתב לך את הדברים האלה כי על פי הדברים האלה תורה שבכתב ותורה שבעל פה כרתי אתך ברית, ואם המרת אותה ועשית אותה מה שבעל פה בכתב ומה שבכתב בעל פה אינך מקבל שכר למה שכך נתתיה תורה בכתב ותורה בעל פה, ור' יהודה ב"ר שמעון אומר כתב לך וגו', כי על פי וגו', תורה בכתב ותורה בעל פה, כרתי אתך ברית על מנת שתהא קורא בהם כך אבל אם המרת אותם הוי יודע שאתה מבטל הברית לכך נאמר כתב לך את הדברים האלה" ומבאר דבזה פליגי ריו"ח ורבי יהודא, דלפי ריו"ח האיסור הוא הכתיבה כלשונו "ועשית מה שבעל פה בכתב", משא"כ רבי יהודא סב"ל שהאיסור הוא הקריאה "על מנת שתהי' קורא בהן" עיי"ש, וכל זה נוגע ללע"ל אם יהיו מותרים ללמוד בכתב בספרים אלו שנכתבו בהיתר⁹.

ולכאורה יל"ע קצת לפי הטעם הנ"ל שכתב במו"נ וזהר"ן וכו' דדברים שבעל פה אין לכותבן כי אפשר שיהיו ספיקות ומחלוקת וכו' א"כ לע"ל כשכבר למדו תושבע"פ וליכא ענין השכחה וכו' איך שיין שיפול שם ספיקות ומחלוקת? אלא דאי נימא דהוה איסור דאורייתא י"ל דכיון דקיימ"ל דלא דרשינן טעמא דקרא בנוגע להלכה למעשה, לכן האיסור מתקיים בכל אופן שהוא וכמ"ש בזה בגליון הקודם לענין אסור ערלה לע"ל עיי"ש.

(9) ועי' בס' ים של שלמה ב"ק פ"ד סי' ט' וז"ל: וה' מסר התורה בקבלה למשה לומר ליהושע, ויהושע לזקנים כו'. ולא הניח לכתוב התורה שבעל פה, כדי שלא יהפכו למינות, כדאיתא בפרקי דר' אליעזר עכ"ל, וכן הביא הסמ"ג בהקדמתו, ועי' מהרש"א חדא"ג גיטין ס"א, שכתב טעם אחר עיי"ש, וביל"ש שמות ל"ד כתב טעם אחר, ועי' גם ירושלמי פאה פ"ב ה"ד, ולפי כל טעמים אלו לכאורה יש לחלק ג"כ אם האיסור הוא הכתיבה או הקריאה.

כתיבת תושבע"פ להוסיף בהבנה

ועי' בס' התועדויות תנש"א (ח"ב - ש"פ ויגש) ע' 104 שאמר הרבי דלע"ל ילמד משיח צדקינו תורה את כל העם כולו ועד לתורה חדשה מאתי תצא מהקב"ה בעצמו, ובודאי יכתבו התורה חדשה שישמעו מהקב"ה בעצמו, ובמילא יתוסף עוד יותר בענין דבית מלא ספרים, ובהערה 58 שם איתא וז"ל: אף שלא יהי' צורך בהכתיבה כדי שלא ישכחו הדברים, שהרי לע"ל לא תהי' שכחה - כפי שמצינו שגם לפני שנכתב תורה שבעל פה (כשהשכחה לא הי' מצוי), "ראש בית דין או נביא שהי' באותו הדור כותב לעצמו זכרון השמועות ששמע מרבותיו .. וכן כל אחד ואחד כותב לעצמו כו'" (הקדמת הרמב"ם לספר הי"ד), ומהטעמים לזה - שע"י הכתיבה (כמו ע"י הדיבור) ניתוסף יותר בהבנת הענינים, ועד לתוספות חידושים כו' כנראה במוחש עכ"ל, וזהו באופן אחר מהמבואר בהשיחה המובא לעיל.

ולשון הרמב"ם בהקדמתו לס' הי"ד כנ"ל הוא: "ומימות משה רבינו ועד רבינו הקדוש לא חיברו חבור שמלמדין אותו ברבים בתורה שבעל פה. אלא בכל דור ודור ראש בית דין או נביא שהיה באותו הדור כותב לעצמו זכרון השמועות ששמע מרבותיו והוא מלמד על פה ברבים. וכן כל אחד ואחד כותב לעצמו כפי כחו מביאור התורה ומהלכותיה כמו ששמע. ומדברים שנתחדשו בכל דור ודור וכו'", ולכאורה מלשונו "זכרון השמועות" משמע שהכתיבה היתה רק בכדי שלא ישכחו, וכמפורש ברש"י בהדיא שבת ו,ב, בד"ה מגילת סתרים ועוד בכ"מ, ומהיכי תיתי לומר שהיו כותבים בכדי שיתוסף בהבנת הענינים כנ"ל? ואולי אפ"ל שהדיוק בזה הוא במ"ש הרמב"ם אח"כ: "וכן כל אחד ואחד כותב לעצמו כפי כחו וכו'" דכאן לא הוזכר שהוא לזכרון ואדרבה כתב לפי כחו, א"כ י"ל שאצל כאו"א הי' זה בכדי לברר הדברים וכו'.



חידוש סמיכה ע"י אליהו לשיטת הרמב"ם [גליון]

הרב איסר זלמן ווייסברג

טורנטו, קנדה

בגליון תתק"א (ע' 13) כתבתי לבאר מש"כ הרמב"ם בפיה"מ דההוכחה דכל חכמי ישראל שבא"י יכולים לחדש הסמיכה הוא משום דבל"ה איך יתחדש הסמיכה בימיה"מ.

וצ"ב דהרי אליהו חי וקיים, והוא יכול לסמוך. וביארתי דכל ענין אליהו הנביא חי וקיים הר"ז למעלה מדרך הטבע לגמרי, ואף דאין שום ספק באמיתות הענין, מ"מ א"א שההלכה יסמוך ע"ז, כי הלכה אינו סומכת על נסים, ובע"כ שישנה דרך עפ"י הלכה לחדש הסמיכה, וזהו כוונת הרמב"ם בפיה"מ.

וע"ז הקשה המערכת (ע' 14) בזה"ל: (א) הרי דנים אודות מ"ש הרמב"ם בפירושו המשניות, ושם הרי מביא ג"כ ענינים של נסים וכפי שהביא בפ' חלק העיקר דתחיית המתים. (ב) הרי אודות ביאת אליהו מביא בס' היד וזה גופא הו"ע נסי שאליהו שבזמן התנ"ך יבוא לבשר הגאולה. ומקרא מלא דיבר הכתוב הנה אנכי שולח לכם את אליה וגו' וא"כ הרי אליהו יוכל לסמוך.

וקושיותם אינם מובנות, דמה בכך שהביא הרמב"ם ענין תחיה"מ בפיה"מ, הרי הביאה ג"כ ב"ד (תשובה פ"ג ה"ו), וכי יש ספק שהרמב"ם מודה בתחיה"מ ובניסים בכלל? וכן כבר הוכיח רבינו שגם להרמב"ם יהי' תקופה של ניסים בזמן הגאולה, וכוונתי בביאור הנ"ל הוא דס"ל להרמב"ם דאף שהיו ושיהיו ניסים מ"מ אין ההלכה מתחסת לזה, דהלכה עוסקת בעולם הטבעי. (ולהעיר מביאור רבינו בהא דלא רצה אדה"ז להשתמש בנס אפילו בכדי לעמוד ספינה בכדי להגיד קידוש לבנה).

ואין נפק"מ בזה שביאת אליהו מפורש ברמב"ם ומקרא מפורש הוא, דסו"ס אין ההלכה יכולה להתיחס ולסמוך ע"ז לפי הרמב"ם.

ותירה מזו, אפילו אם נתעקש לקבוע דכיון דביאת אליהו מפורש ברמב"ם ובקרא, לכן אינו נכלל בהך כללא דאין ההלכה סומכת על ניסים, מ"מ ענין זה שאליהו "חי וקיים" אינו מפורש שם, ויכול להיות דהבטחת הקרא יתקיים ע"ז שיקום לתחיה"מ קודם הגאולה, ובכה"ג מסתבר שבטלה כוחו לסמוך.

ועוד זאת, יתירה מזו נראה מדיוק לשון הרמב"ם, והוא דליכא קרא מפורשת דאליהו הנביא של זמן התנ"ך יבוא בכלל.

והרי זה לשון הרמב"ם (מלכים פ"ב ה"ב): "יראה מפשוטן של דברי הנביאים שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אליה וגו' ... ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבא אליהו וכל אלו הדברים וכיוצא

בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו שדברים סתומין הן אצל הנביאים גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו כו".

הרי דדייק לכתוב "יעמוד נביא" ולא "יחזור אליהו הנביא" וכיו"ב, והוא משום דלהרמב"ם אין הכרח שהבטחה זו יתקיים ע"י חזרת אליהו שהי' בזמן התנ"ך, ויכול להיות ע"י נביא אחר שחי בזמן הגאולה שהכתוב קוראו באותו השם. ואף שממשיך דחז"ל קבאו שקודם ביאת המשיח יבא אליהו הנביא, מ"מ ממשיך מיד ד"כל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו... גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו", והיינו דאין זה מוכרח. וא"כ ודאי שניתן לומר דלשיטת הרמב"ם א"א לסמוך ע"ז לענין חזרת הסמיכה, ובע"כ שישנה דרך אחרת לחדש הסמיכה.

(ולהעיר דלפי הנ"ל ש"יעמוד נביא לישראל ולהכין לבם" אינו מוכרח שתהי' ע"י אליהו התשבי, יתכן דדבר זה כבר נתקיים.)



בענין קץ הגאולה [גליון]

הנ"ל

בהזדמנות הקודמת (גליון התשע מאות) כתבנו דהקץ האחרון אינו מצומצם לרגע מסוים (כמו הקץ דיצ"מ שהי' ברגע של חצות), כ"א דהוא המשך של זמן. ונשאר עלינו לברר כמה הוא משך זמן הזה של הקץ האחרון.

אלא שבהקדמה לזה יש להעיר, למה באמת שונה היא הקץ האחרון מקץ דיצ"מ שהקב"ה חישב את הקץ באופן שלא עיכבן אפי' כהרף עין (מכילתא בא פי"ד מובא בפרש"י יב, מא). וע' חי' הגרי"ז עה"ת פ' בא שכ' דבאמת עיקר זמן הקץ הי' ארבע מאות ושלשים שנה מברית בן הבתרים, אלא דבנוסף ע"ז הי' גזירה של ד' מאות שנה של שיעבוד וד' מאות שנה של עינוי, וכמש"כ "כי גר יהי' זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ד' מאות שנה". וזהו מה שאנו משבחים להקב"ה בהגדה ש"פ "ברוך שומר הבטחתו לישראל ברוך הוא שהקב"ה חשב את הקץ כו", כי הקב"ה זימן שכל שלשת הקיצין יהיו כלין באותו רגע ממש. דהד' מאות שנה של גרות הותחל מלידת יצחק, והד' מאות שנות עינוי הושלם ע"י קושי השיעבוד, שהקב"ה עשה חשבון מדויק באופן

דחומרת השיעבוד של הרד"ו שנים היתה ממש שווה שיעבוד של ד' מאות שנה, וכולן נשלמו באותו הרגע ממש, ע"ש.

ולענין גלות בבל מצינו שהי' קץ מסוים לשנה מצומצת אבל לא לרגע מסוים. ויתירה מזו דבאמת הי' שם ג' קיצין נפרדים (ע"ד יצי"מ דג"כ הי' ג' קיצין כנ"ל, ולהעיר די"א דגם בקץ האחרון יש ג' קיצין נפרדים בספר דניאל כמו שהבאנו בפעם הקודמת מרבינו חננאל). וכולם הי' במדויק שבעים שנה, אבל לא כלו בב"א. דירמי' ניבא דממלכת בבל יכלה אחר שבעים שנה (ירמי' כה, יב), ועוד דאחר שבעים שנה יהי' פקידה וישראל יחזרו לארצם (שם כט, י), וגם הי' עוד קץ של שבעים שנות חורבן הבית (דניאל ט, ב). ומתחילה לא הבין דניאל סוד ג' קיצין אלו כדאי' במגילה יב, א עד אשר התגלה אליו גבריאל והסבירו לו, כמש"כ בדניאל שם פרק ט'. ולבסוף נתגלה שכל הקיצין נתקיימו באופן מדויק, דממלכת בבל התקיים במדויק שבעים שנה (3319-3389), וגלות ישראל שהתחיל בימי יהויקים (3320) נגמר כשנתן כורש רשות לבנ"י לחזור לארצם (3390), וגם הבית הי' חרב שבעים שנה (3338-3408), עד אשר התחילו לבנות הבית ברשותו של דריוש. הרי אף שלא מצינו שהיו מדויקים על הרגע מ"מ בשנים היו מדויקים. (אמנם בסדר עולם פכ"ח, מובא בילקוט ישעי' פכ"א, משמע דגמר ממלכת בבל הי' מדויק כחוט השערה: "ה' שומרך גו' משמר שלא תכנס אומה באומה, מלכות במלכות כחוט השערה, אלא הגיע זמנה ליפול ביום נופלת ביום, בלילה נופלת בלילה וכו'"). וא"כ מאי שנא קץ האחרון שלא ניתן לה רגע מסוים, או יום מסוים, ואפי' לא שנה מסוימת?!

והפשוט בזה עפמש"כ אדה"ז בלקו"ת פ' ראה ד"ה ושמתי כדכד, דהנה ישעי' ניבא "ושמתי כדכד שמשתיך גו' (נד, יב)", דהיינו שחומות ירושלים עתידין להיבנות באבנים יקרות. ובגמ' ב"ב עה, א ד"כדכד" הוא צירוף של מלות "כדין וכדין", "א"ר שמואל בר נחמני פליגי תרי מלאכי ברקיעה גבריאל ומיכאל, ואמרי לה תרי אמוראי במערבה, ומאן אינון יהודה וחזקי' בני רבי חייא, חד אמר שוהם וחד אמר ישפה, אמר להו הקב"ה להוי כדין וכדין". והיינו דישעי' ניבא דיהי' מחלוקת באיזה אבנים יבנו חומות ירושלים, והקב"ה אמר לישעי' שיהי' כדברי שניהם.

ואדה"ז פי' סוגיא זו באופן נפלא. דהנה באבני החושן הי' שוהם שיין ליוסף וישפה לבנימין. [כן מפורש בתרגום ירושלמי ובתרגום יונתן ובשמו"ר לח, י. וכ"ה ברמב"ם "כתולדותם... על האודם ראובן,

ועל ישפה בנימין" (פ"ט כלהמ"ק ה"ז). וזהו לכו"ע, בין להדיעות שהיו על סדר לידתם ובין להדיעות שהיו נתונים בחושן על סדר אמותיהן, (ע' בחומש תורת חיים של הרב קפלן הדעות בזה, ועי' רא"ם כח, מח בשי' רש"י). וא"כ צ"ע מה שציין בלקו"ת שם דהדברים אמורים לשי' הרמב"ם, דלכאו' כן הוא לכו"ע].

ומבאר אדה"ז דיוסף הוא בחי' המשכה מלמעל"מ, ובנימין העלאה ממטלמ"ע, וכן מיכא' בחי' חסד, המשכה, וגבריאל בחי' גבורה, העלאה. (והוא עפ"י הגירסא במדרש תהלים פ"ז ובילקוט ישע' נ"ד רמז תעח, דמיכאל הוא האומר שוהם כו', כמו שציין הצ"צ שם). ועד"ז יהודה מימינא דאבוה וחזקי' משמאל' כדאי' במו"ק כה, א. דהיינו ג"כ בחי' חסד וגבורה. ופליגי עם עיקר נקודת הגאולה היא המשכת אלקות למטה או העלאת וזיכוך המטה. והכריע הקב"ה דיהי' באמת שניהם יחד, דמעלת המשכה מלמעלה הוא דהוי בלי גבול, ומעלת העלאה דהוא חודר גדרי התחתן, וענין הגאולה היא שילוב של שניהם.

ורבינו האריך בזה ריבוי פעמים, והיינו זה שהגאולה העתידה היא שילוב של המשכה והעלאה. וביאר בזה כמה ענינים, ולדוגמא לענין בנין בית השלישי, דהב' דעות באופן בנייתו שניהם יתקיימו, חדא, שיתגלה משמים [כדהב' רש"י ותוס' בסוכה מא, א, ומוקדם בתנא דבי אליהו פ"ל. וכמש"כ בזהר דהוא "בניינא דקוב"ה" (ח"א כח, א ועוד)]. ולאידך יש כמה ראיות שיבנה ג"כ ע"י בני". [כמש"כ הרמב"ם ברפ"א ממלכים, וכמפ' בירושלמי מגילה כ"א הי"א ובמדרש ויק"ר פ"ט, ו]. ורבינו אמר כמה אופנים בהזדמנויות שונות איך יתקיימו שניהם בפועל. וכן הביא מש"כ בערוך לגר סוכה שם דהמקדש של מעלה ירד ויתלבש בהבנין של מטה כנשמה בגוף. והטעם הפנימי בכ"ז הוא כדי שיהא שילוב של המשכת המעלה והעלאת המטה, שהנצחיות של העליון יוחדר בגדרי התחתון.

וא"כ הרי מובן בפשטות אמאי שונה היא הקץ האחרון מקץ דיצ"מ וגלות בבל, דמצד אחד הרי איכא בזה קץ, והיינו דמצד למעלה נקבע הזמן באופן דאין להתחתונים כח ונתינת מקום לאחר הקץ. ולאידך בתוך זמן זה גופא ניתנה לנו הרשות להחיש הזמן בתוך תקופת הקץ "אחישנה" בתוך ה"בעתה", והיינו שילוב של העליון והתחתון.

ועפ"ז י"ל בביאור הפליאה, הרי כיון דחז"ל קבעו "זכו – אחישנה", והיינו דהגאולה יכול לבוא קודם הקץ האחרון, איך אפשר דלאחר

ריבוי התורה ומצות, ומסנ"פ בפועל ממש של רבבות מבנ"י לא זכינו לגאולה של אחישנה, ואנו עומדים כבר תוך הזמן של "בעתה" ועדיין לא נושענו?!

ובע"כ דאיכא מעלה גם בגאולת "בעתה", ורבינו הזכיר כמ"פ מש"כ אדה"א בשערי אורה בענין מעלת "בעתה". ואולי י"ל עוד, שהוא משום דגאולה הבאה ע"י עבודת בנ"י באופן ד"זכו" ה"ה מוגבל ומוגדר כפי ערך העבודה, ויש בזה חסרון בהאין-סופיות של הגאולה, משא"כ בגאולה של "בעתה" דיש בזה ב' המעלות, כיון דגם בתוך ה"בעתה" ניתן האפשריות להחיש הגאולה ע"י עבודתינו, וא"כ הגאולה האמיתית והשלימה יבוא ע"י שילוב של מעלה ומטה, ועי"ז נצחיות הגאולה יתקיים תוך גדריו עוה"ז התחתון ומצד המטה.

והנה בסנהדרין צז, ב. איפלגו תנאי (ואמוראי) אם תשובה היא תנאי הכרחי לגאולה. ר"א אומר אם ישראל עושין תשובה נגאלין ואם לאו אין נגאלין, ורבי יהושע חולק, וכל אחד מביא הוכחות מפסוקים בנ"ך, עד שהביא ר"י קרא דסוף דניאל דמפורש דיש קץ האחרון אשר א"א בשום אופן שיעבור. והגמ' מסיק דשתיק רבי אליעזר. וביד רמ"ה כתב "שתק ר"א וקבלה". וכן הרמב"ן בספר הגאולה ש"ב כתב "ונצח ר"י לר"א", וכ"כ המהר"ל (נצח ישראל פל"א ובחידושי אגדות שם), וכן הא קי"ל בעלמא דר"א ור"י הלכה כר"י.

אבל הרמב"ם הרי פסק (תשובה פ"ז ה"ה) "ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה", ולכאור' זהו כדעת ר"א, היפוך משמעות הסוגיא דלא קי"ל כר"א.

והפשוט בזה, דהרמב"ם נקט בפירוש הסוגיא כמש"כ המהרש"א (וכ"ה מפורש בגמ' כפי הגירסא בגמרות שלנו) דגם ר"י סובר דצריך תשובה, אלא שהוא סובר דאם לא יעשו תשובה מעצמן אז בהגיע הקץ "הקב"ה מעמיד להן מלך שגזירותיו קשות כהמן וישראל עושין תשובה ומחזירין למוטב". והיינו דכל הפלוגתא היא אם ישראל צריכין לעשות תשובה מעצמן או דסגי אם הקב"ה יסבב הדברים שיוכרחו לעשות תשובה. וכ"מ ביד רמ"ה שגורס "ר"א אומר אם ישראל עושין תשובה מעצמן נגאלין כו'".

[אבל רש"י כנראה גורס כמו שהוא בירושלמי תענית פ"א ה"א (ג, א) דר"א הוא האומר "הקב"ה מעמיד להן מלך וכו'. (ותיבת "אלא" המופיע בנוסח שלנו צ"ל "אל" כמש"כ בגליון הש"ס). והיינו דלר"י א"צ תשובה כלל. וכן משמע בפרקי דר"א ס"פ מ"ג דמבוא שם שי

ר"א (אם ישראל עושין תשובה נגאלין ואם לאו אין נגאלין) בשם רבי יהודה, ומסיק "ואין ישראל עושין תשובה אלא מתוך הצער ומתוך הדחק ומתוך הטלטול ומתוך שאין להם מחי", והיינו דהשיטה דצריך תשובה אינו דורש שהתשובה תהי' מעצמן ומתוך אהבה. וכן משמע בתנחומא בחוקותי ג' דמובא שם ג' שיטות ר' יהודה אומר דצריך תשובה, ר"ש אומר "בין עושין תשובה ובין אין עושין תשובה כיון שהגיע הקץ מיד נגאלין", ור' אלעזר אומר דאם אין עשויין מעצמן אז הקב"ה מעמיד להם מלך וכו'. משמע דהשי' דא"צ תשובה היינו דאין צריך שום תשובה אפי' לא מתוך הכרח.]

והנה הרמב"ם הביא הכתובים בפ' נצבים וכמש"כ "וכבר הבטיחה תורה, שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הם נגאלין, שנאמר והי' כי יבוא אליך כל הדברים... ושבת עד ה"א... ושב ה"א את שבותך ורחמך ושם וקבצך מכל העמים וגו'". ולכאור' תמוה אמאי לא הביא ר"א פסוקים אלו להוכיח דצריך תשובה, וגם מה יענה עליהם ר"י.

וראיתי בספר ויואל משה להגה"צ מסאטמר זצ"ל במאמר שלש שבועות (פ"מ ואילך) שעמד ע"ז, ורצה לחדש דהפלוגתא בגמ' היא אם משיח יבוא בכלל בלי תשובה, והרמב"ם לא הכירע בזה, והרמב"ם קאי אחרי שיבוא משיח, והיינו דאף שאולי יבוא גם בלי תשובה מ"מ לא ימשיך בתהליך הגאולה עד שישובו ישראל בתשובה, וכמש"כ הרמב"ם בהל' מלכים פי"א דמשיח יכוף כל ישראל לילך בדרך התורה, וזהו לכו"ע. והוצרך לדחוק לפ"ז דמה שאמר בגמ' הלשון "נגאלין" אינו ר"ל גאולה ממש, כ"א ביאת משיח קודם עצם הגאולה. אבל לכאור' אין זה כלל פשוטות משמעות הסוגיא. (ולהעיר שגם הטורי אבן (יומא פז, ב) ר"ל שהרמב"ם לא הכריע בדבר. ולכן בהל' תשובה כ' כחד מ"ד דהגאולה צריך תשובה. ולאידך בהל' מלכים פסק דמשיח יחזור העם לתשובה, והיינו שיבוא קודם שבנ"י יעשו תשובה. והוא כאידך מ"ד. ועשה זאת בכוונה להורות שאין הדבר ידוע. אבל לכאור' הוא דוחק עצום לפרש עד"ז שי' הרמב"ם.)

ולענ"ד התירוץ הוא פשוט, דלפי הרמב"ם לכו"ע יהי' תשובה, והמחלוקת היא רק אם צריך תשובה מעצמן או דסגי אם הקב"ה יכריחם ע"י מלך קשה. וכפשטות הגמ' לפי הגירסא הנפוצה, וכמש"כ המהרש"א. וא"כ אין בכתובים אלו שום ראי' לר"א, דלא נאמר כ"א דיהי' תשובה, אבל לא נתפרש בהדיא סיבת התשובה.

[אלא דצ"ב לשי' רש"י דלר"י יבוא הגאולה בזמן הקץ אפי' בלי שום תשובה כלשהו, והרי מפורש במקראות דפ' נצבים דיהי' תשובה?

ואולי י"ל דעיקר שיטתו של ר"י הוא דכשיבוא זמן הקץ בהכרח שתבוא הגאולה, והגאולה יבוא מחמת הקץ, ולא ע"י עבודת בני". וא"כ אף דיש הבטחה דודאי יהי' תשובה, מ"מ אינו מוכרח בהפסוקים דהתשובה היא סיבת הגאולה.]

והנה לכאור' צ"ב דאי' בגמ' דהתשובה יבוא ע"י מלך קשה, וכ"ה בתנחומא שם, ובפרקי דר"א דהתשובה בא ע"י צער ודחק, והרי הרמב"ם כתב דמשיח יכוף כל ישראל לילך בה, ואמאי אנו צריכים לסיבות אחרות.

ונראה בזה, עפ"מ ש"כ רבינו באגרת (מובא בלקו"ש חל"ב ע' 185) "וצ"ע שהרמב"ם ס"ה מלכים השמיט לגמרי ענין משיח בן יוסף, ומשמע מלשוננו שם שהכל נעשה ע"י משיח ב"ד".

ונראה דבזה תי' רבינו קושיא חזקה, דהרי לא מצינו מקור בחז"ל לכל הענין של חזקת משיח, ואי נימא שהמקור הוא מבר כוכבא, הרי לא מצינו אצלו שכפה כל ישראל לילך בה כו'. ולדברי רבינו י"ל שהמקור של הרמב"ם לתקופת חזקת משיח הוא מהמסורה בענין משיח בן יוסף.

דמה שכתב שילחום מלחמת ה', המקור הוא מהא דמפורש בכ"מ דמב"י לוחם נגד אדום, וכמפ' בכתוב "והי' בית יעקב אש ובית יוסף להבה, ובית עשו לקש (עובדי' א, יח)", וכדדרשו רז"ל בב"ב קכ"ג, ב "אין זרעו של עשו נמסר אלא ביד זרעו של יוסף", ובכמה מקורות נקרא מב"י "משוח מלחמה" (ב"ר צט, ב ובכ"מ). אבל זה שכתב "יכוף כל ישראל וכו'" לכאור' איפה מצינו שמשיח ב"י יעשה זאת?

אכן ע' רמב"ן בפירושו לשיר השירים פ"ח דהפסוקים ביחזקא' כ, לג והלאה קאי על תקופות מב"י, והרי מפורש שם "חי אני נאם ה' אם לא ביד חזקה ובזרוע נטוי' ובחמה שפוכה אמלוך עליכם . . . והעברתי אתכם תחת השבט והבאתי אתם במסרת הברית וגו'". וא"כ מש"כ הרמב"ם "יכוף כל ישראל" הר"ז מקרא מפורש, כיון שלשיטתו מב"י ומב"ד היינו הך, וא"כ הפסוקים הנ"ל קאי על תקופת תחילת נשיאותו של מב"ד.

גם י"ל בפשטות דכיון דתפקידו של מב"י הוא להכין הדרך למב"ד, וכמו שהאריך הרס"ג באמונות ודעות מ"ח פ"ה דהוא יהי' מדריך

לאומה כשליח לפני מב"ד ומפנה את הדרך לפניו. (וכמש"כ גם האריז"ל בפע"ח שער העמידה פי"ט שכשאומרים בתפילת העמידה "כסא דוד" צריך לכוון על מב"י שהוא ה"כסא" וההכנה למב"ד. והארה"ח (בלק כד, יז) הביא מהאריז"ל לכוון בברכת "את צמח דוד" כשאנו אומרים לישועתך קוינו כו', לבקש רחמים על משיח בן אפרים כו'. והיינו דמב"י שייך ל"צמח דוד" כי הוא גורם שיצמיח מב"ד). א"כ כיון דתשובה מוכרחת להתגלות מב"ד, פשוט שתפקיד זה מוטל על מב"י, וכיון שלהרמב"ם משיח ב"ד לפני תקופת הודאית שלו ממלא תפקידו של מב"י, א"כ בהכרח שיכוף כל ישראל כו'.

ולפ"ז הרי לא קשה אמאי מצינו בחז"ל שהקב"ה יכריחם לעשות תשובה ע"י מלך קשה כהמן, או ע"י דוחק, דהרי ישנם כו"כ שיטות בענין מב"י, וידוע דכל פרשת משיח בין יוסף סתום וחתום ומעוטף באפילה, ולפי כמה מקורות הם שני בנ"א (כהדעה בסוכה נב, א. דהפסוק בזכרי' יב, קאי על מב"י שנהרג, וכן שם ע"ב דהארבעה חרשים (זכרי' ב, ג) הם מב"ד ומב"י. וכ"ה לפי המסורה בתשובה הידועה מרב האי גאון, וכן בפרקי היכלות מובא ברמב"ן בספר הגאולה ש"ד, ובכ"מ). אבל הרמב"ם הרי נקט כפשטות הפסוקים ורוב מקומות בחז"ל דיהי' רק משיח אחד, והמסורה אודות מב"י הוא מפרש דקאי על תקופת תחילת נשיאותו של מב"ד, דבתקופה זו נקרא מב"י. (י"ל משום שדרגת יוסף הי' בהסתר, וכידוע מש"כ בספרים דמחמת עוצם רום מעלתו וצדקתו לא השיגו אותו השבטים, וכן לא קיבלו את מרותו עד שהוכרחו, ועד"ז יהי' במב"י, שרוב ישראל לא יקבלו אותו כמש"כ בתשובה הנ"ל מרב האי גאון).

וי"ל דשיטות הנ"ל בחז"ל (דהתשובה יבוא ע"י מלך קשה, או ע"י צער ודחק) לא סבירא להו כלל שיבוא מב"י. (ועפ"ז יש לתרץ קו' התוס' בעירובין מג, ב בסוגיא דהריני נזיר ביום שבן דוד בא). ובאמונות ודעות שם דישנה כמה אפשריות באופן ביאת מב"י, ויתכן דלא יבוא כלל. ולכן ביארו דהכפי' לעשות תשובה יבוא ע"י סיבות אחרות, אבל הרמב"ם ס"ל דמב"ד יקיים תפקידים אלה, והוא עפ"י המסורות שנמסר לו מרבותיו בסוד מב"י.

ונחזור לענייננו, אשר לפי הרמב"ם ודעימ', שי' ר"י, והכי קי"ל, הוא דודאי יבוא משיח בהגיע זמן הקץ ואין זה תלוי בתשובה, ואעפ"כ צריך שיהי' תשובה ג"כ, וא"כ אם לא יעשו בנ"י תשובה מעצמן, אז יכריחם הקב"ה ע"י משיח או סיבות אחרות. ועפ"ז הרי לכאורה מוכרח

מש"כ דקן האחרון אינו רגע מסוים כ"א תקופה מסוימת, דהרי פשוט דזה שהקב"ה יכוף בנ"י לעשות תשובה אם ע"י משיח או ע"י סיבה אחרת, אין הכוונה שיטול מהם הבחירה, דתשובה עפ"י הכרח גמור אינו חפצא של תשובה כלל, כ"א שישבב הדברים שיתעוררו בתשובה. וא"כ א"א שישראל יכרחו לעשות תשובה ברגע מסויים, ובע"כ דקן האחרון היא תקופת בת איזה משך זמן, וכמש"כ לעיל. ובפעם הבאה אי"ה ננסה לברר כמה היא אורך הזמן של תקופת בעתה.



תשובה לע"ל [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בגליון האחרון כתב הר"א שי' מטוסוב בענין תשובה לע"ל ומביא מקורות למ"ש בלקו"ת בפ' פנחס ועוד שבעה"ב אין הבחירה חפשית ביד האדם רק כמו שנמשך בעוה"ז כך נשאר בעוה"ב כו' ולא שייך ענין התשובה והאריך בזה מכמה מקורות שג"כ מבואר עד"ז ומפלפל קצת בשי' הרמב"ם ורש"י והמנהגי מהרי"ל ע"ש בארוכה.

ולענ"ד כל דבריו צע"ג והנקודה העיקרית שבה נסתבך ומזה נסתעפו שאר הענינים שלא הבדיל בין המושג של "ימות המשיח", לבין המושג של "עוה"ב" (וכבר כתב כ"ק אדמו"ר להר"א שי' העכט (אג"ק ח"ג ע' כב) "ג"ע ועולם התחי' שניהם נקראים בשם עוה"ב, וזה גרם לכמה טעויות" אבל בנדו"ד הרי הטעות היא בין ימוה"מ לעוה"ב ואיני יודע מה גרם לטעות זו) וכפי שיתבאר לקמן בפרטיות.

ואתחיל לאו דוקא ע"פ סדר דבריו, באמצע דבריו מביא עוד מקור לדברי הלק"ת מס' מנהגי מהרי"ל "שחייב אדם לשוב בתשובה בכל יום משום דלימוהמ"ש אין מקבלין בתשובה" ועז, כותב הרא"מ "הלא דבמנהגי מהרי"ל נקט ג"כ ע"ד ההלכה כמו שהבאנו דברי אדה"ז והצ"צ אשר ענין התשובה אינו שייך לעת"ל", ואח"כ מעיר על מה שבס' ימות המשיח בהלכה כתב על דברי המהרי"ל שאולי גם לשי' שייך תשובה אם דחק ונכנס "לא יתכן זה אחר שהבאנו דברי חכמי האמת אדה"ז הצ"צ והרמב"ן כו' שלעת"ל הוא עולם ברור שאין בו בחירה ואין שייך בו תשובה כו'".

ובמחכ"ת אין כל שייכות בין זל"ז והי' לו להרגיש זאת מעצם זה שבשיחה כשרוצה לומר שיש להזדרז לעשות תשובה עכשיו לפני

ביאת משיח צדקנו, מפני שאז לא יועיל התשובה, למה לו להביא ממרחק לחמו. איזה מציאה שמצא במנהגי מהרי"ל, בזמן שכן מפורש בלקו"ת בכ"מ וברמב"ן ועוד בשאר המקומות בחז"ל שמהם מביא הרא"מ שי' מקורות לענין זה.

ופשוט דזהו משום שברור שבלקו"ת מדבר בעוה"ב שזה קאי על ג"ע או עולם התחי', משא"כ בימות המשיח הוא כפי שמבאר אדה"ז בתו"א ד"ה אוסרי לגפן באריכות שאז הוא הזמן ד"היום לעשותם" (ולא "לקבל שכר" שזהו בעוה"ב שלאחר התחי') ואדרבה אז יהי עיקר ותכלית השלמות של המעשה וממילא מובן שלא ע"ז קאי דברי אדה"ז בפ' פנחס שבעוה"ב אין הבחירה חפשית ביד האדם.

וראה גם באגרת להגר"ש גורן ז"ל (אג"ק חי"ז ע' שנד ואילך) שמבאר איך שישנם ב' אופנים ותקופות בביאור הרע מן העולם יש "וזרקותי עליכם מים טהורים" שהוא טהרת האדם, ובכ"ז מציאות הרע בעולם קיימת, ויש "ואת רוח"ט אעביר מן הארץ" שהוא טהרת העולם [ובחילוק זה שזה קאי על ימוה"מ וזה קאי על עולם התחי' כבר האריך רבינו בתשובות וביאורים בתשובה הידועה ע"ד תחיית המתים (נדפסה ג"כ באג"ק ח"ב ע' סה ואילך)] וממשיך שם "ונפק"מ לענין שכר ועונש – דישנו עדיין באופן ותקופה הא', אע"פ שהקב"ה עזרו וטהרו . משא"כ באופן ותקופה הב' שהם שנים שאין בהם לא זכות ולא חובה".

ואמנם הרמב"ן אכן כתב מפורש בפ' נצבים שבימות המשיח לא יהי' ענין הבחירה, אבל הדברים נראים כ"כ מוקשים בעיני רבינו עד שבתשובות וביאורים הנ"ל כתב ע"ז "ואולי י"ל בדברי הרמב"ן דלפעמים גם משך זמן דתחה"מ נקרא בשם ימוה"מ, ובזה מדבר, ודוחק" הרי אף שזה פי' דחוק בדברי הרמב"ן אבל כנראה, שלומר שלדעת הרמב"ן אין בחירה בימוה"מ הוא עוד יותר מוקשה.

ובכל אופן גם אם היינו משאירים את דברי הרמב"ן כפשוטם, הרי בנקודה זו בדרושי חסידות מסכימים דוקא לדעת הרמב"ם שכותב בפירוש הן בהלכות תשובה והן בהלכות מלכים שהתאווה לימות המשיח היא משום שאז יעסקו בתו"מ כהוגן ועי"ז יזכו (בתור שכר,

שזה אומר שיש בחירה חפשית¹ ע"ז) לחיי העולם הבא ולפלא גדול מה שמפלפל שם הרא"מ שי' בדעת הרמב"ם.

ואמנם בגמ' שבת קנא, ב. אמרו על ימוה"מ שהם שנים שאין בהם לא זכות ולא חובה, הרי הוא עצמו מביא פי' רש"י על אתר שפי' באופן שלא יסתור להנ"ל וכך גם כותב רבינו במכתב הנ"ל שהגמ' בשבת יש לפרשה כפי' רש"י אבל אין לומר כהרא"מ ש"גם לשיטת רש"י הרי רק שלא דיברו בגמ' מענין זה שעת"ל אין בו בחירה ותשובה, אבל אין רא"י שרש"י יחלוק בזה בגוף הענין של הרמב"ן ומדרש כו' שמפורש שבעוה"ב אין בו תשובה" אלא אדרבה הטעם שרש"י לא פירש כפשוטו הוא משום שבפשטות הגמ' הרי דיברה על ימות המשיח ואז הרי יש בחירה ותשובה, ולא ס"ל כהרמב"ן (עכ"פ לפי הפי' הפשוט ברמב"ן) ולא צריך להפוך את הדברים, (מ"ש הרא"מ מהמדרש הוא ג"כ תמוה שהוא עצמו כותב שהמדרש קאי על ג"ע נשמות בלי גופים ומה זה שייך לימוה"מ ? !).

ולפי"ז מובן שבאמת המקור היחידי שגם בימוה"מ לא יועיל תשובה הוא דוקא במנהגי מהרי"ל, אמנם כנראה שהגראי"ב שי' גערליצקי צדק בדבריו שאולי יועיל תשובה אם דחק ונכנס משום שבאמת בעוה"ב שבעצם לא שייך כל ענין התשובה כפי שמבאר בלקו"ת באריכות הרי ל"ש לומר דחק ונכנס אבל כאן שכל הטעם שלא יועיל תשובה הוא משום שאז אינו חידוש מי שירצה לעשות תשובה מצד ריבוי הטוב וכו', הרי שי"ל שיועיל אז דחק ונכנס.

ובאמת בשיחת ש"ת תשי"ט שבה הובא המנהגי המרי"ל, שינה קצת מלשון הס' הנ"ל (ויתכן שמסתמך ע"ז "שכנראה שאין זה לשונו ממש אלא רשימות ענינים בלבד" לשון השיחה שם) דהלשון בשיחה הוא "אזוי ווי די תשובה שבימי המשיח איז דאך ניט קיין תשובה שלימה" וחוזר ע"ז כ"פ במשך הדברים הרי שלדעת רבינו ברור שלא התכוין המהרי"ל להפקיע בכלל את ענין התשובה מימות המשיח אלא פשוט

(1) אמנם מעולם לא הבנתי איך שייך במצב דהגילויים בימוה"מ ענין הבחירה חפשית שענינה כמבואר בדא"ח שישנם שני צדדים שקולים וכו', משא"כ בנדוד"ד זה כמו שיציעו לאדם רעב שתי אפשרויות: או להשביע את רעבונו או להכניס ידו לתוך האש, דאף שישנה אפשרויות לבחור בב' האפשרויות, אבל לא זהו"ע הבחירה חפשית. אבל בכל אופן כך מפורש שיהי' ואולי המדובר הוא לא על עצם קיום המצוה והימנעות מהעבירה אלא על היגיעה והכוונה בזה וכו' ועצ"ע ועוד חזון למועד.

דכמו שכל המצוות יקיימו אז, אז לא גרע מצות נעלית כמצות התשובה מכל המצוות, ואדרבה אז יהי' "כמצות רצונך", אלא שמ"מ ישנו חסרון מסוים במי שבא רק באותו הזמן ורוצה לשוב מחטאיו, שאין זה תשובה שלימה במובן שאין ניכר בגילוי מהו הטעם האמיתי לתשובתו ולכן צריך בלשון השיחה "אריין כאופן וואס פריער צו טאן תשובה שלימה" אבל בדיעבד אם דחק ונכנס מסתמא יקבלוהו, [דאל"כ לא שבקת חיי להרבה יהודים שלא הספיקו לשוב בתשובה שלימה כפשוטה, לפני ביאת מ"צ, אף שודאי נאנחו באיזה הזדמנות וכו' וכמבואר בהשיחות, ויש להאריך בזה ואכמ"ל].

אמנם א"א להתעלם מזה שבכמה דרושים ובכמה שיחות כן הובא הלשון הנ"ל ד"ימים שאין בהם לא זכות ולא חובה", והכוונה היא לא רק כפירוש רש"י שם, וי"ל בקיצור עכ"פ – דישנם כמה אופנים באיזה הקשר מתכוונים: א) כמו בשיחה הנ"ל בש"ת תשי"ט לומר אז מדארף אריינכאפן לפני ביאת מ"צ כיון שאז ודאי לא יהי' שייך העבודה דזה"ג עם כל הקשיים המיוחדים והעלמות והסתרים, שבימיה"מ לא יהיה כזה סוג עבודה, וראה בהמשך וככה פי"א – ט"ו באריכות בזה איך שמצד אחד דוקא בימיה"מ יהי' כמצות רצונך וכו' אבל דוקא העבודה עכשיו יש בה מעלה יתירה וכו'.

ב) לפעמים בדרושים אכן מתכוונים לעולם התחי' ומ"מ מביאים לשון הנ"ל דימים שאין בהם לא זכות וכו' אף שבגמ' איתא ימיה"מ, אבל בכללות ענין ימות המשיח (כשהוא לא בא בניגוד לעוה"ב) שייך גם בתקופה הב' דימיה"מ שהוא עולם התחי', ודו"ק. (וכ"ה מפורש גם במכתב הנ"ל להגר"ש גורן הנ"ל).

ג) כשרוצים לבאר איך שכל שכר המצוות אין לו ערך לגבי המצוה כמו באוה"ת שהביא הרא"מ הרי"ז שייך לכל הזמנים גם לימות המשיח וגם לזמן התחי' שיהיו שנים שאין בהם חפץ מצד שאין ערוך לעצם המצוה ראה בכ"ז ד"ה ציון במשפט תיפדה תשט"ו שמיוסד על מאמר הנ"ל באוה"ת.

עוד יש להעיר על קושייתו על הלשון באוה"ת "והנה ר"ח ב"א פליג אדשמואל" וכו' הנה בשביל להקשות את הקושיא שם במאמר איך אפשר לומר בזמן של גילויים נפלאים, שהם שנים שאין בהם חפץ? איני רואה דרך אחרת להגיע להשאלה אם לא כפי שזה נאמר במאמר שם ודו"ק, ואין צריך להעלות השערות שאולי המאמר אינו אלא ממעתיק כפי שרצה הרא"מ שי' לומר וק"ל.

ולסיכום: אין צורך להביא מקורות לדברי אדה"ז שאין מועיל תשובה בעוה"ב, משום שאין זה כלל חידוש של אדה"ז והוא דבר הפשוט בכל המדרשים ובכל הספרים.

ואדה"ז רק האריך בביאור הטעם הפנימי לזה ולאידך בנוגע לימוה"מ הרי אדרבה אין מקור לכך שלא שייך אז תשובה (וגם אינו כדאי לפענ"ד לחפש מקור ע"ז!) ואפי' הרמב"ן כבר נתבאר שלדעת רבינו יתכן לפרשו באו"א וגם המנהגי מהרי"ל מפרש רבינו שכוונתו לתשובה שלימה וכו' וכן"ל ויה"ר אז מזאל טאקע אריינכאפן תשובה טאן לפני ביאת מ"צ וזה כמובן יורז ביאתו עוד יותר תיכף ומיד ממש.

♦ ♦ ♦

רשימות

ביאור ברשימת כ"ק אדמו"ר לאגה"ת בגודל מ"ע

הרב אברהם אלטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - ווינפג, קנדה

באגרת התשובה פרק א' מבאר אדמה"ז את חומר ביטול מ"ע וכותב "לענין תשובה אף שמוחלין לו העונש על שמרד במלכותו ית' ולא עשה מאמר המלך, מ"מ האור נעדר וכו' וכמאמרז"ל [ברכות כו, א] על פסוק מעוות לא יוכל לתקן זה שביטל ק"ש של ערבית או וכו', דאף שנזהר מעתה לקרות ק"ש של ערבית ושחרית לעולם אין תשובתו מועלת לתקן מה שביטל פעם אחת".

וברשימות כ"ק אדמו"ר על מה שכותב אדמה"ז "דאף שנזהר מעתה כו" מסביר כוונת אדמה"ז במה שמוסיף תיבות אלו על דברי הברייטא "שזהו הוראה ששב כראוי, וכמרז"ל יומא פו, ב ויד תשובה ב"א כגון שבא לידו פעם א' וב' כו". פירוש הדברים: אדמה"ז בא לבאר גודל וחומר מ"ע דאף שתשובתו היא בשלימות עד שבא לידו עוד הפעם אותו הענין שכבר חטא בו, ומ"מ מנע עצמו מלחטוא בזה עוד, --כפי שהגמרא קובעת (יומא פ"ו, ב) וכן פוסק הרמב"ם בספר הי"ד (הלכות תשובה פ"ב ה"א) דתשובה כראוי היא במי שבא דבר עבירה לידו פעם א' או ב' וניצל ממנו, כמו"כ זה ששכח ק"ש פעם אחת אבל אח"כ

כשבא לידו עוה"פ מצות ק"ש בכל יום עשה תשובה גמורה ונזהר בה - מ"מ נחשב זה ששכח פעם אחת למעוות שלא יוכל לתקן מכיון שהאור נעדר.

לכאורה צריכה הערה זו ביאור, כי לכאורה דברי אדה"ז מובנים בפשטות, שבא לבאר איך שמ"ע חמורין ממצוות ל"ת בזה דאף אם חיסר מלקיימן רק פעם אחת שוב אין לו תקנה, וזהו דקאמר "דאף שנזהר מעתה לקרות ק"ש של ערבית ושחרית לעולם אין תשובתו מועלת לתקן מה שביטל פעם אחת" דגם ריבוי הפעמים של קריאות שמע בעתיד לא יועילו לתקן מה שחסר פעם אחת -- וכמפורש בגמ' ברכות כ"ו, א' על מאמרז"ל זה, שתוכנו הוא דמצוות ק"ש ותפילה אין להן תשלומין אחר זמנן. דבפשוטו אין כאן תיאור של גודל מעלת התשובה של זה החוזר לקרות ק"ש בפעמים הבאות, כ"א קביעות שקיום מצוה זו בטלה בעבור זמנה, ושאינן בקיום המצוות אח"כ משום תיקון לאותה המצוה שחסרה, דמזה למדים חומר קיום מ"ע כדממשיך אדמה"ז באגה"ת.

א"כ למה הוצרך כ"ק רבינו לחדש דאדמה"ז בא לתאר גודל מעלת עשיית התשובה שלו בזה שנזהר מעתה לקרות כו' "שזהו הוראה ששב כראוי", ולמה לא ניחא לי' לפרש את הדברים כפשוטם?

אלא די"ל דמלבד זה דאם היתה כוונת אדמה"ז רק לקבוע דאין בקריאת שמע בעתיד משום תיקון לזה שחסר, היה מספיק לומר "דאף שקורא מעתה ק"ש של ערבית ושחרית לעולם כו'" ומדוע מדייק לומר "שנזהר מעתה לקרות ק"ש" דמשמע שמתאר לא רק קיום המצוה לעצמה, כ"א גודל חזרת ותשובת האדם,

מלבד זאת, י"ל דפירוש כ"ק רבינו מוכרח מתוכן דברי אדמה"ז, כי לכאורה אינו מובן מניין יצא לאדמה"ז לבאר מאמרז"ל זה לענין תשובה, לומר דלא מועילה תשובה על ביטול מ"ע. הרי בגמרא הנ"ל במס' ברכות מפורש דברייתא זו "מעוות לא יוכל לתקן זה שביטל ק"ש...תפילה כו'" מיירי בדין תשלומין לתפילה שחיסר בתפילה הסמוכה, ולכאורה אין זה ענין כלל למצות תשובה. וכמו"כ דריש פסוק זה במס' סוכה כ"ז, א' לענין מי שלא אכל בסוכה בלילה הראשון דחגה"ס, דלר' אליעזר יש לו תשלומין לאכול סעודתו בליל שמע"צ, "וחכמים אומרים אין לדבר תשלומין, ועל זה נאמר מעוות לא יוכל לתקן וחסרון לא יוכל להמנות", דגם שם לא מיירי כלל לענין תשובה על חטא לומר שאין תשובתו מועילה, כ"א שמדובר שם בעצם קיום

המצוה, דיש קביעות זמן לקיום המצוה וקמ"ל שבשמע"צ כבר כלה זמן המצוה ואין לה תשלומין. וכמו"כ במס' חגיגה ט', א' דאיתא שם במשנה דמי שלא הביא קרבן חגיגתו ביום הראשון של רגל יש לו תשלומין כל הרגל, אבל "עבר הרגל ולא חג אינו חייב באחריותו, ע"ז נאמר מעוות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להמנות", דגם שם לא מיירי בענין תשובה האם מועלת לתקן חטאתו כלל, כ"א שמיירי בעצם גדר המצוה לקבוע זמנה, וקמ"ל שבסוף החג כלה זמן המצוה ושוב אין לה תשלומין. רק ר' שמעון בן מנסיא הוא שדורש (במשנה חגיגה שם) את הפסוק לענין תשובה, דמפרש "איזהו מעוות שאינו יכול להתקן זה הבא על הערוה והוליד ממנה ממזר".

ולפי"ז כ"ז ייפלא מאין יצא לאדמה"ז לפרש את דרשת הברייתא בק"ש ותפילה, לענין תשובה לומר שתשובתו לא מועלת.

ונראה דבתיבות ספורות הנ"ל של רשימת כ"ק רבינו, הוא נותן לפנינו ביאור הלכתי בשיטת אדמה"ז במארו"ל זה על הפסוק "מעוות לא יוכל לתקון" ובשיטת אדמה"ז בכללות גדר ענין התשובה.

ב. כי במסכת חגיגה איתא שם בברייתא "עבר הרגל ולא חג אינו חייב באחריותו, ועל זה נאמר מעוות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להמנות. אמר ליה בר הי להלל: האי להימנות, להמלאות מיבעי ליה. אלא זה שמנוהו חביריו לדבר מצוה והוא לא נמנה עמהן. תניא נמי הכי: מעוות לא יוכל לתקן - זה שביטל קריאת שמע של שחרית, או קריאת שמע של ערבית, או שביטל תפלה של שחרית, או תפלה של ערבית, וחסרון לא יוכל להימנות - זה שנמנו חביריו לדבר מצוה והוא לא נמנה עמהן."

ובתויו"ט למשנה שם בחגיגה כותב דזה שהמשנה אומרת במי שעבר עליו הרגל ולא חג "על זה נאמר מעוות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להמנות", כוונת המשנה היא לא על ראשית הפסוק "מעוות לא יוכל לתקון" כי אם על סיומו "וחסרון לא יוכל להמנות", כי על מ"ע שעבר זמנו לא שייך לשון עיוות כ"א חסרון. ומביא ראי' לזה ממה שעל דרשא זו שבמשנה "אמר ליה בר הי להלל: האי להימנות, להמלאות מיבעי ליה", אלמא דמסוף הפסוק היה דורש. והתויו"ט מסיק דתחילת הפסוק "מעוות גו'" לא שייך כלל לביטול מ"ע, ופירושו של תחילת הפסוק "מעוות לא יוכל לתקון" דריש לה במשנה שאח"כ רבי שמעון בן מנסיא "זה הבא על הערוה והוליד כו'" ותנא דמשנה שלפנ"ז לא פליג על דרשא של ר"ש.

והיינו דסברת התויו"ט היא דעל מ"ע שעבר זמנה לא שייך לשון עוות המורה על דבר שישנו בעולם אלא שנתקלקל וצריך תיקון, כי מכיון שעבר זמנה של המ"ע אין מצוה זו במציאות עוד כלל, וע"ז יתכן רק הלשון "חסרון" לא "עוות".

ולכאורה תמוה מאד דעת התויו"ט שהרי בהמשך אותו הענין ממש, שם באותו הגמרא דחגיגה (וכן בברכות כו,א) מפורש "מעוות גו' זה שביטל ק"ש כו' שחרית כו'". הרי דגם בביטול מ"ע שייך הלשון "מעוות"! דבשלמא הא דהובא לעיל ממסכת סוכה כז, א במי שלא אכל ליל ראשון דסכות בסוכה, דאומרים ע"ז החכמים "אין לדבר תשלומין ועל זה נאמר מעוות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להמנות". שם יש לפרש דכוונת המשנה היא לסוף הפסוק "וחסרון לא יוכל להמנות", שגם תיבות אלו הובאו שם במשנה. אבל בסוגיא דברכות וחגיגה דדורש הפסוק לענין מי שביטל ק"ש או תפילה, אא"ל דכוונת הדרשא היא לסוף הפסוק, שהרי סוף הפסוק "וחסרון לא יוכל להמנות" דריש שם למילתא אחריתא: "זה שנמנו חביריו לדבר מצוה והוא לא נמנה עמהן". וברור שם דהדרשא על זה שביטל ק"ש ותפילה הוא מתחילת הפסוק "מעוות לא יוכל לתקון". א"כ מפורש איתא שגם במ"ע שעבר זמנה שייך לשון עיוות.

אולי י"ל זה לדעת התויו"ט, דלכאורה יוקשה למה נקיט הברייתא דוקא שתי מצוות אלו של ביטול ק"ש ותפילה, דלכאורה הרי יש עוד כמה וכמה מצוות התלויות בזמן שאם יבטלן לא יוכל עוד לקיימן, וכמו מי שלא הניח תפילין יום אחד, לא קרא המגילה בפורים, לא אכל מצה בפסח, לא נטל לולב, ולא ישב בסוכה בסוכות, ועוד. א"כ תמוה למה נקט רק שתיים אלה, ק"ש ותפילה.

דבשלמא המובא לעיל ממשנה דסוכה שמביא הפסוק בנוגע למי שלא אכל לילה הראשון בסוכה, זה דדריש הפסוק לענין מצות אכילה דסוכות, אינו בדוקא, שהרי אין המשנה עוסקת שם בפירוש ודרשת הפסוק כשלעצמה, כ"א שעוסקת בדיני סוכה, דרבי יהודה אומר דיכול להשלימו בליל שמיני עצרת, והחכמים שחלקו עליו וס"ל דאין לו תשלומין מסתעיים מן הפסוק ד"מעוות כו'", אבל אה"נ דגם חסרון מצוות אחרות נשמעין מן הפסוק. אמנם, בברייתא דברכות וחגיגה נחית לדרוש את הפסוק מצ"ע, (שהרי דריש את הפסוק לעוד כמה ענינים בסוגיא דחגיגה שם, וגם דריש את סוף הפסוק), א"כ מאי אריא ק"ש ותפילה דנקיט דוקא.

ואולי זוהי כוונת התוי"ט, כי לפי דבריו באמת לא יתכן לשון "מעוות" על ביטול שאר מ"ע כי אין בביטולה עוות כ"א חסרון, וזהו דנקיט הברייטא ק"ש ותפילה דוקא, כי דוקא בביטול שתי מצוות אלו של ק"ש ותפילה יתכן לומר הלשון עוות

ג. ואולי אפשר לבאר את ייחודן של שתי מצוות אלו, דק"ש ותפילה, בשני אופנים. אופן אחד, כי בגמרא דברכות כו, א מסיק שבאמת מי שביטל תפילה עדיין יש לו תיקון והשלמה בזמן תפילה הסמוכה שאז מתפלל שתי תפילות. והפסוק מעוות שלא יוכל לתקון דדריש בברייטא על מי שביטל תפילה, מבארת הגמרא דמיירי רק במי שביטל תפילה במזיד, דאז אין לו תשלומין ותיקון. א"כ מה שלא יוכל לתקון הוא הזדון דוקא של ביטול התפילה, כי על עצם ביטול התפילה יש לו תיקון, רק מה שעיוות וביטלו בזדון, את זה אין לו תיקון.

ועד"ז בביטול ק"ש, מצינו דיעה כזו דרך במבטלו בזדון אין לו תיקון אבל מי שביטל ק"ש באונס ובשגגה יכול להשלימו ע"י שיקרא שמע פעמיים בזמן הבא אח"כ לקריאת שמע. והוא דעת רבנו חיים בכלבו מובא בב"א או"ח סי' נ"ח (וכן מובא בהמכתם לברכות שם בשם ר' חיים, ובהשלמה ומאורות לברכות בשם רבנו אשר בר' משולם מלוניל) וכמובא בשו"ע אדמה"ז נח, יא: "אם לא קראה [ק"ש] ביום י"א שיש לה תשלומין בערבית שיקרא תחילה של ערבית ואח"כ של שחרית כו". דדעת ר"ח דמכיון שהברייטא נקיט ק"ש ביחד עם תפילה, דיניהם שוין. ואף דבשו"ע אדמה"ז לא נזכר שום חילוק בזה בין מי שלא קרא ק"ש במזיד או בשוגג, אמנם בפרי חדש לסי' נח נוטה הוא לדעת ר"ח ומבאר דלפי"ז הא דקאמר בברייטא על מי שביטל ק"ש דהיא מעוות שלא יוכל לתקון, הוא דוקא במי שביטלו במזיד, כדמפרש בגמ' בדין ביטול תפילה, וכן כותב מפורש הפרי מגדים א"א לסי' נח אות ח, דלדעת ר"ח יש תשלומין לק"ש רק בשוגג. א"כ גם ק"ש, מה שלא ניתן לתקן הוא רק הזדון שבדבר, שע"ז שייך לשון עיוות גם לסברת התוי"ט.

אבל ביאור זה במצות ק"ש לכאורה לא יתכן, שהרי גם לרבנו חיים, זה שמשלים ק"ש בזמן ק"ש הבא הוא רק מדרבנן, אבל מדאורייתא אין לביטול ק"ש שום תשלומין כלל, כדמוכח מהגהת אדמה"ז בגליון השו"ע שם שכותב [שהלכה לא חייבים לקרות ק"ש פעמיים לחשוש לדעת ר"ח כי:] "וגם בדברי סופרים הלך אחר המיקל שאצ"ל [=שאין צריך להשלים] דמוכח מדבריו דגם לר"ח התיקון לק"ש הוא רק

מדרבנן, וכן מפורש בפרי חדש ובפמ"ג שם, אבל מדאורייתא יודו הכל דאין לק"ש שום תיקון והשלמה. וא"כ שגם השוגג אין לו תיקון (-מדאורייתא), איך יתכן לשון "מעוות" בק"ש לסברת התיו"ט, באם נימא שלשון מעוות שייך דוקא במצוה שביטולה תלוי בהיותו מזיד.

עוד זאת, דבשו"ע אדמה"ז לא נזכר בדעת ר"ח דדין תשלומין לק"ש (גם מדרבנן) הוא רק בשביל השוגג, ומשמע לכאורה שדעתו דלא כהפר"ח והפרמ"ג הנ"ל, כי בק"ש שהוא מדאורייתא כל גדר תשלומין הוא רק להחמיר עליו ולחייבו לקרות עוה"פ ק"ש, ולא להקל מעליו [כדיוק לשון אדמה"ז הנ"ל "אין צריך להשלים"], וא"כ למה לא יחייבו את המזיד. משא"כ בתפילה ששלש הפעמים שמתפלל בכל יום הוא מדרבנן (לכל הדעות), ולחייב זה מקילים דוקא להשוגג לתת לו תיקון ותשלומין. ואם כנים הדברים, שכן הוא דעת אדמה"ז דגם במזיד בק"ש חייב בתשלומין לדעת ר"ח, א"כ בכלל לא יתכן לבאר לשון "מעוות" הנאמר גבי ק"ש שקאי על העיוות שלו בזה שהזיד, גם לרבנו חיים.

ועוד, שדעת אדמה"ז בשו"ע שם דהעיקר להלכה הוא כפוסקים דפליגי ע"ז וס"ל דלא כר"ח (ודלא כהפר"ח) וכ"ה דעת הלבוש בסי' קח. ולדבריהם כותב אדמה"ז בשו"ע שם דמי שביטל ק"ש נחשב מיד למעוות שלא יוכל לתקן. ומכיון שאדמה"ז מסיק דהעיקר להלכה דלא קיי"ל כר"ח, הרי מזה שבברייתא דריש הפסוק "מעוות לא יוכל לתקון" לא רק להמבטל תפילה דהוא רק במזיד, כ"א גם למי שביטל ק"ש דהוא גם בשוגג, מוכח מזה דהלשון "עוות" שייך גם בביטול מצות עשה, וגם בשוגג.

ד. ואופן השני שיש לבאר את ייחודן של שתי מצוות אלו דק"ש ותפילה, דלכן אף לפי דעת התיו"ט דלא שייך לשון מעוות בביטול שאר מ"ע כ"א "חסרון", מ"מ דריש הברייתא "מעוות" על ביטול ק"ש ותפילה, כי שונות שתי מצוות אלו דק"ש ותפילה. כי בגמ' דברכות הנ"ל מסיק דמי ששכח להתפלל בשוגג יש לו תשלומין בתפילה הסמוכה, דאיתא שם "אמר רב מרי בריה דרב הונא בריה דרבי ירמיה בר אבא אמר רבי יוחנן, טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שמים, שחרית מתפלל במנחה שמים... איבעיא להו טעה ולא התפלל מנחה, מהו שיתפלל ערבית שמים... תא שמע דאמר רב הונא בר יהודה אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן טעה ולא התפלל מנחה מתפלל ערבית שמים, ואין בזה משום דעבר יומו בטל קרבנו".

ונחלקו הראשונים בדין מי ששכח כמה תפילות, דדעת בה"ג (הובא ברא"ש, רשב"א טור ועוד) הוא דלא רק במנחה משלים את השחרית שחסר, כ"א גם אם עברו כמה וכמה ימים שלא התפלל, משלים הוא את כל התפילות שחסר כשיתאפשר לו אח"כ. וכן נוטה הרשב"א בחידושיו, ובשו"ת שלו דמי שהיה בבית האסורים או שהיה חולה ולא התפלל כמה ימים, משלים הוא אח"כ את כל התפילות שהחסיר. אמנם הרשב"ם פליג ע"ז ומובא דעתו בתוד"ה טעה ברכות כ"ו, א שכו' "אם איחר [ערבית] עד המנחה נראה דעבר זמנו בטל קרבנו כיון ששהה כל כך ולאחר ב' תפלות לא מצינו שתיקנו חכמים לחזור ולהתפלל אם שכח". ומובא דעת הרשב"ם ברא"ש ברכות פ"ד ס"ב ובטור וכן נפסק להלכה בשו"ע ק"ח, ד' ושם בשו"ע אדמה"ז סעי' ח', ד"לא תקנו תשלומין אלא בתפילה הסמוכה לה בלבד."

אך מצינו עוד שיטה שלישית במי שמשלים תפילה שחסר מלבד שתי הדעות דלעיל, והיא דעה ממוצעת שמביא הטור בשם הבה"ג, דמי שלא התפלל מעריב, ושכח גם להתפלל שחרית, מתפלל שלשתן במנחה. אבל מי שלא התפלל מנחה, מתפלל רק בערבית, ותו לא.

הב"ח מסביר את המקור לזה, כי רק בזה מובן זה שר' יוחנן מחלק את דבריו לשתי מימרות שונות. בפעם אחת הוא אומר "טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שנים, שחרית מתפלל במנחה שנים". ואחר שבגמרא איבעיא להו "טעה ולא התפלל מנחה, מהו שיתפלל ערבית שנים כו'", רק אח"כ מביא הגמ' מימרא אחרת דאמר ר' יוחנן "טעה ולא התפלל מנחה מתפלל ערבית שנים, ואין בזה משום דעבר יומו בטל קרבנו". ולכאורה קשה מדוע לא כלל ר' יוחנן זה מעיקרא במימרא שלו הראשונה, ושוב לא היתה שום בעי' וסברא לחלק בזה.

אלא שכך מפרש הב"ח לפי ראשונים אלו, דר' יוחנן לא מדבר במימרא הראשונה שלו אודות מי ששכח כל תפילה בנפרד, כ"א ששכח ערבית, וגם שכח שחרית, ונזכר את שתיהן רק בזמן מנחה, דאז מתפלל כל שלושת התפילות בבת אחת, וזהו דקאמר טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שנים, שחרית מתפלל במנחה שנים [פירוש: שתי התפילות ששכח, ערבית ושחרית, מלבד התפילה שבא עכשיו להתפלל בזמנו, שהיא תפילת מנחה]. ובמימרא האחרת מדבר ר' יוחנן במי ששכח מנחה, דאז יש לו רק תפילה הסמוכה לתקנה, ולכן חילק ר' יוחנן את שני הדינים לשתי מימרות שונות.

[הגר"א (או"ח סי' ק"ח - מובא בהגהות ר' יהודה בכרך שבסוף הש"ס) מפרש להיפך מהב"ח דמ"ש ר' יוחנן "שחרית מתפלל במנחה שתיים" הוא המשך להרישא, שכבר שכח תפילת ערבית ועכשיו גם שכח שחרית, אלא שמפרש "במנחה שתיים" להיפך מהב"ח, דמתפלל רק שתיים - מנחה ותשלומין דשחרית, אבל לא תשלומין דערבית. וזהו מאי דקמ"ל ר' יוחנן בזה שמחלק את דבריו לשני מימרות. אכן, לכאורה אין בפירוש הגר"א תירוץ מספיק לקושיית הב"ח, כי גם לפי פירושו יוקשה עדיין דהו"ל לר' יוחנן לבאר חידוש דין זה בשוכח מנחה ואח"כ שכח גם ערבית, דאז מתפלל בשחרית רק שתיים. ואז, לא היה כלל מקום לטעות, ולא היה צריך ללמדנו במימרא נוספת דין דהשוכח מנחה, כי היה כלול במימרא זו. א"כ למה נקט דינו בשכח ערבית ומנחה, ונשאר מקום לטעות, ושוב היה צריך למימרא השני' בדין השוכח מנחה! אולם לביאור הב"ח, לדעת הבה"ג, ניחא כי שתי המימרות הם באמת שני דינים שונים, השוכח ערבית שחרית משלים את שתייהן במנחה, אמנם השוכח מנחה יש לו דין אחר, שנתבאר במימרא האחרת, שמשלימה רק תפילה הסמוכה.]

אולם פירוש זה של הב"ח מסביר רק את המקור לשיטה זו של הטור בשם בה"ג. אבל עדיין טעון שיטה זו הסברה, דלמה תיגרע תפילת מנחה משארי התפילות, דתפילת ערבית יוכל להשלים גם בריחוק שתי תפילות, ואילו תפילת מנחה רק בתפילה הסמוכה.

והנ' לבאר דהנה זה שחייבו החכמים להתפלל שלש פעמים ביום יש לבארו בשני אופנים. אפשר לומר דשלש פעמים ביום חל על האדם חובה להתפלל, דבכל פעם חל חיוב נפרד. אבל גם אפשר לומר דהיום בכללותו מתחייב בשלש תפילות, ז.א. דיש חיוב כללי אחד על האדם להתפלל "שלש" פעמים, אלא שחל עליו חיוב נוסף, להתפלל את כל תפילה משלש אלו בזמן מיוחד. אבל, גם אם לא קיים חובה זו השני' ולא התפלל אותן בזמן המיוחד, מ"מ לא פקע ממנו החיוב להתפלל "שלש" תפילות. וזהו דעת הבה"ג בהטור. ולכן יש חילוק גדול בין תשלומי ערבית ושחרית, לבין תשלומי מנחה. דכאשר עדיין לא עבר אותו היום ששכח בו תפילות, עדיין קיימת בכל תוקפו המצוה הכללית להתפלל "שלש פעמים ביום", ולכן ס"ל דאם לא התפלל כלל ביום ההוא עד שהגיע זמן מנחה, חייב להתפלל שלש פעמים במנחה, לקיים מצוה זו. אבל אחר כלות היום, בטלה מצווה זו ואיננה, ומה שנשאר ליום המחרת הוא רק הפרט השני שבתפילה, תפילה הפרטית, שנתנו חכמים השלמה לזה רק בתפילה הסמוכה.

נמצינו למדים משיטה זו דכל שלש התפילות של היום הן מהות מצוה אחת, שיש לה שלשה חלקים, ואף שאינן מעכבין זא"ז, מ"מ כולם ביחד מהווין מהות אחת של מצוה אחת של "שלש תפילות ליום". א"כ יוצא דמי ששכח תפילת ערבית או שחרית, גם במזיד דאז קנסוהו ואין לו שום תשלומין, מ"מ לא "חסר" אצלו המצוה לגמרי, כי מ"מ יש לו החלקים האחרים של אותה המצוה, כי אף שלא התפלל כל שלשת הפעמים מ"מ התפלל שתי פעמים, שהן חלק מאותה המצוה עצמה, ועל כן יתכן לקראתו לא "חסרון" כ"א "מעוות".

ה. עד"ז י"ל לענין ק"ש, דהנה נחלקו הרמב"ם והרמב"ן במצות ק"ש, דהרמב"ם (מ"ע י') מונה ק"ש דערב וק"ש דבוקר, למצוה אחת. וכן כותב בכותרת להל' ק"ש שמגדיר את המצוה כך: "לקרות ק"ש פעמיים ביום". אמנם הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות שכחת הלאוין כותב דבמקום אותן המצוות שהרמב"ם מנה אותן בתרי"ג והרמב"ן חלק עליו וסילקן ממנין המצוות, הרי חסרים א"כ מהמנין, לכן מכניס הרמב"ן אחרות תחתיהן וכותב: "ויבואו במקומן... ושני תמידין וקטרת בקר וערב וקטרת שמע נמנים שתיים שהן מצות אינן מעכבות זו את זו וזמנה שלזו לא זמנה שלזו".

וכוונתו לזה שהרמב"ם מונה תכלת ולבן דציצית למצוה אחת אף שאינן מעכבין זא"ז (מ"ע י"ד ובשרשרים שרש י"א) אף שמונה תש"י ותש"ר לשתי מצוות נפרדות בתרי"ג (מ"ע יב-יג). ובהשגות הרמב"ן לשרש י"א שואל דאם גם דברים שאינן מעכבין זא"ז נמנים למצוה אחת מטעם שכ' הרמב"ם בשרש י"א דענינם ותכליתן אחד, א"כ גם תפילין ש"י וש"ר דענינם אחד (וכמ"ש הרמב"ם עצמו כן בשו"ת שלו לפסיא סימן ח' דמשו"ז מברכים על שניהם ברכה אחת) היו לנו למנותם כמצוה אחת (וכדעת הבה"ג). ומסיק הרמב"ן שהמצוות נמנים לפי המעשים דכל החלקים שנעשים בב"א, אף שלא מעכבים זא"ז, נמנים כמצוה אחת, ולכן בציצית שלובשים הטלית עם התכלת והלבן בב"א, נחשב למצוה אחת, ותפילין שלובשין אותן זא"ז נמנים לשתי מצוות. אלא שמקשה א"כ על הרמב"ם למה מונה ק"ש שחרית וערבית מצוה אחת (מ"ע י') והקטרת בוקר וערב אחת (מ"ע כח) ושני תמידין אחת (מ"ע לט), והרי עושים את כל חלק מהם בזמן נפרד זא"ז. ולכן מסיק הרמב"ן דלא כהרמב"ם ומונה ק"ש, תמידין, וקטורת, כ"א מהן לשתי מצוות.

ומזה נ' דדעת הרמב"ם הוא דאף עשיות נפרדות הנעשות בפעמים נפרדות ואינן מעכבין זא"ז, יתכן למנותן למצוה אחת. והמפרשים דנים בדעת הרמב"ם (ראה הערת הכסף משנה על מנין המצוות שלפני ספר הי"ד, שו"ת הריב"ש סימן קלז, ס' מגילת אסתר לסהמ"צ שרש ט', ס' קנאת סופרים שם, ועוד). והנ' דהרמב"ם מוכיח דציצית הוי מצוה אחת "לאמרם בספרי (ספרי זוטא פסקא טו) יכול שהן שתי מצוות מצות תכלת ומצות לבן תלמוד לומר והיה לכם לציצית מצוה אחת היא ואינה שתי מצוות". והוכיח (מ"ע יג) דתפילין הוי שתי מצוות מגמ' מנחות (מד א) שנאמר שם דא"ל ש"לא יניח אחד מהם מבלתי האחר... [כין] "מאן דלית ליה שתי מצוות חדא מצוה לא לעבד. ...הנה כבר התבאר לך קראם לתפילין שלראש ושליד שתי מצוות". והרמב"ן כותב בשרש י"א שם דמלישנא דהספרי והגמרא אין שום הוכחה למנין המצוות, כי כוונת חז"ל שם איננו למצוה אחת או שתיים במנין תרי"ג כ"א לענין שמעכבין זא"ז או לו, ד"באמרם מצוה אחת ירצו בו שהם מעכבין זה את זה והאומר שאינם מעכבין יעשה אותם מצוות רבות. והתמה מן הרב אם לדעת המכלתא [הספרי] הזו התכלת והלבן אינם מעכבין זה את זה לאי זה ענין שנו שם מצוה אחת ואינם שתי מצוות. וכי בא התנא הזה עכשיו למנות מאתים וארבעים ושמונה מצוות עשה וללמדנו שלא נביא ענין ציצית בחשבוננו אלא למצוה אחת, זה הדבר איננו ראוי לטעות בו".

ונ' ברור שהרמב"ן לשיטתו בשרש א' ובשרש ט' שס"ל שאין במנין המצוות נפק"מ להלכה כ"א שתועלת חלוקת המצוות לתרי"ג היא לידעתן בלבד, משא"כ לדעת הרמב"ם חלוקת המצוות לתרי"ג נוגע להלכתא, וכמו שנחלקו ב"אכל פוטיתא לוקה חמש" שלדעת הרמב"ם אין מספר המלקיות מתרבה כ"א כפי חשבון ריבוי מצוות ל"ת בתרי"ג, משא"כ לרמב"ן שם דס"ל דגם במצוה אחת במנין המצוות ישנן לפעמים ריבוי מלקיות, שלדעתו אין בהמנין נפק"מ לדינא, משא"כ הרמב"ם ס"ל דחלוקת מנין המצוות נוגע לדינא, וזהו שמתפלל הרמב"ן (לשיטתו) איך אפשר לומר שהתנא או הגמרא שענינו לימוד הלכתא בא לקבוע מספר המצוות. ועפכ"ז מוכח דלדעת הרמב"ם יש נפק"מ להלכתא בזה שמונים חלקים רבים למצוה אחת במנין תרי"ג, אף כשהחלקים לא מעכבים זא"ז, כי שני החלקים מהווים ביחד חובה אחת ומצוה אחת יחידה, ז.א. דאף שלא מעכבים זא"ז, מ"מ אין המצוה מתקיימת בשלימותה אא"כ יקיים את שני החלקים שלה.

ומכ"ז יוצא דלדעת הרמב"ם ק"ש של ערבית ושל הבוקר, אף שלא מעכבים זא"ז, מ"מ שניהם מהווים מצוה אחת וחיוב אחד, וכדיוק לשון הרמב"ם הנ"ל "לקרות ק"ש פעמיים ביום" וא"כ מי שלא קרא ק"ש בערב אבל קראו בבוקר, או להיפך, קיים מקצת המצוה, אבל לא יצא ידי חובתו בשלימות, ולכן אפשר לפי"ז לומר כדעת התויו"ט דלא נקרא "חסרון" כ"א "מעוות" כי יש לו אותה המצוה עצמה אלא שאינה בשלימותה.

אמנם, מלבד שעדיין דוחק לשון "מעוות" כי סוף סוף חלק המצוה שנחסר הוא "חסר" לא מקולקל ו"מעוות" וא"כ סוף סוף לסברת התויו"ט הול"ל "חסרון" לא מעוות, הרי נוסף לזה לא מצינו שיובא סברא זו להלכה, דקיום ק"ש דערב תלוי (עכ"פ לשלימותו) בק"ש דבוקר. וכן לא פסקינן להלכה כדעת הבה"ג שבטור לענין תשלומי תפילה. ולדינא, כל תפילה היא חובה נפרדת לעצמה וכל ק"ש היא חובה נפרדת לעצמה. א"כ קשה עלינו שתי הקושיות של התויו"ט, 1) איך שייך לשון עוות כאשר עבר זמן מ"ע, דלכאורה שייך ע"ז רק לשון חסרון, 2) וגם למה נקיט בברייתא רק ביטול שתי מצוות אלא דק"ש ותפילה.

ו. וכל זה יתבאר לפי פירושו של אדמה"ז באגה"ת דמיירי בברייתא לא רק לענין חסרון קיום המצוה, כי ע"ז בלבד יתכן רק לשון "חסרון" אבל לא לשון "מעוות" וכקושיית התויו"ט. אלא שמדובר כאן על קלקול בהאדם שגרם בחטאו כאשר עבר על המצוה, דעוות וקלקול זה של החטא, הוא מה שלא יוכל לתקון. ולכן יתכן לקרות ביטול קיום מ"ע בשם "מעוות", ודלא כדעת התויו"ט. כי גדר מצות תשובה לשיטת אדמה"ז הוא לא רק מה שהאדם משתנה לעשות רק טוב מכאן ולהבא, כ"א שצריך מעשה "השבה" לתקן מעמדו ומצבו שנתקלקל בעבירה. וכל זמן שלא תיקן הקלקול, עדיין לא נשלם תשובתו. ז.א. דשני דברים יש בתשובה, א' הוא שיפור האדם, הגברא, והב' הוא תיקון הנפעל והנגרם ע"י. וזהו תוכן ביאורו של רשימת כ"ק רבינו בדיוק דברי אדמוה"ז, "דאף שנזהר מעתה כו'" דמבאר "שזהו הוראה ששב כראוי" ובוזה מבאר לנו גדר ענין תשובה, דלא מספיק מה שהאדם עצמו חזר בלבבו לגמרי בהחלטה איתנה לקיים מעכשיו את המצוה, ועושה כן לפועל לעולם, כ"א שמחדש אדמה"ז דגם אז אין תשובתו בשלימות כי תשובה כוללת גם תיקון הקלקול, וכאן הקלקול והעיוות עדיין במקומו.

כי כרגיל כאשר לומדים פרק זה של אגה"ת מפרשים דהחסרון בביטול מ"ע הוא מה שהיה אפשריות להמשיך אור, ובביטול מ"ע ההיא, אין לו עוד אותה האפשריות. אכן לפי"ז אין כאן שום קלקול, כי האדם עצמו כבר עשה תשובה, ומה שאין לו עכשיו אפשריות לעשות המצוה שהיה אפשר לעשותה בזמן שכבר עבר, אין זה קלקול, כמו שכל אדם החי בדור וזמן אחד אין לו האפשריות לקיים אותן המצוות שהיו אפשר לקיימן לפני כמה דורות, ובפרט מצוות התלויות בבנין ביה"מ והדומה. מובן שלא שייך ע"ז קלקול ועיוות, כ"א שבזמן שהוא נמצא בהווה אין מלכתחילה אפשריות לקיים את המצוות השייכות לזמן העבר, (שזהו תוכן סברת התויו"ט המובא לעיל).

וכד נעיין שפיר בלשון אדמה"ז נראה שבכותבו "האור נעדר" לא נתכוון לזה שרגילים לפרש דאבד הזמן והאפשריות לעשות עכשיו המצוה, שהרי כותב "אע"ג דלענין קיום מ"ע גדולה... אבל לענין תשובה אף שמוחלין לו העונש... מ"מ האור נעדר." -- לא מדובר כאן על קיום כ"א על תשובה דמשהו לא "בסדר" עם התשובה שלו, אע"פ שתשובתו שלימה. כי מלבד מצב ה"גברא" בזה "שמרד במלכותו ית' ולא עשה מאמר המלך" דפרט זה נתקן בתשובה, מ"מ יש קלקול שנפעל ע"י החטא שלו, וכל זמן שקלקול זה לא תוקן, עדיין לא נגמר סדר תשובתו מכיון שקלקול זה נגרם באשמתו. ז.א. דלאמיתת הענין קשה יותר סדר התשובה על מ"ע יותר מעל מל"ת.

דכמו שיש קלקול הנגרם בל"ת שהוא הפגם שגורם החטא, כמו"כ יש קלקול בביטול מ"ע כי האור של המצוה שהיה צריך להימשך, לא נמשך. וע"ד הלשון צפני' ח, ג "בבקר בבקר משפטו יתן לאור לא נעדר" שמפרשו הרד"ק "מיום שברא ה' האור, אמונתו קיימת לעולם, כי בכל בקר ובקר מזריח האור". דהיינו שכל יום מואר ואין יום שחסר בו האור. כי פירושו של נעדר הוא שנחסר מאיזה דבר לא רק מה שעצם הדבר לא קיים. וכן הוא באור המצוות כדמבאר כ"ק רבינו בארוכה במאמר ואברהם זקן דשנת תשל"ז.

ולפי הבנה זו בגדר "מצוות לא יוכל לתקון", דמוסב על קלקול הנגרם מחמת החטא, דאז גם שתשובת האדם בנוגע לעצמו, היא תשובה ראוי, מ"מ אין לו "תיקון" אם לא יסור הקלקול, ואשר גם בביטול מ"ע יש קלקול ועיוות כזה, יתבארו מ"ש כ"ק רבינו ברשימתו, דאדמה"ז מבאר למה נקטה הברייתא דוקא ביטול שתי מצוות אלו של ק"ש ותפילה, ומבאר שבזה נותן לנו הבנת גדר עיוות שלא לא יוכל

לתקון בביטול מ"ע, כי גם אם מצב ה"גברא" עצמו נתקן כי תשובתו ראוי' בתכלית, מ"מ נחשב למקולקל מצד חסרון האור שגרם. וזה מודגש ביותר בביטול ק"ש ותפילה שאח"כ קורא ומתפלל שתי פעמים ביום כל משך ימי חייו, והיא תשובה שלימה של מי שבא דבר עבירה לידו פעם א' או ב' וניצל ממנו, ומ"מ לא נתקן מה שחסר פעם אחת.

ז. ולפי הנ"ל בדברי אדמה"ז דהמעוות היא לא רק מה שלא יש קיום המצוה, כ"א מה שתשובתו אינה שלימה מפני שנשאר רושם החטא. יתבאר שיטת אדמה"ז בתניא פרק ז'.

כי שנינו במשנה דחגיגה "רבי שמעון בן מנסיא אומר איזהו מעוות שאינו יכול לתקן זה הבא על הערוה והוליד ממנה ממזר אם תאמר בגונב וגוזל יכול הוא להחזירו ויתקן". ובגמרא (שם ט, ב) דה"ה מי שבא על אשת איש ואסרה לבעלה, דאין לו תיקון.

בביאור דבר זה למה נקרא מי שהוליד ממזר מעוות שלא יוכל לתקן נחלקו הראשונים. רש"י פירש על המשנה "שהביא פסולין בישראל ויהא זכרון [לעונו -ב"ח] לפיכך אין עונותיו נמחקין בתשובה". וכן על מה דקאמר בגמ' דקאי על מי שבא על א"א ואסרה על בעלה, מפרש רש"י "אין לו עוד תשובה לפי שעשה דבר שאין לו רפואה".

לפירוש זה יש, לכאורה, סתירה ממה שאומרת הגמרא (ב"ב פח, ב) "א"ר לוי קשה עונשן של מדות יותר מעונשן של עריות כו'" ובגמרא שם מפרש "ואלא מאי עודפייהו דהתם אפשר בתשובה והכא לא אפשר בתשובה". ופירש רש"י (ב"ב שם) "עריות מועלת תשובה אי עביד ל' תשובה מעלייתא... אבל מדות שגוזל את הרבים א"א לו בתשובה, שהרי תשובתו תלוי' בהשבת גזילה דכתיב והשיב את הגזילה, והוא אינו יודע למי יחזיר. ואע"ג דאמרינן (ביצה כט, א. ב"ק צד, ב) "יעשה בהן צרכי רבים", אין זו תשובה מעליא מאחר שאינו משיב לבעלים, אלא שבררו לו המוטב. ולכאורה הרי גם בעריות שנינו בחגיגה לפי פירוש רש"י דלא מועיל תשובה למי שהוליד ממזר או אסר א"א על בעלה.

אלא שביבמות כא, א איתא ג"כ כסוגיא הנ"ל בב"ב, ושם מפרש רש"י "עריות אפשר בתקנה כל זמן שלא הוליד ממזר, יפרוש ממנה ויתחרט, אבל מדות גזל את הרבים הוא ואינו יודע למי יחזיר, ואע"ג שקיי"ל יתקן בהם צרכי רבים, לאו תשובה מעלייתא הוא".

לפי"ז נצטרך לפרש דאה"נ דאותו החומר של מדות ישנו גם בעריות, אבל אין החומר הזה תלוי בהחטא עצמו, כ"א תלוי בא"א באם הוא ברצונה דרך אז אוסרה על בעלה, ובשאר עריות תלוי באם הוליד ממזר. וכן כתבו התוס' לב"ב שם "ודוקא בעריות שאין בהן ממזרות אבל הבא על א"א [לכאורה --באונס, כי ברצון אוסרה על בעלה, ולא צריך להוליד ממזר] והוליד ממנה בן או שאר עריות שיש בהן ממזרות [להוציא נדה, זכור, בהמה] זהו מעוות שלא יוכל לתקון".

לכאורה יש להקשות מאידך על פירוש רש"י והתוס' דא"כ למה נקט המשנה דחגיגה רק ערוה והוליד ממזר, ושבק מדות וגזל הרבים, והרי בשניהם טעם אחד דלא מועיל תשובתו. אבל י"ל דלזה מדייק רש"י וכותב דבמדות "ואע"ג שקיי"ל יתקן בהם צרכי רבים, לאו תשובה מעלייתא הוא", דהיינו שקצת תיקון יש בזה שעושה צרכי רבים, אבל מי שהוליד ממזר, אין תיקון כלל.

אמנם, בתוספות (בבא בתרא פח, ב) חולק רבינו חיים על רש"י הנ"ל וכותב: שמדות קשה מעריות "ואע"ג שהוא מעוות שלא יוכל לתקון [עריות שהוליד ממזר], מ"מ אפשר בתשובה שצוהו הקב"ה, דלא צוה לו אלא לעשות תשובה, אבל גזלן שתשובתו הוא שיחזיר הגזילה כדכתיב והשיב את הגזילה, והכא אינו יודע למי ישיב כו'. ז.א. דלר' חיים לא מוטל על החוטא אלא לעשות כל מה שצוהו ה', ומה שנשאר ממזר בעולם - אין זה חטא, כי אין עליו שום חיוב עכשיו שנשאר חייב לקיימו.

ומה שמ"מ נחשב זה למעוות שלא יוכל לתקון מפרשים התוספות בחגיגה (ט, א) באופן שונה מרש"י, שכותבים: "זה הבא על הערוה. דטפי בושתו ניכר שהמזר נראה לעולם, אבל שאר עבירות רוצח וגזלן, אין עדין לפניו". כן מפורש טעם זה גם ברע"ב למשניות.

והנה בתויו"ט למשניות שם מקשה על לשון התוס' הנ"ל דנקטו רוצח וגזל, דלכאורה מה שייך לכאן גזל, הרי המשנה בעצמה אומרת "אם תאמר בגונב וגזול יכול הוא להחזירו ויתקן", ז.א. דלפני החזרה באמת דומה גזל לעריות, ולא שייך ע"ז לומר כמ"ש התוס' דבגזל "אין עדין לפניו", ואילו לאחר חזרה כבר מבארת המשנה עצמה ההפרש ולמה הצריכו התוס' לבאר גם הם דחלוק גזל מעריות. ולכן מגיה התויו"ט בתוס' שצ"ל רוצח וע"ז, דחמורות הן כעריות, והתוס' בא לומר דאף עבירות מחמורות ההן, חמורה מהן עריות דעדין לפניו. אמנם המהרש"א (ובמסורת הש"ס) מפרש דשאלת התוס' היא מגזל

הרבים, כנ"ל מסוגיא דב"ב ויבמות דעון מדות וגזל הרבים קשה דאין תשובתו מועלת, דעפ"ז יוקשה כנ"ל מדוע לא נקט המשנה דמעוות שלא יוכל לתקון הוא גזל הרבים. וזהו מה שמבארים התוס' דאף שקשה מדות דגם כשיעשה בהן צרכי הרבים אין זה תשובה מעלייתא, אבל עכ"פ אין עוד גזילו כאן, ו"אין עדין לפניו" ולכן אין "בושתו ניכר".

ולפי"ז לפירוש ר' חיים והתוס' שם, זה ד"מעוות שלא יוכל לתקון" אינו ענין למצות תשובה כ"א לחומר החטא ש"בושתו ניכר" אבל התשובה שלו כבר נשלמה. אמנם שיטת רש"י היא דזה שיש ממזר וכו' הוי גרעון בתשובה שלו. נמצא דחלוקים ר' חיים ורש"י, דלר' חיים מצות תשובה היא שיעשה האדם כל מה שנצטוו עליו ואז תשובתו רצויה. וזה שלא יוכל לתקון מעוות, אין זה שייך לאשמה וחטא מצדו כי הוא כבר עשה תשובה, כ"א לבושת או לחסרון המצוה מצ"ע. אבל גדר מעוות לרש"י הוא שעדיין נשארה לאדם זיקה להחטא ואין תשובתו שלימה מאחר שיש רושם של החטא בעולם. ובס' "יש סדר למשנה" על המשנה דחגיגה מביא ראי' לשיטת ר' חיים מגמרא מפורשת ביבמות כב, דאיתא שם דממזר חייב על מכת אביו, ופריך אמאי, קרי כאן ונשיא בעמך לא תאור- בעושה מעשה עמך, ומשני הב"ע כשעשה תשובה. ופריך והאי בר תשובה הוא, והתנן שמעון בן מנסיא אומר מעוות לא יוכל לתקון זה שבא על הערוה והוליד ממנה ממזר. ומשני השתא מיהא עושה מעשה עמך הוא. הרי מפורש דאף שנקרא מעוות שלא יוכל לתקון, מ"מ פועלת תשובתו שיקרא עושה מעשה עמך.

ולכאורה ראי' חזקה היא. אבל שיטת רש"י מוכנת לפי המבואר בתניא סוף פרק ז', כי שם מבאר דגדר תשובה הוא להעלות החיות של מעשה החטא לקדושה (וכדמאריך בזה באגרת התשובה דזהו ענין תשובה לשון השבה דאות ה' של השכינה), וזהו שמסיק שם בספ"ז "ובזה יובן מאמר רז"ל איזהו מעוות שלא יוכל לתקון, זה שבא על הערוה והוליד ממזר, שאז גם אם יעשה תשובה גדולה כ"כ א"א לו להעלות החיות לקדושה מאחר שכבר ירדה לעוה"ז ונתלבשה בגוף בשר ודם. ז"א. דלשיטת אדמה"ז (ורש"י) שני ענינים יש בתשובה, תיקון האדם, ותיקון רושם החטא. בגמ' יבמות מיירי בתיקון האדם עצמו דנקרא "עושה מעשה עמך". אבל בנוגע לרושם החטא, הרי"ז מעוות שלא יוכל לתקון, ואין כאן "השבה". כי אף שעכשיו אחר שהתחרט אין עליו ח"ו שום חיוב להשמיד הממזר - אדרבה חייבין על

רציחתו ועל מכתו, ועכשיו אין הוא אחראי כלל על המצאות הממזר בעולם, מ"מ הרי מעיקרא ע"י חטאו הביא הממזר בעולם, וכל זמן שפגם חטאו קיים - מעכב זה את שלימות תשובתו, כי רושם חטאו לא נמחק.

נמצא ד"מעוות לא יוכל לתקון", פירושו ה"נפעל" -ה"חפצא". אבל האדם עצמו -הגברא, יועיל לו תיקון תשובה עכ"פ לעצמו. וכמו"כ זה שהברייתא מפרשת "מעוות שלא יוכל לתקון, זה שביטל ק"ש כו"י" המכוון הוא להחפצא, לרושם החטא.

עכ"פ דעת אדמה"ז (כדעת רש"י) דמעוות שלא יוכל לתקון הוא דהפגם או חסרון שגרם בחטאו לא נתקן בתשובה, אף שהאדם עצמו אינו עוד מורד בה'. וזהו שמפרש באגרת התשובה דנקט ק"ש ותפילה, לא סתם מ"ע שעבר זמנו, "דאף שנזהר מעתה לקרות ק"ש של ערבית ושחרית לעולם אין תשובתו מועלת לתקן מה שביטל פעם אחת" וכפי שבארו כ"ק רבינו, דקמ"ל דאף שחזרתו שלימה וקורא ק"ש בכ"י, חסר בתשובתו. וזהו מ"ש באגה"ת "אבל לענין תשובה, אף שמוחלין לו העונש על שמרד כו' מ"מ האור נעדר" ז.א. שזה חסרון בתשובתו, אף שהגברא תוקן. כי גדר תשובה לאדמה"ז כולל מחיקת תוצאת החטא - החפצא- אף שעכשיו אין להאשימו ע"ז כי כבר אינו בידיו לתקנו, מ"מ כיון שמעיקרא היה הוא הגורם לזה ע"י חטאו, אין חטאו נמחק. ורושם החטא זהו מה שנקרא עוות. ועפ"ז מובן דברי אדמה"ז שם באגה"ת, אודות גודל הזהירות בקיום מ"ע!

♦ ♦ ♦

לקוטי שיחות

כוונה בתפילה

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. כ"ק רבינו זי"ע מבאר בלקוטי שיחות (חכ"ב שיחה א לפ' אמור) דשונה דין כוונה בתפילה מדין כוונה בשאר מצות; דבשאר מצות הרי אפי' כשהדין הוא דבעינן כוונה לעיכובא, מ"מ אינה 'חלק' מהמצוה

עצמה, משא"כ בתפילה הרי החפצא של מעשה תפילה הוא שהאדם "מתחנן ומתפלל" (כל' הרמב"ם) שהוא ענין של כונת הלב, ובלי זה הרי לא רק שהאדם לא יצא י"ח בתפילתו, אלא שאין כאן החפצא של תפילה, היינו שהדיבור לא הי' דיבור של תפילה כלל. עיי"ש שהאריך בביאור ענין זה.

ובהערות (מס' 33 361) מציין לדברי הרמב"ם בהל' תפילה פ"ד ה"ו, ולדברי הגר"ח בביאור דבריו שם. ותוכן הענין הוא, דברמב"ם שם כתוב "כל תפילה שאינה בכוונה אינה תפילה, ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה". ומשמעות הדברים הוא דכוונה נצרכת בכל חלקי התפילה בשוה. ולאידך, בהלכה שמופיע כמה פרקים אחרי זה (פ"י ה"א) מבואר, ד"אם כיון לבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך [לחזור ולהתפלל], והיינו שקיים הבדל בהצורך לכוונה בין ברכה הראשונה לשאר התפילה ! ?

ומבאר בזה הגר"ח, דשתי ההלכות מדברות על שתי סוגי 'כוונה'; דבהלכה הראשונה מדובר על הצורך להכוונה הכללית בתפילה שעומד לפני ה' ומתפלל כו', וע"ז כתב הרמב"ם שכשחסר כוונה זו "אינה תפילה". ולכן צריך אז לחזור ולהתפלל, בלי הבדל באיזה חלק מהתפילה לא הי' לו כוונה, דהר"ז כאילו דילג חלק זה בתפילתו, והרי במקרה כזה ודאי צריכים לחזור ולהתפלל. ולאידך בהלכה השני' מדובר על הכוונה הפרטית שבתפילה שהוא פירוש המילות שאומר בתפילתו, ובזה אכן יש מקום להבדל בין ברכה הראשונה לשאר התפילה שלאחריה.

ועכ"פ מדברי הרמב"ם האלו – לפי ביאורו של הגר"ח – נמצא יסוד לדברי רבינו בהשיחה, שדין כוונה בתפילה אינה כדין כוונה דעלמא, אלא הוא מעצם גדר התפילה, עד שכשחסר הכוונה – הכללית – "אינה תפילה".

ואכן מצינו כמ"פ באגרות קודש של רבינו שציין לדברי הרמב"ם האלו, יחד עם ביאורו של הגר"ח בהם, כשרצה להדגיש החשיבות ונחיצות בכונת התפילה ובהכנה אליה ע"י לימוד חסידות וכו' (ראה לדוגמא באג"ק ח"ח ע' ח, ובחי"א ע' קעו) (נדפסו גם בלקו"ש ח"ט ע' 281 וחי"ד ע' 223), ועוד.*.

(* וראה גם שיחת ש"פ צו פ' פרה תשמ"ו סעי' כ"ח בענין זה, והערות וביאורים גליון של"ב. המערכת.)

ב. ולאידך מצינו במק"א באג"ק (ח"ח ע' שלב, נדפס בלקו"ש חי"ד ע' 223, ומצויין גם בהשיחה דעסקינן ביה) כעין 'הסתייגות' מביאור זה, ואעתיק הדברים:

"נבהלתי לקרות בו [במכתבו אלי] מה שכותב שאומרים בשמי שפוסק הנני, והלכה למעשה, בהנוגע לתפילה שאם היא מושללת כוונה מסויימה מיוחדת ה"ה תפילה בטילה .. ואמת נכון הדבר שאמרתי לאיזה אנשים בענין "גודל מעלת התפילה ואפי' אצל כמה שלא מהחסידיים, וכמבואר בחידושי הגר"ח מבריסק על הרמב"ם הל' תפילה שמפרש דברי הרמב"ם שבחסרון הכוונה שעומד לפני ה' ה"ה כאילו דלג מלות אלו", אבל מלבד שמסופקני אם גם הגר"ח בעצמו פסק כן למעשה, והרי ספרו הנ"ל הוא פירוש ולא פסקי דינים והלכות, והרי כיון שלא הובא דין זה בשו"ע ובאחרונים, וכן לא בשו"ע רבינו הזקן, בודאי שאין לעשות כזה למעשה וכו'".

ולכאור' צ"ע בכונת רבינו בכתבו שספרו של הגר"ח הוא רק "פירוש ולא פסקי דינים והלכות", הרי ה'פירוש' הוא על דברי הרמב"ם בהלכה זו, אשר כן נכתבה (כמובן) להלכה למעשה ! ?

ובאם נאמר שהכוונה הוא שאנחנו הרי לא פוסקים כהרמב"ם אלא כהשו"ע, אז אינו מובן מדוע בכלל נצרך לזה שספרו של הגר"ח נכתבה כפירוש ולא כו', והו"ל למימר בפשטות שאה"נ שכן הוא שיטת הרמב"ם (והרי הגר"ח בא לפרש דבריו כמובן), אבל אנחנו לא פוסקים כמותו בזה ! ?

גם: באם הכוונה הוא (כנ"ל) שאנחנו לא פוסקים כהרמב"ם בזה, לכאור' אינו מסתבר שרבינו 'ישתמש' בזה כ"כ כהוכחה וכו' על הנחיצות בלימוד חסידות כו' בשעה דאינו אליבא דהלכתא ! ועוד: בהשיחה דעסקינן ביה (בחכ"ב) משתמש רבינו ב'רמב"ם' זה לבאר דבר בסידורו של אדה"ז, והרי לפי פירוש זה בדברי רבינו אין שיטת אדה"ז מתאימה לשיטת הרמב"ם בזה ! ?

ג. ונראה לבאר דברי רבינו – בדא"פ כמובן – כך: דבאמת הרי בדברי הרמב"ם האלו מבואר ב' דברים; שתפילה בלי כוונה (כללית עכ"פ) "אינה תפילה". ועוד, דאם אכן התפלל כך "צריך לחזור ולהתפלל בכוונה". וע"ז נאמר פירושו של הגר"ח, דהסיבה לזה שצריכים לחזור ולהתפלל מחמת חיסרון כוונה בחלק מהתפילה, הוא, דמכיון שאותה חלק שלא כיון בה "אינה תפילה", נמצא דכאילו דילג

מילים אלו, והרי זהו דבר פשוט שמי שדילג איזה חלק שיהי' משמו"ע צריך לחזור ולהתפלל, דהרי הברכות מעכבות זו את זו כנודע.

וסב"ל לרבינו – י"ל – דלית מאן דפליג על דבר הראשון שקבע הרמב"ם, דתפילה בלא כוונה (כללית עכ"פ, כנ"ל) אינה תפילה כלל, דהרי גדר התפילה הוא אכן הרגש של תחינה ובקשה (ושבח) כנ"ל (ולהעיר מלשון אדה"ז לגבי בהמ"ז (סקפ"ה ס"א) "אבל אם אינו מכיר הלשון אינו יוצא י"ח ואפי' בלה"ק שאין אני קורא בו וברכת את ה' אלקיך כיון שאינו מבין תיבות הברכה שמוציא מפיו .. ואע"פ שידוע למי מברך וכונתו לברך ה' בתיבות אלו. וכ"ש אם לבכו פונה לד"א בשעת אמירת הברכות, אע"פ שמבין לה"ק וכו'").

אלא דלפ"ז נצטרך לומר לכאורה דאליבא דכו"ע צריכים לחזור על תפילה שמקצתה נאמרה בלי כוונה (כללית) – דהרי הגר"ח ביאר דהחלק שאמר באופן ש"אינה תפילה" נחשב כאילו לא אמרה כלל, ודינו כמי שדילג אותה חלק – והרי לא מוזכר דבר כזה בטושו"ע ! ?

וע"ז מבאר רבינו שביאורו של הגר"ח נאמרה לפרש מדוע סב"ל להרמב"ם שצריך לחזור ולהתפלל, אבל אה"נ דלשיטת הטושו"ע אין הדברים מוכרחים. והיינו דלשיטתייהו אע"פ דהחלק שהתפלל בלי כוונה אכן "אינה תפילה" (כדברי הרמב"ם), מ"מ אין זה מכריח שיהי' דינו כאילו דילג חלק זה עד שלכן צריך לחזור ולהתפלל.

ובזה קאמר רבינו שיתכן שגם הגר"ח עצמו לא כיון בההסברה שלו לקבוע שכך מוכרח להיות – שהחלק ש"אינה תפילה" נחשב כדילוג – אלא שבא בזה לפרש טעמו של הרמב"ם שפסק כן (אף שהוא עצמו יכול לפסוק כדעת הטושו"ע שגם החלק ש"אינה תפילה" לא נחשב כאילו דילגו, ושוב אינו מחייבו לחזור ולהתפלל).

ומבואר מזה שכונת רבינו בזה שהי' מציין לדברי הרמב"ם והגר"ח האלו, הי' בעיקר להדבר הראשון היוצא מהם – שתפילה בלי כוונה אינה תפילה – ואשר זהו אכן אליבא דכו"ע. אלא דהרמב"ם סב"ל שאינה תפילה עד כדי כך שנחשב כאילו דילג חלק זה בתפילתו כמו שמבאר הגר"ח, וסברא זו לא נתקבלה להלכה בטושו"ע.

ד. אלא דעדיין צלה"ב מדוע באמת לא נתקבלה סברא זו בטושו"ע, הרי לכאורה כן הסברא נותנת דבאם אכן חלק מהתפילה לא היתה תפילה כלל, הרי"ז כדילוג, ומדוע אכן אינה נחשבת כן (לדעת הטושו"ע) ?

ונראה דהדבר יתבאר היטב ע"פ דברי אדה"ז בשלחנו (סקפ"ה ס"ב), כשמבאר (בחצ"ע"ג) מדוע אין ההבנה מעכבת בדיעבד (בשמו"ע) מברכה השניה והלאה, גם להשיטות שבכל ברכות דעלמא הרי ההבנה כן מעכבת בהן;

"לפי שכל ברכות התפילה הן מצוה א', ג' ראשונות כעבד שמסדר שבח לפני רבו, וי"ג אמצעיות כעבד שמבקש פרס מרבו, וג' אחרונות כעבד שקיבל מרבו ונפטר ונוטל רשות, ולכן א"א לומר זו בלא זו .. לפיכך כיון שהבין ונתכוין בברכה ראשונה שהיא עיקר סידור שבחיו של הקב"ה, לא הצריכו לחזור ולהתפלל כיון שקיים עיקר מצות חכמים שסידר שבחו של מקום בפיו ובלבבו בברכה ראשונה שזהו עיקר מצות התפילה, שהרי אם לא כיון לבו בברכה ראשונה אע"פ שכיון בכל שאר התפילה לא יצא י"ח וכו'".

והיוצא מדבריו לכאורה, דהא ד(בדיעבד) יוצאים י"ח תפילה כשהי' מחוסר כוונה (במקצתה), אינה משום שאותה חלק כן נחשבת כתפילה, אלא משום שכבר קיים עיקר חיובו להתפלל בברכה הראשונה (שאמר בכוונה) ושוב "לא הצריכו לחזור ולהתפלל". וכאילו נאמר, שהחכמים לא 'עמדו' ע"ז שכל חלק מהתפילה יהי' 'תפילה' אמיתית, ובדיעבד מספיק שהעיקר יהי' בגדר תפילה אמיתית והשאר רק יאמר המילים להשלים הענין.

ה. ועדיין יש להבין מהו יסוד ושרש פלוגתא זו בין הרמב"ם להטושו"ע; דאף דמסכימים (כנ"ל באורך) בהיסוד דכשיש חיסרון כוונה אכן "אינה תפילה", מ"מ מחולקים המה בזה שלהרמב"ם הר"ז נחשב כאילו דילג אותה חלק מתפילתו ושוב חייב לחזור ולהתפלל, משא"כ להטושו"ע אינו כן משום דכבר קיים עיקר חיובו בברכה הראשונה ושוב לא הצריכו חכמים שיחזור ויתפלל.

וי"ל נקודת הביאור בזה, שהדבר תלוי בפלוגתת הראשונים בהגדרת עיקר מצות תפילה; דשיטת הרמב"ם הוא, כידוע, דעצם ענין התפילה הוא מדאורייתא, "לעבוד את ה' בכל יום בתפילה" (ל' הכותרת שלו להל' תפילה), והחכמים (אכנה"ג) תיקנו לומר נוסח השמו"ע וכו', משא"כ שיטת הרמב"ן ורוב הפוסקים – וכן הוא שיטת אדה"ז בשלחנו ובחסידות – הוא, דגם עיקר הענין להתפלל בכל יום, וגם הנוסח איך ומה להתפלל, הכל מקורו מהחכמים.

והנה ההבדל בין ברכה הראשונה דשמו"ע לשאר הברכות קשורה (כמובן) עם נוסח השמו"ע שקבעו חכמים. וא"כ י"ל, דלדעת הרמב"ם דעיקר ענין התפילה קדמה לכל הענין דנוסח התפילה והשמו"ע (דהרי עיקרה היא מדאורייתא כנ"ל), אין מקום לקשר עיקר כונת התפילה לברכה הראשונה דוקא, דהרי הכוונה קשורה עם עצם ענין התפילה אשר אין לזה שום שייכות ביסודו לכל הנוסח דשמו"ע.

משא"כ לדידן דנקטינן כהשיטה דעיקר ענין התפילה נתתקן יחד עם נוסח השמו"ע, שוב יש מקום לאותה סברא שכתב אדה"ז, דמאחר שכבר קיים עיקר ענין התפילה בברכה הראשונה כבר לא הקפידו חכמים (בדיעבד כמובן) אם בשאר התפילה אמר המילים בלבד אף שאין בזה 'מעשה של תפילה' אמיתית.

ו. ויש להוסיף ולקשר דבר זה עם עוד הבדל שמצינו בענין זה בין הרמב"ם להטושו"ע; דכשהרמב"ם מבאר מהו הכוונה הכללית בתפילה אינו מזכיר שום דבר על כונת פירוש המילות, אלא "שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה וכו'" (פ"ד הט"ו). ולאידך אדה"ז בשלחנו כתב, (ריש סי' צח) "צריך לכוין בלבו פירוש המלות שמוציא בשפתיו .. וצריך שיראה עצמו כאילו שכינה שרויה כנגדו .. ויחשוב כי אלו הי' מדבר לפני מלך בוד"ה הי' מסדר דבריו ומכוין בהם יפה לבל יכשל, ק"ו לפני ממ"ה הקב"ה וכו'" (והוא מהטור).

ולדברינו דלעיל יתבאר היטב גם הבדל זה; דלהרמב"ם אין מקום לקשר ענין הכוונה הכללית דתפילה עם נוסח התפילה ופירוש מילותיה, דהרי הכוונה הכללית קשורה עם עצם ענין התפילה שקדמה הרבה לכל ענין הנוסח שבה, משא"כ לדידן שאינו כן כנ"ל, כן יש מקום לקשר עצם כוונת התפילה עם הכוונה בפירוש מילותיה כדברי הטושו"ע.

שיטת הרמב"ם בגדר תקנת אכנה"ג בתפילה

ז. ומענין לענין באותו ענין יש לבאר בקצרה – ע"פ יסוד א' – כמה נקודות בשיטת הרמב"ם בגדר תקנת אכנה"ג בתפילה;

א) אדה"ז מביא בשלחנו (סק"ו ס"ב) מש"כ הרמ"א (שם) דאף דלדעת הרמב"ם הרי נשים מחוייבות בתפילה משום דהוה מ"ע מדאו' שאהזמ"ג, הרי זהו רק בהחיוב תפילה שמדאו' (פעם ביום, בלי נוסח

קבוע וכלי זמן מסויים), "ואפשר שאף חכמים לא חייבום יותר". משא"כ לדעת הרמב"ן ("וכן עיקר") שעיקר מצות תפילה היא מד"ס, הרי גם הנשים נתחייבו במצוה זו שחרית וערבית, "הואיל ותפילה הוא בקשת רחמים".

ולכאורה אינו מובן כלל מדוע לדעת הרמב"ם לא נאמר אותו סברא – דהיות שתפילה הוא בקשת רחמים, לכן כשתיקנו חכמים שחרית וערבית כו' חייבו גם הנשים בתקנתם – והאם בשביל שהנשים מחוייבות בעיקר המצוה מה"ת לכן לא יכולות להתחייב גם בתק"ח שבמצוה זו? (ואכן השאג"א ריש סי' יד למד שגם לדעת הרמב"ם הרי התק"ח שבתפילה נאמרה עבור נשים ג"כ).

(ויעויין בפמ"ג כאן דנראה מדבריו שהדבר תלוי בגירסאות שונות בהגמרא בברכות, אמנם הקושיא כאן היא בסברא – דמדוע יש סברא יותר לפי הרמב"ן לחייב הנשים בהתק"ח, מלפי הרמב"ם)?

ב) הרמב"ן בהשגותיו על סהמ"צ (מצוה ה) מוכיח מכמה סוגיות מפורשות דמצות תפילה הוה מדרבנן. ולדוגמא מהדין (ברכות כא, א) שבעל קרי מברך בהמ"ז וקורא ק"ש דהווי חיובים מה"ת אבל אינו מתפלל משום דהוה רק מדרבנן, ועוד כמה הוכחות כהנה.

ומתריצים הנו"כ (ובראשם הכס"מ בריש הל' תפילה), דכשהגמ' אומרת שאסור לו להתפלל (במקרה דבע"ק, ועד"ז בשאר ההוכחות שמביאים), הרי המדובר הוא על הנוסח השלם של התפילה שהיא אכן מד"ס, אבל בודאי יש לו להאדם להתפלל כדי חיובו מדאו' (כלי הנוסח של שמו"ע וכו').

והקשה ע"ז השאג"א (בסי' הנ"ל), דא"כ מהו ההבדל בין תפילה לק"ש ובהמ"ז, הלא גם בהם אין חיוב מדאו' לומר כל הנוסח שלפנינו, ומ"מ מכיון שעיקרם הוה מדאו' מותר לו להבע"ק לומר הכל, וא"כ הרי גם בתפילה – לדעת הרמב"ם – הואיל ועיקרו הוה מדאו' הי' צריך להיות מותר לו לומר כל הנוסח שלפנינו?

ג) הרמב"ם מבאר בריש הל' תפילה דמצות התפילה מדאו' לא הי' לו "מניין" (היינו כמה תפילות חייב האדם להתפלל ביום), ולא הי' לו נוסח, ולא הי' לו זמנים קבועים. וממשיך לבאר דכשגלו ישראל בימי נבוכדנצר נתעברו בין האומות כו', ובמשך הזמן נתבלבלו שפתם ולא היו יכולים להתפלל כראוי בלה"ק, ולכן תיקנו להם עזרא ובי"ד י"ח ברכות על הסדר שיהיו ערוכות בפי כל וכו'. וממשיך שכן תיקנו שיהיו

מנין התפילות כמנין הקרבנות, (וכן זמן התפילות כזמן). יעוי"ש כי קיצרתי בהבאת הדברים.

ונשאלת שאלה פשוטה לכאורה ('קלאץ קשיא'): הרי הרמב"ם ביאר באריכות (עיי"ש) מדוע תיקנו נוסח לתפילה – דכבר לא ידעו איך להתפלל בלה"ק כנ"ל – אבל לא ביאר כלל מדוע היו צריכים לעשות התקנות האחרות שבתפילה (היינו, המנין והזמן) ! ואף שכתב שתיקנו שיהי' כמנין הקרבנות כו', הרי זה מסביר מדוע תיקנו שיהי' במנין זה דוקא, אבל לכאורה אין בזה שום הסבר מדוע היו צריכים לחדש שיהי' איזה מנין (וזמן) לתפילות בכלל ! ?

ח. וי"ל נקודת הביאור בכל זה, דלדעת הרמב"ם כשאכנה"ג תיקנו נוסח לתפילה לא הי' בזה רק הגבלה של איזה מילים להגיד (וכאילו נאמר רק שינוי ב'כמות', דער עכשיו הי' יכול לומר איזה מילים שרצה, ועכשיו צריך לומר מילים אלו דוקא), אלא שתיקנו וחידשו בזה ענין חדש בתפילה (ב'איכות' המצוה) ;

דער אז הי' כל ענין התפילה ביטוי של רגש שבלב האדם כלפי הקב"ה, והיינו בעצם ענין שבלב, ורק שהי' צ"ל בדיבור מחמת זה שענין התפילה הוא לבטא רגשו להקב"ה, והרי דברים שבלב אינם דברים. אמנם ע"י שבאו ותיקנו נוסח קבוע לתפילה, ניתוסף בה גדר חדש – שהוא (גם) מצוה שבדיבור. והיינו שכבר אינו רק מצוה שבלב (שרק צריכים לבטא בדיבור), אלא דיש כאן כבר גדר של מצוה שבדיבור ג"כ.

וי"ל שזהו רק לשיטת הרמב"ם דסב"ל שהיו ב' שלבים במצות התפילה כמשנ"ת, משא"כ לדעת הרמב"ן שהכל הי' רק תקנה אחת, הרי התפילה לעולם נשארה מצוה שתוכנו הוא ביטוי הרגש שבלב (אלא שיחד עם התקנה שהאדם יבטא רגשו להקב"ה תיקנו גם הנוסח איך שיעשה את זה).

ונראה דלפי יסוד זה יתורצו היטב ג' הקושיות דלעיל ;

א) דהיות שגדר תקנתם הי' לחדש שהתפילה יהי' – בנוסף לביטוי הרגש שבלב, גם – מצוה שבדיבור, הרי בתקנה זו לא מודגש כ"כ זה שענין התפילה הוא ענין של "רחמים", ושוב אין הכרח שיחייבו גם נשים בתקנתם, מאחר שהתקנה קשורה גם ענין של "זמן גרמא" (משא"כ להרמב"ן שכל ענין התפילה נשארה עדיין ענין של רגש הלב, הרי אע"פ שזה קשור עם זמן מ"מ הרי הן מחוייבות בה).

(ב) לפ"ז מבואר היטב ההבדל (לדעת הרמב"ם כמובן) שיש בין מצות התפילה שמדאו' ומדרבנן, למצות בהמ"ז או ק"ש שמדאו' ומדרבנן; דבבהמ"ז וק"ש הרי ההבדל בין מה שמחוייבים לומר מדאו' למה שמחוייבים לומר מדרבנן הוא רק הבדל ב'כמות', משא"כ בתפילה דההבדל הוא ב'איכות' וסוג החיוב. ומובן א"כ מדוע בבהמ"ז וק"ש מתאים לומר דכיון שצריך לומר חלקו מדאו' יכול כבר לומר גם החלק שמחוייב בה רק מדרבנן, משא"כ בתפילה דהא דיכול לקיים חיובו מדאו' אינו 'מתיר' לו לומר גם התפילה שמחוייב בה מדרבנן.

(ג) וי"ל דזהו גם הסיבה להא דתיקנו גם 'מנין' ו'זמן' להתפילות; דכ"ז שגדר המצוה הי' 'דבר שבלב', לא הי' צריכים לזה ההגבלות האלו, וכמו שמצינו שבכלל הרי המצות שבלב אינן מוגבלים (כ"כ) בהגבלות כאלו, אבל אחר שכבר הוכרחו לתקן לה נוסח, אשר תוכנו הי' (כנ"ל) שיצא בזה מגדר מצוה שבלב גרידא, כבר הוצרכו לתקן לה הגבלות נוספות אלו דוגמת שאר המצות שאינן רק מצות שבלב.



קדושת כהנים ולויים

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

במס' סוטה דף לז ע"א איתא תניא רבי אליעזר בן יעקב אומר אי אפשר לומר לוי למטה שכבר נאמר למעלה ואי אפשר לומר למעלה שכבר נאמר למטה הא כיצד זקני כהונה ולויה למטה והשאר למעלה רבי יאשיה אומר כל הראוי לשרת למטה והשאר למעלה.

וצ"ב אריכות לשון ראב"י אפ"ל לוי למטה וכו', הרי הקושיא בפשטות הכתובים דפסוק א' אומר דהלויים היו בהר ופסוק א' אומר שהיו למטה כי הם פתחו בברכה וקללה כלפי העומדים בהר.

ועיין רש"י ד"ה שכבר נאמר לוי למטה, בספר יהושע כדכתיב וכל ישראל וזקניו עומדים מזה ומזה לארון נגד הכהנים הלויים אלמא כהנים ולויים למטה היו. עכ"ל. וצ"ב למה הביא רא"י מיהושע והלא בפשטות הכתובים בחומש דהלויים היו למטה כנ"ל שהם אמרו הברכות וכו', וגם מה זה דמסיים אלמא כהנים ולויים למטה היו, לכאורה כהנים מאן דכר שמי'. בתוס' שם מביא מהירושלמי שהכהנים היו למטה והלויים למעלה ומביא הא דבכ"ד מקומות נקראו הכהנים לויים, אמנם בבבלי אין דיעה כזה.

והנה בדברי ראב"י מפורש זקני כהונה ולוי' למטה והשאר למעלה, ומשמע דרך הזקנים דהכהנים ולוים היו למטה ושאר הכהנים ולוים היו למעלה, והיינו דלשיטתו ישוב הכתובים הוא דוקא כשנחלק בהכהנים ולוים גופא ולא בין הכהנים והלוים, כי לשיטתו סתירת הפסוקים הוא דנאמר דכל שבט לוי אף הכהנים היו למעלה [דהפסוק מונה שבטים, והכהנים משבט לוי אתי], ופסוק שני – ביהושע דייקא דשם מפורש הכהנים – נאמר שהם למטה, וי"ל דזה שמביא רש"י הפסוק ביהושע דשם מפורש הכהנים [ולכאורה רק כהנים דמש"כ שם הכהנים הלוים הכוונה הכהנים שבאו משבט לוי כמפורש ברש"י בכ"מ ובס' יהושע גופא בהתחלת הענין בריש פרק ג' עיי"ש], ומש"כ רש"י אלמא כהנים ולוים למטה היו, אין כוונתו שרואים זאת מיהושע דכנ"ל שם מפורש רק הכהנים, והכוונה הוא מהמפורש בקרא בתורה דהלוים היו למטה, ורש"י א"צ להביאו דז"פ, ורש"י רק מסכם דהכהנים והלוים מפורש בקרא שהיו למטה, אמנם כנ"ל עיקר חידושו של ראב"י הוא דהסתירה הוא בהכהנים גופא ולכן רש"י מדגיש כנ"ל ומביא הפסוק דיהושע, ולכן לפי ראב"י רק זקני כהונה ולוי' היו למטה ושאר הכהנים והלוים היו למעלה.

והנה מבואר בלקו"ש חי"ט וילך ג' דהכהנים מלבד שהיו חלוקים ומובדלים בקדושתם מהלוים וכמש"נ בקרא בדה"י (א, כג', יג) ויבדל אהרן להקדישו קד"ק הוא ובניו עד עולם, היו ג"כ השרים והזקנים של שבט לוי ע"ד שהיו זקני ישראל הנציגים והשרים של כל שבט ושבט, ויועיינן שם שמצינו בכ"מ שישנם עבודת כהנים שהיו ע"ש השבט כולו היינו כנציגם של כל שבט לוי.

ולפי זה יש לחקור הא דמצינו שהכהנים נשאו הארון ביום שעברו את הירדן, האם זה הי' מחמת חילוק והבדלת קדושתם יותר מהלוים או שהי' מחמת היותם הזקנים של שבט לוי.

והנה בסוטה דף לג סע"ב איתא ת"ר כיצד עברו ישראל את הירדן וכו' בכל יום ויום הלוים נושאים את הארון והיום נשאוהו כהנים, ואח"כ איתא שם תניא ר' יוסי אומר בג' מקומות נשאו כהנים את הארון כשעברו את הירדן וכשהסבו את יריחו וכשהחזירוהו למקומו. וי"ל דלברייתא קמייטא דשולל לוים באמרו שבכל יום ויום הי' נוסע אחרי ב' דגלים [מקום הלוים בתוך כלל ישראל] והיום הי' הארון נוסע לפנייהם ועד"ז אומר שבכל יום ויום הלוים נשאוהו והיום הכהנים ס"ל דנשיאת הכהנים את הארון הי' בתור קדושתם היתירה על הלוים גופא, דהלוים היו יכולים לשאת אותו אחרי ב' דגלים אמנם הכהנים

שקדושתם יותר מהלויים נשאו אותו לפני כל ישראל, אמנם ר' יוסי ס"ל שהיו מצבים שהכהנים היו צריכים לשאת את הארון להבליט רק היותם משבט לוי מובדלים משאר ישראל, וע"ד בהזמן שהחזירוהו למקומו שכמו שבזמן משה היו הלויים נושאים הרי כאן שהחזירוהו למקומו נעשה זאת ע"י נציגם, ואולי י"ל כמו שהכהנים הכינו הארון בשביל הלויים כמבואר בס"פ במדבר, עד"ז ההחזרה למקומו היו ע"י הכהנים כנציגי שבט לוי, ועד"ז כשהוצרכו להבליט קדושת הארון לזכות בנס כמו העברת הירדן וכיבוש יריחו, הכהנים שהם נציגי כל שבט לוי שהובדלו בקדושתם משאר ישראל הוצרכו לשאת אותו.

וי"ל דלפי ראב"י הא דהכהנים נשאו הארון בו ביום שעברו את הירדן לא היה מחמת קדושת כהונתם שהם יותר מקודש אף משבט לוי, אלא מחמת היותם השרים והזקנים ונציגם של כל שבט לוי וכדר"י הנ"ל, ולכן כשהוקשה לו דפסוק א' נאמר שכל שבט לוי למעלה ופסוק[ים] אחר[ים] נאמר שהיו כל השבט למטה, מתרץ דזקני כהונה ולוי היו למטה ושאר הכהנים ולויים היו למעלה, וע"ד הכהנים הנושאים את הארון היו זקנים של כל שבט לוי, הרי י"ל שהם היו הזקני כהונה גופא ועד"ז זקני לוי [והפ"י זקנים הוא ע"ד זקני ישראל שבקרא, ומש"כ המהרש"א בחדא"ג דהפ"י זקנים בשנים למעלה מחמישים, צע"ק מה ההכרח שם' כן].

ולכן לראב"י אי אפשר לתרץ שלמטה היו רק הכהנים הנושאים את הארון ולמעלה היו שאר השבט שמהפסוקים נראה שכל שבט לוי [הכהנים והלויים] היו למעלה ולמטה, ובזה יבואר אריכות לשונו אי אפשר לומר וכו', ואשר לכן מתרץ דשניהם אמת דמכיון דלמטה היו הזקנים של הכהנים והלויים הרי זה כמו כל השבט למטה ושאר כל השבט למעלה.

אמנם ר' יאשי' ס"ל כהך תנא שהכהנים נשאו הארון בעברם את הירדן מחמת קדושת כהונתם יותר מהלויים, ולכן כל הכהנים היו למטה אצל הארון כי כל הכהנים נכללו בנושאי ארון ברית ה' כי הם מובדלים מהלויים גופא, ומה שיש סתירה בהלויים גופא אם היו למעלה או למטה, מתרץ דהראוי לשרת לשאת הארון היו למטה אצל הארון ושאר הלויים היו למעלה.

ויש להאריך עוד בכל הנ"ל, ובפרט בשיטת הרמב"ם והרמב"ן בסהמ"צ שורש ג' ובנו"כ שם, ועוד חזון למועד.



שיחות

כוס הראשון כנגד חכמה דאימא

ר' ברוך טראפלער
תושב השכונה

בשיחת אחש"פ תשכ"א (תורת מנחם אות יא) מבאר הרבי שאף שבכללות הנה הד' כוסות הם כנגד מוחין דאימא (שיין הוא ענין הבינה והטעם) ומצה (שאיין בה טעם) כנגד מוחין דאבא (חכמה – שלמעלה מהבנה והשגה), מ"מ בד' כוסות גופא חלוק כוס הראשון משאר הכוסות, שהוא בחי' מוחין דאבא, ולכן הוא הכוס שאומרים עליו קדוש (וראשית סימני הסדר "קדש" הוא כנגדו), דקדוש הוא בחי' החכמה שהוא קדוש ומובדל מבחי' הבינה וכו' כידוע.

וממשיך הרבי שכוס הא' הוא למעלה גם מהג' המצות (ומתיר – גם ע"פ נגלה – אכילת הג' מצות) כי כוס הא' הוא מגדלות דאבא (עד לגדלות שני דאבא) משא"כ המצות הם מקטנות דאבא.

ושוב ממשיך ומסיים הרבי: "והיינו, שבבינה גופא הרי"ז ענין שלמעלה מהבנה והשגה, והו"ע גילוי עתיק שבבינה, בחי' שער הנו"ן דבינה".

ולכאורה הדברים צריכים עוד באור כי קודם אומר הרבי שכוס הא' הוא בחי' מוחין דאבא ושוב אומר "והיינו שבבינה גופא וכו'".

וכדי להבין היטב דברי הרבי צריכים לעיין בפרע"ח שער חג המצות רפ"ב ואילך שמבאר שג' הכוסות האחרונות הם כנגד (ג') מוחין דאמא וכוס הא' הוא כנגד מוח החכמה דאמא. ובלשון הפרע"ח: "כוס הא' . הוא מוח החכמה דאמא . . והנה כוס ראשון הוא של קידוש וכל קידוש הוא במוח חכמה, לכן כוס זה רמז בחכמה דאמא". ומובנים עכשיו היטב דברי הרבי וק"ל.

והי' כדאי שהמו"ל יציין בהערותיו לפרע"ח הנ"ל.

ומענין לענין באותו ענין הנה מבואר בפרע"ח (שם) שמצה (שלפני חצות) מורה על מוחין דקטנות, לחמא עניא וגלות מצרים (מצר-מי, ראה גם סה"מ תרנ"ה עמוד קמח), ואז, גם המדות (שהם תולדות המוחין) מתייתמים וחסר מהם האבא (חב"ד) והעולם נמצא במצב דלחם עוני ועבדות, ובלייל הסדר נפעל היציאת מצרים שמחזירים

(ובונים שוב) המוחין מקטנות לגדולות וזה נפעל ע"י הזווג והיחוד דא"א, (וזה מרומז באכילת המצה ושתיית היין).

ויש לקשר זה עם המבואר בתורה אור – מגילת אסתר (ד"ה חייב אינש לבסומי בפורי'א עמוד 190) שההסתר פנים פועל הפרדה בין שם י-ה לשם ו-ה, בין אבא לאמא, וע"י היחוד שלהם הם ממשיכים אור וחיות להבין ומחיים הבן – ז"א.

כן יש לקשר זה עם דיוק לשון אדה"ז בסדורו (ע"פ המשנה בפסחים קטז, א ורש"י ורשב"ם שם) ש"מוזגין כוס ד' וכאן הבן שואל מה"1, די"ל הרמז בזה שנמשך "מ"ה" (חכמה) להבן, (מדות – ז"א), ויוצאים ממצב דלחמא עניא למצב של גאולה וחרות, וראה לקו"ת פ' ויקרא (ג, ד) בביאור דברי הגמ' (חגיגה ד, א) "איזהו שוטה המאבד מ"ה שנותנים לו עיי"ש באורך.

גם יש לומר: "כאן הבן שואל מ"ה" שנעשה יחוד מ"ה וב"ן ואין להאריך עוד.

♦ ♦ ♦

נגלה

אביי ורבא "סיני ועוקר הרים"

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

מקור התוארים "סיני" ו"עוקר הרים" הוא בגמ' סוף הוריות יד, א. "אמר ר"י פליגי בה רשב"ג ורבנן ח"א סיני עדיף [מי ששנה משנה וברייטא סדורין לו כנתינתן מהר סיני – רש"י] וח"א עוקר הרים עדיף [דחריף ומפולפל בתורה אע"פ שאין משנה וברייטא סדורין לו כ"כ – רש"י], רב יוסף סיני רבה עוקר הרים, שלחו לתמן איזה מהם קודם שלחו להו סיני עדיף כו' אביי ורבא ורבי זירא ורבה בר מתנה הווי יתבי

(1) ראה שיחת חת"פ התש"ג אות ה' (הובא בהגדתו של הרבי) שבסדורים הישנים ה' הנוסח "כאן הבן שואל מה" ועיי"ש עוד בהשיחה.

והוא צריכי רישא אמרי כל דאמר מלתא ולא מפריך ליהוי רישא, דכולהו מיפריך דאביי לא מיפריך חזיי רבה [רבא] לאביי דגבה רישא א"ל נחמני פתח ואימא, איבעיא להו רבי זירא ורבה בר מתנה הי מינייהו עדיף רבי זירא חריף ומקשה ורבה בר מתנה מתין ומסיק מאי תיקו".

והנה מצינו דיעות חלוקות בנוגע לאביי ורבא, איזה מהם הוא בבחי' "סיני" ואיזה מהם הוא בבחי' "עוקר הרים", ולהלן נביא דברי האחרונים בזה ומה שיש להעיר ע"ז בעה"י.

דהנה בכ"מ בש"ס מובא מאמר אביי "הריני כבן עזאי בשוק טבריא": (א) קידושין כ, א. (ב) סוטה מה, א. ג) ערכין ל, ב. אמנם בעירובין כט, א. מובא מאמר זה בשם רבא.

והנה בפרש"י לקידושין שם פירש "אמר אביי כו' כי הוה בדיחא דעתי' הוה רגיל למימר הכי הריני פתוח ומוכן להשיב לשואלי דבר תורה כבן עזאי שהי' דר בטבריא שהי' חריף ודרשן כו'", ועד"ז פרש"י בסוטה שם "... בעומק ובחריפות כבן עזאי שהי' חריף ודורש כו'".

אמנם בערכין שם פרש"י "... שאני דרשן ובקי כבן עזאי".

ובעירובין שם פרש"י "הריני כבן עזאי כו' יומא בדיחא הוה לי' לרבא. . והריני מזומן להשיב בחריפות לכל מי שיאלני כבן עזאי שהי' דורש בשוקי טבריא ולא הי' בימיו עוקר הרים כמותו כו'".

ובס' 'באר שבע'¹ כתב דמסוגיא דסוף הוריות שם משמע דאביי הוה "סיני" ובקי ורבא הוה "עוקר הרים" וחריף, ולכך מימנוהו לאביי ברישא ד"סיני" עדיף, ועפ"ז רצה לבאר ולדייק בפרש"י, דגבי רבא בעירובין שם פירש "בחריפות", אכן גבי אביי בערכין שם פירש "ובקי"², והיינו משום "דעל כל אחד ואחד פירש כפי מעלתו".

(1) אין הס' תח"י, והובאו דבריו במצפ"א להוריות שם, מהר"ץ חיות לעירובין שם, 'סדר הדורות' ערך אביי ס"ג.
 (2) במהרי"ץ חיות שם כתב "עי' באר שבע סוף הוריות דהתעורר דלמה בקדושין (כד, א) פירש"י הנני משבח שאני דרשן ובקי משום דשם בקידושין אמר אביי להך מילתא והוא הי' בקי טפי מרבא כו'", וכנראה יש כאן ט, ס וצ"ל בערכין (ל, ב) במקום בקדושין.

אמנם כבר הקשה עליו בשו"ת חוט השני סימן כ"א³ דאישתמיט מיני' ב' גמרות ערוכות הנ"ל בקדושין שם ובסוטה שם גביי אביי דפרש"י "שהי' חריף" "ובחריפות" (וכמ"ש בעירובין שם גבי רבא). וא"כ א"א לפרש כמ"ש ה'באר שבע'.

עוד הקשה עליו במצפ"מ שם "דא"כ דאביי הוה גדול מרבא בבקאות אמאי קי"ל בכולא תלמודא הילכתא כוותי' דרבא נגד אביי לבד מיע"ל קג"ם הא סיני עדיף" עיי"ש.

והנה ב'שער יוסף' להוריות שם⁴ הביא ב' דעיות אם אביי הי' בבחי' "סיני" או "עוקר הרים" ויל"ע שם.

ויעויין במבוא להס' 'מפענח צפונות' (להגאון הרוגצ'ובי ז"ל) מאת הרב מ. כשר 'דרך לימודו'. שנוטה כהדיעה דאביי הי' בבחי' "עוקר הרים", דכן משמע מסוטה שם⁵, וכן מבואר (לדבריו) בהוריות שם, ואזיל לשיטתי' בגיטין ו, ב. שהשיב לר"י שיתכן להיות גברא רבה אם הוא בעל סברא אפי' לא ידע ברייתא מסויימת [ור"י לשיטתי' שהי' בבחי' "סיני" כמבואר בהוריות שם]. וכן משמע גם מסגנון הגמ' ביומא לג, א. "אמר אביי גמרא גמירנא סברא לא ידענא" מכאן שאביי בתור עוקר הרים מדגיש חשיבות ה"סברא", ואביי תלמידו דרבה הוה, ולפי המבואר בהוריות שם הי' רבה בבחי' "עוקר הרים",

אכן רבא הי' בבחי' "סיני", דרבא תלמידו דרב יוסף הוה, ולפי המבואר בהוריות שם הי' רב יוסף בבחי' "סיני", ולהעיר גם מהא דאמר רבא בע"ז יט, א. "לעולם ליגריס איניש ואע"ג דמשכח ואע"ג דלא ידע מאי קאמר, ובב"ב כא, א. "ואמר רבא הני תרי מקרי דרדקי חד גריס ולא דייק [לומד הרבה ולא דייק בלימוד – רש"י] וחד דייק ולא גריס, מותביןן ההוא דגריס ולא דייק", ולכן הלכה כרבא ה"סיני"

(3) אין הס' תח"י, והובאו דבריו במהר"ץ חיות שם וב'סדר הדורות' שם.

(4) אין הס' תח"י, והובאו דבריו במבוא להס' 'מפענח צפונות' (דלהלן בפנים) ע' 20

(5) במבוא שם כתב "עיי' עירובין כט, סוטה מה ועוד, ומכאן ראי' שהי' אביי עוקר הרים", וצ"ע על מה שציין לעירובין שם, דהרי שם פרש"י כן גבי רבא, והול"ל מקידושין או מערכין שם. וכנראה יש כאן ט,ס.

^{5*} נגד אביי החרף⁶, וע"ד מש"כ התוס' בעירובין מ, א. ד"ה מדעתה
דהלכה כרב ששת נגד רב חסדא דסיני עדיף⁷.

אמנם לאידך גיסא מצינו בכ"מ דאביי ה' בקי ("סיני") וכהך דערכין
שם⁸, ועד"ז מצינו בכ"מ דרבא ה' חרף ("עוקר הרים") וכהך
דעירובין שם⁹, ועיי"ש שמאריך בכ"ז, ומציין לכו"כ מארז"ל בגמ'
ומדברי הראשונים בענין זה.

ולכן מסיק ומוכיח שהיו הרבה סוגים בדרכי הלימוד של חריפות
ובקיאות: א) בקיאות גרידא. ב) חריפות גרידא, ג) בקיאות וחריפות
ביחד אלא שההצטיינות היא בבקיאות, ד) בקיאות וחריפות ביחד אלא
שההצטיינות היא בחריפות, ה) בקיאות וחריפות במדה שוה, ועוד.

5* ולהעיר גם מלקו"ש ע' 124 הערה 23 וזלה"ק: "עפ"ז (שרשב"ג הוא סיני)
יומתק מה שאמרו חז"ל (גיטין לח, א. וש"נ) "כל מקום ששנה רשב"ג במשנתו הלכה
כמותו חוץ וכו'" – כי הרי המסקנא היא "סיני עדיף", וראה בהנערה שבסה"מ תש"ח,
שאף שלא קבלו הא דשלחו סיני עדיף, ולכן איבעיא להו אח"כ, מ"מ מוכח ממקומות
אחרים שסיני עדיף", עכלה"ק.

6) ומתורץ לפ"ז קושיית המצפ"א שם הנ"ל בפנים, אמנם יצויין במצפ"א שם
שהקשה עוד "מהא דקי"ל בכולא גמרא הלכתא כוותי' דרבה כנגד רב יוסף כדאמר
בפרק יש נוחלין (דף קיד) הא ר"י סיני הוה והוא עדיף", ולהעיר משו"ת חות יאיר סי'
צ"ד בקטע המתחיל "הלכה כרבה נגד ר"י כו"י עי"ש.

והנה ב'מבוא' שם הביא הא דאיתא בהוריות שם דסיני עדיף, והעיר מתוס' עירובין
מ, א. ד"ה מדעתא דהלכה כר"ש נגד ר"ח דסיני עדיף, ובהמשך לזה שכן הלכה כרבא
ה"סיני" נגד אביי החרים, ובתוכ"ד כתב "והלכתא כרבה החרף נגד ה"סיני" רב יוסף
כו", וצ"ע כוונתו.

7) ולהעיר משו"ת חות יאיר שם קטע המתחיל "רב ששת ורב חסדא כו"י עי"ש.

8) וכן מצינו בעירובין נג, א. "אמר אביי אנן כי סוכתא בגודא לגמרא [כיתד
שנועצין אותו בכותל בנקר צר ונכנס בוחק, כך אין יכולין אנו להבין מה שאנו שומעין
כי אם מעט ובקושי – רש"י] – 'מבוא' הנ"ל שם.

9) וכן מצינו בחולין עז, א. "זיל קמי' דרבא דחריפא סכיני" ופרש"י "לב פתוח לו
בסברא", ברכות ו, ב. מאמרו של רבא "אגרא דשמעתא סברא" ע"ז יט, א. "ואמר רבא
לעולם ילמוד אדם תורה [מרבנו עד שתהא גירסת הלמוד ופירושו שגורה לו בפיו –
רש"י] ואח"כ יהגה" [יעיין בתלמודו לדמות מילתא למילתא להקשות ולתרוץ – רש"י],
עירובין נג, א. "אמר רבא ואנן כי מצבעתא בקירא לסברא" [כשעוה קשה שאין המצבע
יכול ליכנס בתוכה אלא מדבק מטע – רש"י] – כ"ז ב'מבוא' הנ"ל שם.

ומבאר דאביי הי' מסוג הרביעי שהצטיין בחריפות¹⁰, ורבא הי' מסוג השלישי שהצטיין בבקיאות. עיי"ש בארוכה.

ואם נקטין כהדיעה דאביי הי' בבחי' "עוקר הרים" ורבא הי' בבחי' "סיני" וכמוש"נ, יתכן לומר דאזלי לשיטתייהו בזה במס' סוטה בכ"מ.

דהנה יעויין בסוטה ז, ב. מהא דתנן לעיל מהא דתנן לעיל במתני' "אם אמרה טעמה מני שוברת כתובתה ויוצאת" קאמר בגמ' ד"שמעת מינה כותבין שובר, אמר אביי תני מקרעת, א"ל רבא והא שוברת קתני, אלא אמר רבא במקום שאין כותבין כתובה עסקינן".

ועד"ז נחלקו שם ח, ב. מהא דתנן לעיל במתני' "וכל הרוצה לראות בא לראות חוץ מעבדי" ושפחותי' ס"ו וכל הנשים מותרות לראותה שנאמר כו' "והקשו בגמ' "הא גופא קשיא אמרת כל הרוצה לראות בה רואה אלמא לא שנא גברי ולא שנא נשי והדר תני כל הנשים מותרות לראותה נשים אין אנשים לא, אמר אביי תרגמה [פרש לרישא דקתני כל הרוצה] אנשים, א"ל רבא והא כל הרוצה לראות בה רואה קתני, אלא אמר רבא כל הרוצה לראות בה רואה לא שנא גברי ולא שנא נשי ונשים חייבות לראותה שנאמר וכו'".

ועד"ז נחלקו שם יא, א. מהא דתנן לעיל במתני' "וכן לענין הטובה מרים המתנינה למשה שעה אחת שנאמר כו' לפיכך נתעכבו לה ישראל ז' ימים במדבר שנאמר כו' "והקשו בגמ' "מי דמי התם חדא שעתא הכא שבעה יומי, אמר אביי אימא ולענין הטובה אינו כן, א"ל רבא הא וכן לענין הטובה קתני, אלא אמר רבא הכי קתני וכן לענין הטובה דבאותה מדה, ולעולם מדה טובה מרובה ממדת פורענות".

והמתבאר מכל הנ"ל דנחלקו אביי ורבא בדרך לימוד ופירוש המשניות, דרבא מפרש את תיבות ולשון המשנה כדכתני בדיוק, אכל לאביי לא איכפת לי' [מחמת איזו קושיא וכו'] לשנות את תיבות ולשון המשנה [כהא דדף ז, ב. ודף יא, א] או לפרש ולתרגם את תיבות ולשון המשנה שלא בדיוק כ"כ [כהא דדף ח, ב].

10 ועפ"ז מוכן היטב מה שמצינו שבב' מקומות (א. בקדושין שם, ב. בסוטה שם) גבי אביי פרש"י דהי' חריף, ובמקום א' (בערכין שם) פרש"י דהי' בקי, דדרך לימודו הי' גם חריפות וגם בקיאות ביחד, אלא שהצטיין בחריפות וק"ל.

ויש להוסיף ממה שמצינו עוד עד"ז בשיטת רבא, והוא בסוטה ד, ב. מהא דדרש רב עירא "כל האוכל לחם בלא נט"י כאילו בא על אשה זונה שנאמר "כי בעד אשה זונה עד ככר לחם" (משלי ו, כו), אמר רבא האי 'בעד אשה זונה עד ככר לחם' 'בעד ככר לחם עד אשה זונה' מיבעי לי', אלא אמר רבא כל הבא על אשה זונה לסוף מבקש ככר לחם".

ועד"ז מצינו להלן שם בגמ' אמר ר"ח בר אבא אר"י כל אדם שיש לו גסות הרוח לבסוף נכשל באשת איש שנאמר "ואשת איש נפש יקרה תצוד" (שם), אמר רבא האי 'נפש יקרה' 'נפש גבוהה' מיבעי לי' ועוד 'היא תצוד' מיבעי לי'. אלא אמר רבא כל הבא על א"א אפילו למד תורה דכתיב בה "יקרה היא מפנינים" (שם ג, טו) כו' היא תצודנו לדינה של גיהנם".

וחזינן דרבא מפרש התיבות שבפסוק בדיוק, וכהני ב' דרשות דלעיל, וי"ל דאזיל בזה לשיטתי' לפרש את תיבות ולשון המשנה כדקתני בדיוק וכנ"ל, ועד"ז י"ל דס"ל בפירוש הכתובים לפרש את תיבות הפסוק בדיוק.

ואולי יתכן לקשר פלוגתא הנ"ל דאביי ורבא בדרך לימוד ופירוש המשניות [ועד"ז יסוד שיטת רבא בדרך לימוד הכתובים] עם דעתם ודרך למודם בכלל, ע"פ מה שהבאנו לעיל דרך לימודו של אביי הי' בבחי' "עוקר הרים" וחריפות, ודרך לימוד לש רבא הי' בבחי' "סיני" ובקיאות.

דהנה יעויין בלקו"ש חט"ז ע' 2 ואילך שנתבאר בארוכה יסוד וטעם פלוגתתם דבר ושמואל בכ"מ בדרך לימוד הכתובים, דרב מפרש התיבות בדיוק, הגם אם לפ"ז יש לדחוק בתוכן הענין והמשך הכתובים, אכן שמואל מפרש את תוכן הענין והמשך הכתובים, הגם אם לפ"ז יש לדחוק בפירוש התיבות עיי"ש. וראה בהערה 14 שם עד"ז יש לפרש כו"כ פלוגתות דרב ושמואל "גם בפלוגתא ממש וגם אלו שאינם רק בפירוש הכתובים".

ויעויין בהערה 12 שכתב לקשר את יסוד וטעם פלוגתתם הנ"ל עם דעתם ודרך למודם בכלל, שיטת לימוד רב היא בבחי' "סיני", והיינו שגדולתו בתורה היא בבקיאות אף שאינו עומק כ"כ על עמקי טעמי ההלכות ופולפולן, ולכן לשיטתו פירוש התיבות בדיוק מכריע, אכן שיטת לימוד שמואל היא בבחי' "עוקר הרים", והיינו שגדולתו בתורה

היא בחריפות אף שאינו בקי כ"כ ב"סיני", ולכן לשיטתי תוכן הענין מכריע, עיי"ש.

ועד"ז י"ל ולקשר יסוד פלוגתתם דאביי ורבא הנ"ל בדרך לימוד המשניות וכו' עם דרך למודם בכלל: שיטת לימוד אביי היא בבחי' "עוקר הרים" וחרירות, ולכן לשיטתו תוכן הענין מכריע, הגם אם לפ"ז יש לדחוק בפירוש התיבוק או לשנות התיבות ולשון המשנה, וע"ד שיטת שמואל הנ"ל¹¹.

אכן שיטת לימוד רבא היא בבחי' "סיני" ובקיות, ולכן לשיטתו פירוש התיבות [שבכתובים ובמשניות] בדיוק מכריע, וע"ד שיטת רב הנ"ל¹².



אתנן במחובר

הרב אלכסנדר הפנהיימר

תושב השכונה

איתא בגמ' (ע"ז מה:): "אמר רבא, ק"ו: ומה אתנן שמותר בתלוש להדיוט אסור במחובר לגבוה, דכתיב (דברים כג, יט) 'לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב' - לא שנא תלוש ולא שנא במחובר; נעבד שאסור בתלוש להדיוט, אינו דין שאסור במחובר לגבוה? א"ל רב הונא ברי' דרב יהושע לרבא, או חילוף: ומה נעבד שאסור בתלוש אצל הדיוט מותר במחובר לגבוה, שנא' (שם יב, ב) 'אלהיהם על ההרים' - ולא

(11) וראה בירחון 'התמים' גלינוות כו-ל שביארנו ע"פ יסוד הערה זו דאולי לשיטתייהו בכ"מ בש"ס א. בפירוש הכתובים. ב. בפירוש המשניות, ג. "בפלוגתא ממש". ואכ"מ.

(12) אמנם יש להעיר ממש"כ בס' 'זוטו של ים' [ואינו תח"י כעת] לבאר דשיטת אביי נוטה בכלל לשיטת רב, ושיטת רבא נוטה בכלל לשיטת שמואל [ואגב אורחא, יש להעיר עד"ז מעירובן צה, א. "לימא אביי ורבא בפלוגתא דרב ושמואל קמיפלגי, לימא אביי כרב ורבא כשמואל", ולהעיר גם מפסחים קטז, א. "מאי בגנות רב אמר תחלה כו' ושמואל אמר עבדים היינו", ולפי גירסא אחרת [הובא באבודרהם] "אביי אמר מתחלה כו' ורבא אמר עבדים היינו", אמנם יש עוד כמה גרסאות – ראה בהגדש"פ של הרבי קטע 'עבדים היינו' ובהנסמן שם (ד"ס לפסחים שם ועוד ואמכ"ל)

ולפש"כ בפנים יוצא להיפך דאביי נוטה לשיטת שמואל ורבא נוטה לשיטת רב, ושבעים פנים לתורה.

ההרים אלהים, לא שנא להדיוט ולא שנא לגבוה; אתנן שמותר בתלוש להדיוט, אינו דין שמותר במחובר לגבוה? ואי משום 'בית ה' אלהיך', מיבעי ליה לכדתניא: "'בית ה' אלהיך" - פרט לפרה שאינה באה לבית, דברי ר"א; וחכ"א, לרבות את הריקועים'. א"ל: אנא קאמינא לחומרא ואת אמרת לקולא; קולא וחומרא, לחומרא פרכינן".

ולכאורה יש להעיר בזה, דלמה לא אמרינן דאימעיט מחובר מ"לא תביא" - מי שאינו מחוסר אלא הבאה, יצא זה שהוא מחוסר קציצה והבאה (וכמו שמצינו בכ"מ בש"ס, כגון גבי גט שפסול במחובר)? והרי למסקנא דסוגיא לא ילפינן מ"בית" דמחובר אסור, דהא איצטריכא למעט פרה או לרבות את הריקועים; וגם רבא בעצמו הוצרך לתרץ דלחומרא פרכינן, ולא קאמר דילפינן דמחובר אסור משום "בית".

והי' אפשר לומר דלכן לא דרשינן "לא תביא" כה"ג, משום דקציצת המחובר הוי שינוי, וכבר אימעיט מסיפא דקרא "גם שניהם", דמינה ילפינן (ב"ק סה:), הובא בתוס' כאן ד"ה יש שינוי "הם ולא שינוייהן", ולכן א"צ דרשה שנית למעוטי מי שהוא מחוסר קציצה והבאה. אלא דזה אינו, שהרי גבי גזילה מצינו (ב"ק צו.) דקציצת המחובר (כגון שגזל דקל וקצצו) לא מיקרי שינוי, ולא קנה עי"ז; וכבר כ' במנחת חינוך (מצוה תקעא אות ב) דכל שאינו שינוי גבי גזילה אינו שינוי גבי אתנן.

ויש לתרץ בפשטות דאין בלשון "תביא" משמעות שצ"ל כבר תלוש, ואדרבה מצינו גבי ביכורים דכתיב (שמות כג, יט) "ראשית ביכורי אדמתך תביא בית ה' אלקיך", ותנן (ביכורים פ"ג מ"א) "יורד אדם לתוך שדהו ורואה תאנה שביכרה כו' [ועדיין היא מחוברת לאילן] - קושרו בגמי ואומר: הרי אלו ביכורים".

(לחידודי דמילתא י"ל דאע"פ שאין ראוי לדבר יש זכר לדבר דאתנן שייכא במחובר, דכתיב (הושע ב, יד) "והשימותי גפנה ותאנתה אשר אמרה אֶתְנָה הִמָּה לִי").

◆ ◆ ◆

לפנים משורת הדין

הרב שניאור זלמן סגל

כולל 'צמח צדק' ירושלים תובכ"א

בב"מ כד, ב. "כי הא דאבוה דשמואל אשכח הנך חמרי במדברא ואהדרינהו למרייהו לבתר תריסר ירחי שתא לפנים משורת הדין".

ופירשו שם התוס' (ד"ה לפנים) דהא דלא מייתי קרא (שמות יח, כ) "והודעת להם את הדרך אשר ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון", דלמדו מזה בגמ' (שם ל, ב) "תני רב יוסף "והודעת להם" – זה בית חיייהם, "את הדרך" – זו גמילות חסדים, "אשר יכלו" – זה ביקור חולים, "בה" – זו קבורה, "ואת המעשה" – זה הדין "אשר יעשון" – זו לפנים משורת הדין".

הוא מפני שהכא "הדרינהו בתר תריסר ירחא שתא כולה עלמא פטורים" מהשבת אבידה, ולא מייתי קרא דאשר יעשון, אלא במקום שאחרים חייבים והוא פטור, כמו הזקן ואינו לפי כבודו.

וכן בסוף פרק האומנים (פג, א) ברבה בר בר חזקי תברו ליה בהנהו שקולאי חביתא דחמרא, שקל לגלימיהו, אתי אמר לרב, אמר ליה הב להו גלימיהו, אמר ליה דינא הכי, אמר ליה אין "למען תלך בדרך טובים" (משלי ב, כ), יהיב להו גלימיהו, אמר ליה עניי אנן וטרחינן כולא יומא, וכפינן ולית לן מידי, אמר ליה זיל הב אגריהו, א"ל דינא הכי, אמר ליה אין דכתיב (שם) "וארחות צדיקים נשמור". דלא הביא הלימוד מ"אשר יעשון" כי מדובר בפועלים שגרמו הפסד גדול לרבה בר בר חנן גם מצד לפנים משורת הדין שנלמד מ"אשר יעשון" לא היה לנו להפסידו כל כך, שישלם להם שכרם, ולכך מייתי קרא "למען תלך בדרך טובים".

נמצא א"כ שישנם ג' דרגות בלפנים משורת הדין. א) כשהמוציא פטור מן הדין, ואחרים חייבים בזקן ואינו לפי כבודו, שמוכא בדף ל, ב. שעליו להתנהג לפנים משורת הדין. למד מ"אשר יעשון".

וכשהמוציא פטור, וגם אחרים פטורים מן הדין, ובכ"ז מחזירים מלפנים משורת הדין כי הא דאביה דשמואל, שמכוא בדף כד, ב. שלא הוזכר בגמ' דרשה מיוחדת להנהגה זו, אלא מובאת בדרך פשיטות.

כשאחרים הזיקו לו, ולא זו בלבד שאינם משלמים לו, אלא הוא משלם להם, כב"הנהו שקולאי" דדרשו "מלמען תלך בדרך טובים" וגו' בדף פג, א.

וצריך ביאור א) מדוע בהדרגה השניה שהוא פטור ואחרים אינם חייבים בהשבת אבידה. בגמ' לא מובא אחת מהדרשות שצריך להחזיר מלפנים משורת הדין, אלא בגמ' מובא זה בפשטות שהדברים ק"ו, אם כשהיא פטור מן הדין, אחרים חייבים, מצאו חכמים דרשה לחייבו לפנים משורת הדין, כש"כ וק"ו במקרא שהוא פטור ואחרים פטורים מן הדין בהשבת אבידה, שיצטרכו לימוד מיוחד לחייבו בלפנים

משורת הדין? (כפי שכתבו הרא"ש בס"ז, והמאירי על הסוגיא, את הדרשה אשר יעשון).

(ב) לכאורה לפי סדר הדרגות בלפנים משורת הדין, היה לגמ' להביא קודם את הדין של זקן ואינו לפי כבודו, שהוא פטור ואחרים חייבים, ואעפ"כ עליו לנהוג בלפנים משורת הדין, ולאח"ז להביא דרגא נעלית יותר שאפי' שכאחרים ג"כ פטורים מהשבת אבידה "כי הא דאביה דשמואל" וכו' בכ"ז עדיף שיתנהג המוצא בלפנים משורת הדין ויחזיר. ולמה הגמ' מביאה את הדרגה השניה כדרגא ראשונה?

(ג) תוס' כתבו שהמקרא של רבב"ח לא יכלנו לחיבו בלפנים משורת הדין ממ"ש "אשר יעשון", כי משם לא מוכח שצריך להתנהג כן גם כשהוא מפסיד ממון, ולכן דרשו חז"ל במקרא שם את הפסוק "למען תלך בדרך טובים", וצריך ביאור: מהו היתרון שראו תוס' בפסוק "למען" וגו' מהפסוק "אשר יעשון"?

ועל כן צריך לומר, שהדרגא הזו שהוא לאחרים פטורים מהשבת אבידה מן הדין והשבתה הוא מלפנים משורת הדין היא היסוד של כל הדרגות שבאות לאח"ז בגמ', כדלקמן.

והביאור בזה והגדר של לפנים משורת הדין, אינו חיוב נוסף כמו כל חיובי ודיני התורה שנתבארו בדרשות חז"ל, גמ', ראשונים, פוסקים, אחרונים וכו', בשיעור מסוים כמ"ש (ואתחנן ו, יח) "ועשית הישר והטוב בעיני ה'" שדרשו חז"ל (ב"מ קח, א) דין דבר מצרא, והובא להלכה (רמב"ם הל' שכנים פי"ב, ה"ה, טור ושו"ע חו"מ ס' קעה, ס"ו) מתי חל בר מצרא ע"י המוכר ומתי לא כו' עד שבהגהות מימונית (לס' קנין סט"ו) כתב שהוא קרוב למצות עשה.

הענין של לפנים משורת הדין, אינו עוד שיעור וגדר מסוים שחז"ל קבעו, יסודו הוא הרגש טוב הבא בסיבת לב טוב, שיש לאדם רצון טוב להטיב לחברו, לפנים משורת הדין. ואח"כ חז"ל הסמיכו ענין זה עה"פ "אשר יעשון וכו'".

וכפי שביאר בעל ה'שדה חמד' (מערכת ל, כלל כט, ובמערכת כ', כלל טז) דמה שאמרו "כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט" היינו במצוות שבין אדם למקום, שהעושה יותר ממה שצוהו אותו, נקרא הדיוט, אבל במצוות שבין אדם לחבירו, אדרבה מצווה עליו לעשות 'לפנים משורת הדין'.

וראה בגנזי חיים שהביא השד"ח שם שזהו ע"ד שיש הידור מצוה, במצוות שבין אדם למקום עד"ז הוא במצוות שבין אדם לחבירו להתנהג 'לפנים משורת הדין'.

וכיון שהיסוד הוא כנ"ל הרגש טוב להתנהג 'לפנים משורת הדין'; לכן אין הגמ' מביאה בתחילה כשמזכירה את הדין הזה לראשונה, את הפסוק שעליו הסמיכו חז"ל את ענין זה. כי השעה שישנה הסמכתא או פסוק וכדומה, ההרגש הטוב אינו נעשה רק מצד ההרגש הטוב כשלעצמו אלא כציווי לקיים את דברי חז"ל.

ומהאי טעמא הובא המעשה דאבוה דשמואל ראשון בסוגיא, אע"פ שלכאורה הוא בסדר הדרגות הנ"ל, בדרגא השניה כי מדובר על דרגא כזו ב'לפנים משורת הדין'. שתלויה רק בהרגש הלב, ומן הדין לא ניתן לחייבו בהשבת אבידה כלל. דעברו על האבידה יב' חודש, ולפרש"י (ד"ה בתר) המוצא כלל לא היה מחויב להחזירה.

ולהתוס' (ד"ה לבתר) המוצא היה יכול להחזיר רק את שווי האבידה, ולא את האבידה עצמה. ואעפ"כ אבוה דשמואל החזיר את האבידה לא מפני איזה פסוק ודרשת חז"ל, אלא מפני שחשב שאם אינו נחסר בממונו, למה לא להשיב את האבידה למאבד. זהו הרגש טוב של 'לפנים משורת הדין' בשלימות, (שבין חמש עשרה לגמרא (אבות פ"ה, כה) לומד בתחילת לימודו).

משא"כ בב' הדוגמאות הנוספות של 'זקן ואינו לפי כבודו' ו'הנהו שקלואי' . דתברו ליה חביתא'. אינו מתבטא בשלימות היסוד של 'לפנים משורת הדין'.

לא מיבעי ב'זקן ואינו לפי כבודו ולא הדין חל על החפצא של האבידה גדר השבה אלא שהפטור הוא בגברא 'זקן ואינו לפי כבודו', שע"ז דרשו חז"ל "אשר יעשון", שאעפ"כ צריך המוצא להתנהג 'לפנים משורת הדין'.

אלא אפילו ב'הנהו דתברו ליה' . חביתא דחמרא' שרשב"ח ניזוק בממונו משבירת החבית, ורצה לכסות את הפסדו, ע"י שיקח מהפועלים את גלימתם, או לכל הפחות שלא יפסיד יותר, ולא יצטרך לשלם להם עבור עבודתם, שגרמה לו הפסד.

לא מתבטא היסוד של 'לפנים משורת הדין' בשלימות. כדמשמע מהדין ודברים של רב עם רבב"ח "...הבי לון גלימיהו . . עניי אנן וטרחינן כולא יומא ולית לן מידי...", שכשלא ישלמו להם, פשוט לא יהיה להם מה לאכול, וכש"כ כשיקחו את מלבושם לא יהיה להם מה ללבוש.

שזה אינו ענין השייך כל כך ל'לפנים משורת הדין'. אלא זהו בגדר צדקה. כפי שרב אמר לרבב"ח "זיל הב להו אגריהו דכתיב וארחות צדיקים תשמור". צדיקים מלשון צדקה, כפי שפירש ה'ענין יוסף' בה'עין יעקב' שם "וארחות צדיקים – הוא הצדקות".

רבי אמר לרבב"ח אפילו אם אתה סובר שאין אתה מחוייב לתת להם שכרם מדין פועלים שעשו מלאכתם. לכה"פ אתה מחוייב לשלם להם מדין צדקה, דהא לא גרועים יותר מעני שמבקש צדקה להחיות נפשו ונפש בני ביתו, שחיובים לתת לו צדקה (רמב"ם הל' מתנות עניים. רפ"ז). נותן להם שכרם מדין "וארחות צדיקים תשמור".

וזה שכתבו התוס' "אבל בסוף האומנין בהנהו שקלואי ששברו לו את החבית, ועשו הפסד גדול משום לפנים משורת הדין אין לו להפסיד, לכן מייתי קרא למען תלך בדרך טובים".

ולפי כ"ז אולי אפשר לומר ענין נוסף: בגמ' שם (בדף כד, ב) הובא בהמשך למעשה דאבוה דשמואל, רבא הוה שקיל ואזיל בתריה דר"נ בשוקא דגלדאי, ואמרי לה בשוקא דרבנן, א"ל מצא כאן ארנקי מהו, א"ל הרי אלו שלו, בא ישראל ונתן בה סימן מהו, אמר ליה הרי אלו שלו" וכו'.

דלכאורה אע"פ שהיו 'מעשה רב' שקרא עם ב' אמוריים, ר"י ורבא ועל כן הוצרכה הגמ' להביא את שניהם, בכ"ז הגמ' היה צריך להביא קודם את המעשה של רבא שפסק לו ר"נ ש'הרי אלו שלו' ולאח"ז להביא את המעשה של ר"י וכו' שאע"פ ש'הרי אלו שלו' צריך האדם להתנהג 'לפנים משורת הדין' כאבוה דשמואל, ולמה הגמ' מביאה קודם את המעשה דר"י וכו'?

בכל הנ"ל ניתן לומר שבכך מלמדת אותנו הגמ' שאע"פ שמן הדין המוצא בשוק שהרבים מצויים בו, הרי אלו שלו, אעפ"כ צריך האדם

תיקון טעות

בהערתי בגליון הקודם הודפס בטעות "שכו"כ" וצריך להיות: שסוף-סוף עפ"י שו"ע לא נפסק שגם צריך תיקון כו'.



"שגה ברואה"

הרב לוי גאלדשטיין

מלמד תשב"ר - אהלי תורה

(א) בד"ה השם נפשנו בחיים גו' (סה"מ מלוקט ח"ג ע' רד) בהערה 35, מעתיק מלקו"ת פ' קרח (נד,ג.): "אך באמת שגם ברואה ..".

הנה, ישנו טה"ד וצ"ל "שגה ברואה".

(ב) הנה, בלקו"ת, במראי-מקומות, מביא שביטוי זה ("שגה ברואה") נמצא באוה"ת קרח ע' תרפו.

ויש להעיר:

(א) זהו מעין לשון הפסוק בישעי' כח, ז. "שָׁגוּ בְּרֹאֵה פָקוּ פְּלִילִיָּה".

(ב) "ביטוי זה" נמצא גם מאמרי אדמו"ר האמצעי, הנחות תקע"ז עמוד קסו; תו"ח נח עה, ב.; שם, תולדות קנד, ב.; ספר שערי אורה, שער הפורים צב, ב. ובספר הקיצורים (שם) קמא, ב.; דרך מצותיך קפא, ב.; ובתורת שמואל תרל"ב ח"ב תק"ל.



המשל דזריקת אבן [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בגליונות האחרונים שקו"ט הר"פ שי' קארף עם הראב"צ שי' הלפרין בנוגע למשל דזריקת האבן למע' שמוכא לגבי הענין דהתהוות היש בכל רגע ורגע, האם ע"י דזריקת האבן נפעל כאן איזה שינוי בהאבן או לא דהראבצ"ה כתב דכמו שבקרי"ס מבאר כ"ק אדמו"ר שהפשט בתניא שנצבו כמו נד וכחומה שנהפך טבע המים להיות ממש כמו חומה שעומדת מעצמה ומ"מ הוצרך להיות הרוח קדים "כל הלילה" ומזה מוכח גם בנוגע לבריאת יש מאין דאף שכבר נברא בפו"מ עדיין הוא צריך לכת המחדש בכל רגע וכו', אז עד"ז גם בזריקת אבן שבעצם

נפעל כאן שינוי בהאבן בעל עלייתה מלמטלמ"ע, שנעשית קל היפך טבעה הרגיל של "כובד ומנוחה" וכו' ומ"מ ברגע שיכלה כח הזורק שמחדש בה את הענין הנ"ל, תיכף ומיד תפול למטה ולכן הרי"ז ג"כ משל מכוון לבריאת יש מאין.

ובגליון האחרון כתב הרפ"ק שי' שאינו רואה את הענין הנ"ל של שינוי בטבע האבן באותו מאמר שהזכיר הראבצ"ה שי', ובאמת אין כאן כל שינוי באבן ולכן זה לא הובא בתניא כמשל והוכחה על בריאת יש מאין, כיון שאין המשל מכוון אבל מה שבכמה מאמרי חסידות כן הובא המשל מאבן, זהו משום ששם לא נחית לשאלה זו, ומדמה זה למ"ש הרב הלפרין שגם אם נאמר שכן נעשה שינוי באבן הרי עדיין יש להקשות דמהי ההוכחה מזה על הנהגתו של הקב"ה? ועכצ"ל דלא נחית לזה, וה"ה דלא נחית גם לשאלה הנ"ל עכת"ד.

ולענ"ד א"א לדמות בין שני הקושיות ולא על כל דבר שייך לומר ש"לא נחית לזה" דהרי זוהי שאלה פשוטה ע"פ כללי השכל ואם באים להוכיח ע"פ שכל בצורך שיהיה התהוות בכל רגע ורגע מחדש ממשל האבן, הרי מיד יטענו שאין כל דמיון, דכאן לא נפעל שום שינוי בהאבן ולא נתחדש כאן איזה "מציאות" וממילא מובן שאין מה שישאר כאן לאחר הסתלקות כח הזורק, אבל בבריאת שו"א שנעשה למציאות מהיכי תיתי שבהסתלקות כח הבורא יהיו אין ואפס ממש?

משא"כ הטענה שעדיין אין זה ראי' שכך היא גם הנהגתו של הקב"ה מזה שכך הם הדברים בהבריאה, הרי"ז חסידישע טענה וטענה צדדית קצת שע"ז שייך לומר שבמאמר זה "לא נחית לזה", אבל כשכל עיקר ההוכחה אינה מתחילה לא שייך לומר על זה שכאן "לא נחית לזה", וק"ל.

ויש להוכיח עוד לענ"ד גם מלשון המשל של זריקת האבן כפי שהובא במאמרים שר"ל שבזריקה נפעל איזה שינוי בהאבן, דהרי רק בשביל לומר שעושים משהו נגד טבעו של האבן אפשר לומר משל מאדם המרים אבן באויר שאם לא ימשיך ויחזיק אותו החפץ לא ישאר באויר מעצמו, אלא האדם צריך להמשיך ולפעול כל הזמן כדי שהאבן תשאר באויר כיון שהוא פועל נגד טבעו של האבן, ועד"ז יובן גם למע' וכו', ולמה הוצרכו במאמרים לדבר על אבן שנזרקה כלפי מעלה וכו' (ובפרט שזה מעורר קושיא בכמה מאמרים דכמו שבזריקה הרי הכח נמשך גם כשנפרד מהיד, ונושא את האבן למעלה, כמו"כ נאמר גם למע' שהכח שמחי' את העולם נפרד ממקורו וכו' ונמשך על משך

השית אלפי שנים, ויש בזה שקו"ט שלימה, ובמשל שהבאתי לעיל לא יקשה כלל מלכתחילה).

ועכצ"ל מטעם שרצו להביא משל מתאים ומכוון לבריאת שו"א, ולכן דוקא בזריקה שנפעל כאן איזה שינוי בהאבן וכו"ל, ומ"מ בהסתלקות כח הזורק יפול מיד הרי מזה מובן גם בנמשל דאף שנעשה מציאות של שו"א מ"מ בהסתלק כח הבורא יהיו אין ואפס ממש.

[דא"ג, הר"ע שי' אבן ישראל (שטיינזלץ) בספרו על שער היחוד והאמונה אכן מביא את המשל מאבן באופן הנ"ל של אדם שמחזיק באויר ולא זריקה, וכנראה לא הרגיש שיש כאן ענין מיוחד שרצו להדגיש דוקא בזריקת אבן למעלה ולא סתם מחזיק באויר וכו"ל].

גם מה שכתב הרפ"ק שי' בסוף דבריו שא"א לומר כהראבצ"ה שלאחרי שהביא הראי' בתניא מקרי"ס יכולים להביא גם הראי' מהאבן ע"ש כיון ש"פשוט שכשמביא בהמאמרים הראי' כוונתו שכל הראי' היא מזה" הנה לעני"ד מצאנו כן הרבה מאד במאמרים, וזהו מה שאמרו "ד"ת עניים במקום אחד ועשירים במק"א" שבחסידות זה עוד יותר מאשר בנגלה, והרי הוא עצמו כתב לעיל בדבריו על טענה עיקרית שיש על הראי' שבמאמרים ש"כאן לא נחית לזה" דהיינו שצריכים להשלים הדברים ממקומות אחרים, וק"ל.

♦ ♦ ♦

רמב"ם

בדין תשלומין בקריה"ת

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

ברמב"ם פרק י"ב מהל' תפילה הל' א' – משה רבינו תקן להם לישראל שיהו קורין בתורה ברבים בשבת ובשני ובחמישי בשחרית וכו', ע"כ.

ובפרק ג' הל' א' כתב, המנהג הפשוט בכל ישראל שמשלימין את התורה בשנה אחת, מתחילין בשבת שאחר חג הסוכות בסדר בראשית

בשני' אלה תולדות בשלישי ויאמר ה' אל אברהם, וקוראין והולכין על סדר הזה עד שגומרים את התורה בחג הסוכות, ויש מי שמשלים את התורה בשלש שנים ואינו מנהג פשוט, ובהלכה ב' עזרא תיקן להם לישראל שיהיו קורין קללות שבספר ויקרא קודם עצרת ושבמשנה תורה קודם ראש השנה והמנהג הפשוט וכו', לפיכך יש שבתות שקורין שחרית שני סדרים כגון אשה כי תזריע וזאת תהי' תורת המצורע וכו' וכיוצא בהן כדי שישלימו בשנה ויקראו אותן הסדרים בעונתן, ע"כ.

בשו"ע הל' קריה"ת סימן קל"ה סעיף ב' כתב הרמ"א אם בטלו שבת אחת קריאת הפרשה בצבור לשבת הבאה קורין אותה פרשה עם פרשה השייכת לאותה שבת (ומקורו מ"אור זרוע").

ובמג"א שם סעיף ד' אבל אם היו ב' מחוברים באותה שבת שבטלו אין קורין בשבת הבאה ג' דלא מצינו לעולם שקורין ג', ואין לומר יקראו ב' לכל הפחות דאין תקנה לחצאין (ובהגמ"נ כתוב ע"ז ולא נראין דבריו בעיני) היינו דסובר דקורין כל הג' פרשיות ודלא כהמג"א ועיין במחצה"ש, ולהעיר דבחכמת שלמה על אתר כתב דאע"פ דהמג"א כתב רק דהשבת שבטלו הי' שבת של ב' פרשיות, ה"ה במקום שהשבת שני' שרוצין להשלים הקריאה של שבת שעברה היא שבת של ב' פרשיות ג"כ אין יכולים להשלים מפני טעם המג"א דלא מצינו ג' פרשיות, ע"ש.

הענה"ש בסימן קל"ה סעיף ו', הקשה על המג"א כיון דחובה היא להשלים מה שלא קראו מה לי תרי מה לי תלת, ומסיק וכן ראיתי מי שפסק כן להלכה, (והביא בשם הא"ר שהביא כן גם מהגהת מנהגים). ע"ש.

והנה בדין זה דבטלו כתב הפמ"ג דלאו דוקא כשבטלו בשוגג דה"ה אם בטל, במזיד ג"כ יכולים להשלימו לשבת הבאה, ומוכיח זה מסתימת לשון הפוסקים, ע"ש.

בביאור הגר"א כשהביא הדין דבטלו כתב "כמ"ש בתפלה טעה ולא התפלל כו' ע"כ. היינו דהשווה דין תשלומין בקריה"ת לדין תשלומין בתפלה, והביאור הלכה מדייק מדברי הגר"א דמאחר דהיא דין תשלומין ודומה לדין תשלומין דתפלה א"כ רק בשוגג יכול להשלים אבל לא במזיד.

ואולי יש לדייק מזה דהמג"א כתב הטעם שאין לקרות ג' פרשיות משום דלא מצינו שקורין ג' פרשיות רק ב', ואם הי' הדין כמו תשלומין

דתפלה הרי שם מפורש דאין להתפלל ג' תפלות ביחד משום תשלומין, ומזה דלא כתב האי סברא לכאורה מוכרח דלא ס"ל דהיא מדין תשלומין – כמו תפלה. אבל באמת אין לדמות דין ג' תפלות לדין ג' פרשיות, דג' תפלות שייך רק כשב' מהן הם תשלומין, וא"כ יש דין שאין לעשות תשלומין רק תפלה אחד אבל בנדון דידן יש רק פרשה אחת לתשלומין, וא"כ אינו דומה לתפלה, ולולי סברת המג"א הי' אפ"ל דמהני תשלומין באופן כזה, ואפילו באופן דהביא החכמת שלמה דחסרו ב' פרשיות מחוברין, דאז יש ב' לתשלומין מ"מ אינו דומה לגמרי לתפלה דמאחר שהן מחוברין אולי וחלין ביחד, אז הי' מינייהו מפקת משא"כ בתפלה עיקר התקנה היא על התפלה הסמוכה, וא"כ נדחה הרחוקה, ודו"ק.

ובעצם סברתו של הגר"א דהיא מדין תשלומין כמו בתפלה יש לדון דעיקר תקנת הקריאה הי' רק לקרות בתורה וכמ"ש הרמב"ם בפרק י"ב "שיהיו קורין בתורה ברבים בשבת" היינו דאין דין של קריאה פרשה מסויימת כ"א לקרוא ברבים, וצ"ל דסובר הגר"א דהאי תקנה של משה דצריכים לקיימו בכל שבת ושבת היינו עכ"פ לקרות מהתורה, וצבור שבטל קריאת שבת אחת צריכים להשלים הקריאה, דהרי עבר זמן חיובו, והוה ממש כמו בתפלה דאע"פ דעבר זמנו מ"מ יש לה תשלומין. אבל סברא זו צע"ג, דבשלמא בענין תפלה יש ענין מסויים של תפלה והיינו תפלת שמו"ע ואפילו קודם סידור שמו"ע יש ענין המסויים בתפלה, והיא "שבח, בקשה, הודאה", וא"כ יש לסיים מהו התפלה ומהו התשלומין, אבל בנוגע לקרה"ת הרי מאחר שתקנת משה היא רק לקרות ברבים א"כ איך אפשר לעשות תשלומין, דהרי כל מה שקורא היא בגדר "לקרות ברבים", ואין בהקריאה דבר מסויים, וענין הפרשיות אינם שייכים לעיקר התקנה, והא דיש ענין של פרשיות היא רק "מנהג" ואפילו תקנת עזרא היתה רק לקרוא איזה ענינים קודם שבועות ור"ה וא"כ איך שייך תשלומין, וצ"ע.

ומשו"ה נראה לומר בביאור שיטת הפמ"ג דכד דייקת בלשון הרמב"ם בפ"ג כתב המנהג הפשוט שמשלימין את התורה וכו', וכן בסוף הלכה ב' "כדי שישלימו בשנה", דיש דגש מיוחד ועיקרי על השלמת התורה וא"כ צבור שבטל שבוע אחד, חסר לה בענין השלמת התורה, ומה שחסרה "לקרות בצבור" אין לה תקנה ומה שקורין בשבוע הבאה אינה מדין תשלומין כ"א לקיים ענין זה "שמשלימין את התורה".

ולפ"ז א"ש שיטת הפמ"ג ודעימי' לומר דאין נ"מ בין אם בטלו בשוגג או במזיד מאחר שאין זה ענין של תשלומין רק השלמת התורה, וגם א"ש שלא מצינו בדברי הרמ"א לשון של "תשלומין" כ"א שכתב "לשבת הבאה קורין אותה פרשה עם פרשה השייכת לאותה שבת" וגם הדגיש רק ענין הפרשה ולא ענין הגברא, וכדברינו א"ש דעיקר הדגש היא על השלמת התורה, והרמ"א בא להורות שקורין אותה בשבת הבאה מפני שעי"ז לא יחסר מהשלמת התורה, ודו"ק.

ולפ"ז יותר מובן אותן השיטות דסברי דיכולין לקרוא ג' פרשיות ואין מדקדקין על מנין הפרשיות דהרי העיקר היא להשלים הפרשיות ומוסיפים כדבעי, ובפרט לפי לשון הרמב"ם דכל ענין של מחוברין הוא משום "כדי שישלימו" וא"כ מה לי ב' ומה לי ג'.

ועכ"פ בביאור שיטת מג"א צ"ל דאעפ"כ אין לקרות יותר מב' פרשיות כמ"ש בהמנהג שהביא הרמב"ם ולא מצינו בשום מקום מנהג של ג' פרשיות ויש לעיין בזה.

♦ ♦ ♦

הלכה ומנהג

אכילה בבית המדרש ובבית הכנסת

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, משיגן

שו"ע או"ח ס' קנא סעיף א': "בתי כנסיות ובתי מדרשון אין נוהגין בהם קלות ראש כגון שחוק והתול ושיחה בטילה ואין אוכלין ושותים בהם ולא מתקשטין בהם ולא מטיילין בהם ולא נכנסים בהם בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים ות"ח ותלמידיהם מותרים לאכול ולשתות בהם מדוחק: ואין מחשבין בהם חשבונות אלא אם כן הם של מצוה כגון קופה של צדקה ופדיון שבויים ואין מספידין בהם אלא אם כן יהיה ההספד לאחד מגדולי העיר שכל בני העיר מתקבצים ובאים להספידו ואם צריך ליכנס בהם לצרכו כגון לקרא לאדם יכנס ויקרא מעט או יאמר דבר שמעוה ואח"כ יקראנו כדי שלא יהא נראה כאלו

נכנס לצרכו ואם אינו יודע לא לקרות ולא לשנות יאמר לא' מהתינוקות קרא לי פסוק שאתה קורא בו או ישהה מעט ואח"כ יצא שהישיבה בהם מצוה שנאמר אשרי יושבי ביתך.

סעיף ג': אין ישנים בב"ה אפינו שינת עראי אבל בבית המדרש מותר.

ועיין בהגהות רעק"א סעיף ג' אבל בבהמ"ד מותר, מקור הדין הוא בב"י בשם מהר"י חביב וכתב אפילו שינת עראי אסור בבית הכנסת אבל בבית המדרש אע"פ דחמיר מבית הכנסת נראה דמותר כו', דאמרינן פ' מי שמתו "הני דפי דבי רב דהני גרסי והני גני" והקשה רעק"א שראיה זו תמוה מאד, קושיית הגרעק"א מיוסד על הגמרא במגלה כח, ב. אמר רבא תנא ותלמידיהם מותר והקשו שם מעובדא דרב אבא ורבינא שם דאמרי לאו משום מטרא ונאמרה בזה ג' תירוצים ולכל הג' תירוצים ת"ח מותרים ליהנות ולאכל בבהמ"ד מדוחק א"כ י"ל בההיא דפ' מי שמתו דשנת עראי הוי כמו אכילה מדוחק ולהרמב"ם והגהות אשרי ת"ח מותרים בזה גם בבית הכנסת ולהר"ן גם בבית המדרש שלא מדוחק אבל לאינש אחרינה שאני ת"ח, לא.

והנה עיין במ"א ס"ק כ' ד"ה מדוחק שהוא מבאר דדוקא אכילה ושתייה שרי בבית הכנסת משום דלימודם בבית הכנסת כו' ולכן מותרים לאכל ולשתות שם שאם יטרחו לילך בכל פעם לאכל ולשתות בביתם יתבטלו מלימודם אבל אם אין לומדים בבית הכנסת אסורים לאכל ולשתות שם כו' עיין שם כל דבריו.

וא"כ לדעת המ"א שתלוי באם יתבטלו מלימודם א"כ דבר זה שייך בכל אדם אפילו אם אינו ת"ח, מ"מ אם ע"י שאינו אוכל בבית הכנסת יתבטל מלימודו אז מותר מותר לאכל בבית הכנסת ומה שכתבו במס' מגילה כח, ב. שת"ח ותלמידיהם מותרים" לא הוה פירושו (לפי המ"א) שדוקא ת"ח מותרים כי אם הפירוש הוא שכיון שת"ח לומדים תורה בכל עת ע"כ בוודאי איסור האכילה בבית הכנסת יגרם ביטול וע"כ מותר להם לאכל בבית הכנסת אבל באמת דין זה שייך בכל איש ועיין בשו"ע סעיף ד' שמשם מוכח שבמקום מצוה מותר לישן בבית הכנסת ופשטות לשון השו"ע מוכיח שההיתר לאכל שם במקום מצוה שייך לכל אדם.

וכמו כן הדין של סעיף ג' שאין ישנים בבית הכנסת אבל בבית המדרש מותר, הנה באמת לא הותר כלל שום קלות ראש בבית המדרש ומ"מ התירו שינה בבית המדרש אע"פ ששינה מקושר עם ראש מ"מ התירו זה משום ביטול בית המדרש. וממה שהמחבר כותב בסעיף ג' "אבל בבית המדרש מותר", ומשמע שמותר בכל אדם היינו דוקא במקום שאיסור שינה בבית המדרש יגרם ביטול תורה לכל איש יהיה מי שיהיה וא"כ המ"א והמחבר נקטו חד שיטה ולפי שיטתם לא קשה קושיית רעק"א.

עכ"פ מה שנוגע לנו בבתי חב"ד שכמה אנשים טועמים מזונות וקפה בתוך הבית המדרש אחרי תפילת שחרית, נחוץ ביותר להדריך אותם שאחרי טעימת המזונות ילמדו בתוך הבית המדרש ועל ידי זה יהיה האכילה לצורך הלימוד שע"י שאוכלים במקום הלימוד לומדים יותר. ועיין במשנה ברורה שהוא כותב שהעולם סומכין על הגהאות אשרי שס"ל שבבל בתי כנסיות על תנאי עשויין אפילו בשובן, אבל באמת קשה לסמוך על זה כיון שהמחבר והרמ"א אינן מביאין שיטת הג"א וגם לא מצינו שהמ"א יסמך על זה.



שכח לומר ויכולו בקידוש הלילה

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו'

'בנתיבות התפילה' - על דיני טעויות בתפילה

בשו"ע רבינו סי' רעא סעיף יט כותב: "אע"פ שאמר ויכולו בבית הכנסת צריך לחזור ולאמרו על הכוס קודם קידוש כדי להוציא בניו ובני ביתו הקטנים שלא אמרוהו עדיין ואח"כ יברך בורא פרי הגפן וברכת קידוש. ואם שכח לאמרו קודם קידוש אומרו בתוך הסעודה על הכוס...".

ובשו"ע החדש אות קסה מציין: "מ"א ס"ק כ"א בשם מטה משה סי' תכט, בשם הרוקח בשם דודו רבי קלונימוס".

ואכן כך מביא המג"א שם בשם המטה משה. אבל כשמעינים במטה משה רואים שהוא מביא מהרוקח ציור אחרת וז"ל: "פעם שכח

דודי רבי קלונימוס כס רבנא יודא ולא אמר ויכלו בבית הכנסת. ולאחר שישב על השולחן הזכיר ועמד ולקח כוס ואמר ויכלו עד לעשות ואח"כ ישב במקומו וסיים הקידוש. ואמרו לו בני ביתו למה עמדת. אמר שכחתי לומר ויש לי לומר ואהיה שותף להקב"ה וע"כ אני צריך לעמוד עכ"ל הרוקח".

והנה רוקח זו לא נדפס בספר רוקח שלפנינו, ונדפס לאחרונה מכתב-יד בספר "סדר קידוש והבדלה" לרש"א שטרן שיחי', סי' ז עמ' מח, עיי"ש. עכ"פ בציור של הרוקח הנדון היית ששכח ויכלו בבית הכנסת, אבל לא מצינו כלום ברוקח אם אמר בבית הכנסת ולא אמר בקידוש שצריך לאומרו בתוך הסעודה על הכוס? וכבר העיר כן באליה רבה אות יט.

ובאמת יש להקשות עוד שהרי בציור הרוקח שכח לאומרו בבית הכנסת ואז לא אמר זאת בתוך הסעודה אלא בשעת הקידוש כשאומר ממילא ויכלו (בגלל המדרש שיש לומר ויכלו ג' פעמים כמבואר ברוקח הנדפס) אז עמד, ורק על העמידה תמהו בני ביתו והוא ענה להם שזה במקום הויכלו שבבית הכנסת שצריך לאמרו בעמידה מטעם עדות. אבל לא מצינו כלום שצריך לאומרו בתוך הסעודה.

ולפלא על המהדירים של שוע"ר החדש שלא מצינים כלום בזה, ולא עוד אלא מצינים המטה משה והיה להם רק לציין המג"א ששם אכן כתוב דין זה ולא להמטה משה ששם לא כתוב דין זה.



אם נשים חייבות בברכת התורה כל פעם שלומדות

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד

כתב אאזמו"ר הגאון הי"ד בשו"ת משנה שכיר או"ח (סי' טז) ד"מה שנשים מברכות ברה"ת הוא רק כמו שמברכות על שאר מ"ע דפטורות מה"ת, ורק דשויין עליהו כחובה, וא"כ י"ל דמעיקרא לא קבלו עליהו רק לברך פעם אחת ביום, דומיא דאיש, וא"ש ולק"מ". עכ"ל.

ונראה להוסיף בזה ע"פ מה שכתב בשו"ע אדמו"ר הזקן או"ח (סי' קפז ס"ז) שנשים אומרות ברית ותורה בברהמ"ז "כיון שאין נקרא אדם אלא כשיש לו אשה וכו', הרי הזכר ונקבה הם גוף אחד, לפיכך יכולות

לומר על ברית הזכרים שחתמת בכשרנו, וכן תורתך שלמדנו על למוד הזכרים" עכ"ל (מבית יוסף – בדק הבית, הובא במגן אברהם שם סק"ג)

והנה התוס' בברכות (יא, ב) ד"ה שכבר וכו' כתבו שברה"ת פוטר את הלימוד של כל היום, שאף אם הפסיק מלימודו ונתעסק בעסקיו וחזר ללימודו, אינו צריך לחזור ולברך, שכיון שחייב ללמוד כל היום אין זה הפסק, ע"ש.

ועי' בשו"ת הרא"ש (כלל ד סי' ב) שזה דוקא במי שתורתו אומנותו ואינו מבטל אלא כשצריך לחזר אחר פרנסתו, ובכל פעם דעתו על לימודו, ומיד אחר שעשה צרכי פרנסתו חזר ללימודו, אז אינו נקרא היסח הדעת, אבל כשאין דעתו לחזור ללימודו, אלא בדרך מקרה עסק בלימוד צריך לחזור ולברך, ע"ש. וכ"ה בפ"ה ברא"ש ברכות (סי' יג), ובתוס' ר"י החסיד שם ע"פ ירושלמי (פ"א ה"ה), ועי' מג"א סי' מו סק"ט).

אולם בפ"ה הא' ברא"ש שם, ובתוס' רי"ח שם, ובט"ז (סק"ח כפי' המחבר בשו"ע שם) כתבו שאפילו מי שאינו רגיל ללמוד אין צריך לחזור ולברך, ע"ש.

והשתא לפי הפ"ה הא' ברא"ש והט"ז י"ל, דלכן גם נשים מברכות פעם אחת ביום מפני שאומרות, ועל תורתך שלמדנו על למוד הזכרים מפני ד'אשתו כגופו דמיה', וע"כ כמובן שזה כולל גם הך ד'והגית בו יומם ולילה', אפילו מי שאינו רגיל ללמוד, שאינו צריך לחזור ולברך.

ועי' בכתבי האריז"ל [לקוטי תורה להאריז"ל פ' בראשית טז, א] בנוגע למ"ע שהזמ"ג שהנשים פטורות מהן: ש"בעשות הזכר את המצוה אין מהצורך שגם האשה תעשנה לבדה, כי כבר נכללת עמו בעת שעושה אותה המצוה וכו' וזה סוד מה שארז"ל [מנחות צו, רע"ב, בכורות לה, סע"ב], אשתו כגופו דמיה". ע"ש*.

ולפי"ז מה שאומרות על תורתך שלמדנו שהוא על לימוד הזכרים, ע"כ צ"ל שיש להן כחיובם של הזכרים, שהיא רק פעם אחת ביום.

(* ז"ע יצא לאור מאמר חדש מארה"ז בענין זה משנת תקע"ב, עי"ש. המערכת

והנה עפ"י הנ"ל נראה לתרץ קושיית המהרי"ט אלגזי בבכורות (פ"ד ס"ק מד, ד"ה והנה לענ"ד) בהא דקיי"ל בגמרא חולין (קל, ב) ובסנהדרין (צ, ב) דתרומה וכל מתנות כהונה אסור לתת לכהן עם הארץ – דלפי"ז איך אמרין בחולין שם (קלב, א) דמותר לתת מתנות כהונה לכהנת, והרי נשים פטורות ואסורות בלימוד התורה וא"כ הויא עם הארץ?

וי"ל, דכיון שאומרות 'על תורתך שלמדנתו' מפני ד'אשתו כגופו דמי' והוא על לימוד הזכרים, א"כ כבר אינן ע"ה, כיון שבעצם הקב"ה מלמד גם אותן את התורה ע"י למוד הזכרים כנ"ל, וא"כ א"ש כיון שבעצם אינן ע"ה, - ולפי מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקוטי שיחות חלק לא (ע' 96 ובהערה 27 שם) שלגבי הענין ד'אשתו כגופו דמיא' אין חילוק בין פנויה לנשואה, א"כ מותר לתת מתנות כהונה אפילו לכהנת פנויה, וא"ש.

ולפי"ז נראה לבאר גבי מחלוקת הפוסקים אם אשה כשירה לתלות ציצית בבגד של ד' כנפות [משא"כ נכרי פסול לכו"ע, דילפינן מדבר אל בני ישראל ועשו להם ציצית וגו', בני ישראל ולא נכרי]

וי"ל דכשרות להטיל ציצית (אפילו שפטורות בפעול ממצות ציצית), כיון שבעצם שייכות למצות ציצית ע"י הענין ד'אשתו כגופו דמיא', וכמ"ש האריז"ל ש"בעשיית הזכר את המצוה אין מהצורך שגם האשה תעשנה לבדה, כי כבר נכלל עמו בעת שעושה אותה המצוה" וכו'.



טלטול כשיש בסיס לדבר האסור והמותר [גליון]

הרב מאיר צירקינד
מיאמי, פלורידה

בגליון העבר כתב הר' וו. ראזנבלום שי' בנוגע דין בסיס לדבר המותר והאסור, והביא מספר משנה סדורה שכתב משם שו"ת תשורת שי מהדו"ת סימן קפ"ו "על מה שכתב הרא"ש 'דבטלים לגבי הפת', כתב שם השואל ולא זכיתי להבין מאי שנא מהא דמפורש לקמן בסימן שט סעיף ג כלכלה מלאה פירות ואבן בתוכה צריך לנער. והשיב לו, דהתם בסימן שט מסתמא הניח שם האבן בכוונת המניח, ולכן האבן

חשוב ולא בטיל, משא"כ כאן בענינינו, אלו הקליפין ועצמות זרקן ולא חשיבי כלל, ולכן בטלים לגבי הפת".

ואחר המחילה, אין זו לשון הרב. ואלו הן דברי התשורת שי: [לשון השואל: לא זכיתי להבין מדוע לא נימא דהאבן בטל לגבי הפירות. לשון המשיב:] מה שתמה על המג"א דלמה אבן בכלכלה אינו בטל לגבי הפירות... אבל משום דסתמא הונח בכלכלה בכונת המניח לכן חשוב ולא בטיל, משא"כ אלו הקליפין דזרקן ולא חשיבי כלל.

וגם מה שהביא מספר תהלה לדוד (סי' שח אות לד) "דדוקא לגבי פת שהוא חשוב מאוד בטל, אבל שאר אוכלין לא מהני, דלגבי שאר אוכלין דינו כבסיס לאיסור ולהיתר, משא"כ לגבי פת בטל האיסור והאיסור כמאן דליתא" אין זו לשון הרב. ואלו דברי התה"ל: ודוקא ביש פת על השלחן התיר המחבר לטלטל בלא ניעור שהם בטלים לגבי הפת. אבל שאר אוכלין לא מהני... והכי מסתברא."

וממשיך הנ"ל מדברי המשנה סדורה, "ולפי דבריהם אם יש על השולחן פת מותר לטלטל השולחן להדיא אף אם הניח הקליפין בכונת המניח דמ"מ לא חשיבי ובטלים לגבי הפת, ודו"ק".

ואחר המחילה זה ודאי ליתא, דהא כתב דטעם הקולא הוא משום שלא הונחו בכוונה. ואפילו לדברי התה"ל אינו במשמעות דבריו אלא רק לפי מה שהוסיף (המשנה סדורה) בדבריו (של התה"ל) "והאיסור כמאן דליתא" אבל אין זה בדברי התה"ל.

וממשיך הנ"ל מדברי המשנה סדורה, "ומה שכתב להקשות בספר זכרון יוסף דפעמים יש עצמות דשוין יותר ממעט פת ע"כ, לא קשה מידי, דלפי מה שכתב בחידושי הרשב"א ריש ביצה דעצמות לא חשיבי כלל, שהרי אינו מצניעים כלל לעולם, א"כ אי אפשר בשום אופן שהעצמות יהא חשובים יותר מהפת, ואתי שפיר מה שכתב הרא"ש שהעצמות והקליפין בטלין לגבי הפת, ודו"ק".

וגם כאן שינה דברי הרב דהרשב"א כתב "אבל עצמות וקליפים דלא חשיבי ואינו מצניעם כלל לעולם אין להם תורת בסיס" (דהיינו, דהטעם דלא חשיבי אינו משום שאינו מצניעם כלל לעולם, אלא דברי הרשב"א הם: דאותם עצמות וקליפות דלא חשיבי ואינו מצניעם כלל לעולם אין להם תורת בסיס, אבל יכול להיות במציאות עצמות וקליפות שהם חשיבי ומצניעים. וראי' דיש עצמות דמצניעים ראה בשו"ע אדה"ז סי' שלח ס"ו: "ומותר לשחוק בעצמות (שקורין

טשי"ך). וכן בקליפות ראה סדר ברכת הנהנין פ"ו ה"ד "קליפי הפירות כגון קליפי פאמרנצין המרוקחים אינו מברך עליהם בורא פרי העץ שאינן עיקר הפרי שנוטעין האילן בשבילו ויש אומרים שגם קליפי הפירות נחשבים מכלל הפרי עצמו ומברכין עליהם בורא פרי העץ וספק ברכות להקל בדיעבד אבל לכתחלה מברכין עליהם בורא פרי האדמה ויצא לדברי הכל".

והביא הרב הנ"ל מה שכתבתי בגליון התשע מאות: "ונראה לתרץ דמקילנן בקליפות ועצמות משום שהי' להם שעת הכושר. דהיינו מתחילת ברייתם היו בטלים לגבי מאכל (הקליפות להפירות והעצמות להבשר) לפיכך כשיש פת על המפה חוזר להיות להם תורת בטלים למאכל ואינם צריכים נייעור, אבל בסתם מוקצה לא הי' להם שעת הכושר", עכ"ל. וצריך עיון בתירוץ, שלפי דבריו ימצא שיש חילוק בין עצמות שנתפרקו מן הבשר בשבת, שאז הי' להעצמות שעת הכושר, דהיינו שבתחילת השבת לא היו מוקצים - לבין עצמות שנתפרקו מן הבשר קודם השבת ושכח (באופן שנעשית השולחן בסיס לאיסור) והניחם על השולחן עד הכנסת שבת, שאז לא הי' להם שעת הכושר בשבת, ואם כן במציאות כזה צריכים לנער את השולחן גם אם יש פת עליה. ומסתימת דברי רבינו הזקן נראה לכאורה שאין חילוק. הגם שיש לדחוק שרבינו הזקן בסעיף זה מיירי רק בעצמות שנתפרקו בשבת.

וגם הוא לא דקדק שאני כתבתי "דהיינו מתחילת ברייתם היו בטלים לגבי מאכל" ולא כתבתי מתחילת שבת.

וממשיך ממה שכתבתי: "דלמה לא אסרו להניח הקליפות והעצמות על הטבלא או המפה כשאין פת מונחת שם? הא אסור לבטל כלי מהיכנו אפילו לפי שעה אלא במקום הפסד מרובה, ואפילו אם דעתו לנער", עכ"ל. ואולי יש לתרץ בפשטות: אם המדובר בנוגע לעצמות של בשר, שאוכלים בתוך הסעודה הרי יש פת על השולחן. ועיין בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן הלכות דברים שבסעודה סימן קפ סעיף ב, וז"ל: "ונכון שלא להסיר המפה והלחם עד אחר ברכת המזון", עכ"ל.

ולא הבנתי דבריו דהא כאן אדה"ז מחלק דאם יש פת על השולחן מותר להגביה, ואם אין פת על השולחן לא התירו להגביה ושאלתי הי' בהחילוק בשאם אין פת על השולחן, והנ"ל מתרץ שיש פת על השולחן! אתמהה!

וממשיך הנ"ל: ואם המדובר בקליפות ועצמות של פירות שאין אוכלים דוקא בתוך הסעודה, הרי כתב אדמו"ר הזקן בסימן שח סעיף סז, וז"ל: "כל הקליפין והגרעינין שאינן ראויין לבהמה אוכל את האוכל וזורקן בלשונו לאחוריו ולא יזרקם בידיו", עכ"ל.

תגע בעצמך, למה כתב אדה"ז בסעי' ס "ואם אין הקליפות ראויות לבהמה כגון קליפי אגוזים שקדים וכיוצא בהן שהן אסורות בטלטול כעצים ואבנים אסור להעבירן מעל השלחן בין בידיו בין בדבר אחר שבידיו" וזה המשך ממה שכתב לעיל מזה "ואף על פי שנתפרקו העצמות מהבשר והקליפות מהפירות בשבת עצמה" ?

וממשיך הנ"ל: וזה שכתב אדמו"ר הזקן "ואם יש פת על הטבלא" צריך עיון אם כוונתו לכזית פת או אפילו מעט פת... ובספר משנה סדורה מביא בשם הנתיב חיים דדוקא פת שלם מהני.

ולשון הנתיב חיים הוא: ומה שהקשה (המג"א ס"ק נ"א) מפסקיו (של הרא"ש) יש לחלק בין פת שלם ובין פרוסות דלא חשיבי ולא בטיל גביה. עכ"ל.

וצל"ע בדבריו דהא הרא"ש (הובא במג"א) כתב "אבל להניח לחם עליהם כדי לטלטל אסור דלא אמרו ככר או תינוק אלא למת בלבד" ואם (כדברי הנתיב חיים) יש חילוק בין פת שלם לפרוסות, למה כתב הרא"ש "דלא אמרו ככר או תינוק אלא למת בלבד" הי, לו לכתוב "אבל אם הניח פת שלם עליהם כדי לטלטל מותר"? ועוד, אפילו במת לא כתבו הפוסקים שצריך להיות פת שלם! ומסיימים בטוב.

♦ ♦ ♦

פשוטו של מקרא

רש"י ד"ה "ויבא עד חברן"

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפירש"י פרשת שלח ד"ה ויבא עד חברן: "כלב לבדו הלך שם ונשתטח על קברי אבות שלא יהא ניסת לחבריו להיות בעצתם; וכן

הוא אומר ולו אתן את הארץ אשר דרך בה (דברים א, לו), וכתיב ויתנו לכלב את חברון (שופטים א, כ)."

וצריך להבין מה מכריח רש"י להביא רא"י שכלב הלך לחברון דוקא ממה שכתב בפרשת דברים "ולו אתן את הארץ אשר דרך בה".

והרי בפרשת שלח גופא כתיב (יד, כד): "ועבדי כלב . . והביאתיו אל הארץ אשר בא שמה וזרעו יורשנה".

ופרש"י שם בד"ה אשר בא שמה: "חברון תנתן לו".

והשאלה הוא עוד יותר, כי איתא בגמרא (סוטה, לד, ב) וז"ל:

"ויעלו בנגב ויבא עד חברון ויבאו מבעי לי" אמר רבא מלמד שפירש כלב מעצת מרגלים והלך ונשתטח על קברי אבות . . והיינו דכתיב ועבדי כלב עקב היתה רוח אחרת עמו וגו'", עכ"ל.

ופרש"י שם בד"ה והיינו דכתיב ועבדי כלב וגו': "והביאותיו אל הארץ אשר בא שמה והיא חברון כדכתיב ויתן את חברון לכלב ש"מ כלב הוא דאזיל לחברון", עכ"ל.

הרי הגמרא מביא רא"י דכלב הלך לחברון מפרשת שלח, ולא כפירש"י בחומש שמביא רא"י לזה מפרשת דברים.

ב. רש"י פירש בפרשת פנחס בד"ה אך בגורל (כו, נה): "יצאו יהושע וכלב, וכן הוא אומר ויתנו לכלב את חברון כאשר דבר משה".

וצריך להבין למה הוסיף רש"י "כאשר דבר משה", ובפרשת שלח כשמביא רא"י מאותו פסוק לא הוסיף זה.

והטעם מבואר בפשטות שתיבות אלו אינם נוגע להרא"י שרש"י רוצה להביא.



ויוסף מלאך ה' עבד

הרב אלחנן יעקובוביץ

נחלת הר חב"ד, אה"ק

במדבר כב, כו. רש"י ד"ה ויוסף מלאך ה' עבד, לעבד עוד לפניו להלך להיות לפניו במקום אחר כמו והוא עבר לפניו ומדרש אגדה יש בתנחומא מה ראה לעמוד בשלשה מקומות סימני אבות הראהו.

ויש לעיין: א. מה מוסיף רש"י על מה שכתוב במפורש בפסוק, והרי בפסוק כתוב שעבר ואח"כ עמד במקום צר גו',

ב. למה הביא רש"י את המדרש אגדה, מה זה מוסיף, או מתרץ, בפשט"מ. וי"ל בדא"פ, שבעצם התיבות "ויוסף . . . עבד" אינן מובנות כ"כ, ולכאורה אפי' כעין סותרות א לא, שהרי לא נאמר לפני זה שעבר קצת, שאז הי' מתאים אולי לומר שהוסיף לעבוד, אבל לפני זה לא מסופר שעבר אלא (כב, כב) "... ויתייצב מלאך ה' בדרך לשטן לו גו'", ובפסוק כד "ויעמוד מלאך ה' במשעול הכרמים גו'", שלפי זה הי' מתאים שיהי' כתוב ויוסף מלאך ה' לעמוד במקום צר גו'". וגם, שתיבת "עבד" יש לה משמעות יותר על ההעברה הלאה, ולא על עמידה, וא"כ איך זה מתאים (ויוסף גו') עבד עם ויעמוד.

ועל זה פרש"י שתיבת "עבד" כאן אינו לשון עובר (ושב) שעובר כדי להמשך הלאה לדרכו, אלא ללכת לפניו, אבל קשור אל מי שעובר לפניו, וזהו מה שרש"י מבאר "לעבוד עוד לפניו להלך להיות לפניו במקום אחר", שההעברה כאן (אינו לעבוד ולהסתלק אלא) הוא "להיות לפניו במקום אחר", ומה שרש"י מוסיף לפני זה "לעבוד עוד לפניו להלך" הוא ביאור תיבת ויוסף (..עבד), וכנ"ל שלא נאמר לפני זה שעבר כו' שיהי' שייך לומר ויוסף (לעבד), על זה פרש"י "לעבוד עוד לפניו להלך", שהרי בפעם ראשונה שנאמר (כב) "ויתייצב מלאך ה' בדרך גו'" הרי בודאי הלך לפניו כדי להתייצב בפניו ולעכבו בדרך, וכן בפעם הב' (פסוק כג) ויעמוד למלאך ה' במשעול הכרמים גו' בודאי הלך לפניו והקדימו כדי לעמוד נגדו, ועל זה מספר לנו הפסוק ויוסף מלאך ה' עבד שבפעם הג' הוסיף "עוד לעבוד לפניו להלך" (כד) "להיות לפניו במקום אחר". ועל זה מביא דוגמא מיעקב ששלח את הדורון (המחנות) של עשיו אחיו, ושם כתוב והוא עבד לפניו, שהכוונה שהקדים ללכת לפניו.

ואולי בגלל שכאן נאמר ויוסף (מלאך ה' גו'), ואז נשאלת שאלה אם הוסיף למה לא להוסיף עוד פעם לעצרו, אולי בסף יסכים לעצור, וי"ל בדא"פ הביא את המדרש "מה ראה לעמוד בשלשה מקומות, ועונה, סימני אבות הראהו.

והנה ע"פ הנ"ל בהסבר השאלה (שבדא"פ), יומתק זה שרש"י העמיד בד"ה שלו תיבות "ויוסף מלאך ה' עבד", שלכא' הי' מספיק להעתיק תיבת עבד, וע"פ הנ"ל עיקר הקושיא היה משני הדברים יחד שלכאורה אין מתאים הענין של ויוסף גם לעבד, שויוסף משמע שזה

קשור לקודם, ו"עבור", משמע שנפרד מהם, ולפי הנ"ל מובן, ולכן העתיק כל זה בד"ה.
ועצ"ע בזה שהביא את המדרש.



מלחמת המואבים בישראל

הת' מנחם מענדל ד. יוזביץ
שליח בפטרופוליס בראזיל

ברשי ד"ה וירא בלק בן צפור את כל אשר עשה ישראל לאמורי אומר רשי: "אמר אלו שני מלכים שהיינו בטוחים עליהם לא עמדו בפניהם, אנו על אחת כמה וכמה, לפיכך ויגר מואב" עכ"ל ולכאורה כוונתו כאן הוא למש"כ בפרשה הקודמת בפרק כ"א פסוק כ"ג שסיחון הם שמרו מפני כל הלוחמים נגד מואב ועל כך לקחו גם מס ומאחר שאותם הצליחו לסלק ממילא לא שביק חיי למואב.

אבל לכאורה אינו מובן, כי מלשונו של רשי נראה שנתחדש משהו כאן לבלק ועוד דאי"מ איזה קושיא בא לסלק רשי – כידוע שיטת רבינו בזה.

והנה בעיקר שפתי חכמים ביאר שרש"י בא לתרץ את הלשון וירא שהיינו מלשון התבוננות ועוד כתבו שבא ליישב הנאמר בפסוק הבא ש"ויגר מואב" דהיינו שכל העם פחדו וק"ק איך הגיע לזה אלא ביאר שמאחר שהמלך שלהם פחד במילא כל העם ג"כ נכנסו לפחד.

אך יש להקשות על זה דא"כ הרי ההתבוננות של בלק היא אותו התבוננות של כל העם וזה מה שהביא את כל העם לפחד ועד לענין של "קצו בחייהם", וא"כ מדוע תולה כל ה"וירא" היינו ההתבוננות, בבלק ואת"ל דכאן בא לדבר על המלך בנפרד שהוא עיקר העם ובמילא לכך לא הביא את ההתבוננות של העם עדיין קשה דמהמשך לשונו כאן נראה מפורש שבא לדבר על העם ביחוד והמלך מזכירו בדרך אגב כפי הנראה מפסוק ג' וד' שמדבר על כל העם דמואב שויגר ויקץ והם שלחו שלוחים לזקני מדין ובדרך אגב מסיים ובלק בן צפור מלך בעת ההיא מכיון שלא היה אחר.

וא"כ הול"ל וירא מואב את וכו' ויגר מואב ויקץ מואב וכו' ולבסוף ובלק בן צפור מלך בעת ההיא ולכאורה הוא קושיא בפש"מ שרש"י צריך לבארו וא"כ יש לחפש מה תירץ בד"ה הנ"ל

אלא אולי יש לומר שרש"י נתכוון למשהו יותר עמוק והוא שבעצם יש להקדים עוד קושיא והיא שבאם כל הפחד לפי איך שאומר בש"ח היה במלך וממנו נמשך לכל העם הנה צריך להבין איך הפחד הפרטי של המלך עבר לכל העם היינו איך ידעו כולם מזה והרי לא מצינו שהמלך אמר להם משהו?

אלא משום זה למד רש"י הסיבה שהתורה הזכירה את שאר המלכים כאן והוא כי כשבני ישראל עברו דרך האמורים הם לא רצו מלחמה כלל אלא רצו לעבור דרכם ואעפ"כ כשלא הסכימו בשלום הם פתחו במלחמה הנה בלק בראותו כל זה החליט שבאם יבואו בני ישראל הנה בפשטות יתן להם לעבור בלי לעורר מחלוקת.

ולכן הזכיר את מה שקרה להם וממילא בלק החליט שבאם ירצו יתן להם לעבור בשלום דרך ארצו וכל העם ראו בפשטות שאינו מתכוון למלחמה והבינו את מהלכו שיתן להם לעבור ומזה בא אליהם הפחד שלהם שהבינו שהמלך שלהם פוחד מבנ"י – משא"כ באם היה מתכוון למלחמה היו מתאמצים

ועפ"ז יובן גם המשך הפסוקים, שבפסוק ג' מבאר רשי ויגר שהוא לשון מורא, וב'ויקץ' ביאר רשי קצו בחייהם כמו קצתי בחיי והוא מקרא קצר וצלה"ב בפשש"מ איך הגיעו ממורא למצב של קצתי בחיי עוד לפני שהתחילו ללחום כלל?

אלא שרשי למד את ביאור הנ"ל בתוך הפסוקים שהוא הכוונה במש"כ "ויגר מואב מפי העם מאד כי רב הוא ואי"מ למי הכוונה והרי עם ישראל אע"פ שהיו הרבה הנה בפשטות לא היה הפחד שלהם מצד הריבוי שלו דהרי נצחונות דהמלחמות לא היה מצד ריבוי בפרט במלחמת סיחון שהיה ע"י מרע"ה בעצמו אלא יתכן לומר שהכוונה היא לעצמם היינו שקצו בחייהם מצד גודל הבושה מאחרי שהם היו חזקים וכו' ובנ"י היו בגדר עבדים שנשתחררו ואפילו מי ששמרו עליהם לא יכלו להם ובמילא הכניעה לתת להם לעבור היה עבורם בושה הכי גדולה.

ועל פי זה יובן ג"כ מה שרשי כולל בפסוק ד' את ב' העניינים יחד א' שבכלל היו שונאים זא"ז מדין ומואב ונתאחדו כנגד ישראל ועוד כותב רש"י "שכיון שראו ישראל נוצחים שלא כדרך העולם אמרו מנהיגם של אלו במדין נתגדל נשאל להם מדתו..." ולכאורה הם ב' ענינים שונים לגמרי שרשי מתחיל איך בכלל היה שיך שידברו ביניהם ולאחרי זה מוסיף רשי עוד ענין והוא מדוע בכלל חשבו שהם יכולים

לעזור להם ובמילא היה לו לרשי לחלקם לב' ד"ה או לכה"פ כב' פירושים שונים מדוע הלכו למדין?

אלא עפ"י הנ"ל יש לומר ובהקדים שיש עוד להקשות לכאורה מה נגע כאן כלחך השור את עשב השדה והרי אינו מובן מה מוסיף בפשט"מ ועוד מה מבאר רש"י שאינו רואה סימן ברכה שאמנם זה מבאר מהו הכוונה של כלחך השור אך אינו מבאר את הקישור לענינו שמה נוגע כאן לומר כלחך השור שלא יהיה בזה סימן ברכה?

אלא שרש"י למד דמאחר שמחמת הבושה קצו בחייהם הנה הם לא היה אכפת להם כבר הבושה ללכת לזקני מדין מאחר שהמלך שלהם בלק הוא לא היה גדול מצ"ע אלא מכיון שלא היה אחר כפי שרש"י ממשיך בד"ה שלאחרי זה ובמילא נגשו למדין היינו שלא היה אכפת להם הבושה הזאת של לעשות שלום אך מצד זה נוצר שאלה חדשה והיא מדוע הלכו לזקני מדין דווקא והרי לכאורה היה זה מלכתחילה ענין של מלחמה ואין זה ענין כלל לזקנים אלא שרש"י למד בהמשך למש"כ לפנ"ז שקצו בחייהם הנה חשבו לעצמם שלא אכפת להם באם יהרגו בהם אך רק שיהיה בזה מטרה דהיינו שיפעלו בזה משהו ובמילא בהתאחדותם יחד חשבו שיעמדו כמו חומה נגד בני ישראל ולא יתנו להם לעבור דרכם אפילו באם יהרגו בהם מכיון שביין כך קצו בחייהם.

אך בהמשך לזה הבינו שיהיה זה כלחך השור .. שאין בזה סימן ברכה וכפי שמבאר בש"ח שעוקר גם את השורש וא"כ אין זה מחליש כלל את בני"ה היינו שלא היה אכפת להם באם יהרגו אך רק שעי"ז יחלישו את בני"ה אך פחדו שילכחום ויתלשו אותם עם השורש היינו שלא יחזרו כלל להפריע להם ואי"ז מפריע כלל לבני"ה.

ולכן באמת נאמר הלשון ילכחו את כל סביבותינו היינו שלכאורה אי"מ הרי בפשטות הפחד שלהם היה על עצמם ולא על הסביבה שלהם שהיו מדינות אחרות אלא שעפי הנ"ל י"ל שהם היו מוכנים למות מאחר שקצו וכו' אך על תנאי שיפריע לבני"ה להמשיך בדרכם אך כשהבינו שיתלשו אותם עם השורש ולא יפריע להם כלל אלא שיעשו כן לכל סביבותינו לזה כבר רצו פתרון אחר כי לא כדאי להם מיתתם.

ומזה הוכרח רשי ללמוד שהכוונה בזה שהלכו לזקני מדין היה זה בשביל עצה ולא למלחמה ולכן הלכו להזקנים והאופן שביקשו היה להבין למעלה מדרך הטבע איך ניתן להלחם בישראל ועל פי זה אולי י"ל הסיבה שה' באמת נתן מלכתחילה נתינת מקום להו"א שיוכלו

להלחם בישראל דרך אלוקי ישראל היינו שהנביא יקללם בשם ה' והרי הוא פלא איך נתן ה' מקום לכזה הו"א .. אלא שיש לומר דבלי זה לא יהיה זה כלל בגדר נצחון כי מלכתחילה התייאשו ורצו לההרג וכך היה חשיבות למלחמה וחשבו שיוכלו לנצח ובאמת בנצחון של בני"י נתווסף בהם עוד נצחון ובפרט שנתווסף בהם גם הבשורה על הגאולה האמיתית והשלימה ע"י בלעם וכל זה בזכות הנתינת מקום למלחמה רוחנית כי מצד גשמיות לא היה להם מקום כלל למלחמה ויה"ר שיתקיים תומ"י.



אופן כתיבת המנין בתורה [גליון]

הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

בגליון תתקא העיר הרב י"ח לאזאר שי' על זה שבמנין בני"י בפ' במדבר רואים באופן בולט איך שלכולם עולה הסכום חשבון מנינים למספר המאות בשוה ממש, מלבד שבט גד שהסכום חשבון שלו עולה העודף שלו בפרוטרוט למספר חמשים. ומקשה, שלא עביר קוב"ה ניסא למגנא, וכו'.

ומסיק לבסוף, "בפשטות", שרש"י ויתר הפשטנים אוחזים שהמספרים אינם מדויקים וכו'. ומאריך לבאר סברא זו.

והנה כמובן שדוחק גדול ביותר לומר כן, והדבר תמוה מאוד ע"פ סברא לומר שהתורה "מעגלת" מספרים מבלי לרמוז לזה אפילו.

ועוד והוא העיקר, שמדברי כ"ק אדמו"ר מוכח להדיא שלא ס"ל כן:

ראה באריכות לקו"ש חי"ג שיחה ב לפ' מטות, שמאריך בענין דוגמתו – מנין השבי והמלקוח במלחמת מדין שהגיע בדיוק למספר של חמשים וחמש מאות וכו' – ומבאר שם באריכות שאין זה נס היפך הטבע, ואמנם "אין זה שכיח כלל וכלל", אבל סו"ס יש לזה אחיזה בטבע, ומבאר שם הענין באריכות.

ובהערה 13: "ולהעיר שגם במנין בני"י הי' בכל פעם בכל שבט מספר המתחלק לחמשים. ולכאן ג"ז לא שכיח כלל וכלל. וצ"ע הטעם על זה. ואי משום שרי חמשים – הרי יש גם שרי עשרות ושרי מאות.

ולהעיר מחמשים איש רצים לפניו – המורה על החשיבות בקבוצה זו".
עכ"ל.

ומי יבוא אחר המלך.

◆ ◆ ◆

היום יום

היום יום – יב תמוז

הרב מיכאל א. זליגסון
מגיד שיעור במתיבתא

"בשני ימי הגאולה י"ב וי"ג תמוז הבע"ל יתועדו אנ"ש, לטובה ולברכה בגשמיות וברוחניות, כאשר הוקבע מאת אבינו הראשון הוד כ"ק אאזמו"ר רבינו הזקן זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע. בהתעדות זו ידברו אנ"ש שיחיו איש את רעהו בשבת אחים בחיזוק קביעות שיעורי הלמוד, והנני שולח להם את ברכתי כי ישא השם פניו אליהם בגו"ר".

"לטובה ולברכה...כאשר הוקבע מאת אבינו הראשון הוד כ"ק אאזמו"ר רבינו הזקן זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע"

ויש לומר שזהו מיוסד עפ"מ"ש הסיפור ע"ד אדה"ז שבהיותו במסיה עם תלמידי הרמ"מ מהאראדאק וחסיד א' נכנס וביקש ברכה עבור רפואה שלימה והחסידים מיאנו לברכו באמרם שצריכים לבקש מרבי וכו'. ואדה"ז הגיב אז פתקא משמיא קא נחית וואס א חסידישער פארבריינגען קען אויפטאן קען מלאך מיכאל ניט אויפטאן". ואדה"ז ביאר זה במשל ארוך בעילוי של אחדות וכו' שאז יש מילוי משאלותיהם לטובה.

"ישא השם פניו אליהם"

ויש לדייק בזה למה בחר בעל הגאולה והשמחה בפסוק זה דוקא ולא ברכת יברכך וגו' או יאר וגו'? ויש לבאר בזה בהקדם מה שאמחז"ל על פסוק זה – "ישא ה'" (ברכות כ, ב):

"אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע כתוב בתורתך אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד והלא אתה נושא פנים לישראל דכתיב ישא ה' פניו אליך אמר להם וכי לא אשא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך והם מדקדקים [על] עצמם עד כזית ועד כביצה".

ועפ"ז יומתק שייכותו דברכה זו ללב-יג תמוז דוקא:

מבואר בכמה שיחות קודש מהרבי בנוגע למסירת נפש של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, הנה אף שע"פ הלכה מחוייבים במס"נ רק בג' דברים בלבד, אעפ"כ דקדק והחמיר כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ גם ביסוד מקוואות ישיבות וחדרים וכו', מתוך מסירת נפש, למעלה ממדידה והגבלה.

ועפ"ז יובן מ"ש במכתב קדש של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ "ישא השם פניו אליהם" כיון שהעבודה הי' כאן מתוך מסירת נפש, הנה כמו כן במדה כנגד מדה ישלם הקב"ה גם למעלה ממדידה והגבלה.



הפסקה בקריאת המסעות בשבת

הרב אלכסנדר הפנהיימר

תושב השכונה

ב"היום יום" כ"ג תמוז (ונעתק משם בס' המנהגים ע' 44) כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע: "כאשר מטות ומסעי נפרדות, קורין – במנחת שבת, ב', ה' – ללוי עד סוף כל המסעות".

מסתימת לשונו הק' משמע שאין הדבר כן בקריאת הפרשה כולה בשבת, ואפשר להפסיק באמצע המסעות. ואכן הגידו לי אנשים מהימנים שבשנת תשד"מ, היא הפעם האחרונה שהיו פ' מטות ומסעי נפרדים בחו"ל, קראו לפני רבנו לכהן עד "ויחנו על ים סוף"; וכ"ה בחומשים שנדפסו לאחרונה ע"י מערכת קה"ת.

וצריך עיון, שהרי הקפידא שלא להפסיק באמצע המסעות הוא ע"פ הידוע (ראה לקו"ת מסעי פח, ד ואילך) שהם כנגד שם מ"ב, וא"כ מהיכי תיתי לחלק בזה בין קריאה א' לחברתה? ואכן במג"א (סי' תכח סק"ח) הביא בשם צרור המור שאין להפסיק באמצע המסעות, ומסתימת דבריו נראה דל"ש בשבת ול"ש בימות החול.

לכאורה הי' אפשר לומר בפשטות שאין כוונת כ"ק אדמו"ר שאין לעשות הפסק באמצע המסעות, כ"א רק שצריכים לקרוא את כולם (ודלא כהמנהג הנפוץ שבמנחת שבת וכו' מסיימים לישראל ב"ויחנונו על ים סוף"). אבל זה אינו, דא"כ סגי לקרוא ללוי עד "ויחנונו על ים סוף" (או איזה פסוק אחר באמצע המסעות) ולישראל עד "בערבות מואב", ולא הי' רבנו צריך לדייק שהלוי הוא שקורא עד סוף כל המסעות.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

♦ ♦ ♦

שונות

ציונים בשו"ע אדה"ז

הרב אהרן חיטריק

חבר מערכת 'אוצר החסידים'

שמעתי מכ"ק רבינו כמה פעמים על יחידות "שכל ארבע חלקי שו"ע נמצאים בשו"ע רבינו הזקן", פעמים בגלוי ולפעמים בהעלם, אבל הדינים נמצאים שם.

להלן כמה דוגמאות המובאים בשו"ע אדה"ז:

צער בעלי חיים אסור מן התורה	רסו, כה: שה, כו.
צער בעלי חיים	רסו, כא. הל' עוברי דרכים וצער בעלי חיים.
למרוט הנוצות במקום השחיטה	יו"ד כד, יד.
אם מצערים לאדם מותר להורגם. וכן אם צריכים לרפואה או לשאר דברים שהם לצורך האדם	הל' עוברי דרכים ד.
חייבה תורה לטרוח בגופו אבל לא	הל' עוברי דרכים ג,

ד. להפסיד בממונו. לטרוח בגופו חייב להציל כל בעלי חיים מצער אפילו של הפקר, ואפילו של נכרי	
הל' עוברי דרכים קו"א ה.	חכמים דחו דבריהם במקום צער בעלי חיים
הל' עוברי דרכים ח.	להציל מצער שיבוא עליהם
הל' עוברי דרכים ו.	משראהו רסו אמות וב' שלישי אמה חייב לילך ולהציל
הל' עוברי דרכים ג.	נכון להשליך חתיכה קטנה לפני כלב להדמות בדרכו הקב"ה
הל' עוברי דרכים ה.	צער בעלי חיים במקום כבודו של אדם חכם און זקן מכובד
הל' מציאה קו"א ח.	צער בעלי חיים דחי איסור דרבנן
הל' עוברי דרכים קו"א ג.	צער בעלי חיים דממילא הבא בתולדתו, וצער הבא על ידי סיבה מבחוץ
שא,יא.	לעשות בשבת אהל עראי בשביל צער בעלי חיים
נו,ה.	עגלון, מלך מואב עמד מעל כסאו לדברי ה'
קסח,ח.	עומר לגולגולות שיעור עומר לגולגולות
נא,א.	תשעה באב אומרים מזמור לתודה
פסקי הסידור ברכת השחר	תשעה באב אין אומרים ברכת שעשה לי כל צרכי
לח,ה.	תשעה באב דין תפילין
מ,ח.	תשעה באב מותר לישן עם אשתו ואין חוששין שמא ישכח
תריד,ט.	תשעה באב נעילת הסנדל.

	ההולך בין הנכרים	
תשעה באב	ערב תשעה באב אסור שישאר מתיקות בפיו וכשבולע בולע מתיקות	צ,יד.
תשעה באב	קוראין מגילת איכה בלא ברכה	תצ,יז.
תשעה באב	שחל להיות באחד בשבת ולא הזכיר הבדלה בתפלת ערבית	רצד,ו.
תשעה באב	אם קיבל עליו תעניתו מבעוד יום נאסר בכל חומרותיו	רסא קו"א ג.
תשעה באב מילה	ברכת המילה מטעימים לתנוק	תרכא,ד.



הערות בלקוטי-דיבורים

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בשיחת חג-הפסח תרצ"ד (לקוטי דיבורים לקוט ה, אות כז, דף קלז ע"א) נאמר:

א. (בקטע הרביעי) "מיר אלע וועלכע לעבן אין דעם זיבעטן דור פון דורו של מורנו הבעש"ט נ"ע..." [ההדגשה שלי]. וצ"ע, הרי הם דור השמיני מאז. ואולי אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע מדבר כאילו נמצאים עדיין בדורו של אביו אדמו"ר מהורש"ב נ"ע.

ב. (בקטע החמישי) "וויפעל צדיקים נסתרים און בעלי-שם זיינען געווען ביז מורנו הבעש"ט, ר' יואל בעל-שם, ר' אדם בעל-שם, ר' מרדכי הנסתר, ר' קהת הנסתר, יעדער פון זיי האט א סך אויפגעטאן בדורו..."

ולכאורה, השנים האחרונים שייכים לדורו של הבעש"ט, והיו "חבריו הצדיקים הנסתרים" כמבואר בשיחת שמחת תורה תרצ"ז (בקובץ מכתבים שבסוף ס' תהילים אוהל יוסף יצחק עמ' 201). ר'

מרדכי באייעווער היה מהחסידיים הראשונים ממדינת רייסין שהתקרב אל הבעש"ט (ראה אג"ק אדמור מוהריי"צ נ"ע ח"ג עמ' קעג ואילך, ח"ד עמ' רצב, תקכא [בשני האחרונים - שנים שונות מזה לזה, עיי"ש] ועוד, כמפורט במפתח שמות אנשים סוף כרך יב, בערכו).



כסא של אליהו-כסא אחד או שנים? [גליון]

הרב יהודה ליב גראנער

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בגליון העבר (ע' 139) קטע: כסא של אליהו-כסא אחד או שנים?

להעיר מתורת שלום – ס' השיחות ע' 79: וכ"ק אאזמו"ר [הצ"צ] הי' צ"ל סנדק וישב על כסא אליהו, והכל נערך ונתתקן כראוי, והביאו את הילד (רשימת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע)

הרי שמנהגו של הצ"צ הי' רק כסא אחד.



למה נקרא שמם בישראל 'פרקי' אבות? [גליון]

הרב ישראל רובין

שליח רבינו אלבני נ.י.

בגליון העבר (ע' 140) העיר הרב רסקין שי' מלונדון למה נקראו 'פרקי אבות', ולא רק בשם 'מסכת' כשאר הש"ס.

וי"ל ששאר המסכתות כולם מקשה אחת והמשך אחד, תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם, הלכה השוה לכל נפש, 'והלומד תורה לפרקים' (סנהדרין צט:) הוי גריעותא, שאסור לברר ביניהם לומר 'שמועה זו נאה'.

(ונתחלקו המסכתות אח"כ לפרקים רק לנוחיות התלמיד, ליתן ריוח בין פרשה לפרשה ולסימנא, אבל לא שעצם המסכת מורכבת מפרקים (ו'פרקי אמוראי' (שבת סז). זהו רק ב' פרקים).

אבל 'פרקי אבות', שהם מדת חסידות לפנים משורת הדין, הרי מתחילה לפרקים נתנה, שהרשות נתונה לכל אדם לבחור איזו דרך ומדה הקרובה יותר ללבו, נפשו ותכונתו, ש'איזהו דרך ישרה שיבור לו האדם', ו'לא עליך המלאכה לגמור'.

וכלשון 'הוא היה אומר', כלומר, דבר זה מיוחד לתכונת נפשו של אותו תנא.

ולפ"ז אין לדחוק לדרוש סמוכין ממשנה א' לחברתה, שמסכתא זו נתחברה לכתחילה מפרקים, שאינם בשיטה א' ודעה אחידה.

וי"ל, שלכן רוב מרז"ל באבות בלשון רבי פלוני אומר, שבכלל, לשון 'רבי פלוני אומר' משמע שבא לחלוק (אף לתיו"ט (בכורים פ"ג מ"ו) שיש יוצא מהכלל) (ולשון 'אמר ריב"ל בת קול יוצאת', ו'אמר ר"י בן קסמא פעם אחת', מפני שהם סיפור מעשה).

(וראה שד"ח ח' דף מט מערכת אלף, וח"י דרכי שלום כללי הש"ס אות א' ע' 228, אבל בשיירי כנה"ג נג כ' שזהו רק כששניהם בענין א').

ויומתק על פי מ"ש בספר חסידים (מובא בהקדמת תיו"ט):

'לשון 'מסכת' הוא יציקת מתכות לגוש אחד, או שהוא לשון אריגה, או 'מסכה יינה', דבר שנעשה כולו גוף אחד. שאי אפשר לחלק בין פרטי הנימין, שכשניתק חוט אחד, מתרופפים כולם.

ולכן אין לשון 'מסכת' מתאים לליקוט מרז"ל באבות, שכל משנה היא כמסכתא לעצמה. ש'פרקי' לשון 'מפרק' (שבת עג.), 'פורק עול', 'מצות פריקה', כלומר שאפשר לפרקו מדבר אחר, ויפה נקראים 'פרקי אבות'.



לזכות

**הרה"ח הרה"ת ר' דובער הכהן וזוגתו מרת חי' פריידא
שיחיו כהן**

לרגל חגיגת "יום הנישואין ב"פ ח"י" ביום ה' י"ד תמוז

**לאריכות ימים ושנים טובות
לברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר, ויזכו לרוות רוב נחת
מכל יו"ח מתוך אושר הרחבה מנוחה ושמחה תמיד כל הימים.**



לזכות הילד חיים מיכאל שי'

**לרגל הכנסו בבריתו של אברהם אבינו ע"ה
ביום ועש"ק פ' פנחס ט"ו תמוז תשס"ה**

**יה"ר שיגדלוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים
לאריכות ימים ושנים טובות
ויזכו לרוות ממנו רוב נחת חסידותי בגו"ר**



נדפס ע"י הוריו

הרה"ת ר' יוסף שכנא וזוגתו מרת זהבה רות שיחיו גאטליב

לעילוי נשמת

הור"ח אי"א נו"נ ר' שמעי' שו"ב

ב"ר זאב ארי' ע"ה קרינסקי

נפטר כ"ג תמוז ה'תשכ"ג

ת. נ. צ. ב. ה.

וזוגתו מרת עטא בת ר' אברהם דוד שמרי' ע"ה

נפטרה י"ב מנחם אב ה'תשכ"ז

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחת קרינסקי שיחיו



לעילוי נשמת

הור"ח איש תמים במעשיו וירא ה' באמת

ר' שניאור זלמן יששכר געציל הלוי ע"ה

ב"ר שלום הלוי ע"ה

רובאשקין

נפטר בשם טוב כ"ד תמוז ה'תשמ"ג

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י נכדו

הרה"ת ר' אהרן ליב וזוגתו מרת ראשא זעלדא

ומשפחתם שיחיו ראסקין

לעילוי נשמת
האשה החשובה מרת **מירל ע"ה**
ב"ר מנחם מענדל ע"ה
דייטש
נפטרה ביום ד' כ"ז תמוז ה'תשנ"ד
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י חתנה ובתה
הרה"ת ר' **גבריאל** וזוגתו מרת **צבי** שיחיו
ומשפחתם שיחיו
גופין



לעילוי נשמת
התמים **מיכאל יהודא ארי'** לייב הכהן ע"ה
בן הרה"ת ר' **דובער הכהן שליט"א**
כהן
נקטף בדמי ימיו בן י"ד שנה
בתאונת דרכים
ביום ה' פ' דברים, ב' מנחם אב ה'תשמ"ו
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י הוריו
הרה"ח הרה"ת ר' **דובער הכהן שי'**
וזוגתו מרת **חי' פריידה שתחי'**
כהן
ומשפחתם שיחיו

לעילוי נשמת
האשה החשובה מרת **רבקה** ע"ה
שורפין
נפטרה ביום ו' מנ"א ה'תשנ"ו
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה
הרה"ת ר' **יוסף** הכהן וזוגתו מרת **ליבא שפרה**
ומשפחתם שיחיו
שורפין



לעילוי נשמת הו"ח אי"א נו"נ
עסק בצ"צ באמונה ורדף צדקה וחסד
הרה"ח ר' **לוי יצחק** ב"ר **ברוך בענדט** ע"ה
שמערלינג
נפטר ביום ח' מנ"א ה'תשס"א
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י הוריהם, בנו וכלתו
הרה"ת ר' **מנחם מענדל** וזוגתו מרת **רחל** שיחיו
שמערלינג