

ב"ה

ש"פ מטות-מסעי שבת חזק

ה'תשס"ז

גליון חי [תתקמב]

תוכן הענינים

גאול'ה ומשיח

- מינוי מלך, מלחמת עמלק, ובנין ביהמ"ק לעת"ל 4
בשיטת הרמב"ם שאין ישראל נגאלין אלא בתשובה [גליון] 13

רשימות

- "פני המנורה" - מדת הנצח 16

לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

- לימוד הלכות בית הבחירה 18
היקש שמיטת קרקעות לשמיטת כספים 24
צער בעלי חיים לשיטת רש"י בפ"י עה"ת 26
בדברי האריז"ל לנתינת צדקה בלילה 27
בענין הנ"ל 28
גדר "בית דירה" בבית המקדש 29
משה הרגו לעוג מדכתיב "בידך" 30
בענין מדת הבטחון [גליון] 31
מפני מה היה גנות לבנ"י שלא עשו פסח [גליון] 32

שיחות

- הוראה בהלכה 35
מנין הכ"א ימי המועדים 36

חפידות

- מצות תלמוד תורה שבדיבור 38
משל האב המסתיר פניו 41
אהבת ה' 46
הטעם שהשמיט אדה"ז הדוגמא מנפיחת ריאה 47

- 48[גליון] השמחה בירושה שלא עמל בה
 49 [גליון] ביאור בתניא פ"ח ומה מוסיף ומחדש על פ"ז
 51 [גליון] וזה שאמר והשבות אל לבבך
 51 [גליון] כח הצומח להחיות האדם - בחי' מדבר

רמב"ם

- 55 בענין גוי הרוצה לעשות מצוות
 66 תקיעה בעת צרה בזמן הזה
 77 הדלקת נרות יום טוב לשיטת הרמב"ם

הלכה ומנהג

- כפתור חילופי התפור בכגד בנוגע לאיסור הוצאה בשבת
 83 [גליון]
 85 בענין מי שעקר ממקומו באמצע אכילתו [גליון]
 86 שחכ לומר על הנסים [גליון]

פשוטו של מקרא

- 89 כלב נשתטח על קברי אבות

שינוי

- 90 שיעור רביעית לשי' אדה"ז
 91 בזמנים מסויימים ישיבה כלשעצמה ה"ה ענין
 92 אם תושב העיר "אורח" מיקרי



הערות לקובץ הבא
שיצא לאור אי"ה לכבוד יום הבהיר י"א ניסן
יש לשלוח לא יאוחר מיום ד', ב' ניסן

פקס: 718-756-3411
או: 718-773-4115
אימייל: haoros@haoros.com
ניתן להוריד את הקובץ
באתר האינטרנט:
www.haoros.com

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה

מביעים אנו בזה את ברכותינו הלבביים
לידידנו היקר והאהוב, הנודע לשם ולתפארת בכשרונותיו
הנפלאים, הנחמד והנעים, ממנהלי המערכת מלפנים,
השקיע בעבר, ומשקיע בהווה עמל רב, בהחזקת

ה"אתר" ד"הערות וביאורים"

עצהיו"ט לתועלת הרבים ולנוחיות המבקרים

הרה"ת הנעלה והחשוב מרדכי לייב שי' סאנדהויז
וזוגתו הכבודה והחשובה תחי'

לרגל הולדתו והכנסתו לבריתו של אאע"ה

ביום שני ט"ז תמוז

בנם בכורם ברוך רפאל שי'

יה"ר שיגדלוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים

לאריכות ימים ושנים טובות

ויזכו לרוות ממנו רוב נחת בגו"ר

מתוך אושר ושמחה תמיד כה"י.

המערכת



תודת המערכת

תודה מיוחדת לידידנו היקר והנעלה המצויין בכשרונותיו,

שלוחו של רבינו בשיבת 'עטרת מנחם' - אטאווא

ה"מיוחד שבחבורה"

הת' נפתלי הערץ שי' גולדשמיד

עבור יגיעתו ועמלו המרובה

בסידור והוצאת קובץ זה

וזכות הרבים תלוי בו

שיתברך בברכה והצלחה רבה ומופלגה בכל עניניו בגו"ר



גאולה ומשיח

מינוי מלך, מלחמת עמלק, ובנין ביהמ"ק לעת"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ

כתב הרמב"ם בריש הל' מלכים וז"ל: שלש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ, למנות להם מלך שנאמר שום תשים עליך מלך, ולהכרית זרעו של עמלק שנאמר תמחה את זכר עמלק, ולבנות בית הבחירה שנאמר לשכנו תדרשו ובאת שמה. מינוי מלך קודם למלחמת עמלק, שנאמר אותי שלח ה' למשחך למלך עתה לך והכיתה את עמלק, והכרתת זרע עמלק קודמת לבנין הבית, שנאמר ויהי כי ישב המלך בביתו וה' הניח לו מסביב מכל אויביו ויאמר המלך אל נתן הנביא אנכי יושב בבית ארזים וגו' עכ"ל. ומקורו בסנהדרין כב, עיי"ש.

ובלקו"ש חט"ז פ' תרומה ג' (עמ' 304 הערה 49) כתב בהמשך לזה וז"ל: וכן הוא הסדר דג' מצות אלו בבנין בית השלישי כברמב"ם רפ"א מהל' מלכים המלך המשיח וכו' ובונה במקדש, ובה"ד שם: יעמוד מלך כו' וילחום מלחמות ה' (סתם - כולל מלחמת עמלק ולאחר הכרתת זרעו וכו' ומצב דמנוחה -) כו' "אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו" . . . - אז - ובנה מקדש במקומו עכ"ל, שנתחדש בזה דלא נימא דסדר זה הי' צ"ל רק בשעת כניסתן לארץ אלא שצ"ל כן גם לעת"ל, וכן מצינו בכ"מ במאמרים ושיחות בנוגע ללע"ל, שיתקיימו הסדר דג' מצוות אלו כפי שהי' בשעת כניסתן לארץ (ראה בספר התועדויות תשמ"ז כרך ב' עמ' 411 ותשמ"ט כרך ב' עמ' 430 ועוד).

וע' גם במהרש"א (חדא"ג מגילה יז,ב) שכתב כן בהא דאיתא שם: "וכיון שנבנית ירושלים - בא דוד, שנאמר: אחר ישבו בני ישראל ובקשו את ה' אלהיהם ואת דוד מלכם. וכיון שבא דוד - באתה תפלה, שנאמר והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלותי. וכיון שבאת תפלה - באת עבודה שנאמר עלותיהם וזבחייהם לרצון על מזבחי" וכתב המהרש"א: "משמע ליה מהכא דבא דוד כדאמרינן בפרק כהן גדול (סנהדרין שם) שלש מצוות נצטוו ישראל בכניסתם לארץ להעמיד להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות בית הבחירה, ומסיק להעמיד מלך מקודם, וא"כ לעתיד נמי יהי' כן וכיון דכתיב והביאותים

אל הר קדשי דהיינו בנין בית הבחירה על כרחך דבא דוד קודם לכן עכ"ל, וכ"כ בחי' החת"ס סוכה מא, א (ד"ה דאיבני בשיתסר) בשם המעשה רוקח עיי"ש.

ועי' גם בס' "שושן עדות" (עדיות פ"א משנה ה' אות ד') שהביא דברי התוי"ט במע"ש (פ"ה מ"ב) שכתב דלע"ל יהי' בנין הבית טרם למלכות בית דוד עיי"ש, ותמה עליו דאישתמיטתיה מיני' דברי הרמב"ם (הנ"ל) ואם יעמוד מלך מבית דוד וכו' ובנה ביהמ"ק וכו' הרי מפורש להיפך דבתחילה יהי' עמידת מלך המשיח, וביאר מקורו של הרמב"ם (כנ"ל) שהוא עפ"י המבואר בסנהדרין כ,ב, שלש מצוות נצטוו ישראל בכניסתם לארץ למנות להם מלך וכו', והרמב"ם הביא ברייתא זו בריש הל' מלכים, ומה לי בכניסתם לארץ בצאתם ממצרים או בכניסתם לארץ לעת"ל ב"ב, וזה גופא הוא הטעם שהביא הרמב"ם ברייתא זו בס' היר, אף דידוע שאין הרמב"ם מביא בספרו דברים שאינם נוהגים עתה ולא ינהגו לעת"ל, כמו שלא הביא הרבה מצוות שהיו לשעה במדבר ובכניסתם לארץ ולא נהגו לדורות, אלא ודאי משום דסב"ל להרמב"ם דג' מצוות אלו נוהגים בסדר זה בכל זמן כשהיכולת בידינו לקיים שלשתן, ואדרבה לעתיד הוא עיקרון של ג' מצוות אלו, מינוי מלך של לעתיד - משיח צדקינו, והכרתת זרעו של עמלק לגמרי מכל וכל, ובנין המקדש האחרון המקווה, וכל מה שעשו עד עתה מן הג' מצוות הנ"ל, היו רק הכנות ללע"ל בב"ב עיי"ש עוד, היוצא מכל זה דסדר הג' מצוות שנצטוו בכניסתן לארץ קאי גם על לעת"ל.

החידוש בפירוש זה

והנה לולי פירוש הנ"ל בהרמב"ם בנוגע ללע"ל, הי' אפ"ל בטעמו של הרמב"ם שצ"ל בנין ביהמ"ק אחר ביאת משיח, משום דלפני זה אין ידיעות ברורות איך לבנות בית השלישי, וע"ד מ"ש בתוס' יו"ט בפתיחה למס' מדות, (הובא בלקו"ש ח"י"ח עמ' 417) ד"בנין העתיד להכנות אע"פ שהוא כתוב ביחזקאל אינו מפורש ומבואר, ואנשי בית שני כשבנו בימי עזרא בנוהו כבנין שלמה ומעין דברים המפורשים ביחזקאל ולע"ל "יגלה הקב"ה עינינו.. להבין הסתום בדברי יחזקאל ונבנהו" וראה בס' 'מקדש מלך' (להגרצ"פ פראנק ז"ל) עמ' עח.

או הי' אפ"ל הטעם משום דצריך נביא לבנין הבית, כמ"ש בשו"ת החת"ס (יו"ד סי' רל"ו) וז"ל: יש לתמוה על כמה שינוים בכלים ובבנין ממשכן ומזבח של מרע"ה וגם בנין בית שני שנוי מהראשון, ובנין

שעתיד בנבואת יחזקאל שנוי מכל הנ"ל, אע"ג הכל בכתב מיד ה' השכיל ע"פ נביא, מ"מ הא אין נביא רשאי לחדש דבר אלא לשעה לא לקיום? והי' נ"ל דהיינו דכתיב ככל אשר אני מראה אותך תבנית המשכן תבנית כל כליו וכן תעשו פירש"י לדורות והוא מש"ס פ"ב דשבועות... דקאי אהתחלת הקרא ככל אשר אני מראה אותך עתה כן תעשו לדורות ע"פ אשר אני מראה בכל בנין ובנין אראה איך יעשה זה משונה מזה א"כ הרי העיד הקב"ה מתחלה שישכיל בכתב מידו לנביאיו ואין כאן דבר שחידשו נביאיו נגד דין תורה וכו' עכ"ל, וכ"כ שם באו"ח סי' ר"ח: כי בנין ביהמ"ק "צריך להיות ע"פ נביא ככל אשר אני מראה אותך", אבל לפי מה שנת' לעיל יוצא משום דזהו הסדר שקבעה התורה בג' מצוות אלו הן בכניסתן לארץ והן ללעת"ל.

ולפי זה נראה לתרץ הא שהקשו המפרשים בהא דקאמר בהברייתא דסנהדרין שם "ואיני יודע איזה מהם תחילה כשהוא אומר כי יד על כס י-ה מלחמת לה' בעמלק הוה אומר להעמיד להם מלך תחילה וכו'" ומשמע שהי' מקום לומר גם שיקיימו מצות בנין ביהמ"ק לפני העמדת מלך, (ראה בהשיחה בהערה 29 בזה שכ"כ בהרי"ף לע"י שם) וקשה למאן דסובר בשבועות טז, א, ד"בכל אלו תנן" הלא צריכים גם מלך לקידוש הבית, וא"כ איך שייך הו"א שיבנו הבית לפני העמדת מלך? ודוחק לומר שברייתא זה סב"ל ד"באחת מכל אלו" ואי"צ למלך דוקא, דהרי קיימ"ל להלכה (רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ז הי"א) דצריך כל אלו? ולהנ"ל אפ"ל דכוונת הברייתא לחדש שכן הוא הסדר בקיום המצוות לעולם אף לע"ל, כי אם הי' הדין דצריך להעמיד מלך בתחילה רק משום דצריך מלך לפעולת הקידוש, נמצא דלעת"ל שלא יהי' צורך לקידוש, כיון דקדושת המקדש שנתקדשה בתחילה קדשה גם לע"ל ולא בטלה, א"כ הי' אפשר לבנות הבית מיד, לכן משמיענו הברייתא שזהו הסדר בקיום ג' מצוות אלו לעולם גם לעת"ל, וי"ל דמחמת זה גופא נקט הרמב"ם דסדר זה צ"ל גם לעת"ל.

איך בנו ביהמ"ק שני בלי מינוי מלך

והנה לפי מה שנת' דסדר דשלש מצוות אלו אינם רק על זמן כניסתם לארץ אלא גם סדר על העתיד, לפי"ז יוקשה מהזמן דבית שני שבנו ביהמ"ק בלי מינוי מלך וכו'? ובהערה 49 שם כתב: וז"ל: אבל בנוגע

(1) ובהערה שם ציין לבית הלוי ח"ב ס"א סק"ח דשקו"ט בזה, וכן הביא מה שכתב בחי' הריטב"א שם דלכו"ע "למצוה בעי כולהו".

לבנין בית שני דלא הי' שם מלך וכו' (רמב"ם פ"ו מהל' ביהב"ח הי"ד וברמב"ם שם "ובמה שנתקדשה בקדושה הראשונה כו'") אולי י"ל דאין צריך כיון שהוא המשך דבית המקדש הא', וראה קונטרס דרישת ציון וירושלים בשו"ת שאילת דוד בתחילתו. ולהעיר מרמב"ם הל' מלכים פ"א ה"ז "כיון שנמשח דוד וכו' והרי המלכות לו ולבניו כו'" ובה"ט שם. וראה צפע"נ סנהדרין שם ועוד ואכ"מ עכ"ל.

דנראה שיש בזה ג' טעמים: א) דבית שני שאני שבא בהמשך לבית ראשון ולכן אי"צ מלך. ב) כדביאר בקונטרס דרישת ציון דבנין בית שני שאני משום הי' עפ"י נביא, ואין זה דבר חדש שיחדש הנביא, דראשית, כל ענין הבית נמסר לנביאים כמאמרם בכמה מקומות (חולין פ"ג פסחים פ"ו ובש"מ) הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל, וכן בשבועות ט"ז עפ"י נביא נאכלת ועפ"י נביא נשרפת, ושנית, אף דלא נצטוו ישראל לבנות להם מקדש קודם שיהי' להם מלך וינוחו מאויביהם, עכ"ז אין איסור בדבר ואם יבנוהו ויגיעו לסוף מדותיו יהי' קודש כדינו לכן היו יכולים לעשות עפ"י נביא אלו הדברים ע"ש.

ג) כיון שנמשח דוד המלכות לו ולבניו וכו', ואולי יש לפרש הכוונה בזה למ"ש בס' "הר הקודש" (עמ' קנט) דזרובבל בן שאלתיאל שהי' מזרע המלוכה של בית דוד מבני בניו של יהויכין מלך יהודא (דבה"י א' ג, יז-יט) שהי' מהעולים הראשונים מגלות בבל לבנות בית ה' נתמנה לפחת יהודא המושל והנשיא הראשון בבית שני כדכתיב (חגי א, א) "הי' דבר ה' ביחד חגי הנביא אל זרובבל בן שאלתיאל פחת יהודא" ועוד שם בכ"מ, וא"כ אף דלא הי' שייך אז בזמן בית שני שיהי' מלך בפועל, ונתמנה רק לפחת יהודא ומושל ונשיא, אבל מ"מ כיון שהי' מגיע לו המלוכה מצד דין תורה, הי' זה מספיק לענין בנין הבית, וראה גם לקוטי שיחות חכ"ח פ' קרח ב' (סעי' ח') דענין המלוכה אפשר להיות בב' אופנים: א) ע"י ההנהגה בפועל במלוכה אשר יוציאם ואשר יביאם וכו' שזהו דבר נוסף על עצם מציאותו ב) עצם מציאותו הוא מלך וזה אינו תלוי עם הנהגת המלוכה בפועל, וזהו החידוש במלכות בית דוד שזכה לכתר מלכות, שמציאותו בעצם נעשה למציאות של מלך אפילו בדליכא הנהגת המלכות בפועל, וזכה בזה לו ולבניו עד עולם ולכן ה"ז ענין נצחי עיי"ש בארוכה, וראה גם בח"ל פ' חיי שרה ג' בענין זה, דלפי"ז יש לפרש דענין זה שהי' מלך בעצם הי' שייך גם אז.

ובס' 'עיר הקודש והמקדש' (ח"ה פ"א) הביא דברי הדרישת ציון שכתב דסדר השלש מצוות הם גם על לע"ל וחולק עליו, וסב"ל בפשיטות דסדר ג' מצוות אלו היו שייכים רק אז בכניסתם לארץ אבל לא אח"כ, (ופלא שלא הביא שכ"כ גם המהרש"א כנ"ל) ומוכיח כן מהא דבית שני בנו בלי מלך, ועל תירוצו של הדרישת ציון דשאני התם שהי' עפ"י הנביא, הקשה מהא דאיתא בזבחים סב,א: "אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן: שלשה נביאים עלו עמהם מן הגולה, אחד שהעיד להם על המזבח, ואחד שהעיד להם על מקום המזבח, ואחד שהעיד להם שמקריבין אף על פי שאין בית", הרי משמע מזה דרך בג' דברים אלו היו צריכים לנביא אבל על בנין הבית עצמו לא הי' צורך לנביא?

עוד הקשה מהא דמצינו דבימי רבי יהושע בן חנניא רצו לבנות הבית, וכדאיתא בב"ר פ' ס"ד (ד"ה ויאמר ראה) ש"בימי ר' יהושע בן חנני' גזרה מלכות הרשעה שיבנה בית המקדש, הושיבו פפוס ולוליאנוס טרפיזין [שולחנות] מעכו עד אנטוכיא והיו מספקין לעולי גולה כסף וזהב וכל צרכם" וכו' ושם לא הי' לא מלך ולא נביא?²

והנה בקושייתו הראשונה י"ל דכוונת ריו"ח לומר דגם בענינים פרטיים אלו העידו הנביאים, אבל בדבר העיקרי - עצם בנין הבית ודאי שהי' זה ע"פ הנביא, ועכצ"ל כן לפי תשובת החת"ס הנ"ל דרך ע"י הנביא היו יכולים לבנות הבית.

ובקושייתו השני' עי' בס' 'עבודה תמה' (מאמר נעילת שערים, פז,ב, בד"ה ומ"ש עוד) שהביא קושיא זו, ותירץ עפ"י דיוק לשון המדרש שם: "בימי רבי יהושע בן חנניה גזרה מלכות הרשעה שיבנה בית המקדש וכו'" דמוכח מזה שבאמת הי' זה גזרת המלכות והיו אנוסים אז בבנין המקדש, וכ"כ בס' 'מגדל דוד' (ווארשא תרל"ה) קונטרס א' אות סא בארוכה עיי"ש, כי בנ"י מצד עצמם ידעו שאין לבנות אז בלי מלך ונביא, ובגליון תשס"א כתב בזה ידידנו החשוב כותב וותיק וחשוב בקובצנו מאז ומקדם, אוצר בלום חריף ובקי וכו' הרה"ת ר' ישכר דוד שליט"א קלויזנר, די"ל דבאמת היהודים לא רצו עדיין לגשת לבנין ביהמ"ק מפני דס"ל דרך משיח בונה מקדש, וטרם בא, [או ס"ל כהדיעה דיבא משמים] אולם "מלכות הרשעה" לא הי' כוונתם כלל

(2) אולי גם בזה אפ"ל ע"ד שנת"ל בההערה באופן הא' דשאני הכא שהי' בהמשך לבית השני ויל"ע.

להיטיב ליהודים, אלא היתה כאן תרמית גדולה לשדוד כספים מרובים, כי ידעו שמיד יתחיל לזרום שפע רב של כספים לירושלים, ובכך השעה יחרימו את כל האוצרות האלה, וכך לבסוף קרה באמת, שלא בנו את הבית ושהחרימו את כל התרומות שרוכזו מעכו עד אנטוכיא [והיהודים נתנו אימון מלא בפפוס ולוליאנוס, מפני שהיו גאונים של ישראל, עי' ספרא בחקותי (ה, ג)] - ולפי"ז א"ש מ"ש "גזרה מלכות הרשעה" שהכוונה שהי' בניגוד לרצונם עיי"ש.

אבל ראה לקו"ש חכ"ז עמ' 204 הערה 96 שכתב לתרץ שיטת הרמב"ם דמשיח בונה ביהמ"ק, והלא מצינו במדרש (הנ"ל) דבימי ר' יהושע בן חנניא רצו לבנותו בלא משיח? ותירץ דזה דמשיח דוקא יבנה ביהמ"ק הוא חידוש של ר"א שהי' לאחר זמן דרבי יהושע בן חנניא עיי"ש, ולפי מה שנת' לעיל למה אי אפשר לתרץ דשאני התם שהי' משום גזרת המלכות? וראה בהערה 95 שכתב "דבימי ריב"ח הי' מצב דלא זכו וכדמוכח מזה גופא שהיו זקוקים לזה שתגזר מלכות הרשעה" ויל"ע.

מצות בנין ביהמ"ק האם היא מצות הציבור או מצות המלך

והנה בהערה 31 שם נסתפק הרבי ביסוד דין זה דמלחמת עמלק ובנין ביהמ"ק בא אחרי מינוי מלך וז"ל: ע"פ מ"ש הרמב"ם בסהמ"צ סוף חלק המ"ע: "שהם חובה על הציבור לא כל איש ואיש כמו בנין בית הבחירה והקמת מלך והכרתת זרעו של עמלק" יל"ע אם הצורך במלך במחייית עמלק ובנין בית הבחירה הוא כיון דאז נעשה השלימות דגדר צבור . . או דמצות אלו שייכות מיוחד למלך, כפשטות הכתובים שהביא הרמב"ם וכמ"ש ברד"ק (שמואל שם) דעל המלך מוטל לעשות ולצוות את ישראל כו' . . ומצד זה נק' מצות על הצבור וכו' עכ"ל, ומציין לתשובת הרשב"א ח"א סקמ"ח "המלך כצבור שהצבור וכל ישראל תלוין בו", היינו אם הפירוש שהן מצוות הציבור והא דבעינן מלך לפני זה, ה"ז משום דרק אז יש עליהם שם "ציבור", או משום שבעצם היא מצות המלך³.

ועי' בפ"י הרמב"ן (במדבר טז, כא) שביאר מ"ש (שמואל ב' כד א) ויוסף אף ה' לחרות בישראל ויסת את דוד בהם. וכתב שם רש"י לא

(3) מובן דאפילו אי נימא ששייך במיוחד למלך, הרי כתב הרמב"ם (הלכות ביהב"ח פ"א הי"ב) "והכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובממונם אנשים ונשים כמקדש.

ידעתי על מה, וז"ל: ואני אומר בדרך סברא, שהיה עונש על ישראל בהתאחר בנין בית הבחירה, שהיה הארון הולך מאהל אל אהל כגור בארץ ואין השבטים מתעוררים לאמר נדרוש את ה' ונבנה הבית לשמו, כענין שנאמר (דברים יב ה) לשכנו תדרשו ובאת שמה, עד שנתעורר דוד לדבר מימים רבים ולזמן ארוך, שנאמר (ש"ב ז א ב) ויהי כי ישב המלך בביתו וה' הניח לו מסביב מכל אויביו ויאמר המלך אל נתן הנביא אנכי יושב בבית ארזים וארון האלהים יושב בתוך היריעה. והנה דוד מנעו השם יתברך מפני שאמר (דה"א כב ח) כי דמים רבים שפכת ארצה לפני, ונתאחר עוד הבנין עד מלוך שלמה. ואלו היו ישראל חפצים בדבר ונתעוררו בו מתחלה היה נעשה בימי אחד מהשופטים או בימי שאול, או גם בימי דוד, כי אם שבטי ישראל היו מתעוררים בדבר לא היה הוא הבונה אבל ישראל הם היו הבונים. אבל כאשר העם לא השגיתו, ודוד הוא המשגיח והמתעורר והוא אשר הכין הכל היה הוא הבונה, והוא איש משפט ומחזיק במדת הדין ולא הוכשר בבית הרחמים, ועל כן נתאחר הבנין כל ימי דוד בפשיעת ישראל, ועל כן היה הקצף עליהם. ועל כן היה המקום אשר יבחר ה' לשום שמו שם נודע בענשם ובמגפתם.. עכ"ל.

אבל באברבנאל (ש"ב שם בהקדמתו לימוד ג') הביא דבריו והקשה עליו וז"ל: ורמב"ן בפ' קרח כתב דהחרון אף שהי' בימי דוד הי' עונש על ישראל בהתאחר בנין בית הבחירה וכו' ועם היות שדוד התעורר אליו והי' ית' מנעו ממנו, הי' ראוי שישראל ישתדלו עליו ויהיו הם הבונים ולא דוד ולהתשלותם בזה בא הקצף והנגף עליהם, והדעת הנה עם היות שאמר הרב דרך סברא כבר בא בדברי רז"ל במדרש תהילים מזמור י"ז בפסוק ויאמר גד אלא דוד ויאמר עלה והקם מזבח לה' אמר: ... כל אותם אלפים שנפלו בימי דוד לא נפלטו אלא על שלא תבעו בנין בית המקדש והפלא מהרב איך זכר זה מדרך סברא... אבל הדעת הנה ג"כ רחוק אצלי כי בנין בית המקדש הוא למלך ישראל יתייחס ולא לעם, וכמו שאמר בדברי הימים א' (יז,ו) הדבר דברתי את אחד שפטי ישראל אשר צויתי לרעות את עמי לאמר למה לא בניתם לי בית ארזים, והוא ממה שיורה שהדבר תלוי בשופט או במלך לא בעם, והנה דוד התעורר זה שלשים שנה לבנין הבית ולא באו ימי מנוחה ולזה לא יהי' כי אם בימי שלמה ולמה יהי' על ישראל אשמה על זה ויחשב להם לעוון עכ"ל, ולכן ביאר טעם אחר למה נענשו בני, ועי' גם בדעת זקנים מבעלי התוס' (במדבר לה,א) שביאר ג"כ טעם אחר למה נענש וברד"ק שם פסוק א'.

ולכאורה י"ל דפלוגתתם תלוי בספיקת הרבי הנ"ל, דהאברכנאל ועוד סב"ל שבנין ביהמ"ק הוא חיובו של המלך ולא של הציבור, ולכן לא ניחא להו לומר שבנ"י נענשו בשביל שלא תבעו בנין ביהמ"ק, משא"כ הרמב"ן סב"ל שהיא מצוות המוטלת על הציבור ולכן נענשו.

שקו"ט בדברי הרמב"ן

אבל אכתי צ"ב בדעת הרמב"ן במ"ש שהיתה תביעה על בני"י במה שלא נתעורר לבנות ביהמ"ק בימי השופטים, דהרי מבואר בהברייתא הנ"ל דבעינן תחילה מינוי מלך ומלחמת עמלק ובימי השופטים עדיין לא נתקיימו מצוות אלו? ועי' בס' הר המורי' (הל ביהב"ח פ"א ה"א אות ב' סוד"ה ועשו) שהקשה כן על הרמב"ן ולא תירץ ועי' גם בס' מעשי למלך הל' ביהב"ח פ"א אות י"ט.

והנה בנוגע להמדרש תהלים הנ"ל (הובא גם בס' הרוקח הל' תפלה סי' שכ"ב) יש לתרץ דבלקו"ש ח"ל עמ' 182 הביא מדרש זה וגם ההמשך שם: "לפיכך התקינו חסידים הראשונים שיהיו מתפללים שלש תפלות בכל יום, והתקינו בו אנא רחום ברחמיך הרבים השב שכינתך לציון וסדר העבודה לירושלים" ומוכיח מזה עד כמה נוגע הענין דבקשת הגאולה וכ"כ הב"י לטווא"ח סקפ"ה עיי"ש, הרי מפרש שאין כוונת המדרש שהי' להם לבנ"י עצמם לקיים מצות בנין ביהמ"ק, אלא שהיו צריכים להתפלל ולתבוע זה מה', ואפ"ל דע"י תפלתם היו פועלים גם שיהי' להם מלך ושיקיים מצות מלחמת עמלק ואח"כ הי' בונה הבית וכו', אבל מלשון הרמב"ן שכתב: "ואין השבטים מתעוררים לאמר נדרוש את ה' ונבנה הבית לשמו", ו"כי אם שבטי ישראל היו מתעוררים בדבר לא היה הוא הבונה אבל ישראל הם היו הבונים", משמע דכוונתו שבנ"י עצמם היו צריכים לבנות וכנ"ל דמשמע דסב"ל דזהו מצות הציבור עצמם, אבל לפי"ז קשה דהרי בזמן השופטים לא נתקיים עדיין מצות מינוי מלך ומלחמת עמלק?⁴

ובס' 'הדרת מלך' (הל' מלכים פ"א סוף ה"ב) ביאר די"ל דכל הסדר האמור בג' מצות אלו אינו סדר בקיום המצוות עצמן, אלא הוא סדר רק

(4) ולפי זה אולי יש לתרץ קצת קושיית האברכנאל על הרמב"ן דלמה אמר כן מצד הסבור, הרי מפורש כן במדרש תהילים? ולהנ"ל י"ל שהרמב"ן נתכוון לענין אחר מהמדרש, וי"ל משום דסב"ל דרק אם הי' שייך להם לבנות הבית בפועל ולא בנו שייך שיענשו ע"ז.

בהנהגת העם, שהעם ימנו מלך ואח"כ ילחם את מלחמותם ובנוחו יבנה את בית הבחירה בעת מנוחה, ולפי"ז ביאר דא"ש למה הביא הרמב"ם סדר זה בהל' מלכים ולא הביאו גם בהל' בית הבחירה, כיון שאין זה סדר ואיחור מצד זמן המצוה אלא יסודו הוא בהנהגת המדינה ושייך רק בהל' מלכים, ועפ"ז תירץ דעת הרמב"ן הנ"ל, דמצד עצם המצוה של בנין הבית אין עיכוב מצד שאר המצוות, ורק שעדיף כן מדין דהנהגת המדינה, אבל אם נדחו בהקמת מלך ומחיית עמלק ומשכן ה' הולך מאהל לאהל היו צריכים לקיים מצות בנין ביהמ"ק מיד.

אלא דבהשיחה שם (סעי' ו) האריך להוכיח בדעת הרמב"ם שלא כדבריו, דאין זה רק סדר קיום ביחס לישראל, אלא זה פרט בגוף המצוה, וכמבואר שם ובהערה 32 שהדיוק בסדר זה הוא בג' ענינים: (א) מצד הזמן, דזמן חיוב הכרתת זרעו של עמלק הוא לאחר מינוי מלך וזמן חיוב בנין ביהב"ח הוא לאחר מלחמת עמלק, (ב) מצד קיום המצוה, דקיום מצות בנין ביהב"ח הוא לאחר קיום מצות מינוי מלך ומלחמת עמלק ועד"ז לאידך דשלימות קיום מצות מינוי מלך היא כאשר מקיימים לאח"ז גם הכרתת זרעו של עמלק ובנין בית הבחירה. (ג) שלימות בהחפצא דבית הבחירה כאשר הוא נעשה לאחר מינוי מלך ומלחמת עמלק וכו' עיי"ש, וראה גם ברשימות חוברת ז' עמ' 36 וחוברת י' עמ' 29 ואילך בענין הסדר במצוות אלו, וראה גם בסהמ"צ להרמב"ם מ"ע כ' (מצות בנין ביהמ"ק) ששם אכן הביא ברייתא זו ושמקודם צריך למנות מלך וכו', (הובא בהשיחה שם) ולהנ"ל נצטרך לומר דהרמב"ן חולק על זה?

אלא דבהערה 28 שם נסתפק בהא דג' מצוות אלו תלויות זו בזו, דאפשר שיהי' רק לכתחילה אבל אינו מעכב או דילמא גם לעכב עיי"ש, ולפי"ז אפ"ל דהרמב"ן יסבור ג"כ כפי שנת' בדעת הרמב"ם שזהו סדר מצד גוף המצוות, אלא דסב"ל דבדיעבד אינם מעכבים זא"ז, ולפי המצב דאז שהי' הארון נוסע ממקום למקום, הי' להם לישראל לבנות ביהמ"ק מיד, ולכן נענשו.

ובס' 'מרגליות הים' (סנהדרין שם אות כ) כתב בזה, דהרמב"ן סב"ל שלענין בנין ביהמ"ק דין שופט כמלך, ולכן סב"ל דנענשו גם על הזמן של שופטים שלא בנו ביהמ"ק, ויש להוסיף על דבריו, שהרמב"ם כתב שם (פ"ה ה"א) דרק מלך נלחם במלחמת מצוה ומלחמת רשות, אבל הרמב"ן בהשגותיו לסהמ"צ (שכחת הלאוין ד"ה ואתה) כתב וז"ל: ויש

לי ענין מצוה מסתפק עלי והוא שייראה לי שמצוה על המלך או על השופט ומי שהעם ברשותו להוציאם לצבא במלחמת רשות או מצוה להיות שואל באורים ותומים ועל פיהם יתנהג בעניינם .. יצוה ביהושע שהוא המושל הראשון אשר הוא פקיד על העדה שישאל בעניינם באורים ותומים ועל פי משפטם יוציאם ויביאם וכן בכל השופטים והמלכים לדורות עכ"ל, דסב"ל להרמב"ן דגם שופט דינו כמלך לענין מלחמות וכו' וא"כ אולי י"ל דלשיטתי' אזיל גם לענין בנין ביהמ"ק שכשיש שופט חל קיום המצוה על הציבור.



בשיטת הרמב"ם שאין ישראל נגאלין אלא בתשובה [גליון]

הרב איסר זלמן ווייסברג
טורונטו, קנדה

בגליון הקודם (עמ' 7) עמד הגר"א"ב גערליצקי שליט"א על שיטת הרמב"ם שפסק בהל' תשובה פ"ז ה"ה דאין ישראל נגאלין אלא בתשובה (וכדביאר שם דזהו גם לפי רבי יהושע בסנהדרין (צז, ב) לפי הגירסא בש"ס דילן דר"י הוא זה שאמר דאם אין עושין תשובה מעצמן "הקב"ה מעמיד להם מלך שגזרותיו קשות כהמן וישראל עושין תשובה"), דא"כ מהו זה שכתב בהל' מלכים פ"א ה"ד שמשיח "יכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה", והרי לפ"ד הרמב"ם בהל' תשובה כבר עשו ישראל תשובה קודם ביאת המשיח, ואמאי הוא צריך לכופם לילך בדרכי התורה? ומציע לפרש דמש"כ בהל' תשובה קאי על כללות ישראל, משא"כ בהל' מלכים ר"ל דמשיח יכוף כל אחד ואחד בפרטיות לשוב אל ה' ולתורתו.

ולענ"ד קשה לקבל שהרמב"ם דורש מהאיש העומד בבחי' חזקת משיח שיצליח לכוף כל או"א מבני' לילך בדרכי התורה, ובלעדי זאת בטלה חזקתו, דנוסף ע"ז שהדבר אינו אפשרי בדרך הטבע (והרי להרמב"ם אף אחרי הגאולה ואחרי קביעותו של משיח ודאי לא יבטל מנהגו של עולם, וכ"ש בתקופה של חזקת משיח), הרי אין שום סיבה לדרוש תנאי זה לקבוע חזקת משיח. דהנה לא מצינו שום מקור בספרות חז"ל לאלה הדברים שכתב הרמב"ם בתור תנאים לקבוע חזקת משיח, ואף שיתכן שהמקור נעלם מאתנו, יותר מסתבר שהרמב"ם הוציא הדברים מסברא, דמש"כ הרמב"ם דצריך להיות

הוגה בתורה ועוסק במצוות וילחם מלחמת ה', הרי תנאים אלו אמורים בכל מלך כשר כמש"כ הרמב"ם לעיל בהל' מלכים פ"א ה"ח, וכ"ש שהאיש העומד בתור חזקת משיח צריך להיות בו דברים אלו. אבל מש"כ "ויכוף כל ישראל..." אינו מובן, דאע"פ דכל מלך צריך ש"תהי' מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת ולמלאות העולם צדק ולשבור זרוע הרשעים (שם פ"ה ה"י)", וא"כ ודאי שכדי לקבוע חזקת משיח ה"ה צריך להראות שמגמתו לכוף כל ישראל, אבל למה הוא צריך כבר בשלב הזאת לכוף בפועל כל ישראל?

אמנם הדברים מובנים בפשטות, דכיון דכדי לזכות להגאולה צריכים בנ"י לעשות תשובה, א"כ זה העומד וטוען שהוא הוא מלך המשיח ונשלח לגאול את בנ"י מגלותן ה"ה צריך קודם לכוף כל ישראל לעשות תשובה, דכיון דתשובה מעכבת את הגאולה, בע"כ שאם הוא השליח להביא הגאולה ג"ז הוא חלק משליחותו, ונמצא דה"יכוף את ישראל" של הלכות מלכים היא היא ה"תשובה" האמורה בהל' תשובה ("אין ישראל נגאלין אלא בתשובה"), ולכן אא"ל דבהל' תשובה קאי על תשובת הכלל, וכאן בהל' מלכים על הפרט, אלא ודאי דבשני המקומות כוונת הרמב"ם על כללות ישראל ורובם.

[ומש"כ הרמב"ם בהל' מלכים "ויכוף כל ישראל", אין הכוונה כל או"א ממש, דכנ"ל אין זה שייך עפ"י טבע, ור"ל רק דמשיח צריך להתעסק בכל חלקי כלל ישראל, ולא רק בעדה, חוג או שבט מסוימת. וגם הוא יעסוק בכל שכבות העם, הגדולים והקטנים וכו', דכדי לקבוע חזקת משיח צריך להראות דאגתו לכל בני ישראל די בכל אתר ואתר, כי משיח ה"ה מלך כל ישראל, ככתוב "ועשיתי אתם לגוי אחד בארץ". ומלך אחד יהי' לכולם וגו' (יחזקאל לז).]

והרב הנ"ל אמנם הביא פי' זה (מס' ויואל משה), והיינו דמש"כ הרמב"ם בהל' תשובה ובהל' מלכים היינו הך, אלא שהק' ע"ז כמה קרשיות;

חדא, דהרמב"ם כתב ש"סוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן", והיינו לפני ביאת המשיח, וכן הרי הביא הרמב"ם הכתובים בפ' נצבים "והי' כי יבואו עליך כל הדברים וגו' ושבת עד ה"א, ושם ה"א וגו'", דכ"ז מיירי בסוף הגלות, קודם ביאת משיח.

ולענ"ד לא קשה, כי הרי בתקופת חזקת משיח עדיין אנו בגלות, (לבד מזאת דאדם זה אולי לא יצליח בכלל להמשיך בתהליך הגאולה

ותתבטל חזקתו, וכמש"כ הרמב"ם דדבר זה יתכן, הרי גם אם ימשיך להיות משיח ודאי, מ"מ בתקופה בה דורש הרמב"ם שיכוף כל ישראל לתשובה עדיין לא התחיל הגאולה), כי תקופת חזקת משיח היא לקבוע זהותו של משיח, אבל אינה חלק מעצם הגאולה, ואפי' בנין המקדש אינו מעצם החפצא של גאולה, דגאולה פירושו קיבוץ גליות ע"י משיח, וגאולת ישראל מיד האומות.

עוד הק' ממש"כ הרמב"ם בפיה"מ (הל' סנהדרין פ"א מ"ג) דהסנהדרין תשוב לפני בוא המשיח אחר שיכשיר ה' לבות בני אדם. . . ותגדל תשוקתם לה' ולתורתו וכו'", הרי מבואר דקודם ביאת המשיח יעשו תשובה.

ולענ"ד יתכן דמש"כ הרמב"ם לפני בוא משיח היינו אחרי שכבר קיים ו"יכוף כל ישראל וכו'", אבל קודם תקופת ודאי משיח, דכבר יסד רבינו ד"ביאת משיח" ר"ל ביאתו להסנהדרין לקבוע שהוא משיח, ואיך יבוא להם לקבוע שהוא בחזקת משיח קודם שקיים התנאים של חזקת משיח כולל ג"כ "ויכוף וכו"?

עכ"פ נראה לענ"ד דדברי הרמב"ם בהל' תשובה ובהל' מלכים מתאימים זל"ז, וכדהביא הגראיב"ג שם מספר ויואל משה. אבל מה שכתב בספר הנ"ל דדברי הרמב"ם אינם שייכים לפלוגתת ר"א ור"י בסנהדרין שם, דכל פלוגתתם היא אם יכול לבוא משיח בלא תשובה, אבל הגאולה ודאי דהיא תלוי' בתשובה, לענ"ד הדברים אינם מתקבלים כלל. דלשון הש"ס "אם ישראל עושין תשובה נגאלין וכו'" אינו סובל פי' זה. ועוד הרי כל הפסוקים המובאים בסוגיא שם כמו "חנם נמכרתם ולא בכסף תגאלו", "ולקחתי אתכם אחד מעיר. . . והבאתי אתכם ציון", "בשובה ונחת תושעון" וכו', מוכחים בעליל דכל הסוגיא סובבת על תנאי התשובה לעצם הגאולה, ולא לתקופת חזקת משיח קודם הגאולה.

אלא דיש להקשות דכיון דלפי הנ"ל הרמב"ם פסק בהל' תשובה כר"י דתשובה קודם הגאולה תוכל להיות גם ע"י "הכרח" מלמעלה, וכדבריו ד"הקב"ה מעמד להם מלך קשה כו'", למה קבע הרמב"ם בהל' מלכים דמשיח יחזירם בתשובה, ולא מלך קשה וכו' כדברי הש"ס?

אלא דיעויין באמונות ודעות לרס"ג מאמר שמיני בענין משיח בן יוסף "ואומר עוד על שני המצבים יחד, כלומר אם לא נשוב ויארעו

מאורעות משיח בן יוסף, ואם נשוב ונפטר מהם, יתגלה לנו משיח בן דוד פתאום. אם כבר קדם לו משיח בן יוסף יהיה כשליח לפניו ומדריך לאומה ומפנה את הדרך. . ואם לא יבוא, יבואינו משיח בן דוד פתאום. . ומוליך עמו אנשים עד שיגיע לבית המקדש, ואם היה ביד ארמילוס יהרגהו ויקחהו מידו. . ואם היה ביד זולתו הרי גם הוא יהיה מאדום. ואם לא יבוא בן יוסף יבואם על ידי בן דוד מה שמחזק לבותם ומחבש שברם ומנחם נפשם".

הרי דישנם כמה אפשרויות, אם התשובה תהי' ע"י הצרות של גוג ומגוג והריגת משיח ב"י, או דההתעוררות תבוא ע"י משיח ב"ד. ויש מדרשות חלוקות בזה. וא"כ מה דאיתא בסנהדרין שם דהתשובה תבוא ע"י גזירותיו של "מלך קשה" בפשטות זהו לפי המהלך שכתב הרס"ג שאם לא נשוב תהיה המאורעות של מב"י וכו' והריגתו ע"י ארמילוס וכו', וזהו ג"כ סתמא דהש"ס בסוכה (נב, ב).

אבל הרמב"ם הרי לא הביא כל זה ב"דו, וזהו בהתאם לדרכו שנתפרש בארוכה באגרת תחה"מ שבמקום דליכא מסורה מוצקת, כ"א מדרשות חלוקים, הרי הוא הולך אחר הפשטות וע"פ הטבע וכו', ולכן הניח כל האגדות המדברים אודות מב"י, הריגתו ע"י ארמילוס, ותחייתו, וקבע בידו שמב"ד הוא זה שיחזור העם בתשובה.



רשימות

"פני המנורה" – מדת הנצח

הרב מנחם מענדל רייצעס
נו"נ בישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

ברשימת המנורה מבאר רבינו בארוכה את שתי השיטות בצורת עמידת המנורה, אם צפון ודרום מונחת או מזרח ומערב. ומבאר, שלפי השיטה צפון ודרום מונחת הרי המנורה שייכת לעבודת המזבח, לימוד התורה, וששת הקנים הם ששה סדרי משנה, והקנה האמצעי הוא התורה שבכתב; משא"כ לפי השיטה מזרח ומערב מונחת הרי המנורה שייכת לעבודת הלב והרגש, ושבעת קני המנורה הם שבעת המדות שבעבודת: חסד (אהבה), גבורה (יראה) וכו' עד יסוד (התקשרות) ומלכות (שפלות). ועיי"ש בארוכה בדבריו הנפלאים ובכל הפרטים.

והנה, בכיאר השיטה דצפון ודרום, שהמנורה הו"ע לימוד התורה - מבאר רבינו (שם סע"ח), את זה שכל ששת הקנים יוצאים מתוך הקנה האמצעי, "פני המנורה", כי ששת הקנים רומזים על ששת סדרי משנה, ויצאתם מקנה האמצעי היינו שמקורם מתורה שבכתב, וכמ"ש בגמרא מנא הני מילי דאמר קרא וכיו"ב.

אבל כאשר מבאר השיטה דמזרח ומערב, שהמנורה הו"ע שבעת המדות - כאן אינו מבאר פרט זה שכל הקנים יוצאים מתוך הקנה האמצעי.

ולכאורה באמת צריך ביאר, לפי שיטה זו שהמנורה רומז על שבעת המדות, שלפ"ז נמצא שהקנה האמצעי, הרביעי, הוא מדת הנצח (שהרי הששי והשביעי רומזים ליסוד ומלכות, והראשון רומז לחסד - כמבואר בארוכה בהרשימה) - מדוע דוקא מדת הנצח הוא ה"מרכז" של המנורה, של כל המדות?

ובפרט שלפנ"ז בהרשימה (סי"ד) מביא את דברי הספרי בהעלותך ח, ב - הובא ברש"י ובתיב"ע שם - ש(גם) לפי השיטה מזרח ומערב מונחת, הרי "פני המנורה" הוא הקנה האמצעי, וכל פיות הנרות ממזרח ומערב פונים אל הקנה האמצעי. ואף שברשימה מאריך לבאר את שיטת הרמב"ם בפירושו המשניות דלא ס"ל הכי, אלא כל הנרות פונים למערב - הרי עכ"פ צ"ב לשיטה זו, ואלו ואלו דא"ח, מה טעם יפנו כל המדות דוקא אל הקנה האמצעי, הרומז על מדת הנצח?!

[שהרי בהרשימה מבאר בארוכה שהנר הששי הוא היסוד של כל הנרות, כי מדת היסוד היא ענין ההתקשרות וכו', או שהנר הראשון הוא העיקר, כי חסד יומא דאזיל עם כולהו יומין - ראה שם ספ"א - ולא נזכר כלל מעלתה של מדת הנצח דוקא בנדו"ז.]

ואולי י"ל נקודה בזה, דהנה ברשימות חוב' קכו סי"ב, בהערה ח שם, מבאר זה שבימי חשמונאי כשהיו עניים עשו המנורה מ"שפוד של ברזל וחיפום בבעץ". ומביא מקה"י שבעץ - בדיל - שייך לענין הנצח, ומבאר שלכן חפום "דוקא בעץ", נצח - שמקורו באהבה רבה דאהרן, מדות דכתר, ע"ד "א-ל עליון וכו' גואל לבני בניהם".

ומבלי להיכנס לפרטי הענין, הרי עכ"פ נמצאנו למדים שענין האהבה רבה דאהרן, שהוא המדליק הנרות במנורה, שייכת למדת הנצח דוקא. ועפ"ז יובן קצת למה דוקא מדת הנצח היא ה"מרכז" של

המנורה. ויל"ע עוד בספר הערכים חב"ד ערך אהרן בשייכותו לספי' הנצח כו', ואינו תח"י כעת.

ואני בחפזי כתבתי, ועצ"ע.



לקוטי שיחות

לימוד הלכות בית הבחירה

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש חי"ח (מסעי בין המצרים עמ' 411 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע שגדר לימוד הל' בנין בית הבחירה בזמן הזה, אינו רק כזכר למקדש וכיו"ב, כ"א שזהו חלק מעצם מצות בנין ביהמ"ק, ומדמה אותו למארו"ל (מנחות בסופה) "כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת וכו'", שאין הפי' בזה שיש לו שכר כהקרבת חטאת, או שפועל כפרת העון כחטאת, כ"א יש בזה גדר הקרבת הקרבן ואח"כ מביא עוד ב' דוגמאות מתשובה וגירות, שאף שבשניהם יש חיוב קרבן בזמן הבית, מ"מ בזמן הזה שאא"פ להביא קרבן, מקיימים מצות התשובה בשלימות, והגירות הוא בשלימות, בלי קרבן.

והנה בשנת תש"מ כשיצאה שיחה זו לאור בהליקוט השבועי כתבתי אז בהקובץ "הערות הת' ואנ"ש" (שי"ל בברוקלין), שלכאורה נמצא סתירה בדבר זה בשיחה זו עצמה: בסעיף ב' וג' כותב בזה"ל: "ע"י עסק בלימוד ה"ה עוסק בבנין הבית": "ע"י הלימוד "בנין ביתי" אינו בטל" "דהעוסק בלימוד ישנו מגדר מצות בנין ביהמ"ק", והעיקר כותב בסעי' ב' בזה"ל: "לא רק בתור "זכר למקדש" בעבר כדי לדעת איך לשנותו בעתיד, כ"א חיוב וציווי בבנין ביהמ"ק בהווה, בזמן הזה", שמזה משמע שלימוד הלכות אלו בזה"ז אינו קשור עם הידיעה איך לבנותו בעתיד, כ"א הו"ע בפ"ע לגמרי, שבהוה הוא עוסק בבנין ביהמ"ק אמנם בסעי' ו' כותב וז"ל: "תוכן המצוה אינו רק בעצם הלימוד וידועה בתורת הבית, כ"א גם בעשיית כל התלוי בישראל שיהי' מוכן ושיוכלו לבנות תיכף עד שזה גורם ש"אין בנין הבית בטל", כנ"ל עכ"ל (וראה הערה 62 שם), שמזה נמצא שגדר הענין הוא שיהי' מוכן שיכולו לבנות תומ"י בעתיד, היינו שאינו ענין בפ"ע, כ"א

גדרו הוא לדעת איך לבנותו, ואיך זה מתאים עם מ"ש לפניו "לא כדי לדעת איך לבנות בעתיד"?

וכתבתי אז שי"ל הביאור בזה ע"פ מה שצריכים להבין תחלה הפי' בכללות הענין מ"ש בהשיחה שלימוד הל' ביהב"ח ה"ה חלק במצות בנין ביהמ"ק, שע"י הלימוד עוסקין בבנין הבית, ולכאו' אינו כן, שהרי אין זה בנין כלל, וגם לאחרי כל הדוגמאות, עדיין אי"מ איך אפ"ל בפועל שזהו בנין הבית.

אלא הביאור בזה יובן ע"פ דוגמא גשמית: כשמישהו רוצה לבנות בית כפשוטו, הרי יש בזה סדר: תחילה עושים דיפתראות ("בלו פרינטס") ועוסקים בזה עד שמציירים כל פרטי הבית, ויודעים היטיב במחשבה כל פרטים אלו, ואח"כ מתחילים לבנות בפועל, והנה ענין ה"בנ"י" במובן המצומצם מתחיל מעת שחופרים היסוד, ושמים האבנים וכו', אבל במובן הרחב, הנה מתחלת ה"בנ"י מעת שמתעסקים בהדיפתראות, ואי"ז רק הכשר והכנה להבנין, כ"א זהו ממש התחלת הבנין.

עד"ז י"ל בנדוד"ד: ביהמ"ק, במובנו הרחב, מתחיל מעת שעוסקים בהציורים והדיפתראות איך לבנותו, וזהו תוכן לימוד הלכות אלו, שמתעסק עם הריפתראות של הבנין, ולכן ה"ז בלב הענין (במובן הרחב) ועפ"ז מובן ששניהם א. שאי"ז כדי לידע איך לבנותו בעתיד כ"א הוא עומק בהבנין עכשיו, ב. שזהו כדי שנוכל לבנותו תיכף בעתיד אמת: דהנה הפי' ב"כדי לידע איך לבנותו בעתיד" יש לפרש בב' אופנים: א) ידיעה בעלמא שעכשיו יודעים איך יבנוהו בעתיד, שאין בזה ענין בהווה, כ"א הוא כעין ידיעה העתידות, וע"ד לימוד ענין תחה"מ וכיו"ב, שזהו רק ידיעה בעלמא ממה שעתידי להיות, ב. ידיעה איך לבנות, שזהו כעין התעסקות בהדיפתראות לפני הבני' שזהו חלק מהבנ"י.

וזהו פי' השיחה: גדר לימוד הל' ביהב"ח אינו רק ידיעה ממה שעתידי להיות, כ"א זהו חיוב וציווי בבנין ביהמ"ק בהווה, בזה"ז (כמ"ש בסעיף ד'), שענינו הוא שזהו כדי שיהי' מוכן להבנות תיכף כשיבוא הזמן, שע"ז נעשה זה ממש כחלק מהבנין עצמו גם עכשיו, כי העוסק בהדיפתראות איך לבנותו (בעתיד), זה גופא הוא חלק מהבנ"י.

ועפ"ז יובן עוד ענין: כי לכאו' אי"מ כלל הדוגמאות מתשובה וגירות - כי שם הפי' הוא שאף שחסר פרט א' שהי' צ"ל בזה"ב, אין זה חסרון כלל בזה"ז, ז.א. כשא"פ לעשות פרט זה אי"ז מעכב כלל

משלימות הדבר, אבל בנוגע ללימוד הל' בנין ביהמ"ק לכאורה הפי' הוא שכשחסר הבנין בפועל יש לנו דבר שני במקומו, ואף שאי"ז הבנין בגשמיות, מ"מ זהו גדר בנין ביהמ"ק עכשיו, משא"כ בתשובה וגירות, אין אומרים שיש דבר שני במקום הקרבן, כ"א שאין חסרון זה מעכב, ואיך מביא זה כדוגמא?

אמנם עפכהנ"ל שהלימוד איך לבנות הוא תלך מהבנ"י עצמה מובן הדוגמאות: גם בבנין ביהמ"ק כ"ה, שיש בהבנין בפועל ב' פרטים: א. התחלת הבנין ההתעסקות בהדיפתראוה, ב. הבנין פשוטו כמשמעו וחיידוש השיחה הוא שעכשיו שאין לנו פרט הב', מ"מ יש לנו פרט הא', שג"ז חלק מהבנין הוא, ואף שבד"כ צריך הפרט הא' להביא פרט הכ', מ"מ אם אא"פ לבוא לפרט הב', אי"ז מעכב לומר שחסר גם בפרט הא', כ"א יש לנו בשלימות קיום מצות ביהמ"ק (מה שאפשר לנו לעשות), וה"ז כתשובה וגירות, שגם שם, כשחסר הפרט השייך כשיש ביהמ"ק בפועל, אי"ז חסרון כלל.

אבל מה שהוקשה לי אז הוא שע"פ ביאור הנ"ל מוכרח לומר שבלימוד בהל' קרבנות הוא ג"כ עד"ז (שהרי משווה אותו בהשיחה) היינו שמכיון שכדי להקריב קרבנות צ"ל מתחילה הידיעה איך להקריב הנה במובן הרחב גם התעסקות איך להקריב ה"ה חלק מההקרבה, כמ"ש בנוגע לבנין, ולכן כשלומדים הלכות חטאת ה"ז מגדר מצות הקרבת חטאת.

אמנם עפ"ז אי"מ כלל מה שמביא ראי' בהשיחה (שלימוד הל' קרבנות ה"ה גדר הקרבת קרבן) מזה ש"לא יאמר אלא ביום שאין מקריבין לפי שאין מקריבין קרבן בלילה" וכיו"ב - והרי ע"פ הנ"ל אין הלימוד במקום ההקרבה, כ"א זהו התחלת ההקרבה עצמה כפשוטה (במובן הרחב), וזה הרי איצ"ל ביום דוקא, וכמובן בפשטות שגם בזה"ב כשרצה הכהן לידע איך להקריב לא הי' צריך ללמוד ההלכות רק ביום.

שמזה מובן לכאור' שהפי' הוא הלא כנ"ל, כ"א שזהו גדר ההקרבה, וא"כ מובן שעד"ז הוא בהל' ביהב"ח, שאין הכוונה שזהו התחלת הבנין, כפשוטו (במובן הרחב) כנ"ל, כ"א זהו גדר בנין ביהמ"ק, א"כ צלה"ב א. מהו ההסברה בזה (ואף שיש דוגמא ע"ז מלימוד הל' קרבנות הרי גם שם חסר ההסברה)?

ב. מהו הפי' בסעיף ו' שענינו הוא "שיהיה מוכן ושיוכלו לבנות תיכף", וכנ"ל?

ג. איך מתאים להביא דוגמא לזה מענין תשובה וגירות, כשם חסר רק פרט א', דאינו מעכב, אבל כאן אומרים שזהו הבני' עצמה?

והנה בהתוועדות דש"מא פ' ראה מברכים חודש אלול (תש"מ) דיבר כ"ק אדמו"ר זי"ע אודות סברא זו, וזהו תוכן (בלתי מוגה):

...בנוגע להמבואר שע"י הלימוד ב"צורת הבית כו" נעשה ש"בנין ביתי" לא יהי' "בטל".." הי' שקו"ט מהו הפירוש בזה, והיתה סברא בזה שפירושו הוא שהלימוד הוא ע"ד המבואר במדרש אודות בריה"ע שהי' אז הענין של "דיפתראות ופנקסאות", עד"ז הוא בבנין ביהמ"ק, שבלי הדיפתראות א"א לבנות הביהמ"ק, ולכן נעשה הלימוד בזה חלק (והתחלה) מהבנין.

אבל זהו אינו מבאר איך שה"דיפתראות" הוא חלק בהבנין גופא, אלא שהוא רק הבנה והכשרה להבנין.

אלא הביאור בזה הוא:

ביהמ"ק ישנה שני ענינים: א. ביהמ"ק הגשמי העצים והאבנים ב. המחשבה והכוונת שבביהמ"ק ע"ד הענין של "וכל חכם לב וגו'" שהי' בהמשכה.

כמו שמצינו בכמה מצוות (ראה לקו"ש חל"ג עמ' 110 הערה 51 וש"נ): במצות תפילין: א. עצם הנחת תפילין, ב. הכוונה של שעבוד הלב והמוח, דהכוונה של שעבוד הלב והמוח אינו דבר נוסף לעצם המצוה, כ"א חלק מהמצווה גופא (ואם חסר הכוונה ה"ה חסרון בעצם המצוה).

עד"ז במצות ציצית: א. עצם לכישת הציצית, ב. הענין של "למען תזכרו את כל מצותי".

עד"ז במצות סוכה: א. עצם ישיבה בסוכה, ב. הענין של "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל".

ועד"זה הוא בנדו"ד בנוגע להביהמ"ק ששם עצם ביהמ"ק העצם והאבנים וכו', וישנו המחשבה וכוונה בבנין הביהמ"ק "כל חכם לב" שהמחשבה וכו' לבנות הביהמ"ק ה"ה חלק של עצם מצות הבנין.

וכפי שהוא בנוגע להביהמ"ק הגשמי (העצים והאבנים), שכשארם מביא האבן (או לבינה) הראשון בשביל הביהמ"ק, הרי אע"פ שבנין הבית יהי' לאחר כמה שנים שלאח"ז ישנה להאדם חלק בעצם ביהמ"ק

שלמה שנבנה הבית שבעה שנים לאחר שהאדם הביא האבן הראשון הנה גם להאדם הראשון הי' חלק בבנין עצם ביהמ"ק].

עד"ז מחדש ה"תנחומא" שע"י המחשבה - לימוד הלכות ב"צורת הבית כו", כבר מתחיל עצם בנין ביהמ"ק גופא, ולכן כבר נעשה עכשיו ש"בנין ביתי" לא יהי' "בטל" . . עכת"ד.

והנה אף שלא פירש כ"ק אדמו"ר בפירוש, מ"מ מובן איך שזה מתרץ הקושיות, כי מובן שעד"ז הוא בקרבנות, שהלימוד בהל' קרבנות אינו רק לימוד איך להביא הקרבן, כ"א יש בזה גדר הכוונה ומחשבה שבקרבן, והרי ידעו שהכוונה והקרבן ה"ז חלק מהקרבן עצמו, ואולי עוד יותר מבשאר הדברים דלעיל (וכמבואר בכ"מ בלקו"ש ומציין לכ"מ בש"ס וראשונים ראה לדוגמא לקו"ש ח"י"ז עמ' 12), ולכן אפ"ל שהלימוד בהל' קרבנות הוא חלק מהקרבנות עצמו [ואף שבכ"מ מבואר שזהו"ע התפלה "תפלות במקום קרבנות תקנום" מ"מ י"ל שגם בלימוד אודות הקרבן יש בזה כוונת הקרבן (אף שצ"ע"ק בזה, כי הכוונה בהקרבן הוא מה שחושב אודות העבודה רוחנית של הקרבן, ושמה שעושים עם הבהמה הי' צ"ל נעשה עמו וכו', ולא כשחושב אודות ההלכות איך להקריב קרבן, מ"מ י"ל כשלומד במחשבתו ושכלו אודות הקרבן נכלל בזה ההרגש הנ"ל ועצ"ע)] ולכן ה"ז דוגמא לנדון דלימוד הל' ביהב"ח וכ"ה גם בנוגע להדוגמא מתשובה וגירות שגם שם ישנם ב' פרטים אלו: א. מעשה התשובה מגירות הבאת הקרבן, ב. כוונת ומחשבת התשובה והגירות והמחשבה וכוונה בזה הו"ע עיקרי כמובן [בתשובה: ראה אגה"ת פ"א: "מצות התשובה מה"ת הוא עזיבת החטא בלבד" שהו"ע קבלת על להבא במחשבתו (וראה ביאורי הרבי בזה ובכ"מ בהוספות ללקו"ש חל"ט) ובגירות: ראה לקו"ש חל"ג עמ' 29 ובכ"מ], ולכן אפשר להביא דוגמא מזה לנדון דלימוד של הל' ביהב"ח.

אבל עדיין צריך ביאור איך מתורץ מ"ש בסעיף ו' שענינו הוא "שיהי' מוכן ושיכולו לבנות תיכף" שדלכאו' הכוונה שצ"ל בהבנין אין ענינו שצריך לידע איך לבנות, כ"א הו"ע בפ"ע כחלק בהבנין, וא"כ מה הפירוש שענינו שיהיה מוכן ושיכולו לבנות תיכף".

וי"ל בזה בהקדים שבכלל צלה"ב הדוגמא שהביא כ"ק אדמו"ר מהכוונה שצ"ל בעת קיום מצות תפילין, ציצית וסוכה, דלכאו' הן אמת שהכוונה הוא חלק מהמצוה כענין בפ"ע מ"מ בד"מ שהכוונה היא בעת קיום המצוה ואם מישהו יכוון כל הכוונות ולא יניח התפילין

בפועל ולא ילבש ציצית בפועל או לא ישב בסוכה בפועל אי"ז כלום, וא"כ איך אפ"ל שעד"ז הוא בלימוד הל' ביהב"ח כשאין בונים המקדש בפועל, שעכ"פ יש כאן חלק מהבנין, הכוונה בזה? זהו ע"ד מי שיכוון כל הכוונת בלי הנחת תפילין, שלא אמרין שיש לו חלק ממצות תפילין וכיו"ב, רק אם מניח תפילין אז אומרים שחלק ממצוה זו היא גם הכוונה, אבל בלי המעשה אין לו כלום מהמצוה. וא"כ איך אפ"ל שלימוד הל' ביהב"ח שזהו הכוונה בהבנין הוא חלק מהבנין כשאינו בונה בפועל?

ואף שמביא דוגמא ממי שמביא האבן הראשון, שיש לו חלק במצות בנין ביהמ"ק, אף שלא נבנה עד לאחר הרבה שנים הנה שם עושה חלק ממעשה הבנוי ולא רק כוונה וה"ז ע"ד שאפשר לומר שתיכף כשמתחיל להניח התפילין יש לו חלק במצות תפילין, אף שעדיין לא גמר להניח, כי עשה חלק ממעשה ההנחה, עד"ז כשמתחיל לבנות כבר יש לו חלק במעשה הבני', אבל מה שיש לו הכוונה בלי המעשה איזה חלק הוא מהמצוה?

ומוכרח לומר שכ"ק אדמו"ר לומד שאף שכוונת המצוה בלי המעשה אינה כלום, מ"מ אם יש לו כוונת המצוה כהקדמה להמעשה ואח"כ במהשך להכוונה עושה המעשה, הנה גם הכוונה הקודמת (שהיתה בלי המעשה) נחשבת כחלק מהמצוה [וע"ד מ"ש בשו"ע אדמוה"ז (סי' תקפ"ט סעי' ט') "מי שבא לביהכ"נ כדי לשמוע התקיעות מש"ץ ולצאת י"ח עם הציבור, אע"פ שבשעה ששמע לא הי' לו שום כוונה אלא שמע סתם, יצא, לפי שהוא נגרר אחר מחשבתו הראשונה שהוא לביהכ"נ כדי לצאת י"ח" אף שאינו דומה ממש, כי שם איירי אודות כוונתו לצאת י"ח, ואנן עסקינן אודות הכוונות הפרטיות של המצות, לשעבד המוח והלב בתפילין, למען תזכור את כל מצותי בציצית, ולמען ידעו דורותיכם בסוכה, ופשוט שיש לחלק ולומר שהכוונה לצאת י"ח אפ"ל לפני הפעולה אבל הכוונה פרטית צ"ל בעת מעשה, מ"מ דאין יש כאן].

[ובזה גופא יש לחקור אם זהו רק אם אח"כ בעת עשיית הפעולה יהי' לו ג"כ כוונה אז מצטרפת הכוונה שלפנ"ז עם הכוונה של אח"כ ואומרים שכמו שהכוונה של אח"כ הוא חלק מהמצוה, שהרי הוא בעת קיום המצוה, כן הכוונה שלפנ"ז, אם שגם אם אין לו כוונה אח"כ בעת עשית המצוה, אעפ"כ נגררת המעשה של אפ"פ אחר הכוונה שלפנ"ז והכוונה המוקדמת היא חלק מהמצוה, (וכמו שהוא בנוגע הכוונה לצאת י"ח דלעיל) אבל בכל אופן מובן שאף שכוונה גרידא בלי מעשה

אינה כלום, מ"מ אם הכוונה היתה כהקדמה למהעשה ואח"כ עשה המעשה, ה"ז חלק מהמצוה.]

ועפ"ז מובן הדמיון לתפילין ציצית וסוכה, כי כמו אצל אלו יש ב' פרטים, המעשה והכוונה והכוונה היא חלק מהמצוה וכשיש לו הכוונה לפני המעשה ה"ז מכ' חלק מהמצוה עצמה, כמו"כ הוא בלימוד אודות פרטי בנין ביהמ"ק שזהו הכוונה שמהבנין שאף שאי"ז בעת הבנין, מ"מ היות וזהו והקצתה להבנין ואח"כ יהי' הבנין בפועל ה"ז חלק מהבנין עצמו.

ועפ"ז מובן מדוע כותב סעיף ו' שענינו של לימוד הל' ביהב"ח הוא "שיהי' מוכן ושיוכלו לבנות תיכף", כי בלא זה אין לומר שהלימוד שהו"ע הכוונה שבהבנין הוא חלק מהבנין כי זהו כוונה גרידא בלי המעשה שאינו כלום אבל אם זהו באופן "שיהי' מוכן ושיוכלו לבנות תיכף", היינו שהוא הקדמה להבנין (ואח"כ יהי' הבנין בפועל) הנה כוונה זו היא חלק מהמצוה.

ומובן הדוגמא ממי שהביא האבן הראשון כי כמו שם הרי זהו חלק מהבנין, אף שלא נגמר על לימוד זמן הזה כמו"כ הכוונה של הבנין כהקדמה להבנין הוא ג"כ חלק מהבנין היות שלפועל יהי' הבנין אח"כ אף שהבנין בפועל נעשה כמה זמן אח"כ, והוא כמו הכוונה בתפילין ציצית וסוכה שנעשה לפני הפעולה שהם חלק מהמצוה אם הם הקדמה להמצוה, והמצוה נעשית אח"כ בפועל.



היקש שמיטת קרקעות לשמיטת כספים

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקו"ש חי"ז (עמ' 289) מביא כ"ק אדמו"ר מקור והוכחה להדיעה וסברא ששמיטת קרקעות הוא חובת גברא ולא אפקעתא דמלכא, מהא דיש היקש משמיטת קרקעות לשמיטת כספים בגיטין (לו, א) "וזה דבר השמיטה שמוט בשני שמיטות הכתוב מדבר אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים, בזמן שאתה משמט קרקע כו". ובחצ"ר מוסיף דהגם זה רק לדעת רבי ולא רבנן, מ"מ פלוגתתם על רבי הוא רק מה שרבי סובר בזמן שאתה משמט קרקע כו' אבל לא על עצם ההשוואה דהשמטת קרקע והשמטת כספים.

ולפום ריהטא לא זכיתי להבין הפי', ומנלן דלרבנן אית להו ההיקש רק דלא סבירא להו הלימוד "בזמן וכו'" הלא לזה בא כל ההיקש ואם אינם סוברים דיש זמן דשמיטה הוא מדרבנן א"כ אין כאן ההיקש והשוואה בין שני השמיטות, ובפשטות החדוש של רבי הוא ד"שמוט" הוא יתורא לאתויי שאר שמיטות להיקשא, אמנם רבנן סוברים דאין יתורא דשמוט, [וכן הוא בשו"ת בית הלוי ח"ג סי' א דלרבנן אדרבה שמוט הוא מיעוטה דאין שמיטת כספים ביובל] וכיון דלרבנן שמיטת קרקע מה"ת כדמוכח במו"ק (ב, סע"ב) "אפילו תימא רבנן", וגם שמיטת כספים מה"ת [ראה גם חת"ס דהקשה דא"כ לא סב"ל מתקנת פרוזבול, עיי"ש], א"כ אינם סוברים מההיקש. ולהעיר מחי' 'מים חיים' (להפר"ח) דרבנן חולקים ארבי רק בנוגע שמיטת קרקע ולא שמיטת כספים, אמנם זהו לשיטת הרמב"ם דמפרש ע"ד ר"ת שההיקש הוא שמיטה ליובל עיי"ש.

עוד יש להעיר עמ"ש בהערה 34 דמציינן דרבנן פליגי ארבי מרש"י ד"ה בשביעית (גיטין שם) ומרש"י ד"ה רבא (שם לו, ב). והנה ברש"י ד"ה רבא כ' להדיא דרבנן חולקים ארבי, אמנם בד"ה בשביעית אינו כותב זאת להדיא רק שמביא שמ"ש רבי בזמן שאתה משמט קרקע קאי נמי על זמן בית השני שמכיון שאין היובל נוהג לכן גם שביעית אינו נוהג ומביא ע"ז מתלמוד ירושלמי, ואח"כ מביא תו"כ שכ' שאף שאין היובל נוהג מ"מ נוהג שביעית וכ' "ואומר אני שהוא מחלוקת". והנה מש"כ רש"י שיש בזה מחלוקת הוא רק שהירושלמי והתו"כ חולקים, ולכאורה זה בא לשלול פי' התוס' בערכין (לב, ב) דאינם חולקים, ומש"כ התו"כ הוא לא לדין יובל אלא שלא נהגו יובל בחטא עיי"ש. אמנם י"ל וכמ"ש בהערה דרש"י ר"ל מכיון שיש תו"כ דלא כהירושלמי והרי רבי ס"ל כהירושלמי [וג"ז הוא דלא כהבית הלוי הנ"ל דאולי רק הלל דהי' בזמן הבית מוכרח לסבור כהירושלמי אמנם רבי דאיירי בזמן הזה ס"ל כהתו"כ] א"כ התו"כ דחולק על הירושלמי ס"ל כדעת רבנן. וכדומני שב'לאור הלכה' המצויין בהשיחה גם כתב כן.



צער בעלי חיים לשיטת רש"י בפי' עה"ת

הרב מנחם מענדל רייצעס

נו"נ בישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

בלקו"ש ח"ו (עמ' 150) מבאר שלדעת רש"י עה"ת בפ' משפטים (כג, יט) האיסור דבשר בחלב הוא רק כפשוטו: בשר גדי בחלב אמו דוקא, כי אז דוקא יש בזה משום אכזריות. ובלשונו שם: "טעם האיסור איז מצד אכזריות בבעלי חיים". ומוסיף בחצע"ג: "וא"כ מכל שכן שאסור צער שלהם".

ולכאורה הוספה זו - שאינה נוגעת להבנת תוכן השיחה - באה בתור הקדמה לה"ינה של תורה" שמבאר בסיום השיחה, וז"ל: "אינני פון די הוראות וואס מען קען אפּלערנען פון דער רש"י: די איינציקע זאך וואס די תורה האט גע'אסר'ט בבישול - איז גדי בחלב אמו. וע"פ האמור לעיל - איז דער טעם - לשלול אכזריות וצער פון בעלי חיים, וואס פון דעם זעט מען אויף וויפל ס'איז חמור דער איסור פון צער בעלי חיים". ומציין בהערה לגמ' ב"מ (לב, ב) ולשו"ע אדה"ז - ששם רואים שאיסור צער בלי חיים הוא מן התורה.

והיינו, שאף שהמדובר בבשר בחלב אינו על צער בעלי חיים (שהרי מדובר לאחר מיתה), אלא רק על פעולה דאכזריות האדם - לומד כ"ק אדמו"ר הוראה משיטת רש"י עד כמה חמור הענין דצער בעלי חיים.

ולכאורה צע"ק, שהרי שיטת רש"י בפירושו עה"ת היא שצער בעלי חיים לאו דאורייתא, והוא בפ' משפטים גופא (כג, ה), שלדעת רש"י אין חובה לפרוק מעל "בהמת נכרי ומשאו של ישראל", וכשהשיטה שצער בעלי חיים לאו דאורייתא. וראה לקו"ש חכ"א עמ' 130 הע' 24 בביאור הכרחו של רש"י בפשוטו של מקרא.

ואף שיש לחלק בין צער לצער, עדיין צע"ק איך אפשר ללמוד דוקא משיטת רש"י עה"ת את חומרת הענין של צער בע"ח, כאשר רש"י עצמו סובר שצער בע"ח לאו דאורייתא. ובפרט שכאמור הרי בבשר בחלב מדובר על אכזריות, ולא על צער - וא"כ מה מכריח להיכנס בדוחק בענין זה של צער דוקא. ולא באתי אלא להעיר*.



(* ראה לקו"ש חל"א עמ' 60 בענין זה.)

בדברי האריז"ל לנתינת צדקה בלילה

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

ב'לקוטי שיחות' כרך יד עמ' 270 בהערה בענין נתינת צדקה בלילה,
כותב כ"ק אדמו"ר:

"מסתימת לשון השולחן ערוך סוף סימן צב משמע דגם קודם תפלת
ערבית כן הוא . . . ולא כן כתוב בפרי עץ חיים שער טו סוף פרק א.
ובדוחק י"ל דהיינו רק להמתנהגים על דרך הסוד".

כלומר, כ"ק אדמו"ר שולל את הסברא שדברי האריז"ל נאמרו רק
להמתנהגים בדרך הסוד, ואינם מוסבים כלפי רוב העם.

יתכן וכוונתו הק' לשלול את הא דאיתא בשו"ת אפרקסתא דעניא
(סאטמער ת"ש) ח"ג יו"ד סקפ"א הקובע כי "בשום זמן ובשום אופן
אין למנוע את עצמו מן הצדקה", וכוונת האריז"ל היא שבלילה אין
לכווין את הכוונות הידועות ליודעי ח"ן, אותן מכוונים הם בשעה
שנותנים הם ביום, "ואין כאן נפקא מינא רק להבאים בסוד ה', אבל
לרוב המון בית ישראל, שאין אתנו יודע.. בכוונת היחודים, עלינו
לקיים מצוות הצדקה בכל זמן ועידן בתמימות ובפשטות וה' אוהב
צדקות מעמיד כל דבר על מקומו בשלום".

והנה לפועל גם כ"ק אדמו"ר ה' סבור שאפשר וצריך לעשות צדקה
בפועל, אבל תוך התחשבות עם דברי האריז"ל, כלומר: לצד הקביעה
הפשטה שדברי האריז"ל מכוונים לכאו"א, יש למצוא דרכים בכ"ז
לתת.

פירוש הדברים עריכת מגביות בהתוועדיות שהתקיימו בלילה וכן
חלוקת הדולרים בהתוועדיות היתה כדי שבהתוועדות יהיו כל שלושת
הקוין דתורה עבודה וגמילות חסדים (צדקה).

ולכן חיפש היתרים ומהם (ראה לדוגמא 'לקוטי שיחות' חט"ו עמ'
550) א. שכאשר משלשלים צדקה לקופת צדקה, או ב. כאשר מוסרים
זאת לגבאי צדקה, ג. ב' התוועדיות תשד"מ ח"א עמ' 262 ע"י המחאה
(דיוק) או "פלעדש".

אכן ביקש שהנתינה תחיה "לאחרי אור היום, שזהו עיקר הזמן
דצדקה" (י"ג תמוז תשמ"ב ח"ד עמ' 1883), "לאחרי עלות השחר או

לאחרי נץ החמה" (ערב חג השבועות תשמ"ב ח"ג עמ' 1547) "על מנת לתתם לצדקה ביום" (ליל ט"ו באב תשמ"ג - ח"ד עמ' 1879).

יתירה מזו הדגיש: "לא יתכן שנסתר דתורה יהיה בסתירה עם הלכה מפורשת בשולחן ערוך שאין עליה שום חולק" (ט"ו באב תשמ"ג - ח"ד עמ' 1880).

ולכן מוכן ופשוט שאם פוגשים עני בלילה, אזי חל החיוב דנתינת צדקה בכל התוקף ומסיימין בטוב.



בענין הנ"ל

הרב נח שמחה פאקס

מ"ח שמחת מלך, תושב השכונה

ראיתי במנהג חתם סופר (הוצאת ירושלים תשל"א) באות א' ס"ק ז' "לפני כל תפלה נתן צ"ל אחד למתן בסתר לקיים מ"ש אני בצדק אחזה פניך, ואף קודם תפלת ערבית התנהג כן "עכ"ל".

ובהערות מאת הרה"ג ר' יהושע ליב שילל אבדק"ק פיזונג יצ"ו מציין שם "וזהו דלא כהיעב"ץ שכתב דבערבית לאו זמן צדקה וכו'" (וגם מביא בשם האריז"ל) דבתפילת מנחה היה רבינו האר"י ז"ל נותן צדקה אך לא בערבית שהוא זמן דין "עכ"ל".

ואולי יש לתווכך שאין כאן סתירה בהנהגותיו של החתם סופר ז"ל ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר בספר שערי הלכה ומנהג ח"ג עמ' ערב "ואולי אפ"ל דהנה שני אופנים במצות צדקה א) הרואה עני מבקש וכו' וצריך ליתן מיד וכו', ב) לא ימנע אדם עצמו ממצות צדקה אף שאין עני מבקש וכו' והנה בכתבי האריז"ל מדבר באופן האחרון משא"כ באופן הא' אין נפ"מ בין יום ללילה "עכ"ל".

והנה עפ"י דברי כ"ק אדמו"ר יש לומר שכך היה הנהגת החתם סופר דמה שנתן גם בלילה צדקה הוא כאופן הא' דגם בלילה נתינת צדקה מותר וכו' (ובפרט דידוע דהחתם סופר הלך בשיטת האריז"ל כמעט בכל הנהגותיו כגון דידוע שהיה מתפלל מתוך סידור האריז"ל וגם עוד הרבה הנהגות (עיי' שם סק"ב) וע"פ חידוש של כקעט"ר יש להעמיס זה בהנהגותיו בכדי שזה לא יהיה בניגוד להאריז"ל).



גדר "בית דירה" בבית המקדש

הרב שניאור זלמן פרקש

משפיע בישיבה גדולה חב"ד ב.א. ארגנטינה

בלקוטי שיחות חכ"ד שיחה ב לפ' תצא מבאר באריכות הפרטים ומכמה ראיות הא דביהמ"ק נחשב ל'בית דירה' לענין חיוב במצות 'מעקה'.

א. בסעיף ד': מוכיח מזה שדוד המלך ע"ה קנה את מקום המקדש בממון של כל בני ועי"ז הם כעין שותפים על המקום, והדין הוא שבית של שותפין חייב במעקה (רמב"ם הל' רוצח ושמירת נפש פי"א ושו"ע חו"מ סי' תכז).

ב. בסעיף ה': מוכיח מענין אכילת קדשים בביהמ"ק, והוא הרי העיקר לענין דירה כמבואר לענין "תדורו" שבסוכה, שעיקרו באכילה. ואף שאכילת קדשים היה רק בעזרה, מ"מ מוכיח שם שבשעת הדחק היו אוכלים גם בהיכל.

ג. בהערה 39: מוסיף למוכיח מהמסופר במלכים ב (יא, ג) שהסתירו את יואש בחדר המיטות - עליית קודש הקדשים (כפרש"י שם) שש שנים.

ד. בהערה 42: כתב "ולהעיר דישיבת מלכי בית דוד הוא בעזרה". ומכל זה מיישב את טעם חיוב גג ביהמ"ק במעקה מדין בית דירה שבו. ויש לעיין כמה מיוחדים ההוכחות הללו, הרי ישנם עוד ראיות לזה, ומדוע אינו מוכיח מהם:

(א) בהא דריש מסכת יומא "שבעת ימים קודם יום הכיפורים מפרישין כה"ג מביתו ללשכת פלהדרין" משמע שקבע לו בית דירה בביהמ"ק. וכן אפשר להוכיח מהא דהיו שומרים את ביהמ"ק ביום ובלילה.

(ב) בגמ' עירובין (כד, א) מוכיח כן תוס' להדיא, שכתב שם בטעם שלומדים דין קרפף בשיעור בית סאתיים לענין מחיצות השבת מן המשכן דוקא ולא מביהמ"ק שהיה שטח גדול יותר. ומתוך "וי"ל דכל מילי דשבת ממשכן גמרינן להו, אי נמי העזרות חשיבי מוקפין לדירה שהיו שומדין בה כל הלילה", עכ"ל. ואפ"ל שזה כלול במה שהוכיח מדין אכילת הקרבנות בעזרה.



משה הרגו לעוג מדכתיב "בידך"

הת' נחום הלוי לויין

תות"ל 770

בסוף פרשת חוקת (כא, לד) מספרת התורה אודות מלחמת בניי ועוג מלך הבשן, "ויאמר ה' אל משה אל תירא אותו כי בידך נתתי אותו ואת כל עמו ואת ארצו וגו'", ובפסוק לאח"ז "ויכו אותו ואת בניו ואת כל עמו וגו'". ופירש"י "ויכו אותו - משה הרגו וכו'".

ובלקו"ש ח"ח שיחה ב לפרשת חוקת מקשה כ"ק אדמו"ר נשי"ד מהו ההכרח ע"פ פשש"מ לפרש שמשה הרגו לעוג, אף שבפסוק נאמר "ויכו אותו", דהיינו ישראל, ולא מוזכר מי המכה. ומביא דברי המהר"ל מפראג שפירש שהמקור לכך הוא מהכתוב "כי בידך נתתי אותו", דמשמע בידי משה.

אמנם כ"ק אדמו"ר מקשה עליו כמה קושיות, וביניהם, דהא באותו פסוק גופא, ממשיך הכתוב "כי בידך נתתי אותו - ואת כל עמו וגו'". ואם רש"י למד ש"בידך" היינו בידי משה דוקא, היה עליו ללמוד שמשה הרג לא רק את עוג, אלא גם את כל עמו, ואילו רש"י לא כותב כן, וברור שלא למד כך, אלא כפשוטו, שבנ"י הרגום.

וכ"ק אדמו"ר מבאר שהקב"ה אמר למשה "אל תירא אותו כי בידך נתתי אותו", כיון שרק משה היה ירא מעוג, שמא תעמוד לו זכותו של אברהם, משא"כ שאר בניי סמכו על משה ולא יראו כלל. ולכן ההכרח לפרש ש"בידך" כאן הכוונה דוקא למשה, כיון שרק משה היה ירא מעוג. ואף שהפסוק ממשיך "ואת כל עמו" - הרי בנוגע לכל עמו לא היה משה שונה משאר עם ישראל, ולכן אפשר לומר ש"בידך" בנוגע ל"כל עמו", היינו ביד כל בניי, ורק בנוגע עוג מוכרחים לפרש שהיינו עוג, ע"ש באריכות.

ולענ"ד צ"ב, דמכיון שכל הפסוק מדבר אודות יראתו של משה מעוג, מדוע בכלל נכנס הפסוק לדבר בעמו, שאז אנו צריכים לחלק את ה"בידך" לשנים, חלק אחד לעוג, ובידי משה עצמו, וחלק אחד לעמו, ובידי כל בניי, לכאור' היה מתאים יותר לכתוב "אל תירא אותו כי בידך נתתי אותו", ואח"כ "ויכו אותו ואת בניו ואת כל עמו".

ובדוחק י"ל, דכיון דכבר דיבר על מסירת עוג בידי משה, הזכיר גם על עמו, דלא לישתמע כאילו לא יתן בידי אלא עוג לחודי' ולא שאר העם. ואבקש מהקוראים להעיר בזה.



בעינין מודת הבטחון [גליון]

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין

מנהל מכון "היכל מנחם" - ברוקלין, נ.י.

בהמשך למ"ש בעבר (בגליון תתלח) בענין הבטחון המבואר בלקו"ש חל"ו פ' שמות, דבהביטחון גופא ממשיכים שיהי' טוב בטוב הנראה והנגלה, דלכאו' אינו מובן סו"ס מהיאך מתחיל הבטחון, דהלא מבואר בהשיחה שם (וכ"ה בכ"מ דבטחון אינו רק האמונה דכל מה שיארע עמו הוא לטובה מכיון שבא מהקב"ה שמאתו לא תצא הרעה אלא בטחון פירושו שבוטח שיהי' טוב בטוב הנראה והנגלה וא"כ מאיפה יש לאדם וודאות זו שעל סמך זה הוא בוטח, הרי הוודאות באה רק לאחרי שיש לו בטחון, וה"ז כענין גיטו וידו כאין כאחד.

שלא כדאורה יש להסביר זה בשני אופנים אופן א' שאכן תחילת הבטחון אינה הבטחון שיהי' טוב לו בטוב הנראה והנגלה רק הסמיכה על הקב"ה, והוא בגוף הדבר שיודע שהוא בידי הקב"ה (גם אם לא יהי' בטוב נראה ונגלה), אך ע"י שפועל בנפשו להיות בטוח באמת אזי "חסד יסובבנו" שאכן טוב יהי' לו בטוב הנראה והנגלה.

אך ידידי הרה"ח ר' בנציון שי' לוסטיג העירני על עוד אופן, דענין הבטחון הוא כבן שחטא לפני אביו וראוי לריחוק וכו', אך בבוא לפני אביו ומתחנן לפניו כבן המתרפס לפני אב הרחמן שוב מתגלות אהבת האב לבן שאין לה שום גבול ומוותר על הכל ומתנהג עמו באהבה גלוי' ורחמים פשוטים עכת"ד.

ועתה מצאתי כמעט מפורש כדבריו, במאמר תשי"ב, שמבואר שם שיסוד ענין הבטחון הוא אהבת הקב"ה לבנ"י, אלא שבאהבה זו יש כמה דרגות האהבה מצד בחינת המצות (ז"א), מצד מוחין דלמעלה שבשתי דרגות הללו עדיין א"א להיות וודאות שתמשוך האהבה למטה בגילוי (עיין שם), אך תכלית הבטחון היא כאשר היא מצד האהבה עצמה דלמעלה (וכעין ענין הכר"ב בין שני אוהבים) ששום דבר לא יכול להחליש את האהבה.

והנה לפום ריהטא לא מוסבר שם בהמאמר במה תלוי ענין הבטחון מצד האדם אם תהי' ההשפעה מצד אהבה מבחינת המצות או מצד המוחין, או האהבה עצמית, ולכאו' אם זו אהבת עצמית ואין שום דבר יכול להחלישה א"כ תמיד צ"ל ההשפעה בטוב הנראה והנגלה, וברור שאינו כן אלא דרושה עבודה מצד האדם.

אך בסיום המאמר שם מבאר הכתוב מי מנה עפר יעקב דקאי על העבודה דקב"ע, בחינת עקב שברגל, שהיא מצד מסנ"פ של עולם הנשמה, וכידוע שבשעה שמאיר (גילוי) אין אז ענין המסנ"פ, ודוקא עי"ז נמשך מעצמות א"ס שאינו בגדר מספר כלל, ומהמשך הענינים משמע שזהו אותו הענין דבטחו בהוי' עדי עד, והוא ג"כ ענין יציאה מן המיצר שע"ז ענני במרחב י"ה מרחב העולמי עיין שם.

ועפ"ז נראה לכאור' דענין הבטחון האמיתי בא מצד התעוררות מקיפים שבנשמה, עד לבחינת יחידה היינו אהבת עולם להקב"ה שמצד בחינה זו, יחידה לייחדך, באמת אין שום חשבון שכלי תופס מקום אצל האדם וכמים הפנים כך מתגלה האהבה, עצמות דלמעלה בטוב הנראה והנגלה.

והנה ראה ראינו בריבוי אגרות כ"ק אדמו"ר נשיאנו בענין מדת הבטחון בטוב הנראה והנגלה, שתבע זאת מכאור'א בפו"מ שלכאור' לפי הנ"ל הרי זו דרגא נעלית בגילוי היחידה וכיצד תובעים זה מכאור'א.

אך באמת היא הנותנת דע"ד המבואר לענין נידון על קדה"ש, דגם קל שבקלים מתעורר אז אצלו חכמה בנפש ועי"ז מוכן למסנ"פ בלי שום חשבון, כך הוא בענין הבטחון דדוקא כשאדם במיצר גדול עד שאינו רואה סיכוי להצלה כו', אזי מתעורר אצלו באופן טבעי מקיפים שבנשמה עד לבחינת יחידה (מכלי הבט על מצבו כו') ועכ"פ בקל יותר שיתגלו אז ובמילא שייך לבטחון אמיתי.



מפני מה היה גנות לבנ"י שלא עשו פסח [גליון]

הרב יהודה ליב גראנער
מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בגליון תתקמ (עמ' 24) כתבתי להקשות לכאור' על המבואר שגנותן של בנ"י שבכל משך שהותן במדבר הקריבו קרבן פסח רק פ"א, היתה שלא בקשו מהקב"ה שיוכלו להקריבו. וע"ז שאלתי, מכיון שבס' יהושע ילמדו שכל השנים שהיו במדבר לא היו נמולים, ממילא נהגו עפ"י דין, כי במדבר לא נשבה רוח צפונית והיתה סכנה למול, ונאמר וכל ערל לא יאכל בו, ואיזו תועלת תהיה בבקשה זו.

ובגליון הקודם (עמ' 56) כתב הרב מ.מ.ס. שי' בשם אביו שי' שהגנות היתה שלא בקשו מהקב"ה שלמרות שעפ"י טבע אין רוח

צפונית נושבת במדבר, יעשה נס למעלה מדרך הטבע, שכן תנשב רוח צפונית ואז יוכלו לקיים מצות מילה ואח"כ להקריב ק"פ.

ולהעיר מלקו"ש ח"ה (עמ' 80): "פון די ענינים אין קיום המצות שלאחרי מ"ת - איז די השתדלות אז מצוות זאלן געטאן ווערן בדרך הטבע, ניט דורך א נס, ווארום וויבאלד אז די מצוות (שלאחרי מ"ת) דארפן פועל'ן א זיכוך און ממשיך זיין קדושה אין די דברים הגשמיים שבעולם הטבע, דארפן זיי זיין ע"פ טבע, בכדי אז אויך טבע פון וועלט זאל (ניט נתבטל ווערן, נאר) נזדכך ווערן. נאכמער, ניט נאר די מצוה אליין, אפילו די הכנה למצוה דארף זיין עפ"י טבע. וכידוע דער סיפור פון דעם אלטן רבי'ן, אז ער האט געווארט מיט דער ברכה פון קידוש לבנה, ביז ער האט געפועל'ט ביי דעם פקיד אז יענער זאל אפשטעלן די שיפל . . . און דאס ווייל ער האט געוואלט אז אויך די הכנה צו דער מצוה זאל זיין מלוכש בדרכי הטבע". ע"כ לשון שיחה הנ"ל.

עפ"ז, יש לחקור: האם כדאי לבקש מהקב"ה שיעשה נס למעלה מדרך הטבע, ולשנות הטבע שבמדבר שאין רוח צפונית, וינשוב שם רוח צפונית, בכדי שיכולו לקיים מצות מילה וגם להקריב ק"פ, אעפ"י שאז הן ההכנה והן קיום המצוה לא תהי' בשלימותה ותכליתה הנ"ל לזכך וכו' הטבע, או לחכות עד שיגיעו למחויץ חפצם, מקום ישוב, ששם תנשוב רוח צפונית עפ"י טבע, ויקיימו מצות מילה בתכליתה ושלימותה וכו' מן המובחר. להעיר מהמבואר בלקו"ש ח"ט (עמ' 74): "אויב מען קען מקיים זיין א מצוה בכל פרטי, אבער דורכדעם וועט פעלן אין כללות ההידור פון דער מצוה, ולאידך אויב מען וועט מקיים זיין די מצוה בהידור וועט פעלן א פרט (שאינו לעיכובא) בהמצוה, איז די שאלה וואס איז מכריע: דער קיום המצות בכל פרטי אדער דער הידור אין כללות המצוה . . . אויב דורך אפלייגן די מצוה אויף שפעטער וועט מען מקיים זיין די מצוה בהידור ומן המובחר" [וראה בהערות שם].

להעיר גם משו"ע אדה"ז סי' צד ס"ה - ע"ד תפלת שמו"ע במעומד: "אם עבר ויצא [בדרך] יכול להתפלל דרך הילוכו ואעפ"י שיגיע למחוז חפצו בעוד שיש עדיין שהות להתפלל, אעפ"כ יכול להתפלל בדרך

(1) לכאן בסיפור זה צ"ע מדוע אדה"ז לא רצה לברך ברכת קידוש החודש אלא כאשר הספינה תעמוד, דלכאור' הא בהל' ק"ש סי' סג ס"ד כותב אדה"ז: "אם יושב בעגלה אי"צ להעמידה", ועד"ז בהל' תפילה סי' צד ס"ו.

מיד שהגיע זמן תפלה ואינו מחויב להתעכב מלהתפלל עד שיגיע למחוז חפצו כדי להתפלל שם מעומד . ואינו מחויב להחמיץ המצוה כדי להתפלל שם מעומד כיון שעכשו הוא פטור מהעמידה, ומ"מ כדי לקיים המצוה מן המובחר נכון הוא שימתין עד שיגיע למחוז חפצו להתפלל שם מעומד, ואין בזה משון אין מחמיצין את המצות וזריזים מקדימים למצוה, כיון שמתכוון כדי לקיים מצוה מן המובחר."

להעיר גם מלקו"ש חכ"ב (עמ' 125 ואילך): "החקירה שם ע"ד ברכת ד' מינים בסוכה שע"ז כותב אדה"ז שזוהי מצוה מן המובחר - אם זהו דין בסוכה או בד' מינים. ונפק"מ - כשירוד גשם שאז פטורים מן הסוכה, אם זהו דין בסוכה מותר לברך חוץ לסוכה, ואם זהו דין בד' מינים, אז, אעפ"י שזריזין מקדימין למצוה, יש לחכות עד שיופסק הגשם בכדי לברך בסוכה שזהו "מצוה מן המובחר".

בלקו"ש ח"ה עמ' 76 בהערה 25 מסביר הטעם שאאע"ה, אעפ"י שקיים כל התורה כולה עד שלא נתנה, לא קיים מצות מילה כל השנים עד שהי' בן צ"ט, שאז שנצטווה עלי', בכדי שתהי' מצוה מן המובחר.

בנידון דידן - שתכלית ושלמות קיום המצוה וכן ההכנה לה הן דוקא כשהן מלובשים בדרכי הטבע, ז.א. - שקיום המצוה בדרכי הטבע, הם חלק מקיום המצוה, הרי עפ"י כהנ"ל - ובפרט שבנ"י במדבר היו פטורים ממצות מילה וגם ממצות קרבן פסח - האם מתאים לבקש מהקב"ה שיעשה להם נס למעלה מדרך הטבע ולשנות הטבע, בכדי שקיום המצות שלהם יהי' לא בתכלית השלימות וכוונת המצוות - לא מן המובחר.

בלקו"ש חכ"ה עמ' 80 בהערה 27: "מלבד בדאי אפשר או שנעשה הנס במיוחד בשביל זה וכמו נס השמן דחנוכה וכו'". מה שכותב "בדאי אפשר" - י"ל לדוגמא - עשיית המנורה שעשו במדבר, שעה"פ תיעשה המנורה (תרומה כה, לא) פירש"י: מאל"י - כי גם משה נתקשה איך לעשותה. עד"ז - בנוגע להקמת המשכן עה"פ הוקם המשכן (פקודי לט, לג) פירש"י: הוקם מאליו - כי גם משה לא הי' יכול להקימו ו"בדאי אפשר" נעשה נס.

ומה שכותב "או שנעשה הנס במיוחד בשביל זה וכמו נס השמן דחנוכה" - לכאורה לפי זה יכולים לומר גם בנוגע למילה שיהי' נס דרוח צפונית במיוחד לזה, אבל כנ"ל - אז היו פטורים ממילה, משא"כ כשחזרו לביהמ"ק חל עליהם חובת הדלקת המנורה, לכן עשה הקב"ה נס במיוחד שיוכלו לקיים חיובם.

עד"ז בנוגע לקיום מצות ד' מינים במדבר - מובא בשם אדה"ז² שמשה רבנו שלח שלוחים לקלבריא שיביאו אתרוגים משם. לכאורה, עפ"י ההכנה להמצוה וקיום המצוה היו בדרך נס. וי"ל דשאני שם כיון שבט"ו תשרי נתחייבו במצות ד' מינים ודרך היחידה שיקיימוה היתה רק באופן כזה.

ולא באתי אלא להעיר.

להסיפור הנל עם אדה"ז צ"ע הטעם שאדה"ז לא רצה לברך ברכת קידוש החודש רק כאשר האני' לעמוד. לכאורה בהל' ק"ש סי' ס"ג ס"ד כותב אדה"ז: אם יושב בעגלה א"צ להעמידה, ועד"ו בהל' תפלה סי' צ"ד ס"ו.



שיחות

הוראה בהלכה

הנ"ל

בשיחה היומי דפרשת פנחס, השמיעו שיחה מאור לי"ז תשרי תשמ"ז, ושם שואל כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו: ידוע ההלכה "מי שראוי להורות ואינו מורה וכו'", עפ"י בלתי מובן המסופר בפרשת בנות צלפחד. הן באו למשה רבנו עם שאלה בנוגע לנחלת אביהן, והרי משה רבנו ידע ההלכה [כך אומר הרבי בשיחה זו, הכתוב] ואעפ"כ, מבלי לחכות ולהתבונן בה, הפנה השאלה להקב"ה, היתכן? והרבי מסביר, מכיון שהן הזכירו שאביהן לא הי' בעדת קרח, חשש משה שזה ענין של שוחד, ולזה הי' אסור לו להשיב וכו'. ע"כ תוכן השיחה כפי שהושמעה.

לכאורה, רש"י עה"פ ויקרב משה את משפטן (כז, ה) כותב: נתעלמה הלכה ממנו, וכאן נפרע על שנטל עטרה לומר והדבר אשר יקשה מכם תקרבון אלי. ד"א ראוי' היתה פרשה זו להכתב ע"י משה, אלא שזכו בנות צלפחד ונכתבה על ידן. - ובאחת השיחות ק' על פרש"י זה מבאר הרבי שאעפ"י שלפני מאורע זו, משה כן ידע ההלכה,

אבל בשעה זו שנשאלה על ידן, נתעלמה ממנו ההלכה ולזה הפנה השאלה להקב"ה.

עד"ז מצינו בפרשה דפסח שני, שעה"פ עמדו ואשמעה (בהעלותך ט, ח) מפרש רש"י: ראוי" היתה פרשה זו להאמר ע"י משה כשאר כל התורה כולה, אלא שזכו אלו שתאמר על ידיהן וכו'. ז.א. שגם שם לא ידע משה ההלכה ולזה הפנה השאלה להקב"ה.

באתי רק להעיר.



מנין הב"א ימי המועדים

הרב מנחם מענדל סופרין

שליח כ"ק אדמו"ר - ליעדו, אנגלי'

בספר השיחות ה'תש"נ כרך ב' (עמ' 561) כותב כ"ק אדמו"ר וז"ל: "ולהעיר שמספר ימי המועדים מכוון למספר ימי בין המצרים - כ"א ימים, שבזה מודגשת עוד יותר הנתינת כח להפיכת כ"א ימי בין המצרים לימים טובים ולמועדים".

ובהערה 40 מונה הכ"א ימי המועדים וז"ל: "ז' ימי הפסח, שבועות, ב' ימי ר"ה, יוהכ"פ, ז' ימי הסוכות ושמע"צ, שבת, ראש חודש (שנזכרו בהתחלת פרשת המועדים)".

ובשוה"ג להערה הנ"ל מוסיף "וי"ל גם באופן אחר - שזה נמנה כיום אחד, ולמנין הכ"א יום ניתוסף פורים (משא"כ חנוכה שלא נזכר בכ"ד ספרי קודש, תושב"כ)¹, ע"כ מהשיחה.

וצריך להבין לפי אופן הא', למה נחשב ראש השנה לשני ימים הא מדאורייתא ר"ה הוא רק יום אחד ובשאר כל המועדים החשבון הוא כמו שבת מדאורייתא.

ונראה שכ"ק אדמו"ר מונה כפי שהמועדים הם בארץ ישראל וכמו שכתב הרמב"ם בהל' קידוש החודש פ"ה ה"ח וז"ל: "והואיל והיו

1) להעיר מהגמ' ביומא דף כט. "אמר רבי אסי למה נמשלה אסתר לשחר לומר לך מה שחר סוף כל הלילה אף אסתר סוף כל הנסים, והא איכא חנוכה, ניתנה לכתוב קא אמרינן".

עושין אותו שני ימים ואפילו בזמן הראי', התקינו שיהיו עושין אפילו בני ארץ ישראל אותו תמיד שני ימים בזמן הזה שקובעין על החשבון".

ועוד יש לומר דיש חילוק בין יו"ט שני של שאר מועדות ליו"ט שני של ר"ה כדאיתא בשו"ע, אדמוה"ז הלכות ראש השנה סימן תר סעיפים ב-ג וז"ל בסעיף ב': "ואף בגולה ראש השנה הוא חלוק משאר מועדות ששאר מועדות אף אבותיהם לא היו עושין שני ימים אלא מחמת הספק שלא היו מועדים יום שהוקבע בו החודש בארץ ישראל".

ובסעיף ג' אבל בשני ימים טובים של ראש השנה אינו כן אלא הן נחשבים כיום אחד ארוך וקדושה אחת הן אף לבני ארץ ישראל".

והטעם הוא כדאיתא בסעיף ד' "משום דאף הבית דין עצמן שהיו מקדשין על פי הראי' היו עושין לפעמים שני ימים אם באו העדים לאחר המנחה לכן מונה כ"ק אדמו"ר ר"ה לשתי ימים היות ששתיהם הם קדושה אחת.

אמנם באופן הב' ר"ה נמנה כיום אחד² מפני שבתורה שבכתב נזכר בה יום אחד.

ב. והנה לפי שיטת הרמב"ם צריך לפרש כאופן הב' דהא כתב הרמב"ם בהל' קידוש החודש פ"ג הלכות ה-ו וז"ל: "עמדו בית דין והתקינו שלא יהיו מקבלים עדות החודש אלא עד המנחה כדי שיהא שהות ביום להקריב מוספין ותמיד של בין הערבים ונסכיהם ואם הגיע מנחה ולא באו עדים עושין תמיד של בין הערבים ואם באו עדים מן המנחה ולמעלה נוהגין אותו היום קודש ולמחר קודש".

ובפירושו כתב שכוונת הרמב"ם הוא לראש השנה דהא כתב על זה "ומונין מיום שני עשרה ועושין הצום" (של יום כיפור).

אמנם מסתימת לשון הרמב"ם משמע שקאי אכל ראש חודש ורק בפ"ה ה"ח כתב להדיא ראש השנה וז"ל שם: "ולא עוד אלא אפילו בירושלים עצמה שהוא מקום בית דין פעמים רבות היו עושין יו"ט של ר"ה שני ימים, שאם לא באו העדים כל יום שלשים נוהגין היו באותו היום שמצפין לעדים קודש ולמחר קודש" עכ"ל.

(2) לא מפני שמן התורה ראש השנה הוא רק יום אחד דהא קחשיב פורים.

נמצא דלפי הרמב"ם כמו שבר"ה נוהגין אותו היום קודש ולמחר קודש כך בראש חודש נוהגין אותו היום קודש ולמחר קודש וא"כ כמו שר"ה נחשב לשני ימים כך ה' ראש חודש צריך להיות נחשב לשני ימים אם נאמר כאופן הא' לכן לפי הרמב"ם יש לפרש כאופן הב' דר"ה נמנה כיום אחד.



הסידות

מצות תלמוד תורה שבדיבור

הרב נחמן שפירא משפיע בישיבה

בתניא פ"ה מסביר רבינו הזקן מעלת מצות ידיעת התורה על כל שאר מצוות, שכיון שמצוה זו מקיימים ע"י הבנת השכל, וכשהאדם "משכיל בשכלו איזה מושכל הרי השכל תופס את המושכל ומקיפו בשכלו והמושכל נתפס ומוקף ומלובש בתוך השכל שהשיגו והשכילו וגם השכל מלובש במושכל בשעה שמשיגו ותופסו בשכלו", נמצא שע"י מצות ידיעת התורה נעשה האדם מיוחד עם התורה "והוא יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה . . . בידיעת התורה והשגתה בנפש האדם שלומדה היטב בעיון שכלו עד שנתפסת בשכלו ומתאחדת עמו והיו לאחדים נעשה מזון לנפש וחיים בקרבה מחיי החיים אין סוף ברוך הוא המלובש בחכמתו ותורתו שבקרבה".

ואדה"ז כותב "וזאת מעלה יתרה גדולה ונפלאה לאין קץ אשר במצות ידיעת התורה והשגתה על כל המצות מעשיות ואפי' על מצות התלויות בדבור ואפי' על מצות תלמוד תורה שבדבור". והמובן מזה (היינו ממש"כ כ"ק אדה"ז ב"פ לשון "ואפי'"), שבמצוות התלויות בדיבור יש יותר יחוד עם הנפש מבשאר מצוות, ובמצות ת"ת שבדיבור יש יותר יחוד אפי' משאר מצוות התלויות בדיבור, אבל אעפ"כ אי"ז היחוד נפלא שנעשית ע"י מצות ידיעת התורה והשגתה, שלכן מצות ידיעת התורה מעלתה גדולה ונפלאה לאין קץ אפי' על מצות ת"ת שבדיבור.

והיחוד במצוות התלויות בדיבור יש להסביר בפשטות שכיון שכח הדיבור הוא כח שבו האדם מיוחד יותר מכח המעשה, לכן כשהאדם מדבר זה 'לוקח' יותר מהאדם. והעיקר שהיחוד עם אלקות הוא נעלה יותר, ואף שבפל"ח (נ, ב) כולל מצות התלויות בדיבור עם מצוות התלויות במעשה - "כך אין ערוך ודמיון כלל בין הארת והמשכת אוא"ס ב"ה שהוא פנימיות רצונו ית' בלי הסתר פנים ולבוש כלל המאירה ומלוכשת במצות מעשיות ממש וכן במצות התלויות בדיבור וביטוי שפתיים בלי כוונה שהוא נחשב כמעשה ממש", הרי ממשיך שם (נא, א) ומחלק "בגוף המצות עצמן" ב' מדרגות "שהן מצות מעשיות ממש, ומצות התלויות בדיבור ומחשבה כמו תלמוד תורה וק"ש ותפלה וברכת הזון ושאר ברכות". (והוא עד"מ דומם וצומח ע"ש). ולכאורה "במצות התלויות בדיבור" כולל גם מצוות דיבור הצריכות כוונה שהם (בלשון אדה"ז שם בפל"ח) "פסוק ראשון של ק"ש וברכה ראשונה של שמונה עשרה", שגם הם תלויות בדיבור, שהרי "אם קרא ק"ש במחשבתו ובלבו לבד בכל כח כוונתו לא יצא ידי חובתו" (תניא שם), שהם בודאי יותר מיוחדים עם נפשו כמובן בפשטות.

ובפירוש "מצות ת"ת שבדיבור" פי' בשבסה"ת (ח"א ע' 59) שזהו כשמדברים בפסוקי תנ"ך שאז גם אם אין מבינים מקיימים מצות ת"ת, וזהו פי' מצות ת"ת שבדיבור. וצ"ב דלפי זה מהו החידוש במצות ת"ת שבדיבור על שאר מצות התלויות בדיבור אפי' שאין צריכות כוונה, ומכ"ש אלו הצריכות כוונה שלפי פירוש זה לכאורה אדרבה כאן יש פחות יחוד.

וב"מ"מ, הגהות והערות קצרות לסש"ב" כותב כ"ק אדמו"ר "מצות ידיעת התורה והשגתה כו' מצות ת"ת שבדיבור (להעיר מהל' ת"ת לאדה"ז ובקו"א שם דיש מצות ידיעת התורה ומצות והגית בו. וגם במצות והגית יש חלק ההשגה. ואולי זהו רמז שכתב ג"כ והשגתה היינו חלק המח' שבוהגית)". עכ"ל. ולפום ריהטא נראה שכוונתו כמו שפי' בשבסה"ת דלעיל וצ"ב.

והנראה לומר בזה, שהרי כאן מדבר אדמו"ר הזקן באדם "שלומדה היטב בעיון שכלו עד שנתפסת בשכלו ומתאחדת עמו והיו לאחדים", היינו לא רק שלומד ומבין מה שאומר (וכמו בלימוד לגירסא), אלא באדם שלומד היטב בעיון שכלו, שלכן נק' מזוין לנפש "כי כמו שהלחם הגשמי זן את הגוף כשמכניסו בתוכו וקרבו ממש ונהפך שם להיות דם ובשר כבשרו", היינו לא רק שמכניסו בתוכו וקרבו ממש,

שמבינה בשכלו היטב, אלא גם נהפך שם להיות דם ובשר כבשרו, וזהו ע"י שמתייגע עד שמונח אצלו הסברא ונשאר תמיד חדור בכח שכלו ובמוחו, שזהו רק בלימוד לעיונא, ורק בזה יש היחוד נפלא שיש במצות תלמוד תורה.

והנה זהו ב' המצוות בתלמוד תורה: א. מצות ידיעת התורה שלומדים מפסוק ושנתם (שלמצוה זו יש קצבה, כשמסיים ללמוד כל ההלכות בטעמיהן בדרך קצרה וזוכרן היטב), ומצוה ב. מצות והגית, שלא לבטל מלימוד התורה, (ולמצוה זו אין קצבה). והנה מפסוק ושנתם דרשו חז"ל שיהיו משוננים ומחודדים בפוך, והיינו שמצוה זו מקיימים רק כשלומדים לעיונא שאז התורה מחודדת בפיו שכולל ב' הענינים שלומד ומתייגע ויודע כל התורה כולה וזוכר היטב כל ההלכות בטעמיהם (הל' ת"ת לאדה"ז פ"ג ס"א וב' ועי' היטב קו"א שם). אמנם מצות והגית הוא שלא לבטל מתלמוד תורה, ולכן כל שלומד ת"ת אפי' שאינו באופן של ושנתם, מקיים מצות והגית. אמנם במצות והגית יש גם חלק הלימוד לעיונא, והיינו כשחוזר על דבר שכבר למד לעיונא ולומדו עוה"פ לעיונא, שאז אינו מקיים מצות ידיעת התורה (כיון שפרט זה יודעו כבר) אבל מקיים מצות והגית.

ואולי יש לומר שזהו כוונת כ"ק אדמו"ר בהערתו הנ"ל, שמצות ת"ת שבדיבור היינו כשלומד לגירסא שזהו מצות והגית, ומצות ידיעת התורה והשגתה - מצות ידיעת התורה שלומדים מפסוק ושנתם, שמקיימו רק כשלומד לעיונא, וגם חלק ההשגה שבמצות והגית - והיינו כשלומד לעיונא דבר שכבר למדו לעיונא.

ולפי זה יתפרש לנו היטב מש"כ אדה"ז, שמעלת היחוד נפלא הוא רק כשלומד היטב בעיון שכלו שאז נתפסת בשכלו ומתאחדת עמו - שזהו המצות ידיעת התורה וחלק ההשגה שבמצות והגית, וזהו מעלה גדולה יתירה ונפלאה לאין קץ על כל המצות מעשיות, ואפי' על מצוות התלויות בדיבור - כנ"ל, ואפי' על מצות ת"ת שבדיבור שזהו מצות והגית, היינו שלומד לגירסא ומבין מה שלומד, שלכן כאן היחוד הוא ביותר אפי' ממצות הצריכות כוונה כיון שכאן הוא מבין מה שאומר ולא רק פ"י המלות לבד כבתפלה וברכות, אבל אעפ"כ כשלומד לעיונא גדלה מעלתה לאין קץ.

ולכאור' מ"ש בהגהה שם פל"ח (נא, א) "וכמ"ש בע"ח שכוונת המצוות ותלמוד תורה הוא במדריגת אור וגוף המצוות הן מדריגות ובחי' כלים", הכונה למצות ידיעת התורה דוקא המבואר כאן, שהרי

"בגוף המצוות עצמן" בחי' כלים חשיב (בפנים שם כנ"ל) "מצוות התלויות בדיבור ומחשבה כמו תלמוד תורה וק"ש וכו'" היינו שמצוות תלמוד תורה נחשב לא רק בכלל המצוות שבדיבור אלא גם כמצוות התלויות במחשבה היינו שמבין מה שלומד. וא"כ עכצ"ל ש"תלמוד תורה" שנזכר בהגהה שהוא "במדריגת אור" ככוונת המצוה המכוון לשלימות מצות ת"ת, מצות ידיעת התורה (ושננתם יהיו מחודדים בפ"ך) שהוא בחי' "נשמה לגוף" - מצות ת"ת בדיבור ומחשבה.

ועפ"ז ג' האופנים במצות דיבור ת"ת שבפל"ח: א) "מצוות התלויות בדיבור וביטוי שפתים בלי כוונה שהוא נחשב כמעשה ממש", ב) "מצוות התלויות בדיבור ומחשבה כמו ת"ת וכו'", ג) "כוונת המצות ותלמוד תורה" "במדריגות אור" שבהגהה שם, שייכים לג' אופנים המבוארים בפ"ה:

ענין הא' הוא בע"ה שלומד תורה בלי הבנה כלל, ענין הב' הוא קיום מצות ת"ת ד"והגית" כשמבין מה שלומד, ענין הג' שהוא במדריגת כוונת המצות שאז ישנו יחוד אמיתי "שלומדה היטב בעיון שכלו עד שנתפסת בשכלו ומתאחדת עמו והיו לאחדים (פ"ה - י, א) שלימות הביקות מחשבתו ושכלו בו ית' (פל"ח שם). ועצ"ע. ועוד חזון למועד.



משל האב המסתיר פניו

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

בלקו"ת בשלשה מקומות מובא משל אב המסתיר את עצמו בכדי שהבן ירדוף אחריו וימצאנו ויתגלה חכמת הבן, וכל ההסתר אינו אלא בשביל שהבן יבקשנו, וכן הוא בנמשל לגבי הסתר פנים של הקב"ה כו'.

א) בלקו"ת פ' ראה (יט, ג): "ע"ד מ"ש משכני אחרין נרוצה פי' אחרין דייקא בחי' אחוריים שהוא כמ"ש ואנכי הסתר אסתיר פני כמו האב המסתיר א"ע מבנו בכדי שהבן ירדוף אחריו ויתגלה חכמת הבן ודעתו החזקה שיבין שההסתר אינו אמיתי אלא רק בכדי שיבקשנו בחפש מחופש ואז ימצאנו וישמחו שניהם כו'".

ב) לקו"ת תבוא (מא, ד): "קראוהו בהיותו קרוב ודרשו חז"ל אלו עשרת ימי תשובה שנקרא קרוב אלא שנתרחק ונסתר ממנו והוא כמו

למשל בן שהוא אצל אביו בכיתו אלא שהאב מסתיר פניו ממנו בכדי שבנו יתן אל לבו האהבה ויתגלה אהבתו ביתר שאת וכאשר יכיר הבן שהאב הוא בכאן ומסתיר פניו ממנו אזי בודאי תגדל אהבתו בבחי' גילוי יותר".

ג) בלקו"ת דרושי שמע"צ (פכ, א): "הנה כתיב בן חכם ישמח אב, פי' עד"מ אב שרוצה להביין חכמת בנו אזי מסתיר א"ע ממנו בכדי לידע ולהכיר חכמת הבן שיביין שההסתר וההעלם הזה אינו אלא בכדי שיבקשו הבן וימצאו ואז תגדל השמחה באביו בשביל חכמת בנו והכרתו בזה כי יחפשונו בחפש מחופש לרדוף אחריו, כך הנה כתיב בכסה ליום חגיגנו שמסתיר ומכסה א"ע בר"ה בשביל שתגדל השמחה במועד חג הסוכות".

המשל במקומות נוספים בדא"ח

משל זה נמצא באריכות הביאור, בס' שער האמונה לאדהאמ"צ (בהקדמה ב, ב ואילך). ומחמת האריכות לא נוכל להעתיק כאן כל פרטי המשל (שם). ושם הוא ג"כ לענין ההסתר דומן הגלות.

ונמצא משל זה בארוכה בתרס"ו עמ' רמח ואילך. ונזכר גם בהמשך תער"ב ח"ב עמ' א'קג. וגם סה"מ מלוקט ח"א עמ' רלח. לקו"ש חל"ד עמ' 195. תו"מ ח"ד עמ' 270. ח"ז עמ' 14. ח"ט עמ' 140. ח"י עמ' 96. ח"י"ג עמ' 50. ח"כ עמ' 209. וע"ש ח"י"ג עמ' 50 (מאור המאיר פ' וישלח).

בכל מקומות אלו מובא המשל לגבי הסילוק ודורמיטא דר"ה, או לגבי הסתר הגלות.

מקור להמשל במדרש רבה

בסה"מ תרע"ז עמ' ט, מביא את הלקו"ת דרושי שמע"צ (שהבאנו בתחילת דברינו) ומציין למדרש רבה שה"ש ע"פ יונתי בחגוי הסלע (ב, יד).

וז"ל המד"ר שה"ש שם: "משל למלך שהיתה לו בת יחידה והי' מתאוה לשמוע שיחתה כו' מה עשה רמז לעבדיו ונפלו לה פתאום כלסטים והתחילה צווחת אבא אבא הצילני כו' באותה צעקה שצעקו במצרים כיון ששמע הקב"ה אמר להם אלולי שעשיתי לכם כן לא שמעתי את קולכם על אותה שעה אמר יונתי בחגוי הסלע השמיעני כו'".

[ענין זה נמצא ג"כ בשינוי קצת בשמו"ר פכ"א, ה. ועי' ג"כ תנחומא שופטים יד. אך בשה"מ תרע"ז מציין לשהש"ר, כנראה מכיון ששם הוא המקור ע"פ יונתי בחגוי הסלע.]

מקורות המשל בשם הבעש"ט

ונמצא ג"כ משל זה בכ"מ בשם הבעש"ט:

(א) בס' דגל מחנה אפרים פ' תבוא בהפטרה (והובא בס' בעש"ט עה"ת פ' וילך עמ' תקצח ואילך), וז"ל: "שמעתי משל מאדוני אבי זקני זלה"ה, למלך שעשה מחיצות רבים באחיות עינים זו לפנים מזו כו', ואור פני המלך מאיר בכל העולמות וכבודו מלא את הארץ, רק הכתלים והסובבים הם המסתירים את פני המלך והוא באחיות עינים כו', אבל בן המלך אשר מעיו המו אל אביו וגם רחמי האב על הבן לקרב אותו לאור פניו כו' תמה עצמו למאוד מה זה כו' תסתיר עצמך בהסתרות כאלו ואני אנה אני בא, וצועק א-לי א-לי למה עזבתני כו', ודוחק עצמו בכוחו לדלג על החומות כו', ויאמר המלך כו' עשיתי את כל זאת רק למען נסותך ולדעת את אשר בלבבך יראת ואהבתך אלי כו'". ועד"ז מובא בדגל מחנה אפרים בפ' וילך.

(ב) בס' כתר שם טוב (השלם) סי' נא (הב'), ז"ל: "שמעתי ממורי זלה"ה משל שאמר קודם תקיעת שופר, שהי' מלך אחד חכם גדול ועשה באחיות עינים חומות כו', עד שבנו ידידו התאמץ מאד שילך אל אביו המלך, אז ראה שאין שום מחיצה מפסיק בינו לבין אביו כי הכל הי' אחיות עינים, והנמשל מובן ודפח"ח". ע"כ.

[במקור השני שהבאנו כאן מס' כתר שם טוב סי' נא (שמקורו מבעל התולדות), הנה כאן מביא את עיקר המשל, ואינו מזכיר במפורש את הפרט הנכבד אשר תכלית הסתר האב הי' בכדי שהבן יחפשנו. אך גם פרט זה מובן מתוך אריכות המשל שם. אולם יש חידוש נוסף כאן אשר משל זה "שמעתי ממורי זלה"ה שאמר קודם תקיעת שופר"].

פיסקא זו בכש"ט (שמקורה מס' בן פורת יוסף (ע, ג)), מובא ג"כ בס' בעש"ט עה"ת פ' וילך עמ' תקצח בהערה, ומציין שם כבעש"ט עה"ת לעוד ספרים מזה. ועי' ג"כ בהערות בס' כש"ט השלם שם.

משל נוסף בשם הבעש"ט

באופן שונה, נמצא משל בס' בעש"ט עה"ת פ' נח (עמ' קב), מס' "כתבי קודש" (הוא ס' שנדפס מכת"י ישן שליקט תורות מהבעש"ט ועוד), וז"ל: "קשה אם יש יראה שלא נפרד ממנו ית' כו' מפני מה עשה

הבורא ית' שיכולין להפרד ממנו, ותירץ הבעל שם אם הבן תמיד אצל האב אין להאב תענוג כו' לאפוקי אם פעמים מרחיק עצמו מהאב ואח"כ מתקרב אזי יש תענוג גדול". ע"כ.

אך במשל זה נמצא רק נקודה דומה על הסתרת האב שתכליתו הוא הגילוי שבא אח"כ. אך אין כאן עיקר משל הקודם על חיפוש הבן.

ובאמת המשל כאן בענין הריחוק שהוא בשביל הגילוי, קשור עם ענין אחר בלקו"ת שמע"צ (רד"ה ביום השמיני שלח) ע"פ אז תשמח בתולה במחול: "כמו עד"מ שמרקדים במחול שמתרחק האחד מחבירו וחוזר ומתקרב, והריחוק הוא סיבת הקירוב לפי שאינו ריחוק אמיתי שאין הריחוק פנימיות המכוון אלא שדרך ריקוד כך הוא כו' בבחי' רצוא ושוב לפי שא"א להיות תמיד בבחי' רצוא כו'".

ויש מזה ג"כ בשם הבעש"ט בסה"מ תקס"ה ח"א עמ' ריד (וע"ש במ"מ) משל משווינדע"ל טרע"פ שקשור לענין זה. וע"ז צריך אריכות בפ"ע ואכ"מ.

אולם בס' אור תורה להה"מ ר"פ עקב, שמביא המשל משווינדע"ל טרע"פ, שם ניכר שמקשר ג"כ ענין זה עם אב המסתיר בכדי שהבן יקראנו וז"ל: "כמשל בן הקטן שצועק אל אביו ואביו הולך להלאה כדי שיגדל האהבה אח"כ, ור' ישראל בעש"ט זלה"ה אמר משל לזה אחד הולך במסיבה שקורין שווינדיל טרעפ כו'".

עוד משל בשם הבעש"ט

ויש עוד משל דומה לנדו"ד, בס' כתר שם טוב (השלם) סי' רלז, ז"ל: "שמעתי משל נפלא על עונש הצדיקים בעוה"ז, והם כאילו הקב"ה מתרחק מהם ח"ו כדי שיתקרבו יותר, משל למה הדבר דומה לבן קטן שאביו רוצה להרגיל אותו לילך, מעמידו על הארץ ומתרחק ממנו מעט וקוראהו שילך הקטן אצלו מעט, וכאשר מתקרב התינוק אל אביו אז מתרחק אביו עוד ממנו והולך התינוק עוד אצלו, ועושה האב כזה כמה וכמה פעמים עד שמרגילו לבוא להליכה גמורה. ונבין מזה המשל כל מה שמתרחק האב מן התינוק תמיד הוא כדי שילך התינוק עוד להלך, משא"כ אם לא הי' האב מתרחק מהתינוק כשבא אצלו בפעם ראשונה, הי' התינוק עומד ונשאר במקום שהוא הראשון ולא הי' הולך להלך עוד כו'". ע"כ.

ועי' שם בהערות בס' כש"ט השלם שמציין שמשל זה מוכא ג"כ בס' קדושת לוי פ' שמות בד"ה וזה לך האות (בשם הבעש"ט). ובס' צפנת פענח פ' בשלח.

[תודתי נתונה להרי"ע שוחאט שי' שהעיר לי על מקור זה בס' כתר שם טוב, ועל המקורות בספרי הה"מ שנציין בסמוך בעז"ה.]

מקורות להמשל בספרי הה"מ

ונמצא ענין זה גם בספרי הרב המגיד :

(א) בס' או"ת להה"מ (השלם) סי' קפח, וז"ל: "משכני אחרין נרוצה, משל אב כשרואה את בנו משתעשע כו' כשמראה האב את עצמו לפני בנו, הי' זה בשביל שיראה הבן, שיניח מעשה שעשועי הקטנות וירוץ אחרי אביו, ויגיע לו מזה תענוג שבנו חכם ואין סיפוק וחשוב בעיניו כלום נגד אהבת אביו, וכשרואה את הבן שהניח כל מעשה נערות ורץ אחריו, אז מסתיר פניו והולך לדרכו בשביל שירבה התינוק למאוס במעשה קטנות וירבה חשק לאהבת אביו, ואז יתרבה התענוג אצל אביו, וימשוך מזה התענוג רחמנות גדול ותענוג גם להבן" [וממשיך שם בנמשל לגבי ענין הצמצום].

[מקור זה בס' או"ת, הוא קרוב לדברי הלקו"ת (שהבאנו לעיל בתחילת הדברים), כי בלקו"ת בפ' ראה שם מתחיל ג"כ את המשל עה"פ משכני אחרין נרוצה, כמו באו"ת כאן. וגם כי שם בלקו"ת פ' ראה כ' שההסתר הוא בכדי "שיתגלה חכמת הבן" וכן בלקו"ת בדרושי שמע"צ מבאר ענין זה עה"פ בן חכם ישמח אב לענין שמחת האב בגילוי חכמת הבן, וגם כאן באו"ת נזכר "ויגיע לו מזה תענוג שבנו חכם". אך במקורות האחרים שהבאנו לעיל מהספרים בשם הבעש"ט נמצא רק על גילוי אהבת הבן לאביו וכיו"ב, וכמדומה לא נזכר על גילוי חכמת הבן.]

(ב) קרוב לזה נמצא בס' מגיד דבריו ליעקב (השלם - נמצא בדפוס) סי' קסה, ז"ל: "והנה האב שיש לו בן קטן ואוהבים זה את זה מאד כו', הנה כשהאב רוצה להשתעשע עם בנו מראה לו פנים ואח"כ מסתיר עצמו ממנו ביד או בדבר אחר ובנו מעביר המכסה, ובזה יש תענוג אל האב וניתוסף בו אהבה אל הבן".

הידיעה והכרה שאין כאן הסתר אמיתי

בסה"מ תרס"ה (צוויין בס' חסידות מבוארת ח"א עמ' רלח) מביא מלקו"ת שמע"צ (שהבאנו לעיל בתחילת דברינו), ומוסיף: "והא בהא

תליא דכאשר מכיר הבן שאינו הסתר וסילוק אמיתי כ"א בכדי שיבקשנו ממילא ה"ה מחפש כו". ע"כ. וכן מבואר גם בארוכה בס' שער האמונה שם ועוד מקומות דלעילך

וכאשר כ' בסה"מ תרס"ה דהא בהא תליא כו', כן מובא ג"כ בשם הבעש"ט בס' כתר שם טוב (השלם) סי' פה, וז"ל: "דשמעתי ממורי שאם ידע האדם שהקב"ה מסתתר שם אין זה הסתרה כי נתפרדו כל פועלי או"ן וז"ש ואנכי הסתר אסתיר פני מהם כו". ע"כ [ובהערות שם מציין למקור הדברים בס' תולדות יעקב יוסף ר"פ בראשית. ובהערות בסוף ס' כש"ט מציין לעוד כמה מקומות מזה. ופיסקא זו מהתי"י הובא ג"כ בס' בעש"ט עה"ת פ' וילך עמ' תרב, ושם בס' בעש"ט עה"ת מביא ג"כ עוד מקומות שבהם נת' נקודה זו].

וכן נמצא ג"כ בשינוי ובאריכות יותר בס' כתר שם טוב (השלם) סי' נא הב' (מס' בן פורת יוסף פ' מקץ ע, ג). ובשינוי בכתר שם טוב שם סי' סו (מבן פורת יוסף דרוש לשה"ג קיא, א). בשני המקומות האחרונים בכש"ט נמצא ג"כ התוכן שע"י הידיעה שהמחיצות וחומות של ברזל הם אחיזת עינים בלבד אז ממילא מתבטל ההסתר, ושם מקשר את זה ג"כ עם משל המלך שעשה מחיצות וחומות כו'.

משל נוסף באגרות קודש

ועיג"כ אגרות קודש ח"ח עמ' קסח (ותו"מ חיי"ג עמ' 49) שמביא הלקו"ת שמע"צ ע"פ בן חכם ישמח אב (שהובא לעיל בתחילת דברינו), ומוסיף וידוע ג"כ המסופר משל מאחד מגדולי ישראל שילד אחד מסתתר כדי שחבירו יחפשו, וכשאין חבירו מחפשו אז הוא פורץ בבכי, ועד"ז כביכול לגבי הקב"ה שההסתר הוא בכדי לחפש אחריו [ובהערות המו"ל בתו"מ שם לא צויין המקור לענין זה, א"כ עדיין צריך חיפוש].



אהבת ה'

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בספר התניא בפרק ד' איתא: "...כי המקיימן באמת הוא האוהב את שם ה' וחפץ לדבקה בו באמת..." עכ"ל.

אולי כדאי להעיר על הלשון שם ה'. למה אמר רבינו כאן שם ה'. והרי שם אינו עצמותו והרי המקיימן באמת רוצה לדבוק לא באיזה דרגה באלקות אלא בעצמותו וכמו שמסיים רבינו עצמו: "... וחפץ לדבקה בו".

וכן בפרק ג' הלשון "... והמדות הן אהבת ה' . . והן הם אב ואם המולידות אהבת ה'.

ולא אמר אהבת שם ה'.



הטעם שהשמיט אדה"ז הדוגמא מנפחת ריאה

הרב משה רבינוביץ

ברוקלין נ.י.

באגרת התשובה פ"ה מביא משל לפעולת חטא בהקישור של נשמת האדם לה', וז"ל:

"כי הנה פשט הכתוב מ"ש ויפח הוא להורות לנו כמו שעד"מ כשהאדם נופח לאיזה מקום אם יש איזה דבר חוצץ ומפסיק בינתיים אין הבל הנופח עולה ומגיע כלל לאותו מקום ככה ממש אם יש דבר חוצץ ומפסיק בין גוף האדם לבחי' הבל העליון".

ומעיר ע"ז כ"ק אדמו"ר ב'תניא, מ"מ, ליקוט פירושים וכו', עמ' רסג, שבמהדורא קמא של אגה"ת מביא ע"ז דוגמא אחרת: כמו למשל באדם הגשמי הנופח לאיזה מקום כגון בריאה של בהמה. "ולהעיר שדוגמא זו הו"ע בהלכה (כי בדיקת הריאה היא ע"י נפיתה - שו"ע יו"ד רסל"ט בהגה"ה, וש"נ".

ואולי י"ל הטעם בד"א למה במהדורא בתרא השמיט דוגמא זו. כי הנה לפועל מנהג הספרדים שלא לנפח ריאה רק אם הי' בה סירכה. וכ"ה בקצת מקומות אפי' באשכנז (רמ"א וש"ך שם סק"ה. וראה בפס"ד לאדמו"ר הצ"צ שם).

ולהעיר מלשון הרמב"ם פי"א מהל' שחיטה הי"א: "ויש מקומות שנופחין הריאה שמא יש בה נקב. ורוב המקומות אין נופחין שהרי לא נולד דבר שגורם לחשש. ומעולם לא נפחנו ריאה בספרד ובמערב אלא אם נולד לנו דבר שחוששין לו".

יודע שבערי ספרד וצפון אפריקה מחמת מזג האויר חם ברוב ימות השנה, הנה במציאות אחוז (מספר) הבהמות בלי סרכות הוא גבוה יותר מהבהמות לצפונם בערי אשכנז ורוסיה.

ולכן אפ"ל שבמהדר"ב שהיא סופית ועתידה הוא להגיע גם לישובים שאין נפחת הריאה מצויה שם השמיט אדה"ז את המשל הזה.



השמחה בירושה שלא עמל בה [גליון]

הנ"ל

בגליון הקודם (עמ' 103) שואל הרב א.פ. על מה שכתוב בתניא פל"ג שאדם שנופל בחלקו הון עתק שלא עמל בו הרי הוא שמח מזה.

ושואל איך מתאים זה עם המבואר בכ"מ שכשהאדם מקבל משהו שלא ע"י עמל ויגיעה אין לו בזה תענוג ושמחה ואדרבה נקרא נהמא דכסופא". ומציין למכתב של י"א ניסן תשל"ב. יעו"ש שמתרץ שיש הפרש בין ירושה למתנה. ע"כ.

איברא, דכנראה אינו יודע שרוב בנ"א החיים בעוה"ז הגשמי שמחים מאוד בקבלת מתנות, והפירוש בתניא הוא כפשוטו, דכשארם זוכה (ולא משנה אם זה) ירושה או אפילו מתנה, זכי' בגורל והדומה, ה"ה שש ושמח ומודה לה' על טובו וחסדו הגדול. ומה שנקט בתניא "ירושה" גם זה פשוט. וכלשון התניא בהמשך (בנמשל) "כן ויתר מכן לאין קץ יש לנו לשמוח על ירושתנו שהנחילנו אבותינו הוא יחוד ה' האמיתי".

ומה שמקשה איך זה (המציאות, והפי' הפשוט בתניא) מתאים עם המבואר שאין שמחה במתנה, אין זה קשה כלל, דאין הכוונה שאין שמחה כלל בירושה או מתנה שמגיע לאדם בלי עמל ויגיעה, אלא ששמחה מהשכר שבא ע"י יגיעה ועמל הוא שלא לפי ערך השמחה הבאה בלי יגיעה ועבודה, וכפי שהוא מצטט בעצמו "שעיקר תענוג האדם הוא כשמגיע לזה ע"י עמל ויגיעה". ופשוט דאין מקום לקושיא מפני מה לא הביא בתניא המשל משכר, כיון דכנ"ל, הנמשל קאי

בירושה (רוחנית), ולכן גם המשל הוא מירושה (גשמית), אף שאין שם שמחה כמו בשכר הבא ע"י יגיעה, וק"ל*.



ביאור בתניא פ"ח ומה מוסיף ומחדש על פ"ז [גליון]

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון הקודם (עמ' 106 ואילך) דייק הרב י.מ.ג. שי' משיחת ש"פ אחרי תשל"ו שדוקא איסורי אכילה בענינים של מ"ע הם מגקה"ט, משא"כ במחדו"מ של מ"ע, ושואל מהו החילוק ביניהם? ואוי"ל כי איסורי מאכלות הם מציאות דבר, ושייך לומר ע"ז איסור חפצא, ולכן אף שזהו ביטול מ"ע שבכלל זהו רק העדר האור, ולא המשכת הקליפה, אבל בהחפצא נמשך חיות מגקה"ט, אבל מחדו"מ אין שם חפצא של איסור, וכל הענין שם הוא רק על הגברא, ולכן בשס"ה ל"ת, הרי בעצם הפעולה הוא ממשיך חיות מגקה"ט, אבל בכיטול מ"ע, שם יש רק העדר האור ולא המשכת חיות מקליפה היינו מגקה"ט.

ואח"כ באמצע דבריו הוא כותב "וזה שבארתי בגליון תתקלט שם שאכילה למלאות תאותו שאסור מצד מ"ע הוא מק"נ, עדיין נשאר. כי כוונת הרבי במאכלות האסורים במ"ע אינו לקדש עצמך במותר לך כמובן בפשטות שקדש עצמך במותר לך הוא רק בדברים שאינם אסורים כלל מצד איזה מ"ע או ל"ת כי אם אסורים הם אינו מותר לך אלא אסור. כמובן בפשטות. וק"ל".

והלא סותר דברי עצמו, בתחילה הוא אומר "שאכילה למלאות תאותו שאסור מצד מ"ע הוא מק"נ", והיינו שרוצה להדגיש שאף שהוא איסור עשה, עדיין הוא ק"נ, ואח"כ כותב "כמובן בפשטות שקדש עצמך במותר לך הוא רק בדברים שאינם אסורים כלל מצד איזה מ"ע או ל"ת כי אם אסורים הם אינו מותר לך" הרי הוא בעצמו מסכים שזה האיסור עשה אינו בדומה לאיסורי עשה אחרים שנק' "מותר לך", וא"כ הרי כבר אין ההוכחה שאיסורי עשה הם ק"נ.

(* אמנם ע"פ ביאורו של הרב הנ"ל "הרווחנו" דאע"פ שבא בירושה אעפ"כ לא נחסר בהתענוג כלום, וק"ל. המערכת.)

ובענין מ"ש בנו הת' מג. שי' שם בגליון הנ"ל (עמ' 109 ואילך), הנה בענין שאלה הא', אין כבר מה לדבר לאחר שהביא אביו הרב הנ"ל מהשיחה דש"פ אחרי תשל"ו המוזכר לעיל שאיסורי מאכלות באיסורי עשה הם מגקה"ט, ובמחדו"מ נראה שאינו כן, א"כ אין מה לדבר ע"ז.

ובענין מה שכ' בשאלה הב' כבר עניתי ע"ז קודם, בקשר למה שכ' אביו הרב הנ"ל.

ובענין מה שכ' בשאלה הג' בענין שאלת אביו הרב הנ"ל למה מלתא דבדיחותא הוא ק"נ, או שיהי' גקה"ט או שיהי' קדושה עיי"ש.

והביא מה שתרצתי ע"ז בשני אופנים ומקשה ע"ז, הנה באמת הנני רוצה לתרץ עכשיו באופן שלישי, וכוונתי לתרץ זה בפשטות כי הרי כל התוכן שם בתניא שקליפת נוגה לפעמים עולה בקדושה, ולפעמים יורד בג"ק, וע"ז מביא בתחילה מאכילה לש"ש, שהמאכל עצמו מק"נ, וע"י האכילה לש"ש או אכילת שבת ויו"ט, שהאכילה עצמה מצוה אזי ק"נ עולה בקדושה וכשאוכל למלאות תאות נפשו יורד לפי שעה בג"ק.

ועד"ז הוא במלתא דבדיחותא, שהדיבור עצמו הוא ק"נ כי הלא אינו מדבר דברי תורה כי אם דברים של העולם אלא שעושה זה לש"ש לכן זה עולה לקדושה וכמה נבדל ענין מלתא דבדיחותא לש"ש מאכילה לש"ש.

ובענין מה שכ' בשאלה הד' בענין מה שחלקתי בין מאכלות אסורות וביאות אסורות ובין מחדו"מ של שס"ה ל"ת, וכותב ע"ז "דלדבריו נמצא שהחילוק בין ק"נ לגקה"ט הוא רק במאכלות אסורות וביאות אסורות ובכל שאר ל"ת אין בהם שום חילוק ובתשובה נכונה יכולים להעלות החיות", הנה אני לא כתבתי כן, רק כתבתי שבשאר ל"ת אין מה להעלות, כי אין שם שום מציאות דבר, שבזה נשאר החיות.

אבל באמת כתבתי שם שזהו דבר חדש, והיינו שאין לי ע"ז שום מקור, ולכן איני בטוח באמיתת הענין.

ומה ששואל בשאלה הה' איך שייך שיפול לבינוני הרהור בענין דבר איסור, מאחר שזהו שד משדין נוכראין ע"ש.

הנה שד משדין נוכראין היא התאוה להרהר בזה ברצון, ולזה הבינוני אינו שייך, כי מופרך אצלו לעשות דבר איסור ברצון אבל התאוה בהענין עצמו יש לו, כי מאחר שאינו מואס ברע, וכמו שמבואר בפ"י "כי המיאוס הוא היפך האהבה" וא"כ מאחר שאין לו מיאוס בזה,

יש לו אהבה בזה, ולכן כשיצה"ר אפילו במחשבתו הרהור בזה, יש לו תאוה בזה, ואין לו שום כוונה להרהר בזה ברצון ותיכף מגרשו ממחשבתו.



וזה שאמר והשבות אל לבבך [גליון]

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון הקודם (עמ' 102) שאלתי עמ"ש בשער היחוד והאמונה (פ, ב) פ"ו: "וז"ש והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים פירוש ששני שמות אלו הם אחד ממש", דלמה אינו כותב, 'וגומר' כמ"ש לקמן (פא, א): "ולכן הוצרך הכתוב להזהיר וידעת היום והשבות אל לבבך וגו' שלא תעלה על דעתך" וכו', ועפ"י מרז"ל "כל פסוקא דלא פסקי" משה אנן לא פסקינן ליה", לכן אומרים שיגמור, ע"ש מ"ש לבאר.

והעירני הרב דניאל נפתלין שי' דכאן באמת מביא את כל הפסוק, אלא שבאמצע מבארו - ולכן אין צורך ב"וגו", וז"ל רבנו הזקן: "וזה שאמר והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים - פירוש ששני שמות אלו הם אחד ממש שגם שם אלקים המצמצם ומעלים האור הוא בחי' חסד כמו שם הוי"ה משום שמדותיו של הקדוש ברוך הוא מתיחדות עמו ביחוד גמור והוא ושמו אחד שמדותיו הן שמותיו, ואם כן ממילא תדע ש- בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד, פי' שגם הארץ החומרית שנראית יש גמור לעין כל היא אין ואפס ממש לגבי הקדוש ברוך הוא כי שם אלקים אינו מעלים ומצמצם אלא לתחתונים ולא לגבי הקב"ה מאחר שהוא ושמו אלקים אחד וכו'", וא"ש.



כח הצומח להחיות האדם - בחי' מדבר [גליון]

הת' דוב בער דאלווען

תלמיד בישיבה

בגליון תתקמ (עמ' 48) הביא הרב י.מ.ו. שי' דברי אדה"ז בלקו"ת ד"ה ששת ימים (יג, ב) וז"ל: "צריך להקדים ענין מ"ש כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם וכו', דבזה מתורץ הקושיא איך יש בכח המאכל להחיות את האדם הלא הלחם הוא בחי' דומם והאדם בחי' מדבר וא"כ

איך יהיה הדומם בחי' מחיה להמדבר שלמעלה ממנו הרבה, אלא כי לא על הלחם לבדו מצד עצמות הלחם יחיה האדם אלא על כל מוצא פי הוי' שמלוכש ממש בהלחם וכו' והוא זן ומחיה את האדם. אך צ"ל דהלא גם באדם מלוכש דבר הוי' ממאמר נעשה אדם וא"כ למה יקבל חיות מהלחם שמלוכש בו ממאמר תדשא כו'. אך הענין הוא ע"פ המבואר בכמה מקומות דבחי' דצ"ח שרשן הוא מבחי' עולם התהו שקדם לבחי' עולם התיקון כו' אלא שנשתלשלו בריבוי המדריגות וע"י שבה"כ עד שירדו למטה מטה ונתהוה מהם דברים גשמיים והאדם שרשו מעולם התיקון". עכלה"ק.

והקשה, דצ"ב האם הקושיא היתה מבחי' רוחנית או מבחי' גשמית, דאם השאלה היתה מבחי' רוחנית, שמכיון שהמאכל הוא נמוך במדרגה מהאדם לכן איך יכול להחיות האדם, א"כ צ"ל מהו התירוץ בכך שניזון מהרוחניות של המאכל, הרי עדיין המאכל הוא נמוך מהאדם, וכמו שממשיך בהקושיא השני'.

ואם, מאידך, השאלה היתה מבחי' גשמית, היינו שמצד הטבע הגשמי אין מקום שדבר נמוך יחי' דבר שלמע' ממנו, א"כ מה תירץ שיש לדבר מאכל שורש גבוה, הרי עדיין אין זה משנה את חוקי הטבע. ע"ש.

ובגליון הקודם (עמ' 111) ביאר הת' ש.ל. שי' שהשאלה היתה מצד הגשמיות של הלחם איך הוא מחיה האדם, אבל לא שההו"א שיכול להחיות הוא מחמת הטבע בגשמי, אלא מחמת שרשו הרוחני, דכל דבר גשמי משתלשל ממקורו הרוחני, ומחמת זה היתה ההו"א שהשרש הרוחני יחיה את האדם, ועל זה הקשה, הלא ברוחניות הענינים דבר שלמעלה הוא הנותן חיות לדבר שלמטה ולא להיפך, וא"כ איך יכול להיות שדבר מאכל יחיה האדם? ומתרץ שישנו ניצוץ אלוקי בדבר מאכל שהוא יותר נעלה ממקורו הישיר והוא המחי', ועל זה הקשה אדה"ז הלא גם באדם ישנו דבר הוי', ותירץ דדבר הוי' של הצומח הוא נעלה יותר. עכת"ד.

ולענ"ד דבריו חסרים, גם בהבנת דברי הכותב, וגם בתירוץ הדברים.

דהנה, הנחת היסוד בדבריו היתה דהספק אם השאלה היתה מצד הגשמיות או מצד הרוחניות, היינו, האם גשמיות הלחם מחיה או רוחניות הלחם. ועפ"ז כתב לדחות מ"ש בהערת המערכת על דברי הרב הנ"ל, שהקושיא היתה מבחי' רוחנית, והקשה עליהם מכמה צדדים, והעיקר, דמהתיבות שם משמע מפורש שבהתירוץ נתחדש שלא

גשמיות הלחם לבדו מחיה האדם ויש גם ניצוץ האלקי המחייבו וא"כ אין שייך לומר שהקושיא היתה מבחי' רוחנית שנמצא שכבר ידע בהשאלה שיש חלק הרוחני המחיה את האדם".

ואני תמה עליו איך סבר שיכולה להיות הו"א ששאלת אדה"ז היתה, כיצד רוחניות הלחם מחי' את האדם - הלא אדה"ז כתב בפירוש "הלא הלחם הוא בחי' צומח והאדם בחי' מדבר וא"כ איך יהיה הצומח בחי' מחיה להמדבר שלמעלה ממנו", וכי כך הוא הלשון כלפי דבר רוחני?! ולשם מה לו לחפש במשמעות הלשון ש"משמע שנתחדש שלא גשמיות הלחם לבדו מחיה האדם", הלא דבר זה אינו מתקבל כלל על הדעת? ואיך חשד את הרה"ג הנ"ל ואת חברי המערכת שיח' לטועים בדבר משנה, בדבר שאפי' תנוקות של בית רבן יודעין אותו?!

ומה שביאר - שהשאלה היתה מצד הגשמיות, אבל מצד השורש הרוחני של הדבר מאכל שהוא המקור לגשמיות, והקשה הלא הדבר מאכל הוא נמוך במדרגה מהאדם וכיצד יתן לו חיות - גם בזה לא דק, הלא השורש הרוחני של הצומח, נמוך ככל שיהיה, עדיין הוא נעלה מגוף האדם, שהוא המקבל חיות מהמאכל, ומה התימה בכך שהוא המחיה אותו?

ובעיקר יש להשתומם על עיקר הביאור שמבאר שם, שהתירוץ היה שיש בדבר מאכל ניצוץ שהוא יותר נעלה ממקורו הישיר, וניצוץ זה נעלה מהאדם ולכן יכול להחיותו, וע"ז הקשה אדה"ז הלא גם באדם יש דבר הוי'. ובמחילת כבודו ביאור זה מופרך מיסודו; א. מנא ליה לחלק בין השורש והדבר מאכל לניצוץ שהוא דבר הוי'? ב. גם את"ל דבכלל ישנו ניצוץ אלוקי המתלבש בו מלבד מקורו, הרי אדה"ז כותב כאן שהדבר הוי' הוא ממאמר תדשא הארץ דשא, והיינו דבר הוי' המחי' הדבר מאכל, ולא ניצוץ נפרד שאיכשהו נפל בלחם, וכן לגבי הדבר הוי' שבאדם כותב שהוא הדבר הוי' שממאמר נעשה אדם, שממנו, כידוע, נברא האדם. ואיך אפ"ל דכאן מדבר בבי' ענינים שונים? ג. אם אכן כאן מדבר בדבר הוי' שהוא ניצוץ מיוחד שאינו קשור עם התהוותו התמידית של הדבר מאכל, א"כ מה מקשה "הלא גם באדם מלובש דבר הוי'", מפני מה פשוט כ"כ לאדה"ז - עד שאינו צריך להוכיח זאת - שבאדם ישנו ניצוץ דבר הוי'? ומהו תפקידו של ניצוץ זה בחיי האדם? אתמהה!

והאמת היא שהן השאלה והן התשובה פשוטה ביותר, ולא נצרכתי לכל זה לולא שקרא עליו ערער. והוא, דהא ודאי ששאלת אדה"ז היתה

כיצד גשמיות הלחם הנמוך מחיה את האדם הנעלה, אלא שבזה נסתפק הרב י.מ.ו. שי', האם השאלה היא מצד הרוחניות, כלומר מצד תוכן הענין, או מצד הגשמיות, כלומר מצד הטבע.

והקשה, דאם נאמר שהשאלה היא מצד הגשמיות, צ"ב מהו התירוץ שיש לדבר מאכל שורש רוחני שהוא נעלה יותר, הלא בגשמיות הלחם נמוך יותר, וא"כ כיצד מחיה האדם. ומאידך, אם השאלה מצד הרוחניות, א"כ הלא כשמבאר שיש לדבר מאכל שורש רוחני, והיינו שהאדם ניזון מן השורש הרוחני שהוא נעלה מהאדם, היתה ההשוואה בין האדם להלחם צריכה להיעשות ג"כ כנגד השורש דהאדם, דבר הוי' המחי' האדם, וא"כ שוב הרי האדם הוא נעלה מהלחם, דהרי ברור דהדבר הוי' המחי' האדם הוא נעלה יותר, וכמו שממשיך בהקושיא השני'.

והנה, זה ברור שאין השאלה מצד הגשמיות, היינו מצד חוקי הטבע הידועים לחכמי הטבעיים. אלא שהשאלה היתה מצד רוחניות הענינים, וכמו שכתבו בהערת המערכת. אלא דבהו"א אדה"ז לא התייחס לחיות רוחני שישנו בלחם, וע"כ שאל כיצד הלחם מחי' האדם, ותירץ שהחיות הרוחני שבלחם הוא המחיה האדם, והחיות הרוחני הרי נעלה מגוף האדם, כנ"ל. וע"ז הקשה מיד, דאם האדם יכול לקבל חיותו מחיות רוחני, א"כ יקבל זאת מהחיות הרוחני שלו עצמו.

היינו דעכשיו השאלה היא שונה מהקושיא הראשונה, דבתחילה שאל כיצד יקבל האדם חיותו מהלחם, וכעת אין שאלה כזו, דהרי החיות שבלחם נעלה מגופו ומובן כיצד יכול להחיותו, אלא דכעת קשה "למה יקבל חיות מהלחם", דכיון שגם באדם ישנו חיות (שהיא אף נעלית יותר מחיות הצומח), א"כ מפני מה צריך לקבל חיות מהצומח [ולהעיר דקושית אדה"ז אינה שהחיות שבאדם היא נעלית מהחיות שבצומח, אלא שגם באדם יש חיות ממאמר נעשה אדם, היינו שמספיק זה שיש לו חיות, אפי' היה שווה במעלה לחיות הצומח (ואוי"ל אפי' נמוך ממנו, וצ"ע), וזה סייעתא לדברינו שהשאלה היא לא מצד שהאדם נעלה, אלא די בכך שיש לו שורש משל עצמו ואינו צריך לקבל משורש אחר].

והתירוץ ע"כ הוא, דאכן אינו מספיק שורש האדם מצ"ע, אלא ששורש הצומח הוא מתוהו ולכן יכול להחיותו, היינו דאין הטעם שהשורש דהלחם יכול להחיות את האדם מצד חיותו רוחני לבד,

וממילא ה"ה נעלה מהאדם - אלא דרך דבר ששרשו מתוהו יכול להחיות האדם ששרשו מתיקון, ולכן שורש האדם אינו מספיק להחיותו.



רמב"ם

בענין גוי הרוצה לעשות מצוות

ובדברי הגאון בעל 'אגרות משה' בזה

הרב חיים רפופורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - לונדון, אנגלי'

שיטת הרמב"ם בספר היד ובפירוש המשנה

א. ברמב"ם הל' מלכים פ"י ה"י כתב: "בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצוות התורה כדי לקבל שכר, אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה. ואם הביא עולה, מקבלין ממנו¹. נתן צדקה², מקבלין ממנו".

ובמס' תרומות (פ"ג מ"ט) שנינו: "הגוי והכותי תרומתן תרומה ומעשרותן מעשר והקדשן הקדש". ובפירוש המשנה להרמב"ם שם כתב³: "אע"פ שאין הגוים חייבין במצות, אם קיימו מהם משהו

(1) ראה גם רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"ג ה"ב וה"ג: "הגוים אין מקבלין מהן אלא עולות בלבד. . אפילו עולת העוף מקבלין מן הנכרי אע"פ שהוא עובר ע"ז. . גוי שהביא שלמים מקריבין אותן עולות שהגוי לבו לשמים".

(2) מזה שנקט הרמב"ם מצות צדקה בתור דוגמא למצוה שאין הב"נ חייב בה מבואר שלדעתו אין בן נח מצווה במצות צדקה (לקו"ש ח"ה עמוד 158. ועוד), ודלא כשיטת הר"ן בחידושו עמ"ס סנהדרין נו, ע"ב.

(3) הנוסח שבפנים הוא מתרגום קאפח. ובתרגום ישן: "הנכרים אע"פ שאינן חייבין במצות אם עשו מהם שום דבר יש להם קצת שכר, וזהו מן העיקר שלנו. וכיון שהם משתתפין עמנו בשכר מעשהיהן במצות קיימין כאשר תראה, והלכה כחכמים".

מקבלים עליהן מקצת שכר⁴. וזה מן הכללים אצלנו. והואיל ומקבלים עליהם שכר, מעשיהם בהם קיימים כמו שאתה רואה⁵.

וברדב"ז על הרמב"ם (הל' מלכים שם) מבואר דכן הוא בכל המצוות, ורק "במצות שצריכין קדושה וטהרה כגון תפילין ס"ת ומזוזה אני חוכך להחמיר שלא יניחו אותם לעשותן".

והנה בהל' מלכים שם לפנ"ז (ה"ט) כתב הרמב"ם: "גוי שעסק בתורה חייב מיתה, לא יעסוק אלא בשבע מצות שלהן בלבד כו'. כללו של דבר, אין מניחין אותן לחדש דת ולעשות מצות לעצמן מדעתן, אלא או יהי' גר צדק ויקבל כל המצות, או יעמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע".

ובהשקפה ראשונה קשה, איך כתב הרמב"ם בה"י דאין מונעין גוי מלעשות מצוה, הלא פסק לפנ"ז, תוכ"ד: "או יהי' גר צדק ויקבל כל המצות, או יעמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע", אשר מזה משמע דמונעין אותו מלעשות מצוות נוספות.

ותירץ הרדב"ז שם דמ"ש הרמב"ם דאם אינו מתגייר "יעמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע" היינו רק היכא ש"רצה לעשות [מצוות נוספות] באומרו שנצטוה עליה", ובכה"ג הוא ד"אין מניחין אותו לעשותה", אבל "אם עשאה כדי לקבל עליה שכר כמי שאינו מצווה ועושה" - וכדקדוק לשון הרמב"ם "כדי לקבל שכר" - "אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה"⁶.

4 וראה שו"ת התעוררות תשובה, ח"ב סימן קמ, שכתב ש"בלי ספק סברת הרמב"ם היא, שמה שאמרו חז"ל בסנהדרין (נ"ט ע"א) 'גוי שעוסק בתורה ה"ה ככה"ג', לאו דווקא בעוסק בתורה, אלא הוא הדין דיש לו שכר על כל מצות שעושה".

ויש אומרים שמקורו של הרמב"ם הוא מקהלת רבה פ"א, א: "רבנן אמרין לעתיד לבא הקב"ה מוציא כרוז ומכריז ואומר כל מי שלא אכל בשר חזיר מימיו יבא ויטול שכרו, והרבה מאומות העולם שלא אכלו בשר חזיר מימיהם והם באים ליטול שכרן", וע"ש. ואכ"מ. וראה גם בראשית רבה נעתק לקמן הערה 24.

5 וראה רמב"ם הל' תרומות פ"ד הט"ו ובפירוש מהר"י קורקוס שם ד"ה ובודקין את הגוי. ואכ"מ.

6 ראה גם שו"ת ברית יעקב (להרב ברוך מרדכי ליבשיץ, ווארשא תרל"ו) או"ח סימן כ ד"ה לכן נראה בסופו: "והא דכתב הרמב"ם ב"נ רצה לעשות מצוה משארי מצות התורה כדי לקבל שכר אין מונעין אותו לעשות כהלכתה, ע"כ לא מיירי דמכין

המורם לכאורה מדברי הרמב"ם והרדב"ז: א) גוי הרוצה לעשות מצוה שאינו מחוייב בה אין מונעין אותו לעשותה (בתור אינו מצווה ועושה⁷). ב) אם עושה הגוי מצוה שאינו מחוייב בה מקבל עלי' שכר. ג) גוי הרוצה לעשות מצוה באומרו שנצטוה עלי' אין מניחין אותו לעשותה.

והנה בפשטות היינו אומרים דמ"ש הרמב"ם שאם קיימו הגויים את המצות שאינם מחוייבים בהן "מקבלים עליהן מקצת שכר" היינו בכל המצוות⁸ [לבד משבת, דקיי"ל (סנהדרין נט, רע"א וברמב"ם שם ה"ט) דגוי ששבת חייב מיתה⁹].

ועוד הי' נראה דכיון שגוי הרוצה לעשות מצוה אין מונעין אותו מלעשותה, אין בזה שיעור למעלה, ויכול לעשות מצות כל אימת שירצה ובלבד שלא יכווין לחדש דת, וכמ"ש הרדב"ז.

חידוש האגרות משה

ב. אבל בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"א ס"ג כתב הגרמ"פ בא"ד, דגויים קודם שנתגיירו "לית להו שכר [על קיום מצות שאינם מחוייבים

לשם מצוה, דא"כ הוי בבל תוסיף כמ"ש הרמב"ם דלא יוסיף, אלא דיודע שאינו נצטוה ואינו עושה מצות התורה רק כדי לקבל שכר אין מונעין אותו.

7) ברשימות רבינו זי"ע חוברת קנט כתב בדרך אפשר דמ"ש הרמב"ם "אין מונעין אותו לעשותה" הוא רק בדיעבד "אבל לא לכתחילה", ומשום שזה גובל ב'חידוש דת' שאסור כמו שכתב הרמב"ם בהלכה שלפנ"ז, ע"ש ואכ"מ.

8) וכמ"מ ממ"ש הנודע ביהודה בדרשותיו (דרושי הצל"ח, ווארשא תרמ"ו, בדרוש לשבת הגדול, נו, ב) ד"כל כותי שרוצה לקיים מצות התורה הרשות בידו, וכן פסק הרמב"ם . . . בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה, כדי לקבל שכר אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה וכו', הרי שרשאי לעשות מצות ולקבל שכר, ואם כן מה הפרש יש מקיום מצות בין ישראל לכותים, על כרחך רק בזה שישאל מצווים ועושים, וגדול מי שמצוה ועושה כו', וזה זכינו במעמד הר סיני, אבל קודם לזה אף שכל אבותינו קיימו כל התורה, עד שלא ניתנה המה בכלל אינם מצווים, והנה יצא מזה מצות שבת, שאפילו קודם מתן תורה, נתעלו בזה ישראל על כל האומות הקדומות שהיו אז, אשר לא די שאינם מקבלין שכר על השבת, אלא אפילו איסורא איכא". ומשמע מדבריו שבעשיית כל שאר המצוות (לבד משבת) מקבל הב"נ שכר כאינו מצווה ועושה.

9) ראה לחם יהודה (למהר"י עייאש) על הרמב"ם הל' מלכים שם ה"ט: "וזהו שדקדק הרב . . . [וכתב, ב'ן נח שרצה לעשות מצוה] משאר מצות התורה כו', דמשמע דשבת ותורה אפילו כדי לקבל שכר מונעין אותו", ע"ש. וראה גם לקו"ש חט"ו עמוד 57 הערה 61 ובשוה"ג לשם.

בהן] . . משום דעכו"ם ליתנהו בכלל קבלת התורה כלל ואינם מצות לדידהו"10. ועל תשובה זו הקשה הגר"י שצעפאנסקי ז"ל מדברי הרמב"ם בהל' מלכים ובפיהמ"ש הנ"ל.

ובאגרות משה יו"ד ח"ב ס"ז יצא הגרמ"פ ליישב את דבריו שלא יסתרו מדברי הרמב"ם, וחידש: דמ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש עמ"ס תרומות "ברור שקאי רק על אלו מצות דהקדש וצדקה וכדומה שמצינו בכלק שקבל שכר על הקרבנות שהביא¹¹, ובצדקה מפורש בנבוכדנצר בקראי דניאל¹² ובב"ב דף ד'13' ודף י"4, וכן בעניני מצות¹⁵ כהא דשכר

10) ומצאתי חבר להאג"מ בשו"ת אבני נזר, חחו"מ סימן פז, שכתב בא"ד: ". . מה שהנשים מקבלות שכר על מצוות שהאנשים מחוייבים ואף שגוי העושה מצוה [לבד משבע מצוות שלהם כו'] אינו כלום, וגוי ששבת כו' היינו משום דישאל עם אחד הוא וכיון שהאנשים מחוייבים גם הנשים יש להן שייכות במצוה . . ועל כן יש לנשים מעלת האנשים ג"כ בקצת וזה שייך בנשים שהפטור שלהן מצד גריעות שבהן שייך לומר כיון שיונקות מהאנשים ויש להן מעלת האנשים בקצת...".

11) בסוטה מז, ע"א: אמר רב יהודה אמר רב, לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות ואע"פ שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, שבשכר ארבעים ושנים קרבנות שהקריב בלק מלך מואב, זכה ויצתה ממנו רות, שיצא ממנו שלמה שכתוב ב" (מלכים-א ג, ד) אלף עולות יעלה שלמה, ואמר רבי יוסי בן חוני רות בתו של עגלון בנו של בלק היתה".

12) בספר דניאל ד, כד-כו: "להן מלכא מלכי ישפר עליך עלך וחסאך בצדקה פרק ועויתך במחן ענין הן תהוא ארכה לשלותך. כלא מטא על נבוכדנצר מלכא. לקצת ירחין תרי עשר על היכל מלכותא די בכל מהלך הוה".

13) בבבא בתרא ד, ע"א: אמר רב יהודה אמר רב, ואיתימא רבי יהושע בן לוי, מפני מה נענש דניאל, מפני שהשיא עצה לנבוכדנצר, שנאמר להן מלכא מלכי ישפר עלך וחסאך בצדקה פרוק ועויתך במיחן עניין הן תהוי ארכא לשלותך וגוי, וכתוב כולא מטא על נבוכדנצר מלכא וכתוב ולקצת ירחין תרי עשר וגוי".

14) בבבא בתרא י, ע"ב: תניא, אמר להן רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו, בני, מהו שאמר הכתוב (משלי יד, לד) צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת . . נענה רבי יהושע ואמר, צדקה תרומם גוי אלו ישראל דכתיב (דברי הימים-א יז, כא) ומי כעמך ישראל גוי אחד, וחסד לאומים חטאת, כל צדקה וחסד שאומות עובדי כוכבים עושין חטא הוא להן, שאין עושין אלא כדי שתמשך מלכותן, שנאמר, להן מלכא מלכי ישפר עליך וחסאך בצדקה פרוק ועויתך במיחן עניין הן תהוי ארכא לשלותך וגוי".

15) רצונו לומר מעשים טובים שאע"פ שלא נצטוו בהן, מצינו שהקב"ה חפץ שגם בני נח ישתדלו בהן, וכדמוכח מזה ששילם להם שכרם עבורם, או שנענשו עבור העדר עשייתן.

שיחה נאה להצעירה בבנות לוט¹⁶, וכהא דכבוד ה' כג' פסיעות דנבוכדנצר¹⁷, אבל בשמירת שבת ויום טוב, והנחת תפילין, וציצית, וסוכה, ולולב, ושופר, ואכילת כשרות, וזהירה משעטנז, וכדומה אין

ויש להוסיף לרשימה זו גם מצות תפלה, ע"פ מ"ש באגרות משה או"ח ח"ב סכ"ה: "לענין אם יש לו [להב"נ] מצוה כשמתפלל להשי"ת, נראה שיש לו, כמפורש בקרא בישעי' (נו, ז) 'כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים', ופרש"י שם 'ולא לישראל לבדם', ואם הוא לגרים שיתגייירו הא הם כישראל ממש וזה הי' נקרא 'לישראל לבדם', לכן ברור שקאי גם לבני נכר שלא נתגייירו ומקיימים רק מצות שחייבין בני נח, וא"כ הרי הוא כמפורש שאף שפטורין מתפלה מ"מ כשמתפללים להשי"ת עושין מצוה, דאל"כ איזה שבח הוא במה שיקרא בית תפלה לכל העמים אם אין להנכרים שום מצוה בתפלתם. ומסתבר שהוא בחשיבות דאינו מצווה ועושה ובשכר זה. ולהרמב"ם פ"י ממלכים ה"ט שאסור לבן נח לחדש מצוה ולקיים בדעתו שמצווה על זה והא דכתב בה"י שכן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר אין מונעין אותו הוא כפי' הרדב"ז שעשאה בידיעה שאינו מצווה על זה אבל מ"מ רוצה לעשותה, יהי' גם בתפלה כן, דמאי שנא משאר מצות".

ועוד יש להוסיף למצוות אלו - מצות כיבוד או"א, עפמ"ש בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"ב סק"ל דאף שלא נתחייבו בה בני נח מ"מ היכא דהעדר הכבוד מורה על היותו כפוי טובה הרי"ז שייך גם לבני נח "שמצינו בדברי אגדה שהקפיד הקב"ה על אדם הראשון וכן על ישראל, ואם כן הוא דבר האסור השוה בין לישראל בין לבני נח אף שלא מצינו זה בהלאוין דישראל ובהשבע מצות דבני נח, משום שהוא כמו שלא נאמר איסור מפורש על מדות הרעות אף שהם דברים מאוסים ומגונים ונענשים על זה בין בישראל בין בבני נח, וענין מצות כבוד אב ואם הוא גם כדי שלא יהי' כפוי טובה" ע"ש בארוכה.

16) במס' נזיר כג, ע"ב (וש"נ): א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן, מנין שאין הקב"ה מקפח אפילו שכר שיחה נאה, דאילו בכירה דקריית' מואב, א"ל רחמנא (פ' דברים ב, ט) אל תצר את מואב ואל תתגר במ מלחמה, מלחמה הוא דלא אבל צעורי צערינן, ואילו צעירה דקרייתיה בן עמי, אמר לי' (שם, יט) אל תצורם ואל תתגר במ, אפילו צעורי לא תצערינן כלל".

17) ראה סנהדרין צו, ע"א: "צדיק אתה ה' כי אריב אליך, אך משפטים אדבר אותך, מדוע דרך רשעים צלחה, שלו כל בגדי בגד. נטעתם גם שרשו, ילכו גם עשו פרי (ירמי' יב, א-ב). מאי אהדרו לי', כי את רגלים רצתה וילאוך ואיך תתחרה את הסוסים ובארץ שלום אתה בוטח ואיך תעשה בגאון הירדן (שם, ה). משל לאדם אחד שאמר, יכול אני לרוץ שלש פרסאות לפני הסוסים בין בצעי המים. נזדמן לו רגלי אחד, רץ לפניו שלשה מילין ביבשה ונלאה. אמרו לו, ומה לפני רגלי כך, לפני הסוסים על אחת כמה וכמה. ומה שלשת מילין כך, שלש פרסאות על אחת כמה וכמה. ומה ביבשה כך, בין בצעי המים על אחת כמה וכמה. אף אתה, ומה בשכר ארבע פסיעות ששלמתי לאותו רשע, שרץ אחו כבודי אתה תמי', כשאני משלם שכר לאברהם יצחק ויעקב שרצו לפני סוסים על אחת כמה וכמה".

להם שום שכר על זה דאין שייכין כלל למצות אלו, כיון דליתנהו בקבלת התורה ואינם מצות לדידהו כלל".

ועפ"ז כתב הגרמ"פ דמ"ש הרמב"ם "בן נח שרצה לעשות מצוה כו' כדי לקבל שכר אין מונעין אותו מלעשותה כהלכתה" - "הוא רק היתר כפשטות לשונו, באם הוא רק במקרה ולא בקביעות, אבל לא יקבל שכר על זה ו[התיבות] 'כדי לקבל שכר' שכתב [הרמב"ם] הוא מחשבת הבן נח, ולרבותא נקט, שאף שהוא לכוונת מצוה אין מונעין אותו"¹⁸.

ומה שהצריך הגרמ"פ שיהי' הדבר "במקרה ולא בקביעות" הוא משום דס"ל ד"כשיקבע [הגוי] לעשות זה למצוה הוי ודאי נראה כחדוש דת. . ומה שיאמר שיודע שלא נצטוה אין לסלק האיסור".

ועל מה שכתב הרדב"ז דאינו אסור משום חידוש דת כשאין הגוי אומר "שנצטוה עליה", כתב הגרמ"פ שאין הדבר נכון כלל, "ואין אנו אחראין על הספרים הנמצאים מחדש באיזה כתב יד שיש לתלות שאיזה טעות נפל בהכת"י או שתלמיד אחד הוסיף זה בטעות".

המורם מדברי האגרות משה הוא: (א) גוי הרוצה לעשות מצוה שאינו מחוייב בה (בתור אינו מצווה ועושה) באופן קבוע מונעין אותו לעשותה. (ב) אם עושה הגוי מצוה שאינו מחוייב בה, ברוב המצוות¹⁹, אינו מקבל שכר עלי'.

(18) וככל הדברים האלה כתב הגרמ"פ גם בספרו 'דברות משה' עמ"ס קידושין, סימן ח ענף ב (עמוד נז), וזה לשונו: "נראה דבן נח שיקח לולב או יתקע בשופר וילבש ציצית וכדומה מכל מצות התורה לא יהי' לו שום קיום מצוה ולא יהי' לו שום שכר, דכיון שאינו בקדושת ישראל לא שייך כלל לענין המצות, ומש"כ הרמב"ם בפ"י ממלכים ה"י בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר, אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה, אין זה פסק הלכה בלשון זה דיהי' לו שכר אלא דהבן נח עושה לא משום שאומר שנצטוה ע"ז אלא שאומר שאע"פ שלא נצטוה עושה משום שחושב שיקבל שכר על זה, וחידש הרמב"ם דאין מונעין אותו מלעשותה כהלכתה. . . איברא דיש גם מצות שאינו חייב ויש לו שכר, שהוא בדברים שבין אדם לחבירו, שאף אם עשה דברים טובים שאנו חייב בהם אית לו שכר, וכן כשהביא עולה לשם שמים יש לו שכר אף שלא נצטוה בזה. . . ונמצא ששכר על מצוות שאין מחוייבין הוא רק עניני צדקה וחסד עם בני אדם ועל קרבנות".

(19) היינו כל המצוות חוץ מהקדש וצדקה וקרבנות וכיו"ב.

סקו"ט ע"פ דברי המאירי

ג. והנה בספר בית הבחירה להמאירי עמ"ס סנהדרין נט, ע"א כתב, וז"ל: "בן נח שראינוהו מתחסד וקובע לעצמו ימי מנוחה שבת או יום טוב ראוי ליענש . . ואומרין לו או שיקבל עליו עול מצות או לא יחדש בנמוסיו משלנו . . אבל שאר מצות אין מונעין הימנו שהרי אמרו לקבל קרבנותיו וצדקותיו, וכן הדין אם עסק בתורה שלא לכוונת קיום עיקרי מצוותי' . . ומ"מ כל שהוא עוסק בעיקרי שבע מצות ובפרטיהם ובמה שיוצא מהם אף על פי שרוב גופי תורה נכללים בהם מכבדין אותו אפילו ככהן גדול כו', וכל שכן אם עוסק ומקיים עיקרי מצותיה לשמה אף בשאר חלקים שבה שלא משבע מצות". הרי מבואר מדברי המאירי שגוי שמקיים שאר מצות (שאינו מחוייב בהם) מקבל שכר, וכמ"ש באגרות משה שם "דכיון שכתב [המאירי] כל שכן משמע שגם בזה הוא כעוסק בשבע מצות שיש לו שכר". ומזה הקשה הגרמ"פ על דברי עצמו, שלכאורה דבריו נסתרים מדברי המאירי.

הגרמ"פ מותיב לה והוא מפרק לה: "דכיון שבארתי שזה לא אפשר [שהגוי יקבל שכר על קיום מצוות שלא נצטווה בהן] מוכרחין לומר שאיזה טעות סופר יש שם [בדברי המאירי], וכדמוכרח מהא דכתב 'כל שכן [אם עוסק ומקיים עיקרי מצותי' לשמה אף בשאר חלקים שבה]' שוודאי הוא טעות, דאיזה 'כל שכן' הוא לעוסק בתורה כדי שאם תמצא חן בעיניו יתגייר, דאף להתגייר ודאי ליכא 'כל שכן' מעוסק בשבע מצוות שמחוייב בהן, וכ"ש ברק אם ימצא חן שליכא כל שכן, ואדרבה, ספק גדול אם יש בזה איזה מעלה. גם איזה 'כל שכן' שייך לומר על עוסק בשאר חלקים שבה שלא משבע מצות, דהא חדוש גדול הוא שמותר ללמוד בהן, דהא בגמרא לא אמר אלא בעוסק בשבע מצות, ואיך נאמר על זה עוד שהוא 'כל שכן', ולכן ודאי טעות סופר ואין אנו אחראין על ספרים הנמצאים בכת"י".

ראיית האגרות משה מדיוק בלשון הרמב"ם

ג) והנה באגרות משה שם הביא רא"י לדבריו מדקדוק לשון הרמב"ם שכתב, "בן נח שרצה לעשות מצוה כו' כדי לקבל שכר אין מונעין אותו לעשותה".

וכתב הגרמ"פ שמדברי הרמב"ם מוכרח שאין הב"נ מקבל שום שכר על עשייתו, [וזה שכתב הרמב"ם "כדי לקבל שכר" אינו אלא לבאר מגמת הב"נ ומחשבתו, אבל אליבא דאמת אינו מקבל שכר על מעשיו וכנ"ל], ומשום "דאם הי' מקבל שכר איך שייך לחדש שלא ימנעו

אותו, דכיון דהשי"ת רוצה בזה ונותן לו שכר איך נמנעהו מזה? והי' לו [להרמב"ם] רק לומר 'בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה יש לו קבול שכר' וממילא היינו יודעין ש'אין מונעין אותו', ולכן ברור שסובר שאין לו שכר רק שלא נאסר מזה ואין מונעין אותו מלעשותה". עכ"ד האג"מ²⁰.

ולא זכיתי להבין ראייתו, שהרי הרמב"ם כתב את ספר היד (כמ"ש בהקדמתו) "בלשון ברורה", וסידר את הלכותיו בסגנון של הוראות ברורות, ואיך אפשר לומר שהי' לו להרמב"ם לכתוב 'יש לו קבול שכר' (שמזה אפשר להבין שאין מונעין אותו מלעשותה) במקום הוראה ברורה ומפורשת: "אין מונעין אותו מלעשותה".

ואם תאמר, למה הוצרך הרמב"ם לכתוב את התיבות "כדי לקבל שכר" בכלל, והוה לי' לכתוב בקיצור "בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה, אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה", הנה קושיא זו יש להקשות גם לשיטת האג"מ שלקושטא דמילתא אין הבן נח מקבל שום שכר על עשייתו, דמאי נפק"מ להלכה מידיעת מגמת הבן נח ומחשבתו אשר חשב לפי תומו שיקבל שכר?

ובאמת, אם נימא שבאמת יש לו להנכרי שכר כמי שאינו מצווה ועושה, יש לומר דאכן זה גופא הוא מה דקמ"ל הרמב"ם דא"ג, דהבן נח מקבל שכר על עשייתו²¹, אבל אליבא דהאג"מ שבאמת אין הב"נ מקבל שכר על עשייתו, הדק"ל: מאי נפק"מ מידיעת מחשבות בני נח אשר המה הבל?

קושיא על האגרות משה מדברי הרמב"ם על דבר מילת גוי

ד. והנה ברמב"ם הל' מילה פ"ג ה"ז כתב: "גוי שצריך לחתוך ערלתו מפני מכה או שחין שנולד בה, אסור לישראל לחתוך לו אותה,

20 ויש להבהיר: גם אליבא דהגרמ"פ מקבל הגוי שכר עבור מצות צדקה וכיו"ב כמ"ש להדיא בתשובתו הנ"ל, אלא כיון דכללא כ"ל הרמב"ם ד"בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה" - איזו מצוה שתהי' - "אין מונעין אותו לעשותה", לא הי' יכול לפרש דמ"ש הרמב"ם "כדי לקבל שכר" קאי רק על מצות כמו צדקה וקרבתנות (שהזכיר הרמב"ם אח"כ בסוף ההלכה) ופירושו דאליבא דאמת מקבל שכר על מצוות אלו, והוצרך לפרש ש"כדי לקבל שכר" אינו אלא מחשבת הגוי אבל כלפי שמיא גליא שאין לו שכר כלל (ברוב המצוות).

21 אבל גם אחרי שהודיע לנו הרמב"ם בדא"ג שמקבל שכר עליו הוצרך לכתוב בפירוש עיקר הדין, ש"אין מונעין אותו לעשותה" וכמבואר בפנים.

שהגויים לא מעלין אותן מידי מיתה ולא מורדין אותן אלי', ואע"פ שנעשית מצוה ברפואה זו, שהרי לא נתכווין למצוה. לפיכך אם נתכווין הגוי למילה מותר לישראל למול אותו".

ולפום ריהטא דברי הרמב"ם אינם מובנים, דמאי מצוה איכא במילת גוי?

ובכסף משנה שם כתב דמ"ש הרמב"ם בסוף דבריו ש"אם נתכווין הגוי למילה מותר לישראל למול אותו", פירושו שאם נתכווין הגוי למול "לשום גר" מותר לישראל למול אותו. וכבר העירו, שאין פירוש הכס"מ הולם יפה את לשון הרמב"ם: (א) כי לפי דבריו הול"ל להרמב"ם לומר "אם נתכווין הגוי לגירות, מצוה לישראל למול אותו"; (ב) לפי פירושו, מהי כוונת הרמב"ם ד"גוי שצריך לחתוך ערלתו כו' אסור לישראל לחתוך לו אותה ואע"פ שנעשית מצוה ברפואה זו", דאיזו מצוה נעשית בזה שהרי קיי"ל (הל' מלכים שם ה"ז) "המילה נצטוה בה אברהם וזרעו בלבד, שנאמר (פ' לך יז, ט) אתה וזרעך אחרריך, יצא זרעו של ישמעאל שנאמר (פ' וירא כא, יב) כי ביצחק יקרא לך זרע, ויצא עשו שהרי יצחק אמר ליעקב (פ' תולדות כת, ד) ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך, מכלל שהוא לבדו זרעו של אברהם המחזיק בדתו ובדרכו הישרה, והם המחוייבין במילה".

אבל בצפנת פענח (על הל' מילה שם²²) ועוד מפרשים כתבו דבמ"ש הרמב"ם "אם נתכווין הגוי למילה מותר לישראל למול אותו" לא מיירי מגוי הרוצה למול לשם גירות, דבכה"ג פשיטא הוא דמלין אותו וכמפורש ברמב"ם הל' איסור"ב פי"ג ה"ד ופי"ד ה"ה, אלא מיירי בכה"ג שהגוי רוצה להישאר בגיותו אלא שרוצה לקיים מצות מילה כדי לקבל שכר - ועל פי דברי הרמב"ם בהל' מלכים הנ"ל ש"בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר, אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה²³" - ועל כן כתב הרמב"ם ש"אם נתכווין הגוי

22) וכ"כ בצפנ"ע על הל' מילה שם: "מלשון רבינו משמע דאף לא לשם גירות רק לשם מצוה ואף דעכו"ם לא נצטווה על זה". וראה גם צפנ"ע מהדו"ת מג, ב. וכ"ה במכתב הגאון הרוגוצובי אל רבינו זי"ע (נדפס ברשימות רבינו הנ"ל הערה 7, עמוד 29) "דהרמב"ם ז"ל פסק בהל' מילה ספ"ג דמותר למול עכו"ם לשם מצוה, ומפרש כן הך דע"ז (כו:), דודאי לשם גירות מה קמ"ל והא כן הוא הדין, רק ר"ל באם העכו"ם רוצה לקיים הך מצוה".

23) וכ"כ בשו"ת דעת כהן סקמ"ט: "ופשט לשון הרמב"ם . . . אם נתכוין הגוי למילה מותר לישראל למול אותו ע"כ, משמע ודאי כד' הש"ך בס"ס רס"ג, דלא דוקא

למילה" (דהיינו למצות מילה ולא לגירות), וע"כ פסק ש"מותר לישראל למול אותו" משום דבכה"ג באמת אין כאן חיוב אלא היתר.

[ושיעור דברי הרמב"ם בהל' מילה כך הוא: אסור לישראל לעזור לגוי לחתוך מילתו לצורך רפואה משום דינא דלא מעלין, ואע"פ שבדרך ממילא "נעשית מצוה ברפואה זו", שהרי נתבאר שאין הגוי מופקע מקיום מצוות שרק ישראל נצטווה בהן, מ"מ כל שהגוי "לא נתכווין למצוה" אלא לרפואה אסור לסייעו בזה משום דקאי עלי' בלא מעלין. משא"כ אם מטרת הסרת הערלה איננה משום רפואה (כי אין לו מורנא), ולא נתכווין הגוי כי אם לקיים מצות מילה, "מותר לישראל למול אותו", שהרי בכה"ג אין בזה משום דינא דלא מעלין ושוב הדר דינא ד"בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר, אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה"].

פירוש זה ברמב"ם הל' מילה נקט גם הגר"י שצעפאנסקי והציעו אלו הגרמ"פ כראי' נוספת שהגוי יכול לקיים מצוה (ולקבל עלי' שכר²⁴)

שמכוין לשם גירות, דזה פשיטא שחיובא רמיא לקבל גרים אחרי ההכנה הדרושה לזה, כמבואר בהלכות גרים, וצריכין לברך על המילה למול את הגרים. א"ו דכונת הרמב"ם כשאינו רוצה להתגייר, אלא רק לקיים מצוה זו לבדה, והרמב"ם לטעמי' אזיל . . . שכתב שם בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה, ונראה שגם מילה היא בכלל זה, שלא הוציא הרמב"ם מכלל היתר של ב"נ לעשות מצות כי אם תלמוד תורה, במה שאינו מכלל שבע מצות שלהם, ושבת, או בתור חידוש דת לעצמו, אבל אם רוצה לקיים איזה מצוה שהיא, בין שבין אדם למקום ובין שבין אדם לחבירו, אע"פ שאינו מצווה בה, כדי לקבל שכר, כי אע"פ שגדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה, מ"מ גם מי שאינו מצווה ועושה הוא מקבל שכר, כנשים שעושות הרבה מצות שהז"ג, אין למנוע ממנו, ומותר בשביל כך ישראל למול אותו. וכ"כ גם בספר דרך המלך (להרב דוב בעריש הכהן רפאפורט), על הרמב"ם הל' מילה שם (בפי' הקצר סק"א), בשו"ת התעוררות תשובה ח"ד סימן קמ ושו"ת דבר יהושע ח"ו סימן ז ד"ה ואב אעורר. ויעינין גם שו"ת הר צבי יו"ד סקט"ו.

24) להעיר מבראשית רבה פמ"ו, י': "ונמלתם את בשר ערלתכם (פ' לך יז, יא), כנומי היא תלוי' בגוף, ומעשה במונבו המלך ובזוטוס בניו של תלמי המלך שהיו יושבין וקורין ספר בראשית כיון שהגיעו לפסוק הזה, ונמלתם את בשר ערלתכם, הפך זה פניו לכותל והתחיל בוכה וזה הפך פניו לכותל והתחיל בוכה, הלכו שניהם ונימולו, לאחר ימים היו יושבין וקורין בספר בראשית כיון שהגיעו לפסוק הזה ונמלתם את בשר ערלתכם, אמר אחד לחבירו אי לך אחי א"ל את אי לך, לי לא אוי, גלו את הדבר זה לזה כיון שהרגישה בהן אמן הלכה ואמרה לאביהן בניך עלתה נומא בבשרן וגזר הרופא שימולו, אמר לה ימולו, מה פרע לו הקב"ה, אמר רבי פנחס בשעה שיצא למלחמה עשו לו סיעה של פסטון וירד מלאך והצילו".

ודלא כשיטת הגרמ"פ שגוים מופקעים לגמרי מקיום מצות (כמו מילה), וכנ"ל.

אכן באג"מ שם כתב הגרמ"פ על פירוש זה: "הוא הבל".

וביאר באג"מ ש"הפירוש המוכרח" בדברי הרמב"ם הוא "שכוונת הרמב"ם בנתכוין למול לגירות כדפי' הכסף משנה", ע"ש בארוכה טעמו ונימוקו.

אבל דבריו צע"ג לדכוותי, שהרי דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, ובתשובה שכתב הרמב"ם עצמו ביאר היטב כוונתו, וזהו נוסח השאלה והתשובה:

"שאלה, בדבר מילת הגוים והערלים, המותר לישראל לקבל זאת על עצמו אם לאו? והיש הפרש בין הישמעאלים והנוצרים בזה אם לאו? ומה פרוש הברייתא "ת"ר ישראל מל את הגוי לשם גר, לאפוקי משום מוראנה, דלא. וגוי לא ימול את ישראל וכו', " מה באה ללמדנו במ"ש "ישראל מל את הגוי לשם גר?". "התשובה: מותר לישראל למול את הגוי, אם רוצה הגוי לכרות הערלה ולהסירה, לפי שכל מצוה שהגוי עושה נותנין לו עלי' שכר, אבל אינו כמי שהוא מצווה ועושה, ובלבד שיעשנה כשהוא מודה בנבואת משה רבינו ע"ה המצווה זאת מפי אלקים יתעלה ומאמין בזה, ולא שיעשנה לסבה אחרת או על פי דעה שראה לעצמו כמו שנתבאר בברייתא של רבי אליעזר בן יעקב, וכמו שביארנו בסוף חיבורנו הגדול²⁵. ומאחר שאמרה הברייתא "ישראל מל את הגוי לשם גר" וזה ברור וידוע שמי שמתגייר יימול הי' עולה בדעתנו שלא אמרה "לשם גר" אלא למעוטי מילת הגוי ושאסור למולו אם יישאר בגיותו, גוי מהול, ולכן באר לנו התלמוד שאין כוונת "לשם גר" למעוטי לשם מילה, כשהוא (נשאר) גוי, אלא למעוטי מוראנה, ר"ל, אם הי' בו חולי בראש הערלה, אסור לישראל לחתכה כדי לרפאו ולהצילו, אע"פ שבכריתתו יש אופן מה מן המצוה, הואיל ואין כוונתו לימול ואינו מתכוין אלא להתרפאות לבד, וזה אסור. וזה הדין בנוי על העיקר הידוע שאסור להציל גוי מכליון לאומרם "הגויים והכותים לא מעלין ולא מורידין". וזה הדין למדים מאומרו יתעלה (פ' ואתחנן ז, ב)

25 ראה ה' מלכים פ"ח הי"א לענין השכר בעוה"ב (על קיום שבע מצות בני נח): כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא, והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה כו'.

"ולא תחנם", ואין כוונתו שאסור למול גוי. ואין הפרש בזה בין ישמעאלי לנוצרי, ובכל עת שיבוא אלינו, שנמול אותו לשם מילה, מותר לנו למולו, אע"פ שהוא נשאר בגיותו". עכ"ל הרמב"ם²⁶.

ולכאורה מפורש בדברי הרמב"ם בתשובה זו: (א) שהפירוש שכתב עליו הגרמ"פ ש"הוא הבל", הוא באמת הפירוש הנכון בדברי הרמב"ם; (ב) דעל מילה ודכוותי "כל מצוה שיעשה אותה הגוי נותנין לו עלי' שכר", ודלא כמ"ש הגרמ"פ ד"אין להם שום שכר על זה דאין שייכין כלל למצות אלו, כיון דליתנהו בקבלת התורה ואינם מצות לדידהו כלל". ודברי האג"מ צע"ג. ומצוה ליישב*.



תקיעה בעת צרה בזמן הזה

צבי רייזמן

איש עסקים, מחבר ספרי ׳רץ כצבי׳
ל.א. קאליפורניא

א. כתב הרמב"ם (פ"א מהלכות תעניות ה"א) וז"ל: "מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבא על הציבור, שנאמר (במדבר י, ט) על הצר הצורר אתכם והרעתם בחצוצרות, כלומר כל דבר שייצר לכם כגון בצורת דבר וארבה וכיוצא בהן זעקו עליהם והריעו". ועוד כתב הרמב"ם (שם הלכה ד) וז"ל: "ומדברי סופרים להתענות על כל צרה שתבוא על הציבור עד שירוחמו מן השמים, ובימי התעניות האלו זועקין בתפלות ומתחננים ומריעין בחצוצרות בלבד, ואם היו במקדש מריעין בחצוצרות ובשופר, השופר מקצר והחצוצרות מאריכות, שמצות היום בחצוצרות ואין תוקעין בחצוצרות ושופר כאחד אלא במקדש שנאמר בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'". ומבואר בדברי הרמב"ם שבימי התעניות היו

26 תשובה זו נדפסה בנוסחאות שונות, והנוסח שבפנים נעתק מתשובות הרמב"ם מהדורת בלאו ח"א (הוצאת מקיצי נרדמים, ירושלים תשח"י) סימן קמח. נוסח זה נמצא (בשינויים קלים) גם במהדורת פריימן (הוצאת 'מקיצי נרדמים' ירושלים תרצ"ד) בתיקונים והוספות שסוה"ס עמוד 370 – 371. [וראה גם בספר הליקוטים אשר ברמב"ם מהדורת פרנקל]. לנוסח אחר ראה הנדפס במהדורת פריימאן שם סימן קכד (עמוד 117); שו"ת הרמב"ם - פאר הדור (מכון ירושלים תשר"מ) סימן ס.

(* ראה רשימות חוברת קנט עמ' 7. המערכת.)

תוקעים בחצוצרות בלבד, וכפי שנלמד מהכתוב "על הצר הצורר אתכם והרעתם בחצוצרות".

והנה השו"ע (או"ח סימן תקעו סע' א) מביא את הדין של תקיעה בעת צרה, וז"ל: "כשם שמתענים ומתריעים על הגשמים כך היו מתענים על שאר הצרות, כגון כותים שבאו לערוך מלחמה עם ישראל, או ליטול מהם מס, או ליקח מידם ארץ, או לגזור עליהם צרה אפילו במצוה קלה, הרי אלו מתענין ומתריעין עד שירוחמו". ומבאר השו"ע במה תוקעין (שם סע' יב) וז"ל: "כל עיר שיש בה צרה מכל אלו, אותה העיר מתענה וזועקין בתפלה ומתחננים ומתריעין בשופר עד שתעבור הצרה".

לפנינו מחלוקת הרמב"ם והשו"ע במה תוקעים ומתריעים בעת צרה. לדעת הרמב"ם מתריעים בחצוצרות בלבד. ואילו לדעת השו"ע בשופר, ולא מוזכר בדברי המחבר חצוצרות כלל.

ויש להבין, ראשית כל, לדעת מרן המחבר, מדוע יש להתריע בשופר, והלוא מפורש בפסוק שחיוב התרועה הוא בחצוצרות [והרעתם בחצוצרות]. ועוד יש לברר האם לדעת השו"ע תוקעים בדווקא בשופר, או שאפשר לתקוע גם בחצוצרות, ומה שנקט שופר הוא משום ששופר יותר מצוי [ונפקא מינה, למי שרוצה לצאת גם לפי דעת הרמב"ם, האם כשיתקע בחצוצרות יצא לכו"ע או לא].

אך בעיקר ההלכה של תקיעות בעת צרה, הקשה המג"א (ריש סי' תקעו) שהביא את דברי הרמב"ם שצריך לתקוע בחצוצרות בעת צרה, והקשה: "ואני תמה למה אין אנו נוהגין לתקוע בעת צרה, ואע"פ שאין תענית ציבור בבבל מכל מקום הלא מדאוריתא מצוה לתקוע בלא תענית". ונשאר המג"א בצ"ע.

ב. כדי ליישב את קושיית המג"א, יש להקדים ולברר את מקור ההלכה של תקיעה בעת צרה, בסוגיית הגמרא ובדברי הראשונים, ומתוך כך נבוא להטעים את מנהגינו כיום.

שלוש שיטות עיקריות נאמרו בדברי הראשונים:

[א] בגמרא (ראש השנה כז, א) מובא: "רב פפא בר שמואל סבר למיעבד עובדא כמתניתין [דהיינו לתקוע בשופר וחצוצרות] אמר ליה רבא לא אמרו אלא במקדש. תניא נמי הכי, במה דברים אמורים במקדש, אבל בגבולין, מקום שיש חצוצרות אין שופר, מקום שיש

שופר אין חצוצרות". ופירש רש"י: "מקום שיש חצוצרות, כגון תעניות". יוצא לפי רש"י שלמסקנת הסוגיה בתענית - בגבולין [שלא במקדש] תוקע בחצוצרות בלבד.

ואכן לפי הבנה זו הקשה בעל המאור (ראש שנה דף ו, א בדפי הרי"ף) "ואני תמה ממה שראיתי בתשובת הגאונים נהגו לתקוע בתענית בשופר, ולפי משנה זו נראה לנו שאין לנו לתקוע בתעניות בגבולין אלא בחצוצרות". כלומר, גם בעל המאור הבין כמו רש"י, שלמסקנת הסוגיה בגבולין [מחוץ למקדש] - תוקעים בחצוצרות, ולכן תמה על מנהג הגאונים שתקעו בתענית בשופר.

[ב] הרמב"ן (במלחמות, שם) חלק על בעל המאור, וכתב: "כמה הרבה שנים גדל בעל המאור בין כתלי בית המדרש ולא שמע שהן סומכין על אותה הלכה שהיא במסכת תענית (יד, א) במה מתריעין, ר' יהודה אמר בשופרות, ותניא נמי הכי וסימן לדבר יריחו ויריחו בשופרות הוה". ומסקנת הרמב"ן: "והטעם שלא למדו התרעה בחצוצרות אלא במקדש ובמלחמה שכל ישראל תלויין בדבר, מאי טעמא דחצוצרות בכנופיא דכל ישראל כתיבי, הא בעלמא לא". כלומר לדעת הרמב"ן המצוה לתקוע בחצוצרות היא רק "בכנופיא" של כל ישראל, דהיינו רק במקדש ובמלחמה. והטעם שבעת צרה תוקעים בגבולין בשופר, שהרי אם אין לתקוע בחצוצרות לכאורה ראוי היה שלא יתקעו, אלא מבאר הרמב"ן שתוקעים בשופרות כי לומדים זאת מריבוי הכתוב "על הצר הצורר אתכם, התרעה לכל צרה וצרה שלא תבא על הציבור, ובמה בשופר כעין ראש השנה. אי נמי, כיון דלא קפידא נהגו בשופרות".

וכן מבואר גם בדעת הר"ן במסכת ראש השנה (שם) כדברי הרמב"ן - שהתקיעה בחצוצרות הוא "בכנופיא" בלבד, דהיינו רק במקדש או במלחמה, אך בגבולין תוקעים בשופר בעת צרה, ומסיים בסוף דבריו: "וכן נהגו בכל מקום לתקוע בשופר בתעניות".

[ג] ואילו הרשב"א (ראש השנה כז, א) ביאר את מסקנת הסוגיה "אבל בגבולין מקום שיש חצוצרות אין שופר", לא כדברי רש"י [שהכוונה לתעניות שבהם יש חצוצרות ולא שופר], אלא פירש שבגבולין אין צורך בשניהם [כפי שהיה במקדש] אלא תוקע באיזה שירצה או חצוצרות או שופר. ומסקנת דבריו: "ומעתה בגבולין

שהנהיגו בשופר שהוא יותר מצוי הרשות בידן, ובלבד שלא יביאו שם חצוצרות" (כי בחצוצרות ושופר ביחד מותר רק במקדש).

תורת העולה מדברי הראשונים, שמצוה לתקוע בתענית, ונחלקו במה יתקע.

דעת רש"י ובעל המאור [על פי מסקנת הגמרא בראש השנה] - שתוקע בחצוצרות בלבד, וכן פסק הרמב"ם.

דעת הרמב"ן והר"ן [על פי מסקנת הגמרא בתענית] - תוקע דווקא בשופר ולא חצוצרות, וכן פסק השו"ע.

דעת הרשב"א [על פי ביאורו לדברי הגמרא בראש השנה] - תוקע במה שירצה, או שופר או חצוצרות.

ג. ברור אפוא שלדעת כל הראשונים שיש חיוב תקיעה בעת צרה - אם בשופר או בחצוצרות, ואם כך הדבר, ניצבת במקומה שאלת המג"א "למה אין אנו נוהגין לתקוע בעת צרה, ואע"פ שאין תענית ציבור בבבל מכל מקום הלא מדאורייתא מצוה לתקוע בלא תענית".

כידוע, בדרך כלל פוסק מרן המחבר כדעת הרמב"ם, ואם כן יש להקשות עוד מדוע פסק המחבר כדעות הראשונים שיש לתקוע דוקא בשופר, ונטה מדברי הרמב"ם.

ובערוך השולחן (סי' תקעו סע' ג) תירץ: "ונראה לי דלא קשיא כלל דאנן סוברים כרש"י והטור דהתקיעות הם בסוף כל ברכה וברכה מהשש ברכות הנוספות כמו שיתבאר בסי' תקע"ט, וכיון דאין תענית ציבור בחו"ל ממילא דליכא הני שש ברכות הנוספות ואין מקום לתקוע, ואע"ג דהברכות וודאי הם מדרבנן והתרעה הוה דאורייתא מכל מקום כיון דתיקן רבנן באיזה מקום לתקוע, ממילא דכשאינן זה המקום אי אפשר לתקוע דבשב ואל תעשה יכולין לעשות בכה"ג כידוע".

אך עדיין לא התיישב בדבריו מדוע בארץ ישראל לא נהגו לתקוע, שהרי תירוצו מועיל רק לחו"ל שאין נוהג בה תענית ציבור, אך בארץ ישראל הדרא קושיית המג"א לדוכתיה. וגם סוף דבריו "יכולין לעשות בכה"ג כידוע", לא הבנתי מה כוונתו.

ועוד תירץ בערוך השולחן (סע' ד) וז"ל: "דהתרעה לא הוי מן התורה אלא בזמן הבית", והוא מוסיף ומבאר שהכתוב "והרעתם

בחצוצרות" נאמר רק בזמן הבית ובזמן שהקריבו קרבנות כדכתיב "וביום שמחתכם וגו' ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם וגו'", ואילו מזמן שחרב הבית, חיוב התקיעה הוא מדרבנן ולכן תיקנו לתקוע בשופר כמו בראש השנה.

ובאמת כשנתבונן בדברי הרמב"ם בספר המצוות (מצוה נט) נראה שמנה את המצוה לתקוע בחצוצרות בשעת הקרבן והמצוה לתקוע בעת צרה, כמצות עשה אחת, וז"ל: "היא שצונו לתקוע בחצוצרות במקדש עם הקרבנות וכו', וכן אנו מצוים לתקוע בחצוצרות בעתות הצורך והצרות כשנוזעק לפני ה' יתעלה". וכבר הקשה המגיד משנה (הלכות תעניות פ"א ה"א) "וראיתי לרבנו בספר המצוות שלו שמנה תרועה זו ותקיעה שבשעת הקרבנות במצוה אחת, ותמה אני למה, שהרי שני פסוקים הם בכתוב. ותירץ: "ונראה שדעתו ז"ל שהמצוה היא אחת כללית לתקוע בחצוצרות במקדש בעת הקרבנות ובעת הצרות בין במקדש ובין בגבולין ואין ראוי למנותן בשתי מצוות, ועוד צ"ע". וכדעת הרמב"ם מבואר גם בספר החינוך (מצוה שפד) שמנה את המצוה לתקוע בשעת הקרבת הקרבן, ואת המצוה לתקוע בעת צרה ובמלחמה כמצוה אחת, וכתב שם בדיני המצוה "ונוהגת בזמן הבית".

וכל זה כדברי ערוך השלחן בתירוצו השני שהמצוה לתקוע בעת צרה היא בזמן הבית בלבד, ולאחר החורבן אפשר שנוהגת רק מתקנת רבנן. ולכן לא פסק המחבר כדברי הרמב"ם שיש לתקוע בחצוצרות בעת צרה, מכיון שבזמן הזה אין המצוה של תקיעה בחצוצרות נוהגת מהתורה, ורק מדרבנן תקנו לתקוע בשופר, ולכן פסק השו"ע שיש לתקוע בשופר.

ואמנם לפי תירוצו של ערוך השלחן יוצא שגם היום צריך לתקוע בשופר בעת צרה, אך פוק חזי מאי עמא דבר, ולא מצינו שנהגו כן בתעניות ציבור.

כמו כן יש להעיר על תירוצו זה של ערוך השלחן, שלעומת משמעות דברי הרמב"ם והחינוך, שמצות התקיעה בחצוצרות נוהגת רק בזמן שבית המקדש היה קיים - מאידך גיסא, בדברי הראשונים שהבאנו לעיל מפורש שלא חילקו במצוה לתקוע בעת צרה בין הזמן שבית המקדש היה קיים לבין הזמן שחרב הבית. שהרי בעל המאור הקשה על מנהג הגאונים שתקעו בשופר מדוע לא תקעו בחצוצרות, ומה הועילה תשובת ערוך השלחן שהגאונים תקנו לתקוע בשופר, הרי זו עצמותה של השאלה מדוע לא תיקנו לתקוע בחצוצרות בזמן הזה.

וכן יש להקשות מדברי הרשב"א שיישב את מנהג הגאונים שבגבולין "שהנהיגו בשופר שהוא יותר מצוי הרשות בידן ובלבד שלא יביאו שם חצוצרות", ומדוע לא תירץ בפשטות כחילוקו של ערוך השלחן שהגאונים שהיו לאחר חורבן הבית תיקנו שגם לא בפני הבית נוגת המצוה בשופר מדין דרבנן. אלא ודאי מראשונים אלו משמע שלא סברו את חילוקו של ערוך השלחן, וצריך לבאר לפי דבריהם מדוע בזמן הזה איננה נוגת המצוה לתקוע בעת צרה.

כמו כן יש להבין לפי הרמב"ם והחינוך, מדוע פקע החיוב לתקוע בעת צרה בזמן הזה "והתקיעה להיכן הלכה"...

ד. וראיתי יישוב למנהג העולם שאינם תוקעים היום בעת צרה, במהר"ם שיק בחיבורו על תרי"ג מצות (מצוה שפה) וכן כתב גם הגרי"ש אלישיב (קובץ תשובות ח"ב סימן לג).

ותוכן תירוצם על פי דברי הריטב"א במסכת תענית (יב, ב) שהקשה סתירה בין דברי הגמרא בראש השנה [שהבאנו באות ב] שמבואר שבגבולין תוקעין בחצוצרות, לבין הגמרא בתענית שמשמע שבתענית מתריעין בשופרות, ותירץ הריטב"א: "בתוספות פירשו דהכא לא דק ולחצוצרות קרי שופרות. ותו, דהא אמרינן בפרק אלו טרפות דאישתנו שמיהו דקרי לשופרא חצוצרתא. וכן כתב הרמב"ם ז"ל ותוקעים בחצוצרות. ולפי סברא זו נהגו בצרפת שלא לתקוע לעולם בתענית צבור כיון שאין לנו חצוצרות". כלומר, לפי הריטב"א חיוב התקיעה בעת צרה הוא בחצוצרות, ומכיון שאין לנו חצוצרות בזמן הזה, נהגו בצרפת שלא לתקוע לעולם בתענית ציבור. וכתב הגרי"ש אלישיב: "ואין ספק שעל זה מבוסס המנהג [בזמנינו] שאין תוקעין בשופר.

אמנם בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קסט) נשאל על דברי הריטב"א, מה פשר הדבר שבגלל שאין לנו חצוצרות מבטלין מצות עשה של תקיעה, וכי אין אנו יכולים לעשות גם היום חצוצרות של כסף, ועל ידי כך לא נמנע מלקיים את מצות עשה של "והרעתם בחצוצרות".

והשיב רבי משה, שהסוכרים שצריך לתקוע דווקא בחצוצרות, צריך דוקא אותם החצוצרות שנעשו לתקוע בהם במקדש, כי גדר מצות תקיעה בחצוצרות הוא בחצוצרות שבמקדש - ודין זה נלמד מדברי הרמב"ם שכלל במצוה אחת את התקיעות בשעת הקרבנות והתקיעות בעת צרה כדי להשמיע שהמצוה היא לתקוע בכל מה שצריכים

[בקרבות או בשעת צרה] בחצוצרות במקדש. וכזה מתורצת תמיהת המגיד משנה הנ"ל, מדוע כלל הרמב"ם שתי מצוות יחד - כי רצה הרמב"ם ללמד את גדר התקיעות בחצוצרות שהוא מצוה לתקוע בחצוצרות במקדש. ורק אם המצוה היתה מעשה התקיעה בלבד, יש לתמוה מדוע נכללו שתי מצוות נפרדות של תקיעה על קרבנות ותקיעה בעת צרה בחדא מחתא, אך למבואר שהגדר הוא תקיעה בחצוצרות במקדש הרי שהכל מצוה אחת לעשות חצוצרות ולתקוע בהם במקדש בשני זמנים בעת צרה ובשעת הקרבת הקרבן.

ולפי זה מסיים האגרות משה: "וזה סובר הריטב"א אליבא דמנהג צרפת שסברי שהתקיעה בתעניות היא בחצוצרות כדעת הרמב"ם, אם כן הוא דווקא בחצוצרות דמקדש, לכן לא נהגו לתקוע לעולם דהרי אין לנו חצוצרות".

אך בקובץ תשובות הנ"ל הוסיף הגרי"ש אלישיב לתמוה על ביאורו של האגרות משה, שגם אם גוף המצוה הוא לתקוע בחצוצרות שהיו במקדש ובהם תוקעים על הקרבן, אך מדוע שלא נעשה היום חצוצרות כדוגמת אלו שהיו במקדש ונייחד אותם לצורך תקיעה במקדש [לכשיבנה במהרה בימינו] ובהם נתקע בעת צרה.

וביאר הגרי"ש לפי מה שתירצו האחרונים את קושיית המגיד משנה מדוע מנה הרמב"ם את התקיעה בעת צרה ובשעת הקרבת הקרבן במצות עשה אחת - כי הרמב"ם סובר שתקיעות בשעת הקרבת הקרבן הם צורך הקרבן וחלק ממצות הקרבן ולכן אין למנות מצוה זו למצוה בפני עצמה. ולפי זה התוקע בחצוצרות להנאתו מועל. "והואיל וקי"ל דאין מקדישין בזה"ז משום דחיישינן לתקלה (עי' ע"ז יג, א) שמא י"ל דזה הטעם שמצוה זו של חצוצרות שתוקעין בעת צרה אינה נוהגת בזמן הזה כמ"ש החינוך משום לתא דתקלה".

כלומר, מאחר ובעשיית חצוצרות יש חשש תקלה שימעלו בהם בשימוש להנאתו - אין לעשות חצוצרות בזמן הזה ולייחדם לבית המקדש, ובינתיים עד שיבנה, לתקוע בהם בעת צרה. ומאחר וכפי שנבאר לעיל בדעת הרמב"ם והחינוך, מצות תקיעה בחצוצרות היא בחצוצרות שבמקדש, ואין לנו בנמצא חצוצרות כאלו - לא נהגו בזמן הזה לתקוע בעת צרה.

ולדעת רבי משה צריך לומר, שהמצוה לתקוע נאמרה דווקא בחצוצרות שהיו במקדש שהם כלי שרת, והיום אף שאפשר לייחד ולהקדיש לצורך עבודה, מכל מקום אינם נעשים כלי שרת.

ובאמת יש לתמוה על הגרי"ש אלישיב שיישב את מנהג העולם שאיננו תוקעים בזמנינו בעת צרה על יסוד מנהג צרפת ודברי הריטב"א, בעוד שרוב הראשונים הכריעו שלא כשיטות אלו ונגם הריטב"א עצמו דוחה את מנהג צרפת, וכפי שעמד על כך האגרות משה הנ"ל], אלא כדעות הראשונים שגם בזמן שחרב הבית יש מצוה לתקוע בעת צרה, וכפסק השו"ע. וגם המג"א עצמו במפורש אינו פוסק כהריטב"א אלא כתב ש"המחזור כדעת הרשב"א", וצ"ע כיצד ישיב הגרי"ש אלישיב על קושיית המג"א לפי שאר הראשונים.

ה. מהלך נוסף לתרץ את קושיית המג"א, כתב הנצי"ב בחיבורו על הספרי (עמק הנצי"ב בפרשת בהעלתך) שמאחר ובלשון הכתוב נאמר "והרעתם בחצוצרות וגו' ונזכרתם לפני ה' אלקיכם", והיינו מחנה הארון שהלך במלחמה עם ישראל, ולכן היו עמו החצוצרות - לכן לאחר החורבן שהכל נגנז ואין מציאות של קיום לפני ה', הרי שאין את עיקר המצוה הכתובה בתורה שהיא בחצוצרות לפני ה' אלא רק מצוה מדרבנן ובשופר, ותקנה זו היא רק בשעת תענית, ומיושבת קושיית המג"א. אך לכאורה לא מצינו מקור לחידושו של הנצי"ב בדברי הראשונים שנתבאר לעיל, ודבריו צ"ב.

עוד תירוץ לקושיית הנצי"ב מבאר בשו"ת להורות נתן (ח"א סימן לו) על פי דברי המנחת חינוך (מצוה שפד אות ב) שמצות התקיעה בחצוצרות נאמרה רק על הכהנים, כפי שנאמר בפסוקים שם (במדבר י, ה) "ובני אהרן הכהנים יתקעו בחצוצרות", וכן מבואר גם במהר"ם שיק שיק בחיבורו על תרי"ג מצות (מצוה שפה) שהביא ראיה לכך גם מהכתוב במלחמת מדין שחצוצרות התרועה היו ביד פנחס הכהן (במדבר לא, ו). ולפי זה, מאחר ובשו"ת בית אפרים (או"ח סימן ו) מבואר שלכהנים בימינו אין דין כהונה אלא במה שהוחזקו, ומכיון שאין אנו יודעים בוודאות מיהו כהן, לא הוחזקו הכהנים לענין תקיעה בחצוצרות, ומכיון שרק כהנים תקעו במקדש, לכן אין תוקעים בזמן הזה. וכן כתב גם במור וקציעה (סי' תקעו) בתוך דבריו [שנביא להלן אות ו] ש"האידינא ליכא כהנים מיוחסים" ולכן אי אפשר לקיים את מצות תקיעת החצוצרות בזמן הזה.

אך בלהורות נתן דחה תירוץ זה, כי על כל פנים מדוע שלא נקיים את המצוה מחמת הספק, שהרי אין בכך כל הפסד ובודאי עדיף מלא לתקוע בכלל. וגם המהר"ם שיק כתב בהמשך דבריו (המובאים לעיל), שמצות התקיעה לא נאמרה בדווקא בכהנים שהרי היו תוקעים גם על צרת יחיד, כגון על אשה המקשה לילד (כמבואר בספרי בפרשת בהעלתך) ובעת צרת יחיד לא תמיד מצויים כהנים. ואם כן מדוע שהכהנים, הגם שאינם מיוחדים, לא יתקעו בזמן הזה, וצ"ע.

ו. מכל מקום ודאי שכל התירוץ שהבאנו לא היו מקובלים על דעת המג"א, שכן המג"א הביא את דברי הרמב"ם שיש מצוה לתקוע בחצוצרות בעת צרה, ולאחר מכן הביא את דברי המגיד משנה שכתב "והמתווך כדברי הרשב"א או בשופר או בחצוצרות", ואז הקשה "ואני תמה למה אין אנו נוהגין לתקוע בעת צרה". ומפורש בדעת המג"א שלא פסק כשיטות הראשונים שהמצוה לתקוע היא רק בזמן שבית המקדש היה קיים, וכמנהג צרפת שהביא הריטב"א שאין תוקעים בזמן הזה - אלא המג"א הכריע כדעת הרשב"א שיש חיוב לתקוע גם בזמן הזה או בשופר או בחצוצרות [וכן הביא הרמב"ן במסכת ראש השנה (לה, א) את מנהג הגאונים לתקוע בשופר, וכתב ש"מנהג אבותיהם בידיהם מימות רב אשי, ולפיכך נהגנו אנו בספרד לתקוע בשופרות בתעניות של התרעה] - ולכן תמה המג"א מדוע לא נהגו לתקוע בשופר היום.

ואם כן צריכים אנו למצוא יישובים אחרים לקושייתו, שיתאימו עם שיטות הראשונים שדין התקיעה בתענית נאמר לא רק בזמן הבית אלא גם בזמנינו אנו.

ובמשנה ברורה (סי' תקעו ס"ק ו) הביא את תירוצו של הנתיב חיים בהגהותיו על השו"ע (או"ח סי' תקעו) שכתב: "ולוי לא קשה מידי, דהא מקרא מלא הוא וכי תבואו מלחמה בארצכם וגו' והרעותם בחצוצרות, שמצות עשה מן התורה בארץ ישראל הוא". אך על חידושו שכל מצות התקיעות בעת צרה נאמרה רק בארץ ישראל, יש להקשות שלכאורה מצוה זו היא חובת הגוף, כלומר חובה על האדם להתעורר בעת צרתו וחובה זו לכאורה איננה תלויה במקום כלשהו, וממילא אין הבדל בין החיוב בארץ לבין חו"ל. ומלבד זאת, בדברי הראשונים שהבאנו לעיל מבואר מנהג הגאונים ומנהג ספרד לתקוע בשופר בעת צרה גם בחו"ל.

והוסיף המשנה ברורה בשם הפמ"ג: "ויש שכתבו דאפשר דארץ ישראל דוקא כשהיה תחת רשותינו, ואפשר עוד דדוקא כשהגזרה הוא על רוב ישראל אז מ"ע לתקוע אבל בלאו הכי לא". אך צ"ע בדברי הפמ"ג, דבשלמא לתירוץ שהחויב הוא דווקא בארץ ישראל יש דיוק מלשון הכתוב "בארצכם", וכן התירוץ שהחויב הוא דווקא שהגזרה היא על רוב ישראל יש לו מקור בדברי הראשונים [הנ"ל אות ב] שהתקיעה היא "בכינופיא". אבל התירוצים שהחויב דוקא כשארץ תחת רשותינו, צ"ע מה המקור לכך.

ואמנם לפי תירוצו של הפמ"ג על קושית המג"א כתב רבי יהודה גרשוני (גרודנר) בספרו קול צופיך (עמ' קפט) שמאחר ותירוץ זה "לא שייך על תקיעות בזמן הזה ובזמן מלחמת ישראל עם הערבים כיון שזה בארץ ישראל ונקרא ארצכם, וכן ארץ ישראל בדינו", הרי שלכאורה אין כל סיבה לא לתקוע בזמן הזה בארץ ישראל בשעת צרה ומלחמה עם הערבים.

אך מאידך גיסא הביא בספר קול צופיך את תירוצו של המור וקציעה (סי' תקעו) על קושיית המג"א וז"ל: "ונ"ל פשוט שאינה מ"ע אלא בארץ ישראל בלבד, ומקרא מלא דיבר הכתוב וכי תבואו מלחמה בארצכם, ואכולא מילתא דאבתריה קאי גם אין המצוה אלא בכהנים ובחצוצרות, והאידינא ליכא כהנים מיוחסים ולא חצוצרות של תורה, משום הכי מסתברא דאפילו בארץ ישראל ליכא מצוה השתא, ולא שמענו שינהגו כן בארץ ישראל בזמן הזה. ושופר כיון דתקנתא דרבנן היא לא תקנהו אלא בתענית ציבור, ואין תענית ציבור בכבל וגם לא בארץ ישראל האידנא דליכא נשיא, כדאיתא לעיל בטעמא דאין תענית ציבור בכבל".

נמצא לפי דברי המור וקציעה, שאין נוהגים לתקוע בעת צרה בזמן הזה גם בארץ ישראל, ראשית, מאחר ואין לנו כהנים מיוחסים וחצוצרות של תורה, וכן מכיון שאין נשיא. [ויתכן שזהו כוונת הפמ"ג שכשאין ארץ ישראל תחת רשותינו ואין כאן נשיא, אין נוהג דין תענית ציבור ולכן אין תוקעין].

אך כפי שהבאנו לעיל [אות ה] מדברי שו"ת להורות נתן, גם בספר קול צופיך טען על דברי המור וקציעה שאפילו אם נאמר שצריך לתקוע בחצוצרות רק על ידי כהנים, עם כל זאת לפי דברי החתם סופר (יו"ד סי' רלו) שכהן חלל כשר בדיעבד להקרבת קרבנות, נוכל לומר כן

גם לענין תקיעה בחצוצרות הגם שצריך כהן מיוחד, מכל מקום יהיה כשר בדיעבד לתקיעת חצוצרות, דלא גרע מעבודה.

ועוד טען, שגם אם נניח שבזמנינו הכהנים הם ספק כהנים, אם זר תוקע בחצוצרות בשעת מלחמה או בעת צרה אין לו איסור אלא שלא מקיימים את המצוה. ואם כן, מדוע שבזמנינו לא יתקעו בחצוצרות כיון שזהו ספק דאורייתא, ואין כאן חשש איסור.

ז. ואמנם את הקושיה על הנוהגים על פי הכרעת מרן המחבר, מדוע לא מצינו שמדקדקים לתקוע בשופר בכל עת צרה כבר ביאר בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' קנז) וז"ל: "וטעם הדבר שלא נקראים ישראל בתואר "ציבור" אלא בארץ ישראל וכמבואר בהוריות (ו, א) ולכן רק שמה החיוב. ולפי זה בארץ ישראל החיוב הוא מדינא, וכן נהגו בא"י לתקוע בשופר בעת צרה, אבל לא שמענו שידקדקו כל אחד ואחד לשמוע התקיעות כמו בר"ה. ונראה הטעם שעיך החיוב מוטל על הציבור, ובי"ד הם שקובעים החיוב, וי"ל שלדידן שאין לנו סמוכין אין לנו דין בי"ד ולא חל החיוב כלל שבי"ד הם שלוחי הציבור, והם שקובעים שחל חיוב תקיעה. ונראה שבי"ד קובעים גם את זמן החיוב, דהיינו אם לתקוע כל יום ויום או רק פעם אחת בהתאספות כולם, שהחיוב חל על הציבור ולא כל יחיד ויחיד קובע לעצמו".

ומסיים הגר"מ שטרנבוך: "ונראה שהמצוה עם תפילה דוקא לזעוק ולהריע אבל בלי לזעוק אין המצוה להריע לבד כמו בראש השנה, ובזמן הזה אף אם אין חיוב מ"מ התפלות נשמעים יותר שקובעים שעת צרה היא ומתפללין עם תקיעות דוקא, ותימה שהפוסקים לא ביארו מצוה זאת כפי הצורך. ובירושלים עיה"ק נוהגין כשהציבור מתאסף בעת צרה וזועקין באמירת סליחות, תוקעין בשופרות, ונראה דמקיימין בזה האי מ"ע".

ממוצא הדברים אנו למדים, מתירוצי האחרונים על קושיית המגן אברהם שעדיין אין מניעה מלחדש את מצות התקיעה בחצוצרות בזמנינו. כי גם אם אין בכך חיוב כמבואר בתירוציהם, אך מה נפסיד אם נעשה חצוצרות מכסף ונתקע בהם על ידי כהנים [עם זאת לדעת הגרי"ש אלישיב המובא לעיל, אין לעשות חצוצרות ולייחדם לבית המקדש בזמן הזה מחשש מכשול].

וראיתי במאמרו של הרב חיים שרגא פייבל פרנק בקובץ המעין (תמוז תש"ל) שכתב כי "לרגלי המצב החמור שהיה בארץ ישראל

בשנת תש"ל, כאשר העם היושב בציון נמצא בסכנת מלחמה עם אדום וישמעאל שנועדו יחדיו במזימת רשע להכחידנו מגוי, החליט הבר"צ דפעה"ק ירושלים ת"ו (מיסודם של רבותינו הגאונים מהר"ש סלנט והגרצ"פ פרנק) לחדש את מצות עשה לתקוע בחצוצרות כפי דעת הרמב"ם, ברוב עם לפני הכותל המערבי, שריד בית מקדשנו אשר לא זזה שכינה משם. וביום ב' תענית שני בתרא (י"ב אייר תש"ל) בשעת התפילה ותחנונים (בסדר תפילה מיוחד) תקעו הכהנים בחצוצרות כסף מקשה".

אך לעומתו, כתב בצ"ץ אליעזר (חלק יא סימן טז) שאין לנו לחדש מצוה שלא קיימום אבותינו ורבותינו הגדולים, וביאר בארוכה בדברי תשובתו, כי טעמם נבע מכך שאין חיוב לתקוע בחצוצרות בזמן הזה אלא בשופר, ואמנם עינינו רואות שבארץ ישראל תוקעים בשופר בהתאספויות בעת צרה, אם כי לא באופן קבוע.



הדלקת נרות יום טוב לשיטת הרמב"ם

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וושינגטון

א. כתב הרמב"ם בהל' שבת פ"ה ה"א: "הדלקת נר בשבת אינה רשות אם רצה מדליק ואם רצה אינו מדליק, ולא מצוה שאינו חייב לרדוף אחריה עד שיעשנה . . אלא חובה. ואחד אנשים ואחד נשים חייבין להיות בבתיהן נר דלוק בשבת, אפילו אין לו מה יאכל שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר שזה בכלל עונג שבת, וחייב לברך קודם הדלקה ברוך אתה . להדליק נר של שבת, כדרך שמברך על כל הדברים שהוא חייב בהם מדברי סופרים".

גבי יום טוב לא כותב הרמב"ם בהל' יום טוב דין מפורש שיש חיוב הדלקת נרות, אבל לכאורה נלמד הוא ממה שכתב בהל' יום טוב (פ"ו הט"ז): "כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים שנאמר לקדוש ה' מכובד וכל ימים טובים נאמר בהן מקרא קודש, וכבר בארנו הכיבוד והעינוג בהלכות שבת", ומזה נלמוד לכאן - היות שחיוב הדלקת נרות הוא מדין עונג, א"כ יו"ט שמחוייב בעונג גם מחוייב בהדלקת נרות וכמו בשבת. ואף שברמב"ם לא פירש נוסח הברכה, הרי כתב בהגהות מיימוניות (הל' שבת שם ס"ק א) "וכן ביום טוב נהגו להדליק נר וכן איתא בירושלמי פרק המביא כדי יין, המדליק נר ביו"ט

צריך לברך אשר קבמ"ו להדליק נר של יו"ט, ובפרק הרואה ירושלמי גרסינן להדליק נר לכבוד יו"ט ודכוותיה בשבת אומר לכבוד שבת", הרי לנו מקור לנוסח ברכה בהדלקת נרות יו"ט. וכבר ציינו שהירושלמי הובא בראבי"ה ס"י קצט ולפנינו בירושלמי ליתא.

ב. וצ"ב מדוע אכן סותם הרמב"ם דין הדלקת נרות ביו"ט, ואף אינו מזכיר נוסח הברכה, וגם בהל' ברכות (פי"א ה"ג) שכותב חיוב הברכה במצות שחיובם מדברי סופרים מזכיר רק נר שבת וכו' מבלי להזכיר יו"ט, ובפרט שבדינים אחרים מפרט בהל' שבת שאותו החיוב חל גם ביו"ט, ראה לדוגמא גבי קידוש (הל' שבת פכ"ט הי"ח) וכן גבי חיוב לחם משנה (שם פ"ל ה"ט) ועוד, ואילו את חיוב הדלקת הנר ביו"ט לא הזכיר לא בהל' שבת ולא בהל' יו"ט.

ושמעתי שאכן למנהג תימן (שבמרבית הדינים נוהגים ע"פ פסקי הרמב"ם) אין מברכים על הדלקת נר יו"ט. וכן כתב הרב קפאח בהגהותיו לרמב"ם הל' שבת שם, וכן הראני ידידי ר' רון שיחי' אהרן בשו"ת 'פעולת צדיק' (הר"ר יחיא צאלח ראב"ד צנעא וכל ערי תימן) ח"ג ס"י רסט שכותב "ואנו לא נשמע מקדם לברך בכל העיר זולתי קצת מקרוב. דהרמב"ם כתב דוקא שבת ולא יו"ט וכו'", עיי"ש. אבל לכאורה צ"ע לומר כן, דהרי כנ"ל הרמב"ם כותב כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים, ומדוע יגרע הדלקת נרות ביו"ט שחיובו ג"כ מדין עונג? לאידך צדקו בזה שהרמב"ם לא מזכירו בפירוש, וצ"ב.

ג. בהל' שביתת עשור (פ"ג ה"י) כותב הרמב"ם "יש מקומות שנהגו להדליק את הנר בלילי יום הכפורים וכו' ואם חל יום הכפורים להיות בשבת חייבין הכל להדליק בכל מקום שהדלקת נר בשבת חובה", הרי דביוהכ"פ רק אם חל בשבת יש חיוב להדליק מדין שבת אבל מדין יו"ט אין שום חיוב. וצ"ב מדוע הוא כן, הרי גם ביוהכ"פ כתוב "מקרא קודש" ולרמב"ם כל ימים טובים שנאמר בהן מקרא קודש חייבים בכבוד ועונג, (והרמב"ם הרי לא לומד כדרשת הספרי הובא בפרש"י על התורה (ויקרא כג, לה) שמקרא קודש ביוכ"פ שונה משאר יו"ט והוא חיוב כסות נקיה, מדלא מביאו בהל' שביתת עשור, וראה שוע"ר ריש ס"י רמב ובקו"א סק"א)?

ואין לחלק בין יוהכ"פ ליו"ט ולומר דביוהכ"פ אין חיוב עונג כלל (וכפי שלמדו מפרשים בדעת חכמים שאין להדליק נר ביוכ"פ שחל בשבת. ראה סדר משנה לרמב"ם שם, ובמרומי שדה בסוגית הגמ'.

פסחים (נג, ב), ואכ"מ), דא"כ גם מדין שבת עצמו לכאורה לא יחוייב להדליק נר ביוהכ"פ החל בשבת, כי אין בו חיוב עונג, וכפי שכותב כ"ק אדמו"ר הצמח צדק בשו"ת או"ח סי' לו "דכיון דבהדיא אמרה תורה תענו את נפשותיכם ביוהכ"פ והיינו אף כשחל להיות בשבת א"כ ביטלה התורה מצות אכילת שבת ועונג שבת כשחל בו יוהכ"פ . . . כיון בשבת שחל בו יוהכ"פ נתבטל לגמרי מ"ע זו דעונג שבת" עיי"ש. [ואולי זהו כונת רבינו מנוח שמקשה על הרמב"ם "אם שבת נדחה מפני יום הכפורים לגבי אכילה ושתייה אמאי לא ידחה לגבי הדלקת נר במקום שנהגו שלא להדליק וכו'"]. וצ"ב.

ד. ואוי"ל, דלהרמב"ם יש שני חיובים בהדלקת נרות בשבת: (א) דין עונג שבת לעצמו. (ב) דין כבוד שבת הקשור גם עם עונג הסעודה. וביאור הדברים: הרמב"ם מקדים בריש פ"ל מהל' שבת: "ארבעה דברים נאמרו בשבת . . . ושנתפרשו על ידי הנביאים כבוד ועונג שנאמר וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד". ומתחיל לבאר דיני הכבוד, ובתוך דבריו כותב (בה"ה), "מסדר אדם שולחנו בערב שבת ואף על פי שאינו צריך אלא לכזית . . . ויהיה נר דלוק ושולחן ערוך ומטה מוצעת שכל אלו לכבוד שבת הן", וממשיך (בה"ז), "איזה הוא עונג זה שאמרו חכמים שצריך לתקן תבשיל שמן ביותר ומשקה מבושם לשבת הכל לפי ממונו של אדם וכו'", והוא פשוט דברי הגמרא (שבת קיח, ב) "במה מענגו" והיינו עונג אכילה ושתייה. וראה שם ה"י "אכילת בשר ושתיית יין בשבת עונג הוא לה". מבואר בזה שחיוב עונג הוא הסעודה.

והדלקת הנר שקדם לו הוא חיוב כבוד שבת, וקיומו הוא גם דין בעונג הסעודה, ולכן כוללו בההלכה "מסדר אדם שולחנו בערב שבת" כנ"ל, והיינו דכבוד שבת הוא שהסעודה תאכל במקום מואר. וכ"כ רש"י במקור דברי הגמ' שהדלקת נר בשבת חובה (שבת כה, ב) "כבוד שבת היא שאין סעודה חשובה אלא במקום אור", ומדוייק ג"כ בלשון רש"י שממשיך וכותב "אור כעין יממא בפרק בתרא דיומא (עה, ב)", ושם איתא שהסומין אוכלין ואין שבעין, אמר אביי הלכך מאן דאית ליה סעודתא לא ליכלה אלא ביממא, ובזה מבואר הא דהנר הוא בשביל עונג הסעודה שיאכל במקום מואר, והוא ג"כ כבוד השבת. וכן כתבו התוס' שם "דחובה היא שיסעוד במקום הנר משום עונג". הרי הדלקת הנר הוא משום חובת העונג שבאכילה, דהאכילה מעונגת יותר שהיא במקום נר. ואף שהרמב"ם לא מזכיר הדלקת הנר עם חיוב

עונג, הרי סוכ"ס במציאות הדברים הסעודה מעונגת כשהיא במקום אורה וכנ"ל.

אולם, יש דין נוסף והוא מצות עונג שבת לעצמו המחייב הדלקת נרות בשביל הבית והאדם היושב בה. והיינו שישב אדם בבית מואר ולא חשוך מצד עונג שבת, מבלי קשר לסעודה. וזה שכותב הרמב"ם בפ"ה "ואחד אנשים ואחד נשים חייבין להיות בבתיהן נר דלוק בשבת . . . שזה בכלל עונג שבת", נראה שהנר הוא חיוב עונג מצד זה גופא שהאדם ימצא בבית מואר מבלי קשר לאכילה במקום זה. וענינו כפי שכתב ב'פירוש קדמון ממצרים' (נדפס ברמב"ם הוצאת פרנקל), "ומכלל עונג שבת הדלקת הנר, שהנר משמח הנפש שנאמר נר אלהים נשמת אדם", וראה ג"כ לשון המאירי (מס' שבת שם) "הדלקת נר בשבת חובה מדברי סופרים מפני שהיא ראש לכל עונג שאין עונג בלא אורה", והוא חיוב עונג שבת מצד עצמו בלי קשר לאכילה ושתייה.

וכן כותב הרבי בלקו"ש (חט"ו עמ' 374 ובהערה 23 שם) שלדעת הרמב"ם עצם החיוב של נר שבת הוא משום כבוד ועונג ולא פרט בעונג הסעודה. ומוכח הוא ג"כ ממה שכתב הרמב"ם באותה הלכה (פ"ה ה"א) "אפילו אין לו מה יאכל שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר שזה בכלל עונג שבת", הרי דחיוב הנר אינו קשור עם עונג האכילה, וכן פירש במעשה רקח על הרמב"ם כאן "נראה פירושו דאפילו אין לו מה יאכל וכדי שלא להצטרך לבריות אינו שואל, על פי מ"ש חז"ל עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, אפילו הכי לענין הדלקת הנר גזרו ז"ל עליו שישאל על הפתחים כיון דהוי חיוב גמור", ועיי' ג"כ במרכבת המשנה שפירש דאין לו מה יאכל הוא כפשטות הלשון שאין לו אפילו פת (לא כפירוש המג"א שפת קודמת לנר. ראה סי' רסג ס"ב בביאור לשון השו"ע שהוא לשון הרמב"ם), ובכ"ז הדלקת נרות עדיף, וכן מדוייק הוא ממש"כ בה"י שם "אין מדליקין בעטרן מפני שריחו רע שמא יניחנו ויצא וחובה עליו לישב לאור הנר", ולא כתב "לישב ולסעוד" כבתוס' שם, וראה הגהות מיימוניות לה"י שם. הרי דהדלקת הנר אין לו קשר לעונג הסעודה והוא חיוב עונג לעצמו. (וראה ג"כ בשו"ת בית הלוי סי' יא שמבאר ב' דינים בהדלקת נרות והוא ע"ד שכתבנו, אבל לא נכנסנו לחילוק בין כבוד לעונג שהאריכו באחרונים, וידועים דברי נכדו הגר"ז בזה, ואכ"מ).

ה. ולפי"ז אוי"ל דלהרמב"ם חיוב נרות מדין עונג עצמו, הוא דוקא בשבת שעליו נאמר "וקראת לשבת עונג", ובו חייבו חכמים להדליק נר

ולברך עליו, היינו ברכה מיוחדת על דבר מסוים שבו מקיימים מצות עונג שבת, והוא מחמת החשיבות שבזה דביתו יהיה מואר ויהיה בשמחת הנפש וכו"ל. משא"כ ביו"ט היות שאין פסוק מיוחד המחייבו בעונג, דוקראת לשבת עונג כתיב (ועיין שוע"ר סי' רמב קו"א ס"ק ב דחיוב עונג ביו"ט הוא עונג שיש בו שמחה כגון בשר ויין וכו'), לא ראו חכמים לתקן חובת הדלקת הנר מצד דין עונג עצמו, והדלקת הנר ביו"ט הוא רק מדין כבוד ועונג הקשור עם הסעודה כנ"ל מרמב"ם פ"ל - ועל הדלקה זו אין חיוב ברכה כמו שאין חיוב ברכה על שאר עניני עונג וכבוד שנתחייבו מחמת שנאמר בהן מקרא קודש.

ולהוסיף, דבשבת שיש איסור הבערה, הרי אם לא ידליק נרות קודם שבת לא יוכל להדליק יותר, וישב בחושך במשך השבת מבלי יכולת לקיים חיוב עונג הנ"ל וגם לא חובת אכילה ליד נרות שהוא מחויב מדין כבוד, ולכן - י"ל - חייבו חכמים פעולה מיוחדת, להדליק הנר, ומברכים ע"ז ככל חיוב מדרבנן. אבל ביו"ט, אף שג"כ צריך לסעוד במקום מואר מצד חיוב כבוד ועונג הסעודה, בכ"ז לא חייבוהו להדליק הנר כמצוה, כי סוף כל סוף אם יכנס יו"ט ויראה שאין הבית מואר לסעודה יוכל להדליק מנר אחר או אש התנור וכיו"ב (וכך נוהגים הרבה שמדליקים ביו"ט משחשיכה ובודאי כן הוא ביו"ט שני של גליות), ולכן גם לא חייבוהו בברכה להדלקת נרות יו"ט - כי אין כאן ציווי מיוחד על האדם שידליק, העיקר הוא שתהיה סעודה מעונגת ביו"ט ובודאי יהיה לו נר ג"כ.

וראיתי מציינים (ראה גם שו"ת יחוה דעת ח"א או"ח סי' כז וש"נ) למה שכתב בארחות חיים (הל' הדלקת הנרות בערב שבת ס"א), וזה תוכן דבריו: אחד האיש ואחד האשה מברכים אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של שבת, ואח"כ מדליקין. וכן הדין ביום טוב. ויש אומרים שאין מברכים כלל ביום טוב, לפי שאין בו משום שלום ביתו, שכל זמן שירצה הוא רשאי להדליק ע"ש. וכן כתבו רבותינו בעלי התוספות בספר מושב זקנים (הוצאת הרב ששון, לונדון תשי"ט, עמ' שצג): ולמה סמך נרות למועדות, ללמד שהדלקת הנר בשבת ויום טוב מצוה. מכאן נהגו האשכנזים לברך על הדלקת הנר ביום טוב כמו בשבת. ולא מסתבר לרבותינו שבצרפת, שהרי אמרו בתלמוד (שבת כה, ב) שהדלקת הנר בשבת חובה משום שלום ביתו, אם כן ביום טוב שיכולים להדליק אין לברך, שאין צריך שלום בית. ולכן פסקו שאין מברכים על הנר של יום טוב. ועיי"ש עוד, והוא כפי שהסברנו בשיטת הרמב"ם. (ואף שהם כתבו מצד שלום ביתו אבל הסברא אחת היא).

ו. ובוזה יבואר מש"כ הרמב"ם בהל' יו"ט שם "כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים שנאמר לקדוש ה' מכובד וכל ימים טובים נאמר בהן מקרא קודש", הרי כותב שיש חיוב עונג ולכא' כולל הדלקת נר? וצ"ל דלדעת הרמב"ם חיוב העונג ביו"ט כוונתו חובת סעודה שכולל אכילה ליד נר דלוק מחמת כבוד היום, וכפי שכתב בפ"ל מהל' שבת, ואכן ידליקו נר לפני הסעודה, אבל לא תיקנו הדלקת נר כחיוב עונג לעצמו המבואר בפ"ה מהל' שבת שהוא חיוב רק בשבת ובברכה, וכפשטות לשון הגמ' "הדלקת נר בשבת חובה". ולהעיר מזה שהרמב"ם רק מעתיק חלק הפסוק "ולקדוש ה' מכובד" מבלי להביא חלק הראשון שבפסוק "וקראת לשבת עונג", וראה בהגהת בני בנימין.

ובצפנת פענח (הל' יו"ט שם) כותב בתו"ד, "והנה באמת צ"ל כך דיש חילוק בין שבת ליו"ט, כך דהשבת הוא בעצם נקרא עונג ממילא צריך לאכול כדי לענגו", ועיי"ש מכמה מקורות שמחלק בין שבת ליו"ט, ואיך שיהיה ביאור הדברים הרי עכ"פ ברור דאין להשוות כל חיובי עונג בשבת ליו"ט (ואוי"ל דלדעת האחרונים שחיוב כבוד הוא מערב שבת הרי יחוייב ג"כ בהדלקת הנר מערב יו"ט וכמו בשבת, וראה משנת יעבץ או"ח סי' לד, ואכ"מ).

ומדויק גם מה שממשיך באותה הלכה (הל' יו"ט הט"ז), "וכן ראוי לאדם שלא יסעוד בערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה כערב שבת שדבר זה בכלל הכבוד", ולכאורה מדוע מפרט הלכה זו שכבר כתבה גבי שבת (פ"ל ה"ד), והרי היא כלולה בדיני כבוד שהזכיר בהתחלת ההלכה? וי"ל שבזה גם מרומז שמה שכתב לעיל שדיני הכבוד והעונג שנוהגים בשבת נוהגים גם ביו"ט, כוונתו לאותם דינים הקשורים לסעודת יו"ט, וא"כ אכן לדעת הרמב"ם ידליקו נר ביו"ט, אבל הדלקה הקשורה עם כבוד היום ועונג הסעודה, ועל אותה הדלקה לא חייבו חכמים לברך, ולכן לא מזכירו בהלכותיו.

ז. ומתורג ג"כ מה שהקשינו מפני מה אין הדלקת נרות ביוכ"פ מצד יו"ט, ועל פי מה שביארנו הוא מובן, דלרמב"ם עונג יו"ט מצד עצמו לא מחייב בהדלקת הנר, וחיובו ביו"ט הוא רק מצד כבוד ועונג שבסעודה, וביוכ"פ שאין סעודה אין בכלל חיוב הדלקה. ורק כשיוהכ"פ חל בשבת אזי מצד שבת יש חיוב שישב בבית מואר מצד עונג שבת לעצמו, ולכן חייבים להדליק [ולדעת רבינו מנוח בדעת הרמב"ם מדליקים בברכה כמו בשבת ועיי"ש]. ומתאים הוא ג"כ עם מה שהבאנו לעיל מהצ"צ, די"ל דדוקא עונג הקשור עם אכילה הוא מה

שהתבטל לגמרי ביוהכ"פ, אבל העונג עצמו שנפעל ע"י הדלקת נר בבית לא התבטל, שסוכ"ס שבת הוא.

ואולי יש להוסיף, דלהרמב"ם יום כיפור עצמו לא נקרא יו"ט, ולכן לא נכלל במש"כ שיש חיוב כבוד ועונג ביו"ט, וראיה לזה הוא מש"כ בריש הל' שביתת יום טוב "ששת ימים האלו שאסרן הכתוב בעשיית מלאכה שהן ראשון ושביעי של פסח וראשון ושמיני של חג הסוכות וביום חג השבועות ובאחד לחודש השביעי הן הנקראין ימים טובים" - ולא כלל יום הכיפורים עמהם, ולכן רק כשחל בשבת ידליקו, ומדין עונג שבת.

ח. כ"ז הוא ביאור הרמב"ם לדעת אלו שאין מברכין על הדלקת נרות יו"ט, אבל לדעת השו"ע שמברכין, הרי אפשר ללמוד באופן שגם הרמב"ם יודה לזה, והוא, דחיוב עונג בנר הוא מלכתחילה רק דין בסעודה (והבאנו לעיל מדברי המגן אברהם בביאור השו"ע שהוא לשון הרמב"ם, שפת קודמת להדלקת נרות, וראה לקו"ש שם), והיות שיו"ט מחויב בעונג סעודה, הוא גם מחויב בהדלקת נרות כמו בשבת, וא"כ יחול עליו דין כבוד, שעפ"י המבואר באחרונים הוא הכנת הנר מבעוד יום, וכנ"ל מהמשנת יעב"ץ ועוד - וכפשטות לשונו בהל' יו"ט "כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים". ומה שהרמב"ם לא העתיק הברכה הוא כי לא נמצא בתלמוד בבלי ולא בירושלמי שלפנינו.



הלכה ומנהג

כפתור חילופי התפור בבגד בנוגע לאיסור הוצאה בשבת [גליון]

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער
ר"י תות"ל - חובבי תורה ורב ושליח בביריטון ביטש

בגליון התקלט (עמ' 111) כתב הרב א.י.ג. שי' שכפתור חילופי התפור בבגד אין בו איסור הוצאה. והביא ראי' ממ"ש אדה"ז בסי' שא סכ"ג גבי דין מטפחת התפורה לבגד "הרי היא בטילה לגבי הכסות" וכן פסק בשו"ת אז נדברו (או"ח ח"ב).

ובגליון הקודם (עמ' 125 ואילך) נטה הרב ע.ב.ש. שי' להחמיר והאריך בשקו"ט בגמ' ופוסקים הדנים בדין ביטול דבר הטפל המחובר לבגד שנוגע בד' הלכות: א. מטפחת הנ"ל. ב. חוטי הציצית שנפסלו (סי' יג ס"א וסי' שא סמ"ה). ג. רצועות הכילה הבטלין לגבי הכילה (סי' שא סמ"ו). ד. לולאות שנפסקו וראשו אחד עדיין מחובר לבגד (המובא בסי' שא סמ"ז) שתלוי באם הוא "חשוב ודעתו עליו" ועיי"ש ס"ח בדין מפתח המחובר לבגד.

והסיק הרב הנ"ל לחלק דעיקר ההיתר במטפחת הוא משום שהוא "נעשה דבר א' עם הבגד ממש, לכן לא גרע הא דאית ליה השתמשות לקנח את האף כיון שהשתמשות זו יכול לעשות בבגד עצמו", משא"כ בכפתור שנחשב כדבר נפרד מפני שאין תשמישו כתשמיש הבגד ולכן אסור לצאת בו בשבת, ודומה לציצית שנפסלו שנחשבין כדבר נוסף המחובר לבגד שדעתו עליו לתקנו ואסור להוציאו. עכת"ד.

והנה זה כמה שנים אשר שאלתי עשיריות אנשים אם הם השתמשו אי פעם בכפתורים אלו, וכמעט כולם ענו בפה אחד שמעולם לא השתמשו בהם ולא שמים לב להם, ובכלל הבגד נזרק לפני שנופל מהם כפתור וגם אם נפסק הכפתור יכול לחזור ולתפור אותו הכפתור שנפסק וכו' ואין דעתם עליהם ואינו חשוב בעיניהם כלל וכלל. ואינו דומה כלל לציצית אשר "הם חשובים בעיניו ודעתו להוסיף עליהם עוד חוטין אחרים", משא"כ בכפתורים אלו אין דעתו להשתמש בהם כלל, אלא הם דומין לחוטי ציצית שנפסקו לגמרי ולא ישתמשו בהם עוד "לפיכך אין אלו חוטין הפסוקים חשובין בעיניו לכולם" ומותר לצאת בהם בשבת.

ויותר דומה לרצועות הכילה שכתב עליהם הרמב"ם (הל' שבת פי"ט ה"ב) ד"בטלים לגבי הטלית ואינו מקפיד עליהן בין היו בין לא היו", וכן בכפתורים אלו אין הקפדה בין היו בין לא היו.

ופשוט שלא גרע מדין מטפחת שעכ"פ משתמש בו לקינוח האף, ואעפ"כ מותר לצאת בו מפני ש"אינו חשוב כלל נגד חשיבות הכסות", ומכ"ש בכפתור שאינו חשוב כלל שמותר לצאת בו.

ועוד נראה דבעלי בתי החרושת העושים בגדים אלו יודעים שכמעט אין משתמשים בכפתורים אלו, ומ"מ ממשיכים לעשות הבגדים בכפתור חילופי תפור בהם, והוא בכדי להחשיב הבגד בעיני הקונים. ואם כנים הדברים י"ל דהכפתור נחשב כנוי הבגד ובלא"ה מותר לצאת בו, ועי' באו"ח סי' תרכט בדין מחצלת "שהאומן עושה בסתם. . יש

לילך אחר דעת הלוקח בעת קנייתו" (ונראה דבהוצאה תלוי יותר בדעת הגברא מכמו שהוא בדין הכלי לטומאה ואכ"מ).

ויש להעיר מדברי אדה"ז בסי' שב קו"א סק"א "כיון דלא איכפת כלל בליבונה לשום אדם אין ליבונה חשוב כלום", וי"ל דכן הוא גם בשאר מלאכות שבת וכמו הוצאה דאם בעיני האדם לא נחשב להוצאה מכיון שבטל לבגד אזי לא הוי מעין מלאכה כלל. מיהו שם כתב "דלא איכפת כו' לשום אדם", דמשמע דאם חשובה היא בעיני איזה אדם יהי' מי שיהי', אסורה משום מלבן, אבל זהו רק בדיני מלבן אך בדיני הוצאה נראה דתלוי באדם המוציא לבד.

אמנם באם יש אדם שסומך על כפתורים אלו להשתמש בהם באם יאבד הכפתור שבמלבושו שפיר יש לאסור עליו להוציאם, ובדין ציצית מבואר דיש בזה חיוב חטאת, אך באמת אין זה דומה כ"כ לציצית שבציצית דעתו על הציצית לתקנו (למחר), ולכן גם ביום השבת נחשב כמוציא דבר חשוב, אבל בכפתור אינו חשוב כ"כ בדעתו דאולי לא יצטרך לו כלל, ובאם אין דעתו עליו בשעת ההוצאה הוי כמתעסק.

ומ"מ אין לאסור על שאר אדם להוציא הכפתורים בגלל זה שכמה אנשים סומכים על הכפתורים, וגם אין לחשוש שיפסק הכפתור שיש בבגד עכשיו ויאבד ואז יהי' דעתו על הכפתור החילופי, דכיון דרוב בנ"א אינם סומכים ולא שמים לב כלל לכפתורים אלו לכן באם ישתנה מחשבתם ויסמכו על הכפתורים יהי' זה חידוש אצלם, ואין צריך לחשוש לזה.



בענין מי שעקר ממקומו באמצע אכילתו [גליון]

הרב שרגא פייוויל רימלער
רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בגליון הקודם (עמ' 150 ואילך) מסתפק הרב ו.ר. שי' במי שאכל דברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם וגם אכל דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, והלך למקום אחר, אם צריך לברך עוה"פ ברכה ראשונה על המאכל שאינו טעון ברכה לאחריו במקומו במקום השני, או כשחוזר לאכול אותו במקום הראשון.

והנה הכלל המכריע בשאלה זו - אם שינוי מקום נקרא עקירה וגמר הסעודה לחייב האוכל לברך שנית - הוא כמו שכותב רבינו שזה תלוי בסוג המאכל והמשקה אם טעון ברכה לאחריו במקומו.

ומכיון שהאוכל והשותה חייב לחזור למקומו לברך ברכה אחרונה אין עמידתו והליכתו למקום אחר גמר סעודתו, ומה שאוכל במקום השני או מה שאוכל כשחוזר למקומו הראשון הוא ע"ד סעודתו הראשונה ואין כאן עקירה והפסק ולכן אינו חוזר ומברך ברכה ראשונה. ופשוט שאין מקום לחלק בין אם חוזר לאכול הדבר שטעון ברכה לאחריו במקומו או שאוכל הדבר שאין טעון ברכה לאחריו במקומו מכיון שההלכה קבעה שלא גמר סעודתו ולא עקר ממקומו.

ובפרט שמסקנת רבינו בכל הספקות בענין הוא שספק ברכות להקל, ודאי שאין לחזור ולברך ברכה ראשונה כ"א באוכל או שותה דבר שאין טעון ברכה לאחריו במקומו והלך למקום אחר ואוכל שם או חוזר למקומו הראשון לאכול, שאז צריך לברך עוה"פ ברכה ראשונה שאז קבעה ההלכה שסעודתו הראשונה נגמרה ומה שחוזר ואוכל הוא סעודה חדשה.



שכח לומר על הנסים [גליון]

הרב אפרים פישל אסטער
ר"מ בישיבה

הי' מאד מעניין לקרוא בגליון העבר אשר הריי"ק שיחי' התעורר אחר הפסק ארוך (יותר משנה) לכתוב מאמר תגובה בענין שכח על הנסים בשמו"ע ובהמ"ז וכדי להציל יהודים ממכשיל בהנהגה בפועל.

והנה אחר שנתברר כבר כל הענין מכל צדדיו ראה סיכומם של הדברים בגליון תתקיט לא העלה בדבריו שום סברא חדשה בהענין מלבד איזה זיוף במקום זה, ודילוג במקום אחר ואכזא כאן בדברי לפרטם בפני הקוראים הנכבדים שיראו בעצמם הדברים כהווייתן.

ואלה דברי הזיוף: משיג לנו הריי"ק מדברי הכלבו שהבאנו שם וכותב שאין ראי' מדבריו שהרי לא הזכיר את האפשרות לומר עננו כשיגיע לאלקי נצור ג"כ, ומסיק הריי"ק דא"כ מובן דאין ראי' מזה שהכלבו לא הזכיר אפשרות זאת בנוגע לעל הנסים שאין להשלמו באלקי נצור עד כאן דברי הריי"ק.

ואלה דברי הכלבו כהווייתן:

לא אעתיק כל המשך דברי הכלבו מחמת האריכות היתירה בדברים שאינם נוגעים לנדו"ד, ויכול כ"א לעיין בעצמו ולהוכיח בסי' יא בהל' תפלה בתחילה מביא מי שלא הזכיר על הניסים בחנוכה ופורים ועננו בתענית ציבור אינו חוזר, ובהמשך דבריו מביא דעות שונות מהראשונים בנוגע לשכח על הנסים אם הוא רק אינו חייב יכול לחזור אבל הרשות בידו או אינו רשאי לחזור, ואח"כ חוזר וכותב בנוגע לעננו "טעה בתפלת עננו אומרה ומסיים כי אתה שומע תפלה בלא חתימה, ור"ף ז"ל אומר כי קבל מרבינו יחיאל מפרי"ש שיכול לחתום בברכה כיון שנחתמו כבר סדר הברכות וכן נמי שהמתענין בשבת אומרים עננו באלקי נצור" ע"כ דברי הכלבו.

וז"ל הארוחת חיים (בהל' תפילה סי' קג') "טעה ולא הזכיר על הניסים בחנוכה ופורים אין מחזירין אותו וכו' (היינו דלא הכיר עננו בתחילת דבריו כלל), טעה בתפילת עננו ולא אמר אותו אינו חוזר והריא"ף כתב שאם לא עקף רגליו אומר עננו וכו'" כמו שכתוב בכלבו.

הרי לנו, שאכן הזכיר הכלבו האפשרות לומר עננו באלקי נצור ולאידך בכל דבריו בנוגע לשכח על הנסים לא הזכיר מזה כלל והרוצה לדעת ביאור החילוק יעיין היטב בגליון תתקיז' ויונעם לו,

ואלה דברי ההדילוג: מביא לנו הריי"ק אשר היעב"ץ כתב לומר על הנסים לפני הרחמן הוא יזכנו! ומה בנוגע לדעת היעב"ץ בנוגע לאמירת על הנסים באלקי נצור? לא הביא הריי"ק בדבריו כלום, ואלה דברי היעב"ץ כהווייתן: בנוגע לעננו כתב "ואם שכח ונזכר קודם שעקף רגליו אומרה בלי חתימה", ואילו בנוגע לעל הנסים לא הביא

1) לגוף הדברים, איני יודע מדוע מרעיש הריי"ק כ"כ ובפרט שכותב רק כדי להציל יהודים ממכשול, דכבר כתבתי שלמרות שבסי' תרפ"ב דייק הרמ"א כשיגיע להרחמן, ובסי' קפ"ז ציין אליו, עם כל זה הרי בסי' קפז מסיים שיכול לאומרה בתוך הרחמן ומסיים "והכי נהוג", ולכן נקבע מנהג העולם כן, וזהו (מנהג העולם) הוא שמביא היעב"ץ בסידורו. וכן הבאתי שכבר הק' בקצוה"ש דלכ' אין המנהג לאומרה לפני הרחמן הוא יזכנו בהתאם לדברי אדה"ז בסידורו, ומ"מ כן נשאר המנהג ואחר שכתבתי כ"ז מה עוד נשאר לומר בענין זה בנוגע להמנהג בפועל?

ואם בדברים שהריי"ק מאריך ללא צורך איירינן יש לציין שמה שמדייק בל' הרמ"א בסקפז "כמו שעשה בימים ההם" שאינה כהל' בסתרפ"ב דהשמיט לאבותינו הנה בפשטות זה ט"ס וכמ"ש במקור חיים (להחו"י) בסתרפ"ב.

כלל אפשרות זאת, ואי ס"ל מזה הו"ל להביא נוסח ההזכרה באלקי נצור (ועי' בביאור יותר משנ"ת (בסי' אדה"ז) בגליון תתקיט"ז) ואין זה פלא שכך נמצא בדברי הריי"ק דאין זה מקרה נקריט אלא ללמדנו על כלל דבריו בכל הענין שבשום אופן רוצה להעמיד דברי הראשונים והפוסקים על דיוקם³.

נוסף לכל זה המוכח מיניה וביה בדברי היעב"ץ דלא אזיל דוקא לשיטת הרמ"א שהרי כותב האומר יעלה ויבוא בר"ח (ושכח בבנה ירושלים) לפני הרחמן הוא יזכינו דלא כפסק ומנהג הרמ"א בסימן קפ"ח.

ומדי דברי בענינים המוזרים בדברי הריי"ק, מציין מה שמבליע בתוך דבריו שא"א להביא ראי' מהשמטת דין בקיצור שו"ע או דרך חיים, כיון שאינם רק קיצורים, ולא הבנתי סברא מוזרה זו דאדרבא דוקא היכן שמוכח הדין באריכות, מילתא בטעמא, אולי יש מקום להשמיט איזה פרט בנוגע למעשה כיון שע"פ טעמי הדברים אפשר

(2) ושוב כותב הריי"ק דברים תמוהים, דכמו שמצינו כמה דברים שלא נזכרים בסידור אדה"ז ומ"מ המנהג לאומרה הרי מוכח שאין להוכיח כלום מהשמטת איזה דבר בפ"י אדה"ז בנוגע להמנהג בפועל, הנה כל ההנחה הזו בטעות יסודה, דאצל הריי"ק מונח בפשטות (וכך הבין השיחה שחוזר להביא) אשר אין לדייק כלל מהשמטה בנוגע למעשה אבל הרי פשוט שאינו כן, דודאי פשוט שאפשר וצריך לדייק פוק חזי בהרבה שיחות ומכתבי הרבי שמדייק השמטת אדה"ז (וכבר הבאתי מכתב הרבי בגליון תתקיז) ובדאר הכולל ובפסקי הסידור להגראת נאה, ובכל מקום יש ביאור או איזה מסורה מדוע אעפ"כ נוהגין כן למרות השמטות אדה"ז, והרי השיחה זה עצמה מבוואר בנוגע לאמירת הנשיא יש מסורה שהמנהג לאומרה ובאמת צ"ב למה השמיטה אדה"ז וע"ז כותב הרבי "ואכ"מ".

ועד"ז בענינו הרי פשוט שא"א לומר בהחלטיות שאין מקום לדייק בנוגע למעשה מהשמטת אדה"ז, וזהו זה, והולכים לישון שהרי אינו כן אלא ודאי צריך לדייק על ההשמטה ולחפש בראשונים ופוסקים במקור הדברים אי צריך להשלימו באלקי נצור או לא, ובנדו"ד כבר נת' בארוכה בגליון תתקיז' שהא"ר הוא היחיד שחידש שצריך להשלימו באלקי נצור ולאדך בכלבו ובאורחות חיים וביעב"ץ ובדרך חיים ובקיצור שולחן ערוך מוכח דאין משלימים. והט"ז וארוח השולחן כתבו רק דיכול להשלים.

(3) ובחנם הקדיח הריי"ק את תבשילו בהביאו דברי הנטעי גבריאל ורובבות אפרים דמה זה מוכיח לנו שהם לא נחתו לחלק בעצם הסוגיא שיש דין הזכרת מעין המאורע ויש דין הודאה? הרי לא ציינתי לדבריהם בגליון תתקיט' אלא כדי להוכיח שגם הם מיאנו ללמוד באופן משונה ומוזר, שאפשר לבאר שינוי ל' הרמ"א והלבוש שכאן מאריך בל' של דרך אגב, וכאן מקצר כיון שאינו דרך אגב, כי כל מי שלומד או מלקט הלכות לא ילמוד בצורה משונה ומוזרה כזו.

לדמות מלתא למילתא אבל בקיצור שבא לומר בקיצור הדינים השכיחים בנוגע למעשה בפועל א"א לדלק דין השכיח במעשה בפועל וכבר מתמחי האי גברא בכמה כללים שונים ומשונים בלימוד דברי הפסוקים וכבר הערתי קצת עליהם.

ובנוגע לכל שאר טענותיו ודיוקיו הנה באמת אין לי הסבלנות לענות על כל פרט ופרט בעיקר רק רציתי להעמיד דברי הכלבו והיעב"ץ על דיוקם ואשר הריי"ק אינו נרתע מלזייף כדי לעמוד על עמדו ואין להאריך יותר.



פשוטו של מקרא

כלב נשתטח על קברי אבות

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפירש"י פרשת שלח ד"ה ויבא עד חברון (יג, כב) "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)".

בגליון הערות וביאורים לש"פ מסעי תשס"ה [תתקג] שאלתי: מה מכריח רש"י להביא רא"י שכלב הלך לחברון דוקא ממה שכתב בפרשת דברים "ולא אתן את הארץ אשר דרך בה".

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

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

וראיתי בחומש אוצר הראשונים שמביא בשם מהרי"ק, וז"ל: "וקשה דהאי קרא במשנה תורה כתיב ולמה לא הביא רא"י מן הפסוק הכתוב בזאת הפרשה דגם הוא לשון יחיד דכתיב והביאותיו אל הארץ אשר בא שמה ומאי אולמי' דהאי מהאי.

ויש לומר דמלשון "אשר דרך בה" מוכח שפיר טפי שטרח ונתכון ללכת שם ולא דרך מעבר או מקרה, ומדהאי קרא משתרי במתן שכרו

ובשכחו אצל עונש וגנאי של מרגלים, גם לשון דרך משמע דלכתחילה טרח ונתכוון ללכת שם שפיר דרשינן מיני' דכדי לעשות מעשה שעל ידו יהי' נבדל מעצת מרגלים הלך שם", עכ"ל.

אולי הכוונה כמו וגם.

אבל עדיין נשאר השאלה ששאלתי בגליון הנ"ל:

שאיता 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 הגמרא.

ופירש"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 ראי' דכלב הלך לחברון מפרשת שלח ולא כפירש"י שמביא ראי' לזה מפרשת דברים.

ולשלימות הענין אולי כדאי להביא כאן עוד שאלה בפירש"י זה: עדיין לא מצאתי תירוץ על זה.

שרש"י פירש ששאלתי בגליון הנ"ל, אבל 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 כאן כאשר דבר משה, ובפרשת שלח כשמביא ראי' מאותו פסוק לא הוא זה?



שזנדה

שיעור רביעיית לשי' אדה"ז

הרב ישראל מרדכי הלוי קאזמינסקי
תושב השכונה

באחרונה זכינו להוצאה לאור של המהדורה חדשה של שו"ע אדה"ז נ"ע על ידי הרה"ת וכו' ר' שלום דובער לעווין שליט"א ובחלק של

השו"ת במדור 'שער השמועה' סימן ל"ה (עמוד רי"ח), איכא בשם רבינו הגדול בנוגע שיעור רביעית אשר הוא תשעה לוט

והנה זכיתי לשמוע מפי הגאון החסיד ר' זלמן שמעון דווארקין ז"ל ששמע בשם המשפיע הרה"ח ר' שמואל גרונם אסתרמן ז"ל אשר הצ"צ נ"ע אמר בשם רבינו הגדול אשר ניקאליי הראשון כיון באמיתתה של הלכה כאשר קבע ג' דברים בשיעורי רוסיא, הא' שיעור רובל, כי אם לוקחים ה' מטבעות של רובל יהי' ה' סלעים של פדיון הבן, הב' סאטקא - רביעית דהיינו אם לוקחים סאטקא זה יהי' שוה לרביעית של תורה (לפי הרז"ש ה"ז 100 גרם), ג. שיעור של פיטקא (בערך דיים של ארה"ב) והוא גריס בנוגע לכתם בהל' נדה.

ועי' בקצור שו"ע עם פירוש "עיר דוד" (להר"ר דוד פעלדמאן ז"ל מלייפציג - מאנטשעסטר) דף כ"א, שנדפס לוח של כל השיעורים דרוסיא.



בזמנים מסויימים ישיבה כלשעצמה ה"ה ענין

הרב מרדכי מנשה לאופר
שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

ב'ספר השיחות' תרצ"ז עמ' 234, איתא: אאמו"ר [מוהרש"ב] נ"ע אמר, בשביעי של פסח בלילה הישיבה כשלעצמה היא גם כן ענין.

לדברים אלו שמהווים חידוש [ולהעיר משו"ע אדה"ז סתקפ"ג (בקשר ל"ונוהגין שלא לישן ביום ראש השנה"): והיושב ובטל הרי זה כישן] אולי יש להציע מעין אסמכתא בדברי האור החיים הק' בספרו 'חפץ ה'" עמ"ס ברכות טז, א, דהא דדרשו חז"ל שבת המדרש שעוסקים בתורה דומים לנחלים, וכמו שנחלים מעלים את האדם מטומאה לטהרה כך גם האהלים שעוסקים בתורה מעלים את האדם מכף חובה לכף זכות ומכפר על העוונות:

"דאפילו ילך ולא ילמוד אלא יושב כן בבית הכנסת יש לו זכות ונטהר מחובו, דאי בלומד יראה דפשיטא דתלמוד תורה כנגד כולם ויזכה לכל טוב וק"ל".

אם תושב העיר "אורח" מיקרי

הנ"ל

בהגדרה ההלכתית של "אורח" - פסק אדמו"ר הזקן בשו"ע סימן של"ג סעיף וא"ו: "ואינן נקראים אורחים אלא שבאו מעיר אחרת.. אבל כשזימן חברו שבאותה העיר שיסעוד אצלו אינו נקרא אורח וסעודת הרשות היא".

והוא כדעת הרמ"א (ע"פ ביאור הב"י בדברי תה"ד סימן עב), וראה גם פמ"ג משב"ז סק"ב.

אבל בספר החיים לאחי המהרי"ל מפראג (ספר פרנסה וכלכלה פ"ג) חלק ע"ז וכותב שראוי לאדם לקרב שכניו ומיודעיו, אפילו הם עשירים, ויכניסם לפעמים לביתו כדי לכבדם, וזהו מצות הכנסת אורחים שמנו חז"ל מכלל המצוות שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה וכו', ומעתה אל תהא סעודת המריעים קל בעיניך בזמן שאין עמו שחוק וקלות ראש (הובא גם בספר טעמי המנהגים קו"א אות תרעז).

ולכאורה יש להוכיח כדעת ספר החיים מלשונו של רש"י בפסחים יג, א ד"ה כבר בקשו ולא מצאו: "כלומר כל מה שיש לו לבקש כבר ביקש דהא בשבת לא יבואו אורחים וכבר יודע ובקי באותן שבעיר מי יבוא אצלו".

כלומר גם "אותן שבעיר" ה"ה בכלל אורחים ולא כדברי הרמ"א ואדה"ז! אמנם כדי דייקת שפיר הנה שוברו בצידו גם אדרבה איפכא:

מזה שרש"י דייק "באותן שבעיר" ולא הגדירם כאורחיו, יש להוכיח כרמ"א ואדה"ז, שאותן שבעיר לא נקראים אורחים וק"ל*.



(* ראה גלין תתקח עמ' 17. המערכת.)

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 הכבודה והחשובה
מרת שרה רעלקא ע"ה
ב"ר נחום ע"ה
גופין
נפטרה ביום ש"ק פ' מטו"מ כ"ו תמוז ה'תשס"ו
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה וכלתה
הרה"ח הרה"ת ר' גבריאל וזוגתו מרת צבי' שיחיו
ומשפחתם שיחיו
גופין

לעילוי נשמת
האשה הכבודה והחשובה
מרת רבקה ע"ה
שורפין

נפטרה ביום ז' מנ"א ה'תשנ"ו

ת.נ.צ.ב.ה.



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

שורפין



לעילוי נשמת
התמים שמואל ע"ה
בן הרה"ת הרה"ח אהרן שליט"א
חיטריק

נקטף בדמי ימיו בתאונת דרכים
ביום ועש"ק פ' פינחס כ' תמוז תשמ"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י הוריו
הרה"ת הרה"ח ר' אהרן שי'
ומרת סלوه תחי' ומשפחתם שיחיו
חיטריק

לעילוי נשמת
הור"ח אי"א נר"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 בנו
הרה"ת ר' מנחם מענדל
וזוגתו מרת רחל ומשפחתם שיחיו
שמערלינג



לעילוי נשמת
הרה"ג הרה"ח עוסק בצ"צ רב פעלים
מוהר"ר שניאור זלמן ז"ל שניאורסאהן
בן הרה"ג הרה"ח ר' מנחם מענדל ז"ל
בן הרה"ג הרה"ח ר' לוי יצחק ז"ל
בן כ"ק הרה"ק ר' ברוך שלום ז"ל
בנו בכורו של כ"ק אדמו"ר הצ"צ נבג"ם
נלב"ע ביום ח"י תמוז ה' תש"מ
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י נכדו
הרה"ת ר' מנחם מענדל
בהרה"ח הרה"ת ר' שלום דובער שי'
וזוגתו מרת אסתר תחי' ומשפחתם שיחיו
שניאורסאהן

לזכות

הת' שניאור זלמן שי'

לרגל היכנסו בשעה טובה ומוצלחת לעול המצוות
ביום כ"ו סיון

יה"ר שיגדל להיות חסיד יר"ש ולמדן,
ושיזכו לרוות ממנו ומכל יר"ח שיחיו רוב נחת בגו"ר
מתוך אושר ברכה והצלחה תמיד כה"י.



נדפס ע"י הוריו

הרה"ת מנחם מענדל ומרת סימא שיחיו

גאנזבורג



לזכות

החתן הת' הנעלה

והמצויין, אהוב לשמים ולבריות,
משכיל על כל דבר טוב, איש חי ורב פעלים, השקדן

הרב דוד הכהן שי' פרידמאן

והכלה החשובה מרת הענא שתחי' ליבערמאן

לרגל בואם בקשרי השידוכין למזל טוב
בשטומ"צ ביום ב' תמוז

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד מתוך ברכה
והצלחה רבה לנח"ר רבינו נשיאנו



נדפס ע"י הוריהם

הרה"ת ר' מרדכי שלמה הכהן ומרת ברכה שיחיו פרידמאן

הרה"ת ר' חיים מאיר הלוי ומרת שרה שיחיו ליבערמאן