

קובץ

הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה כמ

גליון ימ [תתקסג]

ש"פ חוקת

ג' תמוז

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסמערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושמונה לבריאה

מאה ושש שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

הערות וביאורים

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה כט גליון יט [תתקסג]

ש"פ חוקת - ג' תמוז

"זיישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די

קובצים און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"

(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776 - ע"ד קובץ "הערות וביאורים")

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר ליום ההילולא ג' תמוז



ולזכות חברי המערכת
הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך בן חנה עטקא
הת' יעקב בן חי' רבקה
הת' שלמה בן צפורה חי'
הת' דוב בער בן מרים מעריל
הת' יעקב בן מנוחה
הת' מנחם מענדל בן חי' בתי'

ושיתברכו בכל המצטרך להם בברכה והצלחה רבה
בטוב הנראה והנגלה בגו"ר



פתח דבר

בקשר ליום הקדוש שלישי לחודש תמוז, יום ההילולא הארבעה עשר של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו - הננו מוציאים גליון מיוחד ומוגדל זה של 'הערות וביאורים' בתורתו של כ"ק אדמו"ר, דכולא ביה, בעינינו משיח וגאולה, ובכל מקצועות התורה, לנחת-רוחו הקדושה.

כולנו זועקים ותובעים מהשי"ת מקרב ולב עמוק **עד מתי? עד מתי?** כי היתה י"ד ה' בנו, זה י"ד שנים. ותפילתנו לרבון העולמים שיאמר לגלותנו ד"י, ותיכף ומיד ממש יתבטלו כל ההעלמות וההסתרים וכהרף עין תתקיים "**בשורת הגאולה**" שנתבשרנו מרבינו הק' ש"הנה הנה זה בא" ותחזינה עינינו ביאת גואלנו והקיצו ורננו שוכני עפר ומלכנו נשיאנו בעל ההילולא בראשם, וישמיענו נפלאות מתורתו של משיח "תורה חדשה מאתי תצא".

*

תפילתנו ובקשתנו מהשי"ת שנוכל להמשיך בעבודתנו הק' להו"ל הקובצים ביתר שאת וביתר עוז הן בכמות והן באיכות - קובצים הראויים לשמם, לנח"ר רבינו הק', מתוך הרחבה בגו"ר, ומתוך מנוחת הנפש ומנוחת הגוף, ברוב ברכה והצלחה.

זוהי גם ההזדמנות הנאותה להודות לכל אותם המשתתפים בכתיבה, ובפרט לאלו הכותבים תמידין כסדרן, ולברכם שימלא ה' כל משאלות לבבם לטובה ולברכה בגו"ר, ובודאי ימשיכו בכך להבא, ובאופן של "מעלין בקודש" ובעיקר בתורתו של רבינו-להגדיל תורה ולהאדירה.

ובזה הננו להודיע לאנ"ש והת' שיחיו שבעזרהשי"ת נמשיך להו"ל את הקובץ גם במשך זמן הקיץ הבע"ל כרצון רבינו הק', אלא שלזה צריכים אנו לעזור וסיוע מיוחד מהכותבים שיחיו שישתדלו ביתר שאת וביתר עוז לעזור ולסייע בכתיבת הערות וכו' לעתים תכופות בתורת רבינו ובשאר המדורים, ויגעת ומצאת תאמין!

המערכת

יום חמישי א' דר"ח תמוז ה'תשס"ח
קראון הייטס - כאן צוה ה' את הברכה

ב"ה
ג' תמוז
ה'תשס"ח
גליון יט [תתקסג]

תוכן הענינים

זיכרון לראשונים

7..... שארית יהודה - הלכות מליחה

גאולה ומשיח

23..... טומאה הותרה בציבור בבנין ביהמ"ק השלישי

33..... קרבן תודה על היציאה מהגלות

35..... בענין "אז ימלא שחוק פינ"ו" [גליון]

לקוטי שיחות

42..... טעותו של קורח

47..... הבאת מנחה בכפיפה מצרית

49..... רבנן לא צריכי נטירותא

54..... קושיות הלח"מ ברמב"ם הל' דעות

55..... שייכות בית המקדש לאומות העולם

56..... המזיק את חברו - שליח מלמעלה

שיחות

58..... יו"ד שבט תשי"א: "איצטער הערט זיך איין אידן!"

אגרות קודש

60..... מקום אמירת סדר הקרבנות עד 'הודו' למנהגנו [המשך]

70..... "ישמיענו נפלאות וינהלנו וכו'".

נגלה

- 72..... דיין בר מצרא במכירה ובמתנה
75..... שיטת הרשב"ם בחזקת ג' שנים ובשטר
81..... 'עצה טובה' - בשיטות הראשונים
87..... הכלי מצרף לקודש אבל לא לתרומה
90..... בדין מיגו בי תרי לא אמרינן [גליון]

הסידות

- 95..... ביאור בתניא פ"ג - גדר המדות דנפה"א [גליון]
96..... הערות בתניא אגה"ק סי' כח
101..... מיאוס הרע בצדיקים מחמת אהבתם לה'
103..... בענין ב' הפירושים ב"ארוממך אלקי המלך"
105..... "וזוהו טעמו של הרמב"ם והרמב"ן"
106..... תיקוני עבירה
108..... הערה בדא"פ בהערות ותיקונים שבתניא
110..... ד"ה להבין המשנה אין עומדין
111..... רפואת הנפש ורפואת הגוף - ג' דרגות
114..... הצמצום עצמו יאיר

רמב"ם

- 133..... בענין תפלות אבות תקנום או כנגד תמידין תקנום
138..... מדוע יוצאין בשופר הגזול
142..... מעלה גדולה להתפרנס ממעשה ידיו [גליון]
149..... הערות ברמב"ם בענין ההגדה [גליון]

הלכה ומנהג

- 152..... מנחה לאחר שקיעה
153..... סדר העברת הפרשה שמו"ת של רבותינו נשיאנו
157..... קבלת שבת של קהל שאינם שומרי שבת ר"ל
159..... כיבוי הפתילה אחר הדלקת נרות ש"ק
160..... בדין טעימה מכוס קידוש
164..... קדושת הלוי וחשיבותו
175..... היוצאים להציל
177..... מה עדיף מנורה מהודרת או מגילה מהודרת
185..... חיוב האב במילת בנו
199..... אם יוצא י"ח סעודת שבת במזונות
203..... הולכת תינוק בשבת ע"י נכרי [גליון]
204..... חתם על גופה פחות מכשיעור [גליון]

הש"ץ אומר יהללו [גליון]..... 206.....
הולכת תינוק בשבת על ידי נכרי [גליון]..... 207.....

פשוטו של מקרא

שינויים בלשונות הכתובים במנין השבטים..... 213.....
ביאור הסתירות בקשר למיתת נדב ואביהוא..... 214.....

שונות

לשונו הזך של אדמו"ר הזקן..... 226.....
ספרי החשמונאים בספרי פוסקי ישראל..... 230.....
ב' הערות בפרקי אבות..... 241.....
'זכר למעשה בראשית' בשחרית של יום השבת..... 244.....
האומר אין לו אלא תורה..... 245.....
ברכת רחם..... 246.....



הערות לקובץ הבא

שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ מטות
יש לשלוח לא יאוחר מיום ב', ח"י תמוז

למשלוח הערות:

פאקס: 718-756-3411

אימייל: haoros@gmail.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

זיכרון לראשונים

שארית יהודה – הלכות מליחה

נערך ע"י הרב שלום דובער לוינ
תדפיס מתוך המהדורה החדשה של הספר שארית יהודה

עם הוספות רבות מכתב יד קודש
ועם פיענוחים וציורים ומקורות

סט דיני מליחה והדחה וכו' כ"א סעיפים :

א צריך להדיח הבשר קודם מליחה (ואם הדיחו הטבח אין צריך להדיחו (א) בבית) (טור). ואם אחר שהדיח חתך כל נתך לשנים או (ב) לשלשה (או שהסיר טלפי הרגלים (ג) לאחר ההדחה) (ארוך כלל ד' וי"ז) צריך לחזור ולהדיחם :

הגה ואם לא עשה כן, הוי כלא הודח (ד) כלל (שם). הדחת הבשר לכתחלה, יזהר לשרותו נגד חצי שעה ולהדיחו היטב במי (ה) השרייה, אבל אם לא שראו רק הדיחו היטב (ו) סגי ליה, ואחר כך ימתין מעט שיטפטפו המים קודם שימלחנו, שלא ימס המלח מן המים ולא (ז) יוציא הדם (הגהות ש"ד והגהות אשירי פכ"ה ובארוך כלל א'). ונהגו שלא להשתמש בדברים אחרים בכלי ששורין בו (ח) בשר. ואם נשתהה הבשר בשרייתו מעת לעת, הבשר וגם הכלי (ט) אסורין. ועיין לקמן (י) סימן זה. אבל פחות מעת לעת אין להקפיד. ואף במקום שנאסר הכלי, מותר לחזור (יא) ולשרות בו (בארוך). דין בשר שמלא קרח, כיצד נוהגין עם (יב) שרייתו עיין לעיל סימן ס"ח סעיף יא :

ב אם מלח ולא הדיח תחילה, ידיחנו וימלחנו (יג) שנית. ויש (יד) אוסרין.

הגה וכן נוהגין, אפילו לא נמלח רק מעט כדרך שמולחין לצלי, ואפילו לא שהה במלחו שיעור (טו) מליחה (ארוך וש"ד וסמ"ג). מיהו במקום (טז) הפסד מרובה (יז) יש להתיר (ב"י). ואם לא הודח רק מעט, קודם שמלחו, מותר (יח) בדיעבד. והוא הדין אם היה ס' בתתיכה נגד דם (יט) שעליה (הגהות ש"ד בשם מהרא"י). ואם נמלחה תתיכה בלא הדחה עם

שאר חתיכות, שאר חתיכות (כ) מותרות והיא אסורה (בארוך כלל ד' דין ה').

שארית יהודה

(א) בבית¹. בגמרא² אמר שמואל אין הבשר יוצא מידי דמו אלא אם כן מולחו יפה יפה ומדיחו יפה יפה. אתמר רב הונא אמר מולח ומדיח, במתניתא תנא מדיח ומולח, ולא פליגי הא דחלליה (פי' רש"י כל רחיצת הבשר מתרגמינן חילול) בי טבחה הא דלא חלליה בי טבחה עכ"ל. והרבה טעמים נאמרו בהדחה זו שמדיחו בתחלה.

הר"ן³ כתב כדי שיתרכך הבשר ויצא דמו על ידי מליחה שאם יהא נקרב על פניו לא יהא כח במלח להוציא דמו עכ"ל. וכן נראה מדברי הרא"ש, כמ"ש לקמן בס"ב⁴.

והמרדכי⁵ כתב משום שלא יתמלא המלח מדם שעל פניו ולא יוכל להפליט דמו.

(1) את הלכות מליחה ערך מהרי"ל כמה פעמים, עד למהדורה הסופית שלפנינו. חלק מהעריכות הראשונות שרדו בכתי"ק 238. בכתי"ק זה ישנם 8 עריכות של חלקים מסי' סט, עריכה אחת של סי' ע, ועריכה אחת של סי' עב.

כת"י א: סי' סט ס"ק א-מז. דפים סד-ה.

כת"י ב: סי' סט ס"ק א-נא (וכמה קטעים בלתי ממוספרים). דפים סו-ח.

כת"י ג: סי' סט ס"ק לט-עז. דפים סט-ע.

כת"י ד: סי' סט ס"ק א-ח; א-טו (ודיונים בס"ב וס"ו). דפים עא-ב.

כת"י ה: סי' סט ס"ק א-יג. דף עג.

כת"י ו: סי' סט ס"ק א-לב. דפים עד-ו.

כת"י ז: סי' סט ס"ק א-כט. דפים עז-ח. כת"י ח: סי' סט ס"ק א-ט. דף עט.

כת"י ט: סי' ע. דפים פ-פב.

כת"י י: סי' עב ס"ק ב-כ. דפים פג-ד.

במקומות שיש הוספה בכתי"י, שיש ללמוד ממנה לענינינו, יצויין על כך בשוה"ג.

(2) חולין קיג, א.

(3) שם (מב, א) ד"ה אין הבשר. הובא בש"ך ס"ק א. וראה לקמן ס"ק ד-ה. יג.

(4) ס"ק יג.

והרשב"א במשמרת הבית⁶ כתב כדי ללחלח הבשר שיהא המלח נדבק בו ויהא נוח להפליט⁷.

אבל הסמ"ק⁸ כתב הטעם להעביר דם בעין שעל פני הבשר, משום דכח המלח מבליע דם בעין שעליו לתוכו, דכשם שהמלח מפליט דם הנבלע כך מבליע דם בעין שנמצא על הבשר, ואין בשום חתיכה ששים נגד הדם שעליה⁹ ונאסר¹⁰.

ואף שמעשים בכל יום שמולחים הרבה חתיכות זו על גב זו, ולא אמרינן שהתחתון בולע מעליון. משום דאמרינן דמא משריק שריק במליחה כמו בצלייה¹¹ (שעל ידי צלייה אינו נוח ליבלע אלא מחליק ונופל, רש"י), או אידי דטריד התחתון לפלוט דמו לא בלע דם העליון¹², או אפילו בולע אמרינן כבולעו כך פולטו¹³, כמ"ש כל זה לקמן בסי' ע"ד¹⁴. מכל מקום כל זה לא שייך אלא בדם פליטה שנפלט דם הבלוע על ידי מליחה (או צלייה)¹⁵, אבל גבי דם בעין לא שייך לומר כן כמ"ש שם בסוף הסי'¹⁶.

(5) חולין סי' תשכא. הובא בש"ך שם. וראה לקמן ס"ק ב. יג.

(6) בית ג ש"ג עג, א. וראה לקמן ס"ק ז. יג.

(7) בכת"י ו; ז: ולכל אלו הטעמים אם מלח בלא הדחה ראשונה לא נאסר הבשר, אלא ידיחנו ומולחו שנית ומותר, כמו שיתבאר לקמן בס"ב לסברא הראשונה.

(8) סי' רה ע' רד. הובא בש"ך וט"ז ס"ק א. וראה לקמן ס"ק ד. יב. יד. יח.

(9) כמבואר ברמ"א ס"ט, ולקמן שם ס"ק נה.

(10) בכת"י ה; ו; ז; ח: (לדידן דקיי"ל לשער כל מליחה בס') [כמבואר ברמ"א סי' ע ס"א]. ושוב אינו יוצא ע"י מליחה ולא ע"י צלייה [כדלקמן ס"ק יד].

(11) כדלקמן סי' ע ס"ק י, לדעת ר"ת חולין קיב, ב ד"ה ודגים.

(12) כדלקמן שם ס"ק א, לדעת רש"י חולין שם ד"ה ועופות.

(13) כדלקמן שם ס"ק יד, לדעת ר"ן חולין שם (מב, רע"א) בשם רבינו יונה. וכ"ה לקמן שם ס"ק מה-ו. וראה גם לקמן ס"ק יג בשם הרא"ש.

(14) וראה גם לקמן ס"ק כ.

(15) בכת"י ה: מתוך הבשר שהי' מובלע בו שהוא דם דרבנן [כדלקמן ס"ק נו וס"ק סד].

(16) רמ"א ס"ו, ולקמן שם ס"ק סא.

ולכתחלה יש לחוש לכל הפירושים כמשי"ת כל אחד ואחד במקומו. אבל טעם הסמ"ק הוא עיקר להלכה כמשי"ת לקמן בס"ב¹⁷. ולכן נהגו המדקדקים ליהרהר שלא לתת שום בשר שלא הודח מתחלה לא על שום דף ולא על שולחן שאינו מיוחד לכך¹⁸ (אף שעכשיו רוצה לייחד למלוח עליו בשר, או שהדף הוא של איסור דאין לחוש משום שהבשר שלא הודח הוא אסור ואסור ליתן איסור אפילו צונן בכלי של היתר צונן כדלקמן סי' צ"א¹⁹), ומשום הבשר ודאי דאין לחוש כיון דאורחיה בהדחה כדלקמן שם²⁰) (מנחת יעקב²¹), כי שמא יש מלח על השלחן או על הדף ולא אדעתיה והמלח מבליע דם בבשר (רש"ל²² ט"ז²³). ומטעם זה גם כן יש ליהרהר שלא לתת מלח על מקום המיוחד לתת שם בשר כשמביאין מבית הטבח (ט"ז²⁴):

(ב) לשלשה. בסכין דאגב דוחקא דסכינא מפליט דם בעין על הבשר, והוי כאילו לא הודח²⁵ (מרדכי²⁶, לפי שיטתו²⁷ משום שמתמלא המלח מן הדם שעל פניו²⁸) (תורת חטאת²⁹). והוא הדין כל הדומה לסכין שפולט דם על ידו לאפוקי קורע בידיים (מנחת יעקב³⁰) ולכתחלה טוב לחוש לחזור

(17) ברמ"א (שכן נוהגין אם אין שם הפסק מרובה), ולקמן שם ס"ק יד.

(18) תורת חטאת כלל ה ס"ו.

(19) סעיף ב.

(20) וראה גם לקמן ס"ק ח, וש"נ.

(21) כלל ה ס"ק ח.

(22) מכונות סי' ה ס"ק ב. וכ"ה בתורת חטאת שם.

(23) ס"ק יב.

(24) שם.

(25) בכת"ז: דמה שמפליט הסכין על הבשר הוי כדם בעין, ולא הוי דם פליטה אלא מה שנפלט ע"י מליחה או צלייה.

(26) סי' תשכא.

(27) דלעיל ס"ק א.

(28) בכת"ז; ט: עמ"ש בס"ב ודו"ק.

(29) כלל טו ס"ד.

(30) כלל טו ס"ק ז.

ולהדיח אפילו קרעו בידים (אם לא נמלח עדיין) משום דדמא משריק ושריק ונופל במקום החתך (פרי חדש³¹, וסולת למנחה³²):

(ג) לאחר ההדחה. דמה ש[בתוך³³ ה]טלפים מוחזק הרבה בדם (איסור והיתר הארוך³⁴). אבל אם לא הסיר הטלפים כלל אינו חשוב כדם בעין הואיל והטלפים מפסיקין שאין הדם נראה לחוץ אין המלח מבליעו (ש"ך³⁵):

(ד) כלל. פירוש לענין דנאסר הבשר אפילו דיעבד אם נמלח כך, דהוי כאילו נמלח בלא הדחה, שהמלח מבליע דם בעין שעליו כדלעיל בשם הסמ"ק (דאילו להר"ן היתה מועלת הדחה ראשונה מאחר שנתרכך הבשר. ש"ך³⁶). ומיהו אם יש ששים נגד הדם בעין שבמקום החתך, או במקום הסרת טלפי רגלים, מותר כדלקמן ס"ב³⁷. ואם אין ששים נאסר אפילו מה שחוץ לטלפים³⁸ (ב"ח³⁹ ש"ך⁴⁰):

(31) ס"ק ד.

(32) כלל טו ס"ק ז.

(33) תוקן עפ"י כתבי היד, וכ"ה באיסור והיתר דלקמן.

(34) כלל יז ס"א.

(35) ס"ק ד.

(36) ס"ק ג.

(37) וס"ק יט.

38 (38) בכ"ת ה; ו; ז (בשינוי לשון קלים ביניהם): וכן אם הרגלים עומדים זקופים על מקום טלפיהם בשעת מליחה אין צריך ס', אלא סגי בקליפה מה שחוץ לטלפים [ראה לקמן סי' עא ס"ק ר] דדם אינו מפעפע למעלה כדלקמן סי' ע' ס"ב בהג"ה. ואין מה שחוץ לטלפים מצטרף לששים כדלקמן סוס"י ע [ראה לקמן שם ס"ק סד, ובסי' זה ס"ק קז וס"ק קיט]. אבל אם לא הסיר הטלפים כלל ומלחן כך, לא נאסר אלא מה שבתוך הטלפים כדלעיל סי' ס"ח [ברמ"א ס"ח]. ולא הוי הדם שבתוכן כדם בעין הואיל והטלפים מפסיקין בין הדם להמלח אין המלח מבליעו □ ש"ך [ס"ק ד].

(39) סד"ה כיצד.

(40) ס"ק ג במוסגר, לפירוש החוות דעת ביאורים ס"ק ד.

(ה) השרייה. כדי שיתרכך הבשר ויצא דמו על ידי מליחה (תורת חטאת⁴¹), דלכתחלה יש לחוש לדעת הר"ן דלעיל. ומטעם זה כתב בתשובת רמ"א⁴² שאין להדיח הדחה ראשונה לכתחלה במי פירות, מפני שהם מטרשים ומכווצים הבשר ולא יהא כח במלח להוציא דמו (וכן בארצות הקרות בזמן הקור לא ישים הבשר במים קרים עד שיפיגו צנתן, מפני שהמים הקרים מטרשים ומכווצים גם כן⁴³, ב"י⁴⁴):

(ו) סגי ליה. לרכך הבשר, ואין צריך לחזור ולטרוח לשרותו, אפילו לא נמלח עדיין. אבל בהדחה מועטת לא סגי ליה אם לא נמלח עדיין, וצריך לחזור ולהדיחו היטב. אבל אם כבר נמלח אפילו אחר הדחה מועטת מותר, כמ"ש רמ"א בס"ב (ש"ך⁴⁵):

(ז) יוציא דם. אבל לא ימתין עד שיתנגב הבשר לגמרי⁴⁶, דיותר שהבשר לח נדבק בו המלח, ונוח לפלוט יותר (משמרת הבית⁴⁷). ומכל מקום בדיעבד אם נתנגב לגמרי אין צריך לחזור ולהדיחו (אפילו לא נמלח עדיין), כמ"ש רמ"א בהג"ה ואם הדיחו הטבח⁴⁸ כו' (פרי מגדים⁴⁹):

(ח) בשר. אפילו לא שרו בו רק שעה אחת, ואפילו להשתמש בו צונן לח אין מקילין לכתחלה, דשמא לא ידיחנו היטב להשתמש⁵⁰ בו⁵¹. אבל

41 כלל טו ס"א בשם אור זרוע (ח"א סי' תעד). ובכתי"ז: כדי שיתרכך הדם ויודח היטב (לשון אר"ז שבתורת חטאת).

42 סי' קלב סי"א (אף שבט"ז ס"ק יז ובש"ך ס"ק ל חלקו עליו). וראה גם לקמן ס"ק מה.

ובכתי"ז: ויש לחוש לדבריו (מנחת יעקב [כלל טו ס"ק נד]. כרתי [ס"ק כא] ופלתי [ס"ק ה]).

43 בכתי"ז: כדלעיל סי' לו ס"ד וטס"ו.

44 בכתי"ז: מרדכי [סי' תשכא]. ב"י [בריש הסימן, בפירוש דברי מרדכי הנ"ל].

45 ס"ק ה. וראה לקמן ס"ק יח.

46 ש"ך ס"ק ו. ט"ז ס"ק ד.

47 בית ג ש"ג עג, א. וכדלעיל ס"ק א.

48 אין צריך להדיחו בבית, ובודאי נתנגב עד שבא מהטבח לבית.

49 משבצות זהב ס"ק ד (דלא קיי"ל כטעם הזה להדחה).

50 בכתי"ז א; ב; ד: קודם שישתמש. בכתי"ז ה; ו; ז: ידיח הכלי תחלה.

דבר יבש לגמרי אין הדם נדבק בו. וכן דבר שדרכו להדיח קודם אכילתו מותר להשתמש בו צונן אפילו הוא לח קצת כדלקמן סי' צ"א⁵².

וכן מותר למלוח בו בשר אם רחצו היטב⁵³ שלא נדבק בו דם כדלקמן סוף סעיף ט"ז⁵⁴. ואפילו בשר כשר מותר למלוח בו אם אינו רוצה להשהותו יום שלם כדלקמן שם⁵⁵ (של"ה⁵⁶, דלא כמנחת יעקב⁵⁷). (והיינו באקראי בעלמא, אבל בקביעות אסור להשתמש אפילו צונן בכלי המיוחד לשרייה, מטעם שנחבאר בסי' קכ"א⁵⁸). אבל אסור להשתמש בו בחמין, דרוב הדחת בשר אין במים ובבשר ששים נגד הדם (איסור והיתר הארוך⁵⁹). ומיהו בדיעבד שרי אפילו השתמש בו רותח, אם הדיח הכלי קודם, דהא הכלי כשר ואין כאן אלא גזרה (איסור והיתר הארוך. דרכי משה⁶⁰. ט"ז⁶¹).

ולכן כתב הב"ח⁶² דאם טעו ושרו פעם ושתיים בכלי נחשת כשר, שהוא עומד להשתמש בו אפילו רותח, לא נאסר הכלי בכך, אלא ידיחנו היטב מבית ומחוץ ומותר להשתמש בו אפילו רותח לכתחלה, דלגבי הכלי חשוב דיעבד עכ"ל. וכתב עוד שאותן המקילין לשרות בשר לכתחלה בכלי נחשת שמבשלין בו דגים ראויים לגערה, כי עוברים על דברי חכמים לשרות בשר לכתחלה בכלי שמשתמש בו דבר כשר עכ"ל. ורבים מקילין בזה, כיון שהרגילו את עצמם להדיח ולשטוף הכלי אחר שריית הבשר

(51) בכת"י ד; ו; ז: איסור והיתר [הארוך כלל ב ס"ז-ח]. תורת חטאת [כלל טו ס"ו].

(52) סעיף ב. וראה גם לעיל סוף ס"ק א. לקמן ס"ק ק. סי' ע ס"ק כד.

(53) שלא נשאר אלא החשש שמא לא ידיחנו היטב, כדלקמן.

(54) ס"ק צט.

(55) ס"ק קא-ב (כשהכלי אסור; וכאן מטעם גזרה שמא לא הדיח היטב).

(56) שער האותיות (הוצאת נח"ת עה, א). הובא במנחת יעקב דלקמן.

(57) כלל טו ס"ק ח (שהתיר ברחצו היטב, אף כשרוצה להשהותו יום שלם).

(58) רמ"א ס"ה. וראה גם לקמן ס"ק ק.

(59) כלל ב ס"ז.

(60) ס"ק א.

(61) ס"ק ה.

(62) ד"ה וכתב עוד באו"ה.

(וגם בלאו הכי דרך להדיח כלי נחשת קודם שמבשלין בו דגים) לא חששו לפשיעה שמא לא ידיחנו, דמהאי טעמא נמי מותר להשתמש בו דבר שדרכו להדיח כדלקמן סי' צ"א (פרי חדש⁶³):

(ט) אסורין. משום דכבוש במים מעת לעת הוי כמבושל, והרי נתבשלה החתיכה בדמה. ולא סגי בששים נגד הדם שעלי, כי גם הדם שבחתיכה נבלע בה, ושוב אינו יוצא על ידי מליחה (תורת חטאת⁶⁴):

(י) סי' זה. סט"ו, ושם⁶⁵ ית' דנוהגין לאסור אף לצלי:

(יא) ולשרות בו. דכיון שנותן מים לתוך הבשר אין בו בית מיחוש וגם אינו בולע בצונן דהא אין שורין הבשר השני מעת לעת (איסור והיתר⁶⁶). אבל אם רוצה לשרות הבשר השני מעת לעת, כגון בשר שנמלח והודח כבר, אסור מפני שבולע מהכלי שנאסר. ומכל מקום בדיעבד שרי, שהרי לא נעשה כבוש כמבושל אלא לאחר מעת לעת, ואז הוי הבלוע מן הכלי נותן טעם לפגם כמ"ש בסי' ק"ה⁶⁷ (ש"ך⁶⁸):

(יב) שרייתו. כדי שיתרכך הבשר⁶⁹. ואפילו לדעת הסמ"ק דסבירא ליה שאין צריך לרכך הבשר, אפילו הכי אסור למלוח כשנקרש, שאין ראוי לקבל המלח ולהוציא הדם עד שירפה. ואם נמלח מתחלה קודם שנקרש ואחר כך נקרש קודם ששהא שיעור מליחה ואחר כך נפשר מאליו, טוב

(63) ס"ק ח.

ובכתי"ד: הנה ראיית הפרי חדש איכא למידחי, דשאני התם דדרכו בהדחה בלאו הכי, ולא משום איסור, משא"כ הכא הרגילו מחמת זה האיסור עצמו. ותמוה שכתב וכמעט שהוא בדין כו', ודומה שבזה מחזק סברתו, וזה אינו כמ"ש, ואם כן גם מהרשב"א אין ראוי. אך אעפ"כ אין להחמיר בזה, שהוא גזירה בעלמא, ובפרט בכלי נחשת שמבשלים בה דגים דאורחא בהדחה, ואין דרך העולם להשתמש בה בלתי הדחה.

(64) כלל ג ס"א. הובא בט"ז ס"ק ו.

(65) ברמ"א, ובס"ק פט.

(66) כלל ב ס"ח.

(67) בש"ך שם ס"ק ב. וכ"ה בשוע"ר סי' תמו סכ"ח, וסי' תנא סס"ג.

(68) ס"ק י. וראה לקמן ס"ק כב (בדבר חריף).

(69) ש"ך ס"ק יא.

לחזור ולמלחו פעם אחרת⁷⁰. ואם לא מלחו שנית אלא שנשתהה במליחתו הראשונה אחר ההפשר עד שיעור מליחה ונתבשל מותר (רש"ל⁷¹). ושהיות מצטרפות לשיעור מליחה, שאם במה ששהא קודם ההפשר ואחריו יש בין הכל שיעור מליחה מותר, לפי שאין כח בקרישה שבינתיים לבטל קצת פליטת הדם שנפלט קודם לכן (פרי חדש⁷²):

(יג) שנית. לפי שעל ידי מליחה הראשונה פירש מקצת הדם ולא היה כח במלח להפליט כל הדם מאחר שלא הודח הבשר (ולא נתרכך), ואותו דם עצמו שפירש חוזר ונבלע בבשר, דלא שריק כיון דלא נמלח כהוגן, ולכך ידיחנו (שיתרכך הבשר) וימלחנו שנית ויהא כח במלח להוציא כל דמו ואגב דפליט דם דידיה יפלוט גם מה שבלע (רא"ש⁷³). והיינו לפי מה

70) בכת"י ו: וגם לחזור ולהדיחו קודם המליחה. פרי מגדים [שפתי דעת סוף ס"ק יא].

71) מכונות ס' טו ס"ק ד. וים של שלמה חולין פ"ח ס' צג. הובא בש"ך שם.

72) ס"ק יב. בכת"י ד: ומשמעות רש"ל, דלא כפרי מגדים [שפתי דעת ריש ס"ק יא].

73) חולין פ"ח ס' מו (והוסיף מהרי"ל ביאור לדבריו במוסגרים, דהיינו מטעם דס"ל כטעם הר"ן בהדחה, שיתרכך הבשר. וכדלעיל ס"ק א, שמכאן מוכח שהרא"ש ס"ל כהר"ן).

ובכת"י ו; ז (הוסיף סיום לשון הרא"ש): ולפי מ"ש בס' התרומה [ס' טז] דבשר שנמלח שנתנהו על בשר שלא נמלח שיש לו תקנה במליחה ויפלוט דם שבלע עם דמו (וית' לקמן ס' ע"ו [וס"ק מה-ו]), כל שכן הכא דשרי, כיון דפולט דם שקבל מעלמא כל שכן דמו, וכן מסתבר, עכ"ל בפרק כל הבשר ס' מו. וכה"ג יש לומר נמי לדעת המרדכי ומשמרת הבית דלעיל (ומשום הכי נמי סתם השו"ע בס"א באם חתך כל נתח לשנים כהמרדכי).

ובכת"י ו הוסיף עוד: והא דא[מרין] לקמן בס' זה ס"ח בבשר נמלח בכלי שאינו מנוקב ושהה שיעור כבישה, דמה שבתוך הציר לא מהני לי' צליי' (וכל שכן מליחה), והוא מטעם שכתב הרא"ש בפרק גיד הנשה (ס' י"ג [והובא לקמן ס"ק קח]) (עיי"ש בשם ר"ת [תוס' פסחים עד, א ד"ה כבולעו. וכן פסק ברמ"א לקמן ס"ח] דאפילו בלא שהה שיעור מליחה נמי אסור) דלא אמרינן כבולעו כך פולטו אלא היכא דנפלט מיד בשעת הבליעה [כמו בהא דצלי מולייתא שבפסחים עד, א. טוש"ע רס"ז עז], אבל דבר שנאסר כבר מחמת דם שבא עליו ממקום אחר תו לא שרינן ליה עכ"ל [וא"כ איך מביא כאן הרא"ש מדברי ס' התרומה דאמרין כבולעו כך פולטו]. ותיירץ בתורת יקותיאל [ס' ע"ס ד"ה אך לכאורה] דבס' התרומה לא התיר אלא בשר תפל לגמרי [משא"כ כשנמלח והוא בתוך שיעור מליחה, וכדלעיל בשם ר"ת]. אבל לא משמע הכי ברא"ש דלעיל [שהתיר כאן אף שבלעה אחרי המליחה בלא הדחה].

שכתבנו בשם הר"ן דטעם ההדחה כדי שיתרכך הבשר. וכן לדעת המרדכי דלעיל דהטעם משום שלא יתמלא המלח מדם שעל פניו מהני מליחה שנית (ומשום הכי כתב השו"ע לעיל ס"א כדעת המרדכי, באם חתך כל נתח לשנים⁷⁴). וכן לדעת משמרת הבית⁷⁵:

(יד) אוסרין. ז"ל הגהות שערי דורא⁷⁶, ואי לא חללי' בי' טבחא אפילו דיעבד אסור ואין הבשר יוצא מידי דמו אפילו דיעבד אפילו מולחו יפה יפה ומדיחו יפה יפה באחרונה ודלא כהר"ם⁷⁷ שהתיר בדיעבד עכ"ל. והוא דעת הסמ"ק⁷⁸ דסבירא ליה שהמלח מבליע דם בעין שעליו ושוב אינו יוצא על ידי מליחה שניה, כמו שאינו יוצא על ידי מליחה הראשונה, שהרי במליחה הראשונה נמי יצא כל דמה לסברא זו (דסבירא ליה שאין צריך לרכך הבשר כדלעיל), ואפילו הכי דם בעין הוא מבליע ואינו מפליט, ומה לי מולח פעם אחת או ב' פעמים (ואדרבה מליחה שניה גרעה ממליחה הראשונה לפי שבמליחה השניה אין לו עוד דם של עצמו שיפלוט אגב זה גם מה שבלע).

וכתב איסור והיתר הארוך⁷⁹ דאין תקנה לאותו בשר אפילו לצלי⁸⁰, שאף שהצלייה מוציא דם יותר מהמליחה שהרי לצלי לא בעי הדחה

אלא צריך לומר [שכאן יפלוט הדם שבלע אגב דם דידיה שלא נגמרה פליטתו, ומכל מקום אין אומרים כן לקמן שם], דהיינו משום דבשר שנפל לציר ושהה שיעור כבישה הרי הדם שבתוך הבשר מה שבתוך הציר שנכבש בו כאילו נתבשל בתוכו (דמהאי טעמא אין לו כח לפלוט דם כלל. עי' ברא"ש פכ"ה [סוף] סי' לז), וחשיב כאילו אין לו דם של עצמו כלל, ולפיכך לא מהני לי' מליחה שיפלוט הדם שבלע כיון שאין לו דם דידיה. אבל צלייה הוה מהני לי', דהא בצלייה אמרינן כבולעו כך פולטו אפילו אין לו דם של עצמו, לכן כתב הרא"ש דלא אמרינן כבולעו כך פולטו כו' [רק כשנפלט מיד בשעת הבליעה, כמו במולייתא דלקמן רס"י עז, משא"כ כשנפל לציר אסור אפילו לצלי, כדלקמן סי' ע"ק ג].

(74) כדלעיל ס"ק ב.

(75) שלפי ג' דעות אלו, דלעיל ס"ק א, יועיל מה שידחנו וימלחנו שנית.

(76) ראה הגהה שבפנים השערי דורא סוס"י ה.

(77) שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (פראג) סי' תתקצב. וראה לקמן ס"ק יח.

(78) כדלעיל ס"ק א, שמחלק בין דם פליטה לבין דם בעין.

(79) כלל ד ס"ג. וכ"ה בט"ז ס"ק ז, בשם רש"ל (מכונות סי' ה ס"ק ז) ותורת חטאת (כלל ה ס"א).

בתחלה כדלקמן סי' ע"ו⁸¹, לפי שהצליה אינו מבליע דם בעין שעליו לתוכו אלא מוציאו לחוץ, מכל מקום כאן כיון שנבלע על ידי המלח שוב אינו יוצא לא על ידי מליחה ולא על ידי צלייה⁸²:

(80) בכת"ו: כמו דם בעין שנפל על הצלי שיתבאר לקמן בסוס"י ע' [ברמ"א, ולקמן שם ס"ק סא] [דלא אמרינן בי' דשריק כמ"ש הרא"ש [חולין פ"ח סי' מת]].

(81) סעיף א.

(82) בכת"ו: ודעת התוס' [חולין לג, א ד"ה מולחו] והגהות אשרי פ' השוחט [כ"ה בשמו בהגהות שערי דורא דלקמן, ובדפוסים שלנו חסר] שאפילו נמלח בלא הדחה ראשונה ראשונה שרי לצלי. ומכל מקום יראה לנהוג בו איסור [תורת הטאת] [כלל ה ס"א], [מהרא"י [בהגהות שערי דורא סי' ה ס"ק ז]].

ובכת"ו ד: עיי' בתורת הטאת כלל ה' [ס"א] מ"ש בלשון הסמ"ק [סי' רה ע' רד] דאין תקנה כו' [משמע אף לצלי אסור]. ולכאורה הא סיים [בהגהה שבשערי דורא סוס"י ה] כדאמר שמואל כו' [קיג, א], ושמואל לקדירה מיירי, דקאמר שמואלו כו', וצליי לא דמי למליחה בהדחה ראשונה [כדלקמן סי' עו ס"ב]. אך יש לומר דלא אצטריך לאיתווי משמואל אלא לענין דיעבד, וממילא כיון שהטעם משום המלח אם כן בצליי נמי, וסתמו כפירושו דלענין דיעבד מייתי לי', דאי לענין הא דאין לו תקנה לא מוכח מידי משמואל, דהא שמואל נמי תקנתא קאמר. אלא דהסמ"ק [אוצ"ל: דהשערי דורא] קאי אמהר"ם [דלעיל ס"ק יד] שמתירו בדיעבד בלא הדחה ומליחה שנית, מדמדמי לכבדא כו' דמשריק שריק כו', ולא סבירא ליה כטעם הרא"ש [דלעיל ס"ק יג] דלא שריק משום שלא נמלח כהוגן כו', דלא סבירא ליה הטעם שיתרכך כלל, ואם כן נמלח כהוגן הוא, וטעם ההדחה סבירא כהרא"ה [בבדק הבית בית ג ש"ג עג, א ד"ה גרסינן. הובא בב"י ריש הסימן], או כהרשב"א במשמרת הבית [דלעיל ס"ק א].

ולפי זה בהדחה מועטת מודה מהר"ם דלא כהרא"ש, גם לטעם הרשב"א והרא"ה מהני הדחה מועטת, ואין צריך מליחה שנית, ולפיכך פסק הרמ"א כוונתייהו, כיון דהרשב"א והרא"ה וסמ"ק הכי סבירא להו, ומהר"ם נמי דמודה להו בהא [כדלקמן ס"ק יח].

גם לא סתרי אהרדי מה שפסק בהפסד מרובה לסמוך אמהר"ם והרא"ש [כדלקמן ס"ק יז], כיון דלהרא"ה ומהר"ם מותר, אע"ג דסבירא להו הדחה לא הוי רק להעביר הדם, ולהרשב"א נמי אין צריך אלא ללחלח הבשר לכתחלה, אבל בדיעבד ודאי מהני, כדמשמע בגמ' גבי דחללי בי טבחי. ובפרט כמ"ש ה"ט"ז [ס"ק ב] והפרי [מגדים, משבצות זהב ס"ק ב] שזהו כוונת רמ"א במה שכתב ואם הדיחו הטבח כו' [דאפילו נחייבש מהדחת הטבח אין צריך להדיחו שנית].

והא דמצריך להדיח ולמלוח שנית [כדלקמן ס"ק יז], אינו אלא לחומרא לכתחלה, כמו דמחמיר לכתחלה לשרות הבשר חצי שעה, לצאת גם לדעת הרא"ש והר"ן (ובדיעבד אם נתבשל כך אפשר דסבירא ליה דמותר. והיינו דלא פירש בהג"ה ובתורת הטאת. ובפרט לדעת המנחת יעקב [כלל ה ס"ק ג, וכלל טו ס"ק א] דהג"ה מיירי אחר הבישול [ובזה ודאי מיירי שלא הדיחו ומלחו שנית]. אלא דאי אפשר לומר בתורת הטאת כמנחת יעקב, דמשמע מיני' דבהדחה מועטת או בדאיכא סי' [נגד הדם שעליה] שוין [דשניהם מותרין לדעת הסמ"ק שלא נאסר אלא מחמת הדם

(טו) מליחה. שיתבאר לקמן סעיף ו'. והטעם שמאחר שאנו חוששין שמא הבליע דם בעין שעליו אין שיעור לדבר ומיד נאסר (תורת חטאת⁸³). (ולא דווקא מיד שאינו נאסר עד שיראה ציר שאז אנו רואין שהפליט ואומרים שכשם שהוא פולט כך הוא בולע)⁸⁴.

ואפילו מליחה של צלי אי אפשר שלא יבליע כל שהוא מן הדם בעין שעליו לתוכו (ט"ז⁸⁵). והוא חשוב רותח, אע"ג דאין הבשר נחשב רותח עד שימלחנו כעין מליחה לקדרה וישהה במלחו שיעור מליחה כדלקמן סי' צ"א⁸⁶, מכל מקום הרי נתבאר שם⁸⁷ שהציר הנוטף על ידי מליחה מקרי

שעליה], והתם [בתורת חטאת כלל ה"ג] פליג על איסור והיתר הארוך [כלל ד"ס"ו, שמצריך ס' בשאר החתיכות נגד כל החתיכה הזו], ומאי קושי' דילמא מיירי כשלא נתבשל, אלא על כרחך דשוין הם).

ובהדחה מועטת, כיון דהסמ"ק נמי הכי סבירא ליה, שביק דעת הרא"ש והר"ן ואזיל בתר סמ"ק ומר"י טרושין [שבשערי דורא סוס"י ה, דסבירא לי כסמ"ק] דבתראי נינהו כמ"ש מהרא"י [בהגהות שערי דורא שם ס"ק ז].

והנה לכאורה צ"ע טעם האוסרין מדשמואל, הא שמואל קאמר [אין הבשר יוצא] מידי דמו כו', ועל כרחך צריך לומר שמואל לענין גוף מליחה מיירי, והדחה מילתא אחריתי היא, ואם כן מאי ראי' מייתי שבלא הדחה אפילו דיעבד אסור. וצריך לומר דדם בעין שעליו נמי דמו מיקרי, ואם כן דקו רבנן הכי, דבלא הדחה קמייתא אינו יוצא מידי דם בעין שעליו, אפילו על ידי מליחה והדחה אחר כך, והיינו על כרחך שהמלח מבליע ואינו מפליט, ואם כן [אסור] אפילו ידיחנו ויחזור וימלחנו.

והנה לפי גרסת גמרא שלנו איתמר רב הונא אמר מולח כו' ולא פליגי כו', ואם כן לא קאי אדשמואל כלל. ואפשר לומר דלהכי אדשמואל לא קאמר הכי כמהר"ם, דשמואל מיירי במליחה אף בדיעבד, ורב הונא מיירי בהדחה לכתחלה]. ועוד לפי הפוסקים דבמליחה כדי קליפה, על כרחך לא דמי דם בעין [שנאסר רק כדי קליפה] למידי דמו דשמואל [שנאסר כולין]. ועוד דמהר"ם סבירא ליה דבכל חתיכה יש ס' כנגדה, על כן אין להוכיח מהנ"ל [משמואל אין להוכיח דלא כמהר"ם]. ואפשר שזהו טעם רמ"א דסמ"ק אהר"ש ולא מטעמי, דבלאו הכי מהר"ם סבירא ליה דשריך וגם יש ס' [כדלקמן סוף ס"ק יח]. אלא דאמהר"ם [ס] לחודי' לא מצי סמ"ק [כדלקמן בשוה"ג לס"ק יז]. כיון דסמ"ק פליג בהדיא, והוה ליה ספיקא לחומרא, אבל בצירוף דעת הרא"ש הכריע דלא כסמ"ק, דאם תמצוי לומר דלא שריך הרי פולט, כיון שאין כאן אלא ספק. (83) כלל ה"ס"ב.

(84) בכת"ו: אע"פ שיש לו עוד דם של עצמו, כיון שלא שהה שיעור מליחה, אין לומר שידיחנו ויחזור וימלחנו ויפלוט גם דם שבלע אגב דמו, דגבי דם בעין לא אמרינן כבולעו כך פולטו כדלעיל ס"א [ס"ק א, וס"ק יד].

(85) ס"ק ת, בשם איסור והיתר הארוך (כלל י"ז), בשם אור זרוע (ח"א סי' תעב).

(86) סעיף ה.

רותח אפילו במקום שאין הבשר חשוב ורותח, והוא הדין הדם הנבלע על ידי מליחה.

ומכל מקום כתב באיסור והיתר הארוך⁸⁸ שיש תקנה לזה בצלייה, שלא נבלע כל כך עד שלא יהא כח בצלייה להוציאו, מאחר שלא שהה שיעור מליחה (או שנמלח מליחה מועטת). וכן משמע לקמן סי' ע"ו ס"ב בהג"ה, וכן דעת הש"ך⁸⁹. אבל רש"ל⁹⁰ מחמיר אפילו לצלייה אפילו לא שהה שיעור מליחה ואפילו נמלח רק מעט כעין מליחת צלי, וכ"ד הט"ז⁹¹. והמנחת יעקב⁹² כתב דאם נמלח מליחה מועטת וגם לא שהה שיעור

(87) ברמ"א. וראה גם לקמן ס"ק קו.

(88) כלל ד ס"ד.

(89) ס"ק יג.

(90) מכונת סי' ה ס"ק ז.

(91) ס"ק ז, בשם מהרש"ל (שם) ותורת חטאת (כלל ה דין א).

ובכתי"ו: ומכל מקום יש לומר דבכה"ג יש לסמוך על התוס' והגהות אשרי דלעיל [בשוה"ג לסוף ס"ק יד, שמתירין בצלייה].

ועוד שמהרש"ל ותורת חטאת שנטו להחמיר, משום דדעתם להחמיר גם בבשר שלא שהה שיעור מליחה שנפל לציר קודם הדחה [בתורת חטאת כלל ו ס"ג, וביים של שלמה פ"ח סי' עז], וכמבואר להדיא ביים של שלמה פ' השוחט [סוף] סי' י"ח, דהא בהא תליא [דין נפל לציר ודין נמלח בלא הדחה. וכ"ה בתורת חטאת כלל ו ס"ב] (וגם לפי דעתו אין להחמיר אלא כדי קליפה, כדסבירא ליה בציר שלא שהה שיעור כבישה [ראה לקמן סי' ע ס"ק טד], וגם קליפה זו אינה אלא חומרא בעלמא, משום דאינו ודאי שהבליע אלא דיש לחוש שמא הבליע כמ"ש בתורת חטאת [כלל ה ס"ב: דאנו חוששין שהמלח הבליע דם שעליו], אם כן אם נתבשל כך מותר כדלקמן (סי' צא [ס"ד בהג"ה] בשם איסור והיתר הארוך [כלל כט ס"ב] עיי"ש [וכ"ה לקמן ס"ק צח]). ואם כן לפי מה שכתבו האחרונים [כדלקמן שם ס"ק נו] בסוס"י ע', מסתימות לשון רמ"א, דאין להחמיר בציר כל כך, וכאיסור והיתר הארוך שם [כלל ה ס"ה], הוא הדין נמי הכא גם בזה.

(ועוד דחשיב התם [ים של שלמה פ"ב סי' יח] דם שעל גביה דם בעין ממש, ובאמת זה אינו אלא דהוה כמו דם בעין, כלשון הגהות שערי דורא [הגהה שבפנים שערי דורא סוס"י ה] דלעיל ס"א [ראה לעיל ריש ס"ק יד]. ואפילו בששהה שיעור מליחה דאוסר גם האיסור והיתר הארוך [כלל ד ס"ג] לצלי, כתב הטעם שפירש וחוזר כו', וכן הוא לשון היש אוסרים שברא"ש [פ"ח סי' מו, שהובא לעיל ס"ק יג] דעליהו סמיך מהרא"י, דלא כים של שלמה [שם, שאוסרו לצלי, מטעם דם בעין עיי"ש].

(92) כלל ה ס"ק ה.

מליחה דאיכא תרתי לטיבותא יש להקל אבל בחד מהני לא, וכתב שזהו דעת רמ"א בתורת חטאת ובהג"ה בסי' ע"ו בס"ב:

(טז) הפסד מרובה. או בערב שבת ואי אפשר להכין אחרת (ב"י⁹³):

(יז) יש להתיר. פירוש כסברא הראשונה שבשו"ע, דהיינו על ידי הדחה ומליחה שנית, ואז מותר אפילו נמלח כעין לקדרה⁹⁴ ושהה במלחו שיעור מליחה, שבמקום הפסד מרובה כדאי הוא הרא"ש לסמוך עליו ולומר שאין דרך המלח להבליע דם שעליו (מפני שאין נקרא דם בעין ממש) אלא להפליטו, וטעם ההדחה אינו משום דם שעליו אלא כדי שיתרכך הבשר, ולפיכך צריך מליחה שנית שבראשונה לא יצא כל דמו. אבל בלא הדחה ומליחה שנית אין להתיר אפילו בהפסד מרובה⁹⁵ (וכל שכן אם לא נמלח מתחלה רק מליחה מועטת או שלא שהה שיעור מליחה והודח) (ש"ך⁹⁶, מנחת יעקב⁹⁷).

ומותר לצלי אפילו בלא הדחה אם הוא הפסד מרובה (ש"ך⁹⁸), שהרי מכיון שמוציא במליחה עם הדחה מוציא בצלייה בלא הדחה, דהא לצלי אין צריך הדחה כדלקמן סי' ע"ו⁹⁹:

(יח) בדיעבד. פירוש אחר שנמלח¹⁰⁰, אפילו נזכר קודם שנתבשל, ואין צריך הדחה ומליחה שנית אפילו בלא הפסד מרובה, שהעיקר הוא כדעת

93 ד"ה ולענין הלכה.

94 בכת"י ו; ז: אפילו לקדרה, ואפילו נמלח תחלה כעין מליחה לקדרה.

95 בכת"י ו; ו: ואין לסמוך על מהר"ם דלעיל [ס"ק יד] דמדמי לכבודא עלויי בשרא [דמא מישרק שריק (חולין קיא, א)], דבדיעבד שרי גם במליחה הראשונה, דיחידאה הוא [וראה לקמן ס"ק יח]. וגם הרמ"א נקט דומיא דמליחה מועטת או לא שהה שיעור מליחה, דבכה"ג ודאי אין במליחה הראשונה ממש.

96 ס"ק יב.

97 כלל ה ס"ק א.

98 שם.

99 סעיף ב.

100 כדלעיל ס"ק ו.

הסמ"ק שההדחה אינה אלא משום דם בעין שעליו, ובהדחה מועטת שמעביר הדם סגי¹⁰¹.

(אלא שבהפסד מרובה סומכין על דעת הרא"ש. ולא הוי כתרי קולי דסתרי אהדדי¹⁰², מכיון שאין סומכין עליו אלא בשעת הדחק, דהיינו בהפסד מרובה. ובלאו הכי הרי דעת מהר"ם¹⁰³ להתיר בדיעבד אפילו לטעם הסמ"ק, דסבירא ליה דמשום דם בעין אינו אסור כי אם לכתחילה אבל בדיעבד שרי, דמדמי לה לכבדא עלויי בישראל¹⁰⁴, ואפילו בלא הדחה ומליחה שנית שרי לדידיה).

מיהו לא מהני אפילו בדיעבד מה שרוחצין הטבחים הצלעות שלימות, כמו שרגילים לשפוך עליהם בהעברה בעלמא לנאותן, ואפילו לא חתכן אחר כך לשנים, דאינו קרוי חללי' בי טבחי עד שהדיחו קצת כדרך שמדיחים בשר כשרוצים למלחו, אבל הדחה מהני ואין צריך לשרותו בכלי (ש"ך¹⁰⁵). והמנחת יעקב¹⁰⁶ כתב דאין להקל אלא אם כן שראו קצת בכלי¹⁰⁷:

(101) בכת"י ב: משא"כ לטעם שיתרכך הבשר צריך הדחה היטב כמ"ש בהג"ה ס"א [ולעיל ס"ק ו].

(102) ראה עירובין ז, א.

(103) דלעיל ס"ק יד.

(104) שרא, דמא מישרק שריק (חולין קיא, א).

(105) ס"ק ב, בשם איסור והיתר הארוך כלל ד ס"א.

(106) כלל טו ס"ק ב.

(107) בכת"י ו: ז: ובהדחה מועטת שמעביר הדם מעל פניה תו לא חשיב דם בעין, ולא בעינן הדחה היטב, דדוקא בהדחה אחרונה אמר שמואל פעמיים יפה יפה אבל לא בהדחה ראשונה (איסור והיתר הארוך [כלל ד ס"ח]). ומשום הכי נמי כתב הש"ך דאפי' לא שרה כלל בכלי אלא הדיח בידיו מעט כדרך שמדיחין בשר מותר. והמנחת יעקב כתב (דמלשון איסור והיתר הארוך משמע) שצריך שישרה קצת בכלי (ואזיל לשיטתו, כמ"ש התורת חטאת בשמו, דסבירא ליה בטעם ההדחה גם כדעת הר"ן דלעיל שצריך הדחה היטב שיתרכך הבשר, ואם כן צריך נמי שרי' שיתרכך הדם ויודח היטב, כדלעיל [בריש ס"ק ה בשוה"ג] בשם אור זרוע [ח"א סי' תעד], ולא הביא דברי סמ"ק בהדחה מועטת, אלא דאין צריך יפה יפה).

(יט) שעליה. דכיון שעיקר האיסור משום דם בעין שעליו¹⁰⁸ (דדם שבו יוצא על ידי מליחה אפילו בלא הדחה כלל כדלעיל), אם כן אינו אסור טפי משאר איסורים שנמלחו עם היתר דמשערים בס' כמ"ש בס"ק¹⁰⁹.

ומיהו היינו דוקא בדידעינן שיש ס' בחתיכה זו נגד הדם שעליה, אבל מן הסתם אמרינן שאין לך חתיכה שיש בה ס' נגד הדם שעליה כדלעיל¹¹⁰ (או דמיירי שחתך לשנים אחר ההדחה, שיש בחתיכה ס' נגד דם בעין שבמקום החתך¹¹¹, דאין לך חתיכה שאין בה שלשים נגד דם שעליה כדלקמן¹¹², וזו כבר הודחה יותר מחציה (תורת חטאת¹¹³)):

(כ) מותרות¹¹⁴. שאין המלח מבליע דם בעין שבחתיכה זו לתוך חתיכות אחרות, דלגבי אחרות מקרי דם פליטה (שהרי הדם נסרך ונדבק בחתיכה זו), דאמרינן ביה דמא משריק שריק או כבולעו כך פולטו או אידי דטריד לפלוט לא בלע¹¹⁵ (תורת חטאת¹¹⁶):

(108) בכת"י ב: משא"כ לדעת הר"ן שהוא כדי שיתרכך הבשר, לא מהני ס' נגד דם בעין שעליו, דהרי מכל מקום צריך מליחה שנית להוציא דם המובלע בבשר. אבל לסמ"ק מהני ס' ואין צריך אפילו מליחה שנית כדלעיל.
(109) סעיף ט.

בכת"י ו: ולפמ"ש שם [בש"ך ס"ק לח] דבאיסור דרבנן סגי בקליפה אם הוא כחוש, אפילו יש בו סרך שמנונית, אם יש הפסד קצת, אפשר הוא הדין נמי הכא דדם שבישלו או שמלחו הוה דרבנן (ואפשר שאני הכא שיש לו עיקר בדאורייתא).
(110) ראה לקמן ס"ק נה.

(111) בכת"י ו: ז: ומיהו אם הניח מקום החתך למטה סגי בקליפה, דדם אינו מפעפע למעלה, כמ"ש לקמן בס"ק ע' ס"ב בהג"ה.

(112) רמ"א ס"ט.

(113) כלל ה"ג. ש"ך ס"ק טו.

(114) והיא אסורה. ובכת"י ב: לקמן סי' ע' [ס"ג, לענין שאין ההיתר מליח מפליט מהאיסור תפל] יתבאר דדוקא אם נמלחה עם החתיכות, אבל אם הניחה בלא הדחה אצל חתיכות מלוחות אין לאסור אותה.

(115) כדלעיל ס"ק א, וש"נ.

(116) כלל ה"ד.

ובכת"י ו: ז: והא דלא אמרינן חתיכה נעשית נבלה, ואוסרת שאר החתיכות בשמנונית האיסור הנפלט מחתיכה זו בחתיכות שעמה, משום דאין הנאסר יכול לאסור אלא אם כן האיסור עצמו יכול לילך שם בטבעו וכדלקמן סי' זה סי"ח [וס"ק קט*] (כרתי ופלתי

גאולה ומשיח

טומאה הותרה בעיבור בבנין ביהמ"ק השלישי
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
 ר"מ בישיבה

בחינוך לא אמרינן טומאה הותרה בעיבור

בתענית (יז, א-ב) איתא: "רבי אומר, אומר אני: כהנים אסורים לשתות יין לעולם, אבל מה אעשה שתקנתו קלקלתו. ואמר אביי: כמאן שתו האידינא כהני חמרא כרבי. מכלל דרבנן אסרי, מאי טעמא? מהרה יבנה בית המקדש, ובעינן כהן הראוי לעבודה וליכא", והתוס' שם (בד"ה בעינן כהנים) כתבו וז"ל: "וא"ת והלא בלא יין נמי אסורין בעבודה דטמאי מתים נינהו וצריכין הזאה ג' [וז'] ואמאי אסרי להו יין? וי"ל דמ"מ מותרין בעבודת צבור דטומאה הותרה בצבור" עכ"ל.

והנה ידוע התירוץ שמתרצים הקושיא דלמה הוצרכו לנס חנוכה הלא טומאה הותרה בעיבור? ותירץ בחכמת שלמה (שו"ע או"ח סי' תרע) וז"ל: "נראה אפילו למ"ד טומאה הותרה בעיבור היינו לגוף העבודה דילפינן מאיש נדחה דאין הציבור נדחין, אבל לחנך בתחילה הביהמ"ק ודאי החינוך בתחילה צריך להיות בטוהורים, ולכך אז כיון דתחילה פסקה העבודה, ועכשיו התחילה העבודה מחדש ודאי תחילת החינוך צ"ל בטוהורים, ולכך הוה נס חנוכה שתחילת החינוך יהי בטוהרה" עכ"ל, וכ"כ הגר"י ענגל בגליוני הש"ס שבת (כא, ב), (הובא בלקו"ש חכ"א עמ' 241, ובאנציקלופדיה תל' כרך טז ערך 'חנכה' הערה 69) וז"ל: "נראה דכיון שהי' אז חנוכה הבית כמבואר במהרש"א בחדא"ג וכדמוכח נמי ממאי דקרינן בחנוכה בנשיאים, לכן כיון דחנוכה הוא דבר התחליי וראשיי לכל הבא אחריו, לכן הוצרך שיהי' בטוהרה גמורה לא בדחיית טומאה, וזהו

[כרתי ס"ק יד]. וגם אין לאסור מחמת שנוגעים בדם שבעין שעל החתיכה, דלגבי אחרות מקרי דם זה דם פליטה, שהדם נסרך ונדבק בחתיכה זו, ואמרינן דמא משריק שריק או איידי דטריד לפלוט אינו בולע או אפי' בולע כבכ"פ (איסור והיתר הארוך [כלל ד ס"ה]. תורת חטאת [כלל ה ס"ד]).

ג"כ מה שמבואר בבעלי התוס' עה"פ פ' שמיני על הכתוב בקרובי אקדש דכהן הדיוט ביום שנמשח לעבודה אסור בטומאת קרובים ככהן גדול, והטעם ג"כ כנ"ל דכיון שהוא חינוכו והתחלתו צריך שיהי' בטהרה לגמריי עכ"ל, ומביא שזהו גם ביאור דברי הר"ן בחידושיו לר"ה (יג, א), דאין נראה לומר שעומר הראשון הי' שלא כמצוותו דכיון שהי' הראשון הוא שורש לכל הבא אחריו, וע"כ כיון שהוא דבר שרשיי ועיקריי צריך שיהי' כתיקונו לגמריי עיי"ש, וכ"כ בס' כלי חמדה (פ' אמור אות ט) בשם החידושי הרי"ם זצ"ל דכיון דעשו אז מנורה חדשה וקיימ"ל דעבודתה מחנכתה, א"כ הי' בזה מצות חינוך המנורה ואסור לחנך בטומאה דנהי דטומאה הותרה בציבור אבל לחנך בטומאה אסור עיי"ש, וכ"כ בס' אמרי אמת פ' נשא בשם הרבי מקאצק זצ"ל.

סתירה מהתוס' דתענית דגם בחינוך שייך טומאה הותרה

הקשה ע"ז בס' 'מכתבי תורה' להאמרי אמת זצ"ל (מכתב סו) מהתוס' דתענית הנ"ל, דמבואר בתוס' דמיד כשיבנה ביהמ"ק יהיו מותרין בעבודת צבור כי טומאה הותרה בצבור, והרי אז יהי' חינוך המזבח והכלים וכו' וא"כ איך נימא בזה דטומאה הותרה בציבור? וכן הקשה בס' אמבוהא דספרי פ' נשא עמ' קד (ד"ה גם), ובס' 'מזוזות מלכים' להגר"ש גאנצפריד עמ' פג הביא קושיא זו משו"ת מנחת אברהם (ריינהולד) סי' לט אות ו.

ועי' גם בשו"ת 'כנף רננה' סי' עז שהביא לתרץ כן בשם ה'מרמרה יחזקאל' ותירץ עפ"ז גם קושיית בעלי התוס' בפ' שמיני שהקשה דלמ"ד שעיר ר"ח מפני טומאה נשרפה הי' לו ליקרב בטומאה כיון דטומאה הותרה בציבור דכתיב במועדו אפילו בטומאה, ומחלק כנ"ל דאם כבר יש השראת השכינה ע"ז נאמר השוכן אתם בתוך טומאתם, אבל שיתחיל השראת השכינה בעי קדושה וטהרה ולכן בימי המילואים שהי' התחלת השראת השכינה לא הותרה טומאה.

אלא שהכנף רננה כתב ע"ז דזה ניחא לתרץ הא דשעיר ר"ח, אבל לא בנוגע לחנוכה כיון דקדושה ראשונה קדשה לעת"ל וכבר הי' שם השראת השכינה, ומוכיח מהא דמציינו בכ"מ בנוגע לעת"ל דכשיבנה ביהמ"ק יעשו העבודה מיד כגון מהא דהתקין ריב"ז דיום הנף כולו אסור שמא יבנה ביהמ"ק, וכן בסוגיא הנ"ל דתענית דכהנים אסורים לשתות יין שמא

יבנה ביהמ"ק, הרי נקטינן שיעשו העבודה מיד, ועכצ"ל משום דטומאה הותרה בציבור ולא כהנ"ל עיי"ש.

דעת המהרש"ם דלעת"ל לא יצטרכו חינוך המזבח

ולכאורה אפשר לתרץ כמ"ש בשו"ת מהרש"ם (ח"ו סי' לח) על מה שהקשו לו בהא דגזר ריב"ז דיום הנף כולו אסור (סוכה מא, א) משום מהרה יבנה בית המקדש, ויאמרו: אשתקד מי לא אכלנו בהאיר מזרח - השתא נמי ניכול, ואינהו לא ידעי דאשתקד דלא הוה בית המקדש - האיר מזרח התיר, השתא דאיכא בית המקדש - עומר מתיר, ומסיק דהיינו באיבני בליל שיתסר, ותמוה דהא אין מחנכין המזבח אלא בקרבן תמיד, ולשיטת התוס' בסוכה (מב, א ד"ה שאינו מבוקר) דביקור מעכב בדיעבד בתמיד, א"כ לא יהי' אפשר להקריב תמיד בלא ביקור ד' ימים ולא יהי' באפשר להקריב התמיד לחנך המזבח, וא"כ לא יהי' אפשר להקריב כבש העומר, והאיך חושש דשמא יקריבו את העומר? וכתב לתרץ שם כיון דהבית יבנה בידי שמים וירד למטה המקדש שלמעלה, והמזבח שמקריב עליו מיכאל כבשים של אש כמ"ש בתוס' מנחות (קי, א, ד"ה ומיכאל), א"כ כבר נתחנך המזבח, וממשיך דעפ"ז יש לתרץ קושיא בשם הגאון רע"א ז"ל אמאי לא תירץ רש"י ותוס' שיבנו רק המזבח דהוי כלי כדאי' בזבחים (ס, א), ומותר לבנותו בלילה? ולפימ"ש נחא דאם יהי' בנוי המזבח בידי אדם הרי לא יוכלו לחנכו, אלא דלפי"ז קשה מדוע לא הביאו רש"י ותוס' רק מהא דאין בונין ביהמ"ק בלילה עכתו"ד.

דלפי דבריו דלעת"ל לא יצטרכו לחנך המזבח כלל, לא קשה קושיא הנ"ל דאיך נימא אז טומאה הותרה בציבור כמ"ש התוס' הרי בחינוך ליכא היתר זה, כיון דלעת"ל אכן לא יצטרכו חינוך.

ועי' גם בשו"ת 'דעת משה' סי' נב דשקו"ט אודות קושיית גבורת ארי תענית (יז, א), שהקשה אהא דאיתא שם דאסור לכהנים לשתות יין שמא יצטרכו לעבוד בביהמ"ק, והקשה דהרי במנחות (מט, א), איתא דאין מחנכין את המזבח אלא בתמיד של שחר, וא"כ אחרי חצות יהי' מותר

(1) וראה בס' 'עמק סוכות' סוכה מא, א, ובגליון תקלד עמ' 4 ותתקלה עמ' 10.

(2) ראה לקו"ש חכ"א פ' ויק"פ הערה 43 דשקו"ט אודות עשיית הכלים בלילה וש"נ.

להם לשתות יין כיון שאין מחנכין ממילא את המזבח אז? וכן הקשה במצפה איתן סנהדרין (כב, א), ועי' בהערת המהדיר שם שביאר תירוצו כהנ"ל דביהמ"ק והמזבח דלעת"ל לא יצטרכו לחינוך ויל"ע.

שקו"ט בדעת המהרש"ם

אלא שיש לפקפק בזה: (א) בכלל חידוש לומר שהעבודה שיעשה בבנין ביהמ"ק השלישי הוא המשך אחד עם העבודה הנעשית למעלה ע"י מיכאל שלכן אי"צ חינוך.

(ב) עוד יש להעיר דבס' מקדש דוד (סי' א ס"ק א) כתב דהא דאמרינן דביהמ"ק ירד מן השמים אין זה שייך לומר בהמזבח, וטעמו הוא דאם המזבח יבנה בידי שמים יהי' פסול, דבעינן בנין לשם מזבח דבזבחים (קח, א), פליגי תנאי בבמת יחיד אי צריך מזבח או יכול להעלות אף על סלע או על אבן, ובגמ' אמרינן שם דאף למ"ד דצריך מזבח מ"מ קרן וכבש ויסוד וריבוע אין מעכבין בבמה קטנה ויכול לעשות מזבח בכל אופן שירצה, ומ"מ סלע או אבן אי אפשר ליחשב מזבח וצריך דוקא לעשות מזבח משום דצריך בנין לשם מזבח, וכמ"ש רש"י במתניתין שם בד"ה שיעלה לראש המזבח: "שיבנה מזבח לשם כך", א"כ מזבח אם יבנה בידי שמים הוה כסלע ואבן דלאו שמי' מזבח עכ"ד³, ואם כנים דבריו שהמזבח יבנוהו בידי אדם דוקא הרי צריך חינוך? (ג) ממה שאומרים בתפלת ר"ח "מזבח חדש" בציון תכין⁴ לא משמע כדבריו.

ועי' יחזקאל (מה, יח): "בראשון באחד לחדש תקח פר בן בקר תמים וחטאת את המקדש" ופי' הרד"ק: "בראשון זהו חדש ניסן שהוא חדש הגאולה שבו נגאלו ישראל ממצרים ובו עתידין להגאל לעתיד באחד

3) וראה בגליון תתקמג עמ' 5 והלאה שהוקשה ע"ז שהרי גם ביהמ"ק צ"ל בנינו לשמה ומאי שנא? וכעת ראיתי ב'שמועת חיים' (על המקדש דוד) שם אות יז שהקשה כן עיי"ש ור"ל דמזבח שאני דמזבח שנבנה מאליו לאו שם מזבח עליו ויל"ע בדבריו, ועיי"ש בהגליון עוד שהוקשה דכיון שיורד מן השמים במיוחד למזבח ודאי חשיב לשמה.

4) אין להדייק מלשון זה "תכין" דגם המזבח ירד מן השמים שהרי כתוב בתהלים (נא, כ) הטיבה ברצונך את ציון תבנה חומות ירושלים, ופירש"י דודו התפלל על שלמה בנו "לבנות בית מקדשך בתוכה בימי שלמה בני", ושם הי' זה בידי אדם, הרי מוכח שהפירוש הוא שהקב"ה יזכהו שיוכל לבנות חומות ירושלים וכו' וא"כ גם במזבח חדש וכו' תכין יש לפרש כן. וע"ד דכתיב (תהלים קכז, א) "אם ה' לא יבנה בית שוא עמלו בוניו בו וגו'".

לחדש יחנכו את המזבח בקרבנות וכו' מה שאמר בניסן עתידין להגאל לא שיצאו מהגלות בניסן אלא קודם ניסן יצאו ויעלו עד שבאחד בניסן יהיה בנין הבית נשלם ויחנכו המזבח באחד בניסן וכן עשו במשכן באחד בניסן החל אהרן לעבוד במזבח אלא שקדמו לו שבעת ימי המלואים ששמש בהם משה וכו', וראה גם פירש"י שם. (ראה לקו"ש חכ"ב עמ' 198 בהשיחה של ברכת החמה בענין זה ושם בעמ' 251).⁵

וראה גם רמב"ם הל' מעה"ק פ"ב הי"ד-טו: "אלא הנביא צוה ופירש כיצד יהיו מקריבין המלואין עם חנוכת המזבח בימי המלך המשיח כשיבנה בית שלישי", "וכשם שהקריבו הנשיאים בחנוכת המזבח דברים שאין כמותן לדורות והקריבו בשבת כך הנשיא מקריב חנוכתו בשבת לעתיד כאשר מפורש שם", הרי מפורש שיהי' אז חנוכת המזבח.

גם הובא כבר כמה פעמים דברי החת"ס בחי' על מסכת תמיד (נדפס בסוף ס' המאירי שם, ובסו"ס חי' חת"ס על מסכת גיטין) שכתב לתרץ קושיית תשובת אלשיך (שו"ת אלשיך סי' קלח) שהובא במג"א סוף סי' קלב (ס"ק לד) על שאין אומרים שירים בתפלת המנחה, ואמאי הלא בביהמ"ק היו אומרים גם במנחה כדמוכח מהא דנתקלקלו הלויים בשיר? וכתב וז"ל: "ונלפענ"ד ליישב בהקדם דאנו אומרים פ' הקרבנות משום ונשלמה פרים והיא על א' משני פנים: או דנאמר נהי שאין אנו מצפים להקריב היום עוד זה הקרבן והוא נמנע במציאות להקריבו עוד היום, כיון שלא נבנה עתה כבר בהמ"ק, מ"מ אנו אומרים כל הפרשיות מדמין בנפשינו כאלו הוא כבר נבנה מאתמול, ויהי' נא אמרינו לרצון כאלו אנו עומדים עתה בתוכו ומקריבים בו. והשני הוא כוונה יותר טובה ומעולה שבאמירה זו אנו משתוקקים ומצפים שעוד היום בירושלים לעמוד ויבנה בהמ"ק, כפירש"י במס' ר"ה שלע"ל יהיו בנוי כמו רגע יורד בנוי מן השמים ומשוכלל, וידוע כי אין המזבח הפנימי מתחנך אלא בתמיד של בין הערבים, שא"א להקטיר עליו קטורת כ"א בהטיבו הנרות וצריך שתהי' מנורה דולקת בין הערבים תחלה, והא"ש דבבקר ע"כ אנו קוראים בפרשיות על הכוונה ראשונה, דא"נ יבנה היום מ"מ א"א לעבוד היום עבודת שחר שלימה, שהרי א"א לחנך מזבח הפנימי כ"א בקטורת ומנורה

(5) ראה שו"ת חת"ס או"ח סי' קח בענין זה, ובלקוטי הערות שם הביא כמה דעות אם יהי' בר"ח ניסן או ביום ראשון של פסח או אחרי הפסח ואכ"מ.

בנרות, וא"א לכווין כאשר הוא בנוי ועומד מאז, ע"כ אנו אומרים גם השירה שהי' אומרים אז, משא"כ בערב אנו רוצים שיבנה היום ונזכה לעשותו כאשר זכינו לסדרו, ע"כ אין אנו אומרים בו השיר שלא לקלקל כוונותינו, שהרי לע"ל לא יאמר השיר ההוא וק"ל" עכ"ל החת"ס, הרי דסב"ל בהדיא שאכן יהי' לע"ל הסדר דחינוך המזבח.

ב' דינים קדושה וחינוך

והנה כתב הרמב"ם בהל' כלי המקדש (פ"ד הי"ב) "וממנין כ"ג הוא ראש לכל הכהנים, ומושחין אותו בשמן המשחה, ומלבישין אותו בגדי כהונה גדולה שנאמר והכהן הגדול מאחיו אשר יוצק וגו', ואם אין שם שמן המשחה מרביץ אותו בבגדי כהונה גדולה בלבד שנאמר אשר יוצק על ראשו שמן המשחה ומלא את ידו ללבוש את הבגדים, כשם שמתרבה בשמן המשחה כך מתרבה בבגדים וכו'". ושם פ"ה הי"ז כתב: "כהן שלא עבד עדיין מימיו שמנוהו כ"ג ה"ז מביא עשירית האיפה ועובדה בידו בתחלה כשאר חינוך כל כהן הדיוט ואח"כ מקריב עשירית האיפה שנייה שהיא חינוך כ"ג, ואח"כ מקריב עשירית האיפה שלישית שהיא חביתי כ"ג שמקריב בכל יום כמו שיתבאר ומעשה שלשתן שוה הוא", הרי מוכח מזה שישנם ככהן גדול המתקדש ב' דינים שונים; (הא) משיחה או ריבוי בגדים שזה פועל עליו קדושת כהן גדול. (ב) הקרבת עשירית האיפה וכו' שזהו דין שצריך להתחנך לעבודה על ידם, וי"ל שאין זה שייך לדין קדושה.

וענין החינוך הוא שיתחיל עבודתו ע"י דברים אלו, וכמ"ש הרמב"ם בפירושו למשנה מנחות פ"ד מ"ד: "וענין חנוך הרגל . . ולשון החינוך שם מושאל בדברים האלה לתחילת המעשים, לפי שזה הכלי מרגילים אותו בעבודה; דרך דומיא לאדם בתחילת שמלמדים אותו שום חכמה או שום מדה להרגיל עצמו בה עד שתהא קבועה בו", ועד"ז איתא בלקו"ש חכ"ו פ' פקודי (ג) עמ' 292 דחינוך הוא לשון התחלה ומצייץ בהערות לפיהמ"ש הנ"ל, ולפירש"י לך (יד, יד), שופטים (כ, ה) ועוד.

וביומא (יב, ב), איתא: "רב פפא אמר עבודתו מחנכתו. מי לא תניא: כל הכלים שעשה משה - שיחתן מקדשתן, מכאן ואילך - עבודתן מחנכתן. הכא נמי - עבודתו מחנכתו", הרי מוכח מהגמ' דקדושת כהן גדול דומה לקדושת כלים, ולפי"ז י"ל עד"ז גם בנוגע לחנוכת המזבח

והכלים שישנם בזה ב' דינים, הא' לקדשם בקדושת כלי שרת, והב' הא דאמרינן (מנחות מט, א, ורמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"א הי"ב) ש"א אין מחנכין את מזבח הזהב אלא בקטורת הסמים, ולא מזבח העולה אלא בתמיד של שחר, ולא את השולחן אלא בלחם הפנים בשבת, ולא את המנורה אלא בשבעה נרותיה בין הערבים, ד"ל שאין זה דוקא כדי לקדשם בקדושת כלי שרת, אלא שמצוה לחנכם ע"י קרבנות אלו, וראי' לזה שהרי המזבחות שבמשכן וכו' כבר נמשחו ונתקדשו בשמן המשחה ע"י משה רבינו, וכבר חלה עליהם קדושת כלי שרת ע"י משיחה, ומ"מ מצוה לחנכם ע"י עבודות אלו, הרי דדין חינוך הוא דין בפ"ע, אלא דאח"כ כשלא הי' עוד שמן המשחה כאשר עבודתם מחנכתם (כדאיתא ביומא יב, ב, וברמב"ם הל' כלי המקדש פ"א הי"ב) הנה שם עבודתם פועלת עליהם גם קדושת כלי שרת, אבל גם באופן שאי"צ לקדשם אכתי יש שם הדין שיתחנכו ע"י קרבנות אלו דוקא.

רק בחינוך הפועלת קדושה לא אמרינן דהותרה בציבור

והנה בלקו"ש חכ"א שם כשהביא תירוץ הנ"ל לגבי חנוכה דחינוך שאני דלא אמרינן בהם טומאה הותרה בציבור כתב וז"ל: "וע"ד דעם ביאור וואס אנדערע מפרשים זאגן לגבי דעם נס השמן דחנוכה - אז דאס וואס מען האט דאן ניט געקענט נוצן דעם כלל פון "טומאה הותרה" איז ווייל דעמולט האט געדארפט זיין דער חינוך המקדש מחדש, און ביים אויפמאכן א נייע קדושה זאגט מען ניט טומאה הותרה כו"ל, דממה דקאמר "ביים אויפמאכן א נייע קדושה" יש לומר דזה קאי רק על חינוך כזה שצריך לפעול קדושה, דבזה אמרינן דאי אפשר להמשיך קדושה בטומאה אף אם הותרה בציבור כיון דהוה דבר והיפוכו, אבל באופן שצריך רק עבודה זו משום מצות חינוך גרידא, י"ל דבזה שפיר שייך לומר טומאה הותרה בציבור.

(6) דאה בכ"ז באוצר הספרא להגר"מ זעמבא הי"ד משנה ו אות יג, ובאנציקלופדיה תל' כרך טז ערך "חנוך כלי המקדש" ושם עמ' רו, ובכרך ב (באים כאחד) הובא שהכלי מתקדש קדושת הגוף על ידי המנחה הניתנת לתוכה, והמנחה מתקדשת קדושת הגוף על ידי הכלי, וכאחד הם קדושים ומתקדשים, ובהערה 17 הביא שכן הוא בירושלמי מגילה פ"ג ה"א עיי"ש.

ולכאורה יש להקשות ע"ז ממ"ש בלקו"ש ח"כ (עמ' 449 ועמ' 633) לגבי חנוכת המזבח דחנוכה וזלה"ק: "ומה שהקשו דקדושה הקודמת לא בטלה וא"צ חינוך (ועד"ז הקשה ג"כ ברד"ה זאת חנוכת תר"ם וראה שם ספ"ט) י"ל דאין כאן הכוונה כבדין עבודתן מחנכתן (שבועות טו, א) כ"א כפשוטו - התחלה לאחרי הפסק ארוך ולאחרי שפינו וטיהרו וכו'" עכלה"ק, ומ"מ הביא בחלק כ"א כנ"ל התירוץ דבנרות חנוכה לא שייך ההיתר דטומאה הותרה בציבור, הרי מוכח שזה אינו דין בקדושה דוקא, וגם אפילו לא בגדר דעבודתן מחנכתן, אלא אפילו בהתחלה סתם ליכא ההיתר דטומאה הותרה וכו'?

ואפשר לומר שאין כאן שום סתירה, דהרי בנוגע להמנורה איתא בר"ה (כד, ב), וע"ז (מג, א), ועוד, דבית חשמונאי עשו מנורה חדשה של עץ וכו' וא"כ בנוגע להמנורה שהיתה חדשה לגמרי והוצרכה להתקדש בקודשת כלי שרת, ודאי ה"י בזה הדין דעבודתן מחנכתן וגם נתקדש אז בקדושת כלי שרת, [וכפי שהובא לעיל ממתניתין דמנחות וכ"כ הרמב"ם בהל' תמידין ומוספין פ"ג הי"א "ואין מחנכין את המנורה אלא בהדלקת שבעה נרותיה בין הערבים"] א"כ בזה שפיר שייך לתרץ דלא שייך ההיתר דטומאה הותרה, וכ"כ בהערות וביאורים גליון קסב עמ' ה עיי"ש.

ועפ"ז יש ליישב מה שהקשה ב'אמבוהא דספרי' שם ממה שכתב הזית רענן לרבינו המגן אברהם פ' שמיני שכתב דאף דשולחן ומנורה נטמאו באוהל המת במיתת נדב ואביהו, מ"מ היו מסדרין על השלחן לחם הפנים וכן הדליקו את המנורה משום דטומאה הותרה בציבור עיי"ש, וזה ה"י בשמיני למילואים כשחינכו את השולחן והמנורה, הרי מוכח דגם בחינוך אמרינן דטומאה הותרה בציבור עיי"ש, ועי' גם ב'מכתבי תורה' שם שהקשה מספרי פ' נשא זה קרבן נחשון בן עמינדב זה דוחה את השבת ואת הטומאה ואין היחיד דוחה את השבת ואת הטומאה והקשה הרי קרבנות אלו היו לחנוכת המשכן, ובחינוך לא אמרינן דטומאה הותרה בציבור? ולהנ"ל י"ל דכיון שכבר חל עליהן מקודם קדושתם ע"י שמן המשחה, ומעתה הוצרכו רק חינוך בלבד בזה שפיר אמרינן טומאה הותרה בציבור ויל"ע.

כלי המשכן של משה לעת"ל

והנה איתא בסוטה (ט, א): "משנבנה מקדש ראשון, נגנז אהל מועד, קרשיו, קרסיו ובריחיו ועמודיו ואדניו", ונת' בשיחת קודש פ' צו שבת הגדול תש"מ (אות כד ואילך) משום דמעשה משה נצחיים המה, ולעת"ל יתגלו בשלימות בכל הפרטים, וזהו ע"ד המבואר בפרקי דר"א (פ' נא) ובילקוט שמעוני יחזקאל (רמז שפג ד"ה ובבוא עם): "ושערים שטבעו בארץ עתידים לעלות ולהתחדש כאו"א במקומו".

ועי' בס' 'חידושים וביאורים' בהל' בית הבחירה (עמ' ק) שכתב וזלה"ק: "אמרו חז"ל משנבנה מקדש ראשון נגנז אוהל מועד קרשיו קרסיו ובריחיו ועמודיו ואדניו, ולכאורה פי' דרק המשכן עצמו בכל פרטיו נגנז ולא הכלים, ומוכרח הוא בלאה"כ דהרי מנורה והשלחן וכו' דמשה היו במקדש ולא נגנזו, אבל באבות דר"נ: דברים העשויין וגנוזין אלו הן אהל מועד וכלים שבו וארון שבו כו', ובמכילתא בנוגע למזבח הנחושת 'ביום שנבנה זה (מזבח של שלמה) נגנז זה" וכן מפורש ברש"י מלכים ב (טז, יד): "אי אפשר לומר מזבח הנחשת שעשה משה שהרי נגנז", וברש"י מלכים א (ו, כ): "ויצף מזבח ארז - הוא מזבח הקטרת ותמיה אני ושל משה למה נגנז" דמזבח הזהב של משה נגנז וכו'. ובכל אופן מדרשות חלוקות בכמה פרטים וארון יוכיח" עכ"ל. וראה לקו"ש חט"ז עמ' 466 דנקט שם שכן הוא בכלי המשכן.

וא"כ לפי דעה זו דלעת"ל יוחזר המזבח שעשה משה, ומזבח זה הרי כבר נתקדש בקדושת שמן המשחה, י"ל שיהיו צריכים רק חינוך מצד המצוה בלבד, כיון שהי' הפסק גדול ע"י גניזתו שלא היו משתמשים בו, ולכן שפיר שייך בזה הדין דטומאה הותרה בציבור.

וכבר שקו"ט הרבה באחרונים במזבח שנפגם וחזרו ותיקנוהו אי בעינן חינוך חדש, ראה מנ"ח מצוה תא אות י שנסתפק בזה, ועי' בהערת הגר"י פערלא שם, ובס' תורת הקודש ח"א סי' יג האריך בזה והביא דבאור גדול משניות יומא פ"ח סב"ל דצריך, וכן משמע מאור החיים פ' בהעלותך עיי"ש וראה גם בהערת הגר"א סופר ז"ל מאירי תענית (יז, ב, הערה 1) שנסתפק בזה, ובדעת משה הנ"ל הוכיח דאין צריך ואכמ"ל, מיהו אפילו אי נימא דשם בנפגם אין צריך אפ"ל דזהו משום שבידו לתקנו ולהשתמש

בו בכל שעה ולכן לא נחשב למזבח חדש, אבל בנדו"ד שלא היתה אפשריות כלל להשמש בו ה"ז נידון כמזבח חדש ויל"ע.

משיחת כלים בשמן המשחה לעת"ל

עוד י"ל דגם בכלים חדשים לעת"ל א"ש, וזהו ע"פ מ"ש בגליון תתקנא (עמ' 6 ואילך), דבהוריות (יא, ב) איתא: "ת"ר: שמן המשחה שעשה משה במדבר . . וממנו היה נמשח משכן וכליו אהרן ובניו כל שבעת ימי המלוואים, וכולו קיים לעתיד לבוא, שנאמר: (שמות ל) שמן משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם", וכן הוא בכריתות (ה, ב), הובא גם בפירש"י תשא ל, לא עה"פ לדרתיכם: "מכאן למדו רבותינו לומר שכולו קיים לעתיד לבא", ולפי מ"ש בשו"ת 'שואל ומשיב' (מהד"ק ח"ג סי' מב) דהא דלדורות עבודתן מחנכתן היינו משום דתורה אמרה שאף שלא יהי' להם שמן המשחה יהי' עבודתו מחנכתו, אבל כל שנודמן להם שמן המשחה פשיטא דהי' מושחין בשמן המשחה עיי"ש, שלפי דבריו מובן דלע"ל שיהי' להם שמן המשחה ודאי ימשחו הכלים בשמן המשחה, ונת' שם שיש מקום לומר דאמרה התורה דקידוש כלים בשמן המשחה תלוי במשה רבינו, דרק אם נתקדשו ע"י משה רבינו צ"ל ע"י שמן המשחה, אבל בדורות אח"כ שלא נתקדשו ע"י משה רבינו עבודתם מחנכת, ולפי"ז י"ל גם בנוגע ללע"ל דמבואר ביומא (ה, ב), "כיצד מלבישן לעתיד לבוא? לעתיד לבא נמי - לכשיבואו אהרן ובניו ומשה עמהם", וכן כתבו התוס' פסחים (קיד, ב ד"ה אחד) "וכשיבנה משה ואהרן יהא עמנו", א"כ י"ל שקידוש כלים החדשים יהי' ע"י משה רבינו ובמילא יתקדשו ע"י שמן המשחה עיי"ש בארוכה ואכמ"ל, דלפי"ז א"ש ג"כ שקידוש המזבח והכלים יהי' ע"י משה רבינו, ואח"כ יצטרכו רק לחנכם בלבד מצד סדר החינוך, ושפיר שייך בזה הדין דטומאה הותרה בציבור.

ויש להעיר עוד במה שנת' בס' 'ימות המשיח בהלכה' (סי' כב) שהובא שיחת ליל י"ב סיון תשמ"ז (ס' התוועדויות תשמ"ז ח"ג עמ' 486) שדיבר הרבי אודות קרבנות התשלומין דחגה"ש ששייך להקריבם בשנה זו ממש, ואמר דנשאלת שאלה בנוגע לטהרה דהרי כולנו טמאי מתים וצריך הזאה ג' וז' וא"כ עד שיוגמר הטהרה כבר נגמרו ימי התשלומין? ומבאר שם עפ"י הגמ' יומא (ה, ב), דכשיבנה ביהמ"ק יהיו משה ואהרן עמהם, (ועד"ז שאר צדיקים) ולא מצינו בהם שיצטרכו הזאה ג' וז' ומשמע שהם יהיו מוכנים מיד עיי"ש, ונת' שם בהספר ע"פ מ"ש האחרונים דצדיקים

שמתו אין מטמאין עיי"ש ובגליון תתקיט בענין זה, א"כ יוצא מזה דמה שיעשה ע"י אהרן עצמו יהי' בטהרה גמורה ולא מצד טומאה הותרה וכו', ובעינן להדין דטומאה הותרה רק במה שיצטרך להיעשות ע"י שאר הכהנים, ויש גם נפק"מ לענין קרבן יחיד, דאי משום דטומאה הותרה ה"ז רק בקרבן ציבור כמ"ש התוס', משא"כ כשהוא בטהרה גמורה.



קרבן תודה על היציאה מהגלות

הרב יעקב יוסף קופרמן

משפיע בישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

בלקו"ש חי"ב (פ' צו הע' 36) מבואר שעל עצם היציאה מהגלות לא שייך חיוב הבאת תודה בתור חבוש בבית האסורים עיי"ש הטעם.

ולכאור' יש להוסיף עוד טעם בזה ע"פ מ"ש הנצי"ב בכ"מ בספריו (בסוף ספרו העמק שאלה, ובפי' העמק דבר עה"ת (ויקרא ז, יג)) דתכליתו של קרבן תודה שבא על הנס, הוא כדי לספר חסדי השי"ת שגמל עליו, ומטעם זה ריבה הכתוב בלחם (ארבעים חלות) ומיעט בזמן אכילת התודה מכל שלמים (שאינו אלא ליום ולילה), והוא כדי שיהי' מרבה ריעים לסעודה אחת ביום הקרבה ויהי' סיפור הנס לפני רוב אנשים וכו' עיי"ש.

והיינו דהואיל והוא צריך לספר את הנס, הרי זה שהוא מחויב לאכול בזמן קצר כמות מרובה של לחם התודה, יגרום שיצטרך להזמין הרבה אנשים כדי שיאכלו התודה והלחם כולו ביום אחד, ועי"ז יספר את הנס שאירע לו לפני הרבה אנשים וכו' וזהו ענינו של קרבן תודה, (וכמ"ש בתהלים (קז, כב) "ויזבחו זבחי תודה - ויספרו מעשיו ברנה").

והנה בחי' הגרי"ז עה"ת (סטנסיל) כתב בקשר להנאמר אצל יתרו "ויספר משה לחתנו את כל אשר עשה ה' לפרעה ולמצרים וגו'" שזהו מצד שיש דין מיוחד של סיפור הנסים שעשה השם ית' כמ"ש בתהלים (קאפיטל קז) "ויספרו מעשיו ברנה", או כמ"ש בקאפיטל קה "שירו לו זמרו לו שיחו בכל נפלאותיו", דהיינו שצריך לספר בנפלאות השם.

אלא שלפני שיתרו בא לא הי' יכול מרע"ה לקיים את חיובו לספר הנס, דלא הי' לו למי לספר את הנסים דכל ישראל ידעו מהנסים כמותו ואין לו מה לחדש להם בעצם סיפור הנס, אבל כשבא יתרו והוא לא ידע מכ"ז

(עכ"פ בפרטיות, וגם רק ע"י שמיעה וכו') מיד קיים משה רבינו את הדין של "ויספרו מעשיו ברנה".

ולפי"ז יש לבאר בנוגע ליציאה מהגלות והנסים והנפלאות שיהיו קשורים בזה, דהיות שכלל ישראל יזכו לחוות את כל הנסים הקשורים ליציאה מהגלות, הרי שלכאורה אין ענין שכל א' יביא קרבן תודה כדי לספר על הנסים לחבריו ושכיניו וכו' שגם הם חוו את אותם נסים וכו'.

[ובזה יש לבאר גם מה שראיתי מקשים בנוגע לקרבנות שנח הביא אחרי המבול, שמבואר בחז"ל שהביא עולות - ולכאו' הי' צריך להביא קרבן תודה על שניצל ממי המבול (ראה בס' להורות נתן להגר"נ געשטטנר שי' ועוד), דבשלמא למ"ד בזבחים (קטז, א) דאין ב"נ מביא שלמים אלא עולות א"ש שלא הביא קרבן תודה שהוא שלמים, אבל למ"ד שם דב"נ מביא אף שלמים ולא רק עולה, ומסתמא גם תודה בכלל, דמאי שנא, וא"כ למה לא הביא נח קרבן תודה על הנס שנעשה לו? ועי"ש מה שתי' ויש לפלפל בזה ואכ"מ).

אמנם לפהנ"ל א"ש, דאם נאמר כהנצי"ב דענינו של קרבן תודה הוא בכדי לספר הנס שנעשה לו, והיות שספור הנס שייך רק למי שלא ידע ממנו, א"כ נח לא הי' לו למי לספר את הנס, דהרי מלבד אנשי ביתו שהיו עמו בתיבה שידעו מהנס מצ"ע, מתו כולם במבול, ומכיון שלא הי' לו למי לספר הנס, ולכן הביא רק עולות ולא תודה].

אלא שיש להעיר ע"ז מכמה צדדים שלכאו' משמע מכ"מ בנוגע לקרבן תודה לאו דוקא כביאורו של הנצי"ב, וכן יש להעיר ממה שבשיחות דקין תשנ"א כן הזכיר רבינו כמ"פ הקרבת תודה בקשר ליציאה מהגלות ובהחפזי כעת אסיים כאן ואמשיך בכהנ"ל בל"נ בגליון הבא בע"ה*.



(* ראה בס' 'ימות המשיח בהלכה' סוף סי' סג. המערכת.)

בענין "אז ימלא שחוק פינו" [גליון]

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון תתמוז (עמ' 10) דן הרב ח.ר. שי' בארוכה ליישב מה שאמר כ"ק אדמו"ר זי"ע בשיחת י' אלול תשנ"א, אשר בדורנו "לא רק שניתנה רשות, אלא יתירה מזו, שיש חיוב להתנהג באופן שימלא שחוק פינו ולשונונו רינה".

ומקשה דלכאורה זה עומד בניגוד להדין בשו"ע או"ח (סי' תקס ס"ה) ש"אסור לאדם שימלא פיו שחוק בעולם הזה".

ונדחק שם ליישב הדברים עיי"ש. ועי' גם בגליונות תתמוז (עמ' 10), ותתנ (עמ' 12) בארוכה שכמה נדחקו ליישב דבר זה.

והנראה בזה לבאר באופן מרווח, בהקדם מה שיש לדקדק בין הלשון שנאמר בטור (סוף סי' תקס): "אסור לאדם שימלא שחוק פיו בזמן הזה", להלשון שנאמר במחבר (שם ס"ה): "ש"אסור לאדם שימלא פיו שחוק בעולם הזה", מדוע משנה המחבר מלשון הטור מ'בזמן הזה' ל'בעולם הזה'?

ונ"ל לבאר עפ"י מה שכתב הגה"ק רבי נפתלי כ"ץ זי"ע בעל 'סמיכת חכמים' בספרו 'קדושה וברכה' על ברכות (לא, א): "בגמרא אמר ר' יוחנן משום רשב"י אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה, שנאמר אז ימלא שחוק פינו ולשונונו רנה וכו'. הקשה הגאון מוהררש"א בחידושי אגדות, ובשאר מפרשים, למה מייתי ראייה מסיפא דקרא אז יאמרו בגוים וגו' ולא מרישיה דקרא בשוב ה' את שיבת ציון וגו' אז ימלא שחוק פינו?

"ונ"ל לתרץ, דיש לדקדק עוד כמה דקדוקים בגמרא זו, חדא דקאמר אסור לאדם, [לאדם] למה ליה? דהיה לו לומר סתם אסור למלאות שחוק פיהם, ואכל אדם קאי. ותו מאי שימלא שחוק פיו דקאמר, דהיה לו לומר למלאות פיו שחוק, ואם אמנם לשנא דקרא נקט, הנה על הקרא גופיה קשיא דהיה לו לומר אז ימלא פינו שחוק כמו סיפא דקרא דכתיב ולשונונו רנה, ועתה לא רישא סיפא. ותו מאי בעולם הזה דקאמר, דאטו בעולם הבא אנו קיימין, ואטו בעולם הבא לא נמלא שחוק פינו, ומי יתן ונדע מה יהיה באותן הימים. ותו דמייתי ראייה מהאי קרא אז יאמרו בגוים וגו' "

והיינו לימות המשיח, ואטו ימות המשיח אינן עולם הזה, הלא הוא מששת אלפים דהוי עלמא, שני אלפים תהו שני אלפים תורה שני אלפים ימות המשיח [עבודה זרה ט, א], והוא אסור בעולם הזה סתמא קאמר, ואם אמנם עולם הזה נמי מקרי היפך ימות המשיח, כדאמרין במתניתין [לעיל יב, ב] ימי חייך העולם הזה כל ימי חייך להביא ימות המשיח, וודאי היכי דגבי הדדי תניא שפיר נקרא עולם הזה נגד ימות המשיח, משא"כ היכי דמזכיר רק אחד הכל בכלל, והיה לו לומר בזמן הזה, או דלא היה לו להזכיר כלל, דמהראיה מוכח דבזמן הזה מיירי. וביותר תמוה על ענין ריש לקיש שאמרו עליו שמימיו לא מילא פיו שחוק בעולם הזה, מאי בעולם הזה דקאמר אצל ריש לקיש, וכי למעוטי עולם הבא או ימות המשיח אתי שלא היה בימיו, וכיון שאמר מימיו לא מילא פיו שחוק די בזה. ועוד שהתחיל מימיו לא מילא וכו', משמע כל ימיו אף קודם ששמע מר' יוחנן, ומסיים מכי שמע מר' יוחנן רביה דמשמע מאז והלאה ולא כל ימיו. ותו מאי רבותיה דריש לקיש שקיים מה ששמע מרבו דבר אסור בלי שום חולק. ותו ר' יוחנן קודם ששמע מרשב"י, וריש לקיש קודם ששמע מר' יוחנן רביה, מאי עבדו בהאי קרא אז ימלא שחוק פינן, ומאי דרשי ביה. ותו יש לדקדק בהאי קרא דמייתי ראייה מינייה דפתח לשון רבים ומסיים לשון יחיד, שחוק הוא לשון יחיד ופינן הוא לשון רבים, וכן ולשונינו לשון רבים רנה לשון יחיד, והיה לו לומר אז ימלא פינן שמחות ולשונינו רננות כיון דעל כל ישראל קאי, וכן מצינו בייעודי הנביאים כמה פעמים.

”ונ”ל לפרש דיש לחלק בין שחוק עסקי עולם הזה, ובין שחוק עסקי עולם הבא היינו דבר מצוה, דכשהקב”ה משפיע לו רוב טובה אסור למלאות פיו שחוק על זה וכדומה כל השמחות, משא”כ לדבר מצוה מותר למלאות שחוק פיו בקיום המצוה, וחבוב מצוה הוא, ומקרא מלא הוא [תהלים ק, ב] עבדו את ה' בשמחה, וכל צבא ששים ושמחים לעשות רצון קונם, וראיה מרבי ברונא שזימנא חדא סמיך גאולה לתפלה כותיקין ולא פסיק חוכא מפומיה כוליה יומא [לעיל ט, ב], משום דמחבב במצות היה, והוא הדין כל אדם יש לו לעשות כן ומחבב המצות יקרא. וזהו כוונתם שאמרו 'בעולם הזה' פירושו בעסקי העולם הזה אסור למלאות פיו שחוק, משא”כ לדבר מצוה ימלא פיו שחוק כאוות נפשו כפי החיבה שלו למצות. וזה נלמד מסיפא דקרא דוקא, דמרשיה דקרא בשוב ה' את שיבת ציון וגו' אז ימלא שחוק פינן, הוה אמינא דמקודם דבכל ענין אסור

למלאות פיו שחוק אף לדבר מצוה לאיזה טעמים, מצד שהשכינה עמנו בגלות או דהוי כפריקת עול וכדומה, משא"כ מסיפא דקרא מוכח דבעסקי העולם הזה מיירי, מדכתיב אז יאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה, פירוש שיאמרו הגוים הגדיל ה' הטובות לישראל יותר ממה שהיה מקודם להאומות, ועל כרחך בעסקי העולם הזה מיירי, דאין להאומות שייכות עתה בענייני המצות, וגם עתה הגדיל ה' לעשות עמנו בענייני תורה ומצות, ומדתלה השחוק במה שיאמרו הגוים, על כרחך בעסקי העולם הזה מיירי שאז ימלא שחוק פינו בענייני עולם הזה ולא עתה, משא"כ בענייני מצות מותר אף בעולם הזה וחיוב מצוה הוא למלאות שחוק פיו בעשיית המצוה או לימוד תורה, ופקודי ה' ישרים משמחי לב כתיב [תהלים יט, ט].

"ועתה נראה לתת טעם מפורש ושום שכל דדוקא בעסקי העולם הזה הוא אסור ולא בדבר מצוה, דידוע שכל ישראל הם גוף וחיבור אחד, וחיוב אדם להצטער בצרתו של חברו אשר הוא כגופו, ואם ברכו ה' כי יש לו כל, מה יעשה חברו שהוא בחוסר כל, ואין טובתו שלימה בשום פעם, כי אף [אם] יריק לו הקב"ה ברכה עד בלי די עד שיכלו שפתותיו מלומר די, עדיין הוא חסר רובו ככולו אשר יאכל חצי בשרו הם שאר עם בני ישראל כי לא יחדל אביון, ואין טובתו שלימה ששאר אברים אין להם טובה. וזהו שכווננו בצחות לשונם שהרגישו בנאם זמירות ישראל שאמר גם כן בלשון הזה אז ימלא שחוק פינו, ולא אמר אז ימלא פינו שחוק, וכן אמרו הם אסור לאדם, דייקא לאדם יחיד שימלא שחוק פיו, היינו שיחשוב ויאמר בפיו שהשחוק והשמחה שלו הוא מלא בעסקי העולם הזה כיון שיש לו כל טוב, זהו אסור, שהוא שקר גמור, ששמחתו אינו מלא כיון שהשפעתם אינו כשוה עם כל ישראל, והוא כופר בחבור עצבי אפרים שזהו חבורם עם הקדוש ברוך הוא בהיותם כולם כאיש אחד, כענין ויחד שם ישראל [שמות יט, ב] שהיו כולם בלב אחד [מכילתא פרשת יתרו], אז היו ראויים שישרה שכינתו בתוכם, וגורם לשכינה שתסתלק כשאינו מתחבר עם חברו ומצטער בצרתו. משא"כ לעתיד לימות המשיח יהיה טובת עולם הזה לכל ישראל בשוה והשפעה אחת לכולם, כמאמרי יעוד הנביאים לאין חקר הנה אנוכי מרביץ בפיך אבניך ויסדתיך בספירים וכל גבולך לאבני חפץ [ישעיה נד, יא] וכהנה רבות אין מספר.

"ומייתי ראייה מהאי קרא דשינה מלשון יחיד לרבים ולהיפך, והכי פירושו אז ימלא שחוק, שהשחוק יהיה מלא לכל ישראל בשוה ונהללו בפינו על זה, ולכן אמר שחוק לשון יחיד, פינו לשון רבים, כי ימלא השחוק לכולם בשוה ולכל פיות יהיה שחוק אחד ושמחה אחת בשוה, וכן ולשונינו רנה לכל הלשונות ישראל יהיה רנה אחת בשוה, ולא יהיה חסרים שום אבר מאבריהם והשחוק יהיה במלואו וטובו וימלאו פיהם שחוק, לא כן עתה.

"אבל גבי עשיית מצוה אז ימלא פיו שחוק אף בזמן הזה, כיון שמצוה זו היא זכות לכל ישראל, כדאמרינן בגמרא [קידושין מ, ב] לעולם יראה אדם עצמו כאילו הוא חצי זכאי וחצי חייב, וכן כל ישראל חצי זכאי וחצי חייב, עשה מצוה אחת מכריע את עצמו ואת כל ישראל לכף זכות וכו', הרי שבמצוה שעשה מזכה את כל ישראל והשמחה בשלימות, ובלאו הכי אמרינן נמי דאי אפשר לשום אחד מישראל לקיים כל התרי"ג מצות, כי כמה מצות תלויים בכהנים ולויים, וכן מצות יבום וחליצה ופדיון הבן וכהנה רבות, כי אם שישראל הם כולם כאיש אחד, ומה שמקיים אחד מהם מזכה את כל ישראל, ושפיר שייך לומר שהשחוק הוא מלא ושמחה שלו היא בשלימות, כיון שאינה נחסר אבר מהם, כי אדרבה משלימין האברים של כל ישראל. זה נ"ל טעם נכון לחלק.

"והנה התנאים הראשונים גם כן ידעו מהאי קרא אז ימלא שחוק פינו דאסור למלאות שחוק פיו עתה, אבל הם למדו מרישיא דקרא בשוב ה' את שיבת ציון וגו', ולא עלתה על דעתם לחלק בין שמחה של מצוה לענייני העולם הזה, וסברי דבכל ענין אסור למלאות שחוק פיו אף לדבר מצוה, ולא פלוג לאיזה טעם וגזירת הכתוב הוא, שהרי אין שום משמעות ברישיא דקרא דבעסקי טובות העולם הזה מיירי. אבל רשב"י קבל חלקו מהר סיני לחדש דבר זה לחלק בין דבר מצוה לדבר הרשות, שלדבר מצוה הכל שרי דנלמוד מסיפא דקרא אז יאמרו בגוים וגו', דבעסקי טובות העולם הזה מיירי כדאמרינן, ובזה דוקא אסור עתה, ולא בעשיית מצוה. והשתא לא קשיא עד דלא אתי רשב"י מאן אמרה, כמו דמקשו כמה פעמים בגמרא עד דלא אתי יחזקאל בין בוזי מאן אמרה [סנהדרין כב, ב]. וכן קשה נמי כאן וכי קודם שבא רשב"י ולימד איסור זה נכשלו בזה האיסור? אלא ודאי כל הירא וחרד לדבר ה' דרש דרשא זו מאליו מרישא

דקרא ונהג איסור בכל, ורשב"י גילה לנו ההיתר מדיוק האיסור שאמר בעולם הזה, ויליף מסיפא דקרא שבטובת עולם הזה מיירי.

"וזהו שאמרו אמרו עליו על ריש לקיש שמימיו לא מילא שחוק פיו בעולם הזה מכי שמע וכו', והכי פירושו דפליגין דבוריה שמימיו לא מילא שחוק פיו שום ענין אף לדבר מצוה, זה נהג מימיו, היינו מיום עמדו על דעתו החמיר בכל, לפי שדריש נמי מרישא דקרא דלא פלוג, ואחר כך אמר בעולם הזה מכי שמע וכו' דמכי שמע מר' יוחנן רבו דיליף מסיפא דקרא נהג איסור בעולם הזה, היינו רק בעסקי טובות העולם הזה לא מילא פיו שחוק, ולא בעסקי עולם הבא היינו דבר מצוה היה כן שמח במצות וק"ל. ועייין ברי"ף שכתב בזה. אמנם לא מחשבותיו מחשבותיי ודלא לי חספא ואשכחנא מרגינתא ובלעדי דבריו כוונתי הכל בעז"ה".
עכ"ל ה'סמיכות חכמים'.

ולפי"ז נראה לבאר מדוע כתב המחבר בשו"ע ש'אסור לאדם שימלא פיו שחוק בעולם הזה' דוקא, ושינה ממה שכתב הטור 'בזמן הזה', כי 'בזמן הזה' משמעותו הוא כמו שלמדו התנאים הראשונים [מרישא דקרא בשוב ה' את שיבת ציון וגו'], דלא עלתה על דעתם לחלק בין שמחה של מצוה לענייני העולם הזה, וסברו דבכל ענין אסור למלאות שחוק פיו אף לדבר מצוה, - משא"כ 'בעולם הזה' משמעותו הוא דרק בעסקי עולם הזה הוא דאסור למלאות פיו שחוק, וזהו כוונתם שאמרו 'בעולם הזה', פירושו בעסקי העולם הזה דוקא, משא"כ בענין עסקי עולם הבא דהיינו בדבר מצוה שפיר ימלא פיו שחוק כאוות נפשו כפי החיבה שלו למצות או ללימוד התורה, ופקודי ה' ישרים משמחי לב כתיב (תהלים יט, ט).

והמחבר בשו"ע אזיל בזה בדרכו של רשב"י שקבל חלקו מהר סיני לחדש דבר זה לחלק בין דבר מצוה לדבר הרשות, שלדבר מצוה הכל שרי, ולפיכך שינה המחבר מלשון הטור, ולא כתב 'בזמן הזה' אלא 'בעולם הזה'. וא"ש.

ומעתה יבואר היטב בלי שום קושי כלל דברי כ"ק אדמו"ר זי"ע בשיחת י' אלול תנש"א הנ"ל (תורת מנחם תנש"א ח"ד ע' 211-210):
"הרי נשיא דורנו, דור השמיני, הוא הוא 'אז' (שמספרו שמונה), כפי שהכריזו בעצמו ש'אלאתר לגאולה', וכו' וכו', הרי לא רק שניתנה רשות, אלא יתירה מזו, שיש חיוב להתנהג באופן ש'ימלא שחוק פינו ולשונונו

רנה", ועי' אגרות קודש - כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע חלק ו (עמ' תל) בהקריאה והקדושה משלהי שנת תש"ב: "שישו ושמחו בשמחת הגאולה' וכו' ע"ש - כי כל זה אינם דברי רשות ועסקי העולם הזה שבהם בלבד אסור למלא שחוק פיו כנ"ל, וזה דוקא מה שנאמר בשו"ע דאסור, משא"כ 'שישו ושמחו בשמחת הגאולה' שזהו ענין של עסקי עולם הבא דוקא דהיינו דבר מצוה, בהם אין האיסור כלל, אלא אדרבה, מצוה למלאות פיו שחוק כאוות נפשו כפי החיבה שלו לתורה ולמצות כנ"ל וא"ש מאד ולק"מ.

ועי' בשו"ת משנה שכיר חלק או"ח (סי' ב אות ב) שכתב אאזמו"ר הגאון הי"ד: "במה דהחליט הטו"ז באו"ח סי' תקס (סק"ז) דגם בחתונה ופורים אסור למלא שחוק פיו בזמן הגלות, ובאמת העולם לא נהגו כן, דמרבין בשמחה בחתונה ובפורים אפילו בבתי הצדיקים, ולא ראיתי ליהרהר בזה, וקשה לומר דכולן עושין שלא כדין, ובאמת האליה רבה (סק"ט) הניחו בצ"ע, והבאר היטב (בסק"ט) מביאו. ובשבוע העברה בהיותי על חתונת אחותי תחי' הרהרתי דיש ראייה נגד הטו"ז מהש"ס ברכות (ו, ב) דשפיר מותר למלא פיו בשמחת החתונה, ממה דאמרו שם כל הנהגה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בה' קולות, 'עיי"ש, וקשה מהו הענין של הה' קולות דקאמר הש"ס, ואמרתי, ואח"כ מצאתי שכיוונתי לדברי רבינו המהרש"א בחידושי אגדות שם, דרב אשי אמר לעיל מזה דאגרי דבי הלולי מילי, היינו להרבות בדברי שמחה בבית החתונה, עיי"ש פירש"י ובראשונים, הרי דמצוה לדבר בבית החתונה. וידוע דיש ה' מוצאות הדבור שהן ה' קולות, והמצוה להרבות בדברי שמחה בכל הה' קולות שיש לאדם, וכיון דמשתמשים בכל הה' קולות שיש בפה, א"כ ע"כ הוא ממלא פיו בשמחה של החתונה, דהא הפה הוא מלא עם כלים הללו, וכיון דהוא משתמש בכולן א"כ ממילא דהוא ממלא פיו בשמחתו, וא"כ הרי שלך לפניך דשפיר מותר למלא פיו בשמחה ביום החתונה, וזה לכאור' נגד הטו"ז, וכו' עכ"ל. - ועיי"ש מה שהאריך בזה ממקומות נוספים גבי האופנים שמותר למלא שחוק פיו אפילו בזמן הזה כמו בפורים ובחתונה. ועיי"ש גם בסי' קמט אות ב מ"ש בזה אאזמו"ר. ברם בעל סמיכת חכמים הנ"ל כתב כך בהדיא בסוגיא דברכות הנ"ל, דגבי חפצי שמים אין בכלל האיסור דלמלאות שחוק פיו.

והנה בענין מה שכתב לדקדק בגמרא "דקאמר אסור לאדם, [לאדם] למה ליה? דהיה לו לומר סתם אסור למלאת שחוק פיהם, ואכל אדם קאי".

ונראה לומר עפ"י מה שנאמר בשיחת בהר בחוקתי תשל"א בהגמ' דסוטה גבי שמינית שבשמינית אודות גאווה, דזה מיירי גבי ת"ח דוקא, משא"כ מי שזקוק לעבודת ה' יותר, והיינו בענין ויגבה לכו בדרכי ה', צריך שיהיה לו יותר, כמה שזקוק הוא לעבודת ה', ע"ש.

ועד"ז י"ל בנדרו"ד, דדוקא ל'אדם' שהוא במעלה הכי נעלה הוא דאסור בזה, משא"כ לאיש - גבר- ואנוש, שנמוכים ממנו יתכן שלצורך עבודת ה' אין איסור בזה אם זה מוסיף בעבודת ה', [וזוהו אפילו להתנאים והטור הנ"ל], וא"ש הדיוק של 'אדם'.

ולפי הנ"ל נראה ליישב בענין מה שכתב 'בית האוצר' (להגאון האדיר ר' יוסף ענגל זצ"ל) מערכת א-ס כלל קפט: "אי שייך לשון אסור אדבר שאינו אלא מדת חסידות. וכזה נלענ"ד ג"כ ראייה מברכות (לא, א) אמר ר' יוחנן משום רשב"י אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה כו', אמרו עליו על ריש לקיש שמימיו לא מלא שחוק פיו מכי שמעה מר' יוחנן רביה. וע"כ דהאי אסור היינו רק מדת חסידות, דאם הוא איסור ממש, מאי רבותיה דריש לקיש שלא עשה איסור". עכ"ל.

והנה בפוסקים אמנם מבואר דהוה איסור גמור, עי' בטוש"ע (סי' תקס ס"ה). ברם לפי מה שכתב ה'סמיכת חכמים' א"ש מאד, דבאמת הוה איסור ממש, והרבנותא דריש לקיש הוא "דפלגינן דבוריה, שמימיו לא מילא שחוק פיו שום ענין אף לדבר מצוה, זה נהג מימיו, היינו מיום עמדו על דעתו החמיר בכל, לפי שדריש נמי מרישא דקרא דלא פלוג, ואחר כך אמר בעולם הזה מכי שמע וכו', דמכי שמע מר' יוחנן רבו דיליף מסיפא דקרא נהג איסור בעולם הזה [בלבד], היינו רק בעסקי טובות העולם הזה לא מילא פיו שחוק, ולא בעסקי עולם הבא היינו דבר מצוה שהיה כן שמח במצות וק"ל".



לְקוּטֵי שִׁיחֹת

טעותו של קורח

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש חי"ח פ' קרח (עמ' 188) מקשה כ"ק אדמו"ר זי"ע על כללות סיפור מחלוקת קרח - דהרי הבטיח הקב"ה למשה (יתרו יט, ט) "וגם בכ יאמינו לעולם", ואיך אפשר להיות שקרח וכל עדתו לא האמינו שמה שעשה משה הי' לפי ש"ה' שלחני"? ובפרט ע"פ ביאור הרמב"ם (רפ"ח מהל' יסוה"ת) שההבטחה "בכ יאמינו לעולם" היתה כתוצאה מזה ש"עינינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר האש והקולות והלפידים, והוא ניגש אל הערפל, והקול מדבר אליו, ואנו שומעים, משה משה לך אמור להן כך וכך" - שכ"ה בכל הדורות, עאכו"כ בנוגע לאותו הדור גופא, א"כ איך אפ"ל שאחר כ"ז בא קרח, והמשיך גם עדה שלימה של בני, לכפור במשה כנביא ושליח ה'?

ומתרץ, שקרח לא כפר בזה שמשה הוא שליח ה', וטען שמה שעשה משה אינו מה', כ"א סבר שאף שמשה עשה הכל בציווי ה', מ"מ יש להוסיף או לשנות מה שעשה משה ע"פ ה', ע"ד מה שתפלה ובקשה אפשר לשנות או לבטל גזר "דין" וכיו"ב, כפי שכבר עשה משה לאחר חטא העגל וחטא המרגלים, עד"ז סבר קרח, יכול משה לפעול אצל הקב"ה לקחת את הכהונה גדולה מאהרן וליתנה לו, (וכפי שהי' לפני"ז שה' לקח הכהונה מהבכורות ונתנה לשבט לוי). ובפרט שלאהרן היתה איזה שייכות לחטא העגל, משא"כ קרח, להיותו משבט לוי, לא חטא בעגל כלל.

ואח"כ מוסיף בחצי רבוע [בתרגום מאידית]: "ומה שמה נקט ואמר שקרח וכל עדתו באים לחלוק עליו עם הטענה שלא ה' שלחני, ה"ז לפי ש'והאיש משה עניו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה' (בהעלותך יב, ג), לכן חשב שהבטחת ה' 'וגם בכ יאמינו לעולם' לא נתקיימה, מצד וע"ד שנתיירא יעקב אבינו 'שמא... נתלכלכתי בחטא' (פרש"י וישלח לב, יא), אף שהי' לו הבטחה מהקב"ה".

והנה לפי"ז קשה מהי הטעות בטענת קרח, הרי אמת הוא שאפשר לשנות גזר דין, כפי שפעל משה אחר חטא העגל וחטא המרגלים, ואמת הוא שה' לקח העבודה מן הבכורות וכו', וא"כ מהי הטעות בטענתו - ע"ז כותב שם בהערה *24 וז"ל: "עפ"ז י"ל שהכוונה בתשובת עדת קרח 'משה אמת ותורתו אמת' (ב"ב עד, א. סנה' קי, סע"א), היינו שהוא דבר שא"א לשנות. ע"ד הפי' במארז"ל (ירושלמי סנהדרין פ"א ה"א, דב"ר פ"א, יוד, ועוד) חותמו של הקב"ה אמת", עכ"ל. כלומר, לפועל ענין זה שאהרן הוא הכה"ג, ה"ה דבר שאין לשנות, ובמילא ה"ז טעות מה שחשב קרח שגם דבר זה אפשר לשנות (וכמ"ש רש"י טז, ה) "אמר לו משה גבולות חלק הקב"ה בעולמו, יכולים אתם להפוך בקר לערב, כן תוכלו לבטל את זה".

אבל לפי"ז אי"ז בגדר "חטא", כ"א בגדר "טעות", ומהו הטעם שנענש ע"ז בעונש חמור כ"כ וכו'? ע"ז כותב בהערה 29 וז"ל: "אלא שמכיון שהתערב בזה מה שינתקנא על נשיאותו של אליצפן בן עוזיאל כו" כפרש"י ריש פרשתנו), לכן בא לחלוק על משה ופיתה את כולם (רש"י טז, יט) - ראה אבות פ"ד מכ"א", עכ"ל. כלומר, אף שהטענה בעצמה אינה חטא, כ"א טעות, מ"מ נתערב בזה קנאה, שע"ז אמרז"ל באבות "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם", לכן נשתלשל מזה גם מחלוקת על משה, שזה הי' חטא גדול. [ובפשטות זהו כוונת המשנה (אבות פ"ה מ"ז) "מחלוקת . . שאינה לשם שמים, זו מחלוקת קרח וכל עדתו", שנתערב בזה קנאה, שאז אינה לשם שמים].

[ולפלא - שב' פרטים אלו (של הערה *24 והערה 29), נכתבו כהערות ולא בפנים השיחה, דלכאור' הם ענינים עקריים בתוכן השיחה, שהרי בלעדם חסרים בהביאור שבהשיחה פרטים עקריים, ולמה נכתבו כהערות בעלמא, שבד"כ ה"ה ענינים צדדיים. וצ"ע].

אבל צ"ע איך מתאים מ"ש כאן עם מ"ש בלקו"ש במק"א. דהנה בחלק כ' פ' חיי שרה עמ' 94 כותב וז"ל [בתרגום מאידיש]: "גילוי השכינה לבני אדם (באופן של התאחדות) - ה"ז ענין הנבואה, גלה סודו אל עבדיו הנביאים . . וזהו תוכן תפלת משה רבינו - ולכן נענה מיד - 'בזאת תדעון כי ה' שלחני לעשות את כל המעשים האלה גו' אם כמות כל אדם ימותון אלה גו' לא ה' שלחני ואם בריאה יברא ה' גו' וידעתם כי גו'".

כלומר, אי"ז אות ומופת על ענין כללות תורת משה, שהציוויים ומצות התורה נאמרו למשה מסיני, רק אות ומופת שמשה הוא שלוחו כמותו ממש בנוגע "כל המעשים האלה" - "לתת לאהרן כהונה גדולה ובניו סגני כהונה, וליצפן נשיא הקהתי" (קרח שם, כח ובפרש"י) - וי"ל שזהו מעלה נוספת ע"ז שזהו תורת משה, זהו גם שליחות ונבואת משה - (גלה סודו - ולכן "בריאה יברא" (גילוי חדש)) - נבואה, שבסוגה ודוגמתה הי' נבואת שאר הנביאים, "עכ"ל.

הרי שכאן מפורש שאכן הטעם להנס של בליעת האדמה הוא כדי להראות לבני"י שמשה נשלח מה' לעשות כל מעשים הללו, שמזה נמצא שקרח ועדתו אכן גרמו ספק בנבואת משה, האם הוא שליח ה', ולכן הוצרך להראות נס זה, וה"ז סתירה למ"ש בחי"ח שקרח לא כפר בזה שכל מה שעשה משה הוא בציווי ה', כ"א סבר שיכול משה לפעול אצל ה' לשנותו. ודוחק לומר שהכוונה הוא שזהו רק לפי סברתו של משה, כפי שכותב בחי"ח, כי כאן מסביר לפי האמת מדוע נענה מיד, לפי שתוכן דבריו הי' בקשר לענין הנבואה].

וביותר קשה ממ"ש שם בהערה 42 וז"ל: "ברמב"ם רפ"ח 'אלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאם לא להביא רא'י על הנבואה. . . כפרו בו עדת קרח בלעה אותן הארץ', אבל לכאורה צ"ע דהרי אין מקרא יוצא מידי פשוטו ומפורש בפסוק 'בזאת תדעון כי ה' שלחני לעשות כל המעשים האלה', ואולי כוונתו במ"ש 'לא להביא רא'י על הנבואה' - בכלל, היינו ע"ז שהוא נביא בכלל (כבשאר הנביאים שצריך לעשות אות בכדי לידע שהוא נביא אמת, כברמב"ם שם רפ"י. וראה צפע"נ הל' מת"ע (סב, רע"ד) מהד"ת (כג, ד), אבל גם לדעת הרמב"ם מ"ש 'אם בריאה יברא ה'" בא להודיע שמעשים אלו היו ע"פ ה', ועצ"ע". עכ"ל.

כלומר, שמקשה על מ"ש בפנים השיחה שהנס דבליעת הארץ היתה כדי לאמת נבואת משה, וברמב"ם הרי כתב שעשה זה "לא להביא רא'י על הנבואה", וע"ז מתרץ שאפ"ל הפי' ברמב"ם כפשוטו, שלא עשה כן להביא רא'י על הנבואה, כשבפשוטו של מקרא מפורש שעשה כן כדי ש"בזאת תדעון כי ה' שלחני לעשות כל המעשים האלה", ולכן מפרש שכוונת הרמב"ם הוא שלא עשה כן להביא רא'י על כללות הענין שמשה הוא נביא ה', כ"א להודיע שמעשים אלו במיוחד היו ע"פ ה'. כי רק ע"ז

הי' ספק האם עשה כן מדעתו או ע"פ ה' בנבואה. ולפי"ז הרי זה מתאים עם מ"ש בפנים השיחה שזה אכן הי' כדי לאמת נבואת משה עכ"פ במעשים אלו. אלא שמסיים ב"ועצ"ע".

הרי שמבואר כאן שאכן כפרו קרח ועדתו בזה שמשה עשה המעשים האלה ע"פ ה', ולכן הוצרך לעשות נס זה. [ומתאים עפ"ז הלשון ברמב"ם "כפרו בו עדת קרח"]. ואיך זה מתאים עם מ"ש בחי"ח שלא כפרו בזה, כ"א רק חשבו שאפשר לשנות את זה.

ואולי י"ל בזה (בדוחק עכ"פ) בהקדים שצ"ע קמה הפי' בהערה שלא הוצרך להביא ראי' שהוא נביא ה', ומ"מ טען קרח שלא עשה מעשים אלו ע"פ ה'. דלכאור' אם הוא נביא אמת, ברור שצריכים להאמין שכשאומר דבר בשם ה' ה"ז אמת, שהרי זהו גדר נביא אמת, שאם אומר דבר שבשם ה' צריכים לציית לו? [ואם הפי' הוא שאמרו שרק בתחלה הי' נביא אמת, ועכשיו ירד מן הדרך וכיו"ב, ולכן אין להאמינו, א"כ שוב הפי' שצריכים ראי' שהוא נביא אמת]. ובפשטות זהו הפי' ב"ועצ"ע" שכתב בסוף ההערה. אבל לאידך, הרי כתב כן בהערה, וצ"ל בזה פירוש.

וי"ל הפי' בזה שבדוקא ע"פ מ"ש בחי"ח יובן מ"ש כאן (והרי שיחה זו בח"כ נדפסה לאחר השיחה בחי"ח) - והוא בהקדים שבגדר נביא ישנם ב' ענינים: א) שמוסר מה שאמר לו הקב"ה. ב) היות והוא אדם כזה שמתאחד עם גילוי השכינה, מבין הוא עומק דברי ה' שנאמרו לו, היינו שמבין מה שמונח בתוך הדברים, ולא נאמרו לו בפירוש.

שבזה יתורץ קושיא פשוטה בענינו, במ"ש בחי"ח שקרח טעה במה שחשב שמשה יכול לפעול אצל הקב"ה לשנות מה שאמר, כי דבר זה נצטווה באופן שאא"פ להשתנות - ולכאור' באמת מאיפה ידע משה שדבר זה אא"פ להשתנות, ואי"ז כמו הגזר דין לאחר חטא העגל וחטא המרגלים, ואי"ז כמו מה ששינה הקב"ה מעבודת הבכורים להכהנים? ואם נאמר שכן אמר לו הקב"ה בפירוש, שדבר זה אא"פ להשתנות, וקרח לא האמין את משה שכן אמר לו הקב"ה, הרי שוב נמצא שקרח לא האמין שמה שאמר משה בשם ה' הוא אמת, והדרא קושיא לדוכתה, שזה סותר ההבטחה של "וגם בך יאמינו לעולם".

ולכן צ"ל, שמשה, בהיותו נביא אמת, הבין עומק דברי הקב"ה אליו, אף שלא אמר לו כן בפירוש, שזהו דבר שאא"פ להשתנות, וכזה כפר

קרח. כלומר, הוא קיבל שמה הוא נביא ומוסר דברי ה', אבל לא קיבל זה שמה שמה מבין בעצמו הוא בודאי אמת, כי אפשר לו לטעות, [ז.א. שסו"ס לא ה' לקרח ועדתו הבנה אמיתית בגדר נביא].

ובזה מובן ב' הענינים ; א) מאיפה ידע משה שזה אא"פ להשתנות. ב) כשקרח לא קיבל את זה, מדוע אי"ז סתירה להבטחה "וגם בך יאמינו לעולם" - כי ההבטחה היא שיאמינו שכל מה שמוסר משה בשם ה' ה"ז אמת, ובה אכן האמינו קרח ועדתו, ורק לא האמינו בזה שאמר משה מדעתו, כהבנה בדברי הקב"ה, וכדי להראות שגם זה אמת, נעשו כל המעשים האלו. [ומה שאמר משה שזה להראות ש"ה' שלחני", ה"ז לפי שמצד ענותנותו חשב שלא נתקיימה הבטחת ה' אליו, מצד לכלוך החטא, כפי שמבאר שם בפירושו].

וי"ל שזהו הפי' במ"ש בח"כ שלא ה' נס זה כדי להביא ראיה על כללות הענין שהוא נביא ה', כ"א כראי' שמעשים אלו עשה ע"פ הקב"ה, ושאלנו שאם הוא נביא ה', הרי ברור שגם מעשים אלו הם ע"פ ה' - הפי' הוא שזה בא בהמשך למ"ש בחי"ח שכפירת קרח היתה רק בזה שאמר משה שדבר זה אא"פ להשתנות, שזהו דבר שלא אמר לו ה' בפירושו, וכדי להראות שגם זה אמת, [ז.א. להראות שמה שאמר משה שמעשים אלו הם בהכרח, ואא"פ להשתנות, הוא ג"כ ע"פ ה' - והיינו שזהו רצון ה' באמת, אף שלא אמרו בפירושו] - לכן עשה נס זה של בקיעת הארץ.

ומדויק הוא בלשון הרמב"ם "אלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאו, לא להביא ראי' על הנבואה . . . כפרו בו עדת קרח, בלעה אותן הארץ", היינו שכפרו "בו", לא בנבואתו, כ"א בדרגת משה עצמו כנביא, שתוכנו שמה שמבין בעומק דברי הקב"ה נקרא ג"כ דברי הקב"ה, ולכן נעשה נס זה להראות שאכן כן הוא.

וזה מתאים עם מ"ש בתחלת הענין בהשיחה בח"כ וז"ל [בתרגום מאידית]: "גילוי השכינה לבני אדם (באופן של התאחדות) - ה"ז ענין הנבואה, גלה סודו אל עבדיו הנביאים, שזהו גם ענין עקרי באמונתנו, ובלשון הרמב"ם 'מיסודי הדת לידע שהא-ל מנבא את בני האדם', שגילוי הנבואה הוא באופן שהנביא נעשה דבוק ומאוחד עם דבר ה', עד שהדבר ה' ה"ה 'מתלבש בשכלם והשגתם במראה הנבואה וגם במחשבתם ודיבורם'. עכ"ל. וממשיך לבאר שלכן נענה משה מיד בהתפללו על

בקיעת הארץ, כי היות שזו היתה תפילה אודות נבואתו, שענינה התאחדות גמורה עם דבר ה', זה אינו לוקח שום זמן, כפי שביאר שם לפנ"ז. הרי שכל תוכן דבריו בהשיחה שם הוא אודות זה שהנביא מתאחד עם דבר ה', וזה הראה ע"י נס זה - ה"ו מתאים עם הנ"ל שהיות והנביא מתאחד עם גילוי השכינה, לכן הבנתו בזה הוא גם ע"פ ה'.

נמצא שלא רק שאין סתירה בין ב' השיחות, כ"א השיחה בחי"ח משלים השיחה שבח"כ.

[ואף שילה"ק, שאם מה שנאמר בהערה שבח"כ בפירוש הפסוק "בזאת תדעון כי ה' שלחני לעשות כל המעשים האלה", הוא מכוון כלפי זה שאמר משה שאין לבקש מה' לשנות המעשים האלה, כי הם בגדר דבר שאין להשתנות, א"כ מדוע פ"י בחי"ח שמושה אמר כן מחמת ענוה, ולא פ"י שאכן כוונת משה היתה בנוגע לעשיית מעשים האלה ע"פ ה', אלא שהי' מכוון לזה שפ"י כן מדעת עצמו כביכול, וע"ז התנגד קרח, וזה רצה להראות שג"ז נק' ע"פ ה' - י"ל שקשה לומר שלזה נתכוין משה בעצמו, להראות שהוא במדריגה גבוהה, שמה שהוא עצמו מבין הוא ע"פ ה', ולכן מסתבר יותר שמושה אמר כן מחמת ענוה, ולכן פ"י כן בחי"ח, אבל לפי האמת מונח בזה שזה הראה שמה שהבין משה ג"כ נק' ע"פ ה'.

ובזה מתורץ ג"כ מה שילה"ק בהשיחה בחי"ח - שלכאור' נמצא ע"פ מ"ש שם שכל מה שאמר משה "בזאת תדעון וגו'" אינו אמת, כ"א זהו רק לפי דעתו (וטעותו כביכול) של משה, ופלא הוא! אמנם עפהנ"ל מונח בזה ב' הענינים: א) לפי כוונת משה ה"ז כפשוטו, שזה בא להורות שכל המעשים האלה עשה ע"פ ה', ב) מונח בזה ג"כ האמת, שזה בא להורות, שגם מה שהבין משה בעומק דברי ה', ה"ה אמת].



הבאת מנחה בכפיפה מצרית

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקו"ש חכ"ח (עמ' 320) מבאר כ"ק אדמו"ר מש"כ בלקו"ת סוף פר' נשא (כט, ב) שלכן הקריבו הנשיאים קערות כסף כפות זהב הגם שמנחת נדבה היו מביאים בכפיפה מצרית דלכאורה מפורש בסוטה (יד, ב) סדר

מנחות כיצד אדם מביא מנחה מתוך ביתו בקלתות של כסף ושל זהב כו' מכלל דכפיפה מצרית לא כו'. ע"ש.

בראשונה יש להעיר, דלכאורה למה כתב מכלל דכפיפה מצרית לא הרי מפורש זה גופא בגמ' דבעינן הראוי לכלי שרת, וכפיפה מצרית אינה ראוי' לכלי שרת אף לריבר"י דמכשיר כלי עץ, מטעם הקריבהו נא לפחתין.

ואכן בלקו"ש ח"ז עמ' 255 (הובא בהערות וציונים בסוף לקו"ת, ולהעיר שמכ' זה שבחלק כח לא הובא) מבאר הרבי לקו"ת הנ"ל באופן אחר, וכ' דהקריבהו נא לפחתין הוא רק מדרבנן וכו', וא"כ אין זה מכללא אלא בפירוש אתמר !

ובהביאור גופא מבאר שחלוק סדר מנחות דסוטה מהמנחת נדבה דנשיאים, דלגבי הנשיאים רצו שגם הכלים שמביאים המנחה (והקטורת) יהיו קודש (ולהעיר מלקו"ש חי"ח נשא (ה) הרמזים בהכלים) ולכן ה' יותר שייך להביא בכפיפה מצרית דאז דוקא הוה נתינה ביחד עם מה שבתוכה כמבואר במס' ביכורים פ"ג מ"ה משא"כ בכלי כסף וכלי זהב. אמנם בסדר מנחות דסוטה הרי הקלתות נשאר חולין ורק המנחה מביא להקריב.

ויש להעיר כנ"ל דבביכורים גופא שיכולים להביא בסל של נצרים מביא כ"ק אדמו"ר ראי' בחלק ז הנ"ל דהקריבהו נא לפחתין הוא רק מדרבנן, אבל אם ה' מה"ת לא היו יכולים להביא, א"כ ה"ה בנשיאים וא"כ עדיין צריכים להביא דח"ז, דבלאו הכי לכאו' קשה כנ"ל דגמ' מפורשת הוא דאי אפשר להביא בכלים פחותין משום הקריבהו כו'.

ועכצ"ל שהביאור בחכ"ח ס"ל דאין חסרון כלל דהקריבהו כו' לא בביכורים ולא בקרבנות של נשיאים, ויש להמתיק זה בהביאורים שמביא הרבי בדין זה דביכורים גופא בחכ"ט פר' כי תבוא. ועוד חזון למועד.



רבנן לא צריכי נטירותא

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בלקוטי שיחות חל"ה עמ' 203 הערה 40: "ראה ב"מ (קח, א) ב"ב ז', ב ואילך) "רבנן לא צריכי נטירותא" (שלכן אין חייבים בבנין חומה להעיר). וי"ל ש(גם) בזה הוא החידוש בדרשת ר"י (ב"ב שם) "אני חומה ושדי כמגדלות (שה"ש ח, י) אני חומה זו תורה ושדי כמגדלות אלו תלמידי חכמים", על דרשת ר"ל (שם) "אספרם מחול ירבון כו' (תהלים קלט, יח) ומה חול שמועט מגין על הים מעשיהם של צדיקים שהם מרובים לא כ"ש שמגינים עליהם", דלפי דרשת ר"י לא רק התורה שבהם הוא חומה אלא שת"ח הם עצמם כמגדל (לפי שגופן תורה).

"ומה שרש"י (ב"מ שם ד"ה לא צריכי נטירותא) פי' "תורתו משמרתו כדכתיב (משלי ו, כב) בשכבך תשמור עליך" [וכ"כ הרמב"ם הל' שכנים פ"ו ה"ו "תורתן שומרתן". טושו"ע יו"ד סרמ"ג ס"ב. טושו"ע חו"מ סקס"ג ס"ד] - י"ל לפי שרצה לפרש שהמדובר גם בדרגא של "רבנן" (ע"ד דעת ר"ל) שהוא עצמו לא נעשה מיוחד עם התורה עד שהוא חפצא דתורה השומר ומגין (כבדרגת "רבנן" לפי דרשת ר"י, שהמדובר בדרגא נעלית יותר ד"רבנן", כנ"ל). עכ"ל.

והנה בהשקפה ראשונה, ע"פ המבואר בהערה זו, שדרשות ר"ל ור"י איירי בדרגות שונות ד"רבנן", אינו מובן מה שבהמשך הגמ' בב"ב קאמר דטעמא דר"ל דלא יליף מדרשת ר"י אני חומה גו', הוא משום דס"ל דאני חומה קאי על כנסת ישראל וכו', הרי בפשטות מובן מה שדרש ר"ל דוקא ממש"נ אספרם גו', כיון דדוקא מפסוק זה מוכח דגם כשלא נעשה חפצא דתורה היא שמירה (וע"ד מ"ש בההערה לרש"י)?

אבל אחר עיון קל נראה דאדרבא, ע"פ המבואר בהערה זו אתי שפיר טפי המשך הגמ', דהנה אחר דרשת ר"ל קאמר "כי אתא לקמיה דרבי יוחנן אמר ליה מאי טעמא לא תימא ליה מהא אני חומה גו'", דמשמעות ל' הגמ' הוא דר"י תמה על ר"ל מדוע לא יליף מאני חומה. ועד"ז בהמשך הגמ' מפרש רק מ"ט לא אמר ר"ל כר"י ואינו מפרש טעמא דלא אמר ר"י כר"ל (ועי' מ"ש בחת"ס). ולמ"ש בההערה אפ"ל, דבאמת בדרשת ר"י מפורט יותר ענין השמירה דרבנן, שהרי מ"ש אני חומה זו תורה, קאי על השמירה דתורה בכלל, וזה שייך לכל רבנן, ומ"ש ושדי כמגדלות אלו

ת"ח קאי על שמירה מיוחדת דרבנן שנעשו חפצא דתורה, משא"כ בדרשת ר"ל אספרם גו' ילפינן רק ענין השמירה דתורה בכללות.

ולכן תמה ר"י מדוע לא יליף ר"ל מאני חומה גו' דמפורט יותר ב' דרגות בהשמירה, לא רק כללות השמירה דתורה, גם השמירה שנעשה חפצא דתורה. ויומתק עפ"ז, דמשמעות פרש"י הוא דעיקר הילפותא לר"י הוא מסיפא דקרא "ושדי כמגדלות אלו ת"ח", דבד"ה אלו ת"ח כתב "אלמא אין צריכין חומה", דעיקר החידוש דר"י הוא מסיפא דקרא דנעשו חפצא של תורה. ואולי נרמז בל' רש"י דגם אין צריכין התורה שבהם לחומה, כיון דגופם תורה, דהם עצמם כמגדלות.

ובפרט שי"ל נפק"מ למעשה בין ב' דרגות אלו, דהנה מצינו אריכות גדולה בראשונים ואחרונים בגדר "רבנן". דבסרמ"ג כתב הרמ"א (מהתה"ד) "שהוא מוחזק לת"ח בדורו שיוודע לישא וליתן בתורה, ומבין מדעתו ברוב מקומות התלמוד ופירושו ובפסקי הגאונים", ובש"ך מוסיף דאפי' שלא יהיה כ"כ חשוב בין תלמידים חכמים אחרים שאינן בעירו מ"מ מאחר שביניהם ת"ח הוא ראוי להצילו מכל מס. ועי' בכמה ספרי שו"ת (ראה בארוכה בשו"ת חקקי לב ח"ב ס"ז ובהנסמן שם) שדנו האם גם תלמיד הלומד אצל רבו הוא בגדר רבנן, ואכמ"ל ולהעתיק כל הנאמר בענין זה. וע"פ המבואר בההערה י"ל דאם איירי במי שאופן לימודו הוא לעיונא דדוקא אז נעשה חפצא דתורה (כמבואר בהשיחה), אז אפי' תלמיד היושב לפני רבו הוא בגדר רבנן, משא"כ אי לימודו הוא למיגרס, בזה יש מקום לומר (וכמ"ש בכמה שו"ת עיי"ש) שצ"ל ת"ח חשוב או מורה הוראה וכיו"ב.

ועוד י"ל דבשמ"ק ב"ב (ח, א) "החכמים הלומדים עם התלמידים בשכר אין מן הדין לפוטרם מן המס כיון דבשכר הם לומדים". והנה בל' הרמב"ן "כיון דבשכר הם לומדים" משמע שאין מקום לחלק בזה, אמנם כבר העירו כמה שלא הוזכר דברי הרמב"ן להלכה בהפוסקים, ומצאתי בס' משא מלך (לבעל העצמות יוסף) ח"ד, אחר שמקשה על הרמב"ן כותב דיש לחלק בין המלמד לתלמידים בהתחלת הגמ' להמלמד בשיבה כדי שיוכלו להגיע להוראה. ואינו ברור אצלי כוונתו, ואולי י"ל עד"ז, דתנאי זה שלא יהא בשכר הוא במי שלא נעשה חפצא דתורה, אבל במי שנעשה חפצא דתורה שהוא עצמו מגדל ושמירה לעיר, ה"ז סוג אחרת לגמרי ולא שנא אי נוטל שכר.

והנה מה שעצ"ע הוא, מדוע למדו ר"ל ור"י ענין השמירה דתורה מקראי שצריך לדרוש בדרך משל, ולא מקרא שהביא רש"י בב"מ ובשכבך תשמור עליך, דבפשוטו של מקרא מפורש ענין השמירה דתורה? וכבר העיר בזה הרש"ש. וגם לפמ"ש בהערה, דר"י מחדש שהשמירה הוא כיון שנעשה חפצא דתורה, עדיין הו"ל להביא גם ענין השמירה המפורש בקרא? ולר"ל דיליף מקרא דאספרם רק ענין השמירה בכלל, ודאי הו"ל להביא המפורש בקרא?

ועד"ז לכ' צ"ע בסגנון הדברים בהערה שמבקש טעם מה שרש"י הביא קרא דובשכבך גו', דבפשטות מובן דהביא קרא דמפורש ענין השמירה דתורה, ואדרבא צ"ע על הגמ' שלא הביא האי קרא?

ואפ"ל בזה, דהנה כבר הקשו, דאה"נ דאין הת"ח נהנה מחומת העיר כיון שהתורה שומרתו, אבל ס"ס מדוע לא יתחייב ככל בני העיר שכופין אותן להשתתף בין אם נהנה או לא (ועי' בחת"ס שהעיר עד"ז)?

וי"ל הביאור בזה, דהנה בגמ' ב"מ מביא רש"י המפורש בקרא דהתורה הוא שמירה, דזה מקור מפורש שאין נהנין בכלל מחומת העיר, ולכן מדין נהנה פטורים מלהשתתף, ובהסוגיא שם לא איירי בהתק"ח שכופין בני העיר, משא"כ בגמ' ב"ב איירי מדין כופין בני העיר. וא"כ י"ל דהנה בגמ' שם אמרינן "רבי יהודה נשיאה רמא דשורא (יציאת חומת העיר) אדרבנן", וצ"ע, וכי לא ידע מהמפורש בקרא "ובשכבך תשמור עליך" וא"כ אין נהנין בכלל מהחומה? אלא ע"כ דס"ל דהגם דאין נהנין מ"מ חייבין להשתתף ככל בני העיר, וע"ז הוא שהביאו ר"ל ור"י מקורות מיוחדים לפוטרים גם מחיוב זה, ולא סגי במש"נ ובשכבך גו'.

הסבר החידוש בדרשות אלו י"ל, ממ"ש ובשכבך גו' אין מוכרח שלכתחילה אינם בסכנה, ושכלל לא יבואו אצלם שום מזיקים, אלא דבפועל נשמרים מהיזק שבא להם ע"י התורה, וא"כ עדיין הוו בגדר צריכין שמירה ככל בני העיר ושייכי להדין כפי' על בני העיר, משא"כ בדרשת ר"ל מבואר דשמירת התורה דומה לחול שמגין על הים, ובדרשת ר"י דדומה למגדול, שמזה מובן שהשמירה דתורה הוא באופן כזה שלכתחילה לא שייכי שיהי' אצלם מזיקים וכיו"ב, והיינו דרבנן שתורה מגין עליהם הם בסוג אחרת לגמרי, כיון דלכתחילה שמורים ועומדים מכל היזק, וא"כ י"ל דהופקעו לגמרי מחיוב זה, והוי כאילו אינם בכלל בגדר בני העיר לענין שיחול עליהם חיוב בנין החומה.

ודאתינן להכי י"ל, דמ"ש בההערה דחידוש דרשת ר"י הוא שנעשו חפצא דתורה והם עצמם כמגדל, אין זה רק ענין צדדי שאינו נוגע לענין הפטור דבניית חומה דאיירי ב', אלא דהיות דכל גדר הפטור להשתתף עם בני העיר לבנות חומה (גם לפי ר"ל), הוא כיון דהשמירה בת"ח ע"י תורה הוא באופן אחר לגמרי מבני העיר (דשמורים בעצם), לכן מוסיף ר"י בנקודה זו דדרשינן מקרא דלא שייכי כלל לבני העיר בזה, כיון דת"ח נעשה חפצא דתורה, והוי בעצמו מגדל, דמזה מובן עוד יותר מה דפטורים להשתתף עם בני העיר. ולכן קאמר ר"י לר"ל "מאי טעמא לא תימא ליה מהא אני חומה גו".

(ועפ"ז מובן שדרשת ר"ל וקרא שהביא רש"י לא דמי, דרק לדרשת ר"ל מובן דת"ח הופקע בעצם מצורך השמירה. ומ"ש בההערה דמ"ש רש"י הוא "ע"ד דעת ר"ל", הוא בפרט זה שלדרשת ר"ל לא איירי במי שנעשה חפצא דתורה. ונמצא, שישנם ג' דרגות בהשמירה דתורה, שמירה מהיזק בפועל; דלכתחילה לא שייך אצלו היזק; ושנעשה חפצא דתורה והוי כמגדל. ודו"ק).

וזהו ביאור מה שמעיר בההערה בשיחה, כיון דס"ס מפורש בגמ' דילפינן מקראי אלו שיש לרבנן (לא שמירה מהיזק בפועל, אלא) שמירה מיוחדת, מדוע לא העתיקם רש"י גם בב"מ? ואפי' אם אינו נוגע כ"כ להסוגיא שם, אבל הרי בכלל מאתיים מנה, ודרשות אלו מפורשים בגמ'? וע"ז ביאר בההערה מה שביאר וכפשי"ת להלן.

ויתכן לומר, שזהו הביאור במ"ש הרא"ש בב"ב סי' כו "ודוקא ת"ח שתורתן אומנותן אבל אין תורתן אומנותן חייבין והכי קאמרי רבנן ז"ל ונראה שת"ח שיש לו אומנות או קצת משא ומתן להתפרנס כדי חייו ולא להתעשר ובכל שעה שהוא פנוי מעסקו מחזר על דברי תורה ולומד דברי תורה הוא הנקרא תורתו אומנותו", דלכ' מ"ש דין זה מכל שאר הדינים שנאמרו בת"ח שלא מצינו תנאי זה של תורתו אומנותו? אלא י"ל דודאי אצל כל ת"ח שייך השמירה בפועל הנלמד ממ"ש ובשכבך גו', אבל להשמירה בעצם שדרשו ר"ל ור"י וכו"ל, זה שייך רק במי שתורתו אומנתו.

ועפ"ז יובן עומק מ"ש בההערה דהביא רש"י קרא דובשכבך גו' "לפי שרצה לפרש שהמדובר גם בדרגא של "רבנן" (ע"ד דעת ר"ל) שהוא עצמו לא נעשה מיוחד עם התורה עד שהוא חפצא דתורה השומר ומגין",

ההחידוש בזה הוא דהגם שלכ' כדי ליפטר מבנין החומה צ"ל בדרגא שאינו שייך כלל להשמירה דבני העיר, ויש מקום לומר שזה רק במי שנעשה חפצא דתורה, לזה קמ"ל רש"י דאחר שפטרו ת"ח מלהשתתף בבנין החומה לא חלקו בדבר, ונכלל בזה כל סוגי ת"ח שיש להם איזה דרגא של שמירה דתורה. ואולי לדעת רש"י לא בעינן שיהא דוקא תורתו אומנתו, אם גם בלא זה הוא בגדר "רבנן" (אלא שא"כ צ"ע מהו גדר רבנן לרש"י, ולכ' כיון דאין הכרח עדיף לומר דליכא פלוגתא בדבר).

ועוד יש לבאר במהלך זה, דנתחבטו האחרונים בהא שהביא הרמב"ם דין זה בפ"ו מהל' ת"ת דאיירי שם בענין כבוד והידור ת"ח, וגם בה"י עצמה שכתב הל' זו ממשיך "וכן אם היתה סחורה לת"ח מניחין אותו למכור תחילה", שזה מדיני כבוד ת"ח, דלכ' בגמ' מבואר דטעם הפטור בבניית החומה הוא ד"רבנן לא צריכי נטירותא", ולא משום כבוד ת"ח? וכתבו דמוכרח דלהרמב"ם יסוד הפטור הוא מפאת דין כבוד ת"ח, ונלאו לפרש פשוטות דברי הגמ' דלא משמע הכי.

אמנם להנ"ל י"ל, דאין הכרח לומר שדין זה יסודו כבוד ת"ח, ואעפ"כ מובן בפשוטות איך שייך דין זה בדיני כבוד ת"ח, דלפמשנ"ת הרי מהא שלא הביאו ר"ל ור"י מהמפורש בקרא דובשכבך גו', ודרשו דוקא ממש"נ אספרם גו' אני חומה גו', מובן, דאין יסוד הפטור לבנות חומה רק משום דבפועל אין נהנה משמירת החומה, אלא יסוד הפטור הוא מחמת המעמד המיוחד של ת"ח דמובדלים משאר בני העיר בענין השמירה, כנ"ל, ולכן שייך זה בדיני כבוד ת"ח שהוא דיני ההנהגה עם ת"ח מחמת מעמדו המיוחדת שהוא ת"ח.

והנה ע"ד החסידות יש להעיר, דע"פ המבואר בהשיחה וההערה מובן, דמש"נ "ושדי כמגדלות" קאי על אדם שלומד לעיון, שרק אז מתאחד שכל האדם עם התורה שלומד ונעשה שינוי גברא, ועז"נ "ושדי כמגדלות" שהת"ח עצמו נעשה מגדל.

אמנם באוה"ת שה"ש עמ' א'ט ואילך (ובעוד כ"מ באוה"ת) מבואר ד"ושדי כמגדלות" קאי על פנימיות התורה, עיי"ש בארוכה. ויש לעיין אם אפשר לתווך פירוש זה עם הפירוש בהשיחה, או שהם ב' פירושים (פרטים) שונים בהפסוק?



קושיות הלח"מ ברמב"ם הל' דעות

הרב מנחם מענדל רייצעס

נו"נ בישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

כתב הרמב"ם (הל' דעות פ"ב ה"ב) "וכיצד היא רפואתם? מי שהוא בעל חמה אומרים לו להנהיג עצמו שאם הוכה וקולל לא ירגיש כלל, וילך בדרך זו זמן מרובה עד שיתעקר החמה מלבו, ואם היה גבה לב ינהיג עצמו בכזיון הרבה וישב למטה מן הכל וילבש בלויי סחבות המבזות את לובשיהם וכיוצא בדברים אלו עד שיעקור גובה הלב ממנו ויחזור לדרך האמצעית שהוא דרך הטובה, ולכשיחזור לדרך האמצעית ילך בה כל ימיו, ועל קו זה יעשה בשאר כל הדעות אם היה רחוק לקצה האחד ירחיק עצמו לקצה השני וינהיג בו זמן רב עד שיחזור בו לדרך הטובה והיא מדה בינונית שבכל דעה ודעה".

ובלקו"ש ח"ט עמ' 7 הערה 35: "ראה רמב"ם הל' דיעות פ"ב ה"ב. שו"ע אדה"ז סקנ"ו ס"ג (ועפ"מ"ש בשו"ע שם יתורץ חלק מקושיות הלח"מ שם)".

הנה ראשית כל יש לציין ש(בדפוס שלפניי עכ"פ הרי) אין לחם משנה על הל' דיעות פ"ב ה"ב, ובוודאי שכוונת רבינו היא לדברי הלחם משנה לפני זה בפ"א (על הלכות ד-ה) שעוסקים בדברי הרמב"ם בפ"ב.

שנית יש לציין, שמשום מה לא הובאו דברי רבינו אלו במלקטים על שו"ע אדה"ז, כגון בהוצאה החדשה של שו"ע אדה"ז וכן לא בשולחן המלך.

אבל לעצם הענין, אולי יוכל מי מהקוראים שי' לבאר בדיוק מה הכוונה - כיצד ע"פ דברי אדה"ז בשולחנו מתורצות (חלק מ)קושיות הלחם משנה? ! ולכאורה לא משמע שהכוונה היא למה שמתרץ הלחם משנה עצמו, כמובן].

[תוכן שאלותיו של הלח"מ:

(א) בפ"ב ה"ג כתב שבמדת העונה אסור לנהוג במדה בינונית אלא צריך שיהיה עניו מאד, ובפ"א ה"ה שהעושה זה והולך בדרך בינונית נקרא חכם רק שאינו חסיד.

(ב) בפ"א ה"ג כתב ששתי הקצוות אינם דרך טובה ואם האדם נוטה לאחד מהם צריך שיחזור עצמו למוטב, ובה"ה כתב שהיא מדת חסידות להתרחק מעט לצד זה או לצד זה.

ואין לומר דבה"ה לא מיירי אלא במדת הענוה לבד ובה"ג איירי בשאר המדות, שהרי מסיים ה"ד אודות כל הדעות "כל אדם שדעותיו דעות בינוניות ממוצעות נקרא חכם" ובהמשך לזה מתחיל ה"ה "ומי שהוא מדקדק..." , ועוד דבה"ג איירי ג"כ במדת הענוה שהרי בהזכירו בתחלה כל הקצוות בה"א זכר ג"כ "ויש אדם שהוא גבה לב . . ויש אדם שהוא שפל רוח..." ועלה קאי מ"ש בה"ג ששתי הקצוות אינם דרך טובה.

ג) בפ"ב ה"ג כתב שבמדת הכעס צריך להרחיק מאד ולא יכעוס אפילו על דבר שראוי לכעוס עליו וכו', ובפ"א ה"ד כתב "ולא כמת . . ולא יכעוס אלא על דבר גדול שראוי לכעוס עליו".



שייכות בית המקדש לאומות העולם

הנ"ל

בלקו"ש ח"ל עמ' 72, מבאר שיש הבדל בין ענין בית המקדש בכלל לענין המזבח בפרט, שבית המקדש בכלל שייך הוא רק לבני ישראל, וכמו שכתוב (עזרא ד, ג) "לא לכם ולנו לבנות בית לאלקינו"; ודוקא ענין המזבח שייך הוא גם לאומות העולם, מצד שזהו מקום מיוחד לקרבנות עוד מימי אדם הראשון, קין והבל ונח וכו'. ולפ"ז מבואר זה שמקריבים קרבנות נכרים על גבי המזבח. עיי"ש.

ויש להעיר מתפלת שלמה בעת חנוכת בית המקדש (מלכים-א ח, מא ואילך): "וגם אל הנכרי . . כי ישמעון את שמך הגדול . . ובא והתפלל אל הבית הזה. אתה תשמע השמים . . ועשית ככל אשר יקרא אליך הנכרי למען ידעון כל עמי הארץ את שמך . . ולדעת כי שמך נקרא על הבית הזה אשר בניתי" - שלכאורה משמעות הדברים היא שתפלת הנכרי אינה שייכת רק למקום המזבח, אלא לכללות "הבית הזה אשר בניתי", כללות בית המקדש.

וכמובן שאין בזה קושיא ממש, אבל עדיין לכאור' צריך ביאור קצת.



המוזיק את חברו – שליח מלמעלה

הרב יוסף קראסניאנסקי

מאנסי, נ.י.

בלקו"ש ח"ז ויקרא (ב) מביא כ"ק אדמו"ר מ"ש אדה"ז באגה"ק (סי' כה) שאסור לאדם להיות בכעס על חברו גם אם הזיקו, מכיון שההיזק כבר נגזר עליו מן השמים, והלה היה רק השליח. ובהערה 22 מקשה דא"כ מפני מה מצינו להיפך גבי השפעת הטוב, דמחוייב להודות למשפיע - "חמרא למרי' טיבותא לשקיי", הלא גם שם כבר נגזר עליו מלמעלה, והגומל חסד אינו אלא שליח? ומבאר דשאני השפעת הטוב מהשפעת היפך הטוב, בשתים: א. גם בהיפך הטוב יש חיוב לדון את המזיק על רוע בחירתו, אלא שאין זה מסור לניזק (שיחם לבבו כו') כ"א לבי"ד, משא"כ אצל טובה הרי כל ישראל צריכים לשבח בחירה טובה של הבוחר להשפיע טוב, ובפרט מקבל הטוב. ב. ועוד דבהשפעת הטוב השליח מוסיף (לפעמים) בההשפעה מלמעלה. ע"ש.

וי"ל שישנו עוד ענין שלרוב פשיטתו לא מזכירו הרבי בפירוש, אלא נכלל במה שכותב שם; והיינו, שישנו חילוק גדול בין השפעת טוב להיפך הטוב, שהרי כשישנה השפעה טובה שבאה לאדם ע"י חברו הרי האדם חייב ורוצה להודות על הטובה שהושפע לו ובאים ואומרים להאדם שרצון זה להודות הרי חמרא למרא וטיבותא לשקי', היינו שתודה להשם שממנו באה לך ההשפעה - ועוד זאת שתודה ג"כ להאדם שבחר להשתתף בהבאת הטובה לך. אבל בדבר ההיזק שהאדם מתכעס כשא' גם לו היזק הרי אומרים לו שעצם תנועה זו של כעס על ההיזק היא בטעות שהרי הנזק עצמו לא בא מן האדם אלא מן השמים, ומכיון שבא מן השמים הרי אין להיות בכעס. היינו שעצם התנועה של כעס איננה נכונה. (ואין לו טענה לתרץ הכעס, שאינו כועס על עצם ההיזק אלא על רוע בחירתו של חברו, שהרי זה מסור לבי"ד ולא לניזק כמ"ש רבינו).

ב. והנה, ע"פ ביאור אדה"ז שהמוזיק אינו אלא שליח, אלא שמ"מ נענש על רוע בחירתו, אולי יש לבאר מחלוקת ר' ישמעאל ורבי עקיבא בדין כופר, דכתיב (משפטים כא, ל) "ונתן פדיון נפשו", ואיתא במכילתא

(הובא ברש"י עה"פ): "פדיון נפשו של מומת, דברי רבי ישמעאל, רבי עקיבא אומר פדיון נפשו של ממית"¹.

וי"ל דאזלי לשיטתייהו; דבלקן"ש ח"ו שיחה ב לפרשת יתרו מבאר כ"ק אדמו"ר המחלוקת בין ר"י ור"ע בנוגע למ"ת דלר"י היו אומרים על הן הן ועל לאו לאו, ולר"ע היו אומרים על הן הן ועל לאו הן. וכן בנוגע לרואים את הקולות, דלר"י רואים את הנראה ושומעין את הנשמע ולר"ע רואים את הנשמע ושומעין את הנראה. ומבאר שם, שר"י [שהיה כהן גדול] ענינו הוא עבודת הצדיקים, מלמעלמ"ט, והרי התכלית הוא להמשיך את התורה למטה לתוך גדרי העולם כמו שהם, משא"כ ר"ע (בן גרים) ענינו הוא עבודת הבע"ת לצאת מן העולם.

והנה ידוע (ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ט) שעל עבירות שבין אדם לחבירו אין תשובה מועילה עד שיפייס את חבירו. וע"פ דברי אדה"ז הרי גם עבירה שבין אדם לחבירו הוא בעיקר עבירה בין אדם למקום, שהרי על הניזק כבר נגזר מלמעלה, וחטאו אינו אלא מה שבחר ברע - בין אדם למקום - אלא שהוא בחר לרע בדבר שנוגע לחבירו.

וי"ל דמצד זה, הנה ר' ישמעאל שענינו הוא ההמשכה למטה, מתייחס בעיקר ל'בין אדם לחבירו' ולכן משלם דמי ניזק, אבל ר"ע שענינו הוא העלאה, מתייחס בעיקר ל'בין אדם למקום' - רוע בחירתו, ושצריך כפרה על זה - ולא כל כך מה שהזיק את חבירו (כאן שהתורה כתבה "ונתן פדיון נפשו"), ולכן משלם דמי מזיק.

ג. ידועים דברי הרמב"ן עה"פ (דברים יט, יט) "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו", ופי הרמב"ן "כאשר זמם: ולא כאשר עשה, מכאן אמרו הרגו אין נהרגין. . והטעם בזה, בעבור כי משפט העדים המוזמין בגזרת השליט, שהם שנים ושנים, והנה כאשר יבואו שנים ויעידו על ראובן שהרג את הנפש ויבואו שנים אחרים ויזימו אותם מעדותם צוה הכתוב שיהרגו, כי בזכותו של ראובן שהיה נקי וצדיק בא המעשה הזה אילו היה רשע בן מות לא הצילו השם מיד ב"ד, כאשר אמר (שמות כג, ז) כי לא אצדיק רשע. אבל אם נהרג ראובן, נחשוב שהיה אמת כל אשר העידו

1) בגמ' (ב"ק כז, א) גם הובאה מחלוקת זו, אבל נחלקו בזה רבנן ור' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא.

עליו הראשונים, כי הוא בעונו מת ואילו היה צדיק לא יעזבנו ה' בידם וכו'". עכ"ל.

ולכאור' צ"ע איך יתאים זה עם דברי אדה"ז הנ"ל - שהרי בכל נזק כבר נגזר על הניזק מלמעלה, ואעפ"כ נענש המזיק על רוע בחירתו, ומדוע שונה הדין לגבי עדים זוממין שהרגו נפש בעדותם הזוממת, שאע"פ ש"הוא בעונו מת", הרי היה עליהם ליהרג ג"כ על רוע בחירתם, והיה צ"ל הדין דהוא והם נהרגים*?



שיחות

יו"ד שבט תשי"א: "איצטער הערט זיך איין אידן!"

הרב מיכאל אהרן זליגסון
מגיד שיעור במתיבתא

בלקו"ש ח"ב עמ' 500: "אחרי המאמר אמר כ"ק אד"ש): איצטער הערט זיך איין אידן! בכלל ביי חב"ד האט מען געמאנט אז מען דארף אליין טאן..."

השיחה היתה אחרי אמירת המאמר באתי לגני תשי"א, וצ"ל מהו הסמיכות שמיד אחרי המאמר הכריז הרבי "איצטער הערט זיך איין אידן!"?

ויש לומר ע"פ מ"ש בתולדות רבותינו נשיאנו בתחילת היום יום "תשי"א: מקבל הנשיאות - אומר מאמרו הראשון באתי לגני".

ועפ"ז מובן שאמירת המאמר חסידות קשור עם קבלת הנשיאות, כידוע שעד אז לא הסכים הרבי לומר מאמרים, ואף כשביקשו לחזור על מאמרי רבותינו שלפנ"ז. ועפ"ז י"ל שזהו הסמיכות בין שני ענינים הנ"ל, שהיות שהי' אחרי אמירת המאמר, במילא קבלת הנשיאות, ובכל זה הבהיר הרבי

* כבר שקו"ט בזה בארוכה בגליון תתי (עמ' 54) ובגליון תתיא (עמ' 25). ע"ש. המערכת.

שאעפ"כ צריך להיות עבודה בכח עצמו. וכפי שרואים בהמשך השיחה ההבדל בין חסידי פולין וחב"ד.

ואח"כ ממשיך הרבי ואומר: "איז וואס וועט העלפן וואס מ'גיט כתבים, מ'זינגט ניגונים, און מ'זאגט לחיים".

ויש לומר שכוונתו הק' הי' בנוגע לאירועי אותו היום עצמו (והלאה). "כתבים" היינו כתבי התקשרות שנמסרו להרבי עבור קבלת הנשיאות, ואולי גם מסירת פ"נ שחסידים כתבו אז לרבי; "ניגונים" ו"לחיים" היינו בעת ההתוועדות. ויש לומר ששלשה ענינים אלו הם ביטוי התוכן דחסידות פולין ודביקותם ברבם.

ויש לסיים [אולי זה ע"ד הרמז וכיו"ב אבל] מיוסד ע"פ מ"ש בתניא. והוא מ"ש בסיום קטע זה (בשיחה) "לייגט זיך ניט קיין פויגעלעך אין בוזעם, מען דארף אליין מהפך זיין דעם שטות דקליפה".

ויש לומר שזה גם המשך למ"ש בנוגע ההפרש בין פולין וחב"ד. שהרי בחסידי פולין העיקר הוא חג"ת, והיינו רגש אהוי"ר, והוא ע"ד גדפי העוף שאין כוחו אלא בכנפיו (שמו"ר פ"ה), הכנפיים שנמשלים לרגשי אהוי"ר (תניא ספ"מ), וזה קשור לדביקותם בהצדיק ורבי ע"י האהבה ויראה שלהם. משא"כ בחב"ד, הוא ע"י עבודה בכח עצמו, ואז מצליחים להפך לקדושה.

ועפ"ז י"ל שזהו הביטוי "לייגט זיך ניט קיין פויגעלעך", לנקוט הדרך של דחילו ורחימו בלבד.



אגרות קודש

מקום אמירת סדר הקרבנות
עד 'הודו' למנהגנו [המשך]*

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע - בודאפשט, הונגריה

מכתבו של כ"ק אדמו"ר זי"ע

במכתבו של כ"ק אדמו"ר זי"ע מי' סיון תשל"ו נאמר: "בנוגע לזמן ק"ש של שחרית, כנראה לא ידוע לכת"ר שמנהגנו לומר בבית בהשכמה כל סדר ברכות השחר, פ' העקדה, ק"ש (עם פרשה ראשונה - בכוונה לצאת ק"ש בזמנה) וסדר הקרבנות וכו' עד הודו, ובביהכ"נ מתחילים מ'הודו', שלא כמנהג העולם שאומרים ברכות השחר בביהכ"נ וקוראים רק פסוק ראשון של שמע וכו'. ולכן איפכא מסתברא, שיותר קרוב לעבור זמן קריאת שמע בשבת ויו"ט על פי מינהג העולם וד"ל".

צילום האגרת נדפס בספר 'ניצוצי אור' עמ' 74, ומקורו ב'העתק המזכירות' שנשא בארכיונו של הר"נ מינדל ז"ל. עיקרי הדברים הועתקו אח"כ גם בספר 'שערי הלכה ומנהג' כרך ה, 'הוספות ומילואים', סי' א.

ובגליונות קודמים של 'הערות וביאורים' כבר העירו בהנ"ל באריכות גדולה, ולא נשנה כאן אלא בשביל הדברים שנתחדשו בזה, ופנים חדשות באו לכאן.

**"מנהגנו לומר בבית בהשכמה כל סדר ברכות השחר . .
וסדר הקרבנות וכו' עד הודו"**

במכתבי הנ"ל מבואר ש"מנהגנו לומר בבית בהשכמה כל סדר ברכות השחר, פ' העקדה, ק"ש . . וסדר הקרבנות וכו' עד הודו, ובביהכ"נ מתחילים מ'הודו'...". ואכן העידו בפני הרח"ש שי' ברוך ועוד כמה,

(* לזכות בני הת' מנחם מענדל בן בת שבע ואכיל שי' לרפואה שלימה בקרוב.

(1 בהמשך להנכתב בגליון הקודם (עמ' 32)

שבמשך שנים - מאז תשמ"ט, כשהרבי היה נשאר בחדרו שב-770 גם בלילה - היו ערים כל הלילה ליד חדרו של הרבי מבחוץ, היו שומעים באשמורת הבוקר את הרבי אומר² ברכות השחר עד הודו ממש, והיה אפשר לשמוע בבירור כמה מלים מתוך ה"י"ג מדות (ש) התורה נדרשת בהן". והרה"ת משה שי' קליין העיד, מתוך מה שראה בחדרו של הרבי מאז כ"ז אדר תשנ"ב, שהרבי היה אומר מתוך הסידור עד הודו, ורק אז היה מבקש ללבוש את הטלית ותפילין. הרי לנו עדות מפורשת וברורה שהרבי בעצמו נהג כפי הנאמר במכתב הנ"ל: "מנהגנו לומר בבית"³.

גם מנהגו של אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע מבואר⁴ ב'אשכבתא דרבי' (עמ' 16 והמשכו בעמ' 21, ומפורש גם שם עמ' 78), שהיה מניח תפילין רק לפני הודו.

אמנם י"א בשם הגרז"ש ז"ל דווארקין, שהמנהג בליובאוויטש היה, שהיו מניחים תפילין לפני מה טובו. ומהת' ישראל מרדכי שי' קוזמינסקי שמעתי עדותו של הרה"ת יהושע שי' דובראווסקי שכך היו נוהגים חסידי חב"ד ברוסיה. וכך העיד גם הרה"ת מנחם מענדל שי' אהרונוב (טורונטו, קנדה) שהמנהג הנפוץ בין חסידי חב"ד היה שהיו מניחים תפילין לפני 'מה טובו'. וראה לקמן שכך מעיד גם ה'שער הכולל'. וב'פרי עץ חיים' 'שער הברכות' פ"ד נאמר מנהג האריז"ל: "היה הולך לבהכ"נ מעוטף

(2) וכפי המבואר בפסקי הסידור: "אם ישן בלילה ונתחייב בהן, יכול לברך מיד שנתחייב בהן, ובלבד שיהיה מחצות הלילה ואילך". וראה שו"ע אדה"ז סי' מז ס"ט, ובהנסמן (בהוצאת קה"ת החדשה) שם הערה פז. וב'פרי עץ חיים' שער הברכות פ"ד נאמר: "הח"י ברכות שיש מן על נטילת ידים עד ברכת התורה היה נוהג מורי [האר"י] זלה"ה לאמרם בביתו, אפילו בלילה קודם עלות השחר...". וב'שער הכוונות' (ענין ברכת השחר בתחילתו - מהדורת אשל ח"א סוף עמ' ב): "ענין מורי ז"ל בקומו בלילה, אף אם היה קודם אור היום, היה מסדר כל הברכות של שחר עד פרשת העקידה... ובהאיר היום היה מתעטף בתחילה בציצית, ואח"כ היה מניח תפילין... ואח"כ היה מתחיל תפלתו ואומר מן פרשת העקידה ואילך", ומובא ב'כף החיים' סי' כה ס"ק כו.

(3) ומה שהעיד הרי"מ ממה ש"בעיני ראיתי פעם אחת את הרבי אומר - בשבת מברכים אחר אמירת תהלים מ'מה טובו' ועד אחרי ק"ש בביהכ"נ, ולא בבית", כנראה זה היה יוצא מן הכלל, שהרי בד"כ היה הרבי אומר את זה עם ברכות השחר וכנ"ל בפנים, ובכל מקרה גם לדבריו הרי הרבי אמר את זה בהמשך לתהלים, ואח"כ עלה לחדרו ושוב כעבור זמן נכנס לתפילת שחרית כשאזז בהודו.

(4) העירני לזה הרה"ת פסח צבי שי' שמרלינג.

ומוכתר בתפילין ובציצית טלית גדול, ושם היה מתחיל מן אלקינו ואלקי אבותינו שהוא פרשת העקידה" (ועד"ז כתב ב'שער הכונות', נעתק בהערה 19).

והרה"ח הישיש ר' יהודה (שי') [ז"ל] חיטריק סיפר לי ממה שזכור לו כשלמד בליובאוויטש שבליובאוויטש, שלא היה מנהג קבוע למקום הנחת תפילין, "ולא זה העיקר, אלא העיקר ללמוד חסידות לפני התפילה, ולחשוב וכו' וכו'". ומהרה"ת ישראל שי' לנדא שמעתי שסבו הרה"ג הרה"ח יעקב ז"ל לנדא אב"ד בני ברק היה מניח תפילין לפני 'איזהו מקומן'.

והנה ב'שער הכולל' (פ"ג ס"ב) מעיד שבדפוס הראשון של הסידור שנדפס על ידי אדה"ז בשקלאוו "נדפס אחר ברכות השחר ציון 'בבואו לביהכ"נ יאמר זה', פסוקי מה טובו, ואח"כ הלכות ציצית ותפילין ואח"כ אדון עולם...", הרי מפורש כאן שברכות השחר אומרים בבית לפני שבאים לביהכ"נ, וגם מפורש מקום הנחת הטלית והתפילין: בין 'מה טובו' ל'אדון עולם'.

וב'שער הכולל' שם ס"ג מציין: "אבל בסדורים שנדפסו אח"כ בקאפוסט תיקן אדמו"ר והשמיט הציון בבואו לביהכ"נ כו' (מטעם שיתבאר) וגם שנה סדרם וכצ"ל הסדר: מודה אני, סדר הנטילה, ברכות השחר, הקדמה, הלכות ציצית ותפילין. . מה טובו, אדון עולם", וכנראה שהכוונה למבואר שם ס"ג, שם העתיק את דברי הזוהר ("ג' רסה, א): "ומאן דייעול קמיה לבי כנישתא כד נפק מתרעיה ולא תפילין ברישיה וציצית בלבושיה ואומר אשתחווה אל היכל קדשך ביראתך, קודשא בריך הוא אמר אן הוא מוראי הא סהיד סהדותא דשקרא", וממשיך לכתוב: "לכן בימים הראשונים שהיו לובשים בביתם טלית ותפילין ובהליכתם על מפתן פתח ביהכ"נ היו אומרים את הפסוק ואני ברוב חסדך קודם שאומרים בביהכ"נ פסוק מה טובו. אבל אנחנו לובשים בביהכ"נ טלית ותפילין ואח"כ אומרים הפסוקים הללו [פסוקי 'מה טובו'] (ולכן סדר תחלה הלכות ציצית ותפילין קודם מה טובו)...". והנה השער הכולל' מסביר בזה מה החילוק בין הנמצא "בכל הסדורים מהמקובלים סדר הפסוקים ואני ברוב חסדך, מה טובו, ואני תפילתי, ואדמו"ר התחיל מה טובו", אמנם אין זה מסביר למה בדפוס שקלאוו של הסידור שם אדה"ז את הלכות ציצית ותפילין אחרי "בואו לביהכ"נ" ואחרי "פסוקי מה

טובו", ושוב בדפוסים מאוחרים יותר שינה את מקומו שיופיע לפני פסוקי מה טובו.

ויש לציין גם, שלאחרי ההשמטה האמורה שוב אין שום הוראה ברורה לדעת מתי באים המתפללים לביהכ"נ. ואולי השמיט אדה"ז את ה"בכואו לביהכ"נ" כיון שלא ברור מקום הנחת הטלית והתפילין, שהרי "במקומות שנכרים מצויים ברחוב . . יודע בודאי שילך דרך מבואות המטונפות" מניחים הטלית והתפילין רק כשמגיעים לביהכ"נ (סי' כה ס"ח). ולהעיר שמשמע לכאורה שבפסקי הסידור (ד"ה המהלך במבואות) הוא סותם כפי ה"יש נוהגין להניח תפילין בבית ולכסותם בשעת הליכה במבואות המטונפות, וכן נכון" (שו"ע שם ס"ח)⁵.

אמנם למרות שלא נאמר בפירוש, הרי הסדר בסידור אדה"ז מורה שהנחת טלית ותפילין הוא לפני פרשת העקידה וסדר הקרבנות.

מקורות שונים אודות מקום עטיפת הטלית והנחת התפילין

לעיל כבר ציינתי שפשטות הסדר בשו"ע מורה שמניחים טלית ותפילין לפני ברכות השחר וסדר הקרבנות. ובטור (ריש סי' מו) זה מפורש: "ואחר שהניח תפילין יסדר הברכות". אמנם מנהג אשכנז היה להניח תפילין אחרי סדר הקרבנות, וכפי שנרשם ב'מנהגים דק"ק וורמיישא לרבי יוזפא שמש ז"ל' (ח"א עמ' י): "...ומשנת איזהו מקומן ובריתא דרבי ישמעאל . . ואז הרב מתחיל בקול רם בברכת להתעטף בציצית . . ותכף אחרי שהתעטפו טליתם הרב מתחיל בקול רם בברכת תפילין...". למרות המפורש שם עמ' ח שהיו אומרים ברכות השחר בביהכ"נ עם הש"ץ. וראה עמ' י שם הערה 15 נרשמו מקורות שונים ששם נזכר מנהג אשכנז זה⁶.

(5) להעיר ממנהגו של הרבי שירד לביהכ"נ מעוטף בטו"ת, שהרי חדרו היה בתוך בנין ביהכ"נ, והרי זה ע"ד "חצר ביהכ"נ" הנזכר בשו"ע אדה"ז שם ס"ז.

(6) אמנם יש להוריד שנים הראשונים: 'שבלי הלקט' סי' א בשם רב נטרונאי גאון וכן 'תניא רבתי' עמ' 9, כי בדברי רב נטרונאי אין זכר למנהג זה, שם אכן נמצא ברכות תפילין לאחרי ברכות השחר וברכות התורה, אבל אין זה אומר עדיין ששמים תפילין לאחרי פרשת העקידה וסדר הקרבנות. ויש להוסיף ולציין ל'מנהגות וורמיישא' לרי"ל קירכום עמ' טו.

ומעניין ההסבר של הרה"ג שמעון שוואב ז"ל בספרו 'עיון תפלה' (באנגלית) עמ' 107⁷, לדעתו הנחת טלית ותפילין לפני ברוך שאמר היא תוצאה מזה שהיו מתחילים להתפלל מוקדם מאד, לפני זמן הנחת טו"ת, אמנם כשהגיעו ל'ברוך שאמר' כבר יכלו לשים טו"ת בברכה. הוכחה לזה, שבשבת ויו"ט שאז "נוהגים ש... מאחרין יותר לבא לבית הכנסת" (הרמ"א שבעה ערה 3) אכן ברכו על הטלית בתחילת התפילה, אבל בראש השנה ויוהכ"פ שנוהגים להקדים והתפלל שוב מברכים על הטלית לפני 'ברוך שאמר'. ולמרות שאינו מציין מקור לדבריו, הרי עד"ז נמצא ב'מטה אפרים' סי' תקפד ס"ד: "לפי שבראש השנה מאריכין... יש לחוש שלא תעבור עונת ק"ש, לכן נוהגין להתחיל בברכת השחר בבוקר השכם, אף שלא עלה השחר ולא הגיע הזמן ציצית, ואין לובש הטלית עד אחר קדיש דרבנן שקודם ברוך שאמר, שאז כבר האיר היום ומברך...". וזה גם הכוונה הנאמר ב'לקט יושר', שרושם מנהגי רבו בעל 'תרומת הדשן', חאו"ח עמ' 8: "ואמר כל הסדר... עד ברוך שאמר, ואח"כ הוה מתעטף בציצית ומניח תפילין, כן עשה בסליחות. אבל בשאר ימות השנה עשה כסדר דלעיל עד דהוי מברך אוזר ישראל בגבורה, ואח"כ הלך לביהכנ"ס... והוה מתעטף בציצית ומניח תפילין ומברך עוטר ישראל...".

וב'כתבי הרח"א ביחובסקי' (עמ' רלב) מציין⁸ "נוהגין רוב אנשים לא להניח טלית ותפילין רק אחר 'איזהו' קודם 'הודו' כו...". ובסוף דבריו הוא מציין: "עיינן מה שכתבתי בהגהות על סי' תו"א... להכריח שיטה של המניחים בתחלת התפלה". הגהות אלו נתפרסמו לאחרונה ב'הערות וביאורים' גליון תתקנט (עמ' 13 הערה 28): "משמע שס"ל לרבינו דצריך להתעטף בציצית ולהניח תפילין תיכף אחר ברכת התורה, ולא כמו שיש נוהגין ללבוש קודם הודו. וע' בזהר ח"ג במדבר ק"כ ע"ב שורה יוד 'בעי לברכא כו' לבתר דקם עאל לבי כנישתא מעטר בטוטפי אתכסי בכיסוי דציצית עאל ומדכי גרמי' בקורבנין בקדמיתא', וכן בשורה י"ט 'לדכאה גרמי' בקדמיתא ולבחר יקבל' כו', ובשורה כ"ג 'ידכי גרמיה בקדמיתא בקרבנן כו' לבתר יקבל עלי' האי עול מלכותא לפרשא על רישו פרישו דמצוה' עכ"ל, רואים אנו שיש לשני המנהגים מקור בזהר בתחלה כתב

(7) הסבר אחר למנהג זה ראה לקמן.

(8) העיר ע"ז הרב גדלי' אבערלאנדער שי' בגליון תתמב עמ' 72.

שאמירת הקרבנות יהי' אחר שיתעטף ויניח תפילין ואח"כ אומר שבתחלה יאמר הקרבנות ואח"כ יתעטף . . ובזח"ב ויקהל רט"ו ב' לאתקנא גרמיה במצוה (טלית) וקדושה (תפילין) ולאיתקנא בקרבנין ועלוון' (פ' קרבנות)...". ע"כ. וראה ב'לקוטי מהרי"ח' (ח"א סע"ב) ומש"כ ב'התקשרות' גליון תקלח עמ' 17 הערה 13, ולא ראו את כל דברי הזוהר אלו.

אדמו"ר הזקן "בחורף היה אומר גם פרשיות קרבנות וקטרת בלא טו"ת"

וממשיך הרח"א שם: "להעיר ממה שבחורף היה רבינו אומר גם פ' קרבנות וקטרת בלא טו"ת . . דחדשי חורף הם חדשי ז"א וחדשי קיץ הם חדשי נוק' ובחדשי ז"א צריך הנוק' לקבל מתחלה קבעמ"ש בק"ש ואח"כ עומ"ש בתפילין. אבל בחדשי נוק' שאז הכל בא מלמלמ"ט צריך מתחלה עומ"צ ואח"כ קבעמ"ש...".

והנה הרח"א הסביר את מנהגו של אדה"ז לומר פרשת קרבנות וקטרת בלא טלית ותפילין ע"פ קבלה, ולכאורה יש לומר גם בפשטות, וע"ד מנהג אשכנז הנ"ל, שכיון שבחורף זמן הנחת תפילין הוא מאוחר מאד, על כן אמר אדה"ז סדר קרבנות בלי טו"ת, ורק אח"כ כשהגיע זמן טו"ת לבשם בברכה. ולמדים מזה שבקיץ הניח טו"ת לפני סדר הקרבנות, וכפשטות הסדר בסידורו, וכנ"ל.

'היום יום': "מניחים תש"י ותש"ר דרש"י קודם אמירת פרק איזהו"

ועל מה שמבואר במכתב הנ"ל ש"מנהגנו לומר בבית בהשכמה כל סדר ברכות השחר, פ' העקדה, ק"ש . . וסדר הקרבנות וכו' עד הודו, ובביהכ"נ מתחילים מ'הודו'...", הקשה ר"י מונדשיין בגליון תתכה עמ' 70 שהרי "עטיפת הטלית והנחת התפילין נעשים לפני אמירת 'איזהו מקומן' (ראה לוח 'היום יום' עמ' פ [י"ט אב]), והרי אנו נוהגים לעשותם בביהכ"נ ולא בבית?". בלוח 'היום יום' שם נאמר: "מניחים תש"י

(9) ומקורו כמצוין שם ע"י הרבי: "ילקוט דרשימותי", והכוונה לקטעים שהעתיק הרבי מתוך אגרות קודשו של אדמו"ר מהרי"צ (ילקוט), ונדפסו ב'תורת מנחם - רשימות היומן' עמ' תנד.

ותש"ר דרש"י קודם אמירת פרק איזהו". וכן העיר עד"ז הרב ג.א. שי' בגליון תשצד (עמ' 58).

ובגליון תתכז (עמ' 88) העיר הת' ש.ל. שי' שהנאמר ב'היום יום' אולי אינו הוראה לרבים, שהרי מפורש שם: "המתפללים בארבע זוגות תפילין כך נוהגים". הרה"ת יוסף שמחה גינזבורג ('התקשרות' גליון תיב עמ' 19, גליון תלג עמ' 18) הבחין בקושי זה וכותב: "אלא ששם מדובר אודות המניחים ארבע זוגות תפילין. ובהערות וציונים לסידור עם דא"ח עמ' 718 נעתק כהוראה כללית למניחים רק ב' זוגות תפילין". אמנם לא חלי ולא מרגיש שהערות וציונים אלו נערכו ע"י הריל"ג שי' ולא ע"י הרבי בעצמו, ואין שום הוכחה שהרבי עבר עליהם והגיה אותם, ואין ללמוד מכאן הוראות כלליות¹⁰.

ובגליון תתל (עמ' 87-86) העיר הרב א.פ. שי' שאולי שאלת השואל היתה רק בנוגע לשבת ויו"ט שאז מתחילים להתפלל בחב"ד לאחר זמן ק"ש, ולא שייך ע"ז כל הדיון אודות הנחת תפילין לפני איזהו מקומן. ראיה לזה, שהרי בסוף המכתב נאמר: "איפכא מסתברא שיותר קרוב לעבור זמן ק"ש בשבת ויו"ט ע"פ מנהג העולם", הרי שבשבת ויו"ט עסקינן.

אמנם ע"פ מה שנתברר ממקורות שונים שהרבי היה מניח טו"ת לפני הודו ולא לפני 'איזהו מקומן', א"כ גם מבלי להתייחס לנאמר במכתב זה, עדיין השאלה במקומה עומדת, איך ינהגו אנ"ש והתמימים, והרי ידוע שהרבה מנהגים שינה הרבי מהמבואר ב'ספר המנהגים - חב"ד', ובפרט בעניני תפילה¹¹.

10) שוב מצאתי מש"כ ב'התקשרות' גליון תקלח עמ' 16 הערה 8 שציין בקשר לזה: "לדבריו, הרבי ראה ואישר את ה'הערות וציונים' הללו [שבחלקן שימשו כעין 'מהדורה קמא' לספר מנהגים, שנערך על ידו...]. אבל הרי שוברו בצדו, שהרי ב'ספר המנהגים' שידוע שהרבי עבר עליו בעיון ואף הגיה אותו ו"לידנו הגיעו כעשרים עמודים מעלי ההגהה של 'ספר המנהגים', כפי שהוגהו על-ידי הרבי..." (הרמ"מ לאופר ב'התקשרות' גליון פט עמ' 9), ושם עמ' 5 זה מופיע רק כהוראה לאלו "המתפללים בארבעה זוגות תפילין"!

11) ב'התקשרות' שם קפסיק ותני: "וזה ודאי שאינה הוראה לרבים", ואם קבלה היא נקבל.

ולפלא על הר"א חיטריק שעל המכתב הנ"ל הוא כותב בזלזול בגליון תתכט עמ' 87: "מצאו דף אחד שנכתב ע"י מזכירו של הרבי, ואינו מובטח שכיוון בדיוק לדעת כ"ק... יש כאלה שטוענים שע"פ מה שכתוב בדף שנמצא בארכיון המזכיר, שזה (פסקא) [פתקא] טבא שנפלה מן השמים' יוכלו לחדש ולשנות ממה שפסק רבינו בעצמו ב'היום יום', וציוה לפרסם הספר - שזהו מנהג חב"ד..." והרי נתברר שכך היתה הנהגתו של כ"ק אדמו"ר זי"ע, ואם כן לאלו שהנהגתו של הרבי יקרה בעיניהם וזה בשבילם הוראה בחיים ודאי שיש אפשרות להתחשב עם זה. וצ"ע למעשה.

ויש לעיין מה המקור למנהג המובא ב'היום יום' להניח תפילין לפני 'איזהו מקומן', שהרי לעיל ראינו מנהגים שונים אודות מקום הנחת טו"ת, י"א שמקומם לפני פרשת העקידה וסדר הקרבנות וי"א שמקומם לפני 'הודו', וא"כ נשאלת השאלה מאיפה המקור להניח תפילין באמצע סדר הקרבנות?¹²

וי"ל בדרך אפשר ע"פ הנעתק לעיל מדברי הרח"א ביחובסקי "שיש לשני המנהגים מקור בזהר, בתחלה כתב שאמירת הקרבנות יהי' אחר שיתעטף ויניח תפילין, ואח"כ אומר שבתחלה יאמר הקרבנות ואח"כ יתעטף", וכיון ששני המנהגים נזכרים בזהר, שיש מעלה באמירת סדר הקרבנות לפני הנחת התפילין ויש מעלה לאמרו אחריה, על כן תיקן הרבי להניחו לפני 'איזהו מקומן' כדי שיהיו קרבנות לפני הנחת תפילין וגם לאחריה¹³.

(12) הגרמ"ש אשכנזי במאמרו ב'אספקלריא' (שבעה ערה 13) מסביר: "התפילה עצמה מתחילה ב'איזהו מקומן', ולכן שם עלינו להניח טלית ותפילין". וצ"ב כוונתו, וכי למה נחשב 'איזהו מקומן' כחלק מ'התפילה עצמה', והרי כבר העתקנו לעיל מש"כ אדה"ו (ס' מח ס"א) שהפסוקים והקרבנות שאומרים לפני הודו הוא מנהג ש"נהגו כל ישראל לקרות... בכל יום קודם התפלה".

(13) ב'התקשרות' גליון תל עמ' 17 הערה 39 העיר ממש"כ בס' 'מצות תפילין' להשל"ה עמ' קג, לומר פרשת קרבנות אחר הנחת תפילין. ואינו תח"י. וכנראה דבריו מיוסדים על דברי הזוהר אלו.

דברים שאמר כ"ק אדמו"ר זי"ע ביחידות אודות מקום הנחת התפילין

סיפר לי הרה"ת בן ציון שי' שטיין, מהשלוחים לדרטרויט, שפעם שאל את המשפיע הרמ"ז שי' גרינגלאס האם על יסוד הנאמר ב'היום יום' "מניחים תפילין . . קודם אמירת פרק איזהו" יְשֵׁנָה הנהגתו שחונך על פי אביו להניח תפילין לפני מה טובו? ואמר לו הרב גרינגלאס, שב'היום יום' אין הוא שולל הנחת תפילין לפני מה טובו, אלא הכוונה לשלול הנחת תפילין אחרי איזהו מקומן. כעבור כמה שנים (שנת תשכ"ז בערך) הוא כתב כ"ז בפתק כשנכנס ליחידות ושאל האיך להתנהג, וענה לו כ"ק אדמו"ר זי"ע¹⁴: "כיון שנהגת עד עכשיו להניח תפילין לפני מה טובו - תמשיך בזה". ואינו ברור האם הסכים להסברו של הרמ"ז גרינגלאס, או שהעיקר שהרבי לא רצה שישנה הנהגתו דעד עתה.

ובגליון תתמה (עמ' 77-76) כתב הרב מ.צ. שי' על דברי ה'היום יום': "שמעתי מאחד ששאל כ"ק ביחידות עד"ז, והשיב הרבי שהטעם הוא כדי למעט בכל מה דאפשר היסח הדעת בתפילין, ז.א. שלא יניחו תפילין רק ב'מינימום' הזמן. ואע"פ שא"כ היה צריך להניחם קודם הודו, שמשם מתחיל המניין? התירוץ בזה הוא: שצריך לומר הקדיש השייך למשנת איזהו מקומן ואינו כדאי לעשות הפסק בין הקדיש להודו בשביל להניח אז התפילין (אע"פ שיכול להיות שאיני זוכר כל הפרטי פרטים ממה שתירץ כ"ק, מ"מ הענין הוא כמ"ש)".

ובגליון תתמו (עמ' 82-81) העירו ע"ז בחריפות: "והנה דבר זה מוזר מאד, בלשון המעטה. ולולא דמסתפינא הייתי אומר ישתקע הדבר וכו'. ישנם הלכות מפורשות בענין היסח הדעת גוף נקי והשמירה בזה . . ובזמנינו מטעם גוף נקי וכו', נהגו שלא ללובשם כל היום. וה'מינימום' הוא כתקנת חכמים 'בשעת ק"ש ותפילה' (שו"ע אדה"ז לז, ב). ובמג"א (כה ס"ק כז): 'ויש שאין משהיין עליהן יותר מן החיוב, דצריכים גוף נקי . . ולא נהירא . . והכל לפי מה שהוא אדם'. אבל אדה"ז אינו מזכיר את כל זה . . ומעשה רב בכל תפוצות ישראל וגם באנ"ש, שאינם ממהרים לחלוץ התפילין כל אחד מיד אחר מנהג שלו. ואף פעם לא שמענו שום הוראה

(14) יחידות זו רשומה בקצרה ב'היכל מנחם', ג, עמ' רסג.

לאנ"ש לחלוץ את התפילין לפני אמירת תהילים שאחר התפילה, שאז לכל הדעות מותר לחולצן, 'כדי למעט בכל מה דאפשר היסח הדעת בתפילין' כלשון הרב הנ"ל...".

והנה ביררתי אצל הר"מ צירקינד, והתברר שהוא שמע את היחידות הזה מא' מאנ"ש בעל השמועה בעצמו, והיה זה יחידות משנת תשכ"ז בערך, ואין לדחות את דברי הרבי בקש. ובנוגע לגוף הדברים שנאמרו ביחידות יש להעיר מהנאמר ב'יוסף אומץ' סוף אות רו: "מפני שפעמים רבות לא אוכל לעמוד על עצמי להיות גוף נקי. . . לכן לא רציתי להקדים הנחת תפילין לברוך שאמר... ", ועד"ז נאמר ב'מטה משה' (חלק ראשון, עמוד העבודה אות ז): "ויש נוהגים להניחם קודם ברוך שאמר, ונותנים טעם מאחר דצריכים גוף נקי אין להם להיות עליו יותר מן החוב". ומה שהוסבר עוד ביחידות שלכן מקדימים להניחם לפני 'איזהו מקומן' כדי שלא להפסיק בין הקדיש להודו, יש להעיר שמנהג אשכנז שמניחים טו"ת רק אחרי 'איזהו מקומן', הרי הם באמת לא אומרים שום קדיש אחר סדר הקרבנות (ראה 'מנהגים דק"ק וורמיזא' שם עמ' י הערה 14). ומה שהעיר עוד הכותב שלא מצינו עד"ז בשו"ע אדה"ז, אכן אין מקור מנהג זה אצל אדה"ז, וכבר ראינו שאכן אדה"ז בעצמו בקיץ היה מניח תפילין לפני פרשת העקידה, ומנהג זה הוא מחידושי אדמו"ר מוהרי"צ.

ואולי י"ל בכוונת הדברים שנאמרו ביחידות, שהרי למנהגנו שהתפילה בציבור מתחיל רק מ'הודו' וסדר הקרבנות אומר כל אחד לעצמו, הרי עינינו רואות שבינתיים דנים ומשוחחים במלין דעלמא, על כן תיקן הרבי ששימו תפילין רק ליד 'הודו', כדי "למעט בכל מה דאפשר היסח הדעת בתפילין". ועפ"ז יבואר גם למה לא הורה להוריד התפילין בסוף התפילה לפני תהלים, שהרי עינינו רואות שבסוף התפילה אמירת התהלים נאמרת בציבור וברצינות, ואין חשש להיסח הדעת.

הש"ץ אומר את ברייתא דרבי ישמעאל בביהכ"נ בקול רם

עוד העירו בגליון תתכד עמ' 49: "חידוש גדול נוסף כאן, שאומרים בבית את כל הקרבנות עד 'הודו', דלכאורה אין זה מתאים עם אמירת 'איזהו מקומן' ברבים ואמירת הקדיש אחרי ברייתא דר' ישמעאל. וכי הכוונה היא שרק הש"ץ אומר את הברייתא דרבי ישמעאל בבית הכנסת? צ"ע אם אפשר ללמוד מזה הלכה למעשה בניגוד לנהוג בדרך כלל".

ואכן למרות מה שנתברר שהרבי היה נוהג לומר כל סדר הקרבנות עד הודו לפני כניסתו לביהכ"נ, שונה היה הדבר כשהרבי בעצמו היה הש"ץ, וכפי המפורש ב'ספר המנהגים - חב"ד' עמ' 6: "כ"ק אדמו"ר . . . נוהג - כשמתפלל לפני התיבה - לומר, הסיום עכ"פ דהברייתות דר' ישמעאל כו' י"ג מדות כו' בקול הנשמע (למנין מתפללים) ובניגון כמו לימוד. וכן (הסיום ד) אר"א אר"ח ת"ח גו' קודם עלינו, והסיום דלימוד המשניות שלאחרי התפלה - כ"ז באם אומרים אחר הנ"ל קדיש דרבנן". בשנת האבילות תשמ"ח כשהיה יורד לתפילה היה מתחיל מיד מהסיום דהברייתא דרבי ישמעאל, וי"א שבשנים קודמות היה קורה שהיה מתחיל מתחילת הברייתא דרבי ישמעאל, ולפעמים אפילו מ'איזהו מקומן¹⁵. כ"ז כמובן כדי שיוכל להגיד קדיש דרבנן.



”ישמיענו נפלאות וינהלנו וכו'”

הרב מיכאל זליגסון מגיד שיעור במתיבתא

במכתב קדש של ר"ח שבט תשי"א כותב כ"ק אדמו"ר (אג"ק ח"ד מכ' תתפח): "והוי' יחישי ביאת גואלנו והקיצו ורננו שוכני עפר, ונשיאנו, הוא כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ, בעל ההילולא, בתוכם ישמיענו נפלאות וינהלנו בדרך העולה בית א-ל".

וצ"ל מהו הדיוק בשני מילים אלו - "ישמיענו" וכן "ינהלנו"? ובמייוחד שקטע זה הוא כנראה ביסודו של רשימת הצ"צ הנדפס בסיום ס' פס"ד להצ"צ, שבו מתאר הסתלקות אדה"ז, ושם לא נזכר מילת "ינהלנו וכו'".

וי"ל בדא"פ ע"פ מה שהרבי ביאר בכמה מקומות, ע"פ המבואר בסה"מ להצ"צ (מצות מינוי מלך) בענין של משיח שישנם ב' ענינים, ענין של רב וענין של מלך. וכן הוא בענין של רבנן (ע"פ גיטין סב,א הובא

15) ב"הנהגות הקודש שזכינו לראות . . . בשנת תשכ"ה פ"א ס"א אות יג (נדפס גם ב'תשורה' לשמחת נישואיו של הרב לוי יצחק וואלף, י"ד תמוז תשנ"ט עמ' 97): "לפני התיבה מתחיל ב'איזהו מקומן". וב'התקשרות' גליון תקלח סוף עמ' 17 קסתיים: "וכאשר ניגש לעמוד החל (בשקט) ב'איזהו מקומן", אבל מתעלם מזה שהרבי לא נהג כן תמיד.

בכמה שיחות של הרבי) "מאן מלכי רבנן", שבנוסף לענין התורה יש גם ענין המלכות.

ועפ"ז יומתק גם הביטוי בסגנון הרבי "רבתינו נשיאנו". וע"פ שהרבי ביאר פעם שענינו של נשיא הוא התנשאות, היינו דוגמת מלך ש"משכמו ומעלה גבוה מכל העם", דוגמת המבואר בשאול המלך (שמואל-א ט, ב).

ועפ"ז מובן בנוגע לכ"ק אדהריי"צ, "ישמיענו" הוא ענין השפעת התורה. ובנוסף לזה "וינהלנו" היינו ענין המלך, שענינו הוא "אשר יוציאם ואשר יביאם" (במדבר כז, יז).



נגלה

דין בר מצרא במכירה ובמתנה

הרב אפרים פיקרסקי
תושב השכונה

כתב המחבר בדיני בר מצרא סי' קעה ס"ט: "קנאה (הלוקח) במאתיים ואין שוה אלא מנה אם המצרן חפץ בה צריך ליתן לו (להלוקח) מאתיים (ומסלקו). ואם טוען המצרן שעשו קנוניא ביניהם (היינו שבאמת שלם הלוקח רק מאה ובכדי שהמצרן לא יסלק את הלוקח אמרו [או כתבו בשטר] שהמחיר הוא מאתיים) נשבע הלוקח בנקיטת חפץ ונוטל מאתיים (אם המצרן עדיין מעונין לסלקו במאתיים)". ע"כ.

ובסעי' נד כותב המחבר וז"ל:

"[א.] הנותן מתנה אין בה דין בן המצר (המצרן אינו יכול לסלק את מקבל המתנה).

"[ב.] היה כתוב בשטר מתנה שאחריות מתנה זו על הנותן (שאם יטרפו השדה מן המקבל מתנה ישלמו הנותן להמקבל דמי השדה [אבל לא פירש כמה]) יש בה דין בן המצר (שהמצרן יכול לסלק את מקבל המתנה, שמאחר שכתוב בה אחריות הסברא נותנת שבאמת היתה מכירה ולא מתנה, מפני שאין אדם רגיל לכתוב אחריות עבור מתנה). וכמה נותן לו (המצרן למקבל המתנה, מאחר ולא נקוב שום מחיר בשטר) מה שהיה שוה (במחיר השוק).

"[ג.] אמר הלוקח כן הוא (המקבל המתנה הודה) והערמה עשינו, ומכירה הוא ובכך וכך קניתיה נשבע בנקיטת חפץ ונוטל וכו' והוא שיטעון דמים שהן ראויים או יותר מעט אבל אם אמר על שוה מנה, במאתיים קניתי אינו נאמן.

"[ד.] היה כתוב בשטר מתנה וקבלתי עלי (היינו הנותן) אחריות מתנה זו שאם תצא מידו (מיד המקבל מתנה) אתן לו מאתיים, נותן לו בן המצר מאתיים ואח"כ מסלקו ואע"פ שאינו שוה אלא מנה". ע"כ.

והנה לכאורה יש ב' סתירות בין הדין שבסעי' ט (בנוגע למכירה) ובין מ"ש בסעי' נד (בנוגע למתנה).

(א) בנוגע למכירה (ס"ט) כותב המחבר שבמקרה שהלוקח טוען ששילם מאתיים והמצרן טוען שעשו קנוניא ולא שילם יותר ממאה, אזי הדין שהלוקח נשבע ששילם מאתיים ונוטל. משא"כ בנוגע למתנה (סנ"ד בס"ק ג הנ"ל) אם המקבל (הלוקח) מודה שקנאו וששילם מאתיים אינו נאמן אפילו בשבועה ויכול המצרן לסלקו ולשלמו רק מאה.

(ב) בנוגע למכירה כנ"ל הלוקח צריך לישבע ששילם מאתיים ורק אז מקבל מאתיים, משא"כ במתנה כותב המחבר (בס"ק ד הנ"ל) שהמצרן צריך לתת מאתיים בכדי לסלקו ומקבל המתנה אינו צריך לישבע.

והנה על קושיא הראשונה כבר עמדו קמאי ותירצו ב' תירוצים, הובא דבריהם בש"ך ס"ק ז וז"ל: "והא דכתב לקמן סעיף נד אבל אם אמר על שוה מנה בר' אינו נאמן (אפילו בשבועה וכאן נאמן בשבועה) עיי' בב"י שכתב דיש לחלק וסברא נכונה הוא". [בב"י סט"ו כותב וז"ל: "דשאני התם (אצל מתנה בסעיף נד ס"ק ג) דכיון שמודה שהערימו להפקיעה מיד המצרן, כשאומר שוה ק' במאתיים קניתי לא מהימנינן ליה אפילו בשבועה אבל (בס"ט) כשאומר שקנאה דליכא הוכחה דהערמה כי אמר קניתי שוה מנה במאתיים נאמן (בשבועה) ע"כ]. וממשיך הש"ך עוד תירוצו וז"ל: "ובא"ד צב ע"א כתב דכאן (במכירה - בס"ט) איירי דקבל עליו אחריות מפורש במאתיים, והוא טוען שעשה קנוניא (ולכן מאחר שהמוכר לקח ע"ע אחריות של מאתיים נראין הדברים ששילם מאתיים ולכן נאמן הלוקח בשבועה. משא"כ בנוגע למתנה בסעיף נד ס"ק ג מאחר שאין שם אחריות מפורש על איזה סכום לכן אם טוען על שוה מנה שקניתי במאתיים אינו נאמן כלל אפילו בשבועה)", ע"כ.

יוצא לפי"ז שלשיטת הב"י הדיון במכירה (בס"ט) שהלוקח מקבל מאתיים ע"י שבועה הוא אפילו בלא אחריות ולפי שיטת הא"א הדיון במכירה הוא רק אם יש אחריות על מאתיים.

ועל קושיא הב' לא מצאתי שיעירו ע"ז.

והנה על עצם הדין (של קושיא הב') בנוגע למתנה בס"ק ד הנ"ל יש מחלוקת בין הטור והב"י (הובא דבריהם בסמ"ע ס"ק קד):

לשיטת הטור דין הנ"ל שמקבל המתנה נאמן לקבל מאתיים בלי שבועה באם כתוב מפורש בשטר המתנה שיש אחריות על מאתיים, הוא בנדון כזה שמקבל המתנה עומד בטענתו שלא קנה את השדה, רק קיבל את השדה במתנה (אבל באם הודה שעשו ערמה ובאמת קנה את זה, שאז יאבד זכותו). והב"י מסביר טעמו של הטור שמקבל המתנה טוען ממ"נ אם זה מתנה כפי שטוען המקבל, אין בכלל זכות למצרן לסלקו כי אין דין בר מצרא במתנה, ובאם זה מכר לפי טענת המצרן (מאחר שכתוב שם אחריות [על מאתיים]) הרי שצריך לשלם מאתיים בכדי לסלקו.

אבל הב"י בעצמו נאיד משיטת הטור וסובר בין אם מקבל המתנה עומד על טענתו הא' שזה מתנה ובין אם מודה שקנאו במאתיים הדין אחד שהמצרן יכול לסלקו רק במאתיים ובלי שבועה מצדו.

והנה לפי שיטת הטור יכולים ליישב קושיא הב' הנ"ל מדוע במכירה צריך לישיבע ובמתנה מקבל המאתיים בלי שבועה. והוא דבמכירה מאחר שהוא מודה שהוא קנה את זה ממילא חלים כל דיני בר מצרא, והמצרן טוען שעשו קנוניא ביניהם, ולכן צריך הלוקח לישיבע. משא"כ במתנה, דלפי שיטת הטור, מקבל המתנה טוען עדיין שזה מתנה (למרות שכתוב בה אחריות) ולכן יש בכלל ספק אם יש כאן דינא דבר מצרא מאחר שזה מתנה, ואפי' אם נאמר שיש כאן דינא דבר מצרא מאחר דכתוב בה אחריות, הנה האחריות היתה על מאתיים ולכן יכול לסלקו רק במאתיים ובלי שבועה שהסברא מטה כלפי מקבל המתנה.

אבל להב"י שסובר שדין הנ"ל של מתנה הוא גם אם הלוקח מודה שעשו ערמה ובאמת לקח את זה, א"כ שוב יש כאן ודאי דינא דבר מצרא ובמה ישתנה דין זה של מתנה מדין המכירה שבס"ט שהלוקח צריך לישיבע שלקחו במאתיים [ואדרבה במתנה יש ערמה וכו']? !

וי"ל שלפי הש"ך הנ"ל יתורץ. ששם כתוב שלשיטת הא"א, ס"ט איירי בדאיכא אחריות, משא"כ לפי תירוץ הב"י שם שתירץ באו"א מיירי באין בו אחריות. ולכן מובן החילוק בפשטות, שבס"ט שאין אחריות על מאתיים וא"כ אף שמודים המוכר והלוקח ששילם מאתיים ואפילו נניח שכתוב בשטר ששילם מאתיים, אבל מ"מ מאחר שאין אחריות למאתיים יש לחוש לקנוניא בין המוכר והלוקח (מאחר שבמכירה לא אמרינן אחריות טעות סופר). משא"כ בסנ"ד שכתוב אחריות מפורש בשטר

המכירה למאתיים, פשוט שצריך לשלם מאתיים כי בודאי שלם למוכר מאתיים אחרת לא הי' מקבל עליו אחריות על ר'.

משא"כ לפי שיטת הא"א הנ"ל שגם ס"ט איירי באחריות מוכרחים אנו לומר שסובר כשיטת הטור הנ"ל שבמתנה מקבל הר' בלי שבועה, הוא רק כשעומד בטענתו שזה מתנה. ולכן יש לו הממ"נ הנ"ל. ודו"ק.



שיטת הרשב"ם בחזקת ג' שנים ובשטר

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. בהסברת יסוד דין חזקת ג"ש, אמר רבא (בריש פ' חזקת הבתים) "שתא קמייתא מיזדהר איניש בשטריה, תרתי תלת מיזדהר, טפי לא מיזדהר". ובהגהת הב"ח מביא פירושו של הרשב"ם ע"ז: "הלכך היה לבעלים הראשונים למחות בתוך שלש שלא יחזיק בקרקע שלו, ואם לא מיחה הפסיד".

והנה ידועים הדברים, דמצינו שני דרכים כלליים בראשונים בהסברת דברי רבא ;

א) יסוד החזקה הוא דישנו 'בירור' שהמחזיק קנה את הקרקע, מזה דהמערער שותק בשעה שהמחזיק מחזיק בה, אלא דעד ג"ש ישנה ריעותא בהחזקה מזה דהמחזיק לית ליה שטר על המכירה, אבל אחר ג"ש דכבר ליתא לריעותא זה - דהא כבר "לא מיזדהר איניש בשטריה" - שוב ישנה לההוכחה משתיקת המערער עד אז.

ב) יסוד החזקה הוא מתקנת חכמים, דמכיון דאחרי ג"ש כבר "לא מיזדהר איניש בשטריה", הוצרכו לתקן דאחרי זמן זה כבר נחשב המחזיק למוחזק בהשדה, וא"צ לשום הוכחה נוספת על בעלותו בה.

והנה הרמב"ם כתב (הל' טוען ונטען פי"א ה"ב) דהא דחזקה מהני הוא "מפני שאומרים לשמעון [היינו המערער] אם אמת אתה טוען שלא מכרת ולא נתת למה הי' זה משתמש שנה אחר שנה בקרקעך . . הואיל ולא מחית אתה הפסדת על עצמך".

ומדייק הקצות (סי' קמ"ס"ק ב) מדבריו דסב"ל כדרך השני הנ"ל; לדרך הראשון, הרי מזה שהמערער לא מיחה ישנה הוכחה שבאמת מכר או נתן השדה להמחזיק, וא"כ אינו מתאים לומר שמזה שלא מיחה 'הפסיד' על עצמו, ואילו לדרך השני, הרי באמת לא הוה העדר מחאתו הוכחה כלל, אלא שמחמת תק"ח הי' עליו למחות בכדי לשמור זכותו בהשדה, וא"כ בזה שלא מיחה הפסיד על עצמו כדברי הרמב"ם.

ולכאורה הרי דיוק זה של הקצות נכון גם בדברי הרשב"ם הנ"ל, דגם הוא השתמש בסגנון זה, "ואם לא מיחה הפסיד", ונמצא דגם שיטת הרשב"ם הוא כהני שיטות דיסוד החזקה הוה מתקנת חכמים כמשנת"ל.

ב. וי"ל דדבר זה מדוייק היטב גם במש"כ הרשב"ם כמ"פ בהמשך הסוגיות ד"חזקה במקום שטר עומדת"; לדעת הני ראשונים דחזקה מהני מדין בירור, באמת אין להחזקה שום שייכות לשטר, ואדרבה, השטר 'מונע' החזקה מ'לעבוד' במשך ג' שנים כמשנ"ת, משא"כ לשיטה השניה, הרי באמת רק שטר הוה הוכחה לקניית השדה, ותיקנו חכמים דלאחרי ג"ש כבר אינו חייב להחזיק שטרו ובמקומו יהני החזקה, ונמצא דבאמת "חזקה במקום שטר עומדת".

ויתירה מזו י"ל, דלהלן כשכתב הרשב"ם ד"חזקה במקום שטר עומדת", בא בדבריו אלו לאפוקי מהסברא דחזקה מהני בתורת בירור, כמשי"ת.

דהנה בגמרא (ל, א-ב כ"מ) מבואר דכשהמחזיק טוען שקנה השדה ממישהו שקנאו מהמערער, והמערער אומר שמעולם לא מכרו לאותו אדם, אז אף שישנה להמחזיק חזקת ג"ש ה"ה מפסיד את השדה, דהוה 'חזקה שאין עמה טענה' (היינו שאין לו טענת ברי איך שהשדה הגיע מהמערער לידו).

וכתב ע"ז הרשב"ם (שם ד"ה אמר רבא דינא קא"ל) דלכאורה מדוע לא נימא דישנה ראייה לטענת המחזיק מזה שהמערער לא מיחה במשך ג"ש שהחזיק זה בשדה?

[מאמר המוסגר: לכאורה אינו מובן קושיית הרשב"ם, והרי משנה ערוכה היא לקמן (מא, א) ד'חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה', ומדוע הוקשה לו בציור זה דוקא?

ונראה לבאר ע"פ מה שיוצא מדברי התוספות לעיל (כח, ב ד"ה אלא מעתה (הראשון)) דישנה 'חזקה שאין עמה טענה' שהוא בעצם הודאה שאין השדה שלו - כמו בציור של המשנה לקמן, שהמחזיק אומר דזה שהוא בהשדה הוא מחמת זה "שלא אמר לי אדם דבר מעולם", וגם ישנה 'חזקה שאין עמה טענה' שאינה הודאה כלל אלא שחסרה הוודאות בטענתו, כמו בנידון דידן שהוא טוען "מפלניא זבינתיה דזבנה מינך".

ועפ"ז מתבאר היטב, דקושיית הרשב"ם הוא בדוקא בציור כזה דליכא שום הודאה בדברי המחזיק - דא"כ מדוע לא יהני ההוכחה מזה שלא מיחה המערער בדאמת כן הוא כדבריו ד"מפלניא זבינתיה דזבנה מינך"? ע"כ מאמר המוסגר].

וע"ז מתרץ הרשב"ם "שהחזקה במקום שטר מכירתו עומדת, וכיון דאין שטרו מועיל לו שהרי מגולן לקח, [היינו דלטענת המערער אין אותו מוכר אלא גזלן הואיל והשדה אינו שלו - המעתיק], אף חזקתו אינה כלום" (עיי"ש שהאריך בזה יותר).

ונמצא לכאורה, דהקושיא הי' מיוסד על ה'בירור' שבחזקה - דמזה שלא מיחה המערער במשך ג"ש ישנה הוכחה לטענת המחזיק, וע"ז ענה הרשב"ם בדאמת אין החזקה מיוסד על בירור אלא דעומד במקום השטר, וא"כ לא מהני הבירור כ"ז שלא הי' מהני כאן השטר.

ועד"ז בהמשך דברי הגמרא שם (ל, סע"ב); דמבואר שם דמי שהחזיק בשדה ג"ש וטוען שקנאו מהמרא קמא, ואחר מוציא שטר שכבר קנה שדה זו מהמר"ק לפני ארבע שנים, הרי רק אם המחזיק הי' מוחזק בשדה במשך שבע שנים (באופן שהי' לו כבר חזקת ג"ש לפני זמן השטר של השני) ה"ה זוכה בהשדה.

ומביא הרשב"ם שיטה האומרת של"צ שיהי' לו עדים על חזקתו של שבע שנים, דמאחר שיש לו חזקה של ג"ש מהני אם רק טוען שהחזיק בה שבע שנים, אמנם הרשב"ם עצמו חולק ע"ז וכותב "ולאו מילתא היא, שהרי החזקה במקום השטר עומדת, ולא יהא חזקת ג"ש האחרונים שיש לו עדים עליהם אלא שטר של ג"ש, והרי שטר של ד' שנים הקודם לו פוסלו".

וגם כאן יש להסביר דברי הרשב"ם ע"ד הנ"ל; דבאם החזקה הוא באמת בירור שהוא של המחזיק, אז מסתבר שיהא נאמן לטעון שקנאו גם לפני זמן רב (שבע שנים), דהא יש לו הוכחה שהוא שלו גם לפני טענתו, וע"ז כותב הרשב"ם דאין הדבר כן אלא דהחזקה הוה (רק) במקום השטר, וא"כ אין לה כח יותר מהשטר, ושוב אינו נאמן בטענתו גרידא שהי' שם כבר מלפני שבע שנים.

ג. אמנם נראה דעדיין אינו מבואר כל צרכו, מדוע מדגיש הרשב"ם כ"כ שהחזקה עומדת במקום השטר, והרי לפי הנ"ל עיקר המכוון בדבריו הוא שחזקה מהני מדין תק"ח ולא מדין בירור, ובכדי לומר לנו דבר זה לא הי' צריך להדגיש כ"כ פרט זו שהיא עומדת במקום השטר ! ?

ויתירה מזו; לכאורה מצינו שהרשב"ם חולק בסברא זו ד"חזקה במקום שטר עומדת" גם על הני ראשונים דסב"ל שהחזקה מהני מדין תק"ח;

דהנה בביאור סוגיית הגמרא לקמן (לג, א) דנו הראשונים באם מי שיש לו חזקה בקרקע חייב לישבע שבועת היסת (נגד המערער) או לא, ודעת הרשב"ם (שם ד"ה מהימנא) הוא דאינו צריך לישבע "דאין נשבעין על הקרקעות ועוד דחזקת ג"ש במקום שטר קיימא". אמנם הרא"ש (שם) חולק על הרשב"ם, וכותב "נהי דחזקה במקום שטר עומדת, היינו לענין זה שאין מוציאין הקרקע מתחת ידו, משום דלא מצי לאיזדהורי בשטרו לעולם, ושבועה מיהא בעי".

ונמצא דפליגי הרשב"ם עם הרא"ש עד כמה 'עומדת' החזקה במקום השטר; דהרשב"ם סב"ל דעומדת במקום השטר לגמרי עד כדי כך שאין מקום לשבועת היסת במקום שישנה לחזקה, משא"כ הרא"ש סב"ל דאינה עומדת במקום השטר עד כדי כך כמבואר בדבריו.

והנה ידוע שהרא"ש הוא מרא דהאי שיטה דחזקה מהני מדין תק"ח (ולא מדין בירור), ונמצא דאף דבכללות אזיל הרשב"ם בשיטתיה בהגדרת עצם החזקה, מ"מ חולק עליו בזה דסב"ל שהיא עומדת במקום השטר לגמרי, וצלה"ב מהו יסוד שיטתו בזה.

(וראה בגידולי שמואל דמבאר פלוגתת הרא"ש עם הרשב"ם בדין שבועת היסת הנ"ל, דהרא"ש סב"ל דחזקה מהני מדין תק"ח (כנ"ל)

והרשב"ם סב"ל שהוא מדין בירור עיי"ש. אמנם כבר כתבתי דמשמעות דברי הרשב"ם אינו כן, אלא דסב"ל כהרא"ש ודעימיה דמהני מדין תק"ח כנ"ל).

ד. ונראה דשיטתו בזה יתבאר היטב על יסוד מה שמצינו שיש לו שיטה מיוחדת (גם) בענין הבירור של שטר על קניית קרקע;

דהנה התוספות (ל, א בד"ה לאו קמודית) כתבו דבמקרה דליתא למערער הוכחה לזה שהוא המרא קמא, נאמן המחזיק לטעון 'מפלניא זבינתה דזבנה מינך קמיה דידי' גם אם לא החזיק ג"ש בקרקע, במיגו שהי' יכול לטעון ש'לא היתה שלך [היינו של המערער] מעולם'.

אמנם מפשטות דברי הרשב"ם שם נמצא שחולק ע"ז, וסב"ל דכל זמן שהמחזיק לא החזיק שם ג"ש לית לו נאמנות על השדה גם אם יש לו מיגו. וכן נקט הטור (סי' קמו) בשיטת הרשב"ם.

ובביאור שיטתו כתב הדרישה (שם) דסב"ל שבתוך ג"ש אי לית ליה למחזיק שטר על הקרקע ישנה 'אנן סהדי' דבאמת אינו שלו, ושוב אף אם יש לו מיגו, הוה ע"ד 'מיגו במקום עדים' ואין לו נאמנות בטענתו.

וצלה"ב מדוע באמת סב"ל להרשב"ם כן - דלא כהתוספות ושאה"ר - דהעדר השטר בתוך ג"ש הוה כמו הוכחה דבאמת אין השדה שלו?

ועד"ז מצינו שיטתו המיוחדת במק"א; דאיתא בגמרא לקמן (לב, סע"א) "ההוא דאמר לחבריה מאי בעית בהאי ארעא, א"ל מינך זבינתה והא שטרא, א"ל שטרא זיפא הוא, גחין לחיש ליה לרבה אין שטרא זיפא הוא מיהו שטרא מעליא הוה לי ואירכס. . אמר רבה מה לו לשקר, אי בעי אמר שטרא מעליא הוא, א"ל רב יוסף אמאי קא סמכת אהאי שטרא, האי שטרא חספא בעלמא הוא".

ובראשונים מצינו כו"כ דרכים בהסברת דברי רב יוסף, דמדוע באמת לית ליה מיגו זה כמו שאמר רבה (יעויין בתוספות שם ג' דרכים וברמב"ן עוד דרך). אמנם ברשב"ם (שם) נראה דביאר הדבר באופן שונה משאה"ר; ד"דמי לי'מה לי לשקר במקום עדים', שהרי כל כחו וחזקתו בקרקע זו ע"י האי שטר הוא, והיאך נאמר 'מה לו לשקר' בשטר זה אי בעי אמר שטרא מעליא הוא, והלא מודה שהשטר פסול והודאת בע"ד

כמאה עדים, ואילו באו שני עדים שאמרו שהוא פסול ליכא תו מה לו לשקר".

וידועים הדברים, דדברי הרשב"ם בזה צריכים ביאור; דהרי הענין ד'מיגו במקום עדים' בכלל הוא מה שהעדים מכחישים הטענה שהאדם טוען בפועל, משא"כ כאן הרי טענתו בפועל הוא מה ד"שטרא מעליא הוה לי ואירכס" ואילו ההכחשה היתה על דבריו הראשונים ד"הא שטרא", וא"כ איך הוה 'מיגו במקום עדים'?

וכבר הרגיש בזה הרא"ש וכתב "ודעת רשב"ם דמחשב 'ממך זבנתה' ו'הא שטרא' חד טענה, כיון דאין לו כח בקרקע כי אם ע"י השטר, ואותה טענה נתבטלה בהודאתו כאילו עדים מבטלין אותה וכו'". והיינו דלדעת הרשב"ם א"א להפריד בין הטענה שהשדה הוא שלו להשטר שהביא ע"ז, וא"כ מאחר שנתבטל השטר כבר נתבטלה טענתו ג"כ, ועכשיו שרוצה לטעון טענה זו - שהשדה שלו - בכחה של מיגו, הר"ז ככל מיגו במקום עדים המבטלים טענתו.

אלא דהרא"ש עצמו חולק ע"ז "דעיקר טענתו היינו הא דקאמר ד'מינך זבינתה' והשטר אינו כ"א לראיה בעלמא, וטענתו יכול לקיים במאי דקאמר 'שטרא מעליא הוא' או בטענה אחרת ע"י מיגו, ואין הודאתו מכחשת טענתו כלל וכו'".

ועכ"פ מצינו כבר פעמיים שיטתו של הרשב"ם המיוחדת, דהעדר השטר על קרקע אינה רק מה שחסר לו ראיה לטענתו שהוא קנה הקרקע, אלא דזה מבטלת עצם כחו לטעון על קרקע זו, ושלכן: א) לא מהני לו גם מיגו שהוא בעל הקרקע (כדבריו הנ"ל בסוגיית 'לאו קא מודית'), וגם: ב) כשנתבטלה השטר נתבטלה טענתו שעל הקרקע, עד כדי כך דנחשב כמו עדים שמבטלים טענתו, ושוב כשבא לטעון הר"ז כמו 'מיגו במקום עדים' (כדבריו בסוגיית 'שטרא זייפא').

ה. והנראה לומר בביאור שיטתו, דמכיון ד"קרקע בחזקת בעליה עומדת", לכן עד שישנו שטר המעיד שיצא מחזקת בעליה לחזקתו של שני, אין זה (רק) חוסר בראיה שיצא מרשותו של ראשון, אלא אדרבה הקרקע 'אומרת' שהיא עדיין ברשותו של הראשון.

בסגנון אחר: השטר אינו רק ראייה לטענתו שהקרקע יצאה מחזקתו של הראשון, אלא הוה היסוד להיכולת לטענה כזו, ובלעדו אינו רק חסר ראייה לדבריו אלא דישנה ראייה נגד דבריו - חזקתו של הקרקע.

וזהו היסוד לשיטתו המיוחדת בב' מקרים דלעיל - דבלי שטר לא מהני גם מיגו להמחזיק, וכשנתבטלה שטרו נתבטלה טענתו לגמרי "כיון דאין לו כח בקרקע כי אם ע"י השטר" (לשון הרא"ש הנ"ל).

ועפכ"ז נראה לומר דמטעם זה הוצרך לפרש דגם "חזקה בקום שטר עומדת"; דמאחר דלשיטתו הרי בלי שטר המעידה על העברת הקרקע מרשות לרשות ליתא יכולת לשום טענה בכלל, גם אם הטענה מלווה עם בירור של מיגו וכיו"ב, אז מובן שאם לא ה' לחזקה אותה כח של שטר הרי בבירור גרידא לא ה' בה הכח להוציא קרקע מחזקתו שעומדת בה (בדיוק כמו הבירור של מיגו דלית לה כח להוציא הקרקע מחזקתה). וע"כ הוצרך לפרש שהכח שנתנו חכמים להחזקה היא לעמוד במקומה של השטר, ושוב ה"ה מעידה על העברת הקרקע מרל"ר כמו השטר.

משא"כ שאה"ר חלקו על יסוד דבריו בכל הסוגיות הנ"ל (בסוגיית 'את לאו קמודית' ובסוגיית 'שטרא זייפא'), וע"כ לא סב"ל דהשטר נוגעת להטענה עד כדי כך (וכדברי הרא"ש הנ"ל "דעיקר טענתו היינו הא דקאמר דמינך זבינתה והשטר אינו כ"א לראיה בעלמא וכו'"), ושוב הרי גם החזקה יכולה להועיל גם בלי שתהי' לה 'כחה' וגדרה של שטר.



עצה טובה' – בשיטות הראשונים*

הרב לוי יצחק שטרן

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. גרסינן בבבא בתרא (כח, ב): "לרבנן מאי [מנא להו חזקה דשלש שנים. רש"י]? אמר רב יוסף קרא כתיב שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום. שהרי נביא עומד בעשר ומזהיר על אחת עשרה [ירמיה היה מזהיר

(* לעילוי נשמת זקני הרב חיים בן הרב שמואל ע"ה שטרן. גלב"ע ביום כ"א סיון ה'תשמ"ח, והשנה היא שנת העשרים לפטירתו. ת.נ.צ.ב.ה.)

לוקחי שדות לכתוב שטרות . . כי יגלו מן העיר . . ולא יחזיקו במקח שלש שנים, אלא עשירית ואחת עשרה. אלמא בהני תרתי שנין לא הוי חזקה. מכאן לחזקה שאינה פחותה משלש שנים. רש"י. א"ל אביי, דלמא התם עצה טובה קמ"ל [כלומר לעולם חזקה הויא בשנה אחת. ועצה טובה קא משמע לן שיהא שטרו בידו מוכן לראיה ולא יזקק לעדים כשיעוררו עליו. רש"י]. דאי לא תימא הכי, בנו בתים ושבו ונטעו גנות ואכלו את פריין מאי קאמר [הרי שלח ירמיה לאותן שהיו בבבל שגלו עם יכניה י"א שנה קודם גלות צדקיהו, בנו בתים ושבו כי לא תצאו משם עד מלאת לבבל שבעים שנה. למה ליה להזהירם על זאת. רש"י]? אלא עצה טובה קמ"ל. הכא נמי עצה טובה קמ"ל. תדע דכתיב ונתתם בכלי חרש למען יעמדו ימים רבים [דכל עצמו היה יגע ליעצם עצה טובה דקאמר להו נמי מקום גניזת שטרותיהם היכן הם מתקיימים יותר. רש"י]."

והנה מרש"י משמע דסבירא ליה שראיית אביי ד'עצה טובה קמ"ל' היא מהמילים בפסוק "ונתתם בכלי חרש" ולא מהמילים "למען יעמדו ימים רבים", וכמו שכתב רש"י והדגיש "דקאמר להו נמי מקום גניזת שטרותיהם היכן הם מתקיימים יותר".¹

אמנם הר"ן מ' מיגש כתב (הו"ד בשטמ"ק): "תדע דהך שטרא לא צריך ליה, ועצה טובה בעלמא היא דאמר ליה רחמנא למיכתב ליה, דכתיב ונתתם בכלי חרס למען יעמדו ימים רבים, דהתם ודאי לא צריך ליה דהא בחזקה סגיא ליה, ומדקאמר ליה רחמנא עצה טובה למען יעמדו ימים רבים, הכא נמי איכא למימר דהאי שטרא לא הוה צריך ליה כלל דבחזקה לאלתר סגי ליה, ועצה טובה בעלמא הוא דאמר ליה וכתוב בספר וחתום והעד עדים וגומר".

משמע מדבריו שחולק על רש"י, וסבירא ליה שראיית אביי ד'עצה טובה קמ"ל' היא מהמילים בפסוק "למען יעמדו ימים רבים" ולא (רק) מהמילים "ונתתם בכלי חרש" וכמו שכתב הר"ן מ' מיגש והדגיש

1) וכן כתבו הרשב"א, הריטב"א והר"ן. הריטב"א והר"ן הוסיפו ראיה, וכתבו: "פי' ומאי דכתיב בכלי חרס, ודאי משום עצה טובה היא. אבל מלמען יעמדו ימים רבים לא מוכחין, דלאו לעצה טובה אתמר אלא לדינא אצטריך אליבא דר' אלעזר, דמהכא גמר בפ' המביא תניין (גיטין כב, ב) דבעי' שטר שאינו יכול להזדייף".

"מדקאמר ליה רחמנא עצה טובה למען יעמדו ימים רבים הכא נמי איכא למימר . . עצה טובה בעלמא הוא דאמר ליה וכו'".²

וצ"ע כמה תלוי פלוגתת הר"י מיגש עם רש"י?

ב. כדי לבאר זה, יש להקדים חקירה קצרה בגדרו של 'עצה טובה', דיש לפרשו בג' אופנים:

(א) שה'עצה טובה' היא בהדין עצמו, והיינו שיש לו רווח מעצה טובה זו בהמעשה עצמו. (ב) שה'עצה טובה' היא באופן שאין לו שום רווח בהמעשה עצמו, והרווח הוא רק צדדי. (ג) שה'עצה טובה' היא עצה בעלמא בלי שום רווח, אפילו לא רווח צדדי. היינו שאין לו צורך בשטר זה, כיון שיש לו אופנים אחרים.³

וי"ל שחקירה זו תלויה במחלוקת הראשונים, בביאור מחלוקת רב יוסף ואב"י בדברי ירמיה הנביא.

דהנה רש"י ותוס' גורסים בגמרא דידן "שהרי נביא עומד בעשר ומזהיר על אחת עשרה", ופי' רש"י: "ירמיה בשנה העשירית לצדקיהו, והיה כלוא בחצר המטרה כדכתי' בס' ירמיה, ושם נאמר לו הנה חנמאל בן שלום וגו', וכתוב בההיא עניינא שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וגו', היה מזהיר לוקחי שדות לכתוב שטרות ולהעמיד עדים בחתימתם, כי יגלו מן העיר בשנת אחת עשרה כשנלכדה העיר, ולא יחזיקו במקח שלש שנים, אלא עשירית ואחת עשרה, אלמא בהני תרתי שנין לא הוי חזקה, מכאן לחזקה שאינה פחותה משלש שנים".

(2) וכן כתב רבינו גרשום (על אתר): "תדע דמשום עצה קאמר להו דכתיב ונתתם לשטרות בכלי חרש למען יעמדו ימים רבים דאי משום חזקה הוא לא צריך ימים רבים כי אם עד שיעברו שני חזקה".

(3) אבל פשוט שבאם אין לו אופנים אחרים, הרי שיש לו רווח מהשטר; או רווח בהמעשה עצמו או רווח צדדי.

אמנם בתוד"ה ודלמא עצה טובה הביאו עוד פירוש, וכתבו: "ור"ח פירש דרב יוסף יליף הכי, וגריס שהרי נביא עומד בתשע ומזהיר על י"א שתלכד העיר ויאבדו השטרות ויסמכו על חזקת שלש שנים".

וע"פ חקירה הנ"ל י"ל שלפי רש"י ותוס', הרי לפי רב יוסף ירמיה הזהיר לוקחי שדות לכתוב שטרות כיון שלא יחזיקו שלש שנים, שהרי נביא עומד בעשר ומזהיר על אחת עשרה. ומפני שלא היה שם שיעור חזקה עד החורבן היה מזהיר אותם שיכתבו שטרות וישמרו אותם בכלי חרס למען יעמדו ימים רבים. א"כ הרי ה'עצה' שנתן להם ירמיה היא עצה בגוף המעשה, שהרי אם לא יהיה להם שטר יכול המוכר להוציאם מהקרקע.

וע"ז הקשה אביי לרב יוסף "דלמא התם עצה טובה קמ"ל"? וביאר רש"י: "כלומר לעולם חזקה היא בשנה אחת ועצה טובה קא משמע לן שיהא שטרו בידו מוכן לראיה ולא יזקק לעדים כשיעוררו עליו", ובפשטות י"ל שמדובר אודות הזמן שאחר הגלות, שהרי קודם הגלות היה רק כו"כ חדשים, וע"כ העיקר הוא בשביל הזמן שאחר הגלות. א"כ הרי שיש לו רווח צדדי משטר זה, שהרי אין השטר (רק) בשביל החזקה עצמה שהרי כבר החזיק בשנה הראשונה, אלא בשביל שיהיה לו לראיה כשיבוא ערעור על הקרקע, הרי שהרווח הוא רווח צדדי.

אמנם לפי ר"ח יש לומר, ובלשון רבינו יונה בעליותיו בביאורו על דברי ר"ח על אתר⁴: "שלפיכך היו כותבים לשטר לדעת רב יוסף, כדי שלא יוכל המוכר לכפור באותן שלש שנים, וכיון שיחזיקו השלש שנים בלא ערעור תהא השדה מוחזקת לו לעולם". הרי שה'עצה' שנתן להם ירמיה היא עצה בגוף המעשה, שהרי אם לא יהיה להם שטר יוכל המוכר להוציאם מהקרקע.

ועפ"ז, קושיית אביי לרב יוסף "דלמא התם עצה טובה קמ"ל" אין פירושו כמו שפירשו רש"י ותוס' שה'עצה טובה' היא שיהא בידו מוכן

(4) אלא שרבינו יונה עצמו כתב שאין הפרש בין גירסא הראשונה (גירסת רש"י ותוס') ובין גירסת הגאונים (גירסתו של ר"ח) ז"ל זולתי כי לגירסת הגאונים נקט ליה תלמודא זמן שנאמר בו הנבואה.

לראיה ולא יזקק לעדים כשיעוררו עליו, וכנ"ל שבפשוטות לפי רש"י ותוס' מדובר כאן אודות הזמן שלאחר הגלות, שהרי לפי ר"ח כתיבת השטר היתה שלש שנים קודם החורבן ולכאורה מפני מה כתבו השטר כו"כ שנים קודם החורבן, אלא י"ל שה'עצה טובה' היא בעלמא ללא שום רווח צדדי. וכמו שביאר הר"י מיגש: "דהך שטרא לא צריך ליה ועצה טובה בעלמא היא דאמר ליה רחמנא למיכתב ליה. . דהתם ודאי לא צריך ליה דהא בחזקה סגיא ליה, ומדקאמר ליה רחמנא עצה טובה למען יעמדו ימים רבים הכא נמי איכא למימר דהאי שטרא לא הוה צריך ליה כלל דבחזקה לאלתר סגי ליה". והיינו שאין לו שום רווח אפילו לא צדדי, משטר זה⁵.

ג. ואם כנים הדברים יש לבאר ע"פ הנ"ל גם את ראיית אביי אי אמרינן שהראי' היא מהמילים 'ונתתם בכלי חרש' או מהמילים 'למען יעמדו ימים רבים'.

לפי רש"י ושאר ראשונים שהראיה היא מ'ונתתם בכלי חרש' י"ל שכיון שכתבת השטר היתה ע"מ שיוכל לטעון שהוא קנה קרקע זה, שהרי כמה חדשים אחרי החזקה כבר יצאו לגלות, הרי שהשטר הוא לראיה שקנה הקרקע, א"כ אמר להם ירמיה עצה טובה איך לשמור על השטר באופן היותר טוב, ובלשונו של רש"י "מקום גניזת שטרותיהם היכן הם מתקיימים יותר".

אמנם לפי הר"י מיגש י"ל שכיון שכתבת השטר היתה רק לעצה טובה בעלמא, ובודאי לא צריך השטר דהא בחזקה סגיא ליה (וכנ"ל דהרי השטר נכתב שלש שנים קודם הגלות), הרי שהראיה היא מ'למען יעמדו ימים רבים', שיש לומר שה'ימים רבים' אין פירושה משך זמן הגלות, אלא עוד קודם לכן כשעוד היו ישראל בארץ ישראל איש תחת גפנו ואיש תחת תאנתו, שאז אין צורך בהשטר שהרי כבר החזיק, אלא שהשטר הוא ל'עצה טובה בעלמא' ולכן הראיה היא מ'ימים רבים' ולא (רק) מ'ונתתם

5) והנה ביאור הנ"ל יומתק ע"פ מה שמצינו עוד פלוגתא בין רש"י לר"י מיגש בביאור הס"ד דאביי שהקשה לרב יוסף "דלמא התם עצה טובה קמ"ל", שרש"י מבאר: "כלומר לעולם חזקה הויא בשנה אחת", אבל הר"י מיגש ביאר: "מדקאמר ליה רחמנא עצה טובה למען יעמדו ימים רבים, הכא נמי איכא למימר דהאי שטרא לא הוה צריך ליה כלל דבחזקה לאלתר סגי ליה" (וכבר עמד בדיוק זה ב'חידושי רבי נחום').

בכלי חרש" שאז היה אפשר לטעות שהעצה טובה היא באמת עצה עם רווח צדדי, אלא שהעצה היא סתם בעלמא לכתוב שטר שיהיה לימים רבים עד זמן הגלות.

ד. ע"פ הנ"ל יש לבאר גם את הראי' שהביא אב"י מהפסוק "בנו בתים ושבו ונטעו גנות ועלו את פרין".

דהנה ראיתי ב'נחלת משה' שהקשה על ראיית הגמ' "תדע דכתיב ונתתם בכלי חרש למען יעמדו רבים", למה 'תדע' והלא מקודם ג"כ הביא הוכחה וא"כ הול"ל 'ועוד' ? ותירץ שהראי' שיש מהפסוק ד'בנו בתים' זהו רק שמצינו שירמיה אמר לישראל עצות טובות, אבל מ"מ לא הוי ראי' אלימתא, דאפשר לומר דרק שם אמר להם עצות טובות אבל כאן אמר להם דינים, דיותר מסתברא למימר דאתי לאשמענין דינים ולא עצות טובות כמו ברוב הפרקים שמשמיענו דינים ולימודים ולא עצות טובות, לכן מביא את הפסוק דונתתם בכלי חרש דנאמר בפרק הזה, וא"כ יש הוכחה דגם בפרק הזה אשמענין עצות טובות.

אלא שעל ביאורו יש להקשות עדיין, מדוע צריכה הגמרא להביא ראייה מהפסוק ד"בנו בתים" שירמיה אמר לישראל עצות טובות, מדוע אין הראי' מ'ונתתם בכלי חרש וגו'" מספיק?

וי"ל ע"פ הנזכר לעיל בביאור מחלוקת אב"י ורב יוסף, שבאם אב"י היה מביא ראייה רק מהפסוק "ונתתם בכלי חרש וגו'" הרי שרב יוסף היה אומר לו אדרבה אמנם זהו עצה טובה, ובלשון רש"י: "דכל עצמו היה יגע ליעצם עצה טובה", אבל עדיין הרי עצה זו היא 'עצה טובה' בהדין עצמו, שיש להקונה רווח בהמעשה חזקה עצמו, ע"י שישמור השטר במקום שמתקיים ביותר, בין לשיטת רש"י בשיטת רב יוסף שצריך השטר בשביל הזמן שלאחר הגלות ובין לשיטת ר"ח בשיטת רב יוסף שצריך השטר עתה כדי שיחזיקו שלש שנים.

(6) והא דהביאו הריטב"א והר"ן ראייה וכתבו: "פי' ומאי דכתיב בכלי חרש, ודאי משום עצה טובה היא, אבל מלמען יעמדו ימים רבים לא מוכחינן, דלאו לעצה טובה אתמר אלא לדינא אצטריך אליבא דר' אלעזר, דמהכא גמר כפ' המביא תניין (גיטין כב, ב) דבעי' שטר שאינו יכול להזדייף?"

ולכן הביא אביי ראי' מהפסוק "בנו בתים" דחזינן שירמיה נותן עצות אפילו אם עצות אלו אין נוגעים בגוף המעשה, שהרי העצה ד'בנו בתים' הרי זה סתם עצה.

אלא שלפי רש"י, הרי הראי' היא על עצם הענין שירמיה היה נותן עצות, שהרי לפי רש"י לא ניתן ללמוד מכאן על סוג העצה, דא"כ הרי זה יסתור את שיטת רש"י בביאור דברי אביי, שה'עצה טובה' יש מזה רווח צדדי לכל הפחות וכנ"ל. ולפי ר"ח, הרי הראי' היא לא רק על עצם הענין שירמיה היה נותן עצות אלא עוד יותר על סוג העצה שנתן עצות סתם כך בעלמא שסופם לשהות בגולה ולא ימנעו מלבנות בתים.



הכלי מצרף לקודש אבל לא לתרומה

הרב מנחם מענדל גרינפלד

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

תנן בסוף חגיגה (פ"ג מ"ח) "משעבר הרגל מעבירין על טהרת העזרה [מעבירין את הכלים ממקומן ולהטבילין, ולטהר את העזרה מטומאת עמי הארץ שנגעו בהן ברגל, שאף על פי שעשאו הכתוב חברים ברגל - לא מפני שטהורין הן, הלכך לאחר הרגל מגען טמא למפרע. רש"י למסכת חגיגה כו, א] . . כיצד מעבירין על טהרת העזרה, מטבילין את הכלים שהיו במקדש ואומרים להם הזהרו שלא תגעו בשולחן. כל הכלים שהיו במקדש יש להם שניים ושלישיים שאם נטמאו יש להם שניים ושלישיים וכו", עכ"ל בהנוגע לענינו.

ומקשה בירושלמי (פ"ג ה"ח), "וכלים טעונין טבילה"? כלומר מ"ט הצריכו חכמים טבילה לכלי המקדש? ולאחר שקו"ט מתרצת הגמרא חיישינן שמא נטמא בספק משקין, ולכן היות שטומאה זו היא מדבריהם לא גזרו אלא על הכלים שיכולין להטבילין.

וממשיך הירושלמי "תני שולחן שניטמא מטבילין אותו בזמנו אפילו בשבת דברי רבי מאיר וחכמים אומרים מיד". ומפרש קרבן העדה, דלר"מ החשש הוא שמא נטמא השולחן מכהן שהוא טמא מת, ולכן מטבילין אותו בזמנו בשלישי ובשביעי. וחכמים אומרים מיד דהם סוברים דטומאתו שמא נטמא בספק משקין, הלכך מטבילין מיד ואינו צריך הערב

שמש. ואומרת הגמ' "אשכחת אמר על דעתיה דר' מאיר מטמא שני לחמים על דעתון דרבנן אינו מטמא אלא לחם אחד בלבד", פי' דלר' מ' השולחן מטמא שני לחמים שהיו על השולחן דלחם ראשון שנגע בהשולחן הוא ראשון והשני שנגע בלחם הראשון הוה שני, ותו אינו מטמא, דאין אוכל מטמא אוכל אלא מדרבנן ודי שהחמירו שיטמא הראשון את השני. משא"כ לחכמים אינו מטמא אלא לחם אחד. "אמר רבי יעקב בר סוסי קומי רבי יוסה ואפילו על דעתיה דר' מאיר אינו מטמא אלא לחם אחד בלבד תיפתר שניטמא בספק משקין", פי' והמחלוקת בין רבנן לר' מאיר הוא דר' מ' ס"ל דבעי הערב שמש ורבנן סוברים דטובלין ומכניסין את השולחן מיד, דלא בעי הערב שמש.

והקשה הקרבן העדה בפירושו שירי קרבן, למה נטמאים הלחמים אחד מן השני הא לא נגעו הקנים בלחם התחתון, וא"כ הרי לא נגעו הלחמים זה בזה, ואין לומר דמיירי דנגע בסניפין, דא"כ כל הלחמים היו צריכים להיטמא מחמת הסניפין. וצ"ל דמיירי בשבת, שאז כל הלחמים היו מונחים על השולחן כדתנן במנחות, אך קשה הא תנן הכלי מצרף מה שבתוכו לקודש אבל לא לתרומה וצ"ע.

ויש לתרץ שאלתו, דאם כל הלחמים מונחים זה על זה בלי סניפין, הרי הכלי מצרף כולם. בהקדם ביאור החילוק בין סוגיא זו דהכלי מצרף לקודש בין הבבלי והירושלמי. דעל המשנה בחגיגה (כ, ב) מבארת הגמ' לקמן (כג, ב) "מנה"מ דהכלי מצרף לקודש", ומתרצת "א"ר חנין דאמר קרא כף אחת עשרה זהב מלאה קטורת, הכתוב עשאו לכל מה שבכף אחת". ומקשה רב כהנא מהמשנה בעדיות "הוסיף ר"ע הסלת והקטרת והגחלים והלבונה שאם נגע טבול יום מקצתו פסל את כולו, והא דרבנן היא ממאי מדקתני רישא העיד רבי שמעון בן בתירא על אפר חטאת שנגע הטמא במקצתו, שטימא את כולו" ומפרש רש"י "והך עדות דרבנן מדקתני רישא אפר חטאת וההיא ודאי דרבנן דאי מקרא דר' חניו ליכא למילף אלא קדשי מזבח אבל אפר פרה לא". וממשיכה הגמ' "אמר ר"ל משום בר קפרא לא נצרכא אלא לשירי מנחה. דאורייתא, צריך לכלי הכלי מצרפו, שאין צריך לכלי אין כלי מצרפו, ואתו רבנן וגזרו דאף על גב דאינו צריך לכלי כלי מצרפו. תינח סלת, קטורת ולבונה מאי איכא למימר אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה כגון שצברן על גבי קרטבלא, דאורייתא

יש לו תוך מצרף אין לו תוך אינו מצרף, ואתו רבנן ותיקנו דאף על גב דאין לו תוך מצרף."

והנה בירושלמי (פ"ג ה"ב) ג"כ מקשה כמו הבבלי דמה בא ר"ש להעיד, ומתריך, על שירי מנחות שיהו מחברין את עצמן אע"פ שאינו צריך עוד לכלי, מ"מ הכלי מצרפתו. ור' יוסי מסביר, מפני שנזקקו לכליין, שמתחילה היו זקוקין לכלי לקמוץ מהן לכן עכשיו אע"פ שאינו צריך לכלי הכלי מצרפתו, ועדותו של ר"ע היא על הסלת והקטורת ועל הלבונה ועל הגחלים (דאע"ג דאינו אוכל ואינו בר קבולי טומאה מ"מ הכלי מצרפתו, וקמ"ל דחיבת קדש מכשרתן לקבל טומאה), ומקשה הגמ' ניחא סולת וקטורת ולבונה, גחלים מאי איכא למימר, הרי מה שנשתייר הוה מכבדן לאמה, ומתרצת הגמ', תיפתר ביה"כ שכמה שהוא חותה הוא מכניס, והיו זקוקין לכלי משא"כ בימות החול שהי' חותה בשל ד' קבין ומערה לתוך של ג' קבין, והי' מתפזר קב א' של גחלים והיו מכבדם לאמה לא הי' מצטרף. ומקשה הגמ' וכי סולת וקטורת ולבונה וגחלים יש להן שיעור אצל זה, לא מפני שנזקקו לכליין והכא מפני שנזקקו לכליין, דהיינו אפי' גחלים שבכל יום ונשתייר מהם קודם שנתכבד לאמה, שהרי אף סולת אין להם שיעור כמה עישרון יהי' במנחה דיכול להוסיף עד שישים עישרון בכלי א', ולא יתחברו אם בגלל שזהו שיעור גדול? אלא הטעם הוא מפני שנזקקו לכלי וה"נ בנוגע לגחלים היות שנזקקו לכלי הכלי מחברתן.

וראים שהירושלמי אינו מתריך כמו הבבלי בנוגע לדין זה שיש לו תוך מצרף ושאיין לו תוך אינו מצרף ורבנן גזרו שאין לו תוך גם מצרף אלא החילוק הוא אם נזקקו לכלי או לא. והנה בנוגע להלחם הפנימי לא נזקקו לכלי כמו שמשמע מתוס' מנחות (צד, א ד"ה ובדפוס) דמסתבר דאפיית הלחם הי' לא בתוך הדפוס אלא על הדפוס, וכמו"כ בהשולחן עצמו (וגם בהשולחן דכניסה להיכל שהיו מניחים הלחם) הרי לשיטת חכמים, המסגרת למטה הי' כמו שכתוב בגמ' שם (צ, ב), וא"כ נמצא שהלחם לא הוזקק לכלי. דלשי' ר' יוסי דהמסגרת למעלה הי' נמצא שהשולחן יש לו תוך משא"כ לחכמים (ור"מ בכללם) המסגרת היתה למטה ואין לשולחן תוך, ולכן יש לומר שלכן השולחן אינו מצרפו להירושלמי לשיטתו; דלהבבלי השולחן יצרף את הלחם, דהא להבבלי חכמים גזרו גם על כלי שאין לו תוך משא"כ להירושלמי שגזרו רק אם נזקקו לכלי, יש לומר

שאם אין לו תוך לא גזרו. ולכן השולחן טימא רק ב' לחמים לר"מ ולחם אחד לחכמים.



בדין מיגו בי תרי לא אמרינן [גליון]

בנימין א. הרב בנימין אפרים ביטון
שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

א. בגליון תתקנח (עמ' 27) נתבאר יסוד פלוגת התוס' והרא"ש בב"ב (כט, א) גבי עדות השוכרים אי אמרינן מיגו דאי בעי ה"מ אמרי פרענא לך אגר בבי תרי או לא, דפליגי ביסוד האי טעמא דמיגו בי תרי לא אמרינן אי הוא משום לתא ד"מה שירצה לטעון זה לא יטעון זה" או משום לתא ד"אין אדם יודע מה שבלב חבירו".

ויעויי"ש שנתבאר דלכו"ע נקטינן שהתדברו ביניהם לומר השקר, אלא דלטעם הא' אמרינן דבב' בני"א יתכן שהיו חילוקי דיעות ביניהם ו"מה שירצה לטעון זה לא יטעון זה", ולכן לבסוף הושו על הטענה הגרועה, ולכן בנדו"ד דאין עדותם שייכי אהדדי שפיר מצי לטעון טענה הטובה גם אם חבירו לא יסכים לטעון כן, וזהו יסוד שיטת התוס'.

אכן לטעם הב' דאסקי אדעתייהו על הטענה הטובה רק בשעת עמידה בב"ד ואז "אין אדם יודע מה שבלב חבירו" ולכן אינו רוצה לטעון טענה הטובה כי אולי חבירו לא יתכוון לו, הנה האי טעמא שייכא שפיר גם הכא, דהרי כיון שהתדברו ביניהם על הטענה הגרועה, אם הוא יטעון הטענה הטובה יפסיד את חבירו בכך דאולי לא יתכוון לו, וניחא ל"י לטעון הטענה הגרועה שהתדברו ביניהם דנאמן עלי' מכח מיגו עכ"פ, וזהו יסוד שיטת התוס' הרא"ש [יעויינן בגליון תתקנח שם יסודי הדברים בארוכה, ויעויינן גם בגליון הקודם עמ' 67 שכתבנו להעיר עוד בשיטות שאר הראשונים ז"ל בזה דאזלי לשיטתייהו בכ"ז יעויי"ש בארוכה].

ב. והנה יסוד דברינו הנ"ל מדוייקים היטב בשיטת התוס' הרא"ש שהביא בדבריו בסוגיין האי טעמא ד"אין אדם יודע מה שבלב חבירו", ואזיל בזה שפיר לשיטתי' וכמוש"נ.

אכן יעויינן בדברי התוס' בכ"מ בש"ס שהובאו הני ב' טעמים הנ"ל. דהנה יעויינן בב"ק (עב, ב) תוד"ה אין לך בו' כו' ובב"ב (לא, ב) תוד"ה

זו כו' שהביאו האי טעמא ד"מה שירצה לטעון זה לא יטעון זה" יעויי"ש, ויעויין עוד בכתובות (יט, ב) תוד"ה אם ובקידושין (מג, ב) תוד"ה והשתא שהביאו האי טעמא ד"אי ןאדם יודע מה שבלב חבריו" יעויי"ש. ונמצא דלהמבואר בדברינו ביסוד פלוגתת התוס' והרא"ש בסוגיין, נצטרך לומר להתוס' בב"ב (כט, א) אזלי לשיטתייהו בב"ק וב"ב שם וכמוש"נ [ומה שהביאו התוס' בדבריהם בכתובות שם וקידושין שם הוא שיטה אחרת ביסוד האי טעמא דמיגו בי תרי לא אמרינן, ונכללו הני ב' שיטות בדברי התוס' וכמו שמצינו עד"ז בכ"מ וק"ל].

האומנם דלאחר העיון נראה דיש לבאר יסוד שיטת התוס' בסוגיין גם לפום האי טעמא ד"אין אדם יודע מה שבלב חבריו" שהובא בדבריהם בכ"מ כנ"ל וכדלהלן במרוצת דברינו בע"ה.

ג. דהנה יעויין ב'שערי יהודה' [להגר"י עבער הי"ד] עמ"ס גיטין סי' ג שביאר יסוד האי טעמא ד"אין אדם יודע כו'" באו"א, והיינו דנקטינן שבאמת לא התדברו ביניהם לומר השקר, ויתכן שהי' בדעתם לומר האמת, אלא שאח"כ בעת עמדם בב"ד נפל בדעת כ"א מהם לומר שקר, ומ"מ לא אמרינן שהי' טוען הטענה הטובה, והיינו משום דבכל מיגו עדיפות הטענה הטובה הוא שעלי' הי' נאמן בודאי, א"כ בנדו"ד דעכ"פ אינו בטוח בודאי שיהי' נאמן גם על הטענה הטובה דאולי חבריו לא יתכוון לו, הרי שוב אין לו נפק"מ בין טענה זו לטענה הטובה ובטל סברת וענין המיגו.

ויסוד סברא זו תלוי בגוף סברת ענין המיגו דיש לבאר ב' אופנים, דהנה העדיפות בכל מיגו הוא משום דעל הטענה שהי' יכול לטעון הי' נאמן, וא"כ לכאורה צ"ב ענין המיגו, דהרי לאחר שאנו פוסקין דגם על הטענה הגרועה הוא נאמן מכח מיגו, שוב אין שום עדיפות בהטענה הטובה, ובטל ענין המיגו. אכן הביאור בזה י"ל בב' אופנים; הא', דעכ"פ כיון שעל הטענה הטובה הוא נאמן עלי' מצ"ע ועל הטענה הגרועה אינו נאמן עלי' מצ"ע רק מכח מיגו א"כ הרי הוא בטוח יותר שיהי' נאמן על הטענה הטובה, משא"כ על הטענה הגרועה שאינו בטוח כ"כ. והב', דמכיון שעל הטענה הטובה ה"ה נאמן מצ"ע, הר"ז הוכחה שטענה הטובה בעצם מתקבלת יותר, ולכן הוא רוצה לטעון טענה זו שהיא מקובלת יותר.

ומעתה להאי טעמא דלא אמרינן מיגו בבי תרי כיון ד"אין אדם יודע מה שבלב חברו" דלא התדברו ביניהם וכו' וכמוש"נ, הנה אי נימא בסברת המיגו כאופן הב' אכתי צ"ב מדוע אכן לא אמרינן מיגו בבי תרי, דהרי מכיון שהעדיפות בכל מיגו הוא משום שהטענה הטובה בעצם מקובלת יותר, ממילא זה שייך גם בכאן דעכ"פ נחא לי' לטעון טענה הטובה משום דאם חברו יתכוון לו יזכה בדין בטענה המקובלת יותר.

ועכצ"ל לטעם זה כאופן הא' בסברת המיגו דהוא משום הביטחון, דלפ"ז מובן שפיר דהרי אם נפסוק הדין דגם אטענה הגרועה כששניהם טוענים ה"ה נאמנים, ממילא לא יהי' שום עדיפות בטענה הטובה, דתו לא שייך לומר דהעדיפות הוא משום הביטחון, דהרי גם אטענה הטובה אינו בטוח דאולי חברו לא יתכוון לו ולא יהי' נאמן, ולכן הוא דמיגו בי תרי לא אמרינן.

[ויש להעיר דבגליון תתקנח שם כתבנו לבאר בפשטות ביסוד שיטת התוס' הרא"ש שהביא הך טעמא ד"אין אדם יודע כו" דס"ל כאופן הב' בסברת המיגו יעוי"ש.

האומנם דלהמבואר בדברינו שם הנה יסוד האי טעמא ד"אין אדם יודע וכו" מתבאר באו"א [יעוי"ש בארוכה, והובא לעיל בקצרה, וראה עוד להלן בזה], ולדברינו שם שפיר מסתבר לומר דס"ל כאופן הב' בסברת המיגו.

ומש"כ ה'שערי יהודה' דעכצ"ל לטעמא זו ד"אין אדם יודע כו" דס"ל כאופן הא' בסברת המיגו וכנ"ל, היינו לפי דבריו בביאור יסוד האי טעמא דלא התדברו ביניהם וכו' וכמוש"נ, ולדבריו שפיר כתב דעכצ"ל דס"ל כאופן הא'. ודו"ק. וראה עוד להלן בזה].

והנה לפום האי סברא נמצא מבואר דאם על הטענה הטובה הי' נאמן עלי' אפי' אם חברו לא יתכוון לו שפיר שייך לומר מיגו אפי' בבי תרי דהרי שוב יש לו עדיפות לטעון הטענה הטובה דהוא נאמן עלי' בודאי גם אם חברו לא יתכוון לו מלטעון הטענה הגרועה דאינו בטוח כ"כ [יעויין בכ"ז ב'שערי יהודה' שם. וראה עוד בהמשך דבריו שם, ובכמה ענינים עדיין צ"ע וביאור, ויש להעיר על דבריו שם לפמש"כ לעיל ובגליונות שעברו, וסמכנו בזה על המעיין ודוק].

ד. ונמצינו למדים ב' אופנים בביאור יסוד האי טעמא ד"אין אדם יודע מה שבלב חבירו"; הא', דלא התדברו ביניהם לומר השקר, ורק אח"כ בעת עמדם בב"ד נפל בדעת כ"א מהם לומר שקר, אלא דמכיון שכעת "אין אדם יודע וכו'" ואולי חבירו לא יתכוון לו, שוב אין לו עדיפות בטענה הטובה על הטענה הגרועה, דהרי בשניהם אינו בטוח שיהא נאמן עלי', ובטל ענין המיגו [וכמבואר בדברי ה'שערי יהודה' שם בארוכה], והב', דהתדברו ביניהם לומר השקר, אלא דלא אסקי אדעתיהו הטענה הטובה רק בעת עמידה בב"ד ומכיון שכעת "אין אדם יודע וכו'" אינו רוצה לטעון הטענה הטובה כי אולי חבירו לא יתכוון לו [וכמוש"נ בדברנו בגליון תתקנח שם בארוכה].

והנראה לומר דיסוד הני ב' אופנים גופא תלוי בסברת וענין המיגו, דלאופן הא' בסברת המיגו דהוא משום הביטחון כנ"ל, שפיר מסתבר לומר דטעמא דמיגו בי תרי לא אמרינן כאופן הא' הנ"ל דלא התדברו ביניהם וכו' וכמוש"נ ב'שערי יהודה' שם, אכן לאופן הב' בסברת וענין המיגו דהוא משום שהטענה בעצם מתקבלת יותר כנ"ל, הנה עכצ"ל דטעמא דמיגו בי תרי לא אמרינן כאופן הב' הנ"ל דהתדברו ביניהם וכו' וכמוש"נ בגליון תתקנח שם [וראה גם 'שערי יהודה' שם וצ"ע - וראה עוד להלן (אותו) בזה].

ה. וביסוד הדברים נראה לומר דבזה הוא דפליגי התוס' והרא"ש בסוגיין גבי עדות השוכרים אי אמרינן בנדו"ד מיגו בבי תרי או לא, ואזלי לשיטתיהו בביאור יסוד האי טעמא ד"אין אדם יודע וכו'".

דהתוס' ס"ל כאופן הא' הנ"ל דלא התדברו ביניהם וכו', ולפ"ז בנדו"ד דאין עדותם שייכי אהדדי ושפיר יהא נאמן על הטענה הטובה גם אם חבירו לא יתכוון לו, שוב יש לו עדיפות לטעון הטענה הטובה, ושייך שפיר מיגו אפי' בבי תרי. [וליכא למימר דאם יטעון הטענה הטובה שפרע למערער ה"ה יפסיד את חבירו בכך (וכמ"ש בביאור שיטת התוס' הרא"ש), דהרי להאי טעמא נקטינן דלא התדברו ביניהם לומר שקר, ובין כה חבירו יפסיד, ודו"ק].

אכן התוס' הרא"ש ס"ל כאופן הב' הנ"ל דהתדברו ביניהם אלא דלא אסקי אדעתיהו על הטענה הטובה ורק בעת עמידה בב"ד וכו' וכמוש"נ היטב יסודי הדברים בזה בגליון תתקנח שם בארוכה [והובא לעיל בקצרה].

והרווחנו בזה לבאר יסוד שיטת התוס' בסוגיין גם לפי הך טעמא ד"אין אדם יודע וכו'" שהובא בדבריהם בכ"מ בש"ס. ונמצא דשיטת התוס' מבוארת שפיר לב' הטעמים והיסודות, בין לפי האי טעמא ד"מה שירצה זה לטעון וכו'" [וכמוש"נ בגליון תתקנח שם] והן לפי האי טעמא ד"אין אדם יודע וכו' וכמוש"נ.

ו. ומדי דברי בו יש להעיר על מש"כ ב'שערי יהודה' שם לבאר יסוד שיטת הר"ן בקידושין (סד, ב) גבי נאמן לומר קדשתי וגרשתי את בתי אבל אין נאמן לומר נשבית ופדיתי', דאזיל הר"ן כאופן הב' הנ"ל בגוף סברת המיגו דהוא משום שהיא בעצם טענה טובה ומקובלת יותר יעוי"ש בארוכה.

והנה ביסוד דברינו הנ"ל נראה דיש להוכיח כן בשיטת הר"ן, ואזיל בזה לשיטתי'. דהנה כבר נתבאר אשר לאופן הב' הנ"ל בסברת המיגו ע"כ אי אפשר לפרש דטעמא דמיגו בי תרי לא אמרינן כהצד דלא התדברו ביניהם ו"אין אדם יודע וכו'" וכמוש"נ ב'שערי יהודה' שם וכנ"ל, ועכצ"ל להאי סברא בטעמא דמיגו בי תרי לא אמרינן דנקטינן שהתדברו ביניהם לומר השקר. ובזה גופא י"ל בב' אופנים; הא' משום דאסקי אדעתייהו על הטענה הטובה רק בעת עמידה בב"ד ואז "אין אדם יודע וכו'" [וכמוש"נ ביסוד שיטת התוס' הרא"ש בארוכה], והב' משום לתא ד"מה שירצה לטעון לא יטעון זה" [וכמוש"נ בגליון תתקנח שם ביסוד שיטת התוס', ובגליון שעבר ביסוד שיטת שאה"ר ז"ל בארוכה].

ועויין בדברי הר"ן לכתובות (יט, ב מדפי הרי"ף ד"ה אלא) שהביא האי טעמא דמיגו בי תרי לא אמרינן משום ד"מה שירצה זה לטעון לא יטעון זה" יעוי"ש.

ונראה לומר דאזיל בזה לשיטתי בגוף סברת המיגו דס"ל כאופן הב' הנ"ל דהוא משום שהיא בעצם טענה טובה ומקובלת יותר וכמוש"נ ב'שערי יהודה' שם, וע"כ הוא דפירש בטעמא דמיגו בי תרי לא אמרינן כהצד שהתדברו ביניהם ו"מה שירצה זה לטעון לא יטעון זה" וכמוש"נ.



חסידות

ביאור בתניא פ"ג – גדר המדות דנפה"א [גליון]

הרב נחמן שפירא
משפיע בישיבה

בגליון תתקנו (עמ' 44) ותתקנו (עמ' 42) ביארנו ב' נקודות עיקריות בתוכן תניא פרק ג': א) שעיקר ענינה של הנפש האלקית הוא המדות שבה, והמוחין הן כעין הקדמה והכנה להמדות, וזה נוגע לעבודת האדם ולכללות ענינו של ספר בינונים המבאר איך "קרוב גו' בלבבך", שעבודת ה' וקיום התומ"צ צ"ל עם הלב, וכן שכל עיקר העבודה הוא שיהי' המוח שליט על הלב וכו', כפי שנתבאר לעיל באריכות (גליון תתקנו עמ' 47); ב) שהמדות של הנפש האלקית מבטאות ענין של ביטול והעדר המציאות, היינו שלא נרגשת המציאות שלו שהוא ירא ואוהב כו', כפי שנתבאר בגליון שלאח"ז.

והעירו רבים שלכאורה זהו חידוש שאין לו מקור, שלא הוזכר ענין זה בתניא.

ונראה לומר שרבינו הזקן רמז לענין זה כמה שכתב "וחב"ד נקראו אמות ומקור למדות כי המדות הן תולדות חב"ד", דלכאור' זהו כפל לשון בלבד.

אך כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע [בקיצורים והערות עמ' קיג. הובא ברשימות כאן], מפרש "אפשר הכוונה לבאר דמ"ש ומקור למדות אין הכוונה דמקור ושורש המדות הוא מחב"ד כ"א הן תולדותיהן בלבד אבל שרשן ומקורן האמיתי הוא למעלה מחב"ד כמ"ש בכ"ד".

והיינו, שבהוספה זו בא אדה"ז להדגיש שבכחות הנפש גופא המדות שרשם וענינם הוא למעלה מכחות חב"ד, שמזה מובן שאף שגם חב"ד הם כחות נפשיים דנה"א כמשנ"ת שם, מ"מ המדות הם עיקר ומהות הנפש גם ביחס לחב"ד, וכמבואר בכ"מ (ראה סה"מ להצ"צ מצות זכירת עמלק פ"ב ובכ"מ) ש"המדות הן עיקר האדם שהרי על שם המדות נק' איש וכמ"ש לפי שכלו יהולל איש הרי שאיש הוא דבר לעצמו והן המדות אלא שלפי שכלו יהולל", ועד ש"המדות הן התגלות העצמות" (המשך

תרע"ב ח"א פרנ"ח), וכנראה בחוש דזה שהאדם אוהב איזה דבר פירושו שהנפש נמשכת אליו, והוא לפי שהמדות הן טבע עצמיות הנפש שבא לידי גילוי. ואילו השכל אינו האדם עצמו, אלא רק כח פרטי שעל ידו יוכל להבין ולתפוס מושכלות - דברים שמחוצה לו (ראה בארוכה בכ"ז לקו"ש חכ"ד עמ' 117 ואילך וש"נ - ושם, שלכן עיקר עבודת האדם אינו בשכל אלא בעיקר בירור וזיכוך המדות כי תיקון המדות מגיע בפנימיות הנפש ועד דהשלימות האדם והשלימות דשכל האדם הוא דוקא כאשר הוא משפיע על המדות).

ועפ"ז מובן גם בענין המדות דנפש האלקית שהם מהות נפש האלקית עצמה יותר מבחי' חב"ד וכנ"ל.

ומזה מובן גם בענין הב' שנתבאר, דהמדות דנפש האלקית ענינם בחי' האלקות, שנרגש בזה לא מציאותו והרגש עצמו אלא שלילת המציאות שלו, שזה מתבטא בעיקר במדות יותר מבמוחין, דהיות שהמדות הם עיקר מציאות וטבע האדם, ולא כמוחין שהם רק כח פרטי בו ולא טבע וציור מציאותו (ולכן אדם יכול להבין ולתפוס דברים ששנואים ומאוסים אצלו), הרי כשם שהוא בנוגע לעבודת האדם העיקר הוא בירור וזיכוך המדות, עד"ז כאשר מדובר בנוגע למהות נפש האלקית, שהביטוי של האלקות שבזה - שזהו לא מצד מציאותו וטבעו (גם לא טבע הקדושה) שלו אלא של אלקות - מתבטא בעיקר בביטול והעדר המציאות של המדות שלו, שרק זהו טבע ומציאות שלו. שלכן זה נתגלה דוקא במדות יראה ואהבה אלו שמבאר כאן בפ"ג - ביראה - יראת הרוממות, ובאהבה - אהבה עזה כרשפי אש - הצמאון וכלות הנפש שלו לאלקות, שדוקא בזה - בשלילת וביטול מציאות הקדושה שלו - נראה ונרגש האלקות כמו שנתבאר בארוכה לעיל שם סיו"ד ואילך.



הערות בתניא אגה"ק סי' כח

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

נכתוב כאן בעז"ה איזה הערות הקשורות לתניא אגה"ק סי' כח ד"ה למה נסמכה פ' מרים:

[בכלל נכון לציין אשר בענין העליות של ג' תמוז כו' יש בזה דיעות שונות, והבא להלן הוא רק ליקוט מאיזה ספרים והערות על התניא, ולא דוקא קשור לזמן זה דוקא. וגם בתניא גופא יש חילוקים בין האמור באגה"ק סי' זך שנכתב בקשר לפטירת הרה"צ הרמ"מ מוויטעבסק ובין אגה"ק סי' כח שנכתב בקשר לפטירת הרה"צ ר' מאיר בן הרלו"צ. וגם בנשיאי ישראל עצמם נאמרו דברים רבים גבוה מעל גבוה כו'.

בענין צדיקים בכלל, ע"י הלשון בס' חסד לאברהם להרה"ק ר' אברהם המלאך (הוא ה"י רבו וחבירו של כ"ק רבינו הזקן) בהקדמה (ז, ב): "אבל יש צדיק אחר גדול עד שבכל עבודות שלו מביא חן בכל העולם כו' וזה מדריגה יותר עליונה עד שמביא גאולה לעולם כו' שמביא כל כך את העולם למדריגה גדולה והוא הצדיק של הדור כו', והוא עולה למעלה לחכמה עילאה עד שרוכב על מדריגות של מלך כו' ובא אל מדריגת משה ואנחנו מ"ה הוא חכמה כ"ח מ"ה משכמו ומעלה גבוה מכל העם כו', ולא כו' ח"ו, רק שהביא הדור במדריגה גדולה כל כך שאפילו הוא יהי במדריגה יותר גדולה יוכל להנהיג את הדור והביא גאולה ומזה באה הגאולה שלימה כו'". ע"כ בחסד לאברהם.

ואין אתנו יודע עד מה, ובהערות אלו באנו לרשום איזה ציונים על אגה"ק, בלי קשר לזמן זה דוקא].

הכותרת באגה"ק

בתחילת האגרת באה כותרת: "מה שכתב למחותנו הרב הגאון המפורסם איש אלקים קדוש ה' נ"י ע"ה פ"ה [נר ישראל עמוד הימיני פטיש החזק, והוא ל' הגמ' ברכות כח, ב על רבי יוחנן בן זכאי] מו"ה לוי יצחק נ"ע אב"ד דק"ק בארדיטשוב לנחמו על פטירת בנו הרב החסיד מו"ה מאיר נ"ע". ע"כ.

לא רשום באיזה שנה נכתבה אגרת זו, וכעת בעת רשימתי הערות אלו אין לי הספרים לעי' בזה באיזה שנה היתה פטירת הרב מאיר בן הרה"ק הרלו"צ. ואפשר זהו בתחילת שנת תקס"ו, ע"י להלן בסמוך.

בס' המאמרים מלוקט ח"ב עמ' תסג (בהערה), מביא לשון כותרת זו באגה"ק סי' כח (והכותרת באגה"ק ר"ס כז), ומוסיף: "וצ"ע מי כתבם". ע"כ.

הספק הוא, כי אגה"ק נמסר לדפוס ע"י הרבנים בני המחבר, הם כ"ק אדהאמ"צ ואחיו הר"ר חיים אברהם והר"ר משה, א"כ אפשר נכתבה כותרת זו ע"י כ"ק אדהאמ"צ או אחיו, או שגם יכול להיות שנכתב ע"י כ"ק אדמו"ר הצ"צ, ע"י בס' "תורת חב"ד" על התניא עמ' 21 שמשער (על יסוד כת"י אחד) אשר האגרות שבאגה"ק נאספו וסודרו על ידי הצ"צ. עיי"ש. [בדרך השערה הדברים קרובים, כי הלא הצ"צ הוא שהתעסק כל הזמן באיסוף וסידור התורות של רבינו הזקן והוא שמסרם אח"כ לדפוס כו', ויש מענין זה בא' מתשו' הצ"צ ואכ"מ].

ביאור כ"ק אדמו"ר האמצעי

בסה"מ תקס"ו ח"א עמ' קמא, נדפס ד"ה "למה נסמכה פ' מיתת מרים". מאמר זה נדפס שם בין המאמר של ש"פ ויצא ומאמר ש"פ וישלח תקס"ו. ובהערה בתחילת המאמר רשום "מאמר זה הוא הנחת כ"ק אדמו"ר האמצעי, והוא ביאור על אגה"ק סי' כ"ח".

ובסו"ס תקס"ו ח"ב עמ' תשפט, כותב המו"ל אשר בס' ההנחות של ר' משה בן אדה"ז של שנת תקס"ו, נמצא אגה"ק זו כפי שנדפסה בתניא, ורשום בתחילתו: "הועתק מכ"ק אדמו"ר שכתב דברי נחום אבליים להרב דבארדיצוב". ובסימונו נרשם: "הועתק אות באות מגוף הכתב קודש". [כותרת אלו הם בודאי לשון הר"מ בן אדה"ז].

אולם הר"מ בן אדה"ז הסתפק רק בהעתק האגרת כלשונה כפי שנכתבה ע"י כ"ק אדה"ז. אבל כ"ק אדהאמ"צ רשם את תוכן האגרת מחדש בלשונו הוא.

וג"ל אשר כ"ק אדמו"ר האמצעי כדרך שהי' רושם את ההנחות מן מאמרי כ"ק אדה"ז (שנאמרו מדי שבת בשבתו בקיצור יותר, וכ"ק אדהאמ"צ רשםם אחרי שבת בהרחב הביאור קצת), כך הוא עשה ג"כ באיזה מאגרות אדה"ז, שאף שהאגרות אכן היו לשון הרב ממש אבל מכיון שנכתבו בקיצור על כן רשםם כ"ק אדהאמ"צ באריכות יותר.

וחלוקים המאמרים והאגרות, כי המאמרים היו רושמים רק ע"פ הזכרון וכיו"ב (כי אדה"ז הי' רק דורש מדי שבת ולא רשם את הדרושים), אבל האגרות הלא הי' לפניו את לשון האגרת שכתב אדה"ז בכ"ק, והוא הוסיף ורשם הנחה להרחיב הדברים.

וע"י עיון בשני מקומות אלו, דהיינו באגרת אדה"ז כפי שנדפסה באגה"ק, ובהנחה כפי שרשם כ"ק אדהאמ"צ את אגרת זו (ונדפסה בתקס"ו), יוכל המעיין לעמוד על אופן הרחבת הדברים של כ"ק אדהאמ"צ את תורת אביו כ"ק אדה"ז.

עת רצון

באגה"ק שם בתוך הדברים כותב על פטירת הצדיק: "והיא ג"כ עת רצון המתגלה ומאיר בבחי' גילוי מלמעלה למטה בעת פטירת צדיקי עליון עובדי ה' באהבה במסירת נפשם לה' בחייהם ערבית ושחרית בק"ש שע"ז היו מעלים מ"נ לאו"א בק"ש כידוע". (והיינו שע"י עבודתם בהעלאה מלמטלמ"ע ע"ז אח"כ בעת פטירת כו' היא עת רצון בגילוי מלמעלמ"ט).

וז"ל בענין זה במאמרי אדהאמ"צ תקס"ו שם (עמ' קמו): "דהנה ידוע דנשמות הצדיקים במס"נ בעבודה שבלב בק"ש שחרית וערבית בחייהם הן מעלים מ"נ לאו"א כמ"ש בע"ח, וע"ז יורד ונמשך בחי' מ"ד מתיקון ונוצר חסד במזל הח' דמוחא סתימאה דאריך אנפין כנ"ל, והנה זאת היא יתרון מעלה ומדריגה במיתת צדיקים כמארז"ל גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהם כו' במה שמתגלה ומאיר עליהם בעת פטירתם בבחי' גילוי אור ביותר מלמעלה למטה, וענין יתרון הגילוי היינו שמבחי' תיקון ונוצר שהיו מעלין מ"נ לשם בחייהם הוא שמתגלה ומאיר באותיות רצון כו'. ולהיות כי בחייהן היו מעלין מ"נ לשם הענין הוא משום דמעמל האדם בכל אשר יעמול תחת השמש בעוד הנשמה בגוף הנה יעלה אותו העמל והעבודה האלקי' למעלה ותאיר שם בבחי' ההעלם והסתר, אם הייתה עמלו בחכמה והשגה אלקית בידיעת והשגת התורה בנגלה ונסתר יעלה אותו העמל בבחי' העלאת מ"נ לאו"א כו', וכמו שעמל האדם במסירות נפש בק"ש מעלה מ"נ לאו"א והוי טעמא משום שהוא במס"נ בבחי' היחוד בפסוק ראשון כידוע כו', זה הכלל דבעת פטירת האדם מתגלה ומאיר על נפשו מאותו אור הנעלם ונסתר שהי' מוסתר ונעלם למעלה כל ימי היותו מעלה מ"נ לשם כל ימי חייו כו'. והיינו ענין גילוי בחי' רצון מתיקון ונוצר, והיינו הנק' בחי' עת רצון שהוא בפנימיות במוחא סתימאה דאריך אנפין כנ"ל, והוא המתגלה ומאיר מלמעלה למטה דוקא בעת פטירתו של נשמת הצדיק, מפני שאז מתגלה ומאיר בו בגילוי כל מה שנשאר בהעלם והסתר מכל עבודתו שעבד במסירות נפש בכל ימי חייו

כו', וע"כ ארז"ל דגדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן כו' (ומטעם זה נק' אצלם בשם הילולא כו' כמ"ש במ"א). ע"כ.

מקורות בספרי הקדמונים

והנה מ"ש כאן אשר עת הפטירה נק' עת רצון יסודתו בהררי קודש בספרי מקובלים הראשונים:

(א) בס' מגלה עמוקות עה"ת (פ' חיי"ש): "אופן הה' פטירת צדיק מן העולם עת רצון היא בזוהר אידרא האזינו, וז"ס (ישעיה נז) מפני הרעה נאסף הצדיק כדי לסלקא רצועה מלאקאה, זהו שכתוב דודי ירד לגנו כדי לרעות לכל הגנים להשביע לכל חי (תהלים קמ"ה) רצון לכל עולם". ע"כ.

[מה שהוא מציין לאידרא זוטא, אין ידוע לי להיכן כוונתו, ואפשר להאמור בדף רצא, א בענין פטירת רשב"י: "דקוב"ה וכל הני זכאי קשוט דהכא משתחן כלהו מסתכמין על ידי, דהא חמינא דכלהו חדאן בהאי הלולא דילי וכלהו זמינן בההוא עלמא בהילולא דילי זכאה חולקי כו', דהא בעטרא דא מתעטר האי יומא והשתא בעינא לגלאה מלין קמיה דקוב"ה דהא כלהו מתעטרין ברישי כו'"].

(ב) בכתבי הרמ"ע מפאנו, מאמר שבתות ה' פד, הוא מונה ששה זמנים מיוחדים לעת רצון, וז"ל: "שלשה מהם ליחיד ולצבור בקביעות שהזמן גורם דאינון חד פלגית ליליא, וחד קדרותא דצפרא, תליתאה מנחת שבת, והנך תלתא אחריני כפי המאורע, רביעאה צלותא דתתאי ורזא דא אימתי עת רצון בשעה שהצבור מתפללים, חמשאה צדיקים עומדים בפרץ, שתיאתה הלולא דצדיק".

וכ"ה במאמר מעין גנים ח"א: "והוא א' מששה עתים שהרצון מתגלה בהם ואלו הם, פלגית ליליא, קדרותא דצפרא, מנחת שבתא, צלותא דצבורא, צדיקים עומדים בפרץ, הלולא דצדיקי, תלת קמייתא העת גורם ותלת בתרייתא המעשה גורם".

(ג) ועי' בזוהר יתרו (פח, ב): "אבל ביומא דשבתא כד מטא עידן דצלותא דמנחה, רעוא דרעוין אשתכח ועתיקא קדישא גליא רצון דיליה, וכל דינין מתכפיין ומשתכח רעותא וחדו בכלא, ובהאי רצון אסתלק משה נביאה מהימנא קדישא מעלמא בגין למנדע דלא בדינא אסתלק, וההיא שעתא ברצון דעתיקא קדישא נפק נשמתיא ואתטמר ביה כו', אוף הכא

האי נשמתא דאתמר בהאי רצון דאתגליא בשעתא דצלותא דמנחה דשבתא כו' והוא טמיר מכל טמירין דעלמא כו'. ע"כ.

ובפע"ח שער השבת פי"ח: "בהסתכלותו לתתא מתכפין הדינין כולם, ולכן להורות כי אותן הג' צדיקים שמתו, לתקן אותן ג' תחתונים דנוקבא שנשארו למטה כנ"ל, ולא מתו ע"י הדין, ולכן נפטרו במנחת שבת בשעה שנקרא עת רצון".

וביהל אור להצ"צ על תהלים עמ' תקה: "כי משה עם הכולל גימט' רצון שהוא ג"כ גימטריא נוצר בחי' נוצר חסד לאלפים שהוא בי"ג ת"ד דאריך, וכמ"ש בזהר פ' יתרו דפ"ח סע"ב ועתיקא קדישא גליא רצון דיליה, ופי' במק"מ שם שהוא יסוד דעתיק המאיר במצחא דא"א בהאי רצון אסתלק משה. וע"ש במק"מ בשם האריז"ל משה גימ' נוצר". ע"כ. [ביהל אור שם אינו מזכיר את אגה"ק סי' כח, אבל זה שייך ג"כ למ"ש באגה"ק ע"ד התגלות בחינת רצון מאותיות נוצר כו' ע"ש].

ואולי יש עוד בכתבי האריז"ל ועוד מקורות, וצריך בירור.

בס' משך חכמה

ואגב יש לציין לס' משך חכמה עה"ת ר"פ אחרי, שמביא את מארז"ל למה נסמכה מיתת מרים לפ' פרה כו', ואח"כ מזכיר שם ג"כ את הלשון שבמיתת צדיקים הוא עת רצון (ומביא הגמ' מו"ק כה, ב: שש ושמת כו' ע"ש).

ואף כי בעהמ"ח משך חכמה לא הי' נמנה על עדת החסידים והוא מבאר שם ע"ד הפשט, אבל אולי ינק קצת מדברי אדה"ז באגה"ק.



מיאוס הרע בצדיקים מחמת אהבתם לה'

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ ביש"ג מנצ'סטר

בתניא פ"י מבאר אדה"ז ההבדל בין צדיק וטוב לו לצדיק ורע לו, וז"ל: "וביאור הענין כי הנה צדיק גמור שנהפך הרע שלו לטוב ולכן נקרא צדיק וטוב לו הוא על ידי הסרת הבגדים הצואים לגמרי מהרע דהיינו למאוס מאוד בתענוגי עוה"ז להתענג במ בתענוגות בני אדם למלאת תאות הגוף בלבד ולא לעבודת ה' מפני היותם נמשכים ונשפעים מהקליפה וס"א וכל מה שהוא מהס"א הצדיק גמור הוא שונאו בתכלית

השנאה מחמת גודל אהבתו לה' וקדושתו באהבה רבה בתענוגים וחיבה יתירה הנ"ל. . וצדיק שאינו גמור הוא שאינו שונא הס"א בתכלית השנאה ולכן אינו מואס ג"כ ברע בתכלית וכל שאין השנאה והמיאוס בתכלית ע"כ נשאר איזה שמץ אהבה ותענוג לשם ולא הוסרו הבגדים הצואים לגמרי מכל וכל ולכן לא נהפך לטוב ממש מאחר שיש לו איזה אחיזה עדיין בבגדים הצואים אלא שהוא בטל במיעוטו וכלא חשיב ולכן נקרא צדיק ורע כפוף ובטל לו. ועל כן גם אהבתו לה' אינו בתכלית ולכן נקרא צדיק שאינו גמור".

והנה פשטות משמעות הדברים הוא דהסרת הבגדים הצואים באים מחמת האהבה והיינו ד"מחמת גודל אהבתו לה' וקדושתו באהבה רבה בתענוגים וחיבה יתירה הנ"ל", בגלל זה, "כל מה שהוא מהס"א הצדיק גמור הוא שונאו בתכלית השנאה", והיינו שאין העבודה הסרת הבגדים הצואים אלא הוא דבר שבא ממילא ע"י תוקף האהבה. וממילא מובן שהא צדיק שאינו גמור לא הוסרו הבגדים הצואים לגמרי הוא מחמת שאין אהבתו לה' בתכלית.

ועפ"ז לכאורה צ"ב בל' התניא דלעיל "ועל כן גם אהבתו לה' אינה בתכלית ולכן נק' צדיק שאינו גמור", דפשטות הל' משמע דהא דאין אהבתו לה' בתכלית הוא בגלל זה שלא הוסרו הבגדים הצואים לגמרי, ולכאורה ההיפך הוא הנכון - בגלל שאין אהבתו לה' בתכלית לכן לא הוסרו הבגדים הצואים וכו"ל.

והנה בס' 'שיעורים בספר התניא' מבאר שהכוונה ב"על כן" היינו שזהו הוכחה עיי"ש, ובפשות הטעם שמפרש כך מאותו הטעם שהזכרנו לעיל, שהרי האהבה הוא הסיבה והסרת הבגדים הוא המסובב כנ"ל וא"כ "ועל כן" אין הכוונה כפשוטו אלא שזהו הוכחה.

והנה במהדור"ק על התניא, במקום "ועל כן גם אהבתו לה' כו" כתוב "וע"כ גם אהבתו לה' כו". ולכאורה אם היו מפענחים "וע"כ" שהוא "ועל כרחק", א"כ הי' הפשט כנ"ל, דכיון דלא הוסרו הבגדים הצואים על כרחק אין אהבתו לה' בתכלית וכו"ל.

והנה כמה שורות לפני"ז (שהעתקנו לעיל) "וכל שאין השנאה והמיאוס בתכלית ע"כ נשאר איזה כו" ה"ע"כ" היינו "על כרחק" ואם כן לכאורה יש מקום לחשוב דהכא ג"כ ה"ע"כ" היינו "על כרחק" וצ"ע מהו

המקור לפיענוח הר"ת הנ"ל מ"ע"כ" ל"על כן" ולא "על כרחך", האם יש מקום לומר שזהו ט"ס או לא.



בענין ב' הפירושים ב"ארוממך אלקי המלך"

הרב דוד פלדמן

עורך ראשי - 'ועד הנחות בלה"ק'

בהמשך תער"ב מבואר שיש ב' פירושים ב"ארוממך אלקי המלך", כפי שמזכיר כבר בפ' קפדו: "שיש בזה ב' פי' (ועמשית"ל), א' מלמטלמ"ע והב' מלמעלמ"ט, והוא ע"י שמרוממים בחי' אלקי המלך מלמטלמ"ע, עי"ז ממשיכים בחי' הרוממות דא"ס מלמעלמ"ט כו".

ובפ' שה' מתחיל לבאר פי' הא', "מלמטלמ"ע . . . לרומם בחי' אלקי המלך בבחי' רוממות העצמות כו".

ובפ' שמז' ממשיך לבאר ש"הפי' הב' בארוממך הוא מלמעלמ"ט, להמשיך בחי' רוממות הא"ס במל', והיינו שיהי' גילוי אוא"ס במל' כו".

ולאחרי שמסיים לבאר שני הפירושים, ממשיך בפ' שעח⁵: "ומעתה צ"ל בהב' פי' הנ"ל דארוממך, הלא גם לפי' הא' דארוממך מלמטלמ"ע, לרומם בחי' אלקי המלך, הרי עי"ז נמשך מבחי' רוממות הא"ס במל' . . .

(1) ח"א עמ' שעו.

(2) שם עמ' תרכב.

(3) ח"ב עמ' תשיב.

(4) וכפי שכבר הזכיר בפש"ה (לפני הפי' דמלמטלמ"ע) "דפי' ארוממך הוא להמשיך בחי' הרוממות . . . דבחי' רוממות העצמות יהי' בבחי' המשכה וגילוי כו', וזה אותך' שבסוף תיבת ארוממך שהוא ל' נכח שמורה על התגלות, והלא בחי' הרוממות הוא מה שסתום ונעלם כו', אלא הכוונה הוא בהמשכת הרוממות להיות בבחי' גילוי כו' - שזוהי תכלית הכוונה, אלא שענין זה בא ע"י הקדמת הענין ד"ארוממך אלקי המלך" מלמטלמ"ע, "לרומם בחי' אלקי המלך בבחי' רוממות העצמות כו'", ש"עי"ז ממשיכים רוממות העצמות בבחי' אלקי המלך כו'".

(5) שם עמ' תשעו.

וא"כ מה"ע המשכת הרוממות דא"ס לפי' הב' דארוממך מלמעלמ"ט, ומהו ההפרש ביניהם". ומתחיל לבאר "כללות ההפרש בין ההמשכה ש"ע העלאה מלמטלמ"ע ובין ההמשכה דמלמעלמ"ט בעצם", עיי"ש בארוכה.

יש לעיין באופן הצעת הדברים בביאור ענין המלכות ("המלך") :

נקודת הביאור (מפש"ה עד פשמ"ו, בפ"ה הא') היא - שבחי' המלכות, שזהו הכח האלקי שבא בבחי' כח הפועל בנפעל להוות הנבראים דבי"ע, היא בבחי' כח נעלם ("אלקי" לשון כח, אבל הוא גם לשון אלקות, כי בחי' כח למעלה אינו כמו כח למטה שנעשה נפרד, כי אם הוא דבוק במקורו, אלא שהדביקות היא בבחי' התחדשות, ולכן הוא כח נעלם). ובכדי שהכח יבוא בבחי' כח הפועל בנפעל להוות הנבראים, יש צורך בגבורות וצמצומים (להעלים את פנימיות ועצמות האור, וגם חיצוניות האור בא ע"י העלמות והסתרים כו').

ולאחרי כן (בפשמ"ז, בפ"ה הב') מתחיל לבאר שבחי' המלכות נקראת כה (כמו כ"ף הדמיון), מפני שבה מתעלם עצמות האורות דאצילות.

וממשיך לבאר בארוכה החילוק שבין "כה" (מלכות) ל"זה" (ז"א), שעיקר גילוי המהות הוא בז"א, והטעם שבינה שלמעלה מז"א נקראת "כה", ורק חכמה נקראת "זה", וממשיך לבאר שעיקר המשכת והתגלות העצמות הוא בתורה, ועז"נ "קרוב ה' לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת" (וממשיך שענין זה ישנו גם בתפלה - רעו"ד, ומבאר בארוכה המעלה שבכל א' מהם והחילוק שביניהם).

ולכן צ"ל הענין ד"יברוכה", יברכו כה, להמשיך גילוי אור בבחי' המלכות (כה).

יש לעיין בזה, דלכאורה, הי' יכול לבאר תחילה את כל פרטי הענינים בהחסרון שבספי' המלכות, ואח"כ לסיים שבגלל כל האמור לעיל צריכים לפעול הענין ד"ארוממך אלקי המלך" - בב' הפירושים, להעלותה

(מלמטלמ"ע) לרוממות העצמות, ולהמשיך בה (מלמעלמ"ט) רוממות העצמות; ולמה הוצרך לחלק ביניהם, ולבאר בפ"י הא' החסרון דכח נעלם, ובפ"י הב' - החסרון ד"כה".

ואולי אפ"ל, שהענין דכח נעלם שייך יותר לעצם המהות של ספ"י המלכות, ולכן ה"ז שייך יותר לענין ההעלאה מלמטלמ"ע; ואילו הענין ד"כה" שייך יותר לאופן התגלות האור שלמעלה ממנה, ולכן ה"ז שייך יותר לענין ההמשכה מלמעלמ"ט.



"זוהו טעמו של הרמב"ם והרמב"ן"

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בתניא סוף פ"ח "זוהו טעמו של הרמב"ם והרמב"ן ז"ל וכו'". ובמענה לשאלה למה כתוב "טעמו" לשון יחיד ולא "טעמם" לשון רבים, כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע (אג"ק ח"ג ס"ע קע ואילך, נעתק גם ברשימות לתניא ועוד), שכך הוא הסגנון בכמה מקומות שתיבה אחת "מושכת אחרת עמה".

והעירני חכם אחד ממ"ש המלבי"ם בפ"י התורה והמצוה ס"פ ויקרא על הפסוק "ויסמכו זקני העדה וגו'", שלמדו בתו"כ דרשה ממ"ש וסמכו, ולכאורה תיבה זו אינה מיותרת ומהו המקור לדרוש אותה, וכתב שהיה הכתוב יכול לכתוב וסמך לשון יחיד, ומאריך שם על "יסוד שהיה לחז"ל במה שמצאנו שפעל אחד הבא על שני נושאים שיבא לפעמים בלשון יחיד ולפעמים בלשון רבים, כמו ויצא נח ובניו ואשתו, ויקח שם ויפת וכו'", וגם מביא שם מהרד"ק במכלול שלפעמים יבוא לשון יחיד במקום לשון רבים בדרך קצרה.

אלא שבנדון דידן אינו דומה ממש, שהרי "טעמו" אינו פועל. ולא באתי אלא להעיר.



תיקוני עבירה

הרב חיים רפפורט

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

איתא בספר תניא קדישא, ליקוטי אמרים סוף פ"ז: "...שבביאות אסורות מוסיף כח וחיות בקליפה טמאה ביותר עד שאינו יכול להעלות משם החיות בתשובה אא"כ יעשה תשובה מאהבה רבה כל כך עד שזדונות נעשו לו כזכיות. ובזה יובן מאמר רז"ל איזהו מעוות שלא יוכל לתקן זה שבא על הערוה והוליד ממזר, שאז גם אם יעשה תשובה גדולה כל כך אי אפשר לו להעלות החיות לקדושה מאחר שכבר ירדה לעולם הזה ונתלכשה בגוף בשר ודם".

על מ"ש "אי אפשר לו להעלות החיות לקדושה מאחר ש... נתלכשה בגוף בשר ודם" כתב רבינו ברשימותיו: "אם לא שתפלתו תועיל שתמות הממזר. אאמו"ר שליט"א¹."

ובמכתב רבינו זי"ע מיום י"ט כסלו ה'תשי"ז (אג"ק חי"ד עמוד קצז) כתב: "במש"כ ע"ד תשובה שתועיל גם באופן המבואר בתניא ספ"ז וכהמסופר ברשימת כ"ק מו"ח אדמו"ר בפתיחת פוקח עורים כן הוא שתשובה (דיחידה) מועלת גם בזה ולא מצד זכות וכיו"ב. וכמפורש בכ"מ ומהם שער התשובה לאדהאמ"צ ד"ה אם יהי' נדחך פ"ח. שם ד"ה פדה בשלום פ"ט". עכ"ל.

[ובספר השיחות ה'תשמ"ט ח"א עמוד 365 בשוה"ג מוסיף: "...ואף שגם אז ישנה אפשרות לתשובה נעלית כזו שעיי"ז ימות הממזר כו' (ראה שערי תשובה לאדהאמ"צ ח"א נד, ד². ח"ב מב, ד³) - הרי, נוסף לכך

(1) בקיצורים וביאורים לספר התניא להגה"ח ר' אברהם צבי ברודנא (מכון אהלי שם ליובאוויטש, כפר חב"ד תשנ"א) עמ' כד: "ושמעתי ממוה"ר יחזקאל יאנעווער שעיי"ז תשובה גדולה מעומקא דלבא יכול לפעול שימות הממזר".

(2) "וכידוע בבע"ת א' שמתו בניו הנולדים מחטאיו באותה השעה שבכה במר נפש עד שנתעלף".

(3) "כידוע במעשה שהי' בבעל תשובה א' שצעק בכל נפשו עד שמאס בחייו באמת והי' קרוב ליציאת הנפש כו' ומתו פתאום באותו הרגע כל הממזרים הנולדים מעונו כו'".

שזוהי דרגא נעלית ביותר בתשובה שקשה להגיע לזה, הרי התיקון הוא באופן של שלילה ודחי' (ביטול המציאות), ולא באופן שמעלים ענין זה גופא לקדושה"].

והנני להעיר שמצאתי שכללות הענין, ששייך תיקון לבא על העררה עי"ז שימות הממזר, מפורש בראשונים :

(א) בספר 'חובות הלבבות', שער התשובה פ"ט, מנה הקשיים שישנם בתשובה על עבירות מסוימות, "ומהם, מי שבא אל העררה והוליד ממנה ממזר, כי החרפה לא תמוש והשבת המעוות אי אפשר לו, כמו שאמר (איוב לא, יב) כי היא זמה והוא עון פלילים כי אש היא עד אברון תאכל, ואמר הכתוב (הושע ה, ז) בה' בגדו כי בנים זרים ילדו".

ובהמשך לזה כתב (שם פ"י) שאם ישוב בתשובה שלימה לפני ה' ימציא הקב"ה ויסבב לתיקון המעוות: "ומאיזה מהם שיהי', ותהי' התשובה נמנעת עליו לאחד מן הפנים שהקדמנו, שהתשובה מהם קשה, כשיקבל עליו גדרי התשובה בכל תנאיה, אשר בכחו ויכלתו מהם, הבורא מקל עליו תשובתו, ועובר לו על מה שנעלם ממנו ונמנע עליו, וישים לו

בספר המאמרים לאדמו"ר האמצעי קונטרסים עמ' תקכה מציינים המו"ל עוד מקורות בדא"ח בענין זה:

(א) בספר המאמרים תרנ"ב ס"ע עא ואילך על השע"ת ח"א הנ"ל: "והמעשה ידוע שהי' לפני רבינו הגדול אדמו"ר הזקן ואני שמעתי אותה מאיש נאמן, ומעשה שהי' כך הי' באחד שנק' ר' אפרים והי' דר בכפר ונסרה ר"ל בעון נשג"ז והוליד כמה ממזרים ר"ל כו' ובסוף הביאו אותו לרבינו אדמו"ר הגדול . . . וכשנכנס נתן רבינו ז"ל ראשו על זרועו ואח"כ הגבי' ראשו ואמר לו אמרו עליו על ראב"ד כו' [כל לשון הגמ' עבודה זרה יז, א] עד געה בבכי' עד שיצתה נשמהו וא"ל לך לשלום, וכשבא האיש הנ"ל לביתו הלך ביער ושכב על הארץ וצעק בקול מר ובדמעות כו' עד שמתו כל הממזרים, וכשאמרו לו שכבר מתו עמד והלך לו וקיום אח"כ תו"מ כדבעי, זהו תוכן הסיפור".

(ב) בסה"מ פר"ת עמ' פח: "וכידוע בכע"ת א' שהי' בימי רבינו נ"ע שע"י תשובה שלו לקח גם הנצוצות שבאו בגופים למטה שמתו בניו הנולדים בעבירה [ומצייין לשע"ת הנ"ל] וההתעוררות תשובה שלו הי' ע"י שאמר לו רבינו נ"ע מאדו"ל שבגמ' בענין ראב"ד".

(ג) בד"ה כי ביום הזה יכפר שמח"ת תקס"ב (ספר המאמרים תקס"ב ח"א ס"ע לח ואילך) "ויובן זה עפ"י המבואר במ"א בתשובה המביאה רפואה לכל העולמות פי' שיוכלו להוציא חיות טפת הזרע שהולידה כבר בטומאה ומוכרחים הנולדים למות כו' אעפ"י שכבר המה מופרדים לעצמם" (וראה אור התורה יוהכ"פ ר"ע א'תקע וספה"מ תרכ"ו עמ' שה על מאמר הנ"ל).

מוצא קרוב מחטאו וירחיב אמתלאותו בו. ואם יהי' משער העריות, אשר זכרנו במי שהוליד מאסורה, יכרית הבורא את זרעו".

(ב) בספר 'אורחות צדיקים' שער התשובה כתוב בזה"ל: "בכל אלה הדברים וכיוצא בהם קשה בהם מאד התשובה, אך יש תקנה גדולה לתקן הכל. מתחילה ישוב החוטא בכל עניני התשובה, ויראה ויביין בכל חלקי התשובה, וימסור נפשו לעשות, והכל יעשה לשם שמים בכל כחו ובכל לבו בסתר ובגלוי, אז הקדוש ברוך הוא מקיל עליו עניני התשובה ומדריכו לדרך ישרה לתשובה, כגון אם הוליד בן מעריות, הקדוש ברוך הוא יכרית אותו הזרע, וישתכח הדבר כאילו לא הי'".

ובספר 'שמן הטוב' להרה"ק ר' שמעלקא מניקלשבורג (פיצטרקוב תרס"ה), אות צב, ראיתי שפירש בזה הכתוב (תהלים לד, יז) "פני ה' בעושי רע להכרית מארץ זכרם" - ד"הלא ה' הוא רחמים והול"ל פני אלקים ולהכרית מארץ זכרם הוא דין" - "והפירוש על פי גמרא (חגיגה דף ט' ע"א) בהמוליד ממזר שהוא מעוות שלא וכו', והתיקון הוא כשמת הממזר אחר התשובה כנודע, וזהו הרחמים לעושי רע להכרית זכרם, שימות הממזר הנולד מעושי רע".

[ולכללות הענין יש להעיר, שמפורש בשו"ע יו"ד סי' רסה ס"ד שבשעת מילת ממזר "אין מבקשים עליו רחמים", "כלומר אין אומרים קיים את הילד הזה" (ש"ך שם ס"ק ט); גם הקהל "העומדים שם אל יאמרו אחר שנימול כשם שנכנס לברית כו'" (ש"ך שם). אבל שם הוא "מטעם דלא ניחא להו לישראל הקדושים לקיים הממזרים שביניהם" (ש"ך שם) ו"מי יתן שימות בו ביום ולא ירבה ממזרים בעולם" (לבוש יו"ד שם) ולא משום תיקון החטא והחוטא].



הערה בדא"פ בהערות ותיקונים שבתניא

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בהערות ותיקונים הנדפס בסוף ספר התניא הכניס כ"ק אדמו"ר נקודה בכמה מקומות שבהנדפס בפנים אין שם נקודה.

ויש להעיר שלכאורה בכמה מקומות שתיקן כ"ק אדמו"ר בנוגע לזה, צריך עיון בכוונתו הק', ולדוגמא:

בפרק ד (ח, א) שו"ה "אף", נדפס: "ונשמה עם" ובהערות ותיקונים העיר כ"ק אדמו"ר שצריך להיות: "ונשמה. עם".

שם, (ח, ב) שו"ה "חכמינו", נדפס: "ז"ל בכדי" ובהערות ותיקונים כתוב שצריך להיות: "ז"ל. בכדי".

שם, שו"ה "ספרים", נדפס: "וכתובים כדי" ובהערות ותיקונים כתוב שצריך להיות: "וכתובים. כדי".

ולאידך גיסא, יש כמה מקומות שהי' מתאים לכאורה להכניס שם נקודה, ואעפ"כ לא העיר על זה כ"ק אדמו"ר, ולדוגמא (לעת עתה בפרק ראשון של תניא):

פרק א (ה, א) שו"ה "צדיק", נדפס: "גמור וברעיא", ולכאורה הי' מתאים להיות: "גמור. וברעיא".

שם, שו"ה "לטוב", נדפס: "וכו' ובגמרא", ולכאורה הי' מתאים להיות: "וכו'. ובגמרא".

שם, שו"ה "וכו'", נדפס: "וכו' ולהבין", ולכאורה הי' מתאים להיות: "וכו'. ולהבין".

שם, שו"ה "תשובה", נדפס: "גמור] ואפילו", ולכאורה הי' מתאים להיות: "גמור]. ואפילו".

שם, שו"ה "ובפ"ק", נדפס: "דשבועו] וכ"ש", ולכאורה הי' מתאים להיות: "דשבועו]. וכ"ש".

שם (ה, ב) שו"ה "בעצמו", נדפס: "בינוני*", ולכאו' הי' מתאים להיות: "בינוני*.".

שם, שו"ה "בדין", נדפס: "בדין אבל", ולכאורה הי' מתאים להיות: "בדין. אבל".

שם, שו"ה "חלל", נדפס: "בתענית אבל", ולכאורה הי' מתאים להיות: "בתענית. אבל".

שם, שו"ה "אינו", נדפס: "כלל ולכן", ולכאורה הי' מתאים להיות: "כלל. ולכן".



ד"ה להבין המשנה אין עומדין

הרב יוסף יצחק קעלער
תושב השכונה

לקראת עש"ק פ' בהר תשס"ח נדפס מאמר ד"ה 'להבין המשנה אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש' מאת כ"ק אדמו"ר הזקן, בתוספת מראי מקומות שנערכו ע"י מערכת אוצר החסידים. ובפתח דבר שם כתבו "מאמר זה נדפס כאן בפעם הראשונה" [ההדגשה במקור], ובכותרת נרשם: "מאמר זה נאמר מכ"ק אדמו"ר הזקן בקשר לחגה"ש, זמן מתן תורתנו, ונרשם בשעתו ע"י כ"ק אדמו"ר האמצעי".

ולהעיר שמאמר זה נדפס בפעם הראשונה בשנת תשמ"ב בשלימותו אות באות בסה"מ תקס"ג ח"ב עמ' תקו, והוא הנחת כ"ק אדמו"ר האמצעי ממאמר כ"ק אדמו"ר הזקן שנאמר בחג השבועות תקס"ג.

[ובהערה 1 נדפס: "מאמר זה נדפס כאן מכת"י מעתיק (מס' 1821 עג, א) ובראשו כותרת: הועתק מגוף כ"ק אדמו"ר דובער זי"ע נבג"מ יו"ד אדר תר"א פאלצק רודנא (והוא זמן ומקום של העתקת המאמר)].

ומשמע מכאן שבשנת תר"א עדיין היה קיים בעולם גוכי"ק אדמו"ר האמצעי ממאמרי אביו משנת תקס"ג, ודלא כדמשמע במקום אחר שנשרף בשריפה דשנת תקפ"ד].

ועפ"י ההעתקה שבכאן נתברר שבתיבה הנדפס בסה"מ תקס"ג שו"ה זר "פינו", ובשוה"ג שם: "תיבה זו אינה ברורה בכת"י צריך להיות: פינוי.



רפואת הנפש ורפואת הגוף – ג' דרגות

הרב אברהם הכהן הענדל

שליח כ"ק אדמו"ר - עיה"ק ירושלים תובכ"א

א. בנוגע לג' השלבים של פסח, ספירת העומר ושבועות, מובא בחסידות שלששתם יש ענין ברפואת הנפש ורפואת הגוף:

פסח - המצה היא "מיכלא דמהימנותא" ו"מיכלא דאסותא", שהאמונה (רפואת הנפש) מביאה את רפואת הגוף (היום יום - פסח).

ספירת העומר - הוא בעיקר חודש אייר, שראשי תיבות שלו "אברהם יצחק יעקב רחל", ד' רגלי המרכבה; והוא גם כן ראשי תיבות "אני ה' רופאך" (שחודש אייר הוא סגולה לרפואה גשמית). דע"י שהאדם עושה את עצמו מרכבה להקב"ה - רפואת הנפש, זה מביא לרפואת הגוף (לקו"ש חל"ב עמ' 74).

שבועות - בו "פסקה זוהמתן", רפואה רוחנית. ומבאר הרבי שזה הביא לרפואה גשמית, שכולם נתרפאו במתן תורה ולא הי' אחד מהם בעל מום.

והנה הרבי מבאר בשיחת חג השבועות תשי"ד אות כב שבריאות הגוף יכול לבוא רק על ידי בריאות הנשמה. וכן בלקו"ש חל"ב (שם) דמרפואת הנפש מסתעף ומשתלשל אח"כ גם רפואת הגוף.

והנה בלקו"ש ח"ט עמ' 393 הרבי מבאר שבפגם שנעשה ע"י חטא, ובמילא בדרך תיקונו, ישנם ג' אופנים:

א) פריקת עול מלכות שמים ונהי' רשע, וע"י חרטה וקבלת עול מלכות שמים מתתקן; וזהו נקודה הכללית של כל עבירה.

ב) פגם או חסרון באבר הנפש שקשור למצוה המסויימת שביטל, ולתקן זאת צריך לצום מספר הצומות לפי קבלת האריז"ל לחטא המסויים הזה.

ג) בגלל שאבר פרטי זה קשור לאברים אחרים, הרי קלקול זה גורם פגם וקלקול גם בשאר אברי הנפש (במכ"ש באם כל פעולה של האדם פועל על העולם שמחוץ ממנו). ולכן מדרכי התשובה הוא לשנות מעשיו כולן לטובה.

ב. ויש לבאר שזהו ג' השלבים בתיקון מיציאת מצרים ועד למתן תורה:

במצרים היו שקועים במ"ט שערי טומאה, ובניסן הי' גילוי אלקות ד"נגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו וגאלם", וכפי שמבואר בחסידות זה פעל על נשמתם את גילוי האמונה, שזהו הענין שהמצה היא "מיכלא דמהימנותא", והחליטו אז ללכת אחרי הקב"ה ולהיות העם שלו. שזהו הענין הא' דתשובה "קבלת עול מלכות שמים", וזה פועל גם בגשמיות ענין הרפואה, וכמעשה עם הבעש"ט שריפא יהודי שהרופאים לא יכלו לרפאותו ואמר שדיבר עם הנשמה שתחליט לעשות תשובה ובזה ריפאהו.

אמנם זה הוא רק טוב בשביל הדרגא דחודש ניסן, וכפי שהרבי מבאר בהתוועדות דפ' שמיני תשמ"ז (ח"ג עמ' 182) שהיהודים היו אז במצב של התעלות לגמרי ממציאות העולם, וכן בלקו"ש חל"ב (שם) מבאר דבחודש ניסן יש ליהודי הכח להיות במצב דבן חורין למעלה מהחטא ועד שלא צריך בכלל לומר תחנון.

וכן בענין רפואת הגוף, אומר הרבי בשיחת תשמ"ז (שם) שבניסן לא שייך לומר רפואה בכלל (כבאייר שאומרים "אני ה' רופאך") כי אין אפשרות לענין של חולי כלל.

אמנם זהו לחודש ניסן שהגוף הוא לא בהתגברות כ"כ, אבל בחודש אייר שאז הוא התגברות הגשמיות (כמו שמביא הרבי בחל"ב (שם) ממדרש שמואל דלכן מתחילים אז לומר פרקי אבות), אז צריך לזכך הגשמיות (ספירת העומר), וזהו ענין המרכבה ("אברהם יצחק יעקב רחל"), שהוא הביטול של הגוף לה' (שהם שני דברים נפרדים).

וזהו ע"ד הענין השני בתשובה הנ"ל, דלא מספיק רק התיקון של הנקודה הכללית דקבעומ"ש, אלא צריך גם כן לתקן האבר המסויים של הנפש שבו פגם. וזה פועל שלב אחר ב"אני ה' רופאך", דהוא במצב שיש צורך בענין של רפואה, אבל ע"י רפואת הנפש פועל רפואת הגוף. דבפסח שעצם הנשמה היא בהתגברות ועצם ההתקשרות של בני" עם הקב"ה מתגלה ומתתקן, זה פועל גם על הגוף שעצם הקישור שלו עם הנפש מתתקן הגם שעדיין יכול להיות קלקול פרטי באבר עצמו. אמנם בחודש אייר, שאין התגלות זו של עצם הנשמה כל כך, צריך לתקן את האבר

הפרטי של הנשמה והקלוקל הפרטי של החטאים, שזה פועל גם על האברים הגשמיים כו' רפואה.

אמנם חודש סיון, שבו הי' החידוש דמתן תורה, שאינו רק "מרכבה להקב"ה" אלא באופן של להיות מאוחדים עם הקב"ה - "חקיקה", שנפעל הענין ד"אנכי ה' אלוקיך" ו"אדני-י בם" שיהודי הוא חד עם הקב"ה, וכן התורה היא חד עם הקב"ה - "אנא נפשי כתבית יהבית", ואז נפסקה זוהמתן לגמרי, שהרי מ"ט הוא בגימטריא חולה, שרפואת הנפש האמיתית היתה כשהגיעו לשער החמישים והתאחדו עם הקב"ה, שזהו ע"ד אופן השלישי התשובה שהתיקון הוא בכללות הגוף כולו, ולא רק באבר המסויים הרוחני שבו פגם, שאז עדיין יכול להיות שהרושם של הפגם נשאר באברים האחרים, שזה מורה שהתיקון אינו פנימי כל כך ולכן אינו חודר בכל כולו אלא רק בהאבר והענין שבו הוא מתעסק.

וזהו ענין "פסקה זוהמתן", שנעשו חד עם הקב"ה וממילא נתתקן כל הזוהמה שהיתה יכולה להיות באיזה אבר נשמתי שהוא, וזה גרם שלא יהי' שום בעל מום במתן תורה, כיון שנתרפאו לגמרי בכל אבריהם בכל הפגמים.

ג. ענין זה מודגש במיוחד בענין 'לימוד התורה' (שלכן זהו עיקר ענין מתן תורה), כי ענין התורה הוא התאחדות פנימית עם האלקות כמבואר בתניא פ"ה.

ויש לקשר זה עם הענין הידוע ד"חש בראשו יעסוק בתורה" (עירובין נד, א) ו"עסוק בתורה שהיא רפואה לכל הגוף" (מדרש תנחומא יתרו סי' ח), וכן במס' ברכות (ה, א) איתא שמי שבאו עליו יסורין "אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו . . פשפש ולא מצא יתלה בבטול תורה".

ויש רמז בזה שאומר "יעסוק בתורה", שענין העסק הוא שמתאחד עם זה ונעשה העסק שלו, כידוע מה שאמר הרבי הרש"ב באסיפת הרבנים אחרי שניסו לפעול וכו' ולא הצליחו "אז דער ענין האט זיך נישט אויפגעטאן" שזהו ענין דבעל עסק שהענין יצליח, ולא רק כפועל שכיר שהוא מציאות נפרדת. היינו שלימוד התורה צריך להיות כביטול גמור, לא כ"לא ברכו בתורה תחילה", היינו שבתורה גופא שענינה אחדות צריך

להיות אחדות אמיתית שלא יהי' מונע ומעכב דהיפך הביטול (הענין ד"אין אני והוא יכולין לדור כו").

אלא שבזה גופא הוא צריך למצוא את החלק בתורה שקשור לחלק בנפש שצריך תיקון (כידוע), ואולי יש לומר שבמ"ת כיון שקיבלו את כל התורה כולה באופן דהתאחדות זה פעל על כל אבריהם שהתרפאו.

ועל ידי זה שמתאחד עם נשמתו האלוקית ועם הקב"ה לגמרי, ע"י לימוד התורה שבה הוא נעשה מאוחד עם הקב"ה, שזה מביא לו רפואה רוחנית שלימה לנשמתו, זה מביא רפואה גשמית שלימה.

ויש לקשר זה עם ענין חת"ת (שהרבי כתב ע"ז בריבוי מכתבים, שמזה נראה שהוא דבר יסודי לכל עניני הצלחה וכן בענין הרפואה), כי "חומש" הוא כדרגא הא' שהוא מגלה הקשר של הנשמה עם ה' [שקשור לאמונה ולכן לא יוצא י"ח גם אם לא מביין], "תהלים" הוא ענין התפלה שהוא מזכך גופו של האדם (שזהו כענין המרכבה דחודש אייר, שבכ"ז הם שני דברים נפרדים), ו"תניא" שיש בו את ענין התורה שקשור להבנה כו', שפועל על הגשמיות כו' באופן פנימי, וכן פועל גילוי פנימיות הנשמה שמתגלה ע"י פנימיות התורה - שנעשה קישור פנימי בין הגוף לפנימיות הנשמה.



הצמצום עצמו יאיר

הת' שמחה יצחק זאיאנץ
ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטראיט

א. בד"ה מצה זו העת"ר (המשך תער"ב ח"ב עמ' תתקכו ואילך) מבאר שלעת"ל יהי' בעולם גילוי אלקות ממש, והיינו, שיהי' בעולם גם הגילוי דשם הוי', שהוא גילוי האוא"ס הבל"ג. ומקשה שם דצריך להבין "איך אפשר שיהי' גילוי אלקות ממש למטה, והלא הבריאה היא יש מאין ע"י בחי' הצמצום שמסתיר האור האלקי שלא יאיר האור האלקי בגילוי כו'", עיי"ש בארוכה.

ומבאר (שם עמ' תתקל), דזה שהעולם יכול לקבל את הגילוי אלקות הוא ע"י היפך הצמצום המסתיר שלא יסתיר ויעלים כלל כו', ולא שיתבטל הצמצום לגמרי כ"א שהצמצום גופא לא יסתיר ויעלים כו'.

(ועי"ז יהי האור בבחי' גילוי ממש בבחי' או"פ כו' שזהו שנתחדש ע"י הצמצום, דלולא הצמצום לא הי' בחי' או"פ כלל, רק הצמצום הוא שמגביל את האור להיות בבחי' או"פ, וגם עי"ז נעשו הכלים והוא להיות כלים אל הגילוי כו', וזה הי' כוונת הצמצום וההעלם בכדי להפוך את ההעלם שלא יעלים ויסתיר ומ"מ יהי' בחי' המציאות דהיינו שיהי' הגילוי בבחי' או"פ כו'). וכמו שיהי' לע"ל דכתי' ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר יחדו כי פי הוי' דבר כו', וי"ל דכבוד הוי' זהו בחי' כבודי שנת"ל בחי' מל' דא"ס כמו שהוא לפה"צ כו' (והוא בחי' סוכ"ע בכלל כו'), ופי ה' זהו בחי' האור דהוי' המלוכב בש' אלקי' כו' (והיינו ב' האופנים בענין ש' הוי' שנת"ל) דכ"ז יאיר בגילוי ממש לעתיד כו', וזהו מפני שלעתיד לא יהי' בחי' צמצום המעלים ומסתיר כו' (וכמו בשבת דכתי' ויכל אלקי' שכלו כל הצמצומים דש' אלקי' כו', כן ויותר מכך יהי' ביום שכולו שבת כו'). עכ"ל.

וממשיך לבאר (שם ס"ע תתקל ואילך) דזהו מה שבגילוי דלעת"ל יהיו ב' המעלות דמלמטלמ"ע ומלמעלמ"ט, עיי"ש בארוכה. ומסיים (שם עמ' תתקלב): "לעתיד יהי' ושמנו אחד, שהש' אד' לא יסתיר על הש' הוי' ואדרבה ע"י ש' אד' יהי' גילוי דש' הוי' כו' . . . וכן יהי' למטה שהגוף יהי' כלי לאלקו' וכמ"ש ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר שהבשר הגשמי יהי' כלי לאלקו' כו' לפי שיזדכך הגשמי ויהי' בבחי' ביטול בתכלית עד שיהי' כלי לגילוי אוא"ס כו', ובכללות הו"ע התהפכות הצמצום שלא יעלים ויסתיר על אוא"ס אדרבא עי"ז יהי' גילוי אוא"ס בבחי' או"פ כו', וזהו ע"י העבודה להפוך חשך הצמצום לאור כמשי"ת שע"ז הוא שמתהפך הצמצום שלא יסתיר ויעלים ויהי' עי"ז גילוי האוא"ס בבחי' או"פ כו'". עכ"ל.

ועד"ז מבואר בד"ה ונגלה תשט"ו (סה"מ תשט"ו עמ' 275 ואילך) - המיוסד על ד"ה מצה זו הנ"ל - וז"ל: "ע"י העבודה דועברתם את הוי' אלקיכם מהפכים חשוכא לנהורא, כמ"ש ויאיר את הלילה, שהחושך בעצמו מאיר, והוא שהצמצום גופא יהי' כלי לאור, והיינו אשר מצד הצמצום גופא הנה אינו מעלים ואדרבה מגלה. דעי"ז הנה גם בהמציאות שנתהווה ע"י הצמצום יהי' גילוי אוא"ס הבל"ג". עכ"ל. וממשיך שם בביאור החיבור דב' המעלות דמלמטלמ"ע ומלמעלמ"ט, ומסיים: "לעתיד יהיו ב' המעלות, כדין וכדין, שיהי' האור בהתיישבות, ומ"מ הנה

יהי' זה עצם האור, והוא לפי שהעבודה להפוך את הצמצום עצמו שיהי' כלי לאור, לזאת יהי' בהתיישבות גם אור הבל"ג". עכ"ל.

ב. והנה מבואר בלקו"ש חט"ו עמ' 86, דבהשפעת השכל מרב לתלמיד ישנם ג' אופנים בכללות: (א) שהרב נותן לתלמיד להבין רק את השכל הפרטי שלומד עמו, אבל אינו נותן לו את דרך הלימוד שיוכל בעצמו להשכיל השכלות; (ב) שהרב נותן לתלמיד דרך בלימוד, כדי שגם בכח עצמו יוכל התלמיד להשכיל.

והנה, בכ"א מב' אופנים אלה ישנה מעלה שאינה בזולתו, והיינו, שבנוגע לחושי התלמיד האופן השני נעלה יותר, כיון שדוקא באופן השפעה זו פועל הרב על התלמיד שיוכל להבין בכח עצמו, אמנם, בנוגע לעצם השפעת השכל, האופן הראשון נעלה יותר, כיון שהבנת התלמיד בכח עצמו (עיי"ז שהרב נתן לו דרך בלימוד) היא רק השגה קטנה בערך לשכל שהרב משפיע לו.

אמנם, ישנו אופן שלישי בהשפעת שכל מרב לתלמיד - הכולל את ב' המעלות הנ"ל, והוא, שההשפעה מהרב פועלת על התלמיד עד כדי כך, שחושי התלמיד נעשים כחושי הרב, ועיי"ז יכול התלמיד לחדש בכח עצמו ולהשיג שכליים נעלים כמו הרב.

ובהמשך הענין מבאר שם (עמ' 85 ואילך) שג' אופנים אלה הם דוגמא לג' התקופות שבג' הפרשיות - בראשית (עבודה שמצד ההשפעה מלמעלה) נח (עבודה בכח התחתון) ולך לך (עבודת אאע"ה בשילוב ב' המעלות הנ"ל). עיי"ש הביאור בארוכה.

ומבאר שם, שבמ"ת הי' חיבור עליונים ותחתונים, ולכן, ב' האופנים ותקופות הראשונות אינם הכנה למ"ת (כיון שתקופה הא' היא עבודה רק מצד "עליונים" והעבודה אינה חודרת בתחתונים, ובתקופה הב' העבודה היא רק מצד התחתונים ואינה מגעת לעליונים), ורק האופן ותקופה הג' (עבודת אאע"ה) היא הכנה למ"ת. וממשיך (שם עמ' 88), וז"ל:

"אבער אויך דער דריטער אופן אין השפעה, אז די חושי התלמיד ווערן ווי די חושי הרב, איז א משל נאר אויף דער הכנה צו חיבור עליונים ותחתונים (ווי דאס האט זיך אויפגעטאן דורך עבודת א"א), און ניט אויפן חיבור גופא וואס איז געווארן ביי מתן תורה:

"דאס וואס השפעת הרב (אין משל) האט בכח צו פועל זיין אז די חושי התלמיד זאלן ווערן ווי חושי הרב, איז עס דערפאר וואס אויך פאר דער השפעה איז דער תלמיד א בר שכל (ביז צו זיין ראוי צו מקבל זיין השפעת הרב). ובמילא איז דער שכל התלמיד אויך פריער (פאר דער השפעה) ניט קיין אמת'ער "תחתון" (ניט באין ערוך) לגבי דעם שכל הרב'.

"נאך מער: וויבאלד אז די חושי התלמיד ווערן (שפעטער) ווי חושי הרב דורכן זיכוך פון די חושי התלמיד - קומט במילא אויס, אז (נוסף צו דעם וואס אויך פריער איז דער תלמיד ניט קיין אמת'ער "תחתון", כנ"ל, איז) דער "חיבור" פון רב מיטן תלמיד נאר מיט דער דרגא פון שכל התלמיד וואס ווערט נתעלה ונודרך דורך השפעת הרב, אבער ניט מיט דער דרגא פון שכל התלמיד ווי ער איז מצד עצמו (פאר דער השפעה);

"משא"כ דער חיבור עליונים ותחתונים, וואס האט זיך אויפגעטאן במ"ת, איז (א) פאר מ"ת האבן די "תחתונים" ניט געהאט קיין שייכות צו די "עליונים", אדרבה: ס'איז געווען א "גזירה" ("שניט") צווישן זיי - און זייער חיבור במ"ת איז נאר בכחו ית' הכל יכול, וואס ער איז "נמנע הנמנעות" און נושא הפכים; און דעריבער, איז (ב) דער חיבור עליונים ותחתונים (במ"ת) אויך מיט דער דרגא פון תחתונים ווי זיי זיינען מצד עצמם, תחתונים". עכ"ל. [ועיי"ש בהמשך הענין (עמ' 89 ואילך) ביאור ד' אופנים אלה בעבודת האדם].

וע"ז מבאר שם בהערה 40, וז"ל: "ואף שהגילוי דמ"ת הי' (רק) מצד ההמשכה מלמעלה, "והמטה הי' במקומו שלא הי' בו שום הזדככות" (המשך תער"ב ח"ב עמ' תתקלא. וראה גם לקו"ת ראה כח, ב), וא"כ הוא לכאורה דוגמת אופן הא' שבהשפעת הרב לתלמיד - הרי במ"ת ניתן גם הכח שהעבודה שלאחרי מ"ת תפעול בעולם שיהי' "כלי" (לא רק לדרגת האור שבערך העולם, אלא גם) לאווא"ס הבל"ג, ועד שלעת"ל יהי' העולם דירה לו ית', לו לעצמותו.

(1) ובהערה (37) שם: "ועד"ז הוא בעבודת האבות (מתחיל מאברהם אבינו), שקיום המצוות שלהם פעל רק ברוחניות העולם (ראה לקו"ש ח"ג עמ' 888, וש"ג), שגם לפני העבודה אינו "תחתון" כ"כ".

"ומכיון שגם אז ישאר העולם בגשמיותו ואעפ"כ יהי' "כלי" ו"דירה" כו' - ודלא כחיבור הרב ותלמיד (באופן הג'), דזה שחושי התלמיד נעשים כמו חושי הרב, הוא ע"י שהתלמיד מתעלה ("ויוצא") ממדריגתו הקודמת - נמצא, שבמ"ת ניתן הכח שהתחוננים גם כמו"ש בדרגת "תחוננים" * יתחברו עם העליונים, ושחיבור זה יהי' גם מצד ענינם הם (באופן ד"כלי" כו')". עכ"ל.

ובשוה"ג שם (על התיבות - "גם כמו"ש בדרגת תחוננים"): "כמוכן מזה שאז תושלם הכוונה ד"דירה בתחוננים". ואף שענין ה"תחתון" דעוה"ז הוא "בענין הסתר אורו ית'" (תניא פל"ו) - מ"מ, מכיון שגם אז לא יתבטל הצמצום (שרש וסיבת ההסתר דעוה"ז הגשמי), וזה שהגשמי יהי' דירה לו ית' הוא ע"י שחשך הצמצום (גופא) יהפך לאור (המשך הנ"ל עמ' תתקל; תתקלב) [שענין זה (הפיכת החשך לאור) א"א להיות מצד ה"גדרים" ד"אור וחשך" (שהרי הם הפכים), ורק בכח העצמות (ראה המשך ר"ה תרצ"ה (בסה"מ קונטרסים ח"ב) פל"ד)] - נמצא, שמצד ה"גדרים" ד"עולם", יהי' "תחתון" גם אז. וראה לקו"ש ח"ב עמ' 75 הערה 30. ועצ"ע בכ"ז". עכ"ל.

ג. והנה, בד"ה והוי' אמר המכסה תשל"ז ס"ג (סה"מ ח"א עמ' רז) מביא את המבואר בד"ה זכור תרע"ח (סה"מ תרע"ח עמ' קצ), דזה שתומ"צ נקראים "דרך הוי'" הוא מפני ש"ענין תומ"צ הוא לאתקנא רזא דשמי', המשכת בחי' שמו הגדול (שם הוי'), שהוא הגילוי דעצמות אוא"ס. . ולכן נק' דרך הוי', הדרכים שעל ידם נמשך בעולם הגילוי דשם הוי', שמו הגדול. ועי"ז נשלמה הכוונה דדירה בתחוננים, הגילוי דעצמות אוא"ס (שלמעלה מבחי' סובב ומלא) למטה בתחוננים, בתחתון שאין תחתון למטה ממנו".

וממשיך, שבד"ה זכור הנ"ל מבואר "דענין דירה בתחוננים הוא כמשל אדם הדר בבית חבירו, שכל עצמותו כמו שהוא דר בביתו הוא דר בבית חבירו. ויש לומר, שהכוונה בהמשל דאדם הדר בבית חבירו, הוא לבאר, דענין דירה בתחוננים הוא לא באופן שמצד הגילוי דאוא"ס בהתחתון נעשה בו זיכוך ועלי' (באופן שמתבטל ה"תחתון" שבו), כי אם, שגם לאחרי הגילוי הוא נשאר תחתון, ואעפ"כ נמשך בו הגילוי דעצמות אוא"ס. דזהו תוכן המשל דאדם הדר בבית חבירו, שגם לאחרי שהוא דר שם הבית הוא בית חבירו, ואעפ"כ הוא דר שם בכל עצמותו כמו שהוא

דר בביתו". עכ"ל. [ובהערה 25 שם: "ולהעיר גם מלקו"ת שה"ש מד, ג דענין דרך הוי' הוא "להיות הולך ומתגלה גם למטה בעולם העשי' עולם החושך", ד"ל הפירוש שגם אח"כ נשאר "עולם החושך", ואעפ"כ נמשך בו הגילוי דהוי'"].

וממשיך בריש ס"ד (שם ס"ע רז), "דכמו שדרך כפשוטו משמש לא רק להליכה אלא גם לחזרה, עד"ז הוא גם בדרך הוי', דאמיתית ענינו הוא שהוא באופן כזה שעל ידו נעשה לא רק ההמשכה מלמעלה למטה (ענין הליכה), אלא גם העלאת התחתון, שיהי' כלי להמשכה". עכ"ל.

ומבאר ע"ז (שע"י תומ"צ נעשה גם העלאת התחתון שיהי' כלי להמשכה) בהערה 28 שם, וז"ל: "ומה שנק' "בית חברו" ו"עולם החושך" (ראה לעיל הערה 25) - יש לומר (וראה לקו"ש חט"ו עמ' 89 בהערות), כי גם ענין עליית התחתון מלמטלמ"ע, כולל גם העלי' שתהי' לע"ל (שאו תהי' בתכלית השלימות), הוא (לא שאז יתבטל הצמצום, כי אם) שחושך הצמצום גופא יהפך לאור (המשך תער"ב ח"ב עמ' תקל). שם עמ' תתקלב). ומכיון שענין זה (הפיכת החושך לאור) א"א להיות מצד הגדרים ד"אור" ו"חושך" ורק בכח העצמות - נמצא, שמצד הגדרים ד"עולם", יהי' גם אז "תחתון" - "בית חברו", "עולם החושך". ועצ"ע". עכ"ל.

ד. והנה, על המבואר שם בהערה 28 כתב רבינו בשעת הגהת המאמר: "אשרי חלקם שפשוט אצלם הבנת: צמצום נעשה אור - אף שנשאר צמצום". עכ"ל².

ובהמשך לזה ביאר רבינו בהתוועדות דש"פ וירא תשמ"ז (המאמר י"ל לקראת ש"פ וירא תשמ"ז), וז"ל (התוועדויות תשמ"ז ח"א עמ' 3-522): "בהמשך להאמור אודות הפיכת חושך הצמצום כו' - יש להעיר, שענין זה דורש ביאור והסבר, דלכאורה, כאשר הצמצום אינו מסתיר, אזי אינו ענין של צמצום, וא"כ, מהו הפירוש שחושך הצמצום נהפך לאור ! ?

(2) לשון המענה נאמר לי ע"י הרצ"ה שי' נאטיק (מילה במילה מתוך עלי ההגהה). ותודתי נתונה לו על זה.

"בנוגע להפיכת החושך לאור - יש לתרץ עכ"פ "תירוץ צולע": ידוע³ שישנם ב' שיטות בנוגע לענין החושך - אם הוא רק העדר האור, או שהוא מציאות בפ"ע. ולאמיתתו של דבר, אין זה ב' שיטות, אלא ששניהם אמת, כלומר, ב' דרגות בענין החושך: (א) העדר האור; (ב) מציאות של חושך, עד כדי כך ש"וימש חושך".

"ובכן, בנוגע להעדר האור - לא שייך לומר שהעדר האור מאיר, דמכיון שמאיר - אינו העדר האור. אבל, בנוגע למציאות דחושך - שייך לומר שמציאות זו גופא נהפכת לאור, דאף שהתכונה דמציאות זו (עכשיו) היא היפך האור, מ"מ, לעת"ל תתהפך לאור. אמנם, ענין הצמצום - אינו מציאות בפ"ע, כי אם, צמצום והעדר האור, וא"כ אינו מובן: כיצד שייך לומר שהצמצום עצמו מאיר, כאמור, אם הוא מאיר, במה הוא ענין של צמצום! ?

"ולמרבה הפלא, למרות אי ההבנה שבדבר, מדברים על זה כדבר הפשוט ומובן בתכלית! ולא עוד, אלא כל מי שרק מתחיל ללמוד חסידות מדבר מיד בענינים אלו - לא רק שיתבטל חושך הצמצום, אלא שיהפך לאור, באמרו, שעצם הענין דביטול החושך מובן גם ל"מתנגדים" (או אלו שבינתיים כו'), אבל הוא, להיותו חסיד, צריך לדבר אודות החידוש שבדבר - שחושך הצמצום גופא יהפך לאור!

"בודאי שכן הוא האמת, שהרי מפורש כן במאמרי רבותינו נשיאנו, אבל, אין זאת אומרת שכל אחד צריך "קאכן זיך" בענינים שאינו מבין אותם באופן כזה כאילו שזהו דבר המובן ופשוט בשכלו! ואדרבה - כשם שאומר שכן הוא באמת כפי שמפורש בחסידות, כמו כן צריך לומר את האמת שהוא אינו מבין דבר זה בשכלו!". עכ"ל.

ה. אמנם, לע"ע לא זכיתי להבין את דברי רבינו בהתוועדות הנ"ל (שאינו מובן מה שהצמצום גופא יהפך לאור, כיון שהצמצום הוא העדר האור, ואם נאמר שיהפך לאור - במה הוא צמצום). ובהקדם:

(3) ראה בהמצייון לקמן בפנים ריש סעיף ה. עיי"ש, וש"נ. וראה גם מפענח צפונות פ"ו ס"ב. וש"נ. וראה גם אגרות קודש כ"ק אדמהוריי"ן נ"ע ח"ח עמ' לב-לח. התוועדות שבועות תשכ"ד (י"ל ע"י ועד הנחות בלה"ק) סמ"ה. ואכ"מ.

בנוגע לב' הדעות בענין החושך (אם הוא רק העדר האור או בריאה בפ"ע) מבואר בכ"מ בדא"ח שהאמת הוא כהדעה הב' - שהחושך הוא בריאה בפ"ע (ראה שערי אורה ד"ה בכ"ה בכסלו פנ"ז. המשך תער"ב ח"ג עמ' א'שי. סה"מ עטר"ת ריש עמ' יח. קונטרסים ח"ב שמב, א. תשי"ג ס"ע 293. לקו"ש ח"י עמ' 180).

ובהמשך ר"ה תרצ"ה פכ"ט (סה"מ קונטרסים שם) מבאר, דכמו שהחושך הוא "בריאה ממש דבר בפ"ע", "כך הוא בהשרש הראשון . . . חשך הצמצום והעלם נקודת הרשימו" (וכ"ה המשמעות בשאר המקומות בדא"ח⁴). ועפ"ז צ"ע מש"כ בהתוועדות הנ"ל שהצמצום "אינו מציאות בפ"ע, כ"א, צמצום והעדר האור".

והביאור בזה: גם בנוגע לחושך שלמטה מבואר בדא"ח, דעם היות שהאמת היא כהדעה הב' שהחושך הוא בריאה בפ"ע, מ"מ, "בעומק הענין הרי הב' דעות בענין החושך, הרי הדעה הב' אינה דעה החולקות על הדעה הראשונה או סותרת אותה, אלא שהיא עוד מוספת על הדעה הראשונה, דדעתם הוא דחשך הוא העדר האור, ואומרים בעלי דעה הב' דלא זו בלבד דחשך הוא העדר האור אלא עוד זאת דחשך היא מציאת בריאה בפ"ע, דכן היא דעתם בענין החשך דכולל ב' דברים, הא' מה שהחשך היא בריאה בפ"ע, והב' מה שהוא העדר האור, והיינו החשך עצמו, ומה שהוא מחשיך על האור ומעלימו" (סה"מ קונטרסים שמב, ב. עיי"ש הביאור בארוכה. ועד"ז מבואר בשערי אורה, המשך תער"ב, סה"מ עטר"ת ותשי"ג ולקו"ש שם).

וכמו"כ מובן גם בנוגע לחושך הצמצום, דעם היותו מציאות בפ"ע, מ"מ, הוא גם העדר האור (כמובן גם בפשטות). ועפ"ז אולי אפשר לומר, שהמדובר בהתוועדות הנ"ל הוא (לא על עצם מציאות הצמצום - שהוא מציאות בפ"ע, כ"א) רק על מה שהצמצום מעלים ומצמצם את האור,

4) וכן מובן בפשטות. שהרי הצמצום אינו רק העדר האור, כ"א - גילוי הכח והיכולת להיות בגבול ובהעלם (ולהעיר מהמבואר בהמשך ר"ה תרצ"ה פל"ד - סה"מ קונטרסים ח"ב שמו, א. עיי"ש). וכן מובן גם מזה שהצמצום הי' ברצונו ית' (דמה שכל מציאות הקליפות הוא רק ההעדר, ואינם מציאות מצ"ע, הנה זהו מפני שהם היפך רצונו ית'. וראה לקו"ש ח"ה עמ' 67 ובהערה 79). ואכ"מ.

שבנוגע לענין זה שבצמצום אינו מובן איך אפשר לומר שהצמצום עצמו יאיר (שהרי "אם הוא מאיר, במה הוא ענין של צמצום?").

אמנם, בכ"מ בדא"ח מבואר, דמה שהכוונה היא להפוך את החושך לאור (אתהפכא חשוכא לנהורא), הוא בעיקר להדעה שהחושך הוא מציאות בפ"ע. וכמבואר בסה"מ קונטרסים שם (שמב, סע"א ואילך): "דלפי ב' הדעות בענין החשך, אם הוא רק העדר האור או חשך היא בריאה, תלוי' העבודה דלהאיר את החשך מה שע"ז הי' כונת ירידת הנשמות למטה, דלדעה הא' דחשך הוא רק העדר האור, א"כ הרי העבודה דלהאיר את החשך הוא רק לדחות את החשך, דהרי אינו שייך הפוך החשך לאור, מאחר שאין החשך דבר מה, כ"א כל ענין העבודה הוא רק לדחות את החשך, ולדעה זו הנה אתהפכא חשוכא לנהורא דע"י עבודת האדם נמשך אור עליון כ"כ שהחשך נדחה לגמרי ולא נשאר מאומה ולא רושם כלל, וזהו אתהפכא חשוכא לנהורא, דבמקום שהי' תחלה חשוכא שהוא העדר האור הנה עתה הוא נהורא, ולהדעה הב' דחשך היא בריאה בפ"ע הנה העבודה דלהאיר את החשך הרי אין זה רק לדחות את החשך שבמקום החשך יהי' אור, כ"א העבודה היא להפוך את החשך שיהי' הוא עצמו אור". עכ"ל. ועד"ז מבואר בהמשך תער"ב שם.

ובפרטיות יותר מבואר בסה"מ עטר"ת עמ' יח, וז"ל: "ובזה תלוי ג"כ הכוונה בלהאיר את החשך, דאם חשך הוא רק העדר האור, ע"כ ענין להאיר את החשך הוא רק לדחות את החשך, שהרי אינו שייך היפוך החשך לאור, מאחר שאין החשך דבר מה, כ"א לדחות את החשך כו', וענין אתהפכא חשוכא הוא שנמשך אור עליון כ"כ שהחשך נדחה לגמרי ולא נשאר ממנו מאומה ולא רושם כלל כו'. . דבגמר הביורוי' שילקח מהם כל הטוב אזי יתבטלו לגמרי, מפני שכל מציאותם הוא רק בחי' ההעדר כו'. . וזהו שע"י המשכת האור מתבררי' הניצוצו' והם נדחי' ונעברי' לגמרי כו', וענין אתהפכא חשוכא לנהורא י"ל שזהו בהניצוצות שהן ג"כ בבחי' חשך כשנפלו ונפרדו ממקורן ונתלבשו בקלי', וכאשר נכללי' בקדרו' ה"ז אתהפכא חשוכא לנהורא כו', או דאתהפכא חשוכא לנהורא הוא זה שבמקום החשך הוא בחי' האור כו'. ולהדיעה שהחשך היא ברי' בפ"ע הכוונה בלהאיר את החשך אינו רק לדחות את החשך, דמ"מ החשך נמצא עדיין (מאחר שהוא דבר בפ"ע כו'), כ"א תכלית

הכוונה היא להפוך את החשך שיהי' הוא עצמו אור כו". עכ"ל. ועד"ז מבואר בסה"מ תשי"ג עמ' 293 ואילך. עיי"ש.

ועפ"ז שוב צ"ע המבואר בהתוועדות הנ"ל, שהרי, עם היות שחושך הצמצום אינו רק מציאות בפ"ע כ"א גם העדר האור (כנ"ל), מ"מ, מה שהצמצום הוא גם העדר האור אינו שייך לענין הפיכת חושך הצמצום עצמו, וכנ"ל, שהענין דאתהפכא חשוכא לנהורא הוא בעיקר בנוגע למציאות חושך הצמצום (ובנוגע לזה שהצמצום הוא גם העדר האור - הכוונה בהפיכת החושך לאור היא רק בנוגע למקום הצמצום וההעלם, או בנוגע לכח אלקי הנותן מקום לצמצום והעלם, כנ"ל, אבל לא שההעדר עצמו נעשה אור). וכיון שבנוגע לזה שהחושך הוא מציאות בפ"ע מבואר בהתוועדות הנ"ל ד"שייך לומר שמציאות זו גופא נהפכת לאור, דאף שהתכונה דמציאות זו (עכשיו) היא היפך האור, מ"מ, לעת"ל תתהפך לאור", מדוע א"כ אינו שייך לומר ביאור זה גם בנוגע למציאות חושך הצמצום?

ו. והנה, באמת, גם בנוגע למה שחושך הצמצום הוא מציאות מצ"ע אינו מובן איך שייך לומר שמציאות זו גופא תהפך לאור, דכיון שהתכונה דמציאות זו היא היפך האור, איך תהי' מציאות זו גופא אור? ולכן מבואר ע"ז בלקו"ש חט"ו וסה"מ ח"א שם, "שענין זה (הפיכת החשך לאור) א"א להיות מצד ה"גדרים" ד"אור וחשך" (שהרי הם הפכים), ורק בכח העצמות". - אבל, "קושי" זה אינו הקושי בהבנה שעליו מדובר בהתוועדות הנ"ל (ואילו ה"קושי" בהבנה המבואר בהתוועדות הנ"ל - צ"ע, כנ"ל).

ולהעיר, דגם בזה שרק בכח העצמות הכל יכול אפשר להיות אתהפכא חשוכא לנהורא, הנה בזה גופא ישנו (גם) ביאור על מה שהחושך עצמו

5) בסה"מ תשכ"א ס"ע 258 מבואר, ד"ענין אתהפכא חשוכא לנהורא הוא בכח אלקי עליון ביותר, שהרי מצ"ע הוא היפך הטבע, כי אור וחושך הם שני הפכים, ובפרט להשיטה דהחושך הוא מציאות בפ"ע (ולא רק העדר האור)". עכ"ל. ולכאורה הכוונה ע"ד הנ"ל (משא"כ להביאור בהתוועדות הנ"ל - עיקר ה"קושי" בהפיכת החושך לאור הוא להשיטה שהחושך אינו מציאות מצ"ע כ"א העדר האור) - שעיקר ה"קושי" להפוך את החושך לאור הוא להשיטה שהחושך הוא מציאות בפ"ע, כיון שדוקא לשיטה זו מהפכים את מציאות החושך גופא לאור (ולא רק דוחים את החושך ע"י ריבוי אור).

יהפך לאור. ונקודת הביאור בזה: מה שהחושך עצמו נהפך לאור הוא מפני שגם החושך יש לו שרש ביכולתו ית', דבזה שהעצמות הוא כל יכול נכלל גם היכולת לאור וגם היכולת לחושך, וכיון שהאור והחושך כפי שהם ביכולתו ית' אינם ב' דברים ח"ו כ"א ענין אחד, נמצא, שביכולת לחושך יש גם היכולת לאור (ואי"ז התכללות היכולת דאור ביכולת לחושך, כ"א, שהיכולת לאור והיכולת לחושך הם ענין אחד ממש). וכיון שיכולת זו היא השרש של החושך שלמטה, א"כ, כאשר יתגלה בחושך שלמטה שמציאותו האמיתית (שרשו) היא היכולת לחושך שבעצמותו ית', שיכולת זו אינה דבר אחר מהיכולת לאור, אזי, גם החושך שלמטה יאיר.

וכמבואר בארוכה בהמשך ר"ה תרצ"ה פל"ד (סה"מ קונטרסים ח"ב שמו, א ואילך), וז"ל: "העלם הראשון על אוא"ס ב"ה הוא הצמצום הראשון שהי' באוא"ס, שהוא ענין סלוק והתעלמות האור, וגם מה שהאור מתעלם תוך העלם הצמצום. . והרי יש כח הצמצום גם באוא"ס שלפני הצמצום, דאל"כ איך הי' הצמצום, והיינו בחי' כח הגבול שבא"ס שזהו ג"כ בחי' כח ההעלם, וכמאמר העה"ק דאוא"ס כשם שיש לו כח בבע"ג כך יש לו כח בגבול, דכח הבל"ג הוא כח הגילוי להיות גילוי העצמות שזהו בבחי' א"ס, וכח הגבול הוא הכח להעלים א"ע, והו"ע מה שאוא"ס למעלה מעלה עד אין קץ ולמטה מטה עד אין תכלית, וב' בחינות אלו זהו השרש דשרש דאור וחשך, דכח הגילוי הוא השרש הראשון דאור. . וכח ההעלם שבא"ס הוא שרש ומקור הכלים שהוא בחינת העלם, ומזה משתלשלים כל ההעלמות וההסתרים שהן בחי' חשך, וידוע, דקודם הצמצום הוא התגברות כח הגילוי על כח ההעלם, והנה, עצמות א"ס הרי נושא בעצמו כבי' ב' המדרגות דכח הגילוי וכח ההעלם, ובעצמות אינם בבחי' כחות ח"ו, והוא בחי' היכולת מה שביכולתו להאיר וביכולתו שלא להאיר, ונת"ל דאין זה ב' ענינים כ"א ענין א', והו"ע היכולת שהוא ית' כל יכול, וא"כ בעצמות הכל הוא בחי' גילוי, וענין הגילוי הוא כמו שהעצמות הוא בבחי' גילוי, שאנו אומרים אתה הוא ה' דהיינו שהוא בגילוי כמו שהוא בהעלמו, וידוע דבחי' יכולת העצמות הוא

(6) ודלא כהמובן מפשטות הלשון - דזה שאתהפכא חשוכא לנהורא הוא רק בכחו ית' הכל יכול הוא מפני שמצד גדרי האור והחושך מצ"ע א"א להיות ענין זה.

מה ששמו קדמון כקדמותו ית', וא"כ הנה כמו שהעצמות היא בבחי' אתה כמו כן הוא בחי' שמו הכלול בעצמותו דהכל חד ממש, וע"כ, ע"י אתהפכא חשוכא לנהורא דעצם החשך נהפך לאור ממשיכים מבחי' עצמות א"ס שלמעלה מכל הגילויים, להיות שזהו התחדשות שלא יש בבחי' הגילויים דאוא"ס, דבכל המדרגות עד רום המעלות יש בחי' אור וחשך, והאור מתגבר על החשך, והיינו דע"י גילוי האור נדחה החשך ומתעלם, אבל זה שהחשך הוא ג"כ אור כמו האור והגילוי, ה"ז רק בעצמות א"ס, וע"כ בהתהפכות עצם החשך לאור בעבודה למטה ה"ז מגיע כבי' בבחי' עצמות א"ס". עכ"ל.

ועד"ז מבואר בד"ה היום הרת עולם תשי"ג (סה"מ תשי"ג עמ' 294 ואילך), וז"ל: "הכח על העבודה דאתהפכא חשוכא לנהורא הוא ממדרי' שלמעלה מבל"ג וגבול, שאין שם גבול ובל"ג כ"א מה שכחו בגבול וכחו בבל"ג, ובאמת א"א לומר ע"ז גם כח, כ"א הוא יכולת בלבד, שיכלתו בגבול ויכלתו בבל"ג, ביכלתו להעלים וביכלתו לגלות, ואין הכוונה שהם ב' ענינים, שיכלתו להעלים ויכלתו לגלות, כ"א הו"ע אחד, דזהו ענין היכולת שיכולתו בכל, להעלים ולגלות, וכמבואר בענין היכולת, ואין הכוונה שהוא ב' ענינים אלא שהם בהשוואה, כ"א שהו"ע אחד שיכלתו ית' בכל, שהוא למעלה מעלה עא"ק ולמטה מטה עא"ת. ומצד היכולת שהוא למעלה מגילוי והעלם, אור וחושך, מצד זה אפשר להפוך את החושך לאור. וכמו"כ הוא גם בעבודה, שהעבודה דאתהפכא חשוכא לנהורא הוא מצד עצם הנפש שאין בה כחות כלל, כ"א שמצד הנפש (חסר)". עכ"ל. ועיי"ש.

ז. ולהוסיף, דע"פ המבואר לעיל (סעיף ו) בביאור מה שבכח העצמות הכל יכול אפשר להיות אתהפכא חשוכא לנהורא, יובן המבואר בכ"מ

(7) וראה לקו"ש ח"ז ס"ע 23 ואילך. ושם (עמ' 24) הערה 34: "ראה עד"ז המשך ר"ה תרצ"ה (בסה"מ קוטנרסים ח"ב) בסופו, ד"ה היום הרת עולם תשי"ג, שהענין ד"אתהפכא חשוכא לנהורא" הוא מצד יכולת העצמות אשר היכולת להאיר ושלא להאיר הו"ע אחד - ולכן ע"י גילוי בחי' זו, אפשר להפוך גם את החשך לאור. עיי"ש". עכ"ל.

ובלקו"ש שם עמ' 103 הערה 35: "וראה המשך ר"ה תרצ"ה פל"ד, שהכח להפוך את החשך לאור הוא רק מצד העצמות. כי האור והחשך כמו שהוא נושאם בעצמו - מה שביכלתו להאיר וביכלתו שלא להאיר - אינם ב' ענינים, כ"א ענין אחד - מה שהוא ית' כל יכול". עכ"ל. וראה גם לקו"ש שם עמ' 44-5.

שהענין דאתהפכא חשוכא לנהורא הוא גם מצד החושך וההעלם, וכדלקמן.

דהנה, לעיל (סעיף א) הובאה השאלה (בד"ה מצה זו העת"ר וד"ה ונגלה תשט"ו) בנוגע למה שלעת"ל יהי גילוי אוא"ס הבל"ג בעולמות, דלכאורה אינו מובן, "איך אפשר שיהי גילוי אלקות ממש למטה, והלא הבריאה היא יש מאין ע"י בחי' הצמצום שמסתיר האור האלקי שלא יאיר האור האלקי בגילוי". והובא לעיל הביאור בזה (במאמרים הנ"ל), דמה שלעת"ל יהי גילוי אוא"ס הבל"ג גם בעולם הוא ע"י שהצמצום עצמו יהפך לאור, כנ"ל בארוכה.

והנה בד"ה ונחה תשכ"ה ס"ז (סהמ"מ ח"ב עמ' נ) מבואר שלעת"ל תהי' ראיית אלקות בעולם כמו דבר טבעי ממש. ובהמשך לזה מבאר שם בס"ח (שם ס"ע נ ואילך), וז"ל: "וצריך להבין, הרי הגילוי דאוא"ס הבל"ג ומציאות העולמות הם שני הפכים, שלכן כשהי' אוא"ס ממלא את מקום החלל לא הי' אפשר להיות התהוות העולמות ובכדי שיהי' מקום לעולמות הוצרך להיות סילוק האור, ומכיון שהתהוות דמציאות העולמות היא דוקא מסילוק האור (היפך ענין הגילוי), היאך אפשר שהמציאות דעולמות (ועאכו"כ המציאות דבשר גשמי) תהי' באופן שבמציאותה יהי' בה גילוי אלקות. והענין בזה, דמכיון שכוונת הצמצום היא בשביל הגילוי (שהגילוי יהי' גם במציאות העולמות, כנ"ל), הרי שפנימיות הצמצום [ובמילא גם העולמות שנתהוו מהצמצום] אינו סותר לגילוי, ואדרבא, זהו (ענין הגילוי) ענינו הפנימי דהצמצום". עכ"ל.

ולכאורה, בהשקפה ראשונה משמע, שביאור זה (שכוונת פנימיות הצמצום ענינו גילוי) והביאור שנתבאר לעיל בארוכה (שלעת"ל הצמצום עצמו יהפך לאור) הם ב' ביאורים שונים זה מזה. וצריך ביאור: כיון שלעת"ל הצמצום עצמו יהפך לאור (כהביאור דלעיל בארוכה - מד"ה מצה זו העת"ר וד"ה ונגלה תשט"ו), מדוע צריכים גם להביאור (שבד"ה ונחה תשכ"ה) שכוונת הצמצום וענינו הפנימי הוא בשביל הגילוי?

והנה, בד"ה ונחה הנ"ל ס"ט מבאר (ס"ע נא ואילך), ש"ענין זה (שהצמצום הוא בשביל הגילוי) מתגלה (בעיקר) ע"י העבודה דזמן הגלות. דהנה הירידה דגלות, היא לצורך עלי' (בדוגמת מה שהצמצום הוא בשביל הגילוי). אלא שבענין זה (הירידה דגלות) מיתוסף, שגם בזמן

הגלות גופא רואים בפועל איך שההעלם דהגלות מעורר את כח המס"נ. והענין הוא כמבואר בהמאמר, דבזמן הגלות, ובפרט בדרא דעקבתא דמשיחא, כח המס"נ הוא בגילוי יותר מבזמן הבית. ומביא משל על זה מכח הרצון שבנפש האדם, שעם היותו כח מקיף, שלכן הוא נמצא בכל האברים, מ"מ, עיקר גילוי הרצון הוא בהעקביים⁸, שלכן נקל יותר לאדם להכניס עקבו במים רותחים מכמו לתת מים רותחים על ראשו. דכמו"כ הוא גם בהציוור קומה דכנס"י, שכח המס"נ (כח בלתי מוגבל, שלמעלה מהתלבשות בכלים) הוא בגילוי יותר באנשים פשוטים (בחנינת עקביים) מבבעלי מוחין. ועד"ז הוא בהציוור קומה דכללות כל הדורות, שעיקר גילוי כח המס"נ הוא בדרא דעקבתא דמשיחא. דהסיבה לזה מה שהעלם הגלות מעורר ומגלה כח המס"נ (אף שהעלם וגילוי הם שני הפכים) הוא מפני ששרש ההעלם דגלות הוא ההעלם דצמצום הראשון, שכוונתו הוא בשביל הגילוי. וע"י העבודה דמס"נ בזמן הגלות, ע"ז מתגלה בפועל ענין הפנימי דההעלם (דהעלם הגלות, ועד לשרשו ההעלם דצמצום הראשון), שענינו הוא בשביל הגילוי. עכ"ל.

וענין זה מבואר בארוכה ובפרטיות יותר בלקו"ש חי"ז עמ' 95 ואילך, וז"ל: "מען דארף אבער פארשטיין: דאס וואס די וועלט איז איצט אין א אופן וואס אין איר זעט זיך ניט קיין אלקות [אפילו ניט די דרגא אין אלקות וואס איז בערך הבריאה], איז עס דאך (ניט קיין צוגעגעבענע זאך אויף דער מציאות פון וועלט, נאר) דערפון וואס די וועלט איז באשאפן געווארן אין אזא אופן - היינט וויבאלד אז דער העלם והסתר וואס אין וועלט איז מצד איר עצם מציאות [וואס מהאי טעמא ווערט זי אנגערופן מיטן נאמען "עולם" (וואס דער נאמען פון יעדער זאך ברענגט ארויס זיין תוכן העיקרי) וואס איז פון לשון העלם], טא ווי איז שייך אז דער "וראו כל בשר" לעת"ל זאל זיין מצד ענין הבשר גופא, וויבאלד אז דאס איז היפך פון גדר ותכונת (הבשר) העולם?". עכ"ל השאלה.

8) בהערה 63 שם: " לכאורה הי' אפ"ל, שהשכל שבראש מעלים על הרצון, משא"כ העקב. אבל ראה לקו"ש ח"ט עמ' 75 הערה 30, דמהלשון בתו"א (א, ב) "ובבחינה זו נקרא הרגל ראש" משמע דהעקב (מצד פחיתותו) הוא כלי לבחינת תחילתו. עיי"ש בארוכה". עכ"ל.

ומבאר שם דזהו מש"כ בסש"ב רפל"ז ש"גילוי אור א"ס ב"ה בעוה"ז הגשמי" לעת"ל בימות המשיח (ותחיית המית) "תלוי במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות". והיינו, שדוקא ע"י "מעשינו ועבודתנו" במשך זמן הגלות חודרת ההמשכה האלקית (שע"י המצוות) גם במציאות העולם והבריאה.

והביאור בזה: מבואר בכ"מ בדא"ח דהטעם לזה שדוקא בזמן הגלות מאיר כח המס"נ יותר מבזמן הבית, הוא, כי ההעלם והסתר (שבזמן הגלות) מעורר וממשיך את גילוי כח המס"נ. ומקשה ע"ז בלקו"ש ש, דלכאורה אינו מובן: "ווי קומט עס אז "העלם" זאל ארויסרופן גילוי (פון מס"נ) - "העלם" און "גילוי" זיינען דאך הפכים? און כאטש אז דאס איז לכאורה א דבר טבעי, און ווי דער משל גשמי אויף דעם אז אין עקב שברגל איז דא די שליטת הרצון פון נפש מער ווי דאס איז אין ראש, דארף מען דאס גופא פארשטיין, פארוואס האט דער אויבערשטער אזוי איינגעשטעלט טבע הבריאה?".

ולזה מבאר שם, וז"ל: "בכדי אז עס זאל זיך דורכפירן די כוונת הבריאה פון "דירה לו ית' בתחתונים" אז די וועלט גופא זאל ווערן א דירה פאר דעם אויבערשטן אויך מצד איר טבע, האט דער אויבערשטער באשאפן די וועלט אין אזא אופן, אז אין איר זאל זיך אפשפיגלען איר כוונה און תכלית. און היות אז די כוונה וואס די וועלט איז באשאפן געווארן אין אן אופן פון העלם והסתר איז בכדי אז דערפון זאל ארויסקומען א העכערער גילוי - "יתרון האור מן החושך" - דערפאר איז די וועלט איינגעשטעלט געווארן באופן כזה, אז דוקא דער "העלם" זאל ארויסרופן (און זיין א "כלי" צו) א העכערן אור.

"און וויבאלד אויך אין וועלט גופא (ווי זי איז נאך א "עולם מלשון העלם", איידער עס ווערט נתגלה די כוונה וואס אין איר) שפיגלט זיך אפ אז די כוונה פון העלם העולם גופא איז בכדי עס זאל נמשך ווערן אין אים א תוספות ויתרון אור (דורך קיום המצוות) - דעריבער איז דער גילוי אלקות בעולם (דורך קיום המצוות) פארבונדן מיט דער מציאות פון וועלט גופא.

"און דאס איז די הסברה פון דעם וואס מען זאגט אז דער גילוי דלעתיד איז "תלוי במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות" - ווייל מצד

דעם מס"נ שבזמן הגלות ווערט אין דעם העלם פון עולם גופא ארויסגעבראכט און נתגלה, אז זיין כוונה איז דער גילוי אלקות הנמשך ע"י תומ"צ;

"און דאס איז די סיבה וואס די המשכת אלקות שע"י המצוות בזמן הגלות איז פועל (ביתר שאת) און איז זיך (מער) מתלבש אין דער מציאות פון "גשמיות עוה"ז" גופא, ביז דאס קומט ארויס לעת"ל בגילוי, אז דער "ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר וועט זיין מצד די תכונות און טבע הבשר גופא". עכ"ל.

ומבאר שם בהערה 31: "בד"ה מצה זו תש"ז פ"ב (ועד"ז בהמשך תער"ב פע"ב. ובכ"מ), שביש הנברא יש דוגמת "ענין מציאותו מעצמותו ומענין נמצא בבלתי מציאות נמצא", ועפ"יז הי' אפשר לבאר (וראה לקו"ש חי"ב עמ' 74 הערה 30), דזה מה שהעולם (מצד ענינו גופא) נעשה דירה לו ית' (אף שענין וגדר העולם הוא העלם) הוא לפי שגם בההעלם דעולם גופא (ההרגש דמציאותו מעצמותו) מתבטא מציאות העצמות. אבל, ביאור זה אינו מספיק עדיין, כי השייכות של היש דעולם (מצד ההרגש דמציאותו מעצמותו שבו) להעצמות, אינה מתייחסת לענין הגילוי (שהרי אדרבה: ההרגש דמציאותו מעצמותו שבעולם היא שאין לו שייכות לאלקות), ולכן: שייכות זו (של היש דעולם להעצמות) אינה מספיקה שמצד זה יהי' בעולם גילוי העצמות. משא"כ להביאור שבפנים, ההעלם דעולם שייך (גם) לגילוי העצמות, מכיון שההעלם (בזמן הגלות) הוא המעורר את גילוי כח המס"נ (שמצד עצם הנשמה המיוחדת בעצמותו ית'). עכ"ל.

[וראה גם לקו"ש חי"ב שם, דעם היות שאמיתית מציאותו של היש הנברא הוא היש האמיתי, מ"מ, בזה שהעולם נעשה דירה לו ית' מתבטאה אחדותו ית' הבלתי מוגבלת, "כי זה גופא ש"מציאות היש דעולמות ונבראים הוא בחי' העצמות" הוא (לא לפי שענין ודרגת העולמות שייך לזה, כי אם) לפי שעצמותו ית' הוא כל יכול וגם הפכים, שלכן: ענין האחדות כמו שהוא מצד עצמותו ית' הוא, שגם מציאות היש דעולמות [שמצד ענין ה"גדרים" (דבחי' הגילויים) הוא מציאות הפכית מאלקות] הוא מיוחד עמו ית'. עכ"ל].

ועד"ז יש לומר גם בנוגע לצמצום (שרש ההעלם דעוה"ז), דזה שלעת"ל יוכל להיות גילוי אוא"ס הבל"ג במציאות העולמות מצד זה שהצמצום עצמו יהפך לאור (הביאור בד"ה מצה זו וד"ה ונגלה הנ"ל) אינו מתייחס לגדרי הצמצום ומציאות העולמות (שמצד עצמם הם היפך מענין האור), כ"א - לכח הכל יכול דעצמותו ית'. ובההיא ההוספה בד"ה ונחה הנ"ל, שגם הצמצום גופא ענינו הפנימי הוא גילוי, וכיון שהצמצום הוא שרש ההעלם דעוה"ז, לכן, גם ענינו הפנימי של עוה"ז הוא גילוי.

אמנם, עפ"ז אינו מובן מדוע צריכים לביאור (שבד"ה מצה זו וד"ה ונגלה הנ"ל) שלעת"ל הצמצום גופא יהפך לאור, והרי, כיון שענינו הפנימי של הצמצום גופא הוא גילוי, מדוע צריכים להפוך את הצמצום לאור?

וגם בגוף הביאור שבד"ה ונחה הנ"ל צריך ביאור: מהי השייכות שבין כוונת הצמצום (שהיא בשביל הגילוי) לענינו הפנימי של הצמצום עצמו, דלכאורה, כוונת הצמצום היא כוונת העצמות בענין הצמצום, אבל הצמצום עצמו הוא ענין של היפך הגילוי בתכלית, ואיך נרגשת כוונת העצמות בצמצום עצמו (עד שענינו הפנימי של הצמצום הוא גילוי)?

ולכאורה יש לומר הביאור בזה - ע"פ הנת"ל (סעיף ו) בביאור מה שאתהפכא חשוכא לנהורא היא בכח העצמות הכל יכול: מה שחושך הצמצום עצמו יהפך לאור, הוא מפני שלעת"ל יתגלה שרש הצמצום, שהוא היכולת שלא להאיר שבעצמותו ית', וכיון שהיכולת שלא להאיר היא ענין אחד עם היכולת להאיר, וענין זה יורגש גם בחושך הצמצום, לכן, גם חושך הצמצום יהפך לאור וגילוי.

ועפ"ז נמצא, שב' הביאורים הנ"ל (שלעת"ל הצמצום עצמו יהפך לאור ושענינו הפנימי של הצמצום הוא אור וגילוי) אינם ב' ביאורים שונים זה מזה, כ"א - ב' פרטים בביאור אחד, וכל פרט מבאר צד אחד בביאור מה שלעת"ל יהי' גם בעולם גילוי אוא"ס הבל"ג. והביאור בזה: ב' הביאורים (פרטים) הנ"ל הם תוצאה של טעם אחד, והיינו, שהטעם וסיבה לב' הביאורים (הפרטים) הוא מה שהשרש של חושך הצמצום הוא יכולתו ית' שלא להאיר ושיכולת זו היא ענין אחד עם היכולת להאיר.

דוהו מה שכוונת העצמות שיהי' גילוי אלקות נרגשת גם בצמצום (ועד שהיא ענינו הפנימי של הצמצום), כי גם הצמצום עצמו הוא רק התגלות היכולת שלא להאיר, והיכולת שלא להאיר היא דבר אחד עם היכולת להאיר (כוונת העצמות שיהי' אור וגילוי), וכיון שזהו (היכולת שלא להאיר - שהיא דבר אחד עם היכולת להאיר) שרש הצמצום, לכן, גם בצמצום עצמו נרגש שענינו הפנימי הוא שיהי' גילוי אלקות בעולמות.

וזהו מה שב' הביאורים הם ב' פרטים המבארים ביאור אחד. שהרי, כל אחד מב' הביאורים כפי שהוא בפ"ע אינו ביאור מספיק לתרץ את השאלה איך יהי' לעת"ל גילוי אוא"ס הבל"ג במציאות העולמות שנתהוו מהצמצום. כי - מה שענינו הפנימי של הצמצום הוא גילוי אינו ביאור מספיק, כיון שענין זה הוא גם עכשיו, ואף שענין זה הוא גם עכשיו מ"מ אי"ז בגילוי בצמצום ובמציאות העולמות (ומה שנרגש בגילוי הוא מה שהצמצום הוא העלם והסתר), וכיון שלעת"ל יהי' גילוי אוא"ס הבל"ג במציאות העולמות, לכן בהכרח לבאר גם שלעת"ל הצמצום עצמו יהפך לאור, ולכן יורגש אז בגילוי ענינו הפנימי של הצמצום - שאינו סותר לאור, ואדרבה ענינו הוא אור וגילוי;

ולאידך גיסא, א"א לומר רק הביאור שלעת"ל הצמצום עצמו יהפך לאור, כיון שמצד ביאור זה לבד נמצא דמה שלעת"ל הצמצום יהפך לאור הוא חידוש לגבי מציאות הצמצום כפי שהוא עכשיו, וכאילו נאמר שלעת"ל תהי' מציאות חדשה של הצמצום (ולא שהצמצום עצמו כפי שהוא עכשיו יהפך לאור), ולכן בהכרח לבאר גם שענינו הפנימי של הצמצום (גם עכשיו) הוא אור וגילוי, ורק שכעת אי"ז נרגש, ולעת"ל יתגלה ענין זה.

ומ"מ אין ביאור זה דבר נוסף על הביאור שהצמצום יהפך לאור, וכנ"ל, שגם מה שהצמצום יהפך לאור וגם מה שענינו הפנימי של הצמצום הוא אור וגילוי הנה ב' ענינים אלו שרשם בטעם אחד - ששרש הצמצום הוא היכולת שלא להאיר שהיא דבר אחד עם היכולת להאיר.

והיינו, שהכוונה במבואר שלעת"ל הצמצום עצמו יהפך לאור היא גם לזה שענין האור והגילוי הוא ענינו הפנימי של הצמצום, כיון שזוהי ההסברה בזה שהצמצום יהפך לאור, וכמשנת"ל (סעיף ו) בארוכה. ודוקא עפ"ז מובן מה שלעת"ל יוכל להיות גילוי אוא"ס הבל"ג במציאות

העולמות, כיון שהשרש של מציאות העולמות הוא חושך הצמצום, ושרש הצמצום הוא היכולת שלא להאיר, והיכולת שלא להאיר היא ענין אחד עם היכולת להאיר, ולכן, גם עכשיו ענינו הפנימי של הצמצום ושל העולמות שנתהוו מהצמצום הוא אור וגילוי, וע"י העבודה להפוך את החושך לאור יהי' זה גם בגילוי לעת"ל, שהחושך עצמו יאיר.

עוד יש להעיר בכמה פרטים מהנ"ל, ואכ"מ.



רמב"ם

בענין תפלות אבות תקנום או כנגד תמידין תקנום

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

ברמב"ם הל' תפילה פ"א ה"א איתא: "מצות עשה להתפלל בכל יום, שנאמר ועבדתם את ה' אלקיכם, מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפלה, שנאמר ולעבדו בכל לבבכם, אמרו חכמים אי זו היא עבודה שבלב זו תפלה, ואין מנין התפלות מן התורה, ואין משנה התפלה הזאת מן התורה, ואין לתפלה זמן קבוע מן התורה".

וממשיך בה"ה: "וכן תקנו שיהא מנין התפלות כמנין הקרבנות, שתי תפלות בכל יום כנגד שני תמידין, וכל יום שיש קרבן מוסף תקנו בו תפלה שלישית כנגד קרבן מוסף, ותפלה שהיא כנגד תמיד של בקר היא הנקראת תפלת השחר, ותפלה שכנגד תמיד של בין הערבים היא הנקראת תפלת מנחה, ותפלה שכנגד המוספין היא נקראת תפלת המוספין".

ובה"ו: "וכן התקינו שיהא אדם מתפלל תפלה אחת בלילה, שהרי איברי תמיד של בין הערבים מתעכלין והולכין כל הלילה שנאמר היא העולה וגו', כענין שנאמר ערב ובקר וצהרים אשיחה ואהמה וישמע קולי, ואין תפלת ערבית חובה כתפלת שחרית ומנחה, ואף ע"פ כן נהגו כל ישראל בכל מקומות מושבותיהם להתפלל ערבית וקבלוה עליהם כתפלת חובה".

ובה"ז: "וכן תקנו תפלה אחר תפלת מנחה סמוך לשקיעת החמה ביום התענית בלבד כדי להוסיף תחנה ובקשה מפני התענית, וזו היא התפלה הנקראת תפלת נעילה, כלומר נעלו שערי שמים בעד השמש ונסתרה, לפי שאין מתפללין אותה אלא סמוך לשקיעת החמה".

והנה הדיון על תקנת התפלות איתא במס' ברכות (כו, ב): "איתמר, רבי יוסי ברבי חנינא אמר תפלות אבות תקנום, רבי יהושע בן לוי אמר תפלות כנגד תמידין תקנום. תניא כוותיה דרבי יוסי ברבי חנינא, ותניא כוותיה דרבי יהושע בן לוי...".

ובטעם למה השמיט הרמב"ם הא ד'תפלות אבות תקנום' נחלקו הכסף משנה והלחם משנה:

שיטת הכסף מ"ה"ה), "וכתב רבינו סברת ריב"ל, משום דכי אמרינן דתניא כוותיה אמרינן נימא תיהוי תיובתיה דר"י ב"ח, ואע"ג דשני מ"מ משמע דאתיא האי ברייתא כר"י ב"ל טפי ממאי דאתיא אידך ברייתא דמסייע לר"י ב"ח כריב"ח".

והלח"מ כתב (שם), "ואעפ"י שכתב רבינו כנגד תמידין תקנום, לא הוי דלא כר' יוסי בר חנינא, דכבר פירשו בגמרא לדעתו דרבי יוסי בר חנינא דאסמכינהו רבנן אקרבנות, ואם כן אפי' דנאמר דאבות תקנום מכל מקום שפיר קאמר רבינו דכנגד תמידין תקנום".

הרי דלפי הכסף מ"ה לא ס"ל להרמב"ם דתפלות אבות תקנום כלל, ולפי הלח"מ ס"ל להרמב"ם דאבות תקנום רק שלא הביאו.

והנה צ"ע בדעת הכסף מ"ה בפרט, וגם קצת בסברת הלח"מ שלא הביאו הרמב"ם, דהרי הרמב"ם בעצמו כתב (הל' מלכים פ"ט ה"א): "על ששה דברים נצטווה אדם הראשון . . נמצאו שבע מצות, וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם, בא אברהם ונצטווה יתר על אלו במילה, והוא התפלל שחרית, ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפלה אחרת לפנות היום, ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית, ובמצרים נצטווה עמרם במצות יתירות, עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו".

הרי מדברי הרמב"ם אלו יוצא, דהאבות תקנו התפלות. דא"א לומר דכוונתו היא רק להורות שהתפללו לעצמם ואינו שייך לכלל ישראל, דהרי כל ענין ההלכה היא להורות השתלשלות התורה "עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו", וכדמשמע בדבריו שכל הוספה היא חלק מהתורה.

[ואגב יש לדון בלשון הרמב"ם, דהרי הוא בעצמו כותב בפירושו על המשנה (חולין פ"ז מ"ו) "וכן אין אנו מלים בגלל שאברהם מל את עצמו ואנשי ביתו אלא מפני שה' צונו על ידי משה להמול כמו שמל אברהם עליו השלום" וכאן משמע שמה רק השלים התורה. ואולי אפשר לומר ש"השלים" אין פירושו מלשון הוסיף, היינו שהאבות הוסיפו את שלהם ומשה הוסיף על זה שלו, כ"א שהם עשו שלהם, ומשה קבץ כולם באופן

שלם, ועכשיו אנו בני עושיין כל אלו המצות מפני שציוה משה לעשות כמו שעשה נח, אברהם ועמרם וכו'. וזהו לשון הרמב"ם בפיה"מ "אלא מפני שה' צונו על ידי משה להמול כמו שמל אברהם עליו השלום", היינו שאנו עושיין המצוה מפני ציווי משה, ומ"מ משה צוה מפני שכן עשה אברהם. ואכ"מ].

גם מוכרחים לומר שאין כוונתו לתפלתם אלא לתקנתם, דהרי מצינו במס' יומא (כח, ב): "אמר רב ספרא צלותיה דאברהם מכי משחרי כותלי". וברש"י (שם), "צלותיה דאברהם - תפלת הערב שלו". ומפרשים תוס' (ברכות כו, ב ד"ה יצחק תקן תפלת המנחה) "ואע"ג דאמרינן (יומא כח, ב) צלותא דאברהם מכי שחרי כותלי וי"ל היינו אחר שתקנה יצחק". ר"ל דגם אברהם התפלל תפלת מנחה רק שזה היתה אחר תקנת יצחק. הרי דעיקר הענין שהביא הרמב"ם שיצחק התפלל היא משום תקנתו להתפלל דאילו כוונתו שהתפלל לעצמו הרי גם אברהם התפלל מנחה.

וכן מצינו בספר האשכול (הל' תפלה יב, א) שכתב, וז"ל "וודאי קיים אברהם אבינו כל התורה כלה, וודאי היה מתפלל שלש תפלות ערבית שחרית ומנחה. והא דאמרי' אברהם תקן תפלת שחרית, תקנה לכל העולם ופרסמה לכל משום דנענה בה".

ר"ל דמצד זה שקיים כל התורה כולה כבר התפלל גם מנחה וערבית לעצמו, רק תיקונו לשאר העולם היתה שחרית. וע"כ כל ענין הבאת הרמב"ם זה דהתפלל שחרית היא בשביל תיקונו.

והנה יש לעיין בדברי הרמב"ם בהל' מלכים כדלהלן:

(א) "בא אברהם . . והוא התפלל שחרית, ויצחק . . והוסיף תפלה אחרת לפנות היום, ויעקב . . והתפלל ערבית", לכאורה שינה לשונו - אצל אברהם כתב, "התפלל שחרית", אצל יעקב כתב "והתפלל ערבית", משא"כ אצל יצחק כתב "והוסיף תפלה אחרת לפנות היום", ולמה לא כתב גם אצלו "והתפלל" כמו בשאר האבות.

(ב) למה אצל אברהם ויעקב קרא שם התפילה בשמות שלנו, שחרית וערבית, ואצל יצחק כתב "תפלה אחרת לפנות היום" ולא הזכיר שם התפלה.

ג) בשחרית וערבית לא כתב זמן התפילה, רק כתב שחרית וערבית, ובנוגע למנחה כתב "לפנות ערב". והגם דאפשר לומר שכוונתו משום דכן היא לשון הפסוק "ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב", הרי גם באברהם נאמר זמן התפלה, "וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם" ולא הזכירו הרמב"ם, ואולי יש לחלק, אבל עדיין צ"ב.

ד) עיקר דברי הרמב"ם צ"ע, דהרי בהל' תפלה פ"ג ה"ד משמע שפסק דעיקר זמן תפלת מנחה היא עד פלג המנחה ורק 'יש לו להתפלל' עד שקיעה, דכתב שם "וזמן מנחה קטנה מתשע שעות ומחצה עד שישאר מן היום שעה ורביע, ויש לו להתפלל אותה עד שתשקע החמה", וכאן משמע שעיקר תקנתו של יצחק היתה 'לפנות ערב'.

ואולי אפשר לומר בדעת הרמב"ם, דאין כוונתו בהל' מלכים לומר דהאבות תקנו זמני תפלה, דהרי שיטת הרמב"ם היא (הל' תפילה פ"א ה"א) "ואין מנין התפלות מן התורה. . ואין לתפלה זמן קבוע מן התורה", הרי דלא שייך לומר דהאבות התקינו זמני התפלה, ובפרט לסיים "עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו", דהרי מנין זמני התפלה אינן מן התורה. רק דהאבות ביחד "התקינו" ענין התפלה, וע"י שינוי הזמנים שלהם הוכיחו דאין לתפלה זמן קבוע.

ובזה מיושב הכס"מ והלח"מ, דהרמב"ם אינו סובר דתפלות אבות תקנום, היינו שינוי זמני תפלה, ומשו"ה לא הביאו בהל' תפלה, והביא שם רק הענין דקרבנות. ובהל' מלכים הביא תקנות האבות על ענין התפלה, אבל הזמנים אינן מצד תקנתם, ואדרכה, שינוי זמניהם היא להורות דאין לתפלה זמן קבוע וכל הזמנים מוכשרים לתפלה.

רק דעדיין צ"ע, למה באמת לא סבר הרמב"ם דהאבות לא רק הפקיעו זמני התפלה אלא גם תקנו אותם, אע"פ שהם מדרבנן. דהרי שייך לומר שהם תקנו ענין שהיא מדרבנן, כמו שמצינו שקיימו כל התורה כולה אפילו מה שהיא מדרבנן. (הכס"מ סובר שהוכיח כן מסוגיית הגמרא, אבל אולי יש להוסיף שמלבד זאת יש לו הוכחה נוספת).

ואפשר לומר דבר חדש שלא מצאתי עד עתה, ומ"מ משמע כן מדברי הרמב"ם. והוא דסובר הרמב"ם שלמ"ד 'תפלות כנגד תמידין תקנום' באמת לא מצינו אצל האבות שתקנו תפלת מנחה, ותפלתו של יצחק לא היתה תפלת מנחה כ"א ש"הוסיף תפלה אחרת לפנות היום". וא"כ א"א

לומר ש'תפלות אבות תקנום'. ובזה מיושב כל הקושיות שהקשינו על הרמב"ם בהל' מלכים, דלא מדובר לשיטתו אודות מנחה כלל, ומשו"ה לא הזכיר תפלת מנחה, וגם לא מדובר אודות זמן מנחה כ"א תפלה שהיא לפנות ערב, וכל כוונתו בהבאת תפלת יצחק היא להורות שאין זמן מיוחד לתפלה כנ"ל.

ואולי אפשר לומר דזמן התפלה של יצחק מתאים יותר עם זמן תפלת נעילה מזמן תפלת מנחה, וכלשונו בהל' תפלה פ"א ה"ז "וכן תקנו תפלה אחר תפלת מנחה סמוך לשקיעת החמה ביום התענית בלבד . . וזו היא התפלה הנקראת תפלת נעילה, כלומר ננעלו שערי שמים בעד השמש ונסתרה, לפי שאין מתפללין אותה אלא סמוך לשקיעת החמה". ואולי סובר הרמב"ם דזה היתה עיקר תפלתו של יצחק, אלא שהוא התפלל כן בכל יום ואנו מתפללים תפלה זו רק ביחד עם התענית.

ולפ"ז אתי שפיר למה לא כתב הרמב"ם רק שיצחק התפלל תפלה לפנות היום כמ"ש בנוגע שחרית וערבית, כיון דכל ענין של נעילה היא כלשונו "כדי להוסיף תחנה ובקשה", ומתאים מה שכתב "והוסיף תפלה אחרת לפנות היום" שזהו גדרו של תפלה זו, הוספה על האחרים, ודוק.

ואולי י"ל דהרמב"ם הוכיח זה מהסוגיא דיומא (כת, ב) דקורא למנחה "צלותי דאברהם", ולא ניחא לי' בתירוצים של הראשונים בזה, ומשו"ה סובר הרמב"ם דסוגיא זו ע"כ סובר דיצחק לא תיקן תפלת מנחה, ומ"מ לא מציינו מפורש שאברהם תקנו, וממילא א"א לומר שהאבות תקנו תפלת מנחה.

ואולי יש לבאר דברי הרמב"ם ע"פ ביאור רבינו זי"ע (לקו"ש חל"ה פ' ויצא שיחה ב) דיש ב' ענינים בתפלה; א) תפלה היא "עבודה שבלב", וכמארז"ל שחובת התפלה נלמדת ממ"ש "ולעבדו בכל לבבכם" "איזו היא עבודה שהיא בלב הוי אומר זו תפלה", (ב) פירוש הפשוט של "תפלה" הוא מלשון בקשה, והיינו מה שהאדם מבקש את צרכיו מאת הקב"ה.

וביאר שם, דעבודה שבלב שהיא הדביקות בה' ה"ז כמו גדר "קדשים", ובקשת הצרכים שבתפלה ה"ז ע"ד וענין "מעשה בראשית", שהאדם חושב ע"ד צרכי עצמו. ואחר הדיון בזה מבאר, דבענין דביקות הנשמה באלקות, הרי התחלת עבודת היום היא בתפילת שחרית, יום

ואור, והסיום ושלמות דדביקות זו היא בתפילת ערבית, שאז מגיע האדם לאור הסתום שלמעלה מגדר הנבראים, הפועל בו מצב של ביטול מוחלט להקב"ה. [ונמצא, שמצד גדר זה שבתפילה, תפילת ערבית היא למעלה מתפילת שחרית ומנחה; וזה מתאים עם הא דדוקא יעקב אבינו תיקן תפילת ערבית, כי יעקב הוא בחיר שבאבות]. אבל להלכה נקטינן שסדר ג' התפלות הוא ערבית שחרית ומנחה, כי תכלית הכוונה של בריאת העולם וירידת הנשמה למטה היא לעשות לו ית' דירה בתחתונים דוקא.

ולכאורה, אף דע"פ פשטות הי' קל לומר עד"ז לפי מ"ד תפלות כנגד תמידים, משמע דהיא כמו הקרבנות, מ"מ ממה שכתב בנוגע תפלת יעקב משמע שהסדר דערבית אחר מנחה שייך לפי דרגת האבות. ואולי י"ל לפי דבריו, דלמ"ד כנגד תמידין תקנו' אולי המצב היא להיפך, דאיכרים ופדרים היא מדריגה נמוכה מקרבני התמיד, וממילא הסדר היא ערבית שחרית מנחה, שמעלין בהדרגות.

ולפ"ז י"ל דמשו"ה לא פסק הרמב"ם דאבות תקנום, דלמ"ד תפלות אבות תקנו' אז אין הסדר כפי ההלכה, כמו שביאר כ"ק אדמו"ר. ויש לעיין בכל זה.



מדוע יוצאין בשופר הגזול

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם הל' שופר פ"א ה"ג: "שופר הגזול שתקע בו יצא, שאין המצוה אלא בשמיעת הקול אעפ"י שלא נגע בו ולא הגביהו השומע, ואין בקול דין גזול". וע"ז השיג הראב"ד: "ואפילו יהי' בו דין גזול יום תרועה יהי' לכם' מכל מקום. הכי איתא בירושלמי".

ונלאו המפרשים להבין במה פליגי הרמב"ם והראב"ד, דהרי בירושלמי רפ"ג דסוכה מביא ב' הטעמים, ובלשון המגיד משנה "ומ"מ אין כאן מקום להשגה אחר שהדין והטעם שהזכיר רבינו אמת".

והנה במראה הפנים לירושלמי וכן בחומש תורה תמימה (במדבר כט, א) מפרש נפקותא בין ב' הטעמים, גבי שופר של עיר הנדחת - דלהטעם ד'יהי' לכם' מכל מקום' לא איכפת לן כלל על השופר ומחמת גזירת

הכתוב מרבינן ל' וכשר בדיעבד, משא"כ להטעם ולהסברא דאין בקול דין גזל, בשופר של עיר הנדחת אינו יוצא, ד'כתותי מכתת שיעוריה' דלשריפה קאי וכשרוף דמי, ושופר בעי שיעור כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן.

וכיון דהבבלי פוסק במס' ר"ה (כח, א) דהתוקע בשופר של עיר הנדחת לא יצא, ע"כ לא ס"ל להתלמוד שלנו הדרשה ד'יהי' מכל מקום' ולפיכך לא הביאו הרמב"ם.

היינו דלהרמב"ם כיון דמותר בדיעבד שופר של גזל רק מחמת הסברא דמצות השופר אינו אלא השמיעה בלבד ואין בשמיעה דין גזל, וכיון דבעיקר המצוה דהיינו השמיעה אין בה איסור גזל יצא ידי חובתו - אבל שופר של עיר הנדחת הוה כאילו אין כאן שופר כלל. לכן פוסק הרמב"ם כמובא במס' ר"ה דלא יצא ידי חובתו.

אבל להטעם השני בירושלמי, הובא בראב"ד, ד'יהי' מכל מקום', מחמת גזירת הכתוב לא איכפת לן כלל על המצב של השופר, ויוצא ג"כ בשופר של עיר הנדחת.

ובצפנת פענח כאן על הרמב"ם מביא מהרמב"ם הלכות שקלים פ"ג הי"א שפסק דהנותן מחצית השקל מן ההקדש יצא ידי חובת המצוה וחייב משום מעילה אבל היה של עיר הנדחת לא עשה כלום.

ב. והנה כ"ז היא סברא נכונה להסביר המחלוקת בין הבבלי והירושלמי, דכיון דהבבלי פוסק דשופר של עיר הנדחת פסול ש"מ דלא סב"ל הך דרשה ד'יהי' מכל מקום'.

אבל אי אפשר להעמיס מחלוקת זו בין הרמב"ם והראב"ד. דהרי הראב"ד לא השיג בשום מקום על הרמב"ם כשפוסק שאין יוצאין בשל עיר הנדחת, לא כאן בהלכות שופר ולא בהלכות יבום כשפוסק הרמב"ם שם פ"ד ה"כ מיוסד על הירושלמי דסנדל של עיר הנדחת פסול. (ועי' במראה הפנים הנ"ל בארוכה, דכמו שכתוב גבי שופר ד'יהי' מכל מקום', כתוב ג"כ גבי יבום 'הנעל מכל מקום', ומי שפוסק דיוצאין בשופר של עיר הנדחת ד'יהי' מכל מקום' פוסק ג"כ גבי נעל של חליצה דיוצאין בנעל של עיר הנדחת ד'הנעל מכל מקום').

ג. וכן בשו"ת תורת חסד (או"ח סי' לד אות י') רוצה להסביר המחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד, דלהרמב"ם הסיבה ששופר של גזל כשר הוא מחמת הסברא דאין בקול דין גזל, ולהראב"ד הסיבה היא גזירת הכתוב ד'יהי' מכל מקום' - דהרמב"ם סובר דלא סב"ל להבבלי דרשת הירושלמי ד'יהי' מכל מקום', דהרי במס' ר"ה (כח, א) "אמר רב יהודה בשופר של שלמים לא יתקע ואם תקע לא יצא", וגם רבא החולק על דברי רב יהודה הנ"ל הוא רק משום דסב"ל ד'מצות לאו ליהנות ניתנו', אבל לולא זאת גם הוא הי' מסכים לדברי רב יהודה, וכ"ז לא הי' שייך אם סב"ל להבבלי דרשת הירושלמי ד'יהי' מכל מקום', דאז אפילו אם מצות ליהנות ניתנו הי' יוצא בשופר של שלמים, ד'יהי' מכל מקום' אמר רחמנא.

וזאת היא ג"כ סברא נכונה לבאר המחלוקת בין הבבלי והירושלמי, אבל אין בזה נפקותא להלכה בין הרמב"ם והראב"ד. דהרי הרמב"ם פוסק בהלכה זו "שופר של עולה לא יתקע בו ואם תקע יצא, שאין בקול דין מעילה, ואם תאמר והלא נהנה בשמיעת הקול, מצות לא ליהנות ניתנו" - א"כ אין נפקותא להלכה בין הרמב"ם והראב"ד, וקושיית המגיד משנה במקומה עומדת "ומ"מ אין כאן מקום להשגה אחר שהדין והטעם שהזכיר רבינו אמת".

ד. ויש לומר בכ"ז, בהקדם המבואר בלקו"ש ח"ו עמ' 125 הערה 33 בנוגע למחלוקת ר' עקיבא ור' ישמעאל בב"ק (לג, סע"א), דר"ע סב"ל "יוחלט השור" שהניזק לוקח השור של המזיק, ור' ישמעאל סב"ל "יושם השור" ששמין השור של המזיק כמה שוה והמזיק נותן רק מעות להניזק. ומבאר בזה הרבי שם דלדעת ר' עקיבא, "מכיון שכל מציאות העולם היא רק מצד התורה, הרי זה כן ממילא (דיוחלט השור), משא"כ לדעת ר' ישמעאל, הרי אדרבה, מכיון שתכלית העילוי הוא שתהי' ההמשכה גם במציאות (מצד עצמה ובגלוי) אינה כפי התורה, ובכל זה יפעול בה האדם שתהי' כפי התורה, ולכן ס"ל "יושם", ועי"ז עושה האדם אח"כ שתהי' כן".

היינו דלר' עקיבא אין מתחשבין עם מציאות העולם ועם בעלות המזיק על שורו וכו', ואומרים "יוחלט השור", משא"כ לר' ישמעאל מתחשבין עם בעלותו היינו עם מציאות העולם, ואומרים ד"יושם השור", ורק מחוייב לשלם ממון, שוויות השור, להניזק.

ועד"ז י"ל בנדוד, דלהרמב"ם מתחשבים עם מציאות העולם דצריך לבררו וכו', וממילא לא ס"ל לדרשת הירושלמי ד'יהי' מכל מקום' ע"ד "יוחלט השור", אלא מתחשבין עם גדרי העולם, ואעפ"כ סובר דמכיון דאין בקול דין גזל לפיכך הרי"ז כשר בדיעבד. אבל להראב"ד אין מתחשבין כ"כ עם גדרי העולם רק עם גדרי התורה, והתורה אמרה ד'יהי' מכל מקום' ולא איכפת לן כ"כ על מציאות הגשמי של השופר¹.

ועפ"י כ"ז מובן שהראב"ד מסכים להלכה עם הרמב"ם דשופר של עיר הנדחת פסולה, דהראב"ד יסכים דאם התורה אמרה לשרפו הרי הוא כאילו אינו, דאף שהתורה אמרה "יום תרועה יהי' לכם" מכל מקום, הרי זה מרבה רק כל מיני שופרות מצד גדרי התורה, ואם התורה אומרת דלשריפה קיימת הרי"ז בטוח דכאילו אינו, דמתחשבין רק עם גדרי התורה כשיטת ר' עקיבא.

ה. והנפקותא בין הרמב"ם והראב"ד להלכה, י"ל בדא"פ עפ"י מ"ש הרמב"ם לקמן בפרק זה ה"ה - בנוגע לנקב בשופר: "ניקב - אם סתמו שלא במינו פסול, סתמו במינו אם נשתייר רובו שלם ולא עכבו הנקבים שנסתמו את התקיעה הרי זה כשר". היינו שצריך ג' תנאים שיהא השופר כשר; א) שהסתימה יהי' במינו. ב) שלא ניקב חציו אלא נשתייר רובו שלם. ג) שהנקב אינו מעכב את התקיעה אחר הסתימה (היינו שהנקב נסתם לגמרי, כך פי' המגיד משנה בשם הרמב"ן).

והראב"ד משיג עליו באריכות, ד"מעכב התקיעה" הפי' שהנקב משנה את הקול לפני הסתימה, וכשנסתם בשאינו מינו אז השופר פסול דלאו קול שופר הוא אלא קול סתימה דאינו מינו. ומביא מירושלמי (פ"ג ה"ו)

1) וי"ל ג"כ בזה עפ"י המבואר בלקו"ש ח"ז קדושים (ד) דלהרמב"ם מתחשבין עם מכשירי מצוה משא"כ להראב"ד אין מתחשבין בזה כ"כ, יעו"ש באורך בנוגע לקטן הבא על שפחה חרופה. וכאן בראש השנה התקיעה אינה אלא מכשיר להמצוה, כי עיקר המצוה היא השמיעה. ולפיכך הראב"ד סב"ל דאינו נוגע כ"כ מציאות המכשיר דשופר, וסב"ל לדרשת הירושלמי ד'יהי' מכל מקום'. משא"כ הרמב"ם סב"ל דהמכשיר חשוב, אבל אעפ"כ בדיעבד כשר כיון שאין בקול דין גזל. ועי' באבן האזל כאן שנסתפק גבי תקיעה דיובל, דשם עיקר המצוה היא התקיעה, והשופר היא יותר מרק מכשיר להשמיעה שם, אולי שם הדין שאני ואינו יוצא בקול תקיעה דשופר גזולה. ועיין בזה בצפנת פענח על הרמב"ם כאן. ואכ"מ.

שהשופר נפסל רק אם סתם הנקב שמעכב, ומשנה קול התקיעה, אבל אם השאיר הנקבים הגדולים פתוחים הרי"ז כשר, דכל הקולות כשרין בשופר.

הרי רואין דנחלקו שלהרמב"ם צריך להיות ג' תנאים שיהא השופר כשר. (א) במינו, (ב) רוב השופר שלם, (ג) שיהי' סתימה טובה - והשמיט דברי הירושלמי דהשאירו פתוח הרי"ז כשר. אבל להראב"ד, אפי' ניקב רובו הרי"ז כשר דכל הקולות כשרין בשופר, ופסול רק אם נסתם באינו מינו.

והרמב"ם יסבור כפי שמפרש במרכבת המשנה, ע"ד מאמר הגמרא "כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו", דאה"נ דכל הקולות כשרים בשופר, אבל צריך להיות ראוי עכ"פ להשמיע קול שופר חזק וטוב.

ואוי"ל דפלוגתתם תלוי' בהלימוד להכשיר שופר גזול; דלהראב"ד הרי"ז מטעם ד'יהיה לכם מכל מקום' וממילא מכשיר כל שופרות, אפי' עם נקב פתוח ואפי' נפחת רובו אם נסתם במינו, אבל הרמב"ם דלא סב"ל להדרשה ד'יהי' לכם מכל מקום', סובר שצריך להיות שופר חזק, ורק נפחת מיעוטו כשר, וצריך סתימה טובה, והשאירו פתוח הרי"ז פסול - דצריך מציאות העולם שלם וחזק בכדי לברר העולם, ואין יוצאין עם שופר עם נקב גדול, דלא סב"ל להדרשה ד'יהי' לכם מכל מקום'.



מעלה גדולה להתפרנס ממעשה ידיו [גליון]

הרב איסר זלמן ווייסברג
טורונטו, קנדה

רמב"ם הל' תלמוד תורה פ"ג ה"י: "כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה, הרי זה חילל את השם וביזה את התורה וכבה מאור הדת וגרם רעה לעצמו ונטל חייו מן העולם הבא, לפי שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה. . ועוד ציוו ואמרו, 'אל תעשם עטרה להתגדל בהן ולא קרדום לחפור בהן'. ועוד ציוו ואמרו, 'אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות', ו'כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה וגוררת עון', וסוף אדם זה שיהא מלסטם את הבריות".

ובהלכה יא: "מעלה גדולה היא למי שהוא מתפרנס ממעשה ידיו, ומדת חסידים הראשונים היא, ובזה זוכה לכל כבוד וטובה שבעולם הזה ולעולם הבא, שנאמר (תהלים קכח, ב) 'יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך', אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא שכולו טוב".

ידידי הרב ח.ר. שי' האריך בגליונות האחרונים (תתקסא עמ' 49, תתקסב עמ' 86) בביאור שי' הרמב"ם, והביא להקשות מספר 'כתר תורה' (להרב שמואל בן משה די אבילה, אמשטרדם תפה), מו, א, ומספר 'שם יוסף' על הרמב"ם (להרב חיים יוסף אליקים מסופיא, שאלוניקי תקכ"ט), דלכאורה דברי הרמב"ם סתרי אהדדי, דבה"י כתב שמי שלומד תורה ומתפרנס מן הצדקה ואינו רוצה לעשות מלאכה "חילל את השם וכיזה את התורה וככה מאור הדת וגרם רעה לעצמו ונטל חייו מן העולם הבא", הרי שהעדר עשיית מלאכה לפרנס עצמו ה"ה דבר חמור מאד מאד. ואילו בה"א כתב רק ש"מעלה גדולה היא למי שהוא מתפרנס ממעשה ידיו". משמע שאם אינו עושה כן חיסר 'מעלה גדולה' ותו לא מידי.

ובספרים הנ"ל כתבו לחדש, שהרמב"ם סבירא ל' דלא נאסר לעסוק בתורה ולא לעשות מלאכה כי אם כשתובע בפה ומבקש שיפרנסוהו אחרים, אבל בכה"ג שמקבל דורונות מאחרים ברצונם הטוב אין איסור בדבר. [ואף שבפירוש המשנה (אבות פ"ד מ"ו) לא משמע כן, מ"מ י"ל שבספר הי"ד חזר בו הרמב"ם במקצת ממש"כ בפיה"מ]. ומ"מ מדת חסידות היא להתפרנס ממעשה ידי עצמו ולא לסמוך על אחרים כלל. וזהו כוונתו בהל' יא ד"מעלה גדולה" ישנה במה ש"מתפרנס ממעשה ידיו", אבל אם אינו עושה כן לא מיקרי עבריין ח"ו ופשיטא שלא הפסיד בזה את חלקו בעוה"ב.

והביא עוד שעד"ז סבירא ל' לבעל 'אור החיים' הקדוש בספרו 'ראשון לציון' הל' צדקה (סי' רמח סכ"א), אלה דבריו: "דייק הרמב"ם ז"ל דכל זה לא מיירי אלא במי שהוא מטיל פרנסתו על הזולת, שיושב ולומד ובהכרח על הציבור לפרנסו, אבל אם הציבור או היחיד מבקשים ממנו ללמוד בעדם או לזכות לאו איסורא עביד, דכן מצינו היתר בהדיא 'שמח זבולון כו' ויששכר באהלך' ושמעון אחי עזרי' וכיוצא בזה, אלא דבזה לא מיירי [הרמב"ם] כלל, אלא דוקא בנידון הנזכר, שמטיל פרנסתו וצרכי עצמו על הזולת כמאן דתובע שכר לימודו, דבזה פשיטא שהוא נוטל חייו מן העולם, וכן דייק הרמב"ם בפירוש המשנה בהדיא".

וכן הביא מה'ערוך השולחן' (יו"ד סי' רמו סל"ט-מ): הרמב"ם "גינה אותם שהם בעצמם קבעו להם חוקים על יחידים ועל קהלות והם בעצמם בקשו ממון, ע"ש, אבל אם הציבור קבלו עליהם חכם פלוני שישלמו לו כך וכך שכירות וכך וכך הכנסה וודאי דגם לדעתו היתר גמור הוא ורבים וגדולים תפסו בכוונתו שאוסר לגמרי ליטול ממון בעד הרבנות והשיגו עליו בחוזק יד. ולענ"ד גם הרמב"ם אינו חולק על זה דכשהציבור מקבלים עליהם להחזיקו ולנהוג בו כבוד פשיטא דזהו כבוד התורה ולא אסר אלא כשהחכם מטיל עליהם כמו שנתבאר".

ולדעתי שי' האוה"ח והערוה"ש אינה שייכת כלל לשיטתם של ה'כתר תורה' וה'שם יוסף', דלדבריהם יסוד ההיתר כשנותנן לו דורנות ברצון הוא משום דעיקר חילול ה' היא הביקוש והתביעה, לא עצם קבלת הממון. ולכן דייק הרמב"ם בספר הי"ד לכתוב "...ויתפרנס מן הצדקה", דכיון שבא ע"י בקשה הר"ז חפצא של "צדקה". משא"כ כשנותנן ברצון הר"ז חפצא של "דורן" לא "צדקה". וזהו נגד כל מהלך הדברים בפיה"מ, ובהדיא כתב שם הרמב"ם שם "וטעו אלו המכחישים את האמת ואת הלשונות האלו הברורים ולוקחים ממון מבני אדם ברצונם או בעל כרחם", ופשוט שלדבריו שם הר"ז בכלל דאשתמש בתגא. (וכמו שהעירו האחרונים הללו בעצמן).

אבל יסוד שי' האוה"ח והערוה"ש היא אחרת לגמרי, דלדבריהם אין חילוק בין קבלת דורון או צדקה, כ"א דהם ס"ל דבכה"ג שמבקשים ממנו לזכותם בלימוד תורתו כדברי האוה"ח, או ללמדם תורה או להורותם כדברי הערוה"ש, אז מה שמקבל הוא "משכורת"² לא "צדקה" ולא "דורון". וגם זה דחוק והיפוך משמעות הרמב"ם, וכמש"כ הר"ח שיחי', דמזה שכייל הרמב"ם בהלכה זו "שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה", ו"כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה וגוררת עון", משמע דכל אופן של קבלת כסף אסורה³. וכידוע ג"כ מהנהגת הרמב"ם בפועל

(2) ומצד האיסור של "מה אני בחינם", כבר כתבו הפוסקים שיכול לקבל בתורת "שכר בטלה". ומ"מ אי"ז שייך לניד"ד.

(3) במקורות וציטונים ברמב"ם פרנקל מביא שכ"כ רבינו ירוחם, התשב"ץ והאברכנאל בשי' הרמב"ם.

שהתנגד בתוקף לקבל שום תמיכה כספית עבור המנהיגות של קהילת היהודים במצרים, והוכרח להתפרנס ממלאכת הרפואה.

וע"ש עוד מה שהביא בביאור שי' הרמב"ם משו"ת 'אגרות משה' (יו"ד ח"ד סי' לו אות ד) ומספר 'דברי ירמיהו' על הרמב"ם, ומש"כ לדחות דבריהם.

ושוב כתב לבאר דאין צריך לחלק כלל בין שתי ההלכות ולקבוע שמדברים על שני מצבים שונים, דבאמת שניהם מתיחסים לאותו המצב, אלא דבהלכה יו"ד קאי הרמב"ם על האיסור שבדבר מצד חילול ה' והאיסור ליהנות מדברי תורה, ואילו בה"א קאי על המעלה במתפרנס ממעשה ידיו. ודבריו צודקים מאד, דודאי הר"ז שתי הלכות שונות אף אי נימא דאין הלכה יא מוסיפה כלום בנוגע למעשה, (דאחרי שלשי' הרמב"ם איסור חמור הוא ליהנות מד"ת מאי נפק"מ למעשה מה שיש בזה ג"כ מעלה גדולה ליהנות ממעשה ידיו), והרי כבר ביאר רבינו בכמה הזדמנויות דספרו של הרמב"ם אינו כמו השו"ע, שהרמב"ם לא כתב ספרו (רק) לידע המעשה אשר יעשון (אלא שבהוספה על השו"ע כלל בה ג"כ ההלכות הנוגעות לימוה"מ), כ"א דעיקר ספרו הוא לקבץ כל התורה כולה, וכמש"כ בהקדמתו, נמצא דאפי' אי ליכא שום נפק"מ למעשה בין שתי ההלכות, מ"מ הרי זה שתי הלכות שונות, חדא איסורא ליהנות מד"ת, ושנית מעלה גדולה ליהנות ממעשה ידיו.

נוסף ע"ז, הרי ההלכה השני' במעלת המתפרנס ממעשה ידיו אינו נוגע כלל ללימוד התורה, דמעלה זו שייכת בכל אדם הנהנה מיגיעו מבלי לבקש צדקה. ובכה"ג ליכא לכל האיסורים המובאים בהלכה יו"ד. וא"כ ודאי הר"ז הלכה אחרת. ועע"ג על כל האחרונים הנ"ל שנתחבטו בדברי הרב"ם והמציאו כל מיני דחוקים.

ונראה לחדש דבאופן שמקבל פרנסתו מאחד מבני ביתו (מסתבר דוקא מ"שארו הקרוב אליו", דהיינו אלו שחייבים להתאבל עליהם) אין זה בכלל האיסור ליהנות מד"ת להרמב"ם. ולכאורה יש ראי' ברורה לזה, דהרי כידוע הרמב"ם התפרנס משך שנים רבות ע"י אחיו ר' דוד עד

שנפטר הלה⁴ באסון בהיותו נוסע על הים ההודי לרגלי מסחרו באבנים טובות ומרגליות (כמו שתיאר הרמב"ם בקיצור באגרת להרב יפת ב"ר אליהו הדיין מעכו). ובודאי שס"ל להרמב"ם דבכה"ג לא חשיבא נהנה מדברי תורה, דזהו רק כשנהנה מאחרים, הן ע"י צדקה, הן ע"י דורונות, והן ע"י משכורת, אבל אם מתפרנס ע"י אחד מבני משפחתו אין זה בכלל קבלה מ"אחרים"⁵.

ועוד זאת יתכן, דלא לבד דליכא חסרון של נהנה מד"ת כשמקבל פרנסתו מאחד מבני ביתו, יתירה מזו י"ל דיש בזה ג"כ המעלה דנהנה מיגיע כפיו, דרחוק לומר שהרמב"ם ויתר על מעלה זו כשקיבל פרנסתו מאחיו, ולדעתי צודק הר"ר חיים הנ"ל לקבוע דלשי' הרמב"ם המעלה דנהנה מיגיעו אינו משום עצם ה"יגיע כפיו", כ"א משום שנהנה רק מממון עצמו ולא מממון אחרים. וקובע דודאי מי שקיבל ירושה ואינו צריך לעבוד כדי לפרנס עצמו וכ"ב, אין שום היתר לבטל תורה בכדי ליהנות מיגיעו, ובצדק השיג על מש"כ בספר דברי ירמיהו שכוונת הרמב"ם בהלכה יא היא לשלול המפרנס עצמו מסחורה, דבכה"ג אינו נהנה מיגיע כפיו. והדברים רחוקים מאד מפשטות לשון הרמב"ם כדהעיר הרב הנ"ל.

אכן מה שרוצה לפרש מעלת המתפרנס ממעשה ידיו שבספר הי"ד עפ"י מה שהזכיר הרמב"ם בפיה"מ מעלת "השמח בחלקו", הגם כי בעצם הדברים כיוון לדעת המהר"ל בדרך חיים על המשנה (פ"א מ"י) "אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות" - "כי הנהנה מיגיע כפו אשר הם מעשה ידיו, והוא אשר מסתפק במה שנותן הש"י אליו ודי לו במה שיש לו כו" ע"ש בארוכה, מ"מ לדעתי רחוק מאוד שהרמב"ם בספר הי"ד יסמוך על מש"כ בפיה"מ, ועיקר חסר מן הספר⁶.

(4) ראיתי מי שכתב (בלי הוראת שום מקור) שר' דוד נפטר בהיות הרמב"ם בן ארבעים וחמש. ובמקומות אחרים ראיתי תאריכים שונים, ולא עלה בידי לברר.

(5) ראיתי מי שבדה מלבו שהרמב"ם נתן מכספו לאחיו כדי לעשות בה שכורה, והרי זה בכלל מה שהביא הרמב"ם בפיה"מ כאחד האופנים המותרים ליהנות לא מיגיע כפו - "מטיל מלאי לכיס תלמידי חכמים".

(6) ברמב"ם סוף הל' זכ"י ומתנה "הצדיקים הגמורים ואנשי מעשה, לא יקבלו מתנה מאדם, אלא בוטחים בה' ברוך שמו, לא בנדיבים. והרי נאמר 'ושונא מתנות יחיה' (משלי

וכוונת הרמב"ם בענין מעלת הנהנה מיגיעו מתפרש ע"ד מש"כ בהל' מתנות עניים פ"י "לעולם ידחוק אדם עצמו, ויתגלגל בצער, ואל יצטרך לבריות, ואל ישליך אדם עצמו על הציבור. וכן ציוו חכמים ואמרו, עשה שבתך כחול, ואל תצטרך לבריות". ואפילו היה חכם ומכובד, והעני, יעסוק באומנות, ואפילו באומנות מנוולת, ולא יצטרך לבריות. מוטב לפשט עורות הנבילות בשוק, ולא יאמר לעם, חכם אני וגדול אני וכוהן אני, פרנסוני. ובכך ציוו חכמים. גדולי החכמים, היו מהם חוטבי עצים, ונושאי הקורות, ושואבי המים לגינות, ועושין הברזל והפחמים, ולא שאלו מן הציבור, ולא קיבלו מהם כשנתנו להם".

ובפה"מ הנ"ל עירב הנאמר בהל' מתנ"ע עם מש"כ בהל' ת"ת, ומשמע דהכל ענין אחד. והיינו דיש מעלה עצמית במי שנהנה רק מממונו ולא מממון אחרים, ואין זה שייך כלל למדת ההסתפקות, וכפי המובן ממה שהביא הרמב"ם בהלכה זו דינא ד"עשה שבתך חול", דשם הרי ודאי אם הי' מקבל בשביל לקיים מצות עונג שבת אין זה חסרון כלל במדת ההסתפקות, כי הרי הוא מקבל רק כדי לקיים מצות ה'. ובע"כ שיש מעלה עצמית במי שנהנה ממנו ולא ממון אחרים⁸.

ועפ"ז נראה דאם מתפרנס ע"י אחד מבני ביתו יש לו ג"כ המעלה דנהנה מיגיעו כיון שעיקר ההקפדה היא לא ליהנות מממון אחרים. ולכן לא מנע הרמב"ם עצמו מלהתפרנס ע"י אחיו משך שנים רבות.

והנה בשנת תש"מ באמצע התוועדות די"ב תמוז ניגש לרבינו הג"ר חיים יעקב גאלדוויכט ז"ל מיסד וראש ישיבת כרם ביבנה, ושאל לרבינו דמאחר שהוא מפרנס את בנו זה שנים רבות האם הגיע הזמן שבנו יקבל

טו,כז). אבל פשוט דכאן אין הרמב"ם מדבר במדת הבטחון, דעיקר חסר מן הספר, ומש"כ כאן שייך לכל אדם, לא רק לצדיקים גמורים ואנשי מעשה.

(7 ברמב"ם כאן משמע גדר "עשה שבתך חול" הוא משום החסרון שיש במצטרך לבריות. ולכאן הי' מקום לומר דזהו מהלכות עונג שבת, דעיקר חובו הוא לענג השבת במה שיש לו, וליכא שום קיום לענג השבת בממון אחרים. אבל זה אינו, דהרי מצינו דאם מקבל בין כך מצדקה יש לו לקבל ג"כ בשביל עונג שבת (כמבואר בפוסקים, ע"י טושו"ע ושו"ע רבינו וכו' סרמ"ב), ובע"כ דיש בזה קיום גם אם מענגו משל אחרים.

(8 עיי' זהר פ' קרח (קעו, א) "כל דרדף בתר דלאו דילה איהו עריך מקמה, ולא עוד אלא מה דאית בה אתאביד מנה. קרח רדיף בתא דלאו דילה, ידיה אביד ואחרא לא רוח".

משרה ללמד תורה לתלמידים ויפרנס את עצמו. וענה לו רבינו דאם הוא יכול להמשיך לפרנס בנו ימשיך כדי שבנו יוכל ללמוד לשמה ולא באופן קרדום לחפור בה.

ולכאן צ"ע דהרי בהל' ת"ת פ"ד פסק אדמו"ר הזקן כדעת הב"י (בכס"מ שם בארוכה) והתשב"ץ (שו"ת ח"א סי' קמז) ולא כהרמב"ם, ואלו דבריו:

"כל המשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם. . ואין צריך לומר הלומד כדי להתגדל ולהיות לו שם כשם הגדולים אשר בארץ או כדי להתפרנס במלמדות או דיינות והוראות, וכך אמרו חכמים אל תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחתוך בהם שכל הנהנה מדברי תורה נוטל חייו מן העולם אלא דבר בהם לשמם ולשם פועלם בה'.

"...לא הזהירו ומנעו מלעשות קרדום אלא שלא יהיה תחלת לימודו בשביל להיות לו לאומנות להתפרנס בה שנמצא משתמש בכתר תורה תשמיש של חול לצרכו ועושהו כקרדום, אבל אם למד לשם שמים ואח"כ אין לו במה להתפרנס אם לא במלמדות או דיינות והוראות הרי זה משתמש בה לצרכה, שאם לא יהיה לו מה לאכול לא יוכל לעסוק בה כראוי כשהוא מעונה ברעב ועירום או נפשות ביתו".

וא"כ צ"ב למה יעץ רבינו להגאון הנ"ל שבנו יהדר לא ליקח משרה של מלמדות אחרי שלפי שיטת אדמו"ר הזקן הר"ז מותר לגמרי. ומקום לומר שיעץ לו לאפשר לבנו לקיים שי' הרמב"ם, דהרי שי' הכס"מ והתשב"ץ הובאו ברמ"א יו"ד סרמ"ו רק בשם י"א, וגם הב"י כתב ד"במקום שההלכה רופפת הלך אחר המנהג וראינו כל חכמי ישראל קודם זמן רבינו ואחריו נוהגים ליטול שכרם מהציבור", הרי דסו"ס הלכה זו "רופפת" בידו, וא"כ ודאי יש מקום להדר לקיים שי' הרמב"ם. ושוב ממשיך הב"י דאפי' אם ההלכה היא כהרמב"ם, "מ"מ משום עת לעשות לה' גו' שאילו לא הי' פרנסת הלומדים והמלמדים מצוי' לא היו יכולים לטרוח בתורה כראוי והיתה התורה משתכחת ח"ו", ומוכא בש"ך שם, וכ' שכ"כ המהרש"ל וכו'. וכ"כ המהר"ל (דרך חיים פ"ד מ"ה שם) "ובדור הזה הלואי שלא יחמירו על עצמם כו' אין לחוש בדור הזה אשר בעוונותינו לא נמצא תלמיד חכם". ובביאור הלכה סי' רלא מעתיק משו"ת דבר שמואל דאין דנים אפשר משאי אפשר לעשות ומפני צורך

השעה וכו'. עכ"פ ודאי לפי רוב הפוסקים יש מקום להדר במקום שאפשר לקיים שי' הרמב"ם.

אבל אינו נראה שזה הי' כוונת רבינו, דמהו המקום להדר לקיים שי' הרמב"ם על חשבון אחרים, וכיון שלהלכה פסק אדה"ז דבכה"ג אינו בכלל קרדום לחפור בה, למה יעץ רבינו שהבן ימשיך להדר לקיים שי' הרמב"ם על חשבון אביו. ועוד, מאי נפק"מ אם מקבל פרנסתו מאביו או מאיזה ישיבה, סו"ס הרי אינו נהנה מיגיע כפיו ועושה התורה קרדום לחפור בה.

לכן מסתבר דס"ל לרבינו דבכה"ג שאביו מפרנסו אינו בכלל "מי שאין לו במה להתפרנס אם לא במלמדות או דיינות והוראות" כי בכה"ג הרי יש לו פרנסה אצל אביו, כי כנ"ל אין זה נקרא כלל נהנה מד"ת ומתפרנס מאחרים, דבני ביתו אינם "אחרים".

עפ"ז למעשה אם זכה אדם ויש לו אב, חותן או אח וכו' שיש להם היכולת ורצון עצמי ופנימי לפרנסם כדי שיוכל ללמוד תורה בהתמדה יומם ולילה בלי רחיים בצוארו, אין שום הידור שלא לקבל מהם, ואדרבה מאחר שניתנה לו מן השמים היכולת לעסוק בתורה בלי שום טרדות לכאורה הרי הוא מחוייב בזה.



הערות ברמב"ם בענין ההגדה [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע - בודאפשט, הונגריה

בגליון הקודם (עמ' 97) כותב הרב מ.ב.פ. שי' אודות מצות סיפור יציאת מצרים לדעת הרמב"ם, דיש בזה גדר של לימוד, הבנה והמחשה, ראה שם בארוכה.

ונדמה לי שעיקרי חידושו נאמר כבר, ובהרחבה, ע"י הגריד"ס ז"ל. ראה 'הררי קדם' ח"ב סי' קג אות א, שם עמ' רד, ריט וסוף עמ' רכ; 'מסורה', טו, עמ' כה; 'מסורה', ה, עמ' לד, לח. וב'מסורה', טו, עמ' כא-כב העתיק בענין זה חידוש דין להלכה מסדור רב עמרם גאון (מהד' גולדשמידט עמ' קיא-קיב, 'אוצר הגאונים' לפסחים עמ' 89-90), שם

נאמר: "וכך אמר רב נטרונאי ריש מתיבתא: מי שאומר בקידוש של פסח . . וקורא ארמי אוכד אבי עד שגומר כל הפרשה כולה, פסוקים כמות שהן, ואין אומר מדרש כלל . . תימה גדול בדבר הזה. מי שנהג מנהג זה, אין צריך לומר שלא יצא, אלא כל מי שעושה כן מין הוא, וחלוק לב הוא, וכופר בדברי חכמים, ובזזה דברי משנה ותלמוד, וחייבין כל הקהלות לנדותו ולהבדילו מכלל ישראל, ככתוב (עזרא י, ח) והוא יבדל מקהל הגולה . . אילולי טינא שיש בלבם וחלוק לבם ואין רוצים לומר דברי משנה ותלמוד, מאי איכפת להם לומר מתחלה. אלא הללו מינין ומלעיגין ובוזין דברי חכמים, ותלמידי ענן ירקב שמו . . ועכשו צריכים לנדותם, שלא להתפלל עם ישראל בביהכ"נ, ולהבדילם עד שחוזרין למוטב . . שכל מי שאינו נוהג מנהג שלנו לא יצא ידי חובתו" [בדברי רב נטרונאי אלו ראה 'הגדה שלמה' עמ' 27-30].

וביאר בזה הגריד"ס, ע"פ לשון המשנה (פסחים קטז, א) "ודורש מארמי אוכד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה", שבלי לט"ו החיוב הוא "ודורש", ר"ל שילמד הסיפור של יציאת מצרים בתושב"כ על פי מדות תורה שבע"פ דוקא, ולכן לא י"ח בסתם קריאה של פרשיות התורה שמתארות הסיפור של יציאת מצרים, דלא סגי בקריאה ולימוד תושב"כ לבד כפשוטו. וקבעו חכמים שכדי להוסיף מצות "ודורש" כהלכתה, צריכים דוקא להסביר את הפסוקים של פרשת 'ארמי אוכד אבי' ע"פ פסוקים אחרים, ולא כפשוטם סתם. [ולהעיר שבסדרים לציבור שאינם מבינים את ההגדה, נוטים לפעמים לתמצת קטעים מתוך ההגדה, וע"פ דברי רב נטרונאי יש להיזהר לא לאבד את חלק ה"ודורש" ע"י התימצות].

ואולי יש לקשר זה גם עם הנאמר בשו"ע אדה"ז (סי' תעג סי"ד): "שאמירת ההגדה מצותה לאומרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו, שנאמר כי ישאלך בנך וגו' ואמרת לבנך עבדים היינו וגו'", ואולי י"ל שסיפור ההגדה בצורה של שאלה ותשובה גם בא לתת לסיפור אופי של לימוד ודרוש.

חשיבות לימוד תושבע"פ בליל הסדר מתבטא גם בהלכה (שו"ע אדה"ז סי' תפא ס"א): "שחייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות הפסח וביציאת מצרים ולספר בניסים ונפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו". (ומקורו מתוספתא פסחים פ"ה ה"ח, אלא שבתוספתא נאמר רק "בהלכות

הפסח", וברא"ש שם פ"י סי' לג ובטושו"ע שם נאמר כבר בפירוט הנ"ל). ויל"ע האם כל "הלכות הפסח" כלולים במצות הלילה, גם הלכות שאין להם שום קשר לסיפור היציאה ממצרים או לליל הסדר, וכגון דיני בדיקה וביטול או דיני הגעלה ותתאה ועילאה גבר וכיו"ב [וראה עוד 'אוצר מפרשי ההגדה' עמ' 118 הע' 56 ועמ' 98 הע' 35].



הלכה ומנהג

מנחה לאחר שקיעה

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

ראיתי ב'שיחת השבוע' (גליון מס' 1117) ב'פינת ההלכה' שמנהג חב"ד הוא שטוב יותר להתפלל מנחה לאחר השקיעה בציבור, מלהתפלל ביחידות לפני השקיעה. וברצוני לדעת מהי המקור לזה.

שהרי ידוע שגדר 'מנהג חב"ד' הוא מנהג שנקבע ע"י הנשיאים, ובנדון זה איני זוכר איפה כתוב שכ"ה המנהג. וזכרוני שמלפנים בפירוש נהגו אנ"ש להתפלל ביחידות לפני השקיעה, ולא בציבור אחר השקיעה. ומה שיש הרבה מאנ"ש שנוהגים כן עכשיו, אין מזה שום ראי' שזהו אכן מנהגנו.

ופשוט שאין להביא ראי' ממה שכ"ק אדמו"ר זי"ע התפלל מנחה מאוחר כשבא מהאוהל, כי א"כ אולי אפשר להתפלל גם אחר צאת הכוכבים. [ופשוט שישנה מקור בהלכה וסיבה מיוחדת איך התפלל - וכן כל הצבור - כ"כ מאוחר בבואו מהאוהל. אף שלע"ע לא שמעתי הסיבה והמקור, אבל אי"ז משנה, כי ברור שהי' מתאים להלכה כמובן. אבל פשוט שאין ללמוד מזה שכאור"א יכול לעשות כן].

ובפרט שמביא שם מלקוטי דיבורים (ח"א עמ' 79) - ושם כתוב בפירוש שכ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע לא המתין להמנין (אפי' בכ"ד טבת) שבאים מאוחרים כ"א התפלל לפני"ז ביחידות. וכן הורה כ"ק אדמו"ר זי"ע למישהו, כפי שמביא בעצמו מקובץ 'היכל מנחם' (ח"ג עמ' רלה), ששם כתוב שמישהו שאל את הרבי ביחידות בנוגע למה שפוסק המשנה ברורה (סי' רלג ס"א ס"ק יח) שטוב יותר להתפלל ביחידות לפני השקיעה מלהתפלל אח"כ בציבור, ואמר הלה שראיתי שחסידים אינם נוהגין כן, ושאל אותו הרבי איך אתה נוהג עכשיו, וענה שנוהג כהמשנה ברורה, וא"ל הרבי שימשיך כן גם להבא. הרי שהורה לו לעשות כן, ואף שהלה אמר להרבי שחסידים אינם נוהגין כן - הרי: (א) הוא אמר כן, והרבי לא הגיב ע"ז. (ב) אולי נתכוין לחסידי פולין ואונגארן. וגם ידוע שהרבי בעצמו, בשנים מלפנים, אירע פעמיים שעצר באמצע הדרך

מהאוהל, כדי להתפלל לפני השקיעה, אף שהי' ביחידות [ומה שאחרי כן לא עשה כן, כבר כתבתי לעיל שאיננו יודעים סיבתו, ופשוט שאין ללמוד ממנו למצב רגיל].

וכן מסידור אדמוה"ז שמעתיק שם משמע להיפך, שהרי אדמוה"ז מדבר שם אודות אלו המקילים ומדליקים נרות שבת אחר השקיעה, ש"צריך להודיעם שהוא איסור גמור של תורה, ולהוכיחם בדברים רכים וקשים אולי ישמעו לו, אבל אם יודע שלא ישמעו לו לא יוכיחם ולא יודיעם כלל וכלל". ומוסיף שזהו רק בזמן שהוא רק ספק איסור תורה, אבל בזמן שהוא ודאי איסור תורה צריך להוכיחם אפילו אם ודאי לא ישמעו, ואח"כ מוסיף שצריכים להחמיר להוכיחם גם בספק איסור דאורייתא, ולבסוף מוסיף "אבל לענין תפילת המחנה שהיא מד"ס אין למחות ביד המקילין בין בחול בין בשבת, ובפרט בשעת הדחק בימות החורף שהיום קצר..." - הרי מזה שכותב שאין להוכיחם על מה שעושים, משמע שעושים דבר לא טוב, דאל"כ אי"ז בגדר הוכחה מלכתחילה, ובפרט שמוסיף גם ע"ז "בפרט בשעת הדחק...", וא"כ איך אפשר להסיק מכאן שמוטב להתפלל אז בציבור מלהתפלל לפני"ז ביחידות. עכ"פ בודאי יגיבו ע"ז לומדי גליון זה, כי זה נוגע למעשה בכל יום ויום.



סדר העברת הפרשה שמו"ת של רבותינו נשיאנו

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

כתב בלוח 'היום יום' (ד' טבת): "נשיאי חב"ד פלעגן מעביר זיין איין פרשה אדער צוויי דאנערשטאג ביינאכט אור ליום ששי. פרייטאג אחר חצות פלעגט מען אנהויבן נאכאמאל פון אנהויב, און מעביר זיין די גאנצע סדרה מיט דער הפטורה. שבת אינדערפריה פאר'ן דאוונען פלעגט מען מעביר זיין נאכאמאל פון שביעי. ווען עס איז אויסגעקומען צוויי הפטורות, האט מען געזאגט הפטורת הסדרה ביום ששי, און די אנדערע הפטורה (פון שר"ח, מ"ח וכו') שבת".

ולהעיר מ'רשימת היומן' (עמ' רכא) שם מסופר על כ"ק אדמו"ר הרשב"ב נ"ע שלפעמים הי' מתחיל להעביר הסדרה ביום ה' ומסיים בש"ק.

[וכן מסופר שם (עמ' שנד) אודות כ"ק אדמו"ר הצמח צדק נ"ע: "מתחיל אור לעש"ק ממשיך ביום ו' ומסיים בוקר ש"ק"].

להפסיק ב'פתוחה' ו'סתומה' או ב'שני' ו'שלישי' וכו'?

ב. ברשימת היומן (שם), כשמזכיר שהיה מפסיק וממשיך אח"כ, אומר שם "אבל לא באמצע פרשה". ויש לברר הכוונה ב'פרשה'; האם היינו 'שני', 'שלישי' וכו'ב, או הכוונה להמקומות שיש בהם הפסק של פתוחות או סתומות.

ומרגלא בפומי דכו"כ [לא מאנ"ש] שהבא להפסיק באמצע שמו"ת יעשה כן רק בפתוחות וסתומות. וכנראה מקורם הוא מהנהגת הגר"א¹, שלא היה מעביר הסדרה בבת אחת, כי אם כל יום תיכף אחר התפלה היה "קורא מקצת מן הסדר שנים מקרא ואחד תרגום" . . ואינו אומר התרגום אחר כל פסוק ופסוק רק אחר כל ענין, כמו פתוחה או סתומה, או אחר מקום שנראה יותר הפסק ענין".

ברם אף בדבריו מבואר שגם ב"מקום שנראה יותר הפסק ענין" יכול להפסיק. והרי ההפסקות שבין העליות כנדפס בחומשים הרי הם ודאי "מקום שנראה יותר הפסק ענין"². ומסתבר שמה שבליל ששי נהגו רבותינו נשיאנו לעבור "פרשה אחת או שתיים" היינו שאמרו עד 'שני' או 'שלישי' (וכמו ה'שביעי' עד גמירא שבהמשך הדברים)³.

1) מעשה רב (סי' נט), הובאה בשמו בקצור שו"ע (סי' עב סי"א) ובמשנ"ב (סי' רפה ס"ק ב).

2) אף כי הגר"א בעצמו לא נהג כההפסקות הנרשמים בהחומשים "כ"א במקום שהיא פתוחה או סתומה או במקום שנראה יותר הפסק ענין" (מעשה רב סי' קלב).

3) ובדיוק "פרשה אחת או שתיים" הביא בס' 'אוצר שמו"ת' מ'הערות וצינונים' ל'היום יום' שצייץ לסי' צפורן שמיר סי' נו [ושם שבליל ששי ילמוד רק כ"ו פסוקים שנים מקרא בלי תרגום. והשווה דבריו ל'שער המצוות' פ' ואתחנן עמ' פב ו-פד, ואכ"מ]. שבכמה סדרות ישנם כ"ו פסוקים עד 'שני', וברובם עד 'שלישי' יש כבר כ"ו פסוקים.

ולהעיר שפתגם זה הוצב בלוח 'היום יום' בש"פ מקץ, והמיוחד בה [יחד עם פרשת ויצא] שאין בה שום פתוחה או סתומה, כך שהמפסיק בקריאתה מוכרח להפסיק ב"מקום שנראה הפסק ענין".⁴

ומ"מ מסתבר לסמוך על דברי הפוסקים הנ"ל להקל, במקום שארכה לה עלי' מן ז' העליות והוא מוכרח להפסיק, שיכול להפסיק גם בפתוחה או סתומה, ובאם לאו - עכ"פ יראה להפסיק ב"מקום שנראה הפסק ענין".

אמירת 'שביעי' שוב ביום שבת שחרית

ג. מה שנהגו הנשיאים לחזור על 'שביעי' בש"ק שחרית, י"ל דהיינו לצאת דעת הראשונים⁵ שהחיוב "להשלים פרשיותיו עם הצבור" הוא דוקא ביום הש"ק בבוקר, "לא מלפניו ולא מלאחריו". ולכן נהגו 'להשלים' שמו"ת בש"ק שחרית. ומה שהתחילו מ'שביעי' דוקא - ראה להלן.

עת לימוד החומש של חת"ת בש"ק

ד. בשוע"ר (שם ס"ב) מביא שני דיעות בדין 'העברת הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום'; לדיעה ראשונה עדיף פירוש רש"י מתרגום אונקלוס, ולדיעה השני' ניתנה העדיפות לתרגום. ומסיק שירא שמים יצא ידי שניהם.⁶

אך לפועל לא ראיתי ולא שמעתי בחב"ד שיעבירו הסדרה עם פירוש רש"י. ומסתבר לומר שאנו סומכים בזה על מנהגנו ללמוד בכל יום חומש עם רש"י וכו' [מתקנת לימוד שיעורי חת"ת].⁷

4) ראיתי מי שציין בנושא זה לגמ' ברכות (יב, ב) שאסור להפסיק באמצע פרשה במקום שמשה רבינו לא הפסיק. וכבר עמד בזה המגן אברהם (ריש סי' רפב) דהיינו דוקא כאשר אינו מתכוונן לסיים הפרשה, ומוכיח זאת מפרשיות ויצא ומקץ שאין בהן הפסקות כלל, ואילו נאסר להפסיק במקום אחר, איך יקראו בפרשיות הללו ז' קרואים.

5) מרדכי הלי' מזוזה (סי' תתקסח), הובא בב"ח (סו"ס רפה).

6) בספר השיחות תש"ב (עמ' 27 ואילך) נאמר שלימוד פירוש רש"י הוא ענין של יראת שמים, ומבסס זאת על הלכה זו, ע"ש.

7) וכנראה שלזה התכוין בהערת המו"ל לשוע"ר שם (ציון ס).

עוד מבואר בשוע"ר (שם ס"ה) שלכתחילה יש להשלים קריאת שמו"ת לפני סעודת שחרית⁸. ואילו כ"ק אדמו"ר הריי"צ נ"ע הוסיף⁹ שנכון להשלים קריאה זו לפני תפלת שחרית¹⁰.

שמכל זה יש להסיק לכאורה, שאף על פי שלענין עת לימוד חומש עם רש"י ותניא בשאר ימי השבוע מבואר¹¹ שהוא "טוב יותר בסמיכות [לאחר] התפלה של שחרית, ומה טוב - תיכף..."¹², אך לענין יום השבת לכתחלה יש ללמוד הפרשה של שביעי [מן החת"ת של יום השבת] לפני תפלת שחרית, ועכ"פ לפני הסעודה של היום.

אמירת שתי הפטרות

ד. תחלת המסופר ב'היום יום' מקורו בספר השיחות תש"ב (שבהערך 6). אך בציוני כ"ק אדמו"ר זי"ע לשם מציין [רק]: "ש"פ נח תש"ג ברוקלין". וכנראה דהיינו על הנאמר שם בסיום הענין - אודות אמירת שתי הפטרות, שזה נאמר בש"פ נח תש"ג¹².

והנה עיקר דבר זה - לומר שתי הפטרות - נשנה להלן בלוח 'היום יום', בשבת ר"ח תמוז. אלא שכאן פרט יותר, שמנהג הנשיאים היה לומר

אך להעיר שעל השאלה "האם יוצאים י"ח לימוד חומש דחת"ת (ביום עש"ק או ש"ק) באמירת הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום" ענה כ"ק אדמו"ר זי"ע "לא" (היכל מנחם ח"ב עמ' לח). אלא שהמדובר שם הוא אם אמירת שמו"ת תוציא את החת"ת, ואילו נדו"ד הוא שהחת"ת משלים את השמו"ת.

8 והוא על פי צוואת רבינו הקדוש לבניו: "שלא תאכלו לחם בשבת עד שתגמרו כל הפרשה" (ברכות ת, ב תוד"ה ירמיהו).

9 בספר השיחות שבהערה 6.

10 על ההעדפה להשלים לפני שחרית מציין בס' אוצר שמו"ת (ש. לאופר, ב"ב תש"ג) למחזור ויטרי (סי' קיז), רוקח (סי' נג), המנהיג (סי' ל), ועוד. ושם, שבס' העתים (סי' קעד) לא ניחא ל'י מנהג זה - בגלל האיחור הנגרם מכך לתפלת שחרית בעתו.

11 באגרות קודש (חי"ז עמ' קמו ואילך).

12 בספר השיחות תש"ג לא נרשמו שום שיחות לשבת זו, וגם ברשימת היום' לא מובא ענין זה. ולהעיר ששבת בראשית תש"ג אירעה בכ"ט תשרי, וא"כ ההפטרות שלה היתה 'מחר חודש'. וכנראה שבשבת הבאה, ש"פ נח, הוסב הדיבור בדבר זה.

הפטרת השבוע בעש"ק, והפטרה המיוחדת - אותה יקראו בביהכ"נ - בש"ק שחרית¹³.

והדיוק בזה, שהעברת פרשת השבוע ביום הששי י"ל שהיא למטרת ידיעת התורה - שתהא שגורה בפיו. ואילו למאן דמדייק שצריך להעביר הסדרה ביום הש"ק שחרית (כנ"ל אות ב) הרי מטרתה היא ההכנה לקריאת התורה [אולי יקראוהו לעלות]¹⁴. וא"כ הוא הדין לענין קריאת ההפטרות, שביום הששי יקרא ההפטרה של השבוע, שיהיו שגורים בפיו [המבחר של] דברי הנביאים של מחזור ההפטרות, ואילו בש"ק שחרית יקרא ההפטרה שיקראו בביהכ"נ, כהכנה אולי יקראוהו ל'מפטיר' וכו'¹⁵.



קבלת שבת של קהל שאינם שומרי שבת ר"ל

הנ"ל

יש לחקור בדין הדר בעיר שיש בו מנין יחידי, ובליל שבת מתפללים תפלת ערבית מוקדמת, אחרי פלג המנחה. לעת-עתה אין בין באי בית הכנסת ששה אנשים שהם שומרי שבת. האם חל עליו איסור מלאכה מהעת שצבור זה מקבלים השבת?

יסוד הדיון הוא הא דקיימא לן שקבלת שבת של רוב הקהל מכריחה את מיעוט הקהל¹⁶. ולהבהיר שאין אנו דנים באנשים שהם מחללים שבת בפרהסיא, כי מסתבר שאין להתחשב כלל בקבלת שבת שלהם¹⁷. והמקום

13) וכבר ציין על זה לנכון הרב זליגסון שמנהג זה מקורו בכנסת הגדולה, הובא בכף החיים (סי' רפה ס"ק כט).

14) ראה ערוך השלחן (סי' רפה) ובעוד אחרונים, ואכמ"ל.

15) להעיר מהמסופר על כ"ק אדמו"ר הרשב"ב נ"ע ב'שיחות קודש' תשכ"ה עמ' 11.

16) שו"ע אור"ח סי' רסג סי"ב (ובשוע"ר, שם סי"ז), ומקורו במרדכי (שבת, סי' חצר).

17) שהם נחשבים כנכרים לכל התורה חוץ מלענין קידושין (ראה חולין ה א וברש"י שם; שו"ע יו"ד סי' ב ס"ה ובשוע"ר שם קו"א אות י).

באגרות קודש של כ"ק אדמו"ר זי"ע (חי"א עמ' רנה - לענין צירוף מחללי שבת לתפלה בעשרה) דן לצרף דעת האומרים שאין מחלל שבת נחשב כנכרי כי אם במלאכות מסוימות. [ראה חידושי רעק"א ליו"ד שם בשם התשב"ץ דהיינו רק כשמחלל בעבודת רקע].

לדון הוא באנשים שאינם מחללים השבת בפרהסיא, אבל ידוע לנו שאינם נמנעים מלחלל שבת בצניעה.

ונראה שאם היה נוכח בבית הכנסת וענה 'ברכו', הרי בזה אינו מועיל תנאי¹⁸, והוי כקיבל עליו קדושת היום¹⁹.

ואם לא היה היחיד נוכח בבית הכנסת, אך רוב הקהל קיבלו השבת, הרי היחיד נמשך אחרי הצבור בעל כרחו²⁰. אך למעשה בנדון דידן יש לברר, כי יתכן שרוב הקהל כלל לא הגיעו לבית הכנסת, והיינו רוב היהודים שבעיר מסוג זה, שאינם מחללים שבת בפרהסיא. ואם כן הדבר, הרי אין כאן קבלת שבת כי אם של מיעוט הקהל, ואין רוב הקהל נמשכים אחרי המיעוט²¹.

גם יש לצרף סברת האגרות משה²² שקבלת שבת של רוב הקהל מכריחה את המיעוט רק באם הרוב עושים כן משום חומרא והדור מצוה. אבל אם הם מקדימים לקבל שבת משום הנוחיות שלהם - בכדי שיוכלו להקדים ולאכול סעודת ליל שבת מבעוד יום, אין המיעוט מוכרחים לאמץ הנוחיות של הרוב [ובלבד שלא היו נוכחים ל'ברכו' וכו']. והאבן הבוחן בזה הוא, שהרי רק בקיץ מקדימים הם לקבל השבת, לא בחורף. הרי שאין זה להידור מצוה, כי אם לנוחיות.



ברם נלע"ד, דאע"ג דהתם איכפל להחשיבם בכלל ישראל ולא לדחותם בשתי ידיים, אין להסיק מזה להחמיר להחשיב קבלתם שבת שיכריח את מיעוט הקהל. ולענין זה יש לסמוך על דעת הפוסקים, שהמחלל שבת ככל מלאכה ה"ה נחשב כנכרי.

(18) ראה שו"ע או"ח שם סט"ו (ובשו"ע"ר, שם סכ"ג), על פי המרדכי (שם סי' רצו).

(19) נלע"ד שכשהיה בבית הכנסת וענה עמהם 'ברכו', יחול עליו איסור מלאכה אף כשהם מחללי שבת בפרהסיא ר"ל, דלא ליהוי כתרי קולי דסתרי, אחרי שלענין התפלות והקדישים סמך על המקילים למחשבם כישראל, לא יוכל שוב לענין השביתה להחשיבם כנכרים. משא"כ כשלא היה כלל בבית הכנסת.

(20) ראה הנסמן בהערה 1.

(21) מגן אברהם שם ס"ק כד (מכנסת הגדולה), שו"ע"ר שם סי"ט.

(22) או"ח ח"ג סי' לח.

כיבוי הפתילה אחר הדלקת נרות ש"ק

הרב שרגא פייזויל רימלער

רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בענין הפתילה או הנר או הגפרור שמדליקים בהם הנרות של שבת קודש, שמעתי שיש כאלו שאחרי שמדליקות נרות שבת נמנעות מלכבות הפתילה שבידן שהדליקו בה הנרות מפני שסוברות שכבר חל עליהן שבת בגמר הדלקה זו.

זוהי טעות, וכנראה שטעות זה נעוצה בחוסר הבנה והעדר הדיוק בדברי רבינו בש"ע שלו.

ובהקדם, הרי ידוע הכלל שכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן. ולפי"ז, הרי מצד הדין היו צריכות לברך על הדלקת הנרות לפני הדלקתן, ואם היו עושות כך והיו מברכות לפני ההדלקה, הרי אז בגמר ההדלקה חל על האשה המדליקה שבת, והי' אסור לה לכבות הפתילה, כמו שכותב רבינו בסי' רסג ס"ז לפי סברא הראשונה.

אבל בס"ח כותב רבינו "והמנהג שמברכין אחר ההדלקה לפי שסוברין שאם תברך תחילה קיבלה שבת ותהא אסורה להדליק".

והחילוק בין הסברא שבס"ז להסברא שבס"ח הוא שלפי הסברא הא' בס"ז חל שבת על האשה המדליקה ע"י הברכה וההדלקה - שתיהם יחד - ודוקא אחרי גמר ההדלקה. ואילו לפי הסברא בס"ח חל שבת על האשה ע"י הברכה לבדה, ולכן המנהג לברך אחרי ההדלקה ולא לפני'.

אבל אין שום סברא שחל שבת על האשה בהדלקה לבדה בלי הברכה. ולכן כל זמן שהאשה המדליקה לא ברכה על ההדלקה לא חל שבת עלי' ומותרת לכבות הפתילה שהדליקה בה הנרות.

ושרש טעותן של אלו שסוברות שאסור להן לכבות הפתילה באה מהעדר הדיוק בדברי רבינו בס"ז שכותב שנוהגות לא לכבות אחר שברכו והדליקו - שהקדימו לברך לפני ההדלקה.

אבל לפי המנהג שמברכים אחר ההדלקה, אין שום איסור לכבות הפתילה אחר ההדלקה טרם שברכו.



בדין טעימה מכוס קידוש

הרב יוסף יצחק קלמנסון

ראש ישיבת תות"ל ניו הייבן, קונעטיקאט

א. בטור או"ח סי' רעא כתב לגבי דין קידוש: "ושותה מלא לוגמיו ואם שתה פחות לא יצא וכו', ואם היו המסובים שנים או רבים ולא טעם המקדש וטעם אחר כמלא לוגמיו כתבו הגאונים שלא יצא א"כ טעם המקדש וכ"כ בה"ג, וכתב עוד אי אישתלי ולא טעים ושתו אחריני מייתי לי' כסא אחרינא ומברך בפה"ג ולא צריך לאהדורי ולאקדושי והא דמשמע בעירובין דסגי בטעימת אחר פירשו הגאונים היינו דוקא בשאר דברים שטעונין כוס אבל בקידוש לא יצא א"כ טעם המקדש וכו'". יעוי"ש בטור.

ובכ"י שם כתב "ונראה לי שאם נשפך הכוס קודם שיטעום אינו צריך לחזור ולקדש דמאי דאמרינן דאם לא טעם לא יצא היינו לומר דלא יצא מצוה כתקנה, ויש סעד לזה ממש"כ רבינו בס"ס זה בשם בה"ג וכ"כ באורחות חיים בהדיא", יעוי"ש בב"י.

והנראה מבואר בדברי הב"י דדין טעימה בכוס של ברכה אינו מעכב, וכ"כ בלבוש שם, ותמה על הב"י דלמה צריך שביא כוס אחר ולשתות ממנו כיון דכבר יצא ידי חובת הקידוש, וז"ל שם: "וה"ה אם נשפך הכוס קודם שיטעמו ממנו יביא כוס אחר ויברך עליו בפה"ג וא"צ לחזור ולקדש כ"כ רבינו יוסף הקארו ז"ל, ואיני יודע טעם, כיון שנשפך הכוס שקידש עליו ובירך כבר למה הצריך להביא כוס אחר, שהרי ידי קידוש כבר יצא והברכה ראשונה [היינו ברכת הגפן] כבר נפסדה והיתה ברכה לבטלה כיון שנשפך הכוס וכבר אמרו חז"ל בפ"י בכל מערבין דשתי' לא מעכבא, וא"כ הכוס השני למאי צריך וכו'", יעוי"ש בלבוש.

ב. ויעויין במג"א שם או"ק לב דהביא לדברי הלבוש שכתב דשתי' לא מעכבא כדאיתא בפ"י ב"מ והשיב עליו וז"ל "ושגג בזה שראה זה הל' בב"י סס"י זה בשם התוס' ובאמת כוונת התוס' דשתיית המסובים לא מעכבא דדי אם טעם אחד מהם כדאמרי' פ' בכל מערבין ליתביה לינוקא ואדרב' שם מוכח דמעכבא דאלת"ה לימא זמן על הכוס ולא לישתי כיון דא"א בע"א וגם על הרב"י יש לתמוה שכתב ואם נשפך הכוס א"צ לחזור ולקדש דמאי דאמרי' אם לא טעם לא יצא היינו לומר דלא יצא ידי מצוה

כתקנה וכ"כ בא"ח בהדי' עכ"ל ואח"כ כ' בשם א"ח אי לא טעמי ליה אחריני צריך למיהדר וקדושי עכ"ל וכ"כ בש"ג בהדי' שאם לא טעם אחד מהם לא יצא וכ"כ ברמזים וכ"כ התוס' בפסחי' דף ק"א בד"ה ידי קידוש יצאו לכן נ"ל דחזר פה בש"ע וכתב שיביאו כוס אחר ויטעום ממנו דכיון שקידש על היין וטעם אע"פ שלא טעם מאותו הכוס יצא דהא כשיש כוסות אחרים לפני המסובין א"צ לשתות מכוס המקדש א"כ הוא בעצמו נמי יצא בכוס אחר וכו', יעוי"ש במג"א.

והיינו דהמג"א משיג על מה שכתבו הב"י והלבוש, דהשתיי' לא מעכבא דלא משמע כן מהגמ' בעירובין שם וכו', וכן דמבואר בהתוס' ובשה"ג וכו' דבלא טעמו כלל מהכוס לא יצאו, ולכן מפרש המג"א דהב"י חזר בו בהשו"ע ולכן כתב שצריך שיביאו לו כוס אחר וישתה ממנו דעי"ז מקיים דין הטעימה דכוס ש"ב, דאף דלא הוה אותו הכוס שבירך מהניא וכמבואר בדברי המג"א.

ג. האומנם דמלבד דדברי המג"א בזה צ"ב. דמה"ת דתהני שתיית כוס אחר לתקן הדין טעימה דכוס ש"ב דבפשוטו הוא בשטועם מאותו הכוס שבירך עליו (וראה בא"ר ובתו"ש מה שהעירו בזה על המג"א ובמחצה"ש שם), הנה לא העלה ארוכה לדברי הא"ח שם, דמתבאר בהדיא בדבריו דהא דמהני כשמביא כוס אחר וכו' הוא רק בששתה אחד מהמסובים מהכוס ש"ב הראשון דבלא"ה לא יועיל מה שיביאו כוס אחר וכו', ויצטרך לחזור ולקדש וז"ל שם "ואי אישתלי דלא טעים מקידוש ושתי לי אחריני או אישתפך מייתי לי כסא אחרינא ומברך עלי' בפה"ג ושתי לי' וכו', וה"מ כגון דקדיש ושתי לי אחריני ועדיין יושב במקומו סגי בהדי דמברכין על כוס אחר ודיו, אבל אם לא טעים לי אחריני או שלא במקום סעודה קידש או קם מההיא דוכתא צריך למהדר ולקדושי". יעוי"ש.

דמבואר בהדיא בדבריו דהא דמהני כשמביא כוס אחר וכו' הוא רק בששתו המסובין מהכוס הראשון (וכן מתבאר בדברי הבה"ג שהביא הטור שם וז"ל: "וכתב עוד אי אישתלי ולא טעים ושתי אחריני מייתי לי כסא אחריני ומברך וכו'", דהדגיש בזה דמיירי בששתו אחריני מהכוס הראשון), ולדברי המג"א דמהני השתי' דכוס אחר לתקן דין הטעימה דכוס ש"ב א"כ למאי צריך להא דשתו מהמסובין מהכוס הראשון? וע"כ מוכח מדברי הא"ח בזה דהשתי' מהכוס האחר לא מתקן לדין הטעימה מכוס ש"ב דלכן צריך להשתי' דאחד מהמסובין מהכוס של ברכה. אלא

דצ"ב דא"כ למה צריך להשתי' דהכוס אחר וגם דלשיטת הבה"ג והגאונים דבקידוש לא מהני שתיית המסובין אלא צריך שישתה המקדש דוקא א"כ איך מתקן דין השתי' בזה במה ששתה אחד מהמסובין מהכוס ש"ב וצ"ע.

ד. והנראה לומר בכירורא דהאי מילתא והוא דלשיטת הגאונים איכא בקידוש על הכוס ב' דיני שתי'. וחלוקים הם בגדרם וכמו שנבאר בעזה"ת: א) חיוב שתי' משום דינא דכוס ש"ב דקידוש לא גרע משאר הברכות דתיקנו בהו דין כוס ש"ב דהקידוש והבדלה איכללו בתקנת חז"ל דכוס ש"ב והך דין שתי' מיקיימא ע"י שתיית אחד מהמסובין וכמו שהוא בשאר כוס ש"ב. ב) חיוב שתי' מיוחד בקידוש משום דרשת חז"ל דזכרהו על היין, דמשום זה הוא דסבירא להו להגאונים דבקידוש צריך המקדש דוקא לשתות ובלא"ה לא יצא והיינו משום דבקידוש איכא חיוב מיוחד על המקדש לשתות משום דרשת חז"ל דזכרהו על היין כמ"ש בט"ז סי' רעא ס"ק יח בד"ה ודוקא בקידוש יעווי"ש, ובשו"ע אדה"ז סי' קצ ס"ד במאמר המוסגר שם שכתב "אבל קידוש וכו' י"א וכו' שלא די במה שיטעים לתינוק ולא אפי' שיטעים לגדול אלא המקדש בעצמו צריך לטעום כמלא לוגמיו ואם לאו לא יצא משום שנאמר זכור את יום השבת לקדשו ואמרו חכמים זכרהו על היין כלומר על שתיית היין לכבוד היום לפיכך המזכירו על היין הוא המקדש שותה ממנו בעצמו וכו'" יעווי"ש.

ה. והנה הנך ב' דיני שתי' מלבד שהם חלוקים בחיובם - דבכוס של ברכה לא הוי חיוב השתי' על המברך אלא בהחפצא דהכוס ש"ב דלכך מיקיימא דין השתי' בזה בכל שתי' דאיזה אדם מישראל, ואפי' לא הוי מהשומעים הברכה ולא הוי בר חיובא בהברכה וכמו"ש בחידושי ר' דוד (פסחים קז, שם) "שכל שטעם אחד מהם יצאו כולם או אפי' מי שאינו יוצא עמהם ואפי' ינוקא כדאיתא בפ' הכל מערבין וכו'. (וז"ל אדה"ז בסי' קצ ס"ד שם "אע"פ ששתיית כוס ש"ב מעכבת אין מעכבת שישתה המברך בעצמו אלא די בשתיית אחר ואפי' מטעים ממנו לתינוק וכו' אע"פ שהתינוק אינו מחוייב בדבר אין בכך כלום. לפי שגם על המברך לא חל החיוב כלל שלא חייבוהו אלא לומר שירה על היין שישתה ממנו איזה אדם מישראל שיהי' וכו'" והיינו דבכוס ש"ב לא הוי חיוב השתי' על הגברא אלא משום החפצא דהכוס דלא חשיב בדין כוס ש"ב אלא בששתה ממנו שתי' שהיא חשובה הנאה וכמו שהוא בדין שירה הנאמרת

על היין שמנסכים ע"ג המזבח שהיא שתית המזבח וכמש"כ בשו"ע אדה"ז שם בס"ב דהוא דין בהיין הנאמר עליו שירה שהי' בו שתיית המזבח וכו'), משא"כ חיוב השתי' בקידוש דהוא על הגברא המקדש וכנ"ל - הנה נראה דחלוקים הם ג"כ בזה דבכוס ש"ב צריך להיות השתי' מהכוס ש"ב דוקא דהרי חיובו הוא משום החפצא של הכוס ש"ב וכנ"ל, משא"כ חיוב השתי' בקידוש דהוא חיוב על המקדש מקיים דין השתי' אפי' בששותה יין מכוס אחר שלא קידש עליו דעיקר הדין בזה הוא שיהא הקידוש על שתיית יין היינו שישתה יין בהמשך להקידוש ואפי' אינו מכוס הקידוש.

ויש להטעים הדברים ע"פ דיוק דברי אדה"ז בסי' קצ במאמר המוסגר שם בהביאו שיטת הגאונים דבקידוש צריך המקדש לטעום וז"ל: "משום שנאמר זכור וכו' ואמרו חכמים זכרהו על היין כלומר על שתיית יין לכבוד היום וכו'". והיינו דהדין דעל שתיית היין בזה הוא משום "כבוד היום" דמכבוד היום הוא שכשמקדשו שותה כוס יין וכו', דלכן מיקיימא הך דין שתי' אפי' בששותה מכוס אחר שלא קידש עליו דהעיקר בזה ששותה כוס יין בהמשך להקידוש וכנ"ל.

ו. ולמש"כ יבואר לנו דברי הבה"ג והא"ח בזה כמין חומר והוא דכתבו דבאישתלי ולא טעים מכוס של קידוש מייתי כסא אחרינא ומברך בפה"ג ושתי לי' והוא רק בששתו מהמסובין מכוס הקידוש דבלאו הכי לא יועיל מה שישתה מכוס אחר אלא יצטרך לחזור ולקדש וכנ"ל והיינו משום דחיוב השתי' דמשום כוס ש"ב צריך שיהי' מכוס הקידוש דוקא ולא יועיל בזה מה שישתה מכוס אחר וכנ"ל דלכן מהני הא דישתה בזה מכוס אחר רק בששתו המסובין מכוס של קידוש דבלאו הכי לא מתקיים בזה דין השתי' דכוס ש"ב ומה דצריך שישתה מכוס אחר הוא משום דין השתי' בקידוש שעל המקדש דהך דין שתי' הרי לא יצא בשתיית המסובין לשיטת הגאונים ולזה הוא דצריך להביא כוס אחר שישתה המקדש ממנו לקיים דין השתי' שעל המקדש דהך דין שתי' מקיים אפי' בששותה מכוס אחר וכנ"ל.

והדברים מתבארים בדברי הא"ח שם דכתב "מייתי לי' כסא אחריני וכו' דאמר מר המקדש אם טעם מלא לוגמיו יצא ואם לאו לא יצא". דהך מימרא דהמקדש אם טעם וכו' מיירי בדין חיוב השתי' בקידוש דוקא לשיטת הגאונים דלכן מדייק בה המקדש וטעם (וכמו"ש בב"ח על הטור

שם דמהך מימרא הוא דדייקו הגאונים דבקיודש איכא חיוב דשתי' על המקדש דוקא יעוי"ש בב"ח). וזהו דהא"ח מביא בזה הך מימרא דמשו"ה הוא דצריך שיביא כוס אחר ושישתה ממנו המקדש לקיים הך חיוב שתי' דהמקדש וטעם וכו'. ומבוארים בזה היטב דברי הבה"ג והא"ח דבאישתלי ולא טעים מכוס של קידוש וכו' הנה כדי שלא יצטרך לחזור ולקדש בעינן בזה תרתי חדא ששתו מהמסובין מהכוס של קידוש וזהו מדין השתי' דכוס ש"ב דלא מתקיים אלא בהשתי' דכוס הקידוש, והב' שיביאו כוס אחר וישתה ממנו המקדש משום דין השתי' דקידוש שעל המקדש דוקא דהך דין שתי' מקיים שפיר אפי' ששותה מכוס אחר וכמו שנתבאר.



קדושת הלוי וחשיבותו

ד' צבי רייזמן

איש עסקים מחבר ספרי רץ כצבי

א. כתב הרמב"ם בסוף הלכות שמיטה ויובל: "שבט לוי אע"פ שאין להם חלק בארץ, כבר נצטוו ישראל ליתן להם ערים לשבת. . . ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה עם אחיו, מפני שהובדל לעבוד את ה' לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים, שנאמר יורו משפטיו ליעקב ותורתך לישראל. לפיכך הובדלו מדרכי העולם, לא עורכין מלחמה כשאר ישראל, ולא נוחלין ולא זוכין לעצמן בכוח גופן, אלא הם חיל ה', שנאמר ברך ה' חילו והוא ברוך הוא זוכה להם, שנאמר אני חלקך ונחלתך". מבוארת בזה הבדלת שבט לוי מכל שבטי ישראל.

עוד מצינו שיש קדושה בלויים גם בזמן הזה, כפי שהביא הבית יוסף (או"ח סי' קכח ס"ו) לבאר את המנהג שהלויים נוטלים את ידיהם של הכהנים לפני נשיאת כפים, וז"ל: "וכן ראיתי האשכנזים נוהגים [הכהנים] ליטול ידיהם בשעת נשיאת כפים אף על פי שכבר נטלו ידיהם שחרית. ושמעתי שכן היו עושים גם כן בספרד, ושהיו הלויים יוצקים מים על ידיהם, ולא הייתי יודע מאין להם דבר זה ליטול על ידי הלויים עד שזיכני ה' ומצאתיו מפורש במדרש הזוהר פרשת נשא (קמו, ב) וזה לשונו, תנא כהן דבעי לפרסא ידוי בעי ליתוסף קדושה על קדושה דיליה דיבעי לקדשא ידוי על ידי דקדישא, מאי קדישא דא ליזאה וכו', [כהן שרוצה

לפרוס כפיו צריך להוסיף קדושה על קדושתו, וצריך לקדש ידיו על ידי מי שהוא קדוש, ומיהו הקדוש זהו הלוי] וכן ראוי לנהוג". בדברי הזוה"ק שהביא הבית יוסף מפורש כי יש ללויים קדושה יתרה על קדושת ישראל.

כידוע יש חיוב להקדים כהן ללוי ולישראל מדין "וקדשתו", אשר פירושו נתבאר בגמרא (גיטין נט, ב) "תנא דבי רבי ישמעאל, וקדשתו - לכל דבר שבקדושה, לפתוח ראשון, ולברך ראשון, וליטול מנה יפה ראשון". ופרש"י: "בכל דבר כבוד, בתורה [לקבל עליה לתורה ראשון], בישיבה [לשאת דברים ראשון], בסעודה [לברך ראשון], אם בא לחלוק" [עם ישראל בכל דבר לאחר שיחלקו בשוה אומר לו ברור וטול איזה שתמצא]. כלומר, בכל דבר שיש בו ענין של כבוד, יש להקדים את הכהן מדין "וקדשתו". ומעתה יש לברר האם כשם שיש חיוב להקדים כהן ללוי ולישראל, כך יש חיוב להקדים לוי לישראל.

ויתכן כי שאלה זו תלויה בגירסא בדברי הרמב"ם בפירוש המשניות על מסכת גיטין (פרק ה משנה ח). בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן (סי' רד) הביא את דברי הרמב"ם וז"ל: "ותכונת הדבר, לפי מה שבאתנו הקבלה, כפי מה שאומר, והוא: שכהן קודם ללוי, ולוי קודם לישראל, כמו שכתוב וקדשתו. ונאמר בקבלה, לכל דבר שבקדושה, לפתוח ראשון, ולברך ראשון, וליטול מנה יפה ראשון". ולפי גירסא זו, מפורש שחיוב "וקדשתו" נאמר גם לענין קדימות לוי לישראל. והדברים מוסברים לפי האמור לעיל בדברי הזוה"ק שאכן יש קדושה בלויים יותר מישראל, וממילא מובן שגם כלפיהם יש חיוב להקדימם לישראל.

אולם הגירסא שבפירוש המשניות שלפנינו היא: "אמנם צורת הענין לפי מה שבא לנו בקבלה כמו שאגיד, וזה שהכהן קודם ללוי ולישראל לפי שנאמר וקדשתו וגו', ובא בקבלה בכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון ולברך ראשון וליטול מנה יפה ראשון". ולפי גירסא זו חיוב "וקדשתו" נאמר אך ורק ביחס לכהן, ועדיין לא נמצא מקור לחיוב להקדים לוי לישראל, וצ"ב.

ב. והנה מצינו בסוגיות הש"ס ודברי הפוסקים דיון בהלכות צדקה ובפדיון שבויים - האם לוי קודם לישראל. בברכת המזון - האם יש לכבד את הלוי לבצוע על הפת או לכבדו בזימון. ובעליה לתורה - כאשר אין כהן, האם צריך להקדים את הלוי לישראל, כדלהלן.

במשנה בסוף מסכת הוריות (יג, א) נאמר: "כהן קודם ללוי, לוי לישראל, ישראל לממזר. . אימתי, בזמן שכולן שוין. אבל אם היה ממזר תלמיד חכם וכהן גדול עם הארץ, ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ". ומשנה זו נפסקה להלכה בשו"ע בהלכות צדקה (יו"ד סי' רנא ס"ט) "היו לפנינו עניים הרבה ואין בכיס לפרנס או לכסות [בגדים ללבוש] או לפדות את כולם, מקדים הכהן ללוי והלוי לישראל. . במה דברים אמורים בזמן שהם שוים בחכמה אבל אם היה ממזר תלמיד חכם וכהן גדול עם הארץ, ממזר תלמיד חכם קודם, וכל הגדול בחכמה קודם לחברו". ומפורשת בזה קדימותו של הלוי לישראל לענין חלוקת צדקה, כסות ופדיון שבוים.

לעומת זאת, לענין קדימות לוי לברך ברכת המזון, שנוי הדבר במחלוקת ראשונים. הטור (או"ח סי' ר"א ס"ב) הביא את דברי הירושלמי (ברכות פ"ד ה"ד) "אמר ר' יהושע בן לוי [שהיה לוין] מימי לא ברכתי לפני כהן ולא בירך ישראל לפני", ודייק מכך הטור: "ויראה לכאורה שיש ללוי דין קדימה לברך לפני ישראל במקום שאין שם כהן. וה"ר מאיר מרוטנבורג כתב שאין לו דין קדימה, והא דקאמר שלא בירך ישראל לפניו, מצד גדולתו קאמר ולא מצד לוייה".

לפנינו מחלוקת ראשונים האם יש לנהוג בלוי כבוד ולהקדימו לישראל בברכת המזון. הטור למד כי רבי יהושע בן לוי קדם לישראל בזימון בגלל היותו לוי. אך לדעת מהר"ם מרוטנבורג הסיבה לקדימותו של רבי יהושע בן לוי היתה עקב גדלותו בתורה, ובשל כך תמיד כיבדוהו בזימון לפני ישראל, כי מעולם לא נמצא עמו ישראל יותר גדול ממנו בתורה. אמנם כבר תמה הב"ח (שם) על המהר"ם מרוטנבורג: "דאי מצד גדולתו קאמר, וכי אפשר שלא היה ריב"ל סועד מימיו עם מי שהוא גדול ממנו, עד שיאמר שלעולם לא הקדימו ישראל, אבל אם כוונת ריב"ל היתה מצד הליות [היותו לוין] ניחא, שאפילו אם היה הישראל גדול בתורה ממנו לא הניחו לברך לפניו מפני גדולת לוייה דידיה".

לדעת הטור שיש קדימות ללוי בברכת המזון, הדברים עולים בקנה אחד עם האמור בהלכות צדקה, שיש קדימות ללוי לענין חלוקת צדקה, כסות ופדיון שבוים. ויתכן שהדבר נובע מכך שיש חיוב "וקדשתו" גם כלפי הלויים.

אך לדעת המהר"ם מרוטנבורג צריך להבין מה ההבדל בין הלכות צדקה, שבהן קודם לוי לישראל, לבין הלכות סעודה, שאין בהן קדימות ללוי. וכן יש להעיר על מרן השו"ע שפסק בהלכות צדקה כי יש להקדים לוי לישראל, ואילו בהלכות בציעת הפת (או"ח סי' קסז סי"ד) והלכות ברכת המזון (או"ח סי' רא ס"ב) לא הזכיר שלוי קודם לישראל בבציעת הפת ובזימון.

ובדרישה (סי' רנא אות ג) כתב לחלק "דשאני ההיא דהוריות דמיירי לענין להחיותו, ובהא יש קדימה ללוי על ישראל, דמחר יבנה בית המקדש ויחזור הלוי לדוכנו. משא"כ בההיא דאו"ח סי' ר"א דמיירי לענין לכבדו ולהקדימו לפי שעה, ס"ל למהר"ם שאין לו קדושה יותר מישראל". כלומר, לדעת הדרישה אמנם אין דין קדימה ללוי בכל ענייני הכבוד, ורק בעניינים הנוגעים "להחיותו" כצדקה ופדיון שבויים לוי קודם לישראל.

ולפי זה ביאר בשו"ת יביע אומר (ח"ו או"ח סי' כד) את פסקי השו"ע "שביו"ד סי' רנ"א פסק דלוי קודם לישראל, ואילו באו"ח סי' ר"א לא כתב אלא דין כהן שמצוה להקדימו, ולא הזכיר קדימת לוי לישראל, אלמא דס"ל כתירון הדרישה, שלענין כבוד לפי שעה אין צריך להקדימו בזמן הזה". כלומר, יש להבדיל בין צדקה ופדיון שבויים לבין ברכת המזון.

ג. המג"א (שם ס"ק ד) הביא את דברי הב"ח המצדד כדעת הטור, ואת פסק השו"ע בהלכות צדקה שלוי קודם לישראל, וכתב: "וכיון דחזינן דליטול צדקה ולקרות בתורה הלוי קודם, אם כן הוא הדין לשאר דברים [כגון לברך ברכת המזון קודם לישראל] דאין לימוד למחצה". וכן נקט הפמ"ג (אשל אברהם ס"ק ד) "ויש לכבד לוי בהמוציא וברכת המזון". ומבואר לדעתם, שיש לכבד ולהקדים את הלוי לישראל בצדקה, וכן בברכת המוציא ובברכת המזון.

ובחומש תורה תמימה (פרשת ראה פרק יב אות עא) הוסיף: "ובלוי כתיב (שם י, ח) בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי מתוך בני ישראל וגו', ובוודאי קדושתם עליהם גם בזמן הזה לענין הכבוד והגדולה. . . ולדעתי נראה ברור ופשוט דיש ויש כבוד וקדושה בלויים בזמן הזה בערך כמו

כהנים". וכן היא דעת כף החיים (סי' קסז אות קא) שגם בזמן הזה יש ללוי דין קדימה.

ואת השאלה מדוע לא הזכיר השו"ע בהלכות בציעת הפת והלכות ברכת המזון שלוי קודם לישראל, תירץ כף החיים: "יש לומר דסמך על מה שכתב ביו"ד סי' רנ"א, דהא גם לגבי איזה נקרא גדול סמך על מה שכתב ביו"ד סי' רמ"ד סע' י"ח". וכן פסק כף החיים בהלכות ברכת המזון (סי' רא אות כה) "ואם אין שם כהן ויש שם לוי, אע"פ שאינו תלמיד חכם כמו הישראל יש להקדימו, כמו שכתבתי לעיל (סי' קסז אות קא)".

אלא שיש לתמוה על שיטת הפוסקים שיש חובה להקדים לוי לישראל. מהו המקור לקדושה של הלוי המחייבת להקדימו לפני ישראל, דבשלמא חיוב הקדימות לכהן נלמד מהפסוק "וקדשתו", כדברי הגמרא במסכת גיטין (נט, ב). אך פסוק זה נאמר לכאורה על הכהנים ולא על הלויים, ומזהיכי תיתי לומר שיש חיוב "וקדשתו" כלפי הלוי.

ובפרט יש לתמוה על מה שכתב התורה תמימה "דיש ויש כבוד וקדושה בלויים בזמן הזה בערך כמו כהנים", מה המקור לדברים אלו, דלא מצינו בש"ס דברים מפורשים בענין, וצ"ע.

ד. ואמנם בספר ערוך השלחן (או"ח סי' רא ס"ד) כתב בתוך דבריו: "דבר פשוט הוא שכהן קודם לכל. . . וללוי אין דין קדימה". ובשדי חמד (מערכת ו כלל כט) הוכיח ממה שהשו"ע והרמ"א לא כתבו בהלכות בציעת הפת ובהלכות ברכת המזון שיש להקדים לוי לישראל, שהכריעו כדעת המהר"ם מרוטנבורג, שאין הלוי קודם לישראל בברכת המזון. ועוד הביא השדי חמד מדברי שיירי כנסת הגדולה (סי' קסז אות יב) והרב בית מנוחה (דף מב אות ט) "דהעיקר לדינא שאין ללוי דין קדימה לפני ישראל, ושכן עמא דבר דלא חיישינן להקדים לוי לפני ישראל".

נמצא כי נחלקו הפוסקים האם לוי קודם לישראל בענייני כבוד כבציעת הפת וזימון.

[בחרוז "נודה לשמך" הנאמר בברכת המזון בברית מילה, אומרים: "ברשות הכהנים והלויים", ויש גורסים "הכהנים הלויים", וביארו האליה רבה והמג"א שלפי גירסא זו: "כלומר, דהכהנים איקרי לויים, וטעמם משום דבזמן הזה לויים וישראלים שווים, כדפרש"י בפרשת ראה". נמצא,

כי לפי הגירסא "הכהנים והלוויים" אין הלוויים והישראלים שווים, אלא לוי קודם לישראל. ומבואר איפוא, ששורש שתי הגירסאות בנוסח הפיוט נעוץ במחלוקת האם לוי קודם לישראל].

ולמעשה כתב בשו"ע אדה"ז (סי' רא ס"ג) שיש להקדים לוי לישראל אלא שאין זה חובה אלא רשות, וז"ל: "ובמקום שאין כהן טוב להקדים גם כן הלוי לישראל בכל אלו אם הם שוים בחכמה (והעושה כן מאריך ימים, אבל אין חיוב בדבר, שלא נאמר וקדשתו אלא בכהן כי את לחם אלקיך הוא מקריב וגו')". וכידוע, בכל מקום שנמצאו סוגריים בדברי רבינו, הדברים נכתבו על ידי אדה"ז בעצמו, והקיפם בסוגריים כדי לציין שהיה מסופק בזה. ואם כן, כנראה אדה"ז הסתפק האם יש חיוב "וקדשתו" כלפי הלוויים.

ואף במשנה ברורה (סי' רא ס"ק יג) פסק כדברי רבינו: "טוב להקדים הלוי גם כן לישראל אם הם שווין בחכמה בברכת המזון ובהמוציא, וכן בנתינת צדקה, דהא מקדימין אותו בקריאה גם כן לפני ישראל". נוסח הלשון "טוב להקדים" פירושו, שקדימות הלוי לישראל אינו חובה אלא רשות, ולכן רק "טוב" להקדים, כי אין חיוב בדבר.

ה. נפקא מינה נוספת האם לוי קודם לישראל היא בעליה לתורה - כאשר אין כהן, האם צריך להקדים את הלוי לישראל.

במשנה (גיטין נט, א) נאמר ש"כהן קורא ראשון ואחריו לוי ואחריו ישראל מפני דרכי שלום". ופירש הרע"ב: "דמדאורייתא יכול הכהן לתת רשות למי שירצה שיקרא בתורה לפניו, ומפני דרכי שלום אמרו שיקרא הוא ראשון ולא יתן רשות לאחר שיקרא, דלא ליתי לאנצויי [שלא יבואו לריב] ולומר מפני מה הרשה לזה ולא לאחר... לעולם כהן קורא ראשון ואינו יכול לתת רשות לישראל שיקרא לפניו" [ובפירוש דעת זקנים מבעלי התוספות (במדבר יט, יז) הביא רמז לסדר זה של קריאת התורה מהפסוק "ונתן עליו מים חיים אל כלי", וז"ל: "מכאן רמז לקרות בתורה כהן ולוי וישראל. כלומר, ונתן עליו התורה שנקראת מים כמה דאת אמר (ישעיה נה, א) הוי כל צמא לכו למים, וגם נקראת עץ חיים, (משלי ג, יח) שנאמר עץ חיים היא, אל כלי" נוטריקון כהן לוי ישראל]].

ובהמשך הסוגיא: "אמר אביי, נקטינן אין שם כהן נתפרדה חבילה", ומביא רש"י פירוש ראשון: "נתפרדה החבילה, נפסק הקשר, איבד הלוי

את כבודו בשביל חבילתו הנפרדת ואינו קורא כלל, כך אמר מורי הזקן ומורי ר' יצחק בן יהודה וכן סידר רב עמרם". לפי פירוש זה הסיבה שהלוי עולה לתורה לפני ישראל היא, בגלל שהכהן מקבל עליה ראשון ודבר זה מחייב את הסדר שלאחר הכהן עולה הלוי ואחר כך ישראל. אך כשאין כהן "נתפרדה החבילה" - ונפסק הקשר המחייב את הסדר של "כהן לוי וישראל", ולכן אין הלוי עולה לתורה כלל. כלומר, אין חיוב להקדים את הלוי לישראל כאשר אין כהן.

פירוש שני כתב רש"י: "אבל מתלמידי מורי רבי יצחק הלוי שמעתי משמו, שאין סדר לדבר להקדים לוי לישראל ומי שירצה יקדים". ולפי פירוש זה יכול ישראל לעלות לתורה לפני הלוי". גם לפי פירוש זה אין חיוב להקדים את הלוי לישראל, ואדרבה, ניתן להעלות לתורה את הישראל לפניו.

אולם הרא"ש (גיטין פרק ה סי' כ) הביא את שני הפירושים של רש"י וסיים: "ודווקא אם הישראל חשוב ממנו, אבל אם שוין לוי קודם, ואפילו לקרות במקום כהן כדאמר ר' יהושע בן לוי (ירושלמי ברכות; הובא לעיל אות ב) מימי לא ברכתי לפני כהן ולא בירך ישראל לפני ור' יהושע בן לוי היה לוי כדאמרינן בחולין פרק כל הבשר (קו, ב) דרבי מיאשא בר בריה לוי היה, וקאמר שלא היה מניח לישראל לברך לפניו, ובשוין מיירי, דומיא דלא ברכתי לפני כהן דמוקי התם בשוין". ומפורש לדעת הרא"ש, כשאין כהן בבית הכנסת, יש להקדים לוי לישראל.

ולפי זה נמצא כי דברי הטור שיש להקדים לוי לישראל בברכת המזון (הובא לעיל אות ב) אשר מקורם בירושלמי הנ"ל, הם לשיטת אביו הרא"ש שלמד מהירושלמי שלוי קודם לישראל בקריאת התורה כשאין כהן, והיינו כי לדעתם יש חיוב "וקדשתו" כלפי הלוי.

אמנם להלכה פסקו הרמב"ם (הל' תפילה פי"ב הי"ט) והשו"ע (או"ח סי' קלה ס"ו) כפירושו הראשון של רש"י: "אם אין כהן בבית הכנסת קורא ישראל במקום כהן ולא יעלה אחריו לוי". וברמ"א הוסיף: "אבל ראשון יוכל לעלות". ופירש המשנה ברורה (ס"ק כג) "רכיון דישראל קראו לפניו, אם יעלה אחריו לוי יאמרו שהראשון כהן היה, ואף שאמר במקום כהן כשקראוהו וכדלקמיה אפילו הכי חיישינן מפני הנכנסים אחר כך שלא שמעו כשקראוהו". הרי לנו שאין חיוב להקדים את הלוי

לישראל בעליה לתורה, וכפי שכתב בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סי' יט) וז"ל: "בדבר המחלוקת בבית הכנסת כשאין כהן בבית הכנסת ואיכא לוי איך צריכינן להתנהג. הנה הדין אליבא דהרמ"א שכן נוהגין במדינותינו הוא שאין מחוייבין לקרוא להלוי במקום הכהן, אבל רשאי לקרות כשרוצין ראשון במקום כהן, ואם קראו ישראל במקום כהן אזי אין לקרות להלוי מהז' קרואים אלא אחר הז' קרואים לאחרון ולמפטיר. ואין נוהגין אצלינו לעשות חילוק מצד הגדלות כדהביא הט"ז (או"ח סי' קלה סק"ו) ואולי הוא מצד מחלוקת וכדומה, לכן נוהגין לקרות למי שירצו ראשון במקום כהן".

ומוכח מכך שאין חיוב "וקדשתו" כלפי הלוי שהרי אין חיוב להקדימו לישראל בעליה לתורה.

ו. ברם לפי זה נשאלת השאלה, אם אין חיוב "וקדשתו" כלפי הלוי להקדימו לישראל, מדוע כשיש כהן בבית הכנסת, מקבל הלוי עליה קודם לישראל, והלא אין חיוב להקדימו לישראל. ולמעשה כבר הבאנו לעיל [אות ג] את דברי המג"א שהוכיח מכך שיש חיוב להקדים את הלוי לישראל בכל דבר [וכן הוכיח המג"א מהמשנה במסכת הוריות שלוי קודם לישראל לענין צדקה, דהוא הדין לכל דבר].

ובספר עמק ברכה (קדושת כהן ולוי אות ב; עמ' מד) השיב על הוכחותיו של המג"א: "ולענ"ד נראה דהא דלוי קודם לישראל לענין צדקה, לאו משום כבוד וקדושת לוייה הוא, אלא דזהו דין מיוחד בצדקה, דאנו מצווים להחיותו יותר מישראל, כדכתיב בפרשת ראה "השמר לך פן תעזוב את הלוי כל ימך על אדמתך". ואף שרש"י פירש שם דדוקא על אדמתך, אבל בגולה אינך מוזהר עליו יותר מעניי ישראל, וכן הוא בספרי שם, נראה דזהו מדאורייתא, אבל מדרבנן מוזהרים עליו בכל מקום אפילו בזמן הזה. וזהו דתנן בסוף הוריות דלוי קודם לישראל, סתמא משמע אפילו בזמן הזה. ומתורץ בזה הקושיא הב' של מג"א שם. והא דהגמרא מביא שם הקרא "בעת ההיא הבדיל את שבט לוי", דלוי קודם, הוי אסמכתא בעלמא, ועיקרו אינו אלא תקנתא דרבנן לענין צדקה, ולענין קריאת התורה דלא ליתי לאינצויי, אבל לכל שאר דברים אין שום קדימה ללוי על ישראל". ומבואר בדבריו כי קדימות הלוי לענין צדקה וקריאת התורה הינם דינים מיוחדים שנאמר בהלכות אלו, ולכן אין ללמוד מכך

הלכה כללית שלוי קודם לישראל לעניינים אחרים [כגון בציעת הפת וברכת המזון וכיוצא בזה].

אבל דברי העמק ברכה שקדימות הלוי לישראל בקריאת התורה היא משום "דלא ליתי לאנצויי" צ"ע, וכפי שכתב הנצי"ב בספרו מרומי שדה (גיטין נט, ב) וז"ל: "ונראה דזה ברור דהא דלוי גם כן קודם אינו משום דרכי שלום, והראיה דכשאינן כהן נתפרדה החבילה, ולהיפך, בכהן לחוד איכא תקנה זו, אלמא דעיקר תקנת דרכי שלום הוא על הקריאה הראשונה [עליית הכהן]".

ועוד הקשה בספר קדושת הכהנים כהלכתה (פ"ו הערה נב) על דברי העמק ברכה, שמפשטות סוגית הגמרא בהוריות משמע שקדימות הלוי אינה רק לענין צדקה: "לכאורה הך מתני' דהוריות איירי בכל דיני הקדימיות, אם כן היאך נאמר דדין קדימת הלוי לישראל הנזכרת שם בכלל כולם הוי דין נפרד לעצמו רק להקדימו לענין להחיותו, ולא לגבי שאר הקדימיות. ותו, דבמשנה הקודמת איתא דין דאיש קודם לאשה, ומפורש התם דהוי לענין להחיותו ולהשיב אבידה, משא"כ במשנה שלאחריה לגבי לוי לא הוזכר כן, ואם כן כשם דבריש משנה זו בדין דכהן קודם ללוי איירי בכל דבר שבקדושה, גם מה שכתב אחר כך במשנה איירי גם כן בהכ"י. וכן הקשה שם על דברי העמק ברכה: "מגלך דהך פסוק דבעת ההיא המובאת בגמרא הוי אסמכתא, ולעולם עיקר מקור התקנה הוא מפסוק אחר דפרשת ראה הנ"ל, ואם כן מדוע הגמרא לא הביאה את הפסוק דלהחיותו המדבר בזה, ומאי דך הביאה פסוק אחר המורה על ענין הקדימה בכללותה דאינו אלא אסמכתא בעלמא רק לגבי צדקה וקריאת התורה ולא לגבי שאר הדברים". ונשאר בצ"ע.

ז. ונראה לבאר בדרך נוספת מדוע אין ללמוד מההלכה שלוי קודם לישראל בקריאת התורה שכל מקום בתורה יהיה דין כללי שלוי קודם לישראל בכל דבר, על פי דברי הגרי"ד סולובייצ'יק (הובא בחוברת מסורה, כרך טו, תשנ"ט) שהקשה מדוע לא מצינו דין קימה וכיבוד לכהן כפי שמצינו באביו ורבו, שהרי אם חיוב "וקדשתו" נובע ממעלה מיוחדת של קדושת הכהן, מדוע לא צריך לכבדו בשל מעלתו זו, בכל ענייני הכבוד שמחוייב לכבד את אביו ורבו.

ומתוך כך ביאר הגר"ד: "ונראה לומר דשאני כיבוד אביו ורבו מכיבוד כהן. דאביו ורבו חייב לכבד הגברא של אביו ורבו. משא"כ וקדשתו אינו מדין כיבוד אלא הוא חיוב להבדיל את הכהן משאר ישראל, ועיין ברמב"ם (רפ"ד מכלי המקדש) וז"ל: הכהנים הובדלו מכלל הלויים לעבודת הקרבנות וכו'. . ומצות עשה היא להבדיל הכהנים ולקדשם ולהבינם לקרבן שנאמר וקדשתו. וכן במסכת פסחים (קד, א) אחד מההבדלים שהבטייתא מונה הוא בין ישראל לעמים ובין כהנים ללויים וישראלים. וממילא מצות וקדשתו אינו חיוב כיבוד אלא חיוב הבדלה גרידא, דמצוה להבדיל קדושת הכהונה מקדושת ישראל. ומשום הכי חיובו הוא רק בדבר שבקדושה, ולכן אינו חייב לקום לפניו דקימה היא מדין כיבוד. ומצות "וקדשתו" אינו מדין כיבוד אלא מצות הבדלת הכהנים מישראל".

ובכך יישב הגר"ד מדוע לוי קודם לישראל בעליה לתורה [כשהכהן נמצא בבית הכנסת], ולכאורה קשה מדוע יש לכבדו והרי אין מצות "וקדשתו" על הלויים: "אך להנ"ל אתי שפיר, דכיון שמצות "וקדשתו" הוא להבדיל קדושת הכהונה מקדושת ישראל. אם כן בזה שאנו נותנים ללויים עליה קודם הישראל בכך אנו מראים שהכהנים מובדלים בשני דברים מהישראל, ונמצא שכשאנו נותנים ללוי עליה קודם ישראל אינו מדין הלוי כלל וכלל, אלא זה מדין "וקדשתו" דבכך אנו מבדילים קדושת הכהונה מקדושת הישראל בשני דרגות".

ולפי הגדרה זו אין כל חיוב "וקדשתו" כלפי הלוי, כי חיוב "וקדשתו" פירושו הבדלת הכהנים לקדשם, ואין פירושו שיש בכהנים קדושה המחייבת להקדימם. ואם כן קדימות הלוי בכל דבר שבקדושה נובעת מהצורך להבדיל את הכהן מישראל, ומתוך כך צריך להקדים את הלוי לישראל - כדי להראות שהכהנים מובדלים בשני דרגות מהישראל, ולכן אין ישראל עולים לתורה מיד לאתר הכהנים אלא רק לאתר הלויים.

ואמנם מצינו שאם אין לוי והכהן מקבל שתי עליות ומיד לאחר מכן עולה הישראל, והיה מקום לשאול היאך עולה הכהן ואחריו ישראל ללא הבדלה ביניהם. אולם התשובה, שבאמת בשעה שהכהן עולה לתורה בשנית קוראים לו "במקום לוי", ונראה שדבר זה נעשה כדי להדגיש שעלייתו לתורה איננה בגלל שהוא כהן אלא שהוא ממלא מקומו של הלוי - והיינו כדי להזכיר שבעצם הלוי היה צריך לעלות לתורה כדי

להבדיל בין הכהן והישראל, אך מכיון שכעת הדבר בלתי אפשרי, הרי שהכהן עולה במקומו.

תירוץ אחר מדוע אין ללמוד מקדימות הלוי לישראל בעליה לתורה דין כללי שלוי קודם לישראל בכל דבר, כתב ר' צבי כץ (ספר זכרון אברהם; ברכת כהנים עמ' רכא) וז"ל: "והנראה בכל זה, דדין זה דכהן עולה לקרוא בתורה ראשון אינו רק כשאר כיבודים דכהן פותח ראשון בכל דבר שבקדושה מדין וקדשתו, אלא הוא דין מחודש שגילתה תורה דסדר העליות לתורה יהיה כסדר נתינת התורה, דכשם שבנתינת התורה היה הסדר לכהנים והדר ללויים שילמדו לישראל, כן בקריאת התורה סדר העליות הוא לכהנים ללויים ולישראלים, וילפינן לה מ"ויכתב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני לוי", מעיקרא כהן והדר לוי ואחר כך אל כל זקני ישראל. והטעם שהוקדמו הלויים, כתב באבן עזרא שם, שהן מורי התורה, והיינו שבסדר נתינת התורה הלויים הם המורים ומלמדים את התורה לישראל. וכן מבואר ברמב"ם בסוף הלכות שמיטה ויובל וז"ל, ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה עם אחיו, מפני שהובדל לעבוד את ה' ולשרתו ולהורות דרכיו הישירים ומשפטיו הצדיקים לרבים, שנאמר (דברים לג, י) יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל, לפיכך הובדלו מדרכי העולם, עכ"ל. הרי ששבט לוי הם המורים את התורה לרבים, ועל כן הוקדמו אף בסדר קריאת התורה. ומעתה צריכי כל הני קראי דמ"וקדשתו" ילפינן דכהן פותח ראשון בכל דבר שבקדושה, לפתוח ראשון ולברך ראשון וליטול מנה יפה ראשון, וזהו דין כבוד לכהן, ומקרא ד"ויתנה אל הכהנים בני לוי" ילפינן דזהו סדר נתינת התורה. ונמצא לפי זה דמצד תרי דינא עולה כהן ראשון, הן מצד סדר נתינת התורה והן מצד כבוד כמו כל כבוד שנוטל מנה יפה ראשון".

ומסיים: "ובזה יתורץ קושיית המג"א, דכיון דחזינן דלוי עולה לתורה קודם ישראל אם כך יברך נמי ראשון הוא מילתא דכבוד, וזה נאמר רק בכהן. אך ללוי אין כלל תוספת מעלת כבוד וקדושה על ישראל, אלא מה שעולה לתורה קודם ישראל זהו לפי שבסדר נתינת התורה הלויים מלמדים לישראל, וקודם ישראל הם".

נמצא לפי התירוץ הנ"ל, שבאמת אין חיוב להקדים את הלוי לישראל בכל דבר, והטעם שקודם הלוי לישראל בעליה לתורה הוא דין מיוחד משום התקנה שלא יבואו לריב [עמק ברכה]. או משום ההבדלה

שצריך להבדיל בין הכהן לישראל בשתי דרגתו [הגרי"ד]. או משום שגם בסדר מסירת התורה קודם לוי לישראל [זכרון אברהם].



היוצאים להציל

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
 רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

שו"ע או"ח סי' שכט ס"ט: "כל היוצאים להציל חוזרים בכלי זינים למקומם". ע"כ. ובסי' תז כ' "כל היוצאים להציל נפשות ישראל מיד עכו"ם או מן הנהר או מן המפולת יש להם אלפי' אמה לכל רוח ממקום שהצילו בו, ואם היתה יד העכו"ם תקיפה והיו מפחדים לשבות במקום שהצילו הרי אלו חוזרים בשבת למקומם ובכלי זינים".

פסקי השו"ע מיוסדים על משנה במס' עירובין (מד, ב) "כל היוצאים להציל חוזרין למקומן", עיין דברי הב"ח סי' תז "ואיכא תרתי אוקימתא חדא היכא דיד האויבים תקיפה שהאויבים נצחו חוזר למקומו אפילו טובא יותר מד' אלפים ואם יד ישראל תקיפה שנצחו לאויבים ואינן יראים מהן אין נותנין להם אלא אלפים לכל רוח ממקומו, איך אוקימתא דחוזרין עם כלי זינים ולא אמרינן כיון דנעשה מעשה ישליכו כלי זיין מעליהן ולא יחללו שבת בחזרתן, ובין דיד ישראל תקיפה ובין יד האויבים תקיפה לעולם חוזרין עם כלי זינים משום מעשה שהיה כדאית' בגמ' פ' מי שהוציאוהו".

וא"כ לפי דברי הב"ח בין ביד ישראל תקיפה ובין ביד האומות תקיפה לעולם חוזרין עם כלי זינים משום מעשה שהיה. וכן פסק המשנה ברורה בסי' תז ס"ק י.

אבל עיין דברי אדה"ז סי' תז ס"ג: "כל היוצאים להציל נפשות מישראל מיד נכרים או מן הנהר או מן המפולת יש להם אלפים אמה לכל רוח ממקום שהצילו בו, ואם היתה יד נכרים תקיפה והיו מפחדים לשבות במקום שהצילו בו הרי אלו חוזרים בשבת למקומם ובכלי זינים".

דברי רבינו מוכיחין שלא כדברי הב"ח והמשנ"ב. רבינו סבר שאם יד ישראל תקיפה שאסור לחזור בכלי זיין אפילו בתוך אלפיים אמה.

ועיין ברא"ש (ערובין סי' ה) שכותב בשם רבינו מאיר דהלכתא כהנך תרי אוקימתות. ונראה לומר שדעת רבינו שהא דכותב רבינו מאיר דהלכתא כהנך תרי אוקימתות שבמס' ערובין שם, היינו שהלכה כרב שחוזרין בכלי זיינן למקומן, והלכה כרב נחמן שחוזרין למקומם אפילו יותר מאלפיים אמה בשנצחו אומות העולם. אבל מ"מ סובר רבינו שהא דאמר הרא"ש שהלכה כרב שחוזרין בכלי זיינן למקומן היינו דוקא היכא שנצחו אומות העולם. ואם תקשה מה חידש רב בזה כיון שהוא דבר הפשוט שבמקום סכנה מותר לחלל שבת ולהביא הכלי זיין? עיין שם בגמרא (מה, א) "דתנן בראשונה לא היו זיין משם כל היום כולו התקין ר"ג הזקן שיש להן אלפיים אמה לכל רוח ולא אלו בלבד אמרו אלא אפי' חכמה הבאה לילד והבא להציל מן הגייס או מן הנהר ומן המפולת ומן הדליקה הרי הן כנאשי העיר ויש להן אלפים אמה לכל רוח. ותו לא, והא אמרת כל היוצאין להציל חוזרין למקומן אפילו טובא, אמר רב ניהודה אמר רב] שחוזרין בכלי זיין למקומן כדתניא בראשונה היו מניחין כלי זיינן בבית הסמוך לחומה פעם אחת הכירו בהן אויבים ורדפו אחריהם ונכנסו ליטול כלי זיינן ונכנסו אויבים אחריהן דחקו זה את זה והרגו זה את זה יותר ממה שהרגו אויבים באותה שעה התקינו שיהו חוזרין למקומן בכלי זיינן".

משמעות הברייתא היא שבראשונה היו מניחין כלי זיינן בבית הסמוך לחומה אפילו במקום שנצחו הגויים, והם לא חששו שיש כאן ענין של סכנת נפשות מכיון שהם בסמיכות להחומה ועוברים מיד לתוך העיר, אבל מכיון שפעם אחת קרא אסון ע"כ תקנו חז"ל שצריך לחזור לתוך העיר עם כלי זיינן, אבל כל ההיתר של חזרה עם כלי זיין מיירי רק במקום שנצחו גויים.

והנה דברי המחבר בסי' תז מוכיחין כדברי רבינו ושלא כדברי הב"ח והמשנ"ב - דכתב בס"ג "כל היוצאים להציל נפשות ישראל מיד עובדי כוכבים או מן הנהר או מן המפולת יש להם אלפים אמה לכל רוח ממקום שהצילו בו ואם היתה יד העובד כוכבים תקיפה והיו מפחדים לשבות במקום שהצילו הרי אלו חוזרים בשבת למקומם ובכלי זיינם" ע"כ. ואם כדברי הב"ח והמ"ב שדעת השו"ע שבכל אופן מותר לחזור בכלי זיינם בתוך אלפיים אמה, א"כ היה השו"ע אומר בתחילת הסעיף "יש להם אלפיים אמה לכל רוח ממקום שהצילו בו וחוזרין עם כלי זיינם". וא"כ

מדברי שו"ע מוכח כדברי רבינו שאינו מותר להביא כלי זיין אפילו בתוך אלפיים אמה אם יד ישראל תקיפה. ובכלל מהיכי תיתי לומר שהעובדא של הרגו זה את זה מיירי ביד ישראל תקיפה.



מה עדיף מנורה מהודרת או מגילה מהודרת

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפורניא

א. בקובץ 'המאור' דהאי שתא (גליון שבט-אדר ואילך) נשאלה שאלה מעניינת, ודיונו נמשך על פני הגליונות הבאים - והיות שיש להעיר ולהאיר טובא בכמה מהענינים שדנו בו, אעתיק בקיצור השאלה ומה שהשיבו עם הערותיי בצד.

וזה דבר השאלה: מי שיש בידו (או מי שנדר לקנות מתנה, ולמשל לחתנו, איזה חפץ של מצוה מהודרת) ויכול לקנות או מנורה מהודרת או מגילה מהודרת מה עדיף ואיזה מהן יקנה.

ודנו בזה מכמה פנים:

(א) המגילה קודמת, שהיא עצם חפץ המצוה, אבל מנורה אינה עצם חפץ המצוה שיכול לצאת י"ח בנרות לחוד אפי' בלי מנורה (ולהעיר משו"ת שבו"י ח"ב סי' ל' שמוכח שמנהגם הי' להדביק הנרות לכותל ודו"ק).

(ב) דעת הטו"א (חגיגה ז, א) שאין ענין הידור בלולב ארוך או ציצית ארוכים יותר מהשיעור, והביא הטו"א דברי ר' ברכי' בירושלמי (שם, הגם שלא נמצא כן בירושלמי שלפנינו וכמו שהעיר כבר הרב העורך שליט"א) שאין מצוה בהוספתן ואין שכר עליה, ובמילא מוכח מזה דאין הידור במנורה או בנרות.

ויש להעיר ע"ז טובא; חדא (וכמו שכבר העירו שם) דדעת המג"א אינו כן, דס"ל (סי' יא ס"ק ו וסי' תרעב ס"ק ג) דאכן יש הידור בציצית ונרות ארוכים.

ויש לומר שמה שנחלקו בגמ' ב"ק (ט, ב) בסוגיא דהידור מצוה עד שלישי, אי הוי שלישי מלגאו או מלבר, וכן מה שנחלקו רש"י ותוס' שם אי

מיירי בגודלו או בשווי, דנחלקו אי הידור מצוה הוא בגוף החפץ או רק בגברא (וכמ"ש האחרונים, וראה גם ברשימת שיעורים להרי"ד סולובייציק שם), ואי יש הידור בחפץ גדול כדי שלא יכמוש האתרוג ויפחות משיעורו. וע"ד מש"כ הלבוש"ש אודות ציצית, דכדאי לעשותם ארוכות שאם יפסקו ישאר שיעור ציצית.

ובמילא נוכל לומר דנחלקו הטו"א והמג"א בזה גופא, אי יש לחשוש שיגרע משיעורו, דלדעת הטו"א אין לחשוש ולדעת המג"א (והלבו"ש) יש לחשוש, ואין זה נוגע להדיון אי יש הידור מצוה בחפצים אלו.

ג) מגילה מהודרת קודמת, דפסק המחבר (סי' תרפט ס"א) שהכל חייבים בקריאת המגילה בין אנשים ובין נשים, משא"כ בנ"ח אין האשה מחוייבת להדליק דהויין טפילות לאנשים.

יש להעיר ע"ז טובא; חדא דלדעת הרמ"א (שם) אשה אינה חייבת במקרא מגילה. ושנית, הא דנשים אינן מדליקות דהויין טפילות לבעליהן, אין הכוונה דאינן חייבות בנ"ח, דהלא אף הן היו באותו הנס, והרי נר חנוכה איש וביתו, אלא הכוונה דאינן מדליקות המנורה כשבעליהן נמצאות, וברור דבמקרה דאין בעליהן נמצאות בבית או דאין להן בעל, ברור שחייבות להדליק וכמ"ש המשנ"ב שם שאף הן היו באותו הנס - ובמילא שניהם שוות.

ד) בגמ' (שבת כא, ב) אמרו "והמהדרין נר לכל אחד" ולא הזכירו מנורה. - מוכח דמגילה קודמת שהיא יותר חשובה.

יש להעיר ע"ז; חדא דמיירי שם מדין נ"ח גופא איך להדליקו (היינו או נר למשפחה או נר לכאו"א), ולא מיירי מעיקר דין המנורה. ועוד ועיקר, דאדרבה, יש מקום לומר דמיירי בהחייב להדליק כל אחד ואחד נרו באופן שהוא ניכר ונראה נפרד מהשני, וזהו דוקא כשיש מנורות נפרדים, (ואולי זהו באמת המקור למנהג המנורות כדי שיהא ניכר ונבדל נרו של כאו"א), נמצא שב"נר לכל אחד" הכוונה אכן להמנורה.

ה) ונראה להוסיף על ראייתם דמגילה עדיפא ממנורה - מיוסד על מה שהקשו בדברי הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"א הי"א) ד"מצוה מן המובחר לחזק את הבנין ולהגביהו כפי כח הציבור וכו' ומפארין אותו ומיפין כפי כחן אם יכולים לטוח אותו בזהב וכו' הרי"ז מצוה", עכ"ל.

ולכאור' קשה דהרי בכל מצוה החיוב להוסיף ממון כדי להדרה הוא רק על שליש במצוה ולא יותר א"כ מדוע כ' הרמב"ם שהמצוה לפאר וליפות המקדש היא כפי כח הציבור? ולא הגבית את ההוצאות עד שליש.

וכן קשה לגבי כלי שרת דכ' הרמב"ם (שם הי"ט) "היו הקהל עניים עושין אותו אפי' של בדיל ואם העשירו עושין אותו זהב וכו' אם יש כח בציבור עושין אותו של זהב וכו' אפילו שערי העזרה וכו'", עכ"ל.

והרי החילוק בין בדיל לזהב הוא הרבה יותר משליש.

והביאור - דאולי ההגבלה בשליש הוא רק ביחיד ולא מהציבור דרק ביחיד לא דרשו חז"ל להדר במצוה לשלם יותר משליש משא"כ הציבור חיבו להדר במצוה אף יותר משליש - עד כפי כחן.

וראה מש"כ הר"ן (ב"ב ח, ב) לעולם אין ציבור עני וממילא יובן לענינינו. דיסוד מצות קריאת המגילה הוא (בעיקרו) מוטל על הציבור (אף שברור שחיובו נמשך על כאו"א) ובפרט שיש בו הענין דפרסומי ניסא, ובפרט לעומת מנורה דהוי בעיקר על היחיד (נר איש וביתו) וממילא אפשר לומר, דמצוה דמוטלת על הדיבור וכמו מגילה שפיר עדיף להדרו לעומת מצוה של יחיד.

אלא דשוברו בצידו, דכמ"ש לקמן, החילוק העיקרי והמעלה בין מגילה לחנוכה הוא דמגילה אינו נראה לכל משא"כ מנורה ואולי לענין ציבור ויחיד זה באמת מכריע ודו"ק.

לאידך הביאו כמה סברות לומר שמנורה עדיפה ממגילה:

(ו) בגמ' (מגילה ז, א) נחלקו אם יש קדושה בהמגילה או לא. וברמב"ם (הל' שאר אבות הטומאה פ"ט ה"ו) אינו מזכיר מגילת אסתר רק "מגילה שכתוב בה מן התורה" (כמס' ידים פ"ג מ"ה), ולאידך כולל "כל כתבי קודש", א"כ מגילה בכלל.

ויש להעיר ע"ז, דכי יעלה על הדעת דמגילה אינה חפץ של מצוה או עכ"פ תשמישי קדושה? ענין הטומאה (שע"ז מדוברת בגמ' ורמב"ם שם) אינו תלוי בזה אלא במה שאין בה אזכרות, ודין מיוחד הוא לדיני טומאה. וברור שיש לו קדושה (וכל פרשה של פ"ה אותיות יש בה קדושה). ואתה הראית לדעת דבסי' שלד סי"ג משמע ברור מהמחבר (וכן מהמג"א וש"ע

רבינו שם ס"ב) דאם נכתב כדין, היינו אשורית על הקלף, יש בה קדושה וניצלת מן הדליקה (ראיית הרב העורך שם).

ולפ"ז מגילה קודמת, אלא דהוי חפץ של מצוה רק להבעל קורא או שיי"ח ממנה - ולא לכולם. ולהעיר ממש"כ הפוסקים (ראה פרמ"ג סי' תרצ) שראוי לכל יר"ש שיהא מגילה כשרה לפניו דלמא יחסר מילה מהבע"ק.

ז) בגמ' שבת (קלג, ב) "התנאה לפניו במצות, עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה, ציצית נאה, ספר תורה נאה, וכתוב בו לשמו בדיו נאה, בקולמוס נאה, בלבלר אומן, וכורכו בשיראין נאין..." , ולא הזכירו מגילה נאה - והרי ראי' שאין הידור במגילה נאה.

ולכאוי' ראי' זו תמוה היא, דאטו תנא כי רוכלא דליזיל וליחשוב כל אפשרות לקשט מצוה? והרי מגילה דומה או לשופר נאה או לס"ת נאה. ופשוט.

איברא, די"ל דהגמ' מביאה דוגמאות (מיוסד על הפסוק ד"זה א-לי ואנוהו") רק במצוות שיסודם מה"ת - סוכה, לולב, שופר, ס"ת וכדומה, ובאנו בזה להמח' אי שייך הידור מצוה במצוות דרבנן, שאין כאן מקומו בזה, דאם איתא דאין ענין הידור מצוה במצוות דרבנן, בין כך שאלתינו אינה מתחלת.

ח) היות דחנוכה מגיע לפני פורים, יש כאן ענין של "אין מעבירין על המצות" וממילא מנורה קודמת.

ויש להעיר ע"ז; חדא דזה שייך רק באם עומד בתחלת השנה לפני חנוכה, דאז חנוכה מגיע קודם, ומה יענה בהזמן בין חנוכה לפורים?

ועוד ועיקר, דלכאוי' כל ענין "אין מעבירין" (דטעמו בעיקר משום ביזוי מצוה) שייך רק במצוה שפגע בו עכשיו או שחייב בו עכשיו.

והמקור לזה הוא מהמג"א (סי' כה ס"ק ד, ונעתק גם בשו"ע רבינו שם ס"ו) דמי שפגע בגופו ממש באיזה מצוה שאין דעתו לקיימה עכשיו אלא לאחר זמן, לא שייך "אין מעבירין על המצוה". דפסק המחבר (שם ס"א) שמותר להניח תפילין בביתו ולהתעטף בטלית כשמגיע לביהכ"ס, וכתב ע"ז המג"א, וז"ל "נ"ל דאע"פ שבא הטלית גדול לידו קודם שהניח

תפילין א"צ להתעטף בו בביתו, כיון שאין דעתו ללובשו כאן, ודומה לזה כתב סי' קס"ח סס"א" [וביאר המחצית השקל דראיתו היא מהל' ברכות, דקיי"ל שצריך לברך על השלם ולא על הפרוסה, וכתב הרמ"א (שם) דזה דוקא כשדעתו לאכול משניהם, אבל כשאין דעתו לאכול משניהם עכשיו לא שייך דיני קדימה]. ומוכח מזה דלדעת המג"א, כל שאין דעתו לעשות המצוה עד לאחר זמן לא שייך "אין מעבירין". וכע"ז כתב החיי אדם (כלל יג ס"א) דאם אינו רוצה להניח עכשיו התפילין, ג"כ לא שייך "אין מעבירין". והוא הדין במצות שלא פגע בהן עדיין לא מצינו ענין "אין מעבירין" כלל.

אלא דמדברי הרדב"ז וגם החכ"צ, במחלוקתם הידועה (ראה בעה"ט ושע"ת סי' צ) לגבי מי שהי' חבוש בבית האסורים, ונתנו לו יום אחד לצאת איזה יום יבחור, דכ' הרדב"ז שיבחור בהמצוה הראשונה בין קלה בין חמורה משום "אין מעבירין" - הרי אע"פ שלא פגע במצוה אמרינן ד"אין מעבירין" ונראה שהדבר אינו מוסכם.

ו) מנורה עדיפה משום שמצות נר חנוכה שמונה ימים ומגילה רק יום אחד.

והעירו ע"ז כבר דזה אינו, דפי' "תדיר ושאינו תדיר קודם" הוא רק לענין קדימה ולא לענין עדיפות - ובפרט דמגילה מקודש יותר, דמגילה ביום הוא מדברי קבלה (כמ"ש תוס' מגילה ג, א) ו"תדיר ומקודש מקודש עדיף".

ולכאור' הערה זו צ"ע, דבשלמא אם היינו דנים במקרה שיש לבחור בין קיום מצות חנוכה או קיום מצות מגילה, וכגון שמאיזה סיבה נבצר ממנו לקיים שניהם, ניתח דפורים מקודש, אלא אי נימא דדנים לא על עיקר מצותו, דהרי עיקר מצותו נעשית לכו"ע, והשאלה היא בהידורו, בזה שפיר י"ל דעדיף שמונה ימים על יום אחד.

ז) מנורה עדיפה שבה (פי' במנורה דביהמ"ק) נעשה הנס, ובמגילה הוא רק זכרון דברים. ועוד, שהיו בה ג' נסים: א) מציאת הפך, ב) הספיק השמן לח' ימים, ג) נצחון המלחמה.

וצ"ע אם יש לדמות מצות חנוכה דהיום ממקור מצות חנוכה דאז. ודו"ק.

(ח) מנורה עדיפה - דכתב בס' 'סדה"י' (הו"ד בבה"ט ומשנ"ב סוף סי' תרעב) שישתדל שיהא לו מנורה נאה, וכן מובא בס' 'עיקרי הד"ט' סי"א, דמביא מס' 'חסד לאברהם' ט"ו דרגות בענין ד"זה א-לי ואנוהו" במנורה - זהב, כסף, נחשת, ברזל וכו'.

יש להעיר ע"ז, דלכאור' אין הנדון דומה לראי', דאם הי' הדיון אם לקנות קופסת כסף להמגילה ניחא, אבל כאן הנדון הוא אם המנורה דומה להמגילה במצוותן ובזה אין הנ"ל נוגע.

ב. ואשר נראה לומר בכל זה, אף שיש בו משום חידוש, והוא דיש לחלק בין עצם המצוה להידורה.

ובהקדים, דבכל מקום בו מובא ענין הידור מצוה נאמר מקורו מהפסוק "זה א-לי ואנוהו", ולכאור' קשה למה צריך לטרוח להביא מפסוק זה דאין מפורש בו ענין ההידור (עד שהרמב"ם בספר היד אינו מביאו כלל, ועוד דנחלקו רבוותא אם זה מדאורייתא או מדרבנן), והו"ל להביאו מהפסוק שבתורה בו מפורש ענין הידור מצוה, והוא לגבי אתרוג, דכתיב בו "פרי עץ הדר" דצריך הידור לכו"ע ומה"ת?

והביאור הפשוט הוא, דיש לחלק בין ההידור בעצם המצוה לבין ההידור בחיצוניות המצוה. די"ל דההידור בעצם המצוה אינו מצד יופי המצוה גרידא אלא מדין עצם המצוה - למשל, היופי בכתב התפילין אינו מדין הידור מצוה אלא מדין התפילין גופא דתלוי בכשרותו.

בסגנון אחר קצת, ההידור שבמצוה מתחיל רק אחרי שעצם גדר המצוה ודיני' נגמר, ומה שמחויב בהידור מצד המצוה אינו ענין להידור ויופי אלא לעצם המצוה.

ונביא לזה כמה ראיות וסמוכין.

(א) דברי הב"ח (או"ח סי' תקפה) דצריך להוסיף עד שליש לתקוע בשופר של איל אף שיוצא בכל השופרות. ע"כ היינו דאחרי שיכול לצאת לכל הדיעות בסתם שופר רק אז מתחיל בהידור. ובנדו"ד שופרו של איל.

(ב) מש"כ החק יעקב (סי' תעג) דצריך להוציא שליש לקיים מצות מרור בחזרת אף שכל המינים כשרים.

ומוכח מזה דדין ההידור שבמצוה אינו שייך לעצם המצוה, שאפשר לצי"ח אלא הוא נוסף על עיקרו.

וכן מש"כ בגמ' (שם) "ספר תורה נאה . . בדיו נאה" אינו ענין לכשרותו אלא להידורו. דהיינו, אחרי שהשיגו כשרותו בהידור (מצד המצוה), יש ענין נוסף ע"ז (מצד הידור מצוה), להוסיף בדברים נאים כמו דיו נאה ושיראין נאים וכו'.

נמצא שאיפכא מסתברא ממה שדייקן כל הכותבים דלעיל. דזה ברור, דמגילה הוא עצם גוף המצוה וגם חיובו הוא מדברי קבלה וכו', ומצד מצותו צריך להדר שיהי' כתב מהודר עם הדיוקים כהלכתו. משא"כ במנורה, מכיון שאין בזה גוף ועצם המצוה, כי עיקר מצות נר חנוכה הוא הדלקת נרותי', הרי מה שמוסיפים בהידור אין זה מעצם המצוה אלא רק בהידורה.

נמצא דבר והיפוכו, דדוקא מנורה שאין בה עצם חפץ המצוה, דוקא בה שייך ענין ההידור (היינו דבר הנוסף על עיקר המצוה), משא"כ במגילה, הרי הידורו אינו מדין הידור מצוה אלא מעצם מצותו.

יוצא לפ"ז, דאם צריך לבחור האדם בין מגילה למנורה סדר העדיפויות הוא כך:

מגילה - אם יש לפניו מגילה כשרה סתם או מגילה מהודרת בכתבה ובהלכתה (מסופר יותר יר"ש או אומן וכדו'), הנה עפ"י דין עדיף לקנות המגילה המהודרת, לא מצד דין הידור מצוה אלא מעיקר מצותה.

וכמו במי שיש לפניו שני אתרוגים, אחד כשר ואחד מהודר, הנה עדיף לקנות אתרוג המהודר, ואם הוא בתוך יתרון שליש בדמיו י"א שחייב לקנותו.

מנורה - אין חיוב כלל לקנות מנורה יקרה וכדו' ואפי' לא מנורה של כסף, וי"ל שאין חיוב כלל לקנות מנורה. ואם רוצה להדר ביופי המצוה, ויש יכולת בידו, בודאי יש ענין גדול בזה עד שי"א שהוא מדאורייתא מצד "זה א-לי ואנוהו".

וממילא יוצא לפ"ז דמגילה כשרה ומהודרת (בדינה) קודמת למנורה.

אבל אחרי שהגיע לדרגא של מגילה כשרה ומהודרת, ועכשיו צריך לבחור בין מגילה יפה וגדולה וכו' לבין מנורה יקרה וחשובה - דשני הידורים אלו הם מצד הידור ויופי המצוה גרידא, בזה אכן י"ל דמנורה עדיפה.

והטעם - ובהקדים: כבר נת' במקו"א דנחלקו הפוסקים אם תפילין צריך שרטוט או לא, ונקודת הדיון הוא אי שייך הידור בדבר הסמוי מן העין. וכבר הארכנו ע"ז במק"א, די"ל דענין ההידור והיופי במצוות שייך רק בדבר הנראה לעין - וראי' אלימתא לכל זה הוא מפרש"י (יומא ע, א ד"ה להראות) לענין ס"ת, וז"ל "להראות נוי של ספר תורה ותפארת בעלי שטרח להתנאות במצוה. . שנאמר זה א-לי ואנוהו" - והרי רק ס"ת מגביהין להראותו ולא מגילה, וממילא טעמו של רש"י אינו שייך למגילה או למצוה שאינו שייך להראותו לרבים.

יוצא, דהיות שעיקר מצות מנורה היא ראייתה ומה שרואים אותה וזה פרסומה, משא"כ במגילה מצותה הוא רק קריאתה ושמיעתה (רק שצריך להיות מתוך מגילה כשרה ואפי' מהודרת), ממילא נראה פשוט שמצד ענין ההידור ויופי המצוה שפיר יש מעלה בזה שהמנורה יהי' יותר נאה ויותר מכובד, שהרי רואים אותה וזהו עיקר מצותה. ובפרט שמצותו שמונה ימים לעומת יום אחד - נמצא שבכמות מצותו יותר חשובה ונראית יותר, ובזה שפיר י"ל דמנורה עדיפה ממגילה לגבי יופי' והידורה.

יש עוד טעם לשבח דמנורה קודמת ועדיפה, והוא מהמבואר בשו"ת רעק"א (מהדו"ק סי' ט) דדן בארוכה בשאלה דומה לענין מצוות דאורייתא, במי שיש בידו לקנות תפילין או מזוזה וכדומה, ומסיק שם דמצוה שחיובו כל יום וכמו תפילין עדיפה על מצוה שהם רק פ"א בשנה וכמו לולב וסוכה. ע"כ. חזינן דכמות הפעמים בקיום המצוה מכריע. וה"ה לנדו"ד דהיות דמצות נ"ח שמונה ימים ומצות מגילה רק יום א' (או פעמיים כלילה וביום) נראה דלסברת רעק"א מנורה עדיפה.



חיוב האב במילת בנו

הרב ברוך חדד

רב דק"ק חב"ד זכרון ראובן מלחה - ירושלים

בגמ' קידושין (כט, א): "האב חייב בבנו למולו ולפדותו וללמדו תורה וכו', למולו מנלן, דכתיב וימל אברהם את יצחק בנו, והיכא דלא מהליה אבוה, מיחייבי בי דינא למימהליה, דכתיב המול לכם כל זכר, והיכא דלא מהליה בי דינא, מיחייב איהו למימהל נפשיה, דכתיב וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה, איהי מנלן דלא מיחייבא, דכתיב כאשר צוה אותו אלקים, אותו ולא אותה, אשכחן מיד, לדורות מנלן, תנא דבי ר' ישמעאל, כל מקום שנאמר צו, אינו אלא זירו מיד ולדורות, זירו דכתיב, וצו את יהושע וחזקהו ואמצהו, מיד ולדורות דכתיב, מן היום אשר צוה ה' והלאה לדורותיכם".

וברמב"ם ריש הלכות מילה כתב: "מילה מצות עשה שחייבין עליה כרת, שנאמר וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה הנפש ההיא וכו', ומצוה על האב למול את בנו, ועל הרב למול את כל עבדיו יליד בית ומקנת כסף, עבר האב או האדון ולא מל אותן, בטל מצות עשה, ואינו חייב כרת, שאין הכרת תלוי אלא בערל עצמו, ובית דין מצווין למול את אותו הבן או העבד בזמנו, ולא יניחו ערל לא בישראל ולא בעבדיהם". וממשיך בה"ב: "אין מולין בניו של אדם שלא מדעתו, אלא אם כן עבר ונמנע למולו, שבית דין מלין אותו בעל כרחו, נתעלם מבית דין ולא מלו אותו, כשיגדיל הוא חייב למול את עצמו, וכל יום ויום שיעבור עליו משיגדיל ולא ימול את עצמו, הרי הוא מבטל מצות עשה, אבל אינו חייב כרת, עד שימות והוא ערל במזיד".

ובשו"ע יורה דעה סי' רס כתב המחבר, וז"ל: "מצות עשה לאב למול את בנו, וגדולה מצוה זו משאר מצות עשה". ובסי' רסא כתב, "אם לא מל האב את בנו, חייבים ב"ד למולו, ואם לא מלוהו ב"ד, חייב הוא כשיגדיל למול את עצמו, ואם לא מל חייב כרת". וכתב הרמ"א בהג"ה, "ובכל יום עוברים בעונשים אלו, ואין מלין בנו של אדם שלא מדעתו, אלא אם כן עבר האב ולא מלו, בית דין מלין אותו בעל כרחו".

והנה לגבי חיוב האב למול את בנו, כתב הרמב"ם בפירוש המשניות (שבת ס"פ ר"א דמילה) שהמצות עשה על האב מן התורה למול את הבן,

היא גם לאחר יום השמיני, וז"ל: "לפי שזה אחר שעבר יום הח' למילה, לא נפטר מזו המצוה, אבל הוא מצווה ומוכרח למולו תמיד, וכל זמן שלא ימול אותו ויהיה ערל, יהיה עובר על מצות עשה שהגיע זמנה, וכשימול אותו תסור ממנו זאת העבירה ויעשה מצוה, וכמו כן, כל מי שיראה זה האדם רוצה לומר הילוד הערל ולא ימול אותו, עובר על מצות עשה, עד שימול אותו, כאילו היה בנו, וכשיגדל הילד ויגיע לזמן חיוב המצות, נפטר כל אדם ממילתו, ונתחייב הוא למול את עצמו מיד, וכ"ז שלא ימול עצמו, הוא עובר על מצות עשה עד שימול". ע"כ. וכן משמע מלשונו של הרמב"ם בהלכות מילה, "מצוה על האב למול את בנו" שסתם ולא פירט, ומשמע דאף אם עבר ולא מלו האב בזמנו, מצוה עליו למולו אח"כ ג"כ. וכן גם משמע מדברי הרמ"א דלעיל, שכתב "ובכל יום עוברים בעונשים אלו", והיינו גם לאחר יום השמיני, וכן כתב גם בדרכי משה סי' רסא בשם הכלבו וז"ל "והוא הדין אב או בית דין, כל יום שמעכבין עוברים בעשה".

וביד המלך על הרמב"ם, הל' מילה פ"א ה"ב חלק על דברי הרמב"ם בפירוש המשניות, ושם הוכיח דאחרי יום השמיני אין מצוה על האב למול את בנו, וז"ל: "והנה מגמרא פרק ר"א דמילה דף קל"ב משמע דאחר ח' אין עוד שום עשה על האב, דקאמר שם הגמרא דהאי שמיני מבעי ליה למעוטי שביעי, ודחה ליה הגמרא דשביעי מבין שמנת ימים נפקא ליה, ופריך ואכתי מבעי ליה חד למעוטי ז' וחד למעוטי תשיעי, דאי מחד ה"א שביעי הוא דלא מטי זמניה אבל משמיני ואילך זמניה הוא, אלא מחורתא כדר"י ע"כ. והנה דברי הגמרא אלה צריכין ביאור, דאיך עלה כלל על דעת הגמרא לכלול מיעוטי דיום ז' וט' בהדי הדדי, הא אם עבר ומל קודם ח' ביום ז' הוי כמחתך בשר בעלמא, משא"כ ביום ט' הרי באמת כבר מטיא זמן חיוביה ביום ח', ואם עבר ולא מל ביום ח' בודאי עכ"פ מצותו למולו אח"כ, אלא ודאי דגם כוונת הגמרא כך הוא, דמשמנה ואילך זמניה הוא, וכיון דגם משמיני ואילך נכלל בקרא דביום השמיני הרי ממילא גם לענין חיובו של אב הוי אמינא דאם עבר האב ולא מל ביום השמיני מוטל עליו גם הלאה עשה זו, דראשית הנחת העשה דביום השמיני היה כך לחול על האב מיום השמיני והלאה עד שיגדל ובכל יום עובר האב באיחור מ"ע זו, ולכן איצטריך מיעוטי דביום למעוטי תשיעי דאף אם ירצה האב לקחת עליו טורח זה יכול למולו אחר שמיני, מ"מ חיוב עשה זו דביום השמיני שעל האב אינו רק ביום השמיני אבל לאחר שמיני אין עוד עשה על האב, ונהי דלענין גוף המצוה יש חילוק עצום בין

יום שביעי ליום תשיעי, בכל זאת לענין חלות חיוב העשה שעל האב שביעי ותשיעי שוים הם, וכמו שאין העשה על האב למולו בשביעי כמו כן אם עבר זמן יום השמיני ולא מלו אין עוד חיוב העשה על האב למולו. עכ"ל.

ונראה לי שבשיטת הרמב"ם, ולדחות הוכחת היד המלך מדברי הגמרא בשבת שם, ואין צריך לדחוק ולפרש באופן שכתב. ופירוש דברי הגמרא כך הוא; שאם היתה התורה כותבת רק מיעוט אחד, היינו אומרים שהוא ממעט רק את יום השביעי, כיון שעדיין לא הגיע זמן החיוב במצות מילה, וכאילו מחתך בשר בעלמא, ולא מקיים בזה שום מצוה, אבל מיום השמיני ואילך שכבר הגיע זמן המצוה המוטלת עליו, היינו אומרים שיכול לכתחילה לדחות המצוה ליום התשיעי, שהרי המצוה מוטלת עליו גם לאחרי זה וזמנה נמשך, ולכן צריך מיעוט מיוחד ליום התשיעי, שלא יכול לכתחילה לחכות עד יום התשיעי, שהרי החיוב במילת בנו התחיל כבר ביום השמיני, ואם לא מל עובר על מצות עשה.

ואפשר לומר דאדרבה מדברי הגמרא הנ"ל נראה להוכיח כשיטת הרמב"ם, שגם אחרי שמונה ימים החיוב מוטל על האב למול את בנו, מזה שאמרה הגמ' "שביעי הוא דלא מטא זמניה, אבל משמיני ואילך זמניה הוא", ויכול לדחות מילת בנו ליום התשיעי, ומוכרח לומר שהכוונה בדברי הגמרא היא על אבי הבן, שהרי מדברים על החיוב של מילה ביום השמיני, וזה ודאי מוטל על האב, וא"כ גם כשאומרת הגמ' משמיני ואילך זמניה הוא, הכוונה על אבי הבן שנמשכת מצותו, שאל"כ מה הקס"ד שיכול לדחות ליום התשיעי, והרי הוא דוחה את המצוה המוטלת עליו.

עוד הביא ראייה לדבריו, מהא שהביא הב"י בשם הרשב"א (יו"ד סי' רסב) בחלצתו חמה, דממתנין לו שבעת ימים מעת לעת, דמ"מ גם בכלות ימים האלה, אין למולו ביום ה', ומשום דאין לגרום צער כאב יום השלישי שיהיה בשבת, ובשו"ע יו"ד ריש סי' רסב, כתב הט"ז (בס"ק ג) דמשום טעם זה, כ"ש שאין למולו ביום וא"ו. ואם נאמר דאף אחר שמנה כל כמה שלא נימול עדיין, בכל יום ויום עובר האב בעשה, א"כ איך היו דעת הגדולים האלה לעכב עשה דאורייתא מחמת סברת עצמם דגרם צער בשבת, דהוא דבר שלא הוזכר בגמרא, ואם היה חיוב העשה על האב אף לאחר שמנה, הרי אין חילוק בין בזמנו ובין לאחר זמנו רק לענין קיום

המצוה מן המובחר, אבל לענין חיוב העשה זמנו ולאחר זמנו שוים המה, ואיך נאמר דבשמיני אנו מלין אף בשבת עצמו ולא משגחינן בכל חילול שבת כלום, ולאחר שמונה דחינן עשה משום צער אשר יגיע להתניוק בשבת.

ונראה לדחות גם הוכחה זו, ובהקדים, דהנה דין זה שמילה בזמנה דוחה שבת, נלמד בגמרא שבת (קלב, א) דלשיטת עולא הוא הלכה למשה מסיני, ורבי יוחנן לומד דין זה מהכתוב ביום השמיני - ביום אפילו בשבת, שהרי די היה לכתוב ובשמיני ימול. ובתוס' מגילה (ד, ב ד"ה ויעבירנה) כתבו הטעם שאין מילה נדחית כמו שופר ולולב ומגילה, מפני שהיא חמורה שנכרתו עליה י"ג בריתות, וגם אין חשש שילך אצל הבקי ללמוד ויעבירנה ברשות הרבים ארבע אמות, (כמו שחוששים במילה ולולב ומגילה) כי אין אדם מל אלא אם כן הוא בקי, דסכנה יש בדבר. ומשמע שבעצם גם בשופר ולולב, בלי הגזירה של רבה, היינו תוקעין ונוטלין לולב בשבת, שהרי בתקיעה עצמה ובנטילת לולב עצמו אין איסור, שהרי זהו ציווי התורה, משא"כ במילה שאין חשש זה, ולכן מלין גם בשבת, שהרי בעצם המילה אין חשש, כי זהו ציווי התורה למול את הבן ביום השמיני ואפילו בשבת, (משא"כ מכשירי מילה שלא דוחים את השבת) וא"כ אדם שלא מל את בנו ביום השמיני, ביטל מצות עשה באותו יום, שהרי יש ציווי מפורש למול ביום השמיני, שאז המילה היא בזמנה, ולאחר יום השמיני כל זמן שלא מל הוא מבטל מצות עשה, רק שביום השמיני מקיים את המצוה בזמנה, ורק אז המילה היא דוחה שבת מפני הציווי המיוחד של היום השמיני, משא"כ לאחר יום השמיני מקיים את המצוה שלא בזמנה, ואין כח ביד חכמים להתיר איסור בשבת במילה שלא בזמנה.

ולפי יסוד זה ההבדל בין קיום המצוה בזמנה לקיום שלא בזמנה, אינו רק ענין של מצוה מן המובחר, כמו שכתב ביד המלך, אלא אם לא מל עד סיום יום השמיני, הרי הוא מבטל מצות עשה של מילת בנו ביום השמיני, שאז המצוה היא בזמנה (ומצוה מן המובחר הוא ביום השמיני עצמו למול בתחילת היום, שהרי כל היום כשר למילה, אלא שזריזין מקדימין למצות) משא"כ לאחר זמנה, אף שגם אז הוא מקיים את המצוה, אבל אין ציווי מיוחד מן התורה להתיר מילה בשבת, שהרי היא מלאכה גמורה, ולכן אפילו אם יש חשש חילול שבת אחר חוץ מהמילה עצמה, גם כן יש

איסור, ולכן אין מליץ את התינוק ביום חמישי, כיון שביום השלישי למילה יש סכנה לתינוק ויצטרכו לחלל עליו את השבת, ומה שכתב הט"ז שאין מליץ ביום חמישי, לפי שביום השלישי יש צער לתינוק ואין לגרום צער ביום השבת, הנה כבר כתב בהגהות רעק"א על אתר שבמקור הדין בתשב"ץ (ח"א סי' כא) לא מובא טעם זה, אלא הטעם הוא כמו שכתבנו כיון שביום השלישי יש סכנה לתינוק ויצטרכו לחלל עליו את השבת, וזה ע"ד שאין מפליגין בספינה בתוך ג' ימים סמוך לשבת, (או"ח סי' רמח ס"א) וגם מה שכתב שכל שכן שאין למולו ביום שישי, הנה הלשון בברק הבית הוא ממתנין עד למחר, ומשמע שלמחר ביום שישי מותר, ודברי הט"ז תמוהים מאד.

והביא ביד המלך שם עוד ראייה לדבריו, דלאחר שמנה אין עוד חלות חיוב העשה על האב, וז"ל: "דהא חזינן דמילה בזמנו דוחה שבת, וכמו שדרשו וביום אפילו בשבת, ואם נאמר דגם אחר ח' חל העשה על האב א"כ למה מילה בזמנה תדחה שבת כלל, ואמאי, נימוליה אחר שבת, וכמו שהוכיח הגמרא במנחות דף ע"ב ע"ב דנקצר שלא כמצותו פסול, דאם נקצר שלא כמצותו כשר אמאי דחי הקצירה את השבת, ולמה לא נקצור בערב שבת, וכמו כן ממש נימא הכא דנימהליה אחר שבת, ואין לומר דדוקא היכי דיש בידו לעשות המצוה קודם עת מצותו וכמו בקצירה דהיה בידו לקצור מערב שבת אז אמרינן דאם נקצר שלא כמצותו היה כשר לא היה דוחה את השבת והיו מקדימין לעשות את המצוה קודם זמן מצותו, ובאמת הוכיח הש"ך (יור"ד רס"ב סק"ב) מזה גם במילה, דבמל תוך ח' דלא יצא דאם יצא תוך זמנו לא לדחה את השבת ונמהליה קודם השבת, משא"כ לאחר זמן מצותו, דהיינו לאחר שמנה, אף אם נאמר דגם אז חל על האב העשה כמו בשמיני, בכל זאת, כיון דעכ"פ עיקר מצותו בשמיני, שפיר דחי את השבת ולא מאחרין המצוה לעכבו עד אחר השבת, שהוא עכ"פ אחר זמן מצותו, דלא מצינו לחלק בהכי דהרי בסוגיא שם דמנחות משני הגמרא דסבר לה כאידך דר"ש, דאמר ר"ש בוא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה שהרי הקטר חלבים ואימורים כשרים כל הלילה ולא היה ממתין להם עד שתחשך, ואם נאמר לחלק בענין זה בין אקדומי עשית המצוה קודם זמן מצותו ובין אם מאחר עשית המצוה עד אחר זמן מצותו, א"כ איך מייתי הגמרא ראייה מהקטרת אימורין לקצירת העומר הא בהקטרת אימורים אם לא היה דחי שבת היה מאחר ליה להקטרה להקטירם אחר שבת שהוא אחר זמן מצותו, ולפיכך שפיר דחי

שבת ולא מאחרין, משא"כ בקצירת העומר שהוא יכול להקדים הקצירה בערב שבת ושלא לדחות את השבת בקצירה בלילי שבת, אלא ודאי דלענין דוחין שבת אין שום חילוק בין להקדים המצוה או לאחרה, דאם רק גוף המצוה כשרה בדרך זה אזי כל טצדקי דאפשר למיעבד שלא לדחות את השבת עבדינן, וא"כ גם במצות מילה למה דוחה שבת בזמנה, נהי דאינו יכול למולו תוך זמנו קודם ח' דכמתך בשר בעלמא הוא, מ"מ הרי יכול למולו לאחר זמנו, אלא ודאי דאחר שמנה ימים אין עוד שום חיוב עשה על האב, רק דאם האב רוצה בכך יכול למולו בכדי להסיר מעל בנו לכשיגדל עשה דחיוב כרת, ולפיכך אותה העשה דמילה דביום השמיני דמוטל על האב שפיר דחי את השבת, ולא שייך בזה דנימהליה אחר השבת, דאף דהמצוה יוכל להעשות אחר שבת מכל מקום קיום העשה המוטלת על האב שוב לא יוכל עוד להתקיים אחר שבת". ע"כ.

ונראה לומר דלפי היסוד שכתבנו לעיל, אין ראייה מהגמרא במנחות כלל, שהרי יש הבדל מהותי בין קצירת העומר והקטר חלבים ואברים שלא בזמנם, לבין מילה שלא בזמנה, והוא שבקצירת העומר יש מצוה מן התורה לקצור את העומר בליל ששה עשר בניסן ואז הוא הזמן המובחר לקצירה, ואם קצר ביום לפי השיטה שנקצר ביום כשר (וכך פסק הרמב"ם להלכה) אז הוא קיים את המצוה שלא בזמנה, אבל לא חיסר ע"י זה כלום בגוף המצוה, וכן בהקטר חלבים ואברים אף שקיום המצוה בזמנה הוא ביום, אבל אם קיים את המצוה בלילה לא ביטל מצות עשה במשך היום, כי יש לו זמן גם בלילה להקטיר, אלא שאז הוא שלא בזמנה, אבל לא חיסר ע"י זה כלום בגוף המצוה. משא"כ במילה שלא בזמנה, כל זמן שלא מל את בנו לאחר יום השמיני הרי הוא עובר על ביטול מצות עשה, וכשלא מל ביום השמיני חיסר בגוף המצות עשה שהיה חייב בה באותו יום, ולא רק שחיסר בה אלא שלא קיים כלל, ומה שמל לאחר זה שלא בזמנו אינו מתקן החיסרון של המצות עשה שהיתה מוטלת עליו ביום השמיני או לאחר מכן, ולכן לא שייך לדמות הענין של קצירת העומר וכן הקטר חלבים ואברים למילה, ואף שבקצירת העומר למ"ד נקצר ביום כשר אז ס"ל שאפשר לקצור כבר לפני הזמן, במילה לא שייך לומר אותו דבר, שאם חל חיוב על האב גם לאחר יום השמיני אז נמול ביום התשיעי במקרה שחל בשבת, שהרי מחסר בגוף המצוה וכנ"ל.

וראיתי בספר נחל איתן על הרמב"ם שכתב לתרץ באופן אחר, וז"ל: "באמת אין ראייה זו נכונה מכמה טעמים, חדא, דהרי מבואר מדברי השאג"א סי' נ"ב דהוכיח מתוס' דשם (ע"ב סע"א) דדוקא גבי קדשים אמרינן הכי, דבעינן בהו דומיא דתמיד, שאי אפשר מע"ש, וגם לאחר שבת שזמנו קבוע ביום השבת, אבל במילה, לא בעינן שתהא דומיא דתמיד, ומש"ה דחיא שבת בזמנה, דהיינו ביום שמיני שהוא כמצותו, אף אי נימא דכשר בדיעבד אם מל קודם לכן, וא"כ מה"ט נמי, אעפ"י שאפשר למול אחר שבת, דחי שבת כדי למול בזמנו כמצותו, וכ"כ בס' מנחת כהן (דע"ב סע"א) ועוד כתב שם, דאף גבי עומר, לא בעינן דומיא דתמיד, רק למאן דיליף ליה מבמועדו, אבל למ"ד דיליף לעומר דדחי שבת, מקרא דתקריב, לא בעינן ביה דומיא דתמיד, וכן רבינו בהלכות תמידין (פ"ז ה"ד וה"ז) פסק נמי גבי עומר דדחי שבת, ואם נקצר ביום כשר, ודלא כסוגיא דמנחות והוא מטעמא דארמון. ועוד יתבאר שם כמה טעמים לדעת רבינו. ולפי זה בלא"ה אין להביא ראייה מסוגיא הנז', דלא קיי"ל כוותה. ועוד דמשום דאפשר למול למחר, אין לנו לומר שימתין וישהה המצוה, דאפילו במצוה שאין זמנה קבוע כלל, כתב הרשב"א בשם הרמב"ן בפ"ב דשבת (כ"ד ע"ב) דדחיא לל"ת עכשיו, אעפ"י שלמחר יוכל לקיימה בלא שום דחיית ל"ת, אפ"ה מוטב לקיימה עכשיו ע"י דחיית ל"ת, וא"כ כל שכן דמצוה שזמנה קבוע שדוחה לל"ת כדי לקיימה בזמנה, ולא מגרע כחה במה שיכול לקיימה לאחר זמנה, ומש"ה מילה דוחה שבת בזמנה, אעפ"י שאפשר לאחר השבת". ע"כ. (וביד המלך שבהוצאת מכון ירושלים הביאו הוספה מכתב יד המחבר שכתב על דפי הספר לאחר הדפסת הספר בפעם הראשונה, ושם כתב שבאמת אין ראייה מהגמ' במנחות הנ"ל, וחסר מהכתב יד).

ונראה לי להוכיח הוכחה ברורה לשיטת הרמב"ם, שגם לאחר היום השמיני, יש מצות עשה על האב למול את בנו, דהנה בגמרא שבת (קלא, ב) "אמר מר מילה וכל מכשיריה דוחין את השבת, דברי רבי אליעזר. מנא ליה לר"א, הא אי מכולהו גמר כדאמרינן, (שאין ללמוד מעומר ושתי הלחם ולולב סוכה ומצה ושופר, שלר"א הם ומכשיריהם דוחין את השבת, שהרי בכל אחד יש צד חמור שאין במילה שנכתב שם לעיל בדברי הגמ') ועוד, מה להנך שכן אם עבר זמנה בטלה. אלא היינו טעמא דרבי אליעזר, דאמר קרא וביום השמיני ימול בשר ערלתו, ואפילו בשבת, וליכתוב רחמנא במילה וליתו הנך וליגמור מיניה, משום דאיכא למיפרך,

מה למילה שכן נכרתו עליה שלש עשרה בריתות". ע"כ. ואם נאמר דאחרי יום השמיני אין מצות עשה על האב למול את בנו, אינו מובן פירכת הגמרא מה להנך שכן אם עבר זמנה בטלה, דמשמע שבמילה אינה בטלה אחרי שעבר זמנה, ואם נאמר שמצות עשה המוטלת על האב היא רק ביום השמיני, א"כ כשעבר זמנה היא כן בטלה, שאחרי זה מצות עשה זו אינה קיימת, וא"כ מהי פירכת הגמרא, ומוכרח לומר שגם אחרי יום השמיני יש על האב מצות עשה למול את בנו.

ועוד נראה להוכיח מדברי הירושלמי ביבמות פ"ח ה"א, "עבדך איש את מוהלו על כורחו, בנך איש אין את מוהלו בעל כרחו". ובקרבן העדה פירש שהעונש חל על הבן, ואינו מעכב האב לאכול פסחו, ולא אמרינן דבכלל מילת זכריו הוא, ומשמע שלפני שהגיע הילד לגיל שנקרא איש שהוא גיל מצות אביו מחויב למולו.

ובמנחת חינוך הוכיח עוד מהגמרא ביבמות (עא, א), וז"ל: "דמבואר שם דמילת בניו מעכבין אכילת הפסח ג"כ, ומפלפל הש"ס היכא משכחת לה מילת בניו דלא יהיו ראויים למול בשעת עשיה, וראויים למול בשעת אכילה, דאם נעשה בערב פסח בן שמונה ימים, א"כ מעכב העשיה, ואם אינו ראוי בערב פסח, א"כ גם בליל פסח אינו ראוי, כי לא היה בן שמונה ימים, וערלה שלא בזמנה אינה מעכבת, ומתוך שם הש"ס כמה אוקימתות דבשעת העשיה לא הוה חזי, כגון שחלצתו חמה, א"כ תיכף לאחר עשיה, ראוי למול, ובשעת עשיה לא היה ראוי למול, ולא היה מעכב, על כן גזר הכתוב דמעכב האכילה, ויש עוד אוקימתות והובאו בר"מ פ"ט מקרבן פסח ה"ט, ולכל האוקימתות כיון דערלה שלא בזמנה אינה מעכבת, על כרחך מיירי דנעשה בן ח' ימים בערב פסח, עיין שם בגמ' ותבין. א"כ ליל פסח הוא ליל תשיעי, והוי מילה שלא בזמנה, ומ"מ גזרה התורה דמעכבת האכילה, על כרחך דמוטל על האב אפילו שלא בזמנה, ולכן מעכבת האכילה א"כ מוכח מזה דאפילו מילה שלא בזמנה, מוטל על האב". ע"כ.

ובספר קובץ על הרמב"ם, כתב עוד להוכיח מדברי הגמרא בשבת (קלב, ב) "מילה דוחה את הצרעת". תינח גדול דכתיב בהו בשר, קטן נמי כתיב ביה בשר, בינוני מנלן, אמר אביי אתיא מביניא, מגדול לא אתיא, שכן ענוש כרת, מקטן לא אתיא שכן מילה בזמנה, הצד השווה שבהן שכן נימולין ודוחין את הצרעת, אף כל שנימולין דוחין את הצרעת". וקשה איך ילפינן מביניהו, דהרי אפשר לפרוך, מה לקטן בזמנו, שהוא מ"ע על

האב והב"ד, וגדול מ"ע על עצמו, משא"כ בינוני אין כאן מ"ע כלל לעבור בכל יום שהרי אף אחד לא עובר, אלא על כרחך החיוב על האב בכל עת עד שיגדל.

וראיתי בספר נחל איתן, שכתב על אתר בדברי הרמב"ם, שמדברי התוס' בקידושין (כט, א) ד"ה אותו ולא אותה, משמע שגם סובר שאחרי יום השמיני מוטלת עדין המצוה על האב למול את בנו, ששם למדה הגמרא מהא דכתוב לגבי מילה כאשר צוה אותו אלקים ולא אותה, משמע שהחיוב מוטל על האב ולא על האם, וע"ז הקשו התוס', למה צריך את הלימוד של אותו ולא אותה, והרי מצות מילה היא ממצות עשה שהזמן גרמא, שהרי נימול רק בשמיני ללידתו, וא"כ נשים פטורות, ותירצו שכיון שמיום השמיני והלאה אין לה הפסק, לאו זמן גרמא הוא. ומשמע שגם לאחר היום השמיני עדין חל החיוב מן התורה על האב למול את בנו. וכן משמע ברור מדברי רש"י ביבמות (קלב, ב ד"ה בינוני), וז"ל "כגון שלא בזמנה, ולא בר עונשין, ואביו מצווה עליו, נפקא לן מהמול לכם כל זכר".

והנה המחצית השקל באו"ח סי' תמד ס"ק יא הקשה וז"ל: "ולכאורה עלה ברוחי, ניהו דגם אם עבר יום ח' החיוב על האב למוהלו, מכל מקום אין בו חיוב דאורייתא, דהא בקידושין דף כט, ילפינן דהאב חייב למול בנו, מדכתיב וימל אברהם את יצחק בנו כאשר צוה אותו אלקים, והא אברהם מל יצחק ביום ח', ניהו דהבן עובר כל יום כשיגדיל מקרא דוערל זכר אשר לא ימול בשר ערלתו ונכרתה, אבל על האב אין חיוב מן התורה, וכן הקשה המנחת חינוך במצות מילה ס"ק ב.

ונראה לבאר בזה, דהנה בגמרא בקידושין, נלמד החיוב של האב במילת בנו מהפסוק וימל אברהם את יצחק בנו, ובמקרה שלא מלו אביו ביום השמיני, יש חיוב על הבית דין למולו, ונלמד מהפסוק המול לכם כל זכר, (ואם אביו אינו יכול למולו ביום השמיני, אז החיוב על הבית דין הוא כבר ביום השמיני, וכדלקמן) ובפירוש המשניות להרמב"ם בשבת הנ"ל, כתב שהחיוב הוא בעצם על כל ישראל, ולא רק על הבית דין, (ועיין בספר המקנה על אתר) דהיינו שאם אביו לא מל אותו ביום השמיני, כבר יש חיוב על כל ישראל (מי שרואה את הילד) למולו עד שיגדיל, ובתוך חיוב זה נכלל גם אביו, ונלמד מהפסוק המול לכם כל זכר, שהוא ציווי על כלל ישראל, וכמ"ש רש"י בשבת קל"ב ע"ב ד"ה בינוני

שחיוב האב במילת בנו שלא בזמנה נלמדת מהפסוק המול לכם כל זכר, וא"כ ברור שיש חיוב על אביו בתוך כלל ישראל למולו מהתורה, אלא שעל אביו יש חיוב מיוחד בתור אביו, חוץ מהחיוב של כלל ישראל, כיון שהוא ברשותו, שהרי החיוב של מילה הוא כל הזמן, ופשוט שתינוק בן תשעה ימים, אינו יכול למול את עצמו, ולכן החיוב מוטל על אביו עד שיגדיל, וע"ד מה שלמדו בתלמוד ירושלמי קידושין (על המשנה הנ"ל כל מצות הבן על האב) החיוב של האב למול את בנו, מהפסוק ביום השמיני ימול בשר ערלתו, ואף שלא הוזכר החיוב של האב בפסוק, מכל מקום הוא פשוט, שהרי ודאי שלא על התינוק מוטל החיוב, אלא רק על אביו, וא"כ יוצא שזה שהאב חייב גם לאחר יום השמיני, הוא מכח הפסוק המול לכם כל זכר, ורק שיש לו חיוב מיוחד, מפני שהוא ברשותו. ולפי זה יתורץ מה שהקשה המחצית השקל, מהיכן לומדים שיש חיוב לאב מן התורה גם לאחר יום השמיני, שהרי החיוב נלמד מהפסוק המול לכם כל זכר, וכדברי רש"י, ולא מהפסוק וימל אברהם, שמדבר על היום השמיני.

ולפי זה יובן, מה שכתב הרמ"א בסימן רס"א, וז"ל האב שאינו יודע למול, ויש כאן מוהל שאינו רוצה למול בחנם, רק בשכר, יש לבית דין לגעור במוהל זה, כי אין זה דרכן של זרע אברהם, ואדרכה מוהלים מהדרין שיתנו להם למול, ואם עומד במרדו, ואין יד האיש משגת לתת לו שכרו, הוי כמי שאין לו אב, שבית דין חייבים למולו, ולכן בית דין כופין אותו, מאחר שאין אחר שימול. ע"כ. ובביאור הגר"א כתב, שהטעם שבית דין יכולים לכוף את המוהל, הוא מפני שהמצוה מוטלת עליו, שהרי כל ישראל מצווים בזה, ובמצות עשה כופין, והוא כמו שכתבתי לעיל, שבעצם החיוב מוטל על כל ישראל, רק שלאב יש חיוב מיוחד, ומתי שאינו יכול למול, אז חייבים כל ישראל למולו, ונלמד מהפסוק המול לכם כל זכר, ולכן כופין על המוהל למולו.

ולפי זה גם יובנו היטב, דברי הרמב"ם בפרק ג' מהלכות מילה הלכה א', וז"ל המל מברך קודם שימול, ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה, אם היה מל בן חבירו, ואם מל בנו, מברך וצונו למול את הבן, ואבי הבן מברך ברכה אחרת, ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, שמצוה על האב למול את בנו, יתר על המצוה שמצווין כל ישראל, שימולו כל ערל שביניהן, לפיכך אם אין שם אביו, אין מברכין

אחרים ברכה זו, ויש מי שהורה שיברכו אותה בית דין, או אחד מן העם, ואין ראוי לעשות כן. ע"כ. ומשמע שברכה זו מברכין אותה גם לאחר יום השמיני, שהרי הרמב"ם לא חילק בין אם מל ביום השמיני או אח"כ, והיינו מפני שחיוב האב במילת בנו, הוא בעצם חיוב מיוחד, חוץ מהחיוב של כל ישראל, גם לאחר יום השמיני, וכלשון הרמב"ם "יתר על המצוה שמצווין כל ישראל" ולכן נתקנה עבורו ברכה מיוחדת של להכניסו בכריתו של אברהם אבינו, ולכן גם כשאין שם אביו, אין מברכים ברכה זו.

והנה לגבי ברכת להכניסו שמברך האב, הקשו בתוס' בשבת קל"ז ע"ב, ד"ה אבי הבן, שהרי כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן, ותירצו שדין זה נאמר, רק כשהמברך עצמו עושה המצוה, שאז צריך להיות מברך עליהן עובר לעשייתן, אבל בברכה של להכניסו שאבי הבן מברך ולא המל, לא צריך שיהיה מברך עליהן עובר לעשייתן, (ונפקמ"נ במקרה שאבי הבן הוא המוהל, שלתירוץ זה אבי הבן צריך לברך להכניסו קודם המילה, וכמ"ש הקרבן נתנאל על אתר בפירושו על הרא"ש). והרא"ש בפסחים דף ז' ע"א כתב, שברכה זו לא נתקנה לגמרי על מצוה זו, אלא נתקנה להודות ולהלל ולשבח לקב"ה, שצוה לעשות מצוה זו, בכל פעם שתבא לידינו, ולכן לא צריך שיהיה עובר לעשייתן.

וברא"ש בשבת שם כתב עוד לתרץ, וז"ל ועוד שמעתי, כשאבי הבן מברך מיד אחר ברכת המוהל, מיקרי שפיר עובר לעשייתו, וגם להבא, לפי שעדיין לא פרע, ותנן מל ולא פרע כאילו לא מל. ע"כ. והיינו שכיון שהפריעה אחרי המילה היא חיוב, ואם לא פרע כאילו לא מל, לכן כשמברך להכניסו, הרי זה עובר לעשייתו, שהרי הוא עדין לפני פריעה.

ובמנחת חינוך פרשת לך לך במצות מילה סעיף ג', הקשה על דברי הרא"ש, דלכאורה כיון שחז"ל תקנו הנוסח על מה שנכנס בכריתו של אברהם אבינו, ובכריתו של אברהם אבינו, לא היתה פריעה, כי לא נצטווה על זה, וא"כ איך שייך לומר, דהוי עובר לעשייתן, שאחרי הברכה עושה את הפריעה, הרי אצל אברהם אבינו לא היה ציווי על הפריעה.

ונראה לתרץ על קושיית המנחת חינוך, ובהקדים דברי כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקוטי שיחות חלק ל' בשיחה לפרשת לך לך ג', ושם מביא דברי הרמב"ם בפירוש המשניות (חולין סוף פ"ז) וז"ל ושים ליבך על העיקר

הגדול, שכל מה שאנו מרחיקין, או עושים היום, אין אנו עושין אלא במצות הקב"ה ע"י משה רבינו ע"ה, לא שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו, כגון . . . אין אנו מלין מפני שאברהם אבינו ע"ה מל עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שהקב"ה צוה אותנו ע"י משה רבינו שנמול, כמו שמל אברהם אבינו ע"ה, וכן גיד הנשה אין אנו הולכים אחר איסור יעקב אבינו, אלא מצות משה רבינו ע"ה, הלא תראה מה שאמרו תרי"ג מצות נאמרו לו למשה מסיני וכל אלו מכלל המצות". ע"כ.

ועל דברי הרמב"ם האלו כותב באות ד', וז"ל: "בה"עיקר הגדול" שכתב הרמב"ם - דזה שאנו מקיימים את המצוות, אינו מפני הציוריים שקדמו להציוריים על ידי משה רבינו בסיני - כוונתו לומר, שכל החיוב המוטל עלינו בקיום כל המצות, בא אך ורק מהציוריים של הקב"ה ע"י מרע"ה, בלי קשר וזיקה להציוריים שנאמרו ע"י הנביאים שלפניו, אבל אין זה נוגע לגוף המצוות ומהותן, ויתכן שפיר שגדרן ומהותן של המצוות דלאחר מ"ת, יש להן קשר ודמיון לענינן שלפני מ"ת, ועד שיתכן שמהותן וענינן אחד, ובנדו"ד - מצות מילה, ודאי שרק ציוריו של הקב"ה ע"י משה רבינו, הוא המחייב אותנו לקיים מצוה זו, ולא הציוריים לאברהם, וביחד עם זה מהותה של מצות מילה שנצטוונו, היא היא בריתו של אברהם אבינו - הקב"ה ציונו (ע"י משה רבינו) להכניס את הבן (ע"י ברית מילה) בהברית שכרת הוא ית' עם אברהם אבינו, ועפ"ז נמצא שבמצות מילה יש חידוש גדול לגבי שאר המצוות שנצטוו עליהן קודם מ"ת, בשאר המצוות, הרי המצוה כפי שניתנה כמ"ת היא מצוה חדשה, שאינה קשורה עם הציוריים שהיה לפני מ"ת, וע"ד ניתנה תורה ונתחדשה הלכה, ואפילו כאשר גוף המצוה לא נשתנה, הרי אין לתוכן וענין המצוה שאנו מקיימים קשר ושייכות להמצוה שהיתה קודם מ"ת, ולדוגמא אבר מן החי, זה שאנו אסורים באכילת אבר מן החי, אין לו קשר לאיסור אבר מן החי שהיה נוהג לפני מ"ת . . . משא"כ במילה שהקשר של מצוה זו שאנו מקיימים למצות מילה דאברהם אבינו, אינו רק טעם וזכר, אלא שהוא אותו הענין ממש, שתוכן מצות מילה שלנו, הוא מה שמכניסים את הנמול בבריתו של אברהם אבינו". ע"כ.

ולפי זה נראה לתרץ קושייתו של המנחת חינוך, שהרי זה שאנו מברכים להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, אין הכוונה שאנו מלים בדיק כמו שאברהם אבינו מל, שהרי אנו לא מלים בגלל ציוריו של הקב"ה לאברהם,

אלא רק מפני ציווי של הקב"ה ע"י משה רבינו, אלא הכונה היא שאנו מכניסים את הילד באותה הברית שכרת הקב"ה עם אברהם אבינו. וא"כ מובן למה אנחנו מברכים להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, אפילו שאצל אברהם אבינו לא היה ציווי על הפריעה, כי אין הכונה בברכה של להכניסו שהברית היא כמו הברית של אברהם אבינו, אלא שאנו מכניסים את הילד בברית שכרת הקב"ה עם אברהם אבינו ע"י המילה, ואפילו שהציווי היה שונה.



ברכת המצוה ברב עם

הת' שלום דובער הכהן כהן

תות"ל המרכזית כפר-חב"ד, אה"ק

כתב רבינו הזקן בשו"ע שלו סי' קפג ס"י: "ושערוריה זו מצויה בין ההמון, שהמברך בויזמון אין שומעין לו ומדברים דברים אחרים. . וגם לכל אדם נכון שיאמר בלחש מלה במלה עם המברך כל ברכה וברכה ואפילו החתימות, לפי שאין כל אדם יכול לכוין לשמוע כל תיבה ותיבה מפי המברך, ואם באמצע יפנה לבכו ולא ישמע איזו תיבה המעכבת לא יצא ידי חובתו, ובחתימות ימהר לסיים קודם שיסיים המברך כדי שיוכל לענות אמנן אחריו כמו שנתבאר".

וכ"ה בסי' קפה ס"ד גבי קידוש והבדלה: "בעל הבית שאוכל עם בניו הקטנים. . צריך לברך בקול רם כדי שישמעו ויצאו ידי חובתן. . וטוב שיאמרו עמו מלה במלה. . (וכן בקידוש והבדלה)". עיי"ש.

המורם מהנ"ל, שמהטעם שאין כל אדם יכול לכוין וכו' צריך כ"א לברך בעצמו.

ובסי' ריג ס"ו (בסופו): "כשכולם מקיימים המצוה ביחד כגון שמיעת קול שופר. . שאחד מברך לכולם בין התוקע או הקורא. . אבל אם רצו לקיים כל אחד המצוה בפני עצמו ולברך לעצמן הרשות בידם, כגון שיקרא כל אחד המגילה לעצמו אם אין שם עשרה. . ומ"מ טוב שיקרא אחד לקיים ברב עם הדרת מלך. . וכן בקידוש והבדלה וכל כיוצא בהן".

ולכאור' תמוה, שהרי בסי' קפה (שם) גבי קידוש והבדלה כתב שצריך לומר מלה במלה עם המברך, משא"כ בסי' ריג משמע שאחד יברך בשביל כולם מצד המעלה של 'ברב עם הדרך מלך'?

ואוי"ל עפ"י מ"ש בסי' קפג (שם) : "מ"מ כיון שכל ברכת המזון עד החתימה אומרים כולם יחד מלה במלה עם המברך ברכת המזון ה"ז כאמירה אחת, וגם החתימות הם חוזרים ושומעים ועונים אמן אחריו כמו כשאחד מברך לכולם ממש וכו'", והיינו שע"י שאומר מילה במילה עם המברך וגם עונה אמן אחריו יש לו ב' המעלות ; א) מברך בעצמו ואין לו היסח הדעת, ב) ברב עם הדרת מלך (שה"ז "כמו כשאחד מברך לכולם ממש").

ואין להקשות שאמן זה יהי' הפסק וכו' ע"ד מ"ש בס' 'הפסק בתפלה' (להר"י שי' למברג, לוד, תשס"א) עמ' צג בעניין עניית האמן על ברכת 'גאל ישראל' ששומע מהש"צ, שהוא מטעם "שעניית אמן אינה חשובה הפסק כיון שהוא צורך הברכה וסיומה" (שוע"ר סי' סו ס"י). עיי"ש באורך.

ועפ"ז יובן דברי רבינו בסי' תריט ס"ח שכתב "שיברך כל אחד ואחד לעצמו בלחש, ויזהר לסיים קודם שיסיים השליח ציבור כדי שיוכל לענות אמן אחר ברכת השליח ציבור, וכן הדין בברכת הלל ובברכת הלולב וכו'", שלכאור' מדוע יענה אמן דווקא אחר ברכת השליח ציבור? וכן מה כוונתו כשכותב "וכן בברכת הלל" דלכאור' ה"ז הפסק אם יענה אמן כך? אלא שלפי דברינו מובן, דדוקא עי"ז יוצא עם ב' המעלות דלעיל, ואין עניית אמן זו מיהוי הפסק כנ"ל.

ובנוגע למנהגינו בפועל בברכת ההלל דר"ח, י"ל שעדיף לומר עם החזן מלה במלה ולסיים לפניו ולענות אמן אחר ברכתו שאז מרוויח ב' המעלות הנ"ל.

ולהעיר ממעשה רב (רשימת היומן' עמ' שלב) : "כשהיו מבדילין על היין - ויוצא ע"י אחר - הי' אומר רק הפסוקים "הנה וגו'", אם על שכר גם 'המבדיל', היינו שמברך ביחד עם המבדיל על הכוס (כדברינו לעיל), אך זהו רק כשהי' על שכר (וצ"ע בזה גופא טעם החילוק בין שכר ליין).

ומבקשים מהרבנים היושבים על מדין שיכררו לנו ההלכה למעשה בזה.



אם יוצא י"ח סעודת שבת במזונות

הת' דובער מטוסוב

מגיד שיעור במתיבתא 'בית מנחם' מרילנד

א. בחיוב אכילת פת בשבת כתוב בשו"ע אדה"ז סי' קפח ס"י:
 "משא"כ בשבתות ויו"ט של שלש רגלים שהוא חייב לאכול פת שמברכין עליו ברכת המזון שבשבת נאמר וקראת לשבת עונג כו' ואין עונג ושמחה בלא אכילת לחם (שקובעים עליו סעודה) שהלחם הוא עיקר הסעודה שכל סעודה נקרא על שם הלחם (ומיני לחמים שאין קובעין עליהם סעודה צריך לאכול מהם כשיעור קביעות סעודה) ואז הוא חייב לברך ברכת המזון כמ"ש בסי' קס"ח".

ובשו"ע אדה"ז שם נדפסה הגהת המהרי"ל (אחיו של כ"ק אדה"ז) על "כשיעור קביעות סעודה" וז"ל: "שמעתי ממנו (מכ"ק אדה"ז) בסוף ימיו שחזר בו ולא הצריך לאכול כשיעור קביעות סעודה שהרי גם בברכת מעין ג' יש בה הזכרה של קדושת היום". ע"כ.

ב. ובספר 'קיצור הלכות שבת' (במילואים עמ' עב) אחרי שמביא הגהת המהרי"ל הנ"ל (ועוד כמה דיעות שפוסקים כמותו) כ' וז"ל: "ואם כנים הדברים, פשוט הוא שכל הנ"ל אינו לכתחילה, שהרי כמה טעמים יש להחמיר ולהצריך 'פת' דוקא, ואפשר שגם רבינו לא נתכוון בזה להוראה לכתחילה, אלא לענין דיעבד או בשעת הדחק וצורך גדול", (וממשיך בהע' 8) "וראה גם מש"כ הצמח צדק בחידושו (פסקי דינים ח"ב יט) על רבינו ירוחם 'ראיתי בשם ברכי יוסף מסופק אם חייב לאכול פת בסעודת שחרית כו' ולפע"ד אין בזה ספק וכמ"ש המחבר (רבינו ירוחם). היינו שפשיטא לי' דבסעודת שבת חייב לאכול פת". עכ"ל בס' קיצור הלי' שבת.

ועד"ז מובא במהדורא חדשה של שו"ע אדה"ז, שמביא שם (בסי' קפח בהע' פב) הגהת המהרי"ל "שמעתי ממנו בסוף ימיו שחזר בו כו' שהרי גם בברכת מעין ג' יש בה הזכרה של קדושת היום", וממשיך: "ועי' פס"ד

צמח צדק (שם), דאין בזה ספק שבסעודת שחרית מחויב לאכול פת ולא סגי במיני מזונות" עכ"ל.

ומתבאר מדבריהם, אשר הצ"צ (שמצריך פת דוקא) חולק על הגהת המהרי"ל.

נמצאו כאן כמה דיעות:

א) אדה"ז בשו"ע מצריך "פת שמברכין עליו ברכת המזון". (ב) הגהת המהרי"ל שאדה"ז חזר בו בסוף ימיו ומספיק בדברים שמברכים "בורא מיני מזונות". (ג) כפי הבנתם בפס"ד של הצ"צ, שהוא חוזר לפסק הראשון בשו"ע אדה"ז שצריך פת דוקא "ולא סגי במיני מזונות".

ג. אולם נביא להלן את לשון הפס"ד (פסקי דינים ח"ב יט, ג [שנו, ג]), למען נוכל לדייק היטב בדברי הצ"צ:

לשון רבינו ירוחם: "יש מן המפרשים שאמרו שצריך לאכול פת בסעודה ג' וכן מוכח בפ' אע"פ, וכן כתב הרמב"ם, ויש מהגדולים שכתבו שיכול להשלימן במיני תרגימא כלומר בפירות".

(צ"צ: "וע' בערוך ערך תרגימא ס"ל עיקר שם דברים שמברכים עליהם בורא מיני מזונות, ומ"ש מפרק התכלת (דמ"ג סע"ב) וע' טוש"ע רס"י ר"צ ולכאורה אין זה ראייה כלל". ע"כ הצ"צ).

(וממשיך רבינו ירוחם:) "והביאו ראי' ממסכת מנחות פ' התכלת רב חייא בריה דרב אחא בשבת וביומא טבא טרח וממלא באספרמקא ומגדים, ונראה שבסעודת שחרית וערבית אינו די בפירות".

(צ"צ: "זה פשוט שהרי גם האומרים דסעודה ג' די במיני תרגימו דקדקו כן מדין אם השלים במיני תרגימא כו' אבל שתי סעודות הראשון דלילי שבת וסעות שחרית פשיטא שאין יוצאין במיני תרגימא. ועיין תוס' בברכות פרק שאכלו דמ"ט ע"ב דאף ביו"ט חייב לאכול פת כו', שוב ראיתי בשם ברכי יוסף מסופק אם חייב לאכול פת בסעודת שחרית כו', ולפע"ד אין בזה ספק וכמ"ש המחבר, רק מ"מ אפשר מי שאוכל מיני תרגימא שמברכין עליהם בורא מיני מזונות קודם חצות כנהוג. וסעודת שחרית אוכל אחר חצות היום י"ל בשעת הדחק יוצא י"ח ג' סעודות, דהא

עכ"פ אכל פת ב' סעודות ואחת מיני תרגימא". ע"כ בפס"ד. וע"ש בארוכה.

ד. והנה יש לדייק ולהביא מדברי הראשונים שמבארים את הלשון "מיני תרגימא".

רבינו ירוחם הנ"ל מפרש "במיני תרגימא כלומר בפירות".

ובערוך מובא: "אבל מטביל במיני תרגימא . . פי' מיני כיסנין דתניא הביאו לפני מיני תרגימא מברך בורא מיני כסנין . . מאי מיני תרגימא באתרא דלא שכחי פירי, ואיבעית אימא מאי מיני תרגימא פירי ניהו כו' מגדים ומיני פירות המובאים בקינוח סעודה כו'", ורש"י פי' שם תרגימא לפתן כו' עיי"ש.

וברש"י סוכה (כו, א ד"ה במיני תרגימא): "לאחר שסילק יביאו פרפראות ומעדנים לפניו, כגון פירות וכסנין וקפלוטות מבושלות". וכן ברשב"ם פסחים (קז, ב ד"ה תרגימא): "פירות ובשר בלא לחם כו'".

ה. הנה מראשונים אלו ועוד, יוצא דמיני תרגימא הם פירות ומעדנים וכיו"ב. אבל אינו פת כלל, ואפי' פת שברכתו בורא מיני מזונות שלפעמים קובעים עליו סעודה אין זה נק' תרגימא.

א"כ לפי"ז יוצא דאין מחלוקת בין דברי הצ"צ לדברי אדה"ז (בהגהת מהרי"ל), כי בשו"ע מדבר בענין סוג הפת שצריכים לצאת י"ח סעודת שבת, שעל זה כ' המהרי"ל אשר גם בפת מזונות יוצא י"ח.

ואילו הצ"צ מדבר בשלילת מיני תרגימא שהם פירות ומעדנים וכיו"ב. (והצ"צ לא קאי בפרטי סוגי הפת שבהם יוצאים י"ח הסעודה אם המוציא או מזונות רק שמצריך פת דוקא).

ו. ועי' ג"כ בס' דרכי החיים (אכילת חובה ח"ג ס"ק א, ונסמן בשו"ע אדה"ז החדש שם על הגהת המהרי"ל) שכ' "אע"ג דבעינן לחם דילפינן מאכילת המן י"ל דגם פת כיסנין (שברכתו מזונות) מיקרי לחם גמור וכמבואר במסכת חלה (פ"ב מ"ב) עיסה שנילושה במי פירות חייבת בחלה וכפסק הש"ע יו"ד סי' שכ"ט סעי' ט' כו' דגם זה מקרי לחם גמור". עיי"ש

הלא לפי דבריו ג"כ כאשר הצ"צ מצריך "פת" (סתם) הרי כלול גם פת כיסנין שברכתו מזוונות שהרי גם זה נק' לחם גמור. ואין לומר שהצ"צ חולק על הגהת המהרי"ל.

ז. [ובתוס' וכן ברא"ש בפסחים שם: על הגמ' "אבל מטביל הוא במיני תרגימא" מפרשים: "פי' רשב"ם פירות ובשר בלא לחם ולא נהירא דאמרינן בתוספתא דכיצד מברכין הביאו לפניו מיני תרגימא מברך בורא מיני מזוונות ואמרינן התם דאין מברכין בורא מיני מזוונות אלא על חמשת מינים בלבד, ומיהו בפרק בתרא דיומא (עט, ב) איכא חד שינויא דמשני ואיבעית אימא מאי מיני תרגימא פרי" ע"ש.

וכן בסמ"ג (מ"ע ל): "ומיני תרגימא הם דברים הנעשים מחמשת המינים דתניא בתוספתא דברכות (פ"ד ה"ג) הביאו לפניו מיני תרגימא מברך עליהם בורא מיני מזוונות והם כעין בייניי"ץ וקרייפלינ"ש בלע"ז".

(הגירסא לפנינו בתוספתא דכיצד מברכין היא "הביאו לפניו מיני תרגימא מברך עליהם בורא מיני כיסנין", אולם לגירסת התוס' והרא"ש והסמ"ג מובא הלשון "בורא מיני מזוונות").

ועכ"פ מתבאר אשר לדעת רש"י רשב"ם רבינו ירוחם וסיעתם מיני תרגימא הם פירות וכיו"ב.

וגם לדעת התוס' והרא"ש והסמ"ג שיש מיני תרגימא שמברכין עליו "בורא מיני מזוונות", עכ"פ אי"ז פת כסנין שברכתו מזוונות. שהרי פת כסנין לפעמים קובעים עליו סעודה. אולם המיני תרגימא הם פרפראות ודברי מאכל שנעשים ע"י חמשת המינים שלעולם אין מברכין עליהם ברהמ"ז וכדברי הקרבן נתנאל (על הרא"ש שם בפסחים ס"ק צ) "אלמא דמיני תרגימא לאו פירא ניהו אלא מצה מבושלת בקדירה שמברכין עליו בורא מיני מזוונות (וראה בזה בסדר ברכת הנהנין פ"ב הט"ו "מברך עליו במ"מ ומעין ג' לעולם". ועדיין צריך בירור בדברי המפרשים בפסחים שם).

אבל לכו"ע לא נכלל בזה שום פת, לא פת שברכתה המוציא ולא פת שברכתו מזוונות.

והנה גם בלשון הצ"צ הנ"ל מובא "ומיני תרגימא שמברכים עליהם בורא מיני מזוונות", הרי מלשון זה י"ל דאין המדובר בפת רגילה שברכתה

מזונות דא"כ היה לו לומר לשון רגיל "ומיני לחמים שמברכים עליהם בורא מיני מזונות". ואדרבא מלשון הצ"צ רק כאן "ומיני תרגימא שמברכים עליהם במ"מ" ניכר דעד השתא דיבר הצ"צ (בעיקר) אודות תרגימא שאין מברכים עליהם בורא מיני מזונות].

ח. ובס' קיצור הלכות בהמשך דבריו שם כותב לתרץ דאיך יתכן שהצ"צ לא הזכיר הכא כלל את פסק רבינו אדה"ז זקנו בזה. והוא נדחק שאפשר שהצ"צ כתבם קודם שהגיעו לידו דברי רבינו אלו.

אולם לפי מה שכתבנו, הלא אין מחלוקת בין הצ"צ ואדה"ז, וגם הצ"צ לא הצריך כאן פת שברכתו המוציא. וכמובן כ"ז אינו למעשה.

ויש לעיין מהנהגת הרבי בכמה התוועדויות שיצא סעודת שבת בפת מזונות, אם שייך ג"כ לנדר"ד, דהיינו להוכיח מזה כדברינו אשר זהו מתאים הן לפי דברי אדה"ז (כמ"ש המהרי"ל) והן לפי דברי הצ"צ.



הולכת תינוק בשבת ע"י נכרי [גליון]

הרב שלום דובער לויין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בגליון הקודם (עמ' 119) העיר הרב מ.פ. שי' בקשר לאמירה לנכרי לשאת את התינוק לבית הכנסת. ולפום ריהטא נראה, שכמה מהדברים האמורים שם הם הררים התלויים על בלי מה, ואציין מה שנלענ"ד ברור: (א) בשוע"ר (סי' שלא ס"ח) - שאסור להביא תינוק לביהכ"נ ע"י נכרי (אפילו לדעת המתירים שם).

(ב) בשוע"ר (שם; סי' שמז ס"ז) - שאין שום היתר לומר שהנכרי יכול לעשות בלי הנחה ברה"ר ויהי' רק שבות דשבות, ולכן אסרו שם ושם.

(ג) מפורש בשוע"ר (סי' שנו ס"ז) ש"בעיר גדולה שיש בה ס' רבוא" כל הרחובות הם רה"ר גמורה, שאין צוה"פ מועלת בהם כלל.

(ד) שם (סי' שמה ס"א; סי' שסד ס"א) - שכן הוא גם במבואות המפולשים שאין "השערים מכוונים זה כנגד זה".

(ה) שם (סי' שמה סי"א, ובשוה"ג) - שגם בעיירות הקטנות כל ירא שמים יחמיר לעצמו "שכן דעת גדולי הראשונים, וטעמם ונימוקם עמם שלא נזכר ששים רבוא בגמרא".

(ו) בצמח צדק (חידושים לג, ד) - שלא רצה לעשות עירוב בליבאוויטש, להחמיר לדעה האוסרת אף בפחות מס' רבוא.

(ז) לענ"ד ברור בשו"ע ר (סי' שסד ס"ט) שאף במקום שמועלת צורת הפתח, צריך צוה"פ נוספת בכל פינת רחוב בכל העיר.



כתם על גופה פחות מכשיעור [גליון]

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו' 'בנתיבות התפילה' - על דיני טעויות בתפילה

בשו"ע יו"ד סי' קצ ס"ו הובאו ב' דיעות בנמצא כתם פחות מכגריס על גופה. ובשו"ע אדה"ז ס"ק יד ביאר השיטות והעתיק דברי האחרונים בלי להכריע בין השיטות. ובפסקי דינים שבספר צ"צ ס"ו במוסגר כותב "ובשו"ע של רבינו ז"ל לא הכריע".

והנה בספר 'טהרה כהלכה' (פרק ג הערה 23) כותב שדעת אדה"ז להכריע כהמחמירין, ומביא ג' הוכחות וז"ל: "לענ"ד להוכיח מלשון שו"ע ר שדעתו אכן להכריע כהמחמירים בזה: (א) מדשקו"ט שם בדעה המחמירה - וכידוע בכללי הפסק שמדשקיל וטרי הפוסק בדעה מסויימת, ש"מ דכוותיה סבירא ליה וכו'.

(ב) ועיקר. מדנקט בלשונו (בסיום ס"ק הנ"ל) "אבל דעת הש"ך להחמיר וכו'", שכידוע גם בזה הכלל שכאשר הפוסק מביא דעה מסויימת בסגנון זה, מוכח שכן דעתו לפסוק. וכפי שכותב בשו"ע ר עצמו בכו"כ מקומות: לדוגמא, בקו"א או"ח סי' תקג (סק"א) על מה "שהעתיק הט"ז דברי המרדכי, וכתב על זה - אבל בהגהות מיימוני חולק וכ"פ ב"י, משמע שכן עיקר". [ועיין עוד בדבריו בשו"ת שלו סי' מא בנוגע לנכתב בלשון "אמנם" משמע שדעתו לחוש לסברא זו]. וביד מלאכי ב"ככללי הריב"ה [הטור] אות ט, מביא כלל זה בשם הב"י, הרדב"ז, שכנה"ג בכללי הפוסקים, הש"ך, כסף משנה, ועוד. ובשד"ח ב"ככללי הפוסקים" (סי' יב אות ה) כותב "שכן הוא דרך כל הפוסקים", עיי"ש עוד. ובספרינו "כללי

הפוסקים וההוראה" (סי' קמא-קמב) הארכנו בהגדרת כלל זה, ובחידושים שבדברי שוע"ר בהתייחסותו לכלל זה, עיין שם!

"ג) מכיון שאינו מסתפק בהבאת שיטת הש"ך המחמירה, אלא כותב גם את המשך דבריו "שכן מוכח בגמרא", שלכאורה בליקוט השיטות הקצר שבדבריו, אין מקום להבאת המקורות וההוכחות וכו' - אלא שע"כ שרוצה שוע"ר אכן להשמיענו עובדה זו "שכ"מ בגמרא" בכדי שנבין ההכרעה בהתאם למובאה זו, ודוק". עכ"ל.

ובגליון הקודם (עמ' 129) העיר עליו הרב ח.א.ח. שי' וכותב שדעת אדה"ז ברור מללו שסובר כהמקילין. דבס"ח מביא המחבר ב' שיטות בנוגע לכתם שיש בה טיפין הרבה שאם נצרפם יש בהם יותר מכגריס ועוד. תחילה הביא דעת המקילים בסתם, שכמו בבגד אין מצטרפים כן הדין בבשרה. ואח"כ מביא י"א שבבשרה מצטרפים ואם הטיפין ביחד עולה כגריס ועוד טמאה.

וכתב הש"ך ד"א אלו הם דוקא לשיטה הראשונה בס"ו המקילים שגם כתם בגופה בעי שיעור, אבל לסברא האחרונה הרי בלי צרוף טמאה בכל שהיא.

ואדה"ז בס"ק יח כתב כן "שעל בשרה אין תולין להקל כ"כ [היינו שלא לצרף כל הטיפין] אף לסברא הראשונה [המקילים] דלעיל סעיף ו'". ומוסיף "וכן פסק הב"ח" ולכאור' כוונת אדה"ז לפסוק כהב"ח שפוסק כה"א, שזהו חידוש שהרי המחבר הביא דעת המקילים בסתם ומ"מ פסק הב"ח כה"א.

והנה כאמור דעת י"א זו בס"ח היא דוקא לשיטה המקילה בס"ו (כי לסברא המחמירה בס"ו לא בעינן צירוף דאף בלי צירוף טמאה בכל שהוא כנ"ל מדברי הש"ך), ואדה"ז פוסק לכאור' כי"א זו, נמצא שאדה"ז מכריע כאן מפורש כדעה המקילה בס"ו.

ואח"כ כותב כמה סיבות שאין ראיות הרב פרקש מוכרחת שאדה"ז הכריע כהמחמירין.

ואען ואומר, שאכן צודק הרב המעיר שאין ראיות הרב פרקש מוכרחות שאדה"ז הכריע כהמחמירין בכתם שעל בשרה, וכפי שיראה המעיין. אבל גם אין שום הכרח שאדה"ז הכריע כהמקילין מכיון שכותב פסק הב"ח. דיתכן לומר - וכפי שהבנתי בפשטות בעת לימודי בסוגיא זו - שכוונת אדה"ז בפירוש לא להכריע (מכיון שדעתו שלכתחילה אם אין

צורך בזה יש להחמיר בכתם שעל בשרה אבל לצורך אפשר להקל), אבל בדין דצירוף כותב בס"ק יח כהב"ח בכדי להורות דאפי' אם אתה פוסק בעת הצורך כהדיעות שיש להקל בכתם שעל בשרה באופן כללי, מ"מ הבו לי' דלא נוסף עוד קולא שלא לצרף כל הטיפין לשיעור כגריס ועוד אלא דבזה יש לפסוק בכל אופן דאכן מצרפים כל הטיפין לשיעור גריס ועוד וטמאה. ושפיר כתב בפסקי דינים שאדה"ז לא הכריע בדין דכתם שעל בשרה לא כהמחמירין ולא כהמקילין, על אף שגם הוא ידע דברי אדה"ז בס"ק יח.



הש"ץ אומר יהללו [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע - בודאפשט, הונגריה

בגליון הקודם (עמ' 133) העיר הת' ד.א. שי' שהנאמר בסידור "מכניסין הספר תורה להיכל ואומר הש"ץ יהללו", הכוונה לזה שמגביה את הספר תורה ולא לש"ץ שאומר את התפילה, ראה שם בארוכה.

הוא מוכיח את זה ממנהג חב"ד בשבת במנחה שהש"ץ מתחיל לומר את הקדיש לפני שגומרים את הגלילה, וא"כ על כרחך שהוא לא אומר אז את ה'יהללו'. ואינני מבין מה ההוכחה, שהרי לא נאמר שם בספר המנהגים שהש"ץ יאמר 'יהללו'. והרי בין כך חייב לומר גם לשיטתו שהמגביה נחשב כש"ץ אך ורק בקשר לאמירת 'יהללו', כי ודאי שבמסגרת ההגבהה אין הוא נחשב כש"ץ, א"כ כמו שהמגביה יכול להיחשב כהש"ץ, כמו כן יכול כל אחד מהקהל להיחשב כהש"ץ לענין זה.

ובזה נדחה גם ההוכחה השניה שלו, ממה שאין הש"ץ שהתפלל תפילת שחרית אומר את ה'יהללו', והש"ץ של תפילת מוסף הרי עדיין לא נחשב כהש"ץ. אבל לא נאמר בשום מקום שזה חייב להיות "הש"ץ המפורסם" שכבר אמר את השחרית, אלא הכוונה כאן שאחד מהקהל ("הש"ץ") אומר 'יהללו' בקהל, וכולם עונים אחריו, ולא נאמר בשום מקום שחייב להיות זה שנושא את ספר התורה, או כל מישהו אחר שיש לו תפקיד רשמי כש"ץ בקטע אחר של התפילה, וכל מי שיגיד את

ה'יהללו' בקול הוא ייחשב כהש"ץ. ומבחינה טכנית נדמה לי שהכי פשוט באם הש"ץ שאומר את ה'יקום פורקן' ו'אשרי' הוא יגיד גם את ה'יהללו'.

שוב הוא מוכיח ממה שבר"ח אין ש"ץ בעת אמירת אשרי ו'ובא לצי"ן', אבל זה גופא לא ברור למה באמת נאמר אשרי ובל"צ ביחידות ולא בציבור. ולהעיר שאלו המקפידים לומר קדושת ובל"ג בציבור ביחד (לפי הרמ"א או"ח סי' קלב ס"א ושם סי' נט ס"ג), ודאי שיש ש"ץ גם באמירת ובל"צ.

שוב מביא שמועה בשם כ"ק אדמו"ר זי"ע שבאם הש"ץ גומר ובל"צ בקול הוא חייב לומר קדיש מיד, ואינו מובן מאיפה בא החיוב הזה לומר קדיש מיד, ואם יש חיוב כזה איך עוזר שכולם גומרים את ובל"ג בלחש, למה אין זה מחייב אמירת קדיש מיד?



הולכת תינוק בשבת על ידי נכרי [גליון]

הרב עמי פינחס אליעזר הלוי מייערס
'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון הקודם (עמ' 119) כתב הרב מ. פ. שי' להלכה ולא למעשה, וז"ל: "בהרבה פעולות בבתי חב"ד ביום השבת חשובה מאד נוכחות והשתתפות השלוחה. . והיות שב"ה מטופלים בילדים קטנים, נשאלה השאלה האם מותר לומר לנכרי להוליך הילדים (במקום שאין עירוב) מהבית לבית חב"ד כדי שיוכלו השלוחות להשתתף בפעילות" עכ"ל. והיות שהוא טעה בכמה דברים, ראיתי להעיר בדבריו.

הרב הנ"ל הביא ד' סניפים להיתר, ובעזה"י נבחנם אחד לאחד:

(א) שבות דשבות במקום מצוה. וזאת ע"פ דברי שו"ע אדה"ז סי' שמה סי"א, "יש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום כדגלי מדבר אינו רשות הרבים אלא כרמלית, וע"פ דבריהם נתפשט המנהג במדינות אלו להקל ואין למחות בידם". ושקו"ט בדעת אדה"ז אם דעתו להלכה כדעה זו, ע"פ מש"כ במקומות שונים בשו"ע שלו, ומסיק דכיון שבקונטרס אחרון (שנכתב ככתראה לגבי פנים השו"ע) כותב במפורש

ג' פעמים¹ שאין לנו עכשיו רשות הרבים מבלי להזכיר כלל דעה חולקת, ודו"ק" [ההדגשות במקור וכן בכל דלהלן], לכן אם הנכרי יוליך את הילד הר"ל שבות דשבות, עכת"ד.

והנה מלבד שמה שכתב שקונטרס אחרון נכתב כבתראה לגבי פנים השו"ע הוא נגד דבריהם המפורשים של בני אדמו"ר הזקן בהקדמתם לשו"ע, שכתבו וז"ל "הלוח הפנים הוא ההלכות בטעמיהן ופסקי דינים העולים אחר הפלפול בראשונים ואחרונים. . . בחוץ חכמות תרונה בלוח השני הנקרא קונטרס אחרון, כדי שיהיה כל אדם קורא כדרכו, ההלכה הקבועה בטעמי' תהיה בפיו שגורה, והפלפול יהיה למשכילים לבד מסורה", הרי שכתבו שהקונטרס אחרון נכתב בד בבד עם הפנים כדי לברר מקור הדין וכו' ולא כחזרה.

הנה גם הביא את דברי אדה"ז ש"עכשיו אין לנו רה"ר" מבלי להתחשב עם האפשרות שבזמנינו יש מציאות של ששים רבוא בוקעים בכל יום. ומן הפוסקים שסוברים כן, יש שכתבו כן בתשובות שהביא הרב הנ"ל אלא שהשמיט דעתם בענין זה. דהנה באותי הביא מדברי שו"ת שערי ציון להגאב"ד מבילסק (ח"א סי' ח) בענין העברה על ידי גוי מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רשות הרבים, והשמיט מש"כ שם וז"ל "בעיירות גדולות וירידים הגדולים הוה עליהם דין רה"ר". וכן בשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סי' קיד) שהביא בהערותיו באותי יב, לא הביא מש"כ (באותו שם) וז"ל "וביותר יש לחוש לחששות הנ"ל] א"ש נכתו רגלים שנקטעו רגליה משוקיה ולמע' ר"ל וא"א לה ללכת בלי עגלה על אופנים... (מדברי השאלה שם)]] כמו בעירו לונדון, דבדואי הוי רה"ר לכל השיטות". וכן עיין שו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קלט ענף ה) שכתב דאפי' להדעה דמצרכת ששים רבוא, לא בעינן שיהו הששים רבוא עוברים בכל רחוב כדי להחשיבם לרה"ר². העולה מכל הנ"ל הוא די

(1) סימנים רנב אות ב, שמח אות א, שנריש אות א.

(2) והגם שהסביר בדעת רש"י (שבת צו, ב ד"ה מחנה לוי) שכל מחנה ישראל הוה רה"ר (שלא כדעת רשב"ם בבבא בתרא ס, א ד"ה וירא את ישראל), ודלא כהבנת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו ברשימות (חוברת כט) ברש"י שם, מ"מ נראה דלדינא אין חילוק ביניהם, דהא מדברי אדה"ז בסי' שמה סי"א שכתב וז"ל "איזו היא רה"ר, רחובות ושווקים הרחבים. . . וכן מבואות רחבים ט"ז אמה. . . וי"א שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל

מציאות של רה"ר בזמנינו, וא"כ הולכת תינוק ע"י גוי ברחוב כזה הוי שבות אחת ולא שבות דשבות.

(ב) הביא בשם הגאון ר' יוסף דובער הלוי זצ"ל (בשו"ת שערי ציון) דאם הישראל מצוה להגוי לשאת חפץ מרה"י לרה"י דרך רה"ר, הוי שבות דשבות ומותר במקום מצוה, דכיון ד"קיי"ל דמרה"י לרה"י דרך רה"ר פטור מן התורה, והוי אמירה לעו"ג במלאכה דרבנן, ואף אם העו"ג עומד לפוש ברה"ר, מ"מ הוא לא צוה להעו"ג שיעמוד לפוש, ואינו מעצם השליחות ומעצמו עמד העו"ג לפוש" [והא דהעברה מרה"י לרה"י דרך רה"ר על ידי ישראל הוא אסור רק מדרבנן הוא ג"כ דעת אדה"ז (שו"ע סי' שמז ס"ט)] וגם בשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סי' עז) הסכים לזה, עכת"ד.

והנה יש להקשות על זה ממה שכתב אדה"ז לגבי מילה בשבת (סי' שלא ס"ז) דרק מילה [בזמנה] עצמה דוחה שבת משא"כ מכשירים שאפשר לעשותן מערב שבת, וז"ל "ואפי' איסור ד"ס לא התיירו לצורך מצות מילה אפי' אם תדחה המילה לגמרי בשביל כך . . . ואם הוא דבר שאסור לישראל לעשותו מן התורה, כגון לתקן האיזמל או להביאו דרך ר"ה גמורה, לא יאמר לנכרי לעשותו, ויש מתירים אמירה לנכרי במקום מצוה אפי' בדבר האסור מן התורה כמ"ש בסי' רע"ו, ואף שאין לסמוך ע"ד בשאר מצוה כמ"ש, מ"מ במילה שהיא עצמה דוחה שבת יש לסמוך ע"ד". ואם דעת אדה"ז היא כדעת הבית הלוי ושערי ציון הנ"ל, הרי בכל נדון של הבאת התינוק דרך רה"ר העמידה לפוש נעשית שלא לדעת הישראל, ולמה יש אוסרים דהא הוי שבד"ש!

אלא לכאורה משמע מזה שדעת אדה"ז היא דאם הגוי יעשה המלאכה כחלק ממעשה שנעשה בציווי ישראל, כל שצוהו הישראל לעבור אפי' על שבות נחשב כאילו הישראל צוהו על מה שיעשה, אפי' אם יעשה זה באופן של חיוב דאורייתא. ולכאורה הדעת מכרעת כן, דאל"כ בכמעט כל שאלה של אמירה לנכרי אפשר לעשותו שבד"ש, על ידי שהישראל

יום כדגלי מדבר אינו ר"ה, דמלת "בו" קאי ארחוב ומבוא, והרי לא כתב שהש"ר צ"ל במקום אחד ט"ז אמה על ט"ז אמה, אלא שכל הרחוב וכו' מצרף את כל הנמצאים עלי' להחשיב את השטח לרה"ר אם בסך הכל הם ש"ר. (באג"מ שם כ' דהש"ר צ"ל בשטח של י"ב מיל על י"ב מיל או פחות, כבמחנה ישראל, ואיך שתהי' דעת אדה"ז בענין, לא מצאתי שהזכיר שאם הש"ר מפורים על יותר מט"ז אמה על ט"ז אמה דלא הוי רה"ר).

יצוהו³ לעשותו רק באופן שהוא פטור מה"ת (וכגון בנהיגת מכונית, שהישראל יצוהו שילחוץ על דוושת הדלק (accelerator) ברגלו השמאלית⁴ וכו' וכו'), ואז אף אם יעשהו הנכרי באופן של חיובא, לפי שיטה זו עדיין הוי שבד"ש ומותר לצורך מצוה, היעלה על הדעת להתיר כזה? ! ואיך שהבית הלוי הי' מגדיר את ההיתר שהוא הציע שלא יבוא לכעין הנ"ל צ"ע.

ג) התיר מטעם מלאכה שאינה צריכה לגופה, ע"פ דברי שו"ת האלף לך שלמה (סי' קמו), שהתיר לישא קטן בכרמלית כדי לומר קדיש משום "דהוצאה זו הוי רק לומר קדיש הוי מלאכה שאצל"ג, ולרוב הפוסקים הוי דרבנן" והוי שבד"ש. וכ' הרב הנ"ל: "כאן [ברה"ר בזה"ז לדעתו] הרי אינו מדובר באיסור של תורה, דהוי כרמלית כנ"ל, א"כ יש ללמוד בנידון דידן דג"כ נחשב מלאכה שאינה צריכה לגופה, דהרי הא דמוליכים התינוק לביה"כ הוא לא בגלל שיש צורך לו שיהיה דוקא בביהכנ"ס, אלא הוא לצורך אמו שהיא תוכל להיות בביהכ"ג, ואדרבה, התינוק מצד עצמו יוטב לו שישאר בבית". והביא ג"כ שבשו"ת אגרות משה (ח"ד סי' צא) "הקשה על סברת החכ"ש, דצ"ע מהו המצוה דאמירת קדיש ע"י קטן, וגם בדינא דמלאכה שאצל"ג סובר הרמב"ם דהוא חיוב חטאת, ועוד דלא הכל יודעים לחלק בהוצאת התינוק בין צריכה לגופה או אין צריכה לגופה. . לאידך בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ג סי' לב) מציין אל דברי החכ"ש ומוסיפו להתר בנידון שלו אודות נשיאת תינוק במקום שיש עירוב להמחמיר לא להשתמש בעירוב, ואף כותב 'דיש צד מצוה למנוע ע"כ צערא דינוקא'".

(3) דהיתרו של הבית הלוי הי' משום דבעמידת הנכרי בהעברתו את החפץ "הוא [הישראל] לא צוה להעו"ג שיעמוד לפוש, ואינו מעצם השליחות, ומעצמו עמד העו"ג לפוש", והציווי לעשות את המעשה דוקא שלא באופן של חיובא לא גרע מזה.

(4) ואם יטעון בעל הדין דבנהיגה הרי קשה לנהוג ברגל שמאלית וא"כ הויא נהיגה ברגל ימנית משום ציווי הישראל, משא"כ בהעמידה לפוש שאפשר ללכת ברה"ר מבלי לעמוד, נשיב לו שינסה לחוץ איזה רחובות גדולות שיש עליהן תנועה אפי' רגילה, ויוכח שבזמנינו הדרך הוא לעמוד משום זה באמצע ההליכה לא פחות ממה שהדרך הוא ללחוץ את דוושת הדלק ברגל ימנית, ואם אפשר לומר על הליכה תמידית שכך הי' צריך הגוי ללכת, למה אי אפשר לומר כן בענין נהיגה ברגל שמאלית.

והנה מלבד שהביא שהאג"מ הקשה על החכ"ש ובסופו של דבר לא סמך על טעמו, וע"כ לא תירץ הרב מ. פ. שי' כלום על דבריו, צ"ע אם יש להביא ראיה מדברי החכ"ש לנידון דידן, דאם נשיאת התינוק הוא גם לצורך עצמו ("למנוע עיי"כ צערא דינוקא") כבדו"ד ודהציץ אליעזר, איך אפשר לומר דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, דהרי אם אמו של התינוק אינה בבית, הוצאתו הוי לצורך עצמו! באופן אחר קצת: אחרי שהוציאו את התינוק לרה"ר ועצרו שם, דעכשיו ההילוך הוי הוצאה חדשה, ההליכה לבית הכנסת הוי לצורך התינוק עצמו שלא ישאר ברה"ר! וכל עוד שלא הבננו את דברי הצי"א איך נפסוק כוותי' לקולא?

ד) כתב דבנידון דהקטן יכול לילך ברגליו הוי ג' שבותים, משום שמה"ת אין איסור הוצאה באחד שיכול לילך ברגליו (שו"ע אדה"ז סי' שח ספ"א), וע"י גוי ובכרמלית הוי ג' שבותים, והוא במקום מצוה, וכותב הרב מ. פ. שי' "והרי בכגון דא נתבאר בפוסקים שהאיסור נקלש ביותר". וציין לדברי הרדב"ז (שו"ת ח"ד סי' קלא) כמי שהתיר בג' שבותים.

והנה מלבד שהיתרו באות זו בנוי על ג' הסניפים הראשונים וכבר הקשינו עליהם לעיל, הנה גם הרדב"ז שהביא לא משמע כמו שכתב. דהרדב"ז שם כתב בתשובה לאחד ששאל אם ליהזר בשבת באכילת פירות הצובעים שלא יקנח ידיו במפה מחשש צביעה, והביא את דברי הר"א ממיץ שאסר, ואילו הרדב"ז התיר, וז"ל: "דאין זה דרך צביעה אלא דרך לכלוך כי הא דאמרינן גבי עובר אדם במים, תדע שהוא דרך לכלוך שהרי אינו צובע כל הבגד אלא נעשה כתמים כתמים, וכיון דאיכא תלת לטיבותא אין לחוש, והמחמיר תבוא עליו ברכה". הרי דלאו כללא כייל דכל היכא דאיכא ג' שבותים מותר, אלא די ש' ג' טעמים שלא לחוש לאיסור דאורייתא, ומשום אופן הצביעה [נראה דר"ל דאיכות הצביעה גרועה היא דאינה אלא כתם, וגם בכמות אין הכתמים מכסים את כל הבגד] ליכא אפי' איסור דרבנן.

עכ"פ מש"כ דהוי ג' שבותים ג"כ אינו מתיר כל נדון ונדון דהולכת תינוק ע"י גוי, די ש' לנו עכשיו רה"ר דאורייתא לכמה פוסקים, ומדברי אדה"ז משמע דאם יעמוד הגוי באמצע הרחוב כדי לפוש דנחשב זה

כאמירה לנכרי⁵, וגם הסברא דהולכת התינוק הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה צ"ע, וכ"ז כדהסברנו לעיל.



5) ולא כשליחות - עיין התוועדות יום ב' דחג השבועות תשכ"ד אות לד (יצא לאור לש"פ שלח שנה זו).

פשוטו של מקרא

שינויים בלשונות הכתובים במנין השבטים

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

מצינו כמה פעמים שרש"י מעיר אפילו על שינויים קלים שיש בפסוקים הכתובים בענין או בהמשך אחד. והתירוץ שמתרץ הוא לאו דוקא בפשטות הכתובים.

ולדוגמא:

(א) בפרש"י פרשת ויקרא (ה, יג) ד"ה על חטאתו אשר חטא: "כאן שנה הכתוב, שהרי בעשירות נאמר מחטאתו, וכאן בדלי דלות נאמר על חטאתו דקדקו רבותינו...".

(ב) בפירש"י פרשת פינחס (כט, יח) ד"ה ולכבשים: "בשני נאמר ונסכיהם על שני תמידי היום, ולא שינה הלשון אלא לדרוש כמו שאמרו רז"ל, בשני ונסכיהם, בששי ונסכי', בשביעי כמשפטם, מ"ם, יו"ד, מ"ם הרי כאן מים, רמז לנסוף המים מן התורה בחג".

ולפי"ז יש להעיר שבפרשת במדבר כשמונה הכתוב מספר השבטים מצינו שיש שינוי בלשון הכתוב במה שנאמר בשבט אחד לגבי שאר השבטים כולם, ואין רש"י מפרש זה כמו שרגיל לפרש בשאר מקומות, הגם שכמה מפרשי החומש עומדים על זה ומתרצים זה באופנים שונים:

(א) במספר שבט שמעון כתיב (א, כב): "לבני שמעון תולדתם למשפחתם לבית אבתם פקדיו במספר שמות וגו'". ובשאר השבטים לא נאמר "פקדיו", רק: "לבית אבתם במספר שמות וגו'".

ועמדו על זה כמה מפרשי החומש כמו שהובא בחומש אוצר הראשונים, ואחד מהם שהובא שם הוא בשם ר' יהודה החסיד, וז"ל: "הקשה הרי"ח למה בכולהו קאמר פקודיהם לבד ובשמעון קאמר פקודיו ופקודיהם ותירץ שרמז להם שיפלו משפחתם במעשה זמרי". עכ"ל. ועד"ז מביא בשם רבינו זכרי' ובשם רבינו חיים פלטיא'.

(ב) במספר שבט ראובן ושבט שמעון נאמר שם: "במספר שמות לגולגלתם כל זכר מבן עשרים שנה ומעלה וגו'". משא"כ בשאר השבטים נאמר רק: "במספר שמות מבן עשרים שנה ומעלה וגו'".

וגם כאן מביא בחומש אוצר המפרשים כמה מפרשי החומש שמתרצים זה:

בשם הריב"א כתב שם, וז"ל: "בכל השבטים לא נאמרו לגולגלותם חוץ מאלו לפי שהיו צריכין לכפרה ראובן על שבלבל יצועי אביו ושמעון על שנשא דינה אחותו כמו שפירש"י בפרשת ויגש, ולמ"ד בפרק ארבע מיתות גם אחותו מן האם מותרת לבני נח, י"ל ששמעון צריך כפרה על מה שעשה עם לוי במעשה יוסף ובשכם, וכבר נתכפר אותו עון ללוי במעשה העגל שנאמר ויאספו אליו כל בני לוי, אבל שמעון הי' צריך כפרה". עכ"ל.

ובשם רבינו חיים פלטיא' כתב שם, וז"ל: "בכל השבטים לא נאמר כל זכר רק בשמעון וראובן לפי שהם לא נתברכו מאביהם להכי כתיב זכר דהיו בכלל ברכה בזכר בגימ' ברכה, להכי אמר כאן לגולגלותם מה שלא כתוב בכולם לפי שאלו נתמעטו ואחרים שלא נתמעטו לא הזכיר גולגולת". עכ"ל.

(ג) בכל השבטים מתחיל משבט שמעון נאמר לבני שמעון, לבני גד, לבני יהודה וכן בכולם חוץ משבט נפתלי, ששם נאמר: בני נפתלי.

וגם כאן מביא בחומש אוצר המפרשים בשם ילקוט האזובי, וז"ל: "יש לשאול מאי טעמא בכל השבטים כתיב לבני ובנפתלי כתב בני, ללמד שרובם זכרים ולפיכך הוצרך יעקב לברכו בבנות והוא רמוז בפסוק. נפתלי אילה שלוחה הנותן ר"ת אשה", עכ"ל. ועל דרך זה מביא שם בשם רבינו טובי' ובשם מדרש הגדול.

ביאור הסתירות בקשר למיתת נדב ואביהוא

הרב מנחם מענדל קלמנסון
'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בפרשת שמיני (י, א-ב) מסופר: "ויקחו בני אהרן נדב ואביהוא איש מחתתו ויתנו בהן אש וישימו עלי' קטורת ויקריבו לפני ה' אש זרה אשר לא צוה אותם. ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם וימותו לפני ה'".

וברש"י ד"ה ותצא אש: "ר' אליעזר אומר לא מתו בני אהרן אלא ע"י שהורו הלכה בפני משה רבן. ר' ישמעאל אומר שתויי יין נכנסו למקדש. תדע שאחר מיתתן הזהיר הנותרים שלא יכנסו שתויי יין למקדש. משל למלך שהי' לו בן בית וכו' כדאיתא בויקרא רבה".

ולכאורה דברי רש"י אלו הדנים בטעם מיתתם, סותרים את דבריו לקמן פסוק יב ד"ה הנותרים: "מן המיתה, מלמד שאף עליהם נקנסה מיתה על עון העגל. הוא שנא' ובאהרן התאנף ה' מאד להשמירו ואין השמדה אלא כילוי בנים שנא' 'ואשמיד פריו ממעל' ותפילתו של משה ביטלה² מחצה שנא'³ 'ואתפלל גם⁴ בעד אהרן בעת ההיא". דמדברי רש"י

(1) עפ"י משנת הרבי בכללי רש"י כשמביא ב' פירושים יש צורך בכל א' מהם והראשון יותר קרוב לפירוש המקרא והשני מתאים יותר עם כללות תוכן הכתובים. י"ל דכמו"כ בפירש"י דידן שפי' הראשון "שהורו הלכה בפני משה רבן" נרמז בהתיבות "ויקריבו לפני ה' אש זרה אשר לא צוה אותם", דמיירי (לא בציווי המקום, אלא) במשה.

משא"כ בפירוש השני ד"שתויי יין נכנסו למקדש" הרי אי"ז קרוב לפירוש המקרא, דלא נרמז בפשטות הכתובים. אמנם תוכן הכתובים מתאים יותר עם פי' זה, כמו שממשיך "תדע שלאחר מיתתן וכו'".

(2) ועד"ז פרש"י שם (דברים ט, כ) בד"ה ואתפלל גם בעד אהרן "והועילה תפילתי לכפר מחצה ומתו שנים ונשאר שנים".

ויש לדייק בשינוי הלשון בפירושו דהכא כ' "ותפלתו של משה בטלה מחצה", ושם כ' "והועילה תפילתי לכפר מחצה"?

וי"ל דבפירושו כאן בא לבאר הלשון "הנותרים", ולכן מבאר שאף עליהם נקנסה מיתה וכו' ולא מתו כי "בטלה (מחצה)" הגזירה כלומר תוכן פי' זה הוא בנוגע לבני אהרן למה לא מתו. משא"כ התם ההדגשה היא בנוגע לאהרן, ושתפילת משה הועילה לכפר מחצית עונו, ולכן נא' "והועילה תפילתי לכפר מחצה". ובפרט דשם הרי תוכן פרש"י הובאו כדברי משה וי"ל דלו הי' נוגע בעיקר שיתכפר עון אהרן [ולא רק שיתבטלו תוצאות העון, היינו הגזירה דמיתת בניו - דכפשוט דגם זה הי' נוגע אבל זה הי' מתבטל בדרך ממילא וכו"ל].

(3) מפשטות לשון רש"י משמע שמביא הוכחה מ"ואתפלל גם בעד אהרן" לזה שתפילת משה בטלה מחצה. ולכאורה זה אינו, דמנ"ל משם שביטל משה חצי הגזירה (ומה שבדברים מפ' עד"ז בד"ה "ואתפלל גם בעד אהרן: והועילה תפילתי לכפר מחצה ומתו שנים ונשאר שנים", דמשמע שלומד מ"ואתפלל" על שביטל חצי הגזירה כהמשמעות כאן, וצ"ע? י"ל דשם מפ' כן מסבירא היינו מזה שלמדנו כבר שמתו ב' מבניו מוכרחים לומר שתפילתו לא הועיל לגמרי). אלא ההוכחה מפסוק זה היא שהתפלל בעד אהרן. ועצ"ע.

אלו משמע שמיתת נדב ואביהוא בא להם "על עון העגל" ולא מצד "שהורו הלכה בפני רבן" או ד"שתויי יין נכנסו למקדש", וצ"ע?

עוד יש להקשות על דברי רש"י ש"נקנסה מיתה (על נדב ואביהוא) על עון העגל וכו'" דאם נקנסה עליהם מיתה מצד עון העגל למה לא מתו מיד אחרי נעשה העגל ורק ביום חנוכת המשכן מתו?

עוד יש להבין בדברי רש"י "ותפילתו של משה ביטלה מחצה (מהגזירה)" [ועד"ז בדבריו שבפ' עקב (ט, כ) בד"ה "ואתפלל גם בעד אהרן, והועילה תפילתי לכפר מחצה ומתו שנים ונשארו שנים"] דאיך ניתן להבין שתפילת משה הועילה רק למחצה דאיפה מצינו שתפילת משה בכחה לבטל רק חצי גזירה? וכאילו נאמר דממ"נ אינו מובן, או שנתקבלה תפילתו וא"כ תיבטל הגזירה לגמרי, או ח"ו לא נתקבל והגזירה במקומה עומדת אבל כאן מצינו דבר שלא מצינו במק"א והוא שתפילתו הועיל אבל רק למחצה ולמה חסר בכח תפילתו הכח לבטל כל הגזירה?

ותו יש להבין דמאחר אשר נתבטלה חצי הגזירה וב' מבני אהרן נצלו מהגזירה למה אכן אלעזר ואיתמר היו השנים שנשארו בחיים ומתו נדב ואביהוא מצד הגזירה (שיכול בניו של אהרן ח"ו) ולמה לא נשארו נדב ואביהוא בחיים?

להעיר דמהלשון "ומתו שנים ונשארו שנים" משמע ד"ביטלה מחצה" (של הגזירה לכלות את בני אהרן כולם) הי' באופן כזה אשר ביטול הגזירה למחצה דוקא לא הי' קשור לאלעזר ואיתמר (דא"כ הי' מתאים יותר הלשון "ובטלה הגזירה מאלעזר ואיתמר ומתו נדב ואביהוא") שנאמר שדוקא מהם נסתלקה הגזירה ונשאר על נדב ואביהוא, אלא כדיוק לשון רש"י "ומתו שנים ונשארו שנים" וזהו כדיוק הלשון "וביטלה מחצה" של הגזירה (ולא ו"ביטלה הגזירה על אלעזר ואיתמר וכו"ל).

ב. והנה הסתירה בדברי רש"י מתחזקת עפ"י דברי רש"י לפ' משפטים (כד, י) בד"ה "ויראו את אלקי ישראל. נסתכלו והציצו ונתחייבו מיתה

4) לכאורה מהלשון "גם (בעד אהרן)" מדייק רש"י שהתפלל לא רק בעד אהרן אלא גם עבור בניו. וכמ"ש בדברים (ט, כ) בד"ה ואתפלל וגו'. עיי"ש.

אלא שלא רצה הקב"ה לערבב שמחת התורה והמתין לנדב ואביהוא עד יום חנוכת המשכן וכו'".

הרי דבהדיא נתחייבו מיתה על שהסתכלו והציצו! (ורק שהמתין עם המיתה בפועל ולא המיתין אז "שלא לערבב וכו'") ואיך מתאים פרש"י זה עם דבריו ב'פ' שמיני ש"לא מתו אלא ע"י שהורו הלכה וכו' שתויי יין נכנסו למקדש וכו'", ועם דבריו לד"ה הנותרים ד"נקנסה מיתה על עון העגל"?

עוד יש לדייק בדברי רש"י "ונתחייבו מיתה אלא שלא רצה הקב"ה לערבב שמחת התורה והמתין לנדב ואביהוא עד יום חנוכת המשכן וכו'". דקשה טובא; זה שהמתין הקב"ה למיתת נדב ואביהוא עד יום חנוכת המשכן והרי למה לא חשש שלא לערבב שמחת חנוכת המשכן? והרי חנוכת המשכן הי' זמן של שמחה גדולה מאוד? ומאי שנא שמחת התורה משמחת חנוכת המשכן?

[והי' אפשר לבאר הנ"ל עפ"י דיוקי הלשונות שבדברי רש"י דב'פ' משפטים אומר "אלא שלא רצה הקב"ה לערבב שמחת התורה וכו'" שזה הי' שמחת בני" (בפרט דמאז נהיו ל"סגולה מכל העמים" וברש"י לשם "אוצר חביב וכו' כך אתם תהיו לי סגולה משאר האומות וכו'" ועד שנהיו ל"ממלכת כהנים" וברש"י לשם "שרים"! ולהעיר מלשון המדרש (ויק"ר כ, י) "אמר הקב"ה אם אני הורגו עכשיו הריני מערבב שמחת בני".

משא"כ ב'פ' שמיני המדובר הוא בחנוכת המשכן שהו"ע שמחת הקב"ה (כמ"ש ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" וברש"י "ועשו לשמי בית קדושה) ובלשון רש"י (ד"ה לא תפרעו) "שמחתו של מקום" ולכן י"ל שבשמחת בני" היינו שמחת התורה לא המית הקב"ה את נדב ואביהוא

5) בשלמא זה שהמתין ל"זקנים עד "ויהי העם כמתאוננים וגו' ותבער במ אש ה' ותאכל בקצה המחנה, בקצינים שבמחנה (סוף דברי רש"י לד"ה ויראו וגו' שם) מובן כי אז לא הי' שמחה כל שהוא שהי' מערבב אם המיתין אז משא"כ בנדו"ד הרי המתין עד לחנוכת המשכן שהי' שמחה גדולה מאד!

שלא לערבב שמחתם משא"כ בחנוכת המשכן שהי' שמחתו הי' מוכן "לוותר" על שמחתו*.

אבל קשה לפ' כן מכמה סיבות: א. עדיין יש להקשות למה הי' צורך להמיתין אז בחנוכת המשכן ולהעביר על שמחתו ולמה לא המתין עד לאחר חנוכת המשכן ולא הי' מעורבב "שמחתו של מקום"? [והרי בהדיא המתין להזקנים עד לפ' במדבר (יא, י) "ויהי העם כמתאוננים", שהוא לערך ב' חודשים לאחמ"כ].

ותו בהדיא מצינו (בפרש"י) שאכן חשש הקב"ה שלא לערבב את שמחתו בחנוכת המשכן כמ"ש ברש"י ד"ה אל תפרעו, "אל תגדלו שער, מכאן שאבל אסור בתספורת, אבל אתם אל תערבבו שמחתו של מקום"! ולמה חשש לשמחתו בנוגע לאל תפרעו (ול"שאו את אחיכם וגו'") "שלא לערבב את השמחה" ובקשר למיתתן לא חשש והמיתן אז?!

עוד יש לדייק, מלשון רש"י בד"ה "שאו את אחיכם וגו'", כאדם האומר לחבירו העבר את המת מלפני הכלה שלא לערבב את השמחה".

דמלשונו "מלפני הכלה שלא לערבב את השמחה" משמע דבנוסף ל"שמחתו של מקום" נחשבת שמחת חנוכת המשכן לשמחת בני"י (הכלה) כמו "שמחת התורה" וא"כ קשה עדיין מאי שנא שמחת התורה משמחת חנוכת המשכן?

ועוד יש להבין למה בנוגע למיתת נדב ואביהוא לא מוזכר הלשון "ערבב את השמחה" ורק בנוגע לסילוק גופם מהמשכן [וכמו"כ בנוגע לא תפרעו כנ"ל] מוזכר הלשון (בד"ה "שאו את אחיכם" כנ"ל) "שלא לערבב את השמחה! ? דכאילו נאמר דמיתתן לא נחשב לערבוב השמחה ורק

(* כן תירץ הרב ש.פ.ר. שי' בגליון תקנ"ט (עמ' 106) וע"ש עוד. המערכת.

6) וכמו שמדייק הרבי בלקו"ש ח"י"ז שמיני (ב) ועיי"ש להביאור בארוכה ברש"י ד"ה שאו את אחיכם וגו'.

7) או מצד שיטת הרמב"ם שעיקר ענין המשכן (ומקדש) הוא מקום להביא קרבנות לכפר על חטאם או מצד שיטת הרמב"ן שעיקר ענין המשכן הוא מקום להשראת השכינה ביניהם. כידוע השקו"ט בזה. ולהעיר מדברי רז"ל "עדות היא לכל באי עולם שהשכינה שורה עמהם".

סילוק גופם [והאיסור להגדלת שיער] נחשב לעירבוב שמחה, וטעמא בעי[?].

ג. ויש להקדים הביאור במה שנראה כסתירה נוספת בדברי רש"י בפ' חקת, ונקח יסוד מהביאור שם לסוגיין.

דהנה בפ' חקת (כ, כג-כד) כתיב "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בהר ההר על גבול ארץ אדום לאמר. יאסף אהרן אל עמיו כי לא יבא אל הארץ אשר נתתי לבני ישראל על אשר מריתם את פי למי מריבה".

וברש"י לד"ה "על גבול ארץ אדום: מגיד שמפני שנתחברו כאן להתקרב לעשיו הרשע נפרצו מעשיהם וחסרו הצדיק הזה וכו'"⁸.

ולכא' דברי רש"י קשים במאוד שהרי הפסוק עצמו מפרש טעמו למיתת אהרן - "על אשר מריתם את פי למי מריבה" - ולמה מוסיף רש"י טעם שני "מפני שנתחברו לעשו הרשע" !?

ומצאתי⁹ בשם השפת אמת ביאור לזה עפ"י מה שהי' אומר הרבי ר' בונם מפשיסחה זצ"ל עה"פ "משפטי ה' אמת צדקו יחדיו": "מלך בשר ודם שמעניש אדם חוטא אינו צודק בדינו אלא כלפי הנידון החוטא בלבד, אבל לא כלפי קרוביו וידידיו של הנדון, אשר פסק הדין גורם להם צער חינם בלתי צודק, שכן במה אשמו הם ! ואילו ה' ית' בהענישו אדם חוטא הרי גם צערם של הקרובים אינו לחינם, כ"א מגיע להם בעד חטאים אשר חטאו".

ומבאר השפת אמת שהוא הדין גם כאן לגבי אהרן הכהן מפרשת לנו התורה את הטעם "על אשר מריתם את פי", ואלו רש"י בא לפרש הטעם על צערם של ישראל שנצטערו על חסרונו של צדיק זה שהי' כה חביב עליהם משום "שנתחברו כאן להתקרב לעשו הרשע".

(8) והכרח רש"י לפ' כן הוא בפשטות דאם התיבות "על גבול ארץ אדום" באים לומר רק המקום שם נמצא הר ההר למה לא איתא בפסוק שלפניו "ויסעו מקדם ויבאו בני" כל העדה הר ההר" אשר על גבול ארץ אדום, ולמה נאמר "הר ההר" סתם ורק בפסוק שלאחריו "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן וגו'" אומר דהר ההר הי' בגבול ארץ אדום - ולזאת פי' "מפני שנתחברו כאן להתקרב וכו'". ועד"ז כתב בכאר שדה.

(9) הובא במעיינה של תורה עה"פ. עיי"ש.

ויש לדייק כדבריו בדברי רש"י "וחסרו הצדיק הזה" [ולא "לפיכך נחסר הצדיק הזה"¹⁰] בו מודגש שבא לבאר הטעם למה נחסר להם הצדיק הזה.

ומעתה נבוא לבאר דברי רש"י דלעיל:

בפ' משפטים מסופר ד"ויראו את אלקי ישראל" ועל ש"הסתכלו והציצו נתחייבו מיתה". אמנם בפועל לא מתו, כי "לא רצה הקב"ה לערבב את שמחת התורה".

וי"ל דלאחרי אשר לא המיתן אז הרי (כמובן דלא נסתלק חיוב מיתה שלהם, אלא) ה' מחכה שיחטאו עוד בכדי להענישם בפועל (ועד שאם נדב ואביהוא והזקנים לא היו חוטאים עוד לא היו מתים מקודם לזמנם) ולא שחיכה עד לזמן מסוים בכדי להענישם על שהסתכלו והציצו כו'.

וראי' לזה מהזקנים שלא מתו באותו זמן שמתו נדב ואביהוא [ואם ה' הפשט שבחר הקב"ה זמן מסוים להענישם בפועל על שהסתכלו ה' מענישם כמובן באותו זמן], אלא כדברינו דאחר שלא המיתן אז בכדי להענישם על שהסתכלו וכו' ה' צורך שיחטאו עוד [נדב ואביהוא בחנוכת המשכן כדלקמן, והזקנים במעשה המתאוננים. דמבואר שם (עי' בבאר יצחק) שחטאו הזקנים אז במה שלא פעלו על בני"ש שלא למרוד וכו'].

ושוב לאחרי חטא העגל כש"נקנסה עליהם מיתה" על עון העגל, לא מתו כי הרי "עון העגל" הוא סיבה לגזירה על אהרן שימותו בניו¹¹ "התאנף ה' מאד להשמידו" אבל אי"ז סיבה שימותו נדב ואביהוא, דהם לא חטאו במעשה העגל וע"ד הביאור של השפת אמת כנ"ל.

ומבואר מה דהקשינו לעיל למה לא מתו אז מיד אחרי ש"נקנסה מיתה עליהם". [ומדוייק הלשון "נקנסה מיתה עליהם" ולא "נתחייבו מיתה"

10) או "לפיכך מת הצדיק הזה" שהי' משמע שנתחברו וכו' הוא טעם למיתת אהרן בסתירה למה שכתוב בהפסוק.

11) ואפ"ל דהגזירה היתה מעין החטא ו'מדה כנגד מדה' שהרי ע"י חטא העגל כמעט נהרגו כל בני"היינו "כילוי בניו" של מקום, ולכן העונש לזה ה' כילוי בני של אהרן. ויש להוסיף עוד בד"א דעד"ז ביטול הגזירה (רק) למחצה הוא כעין וע"ד שנהרגו בפועל חלק חשוב מבניו של מקום והוי' (גם) ביטול הגזירה) מדה כנגד מדה.

כבפ' משפטים שהרי לא עשו דבר ולא נתחייבו (במיתה) לשון המורה על חיוב שבא מצד מעשיהם].

ומבואר גם מה שהקשינו למה לא הי' בכח תפילתו של משה לבטל כל הגזירה וכו' כי נדב ואביהוא כבר חטאו ונתחייבו מיתה על שהסתכלו והציצו וכו' ולא הי' בכח של תפילת משה לבטל חיוב ועונש שבא להם מצד חטא אחר.

במילים אחרות: תפילתו של משה בכוחה הי' לבטל הגזירה שנקנסה על בני אהרן על עון העגל היינו גזירה שבא להם לא מצד שחטאו הם אלא מצד חטא אביהם (וגזירה זו ביטל לגמרי, וכאלו נאמר דמיתתם לא היתה קשורה כלל לגזירה זו דכליית בניו. אבל דוחק לפ' כן בדברי רש"י עיי"ש, אף בדוחק יש לומר דרש"י מדבר במציאות, ובפועל מתו ב' מבני אהרן הרי דנתקיים הגזירה למחצה לכל שדנים בסיבת מיתתם הרי מיתתם לא בא להם מצד הגזירה אלא מצד הסתכלותם וכו"ל) אבל לבטל חיוב מיתה הבא להם מצד חטאם לא לזה התפלל משה*. [ולהעיר מלשון רש"י בפ' עקב "והועילה תפילתו לכפר מחצה" (ועיין בהערה 1) לשון המורה שתפילתו הי' בכדי להביא כפרה לאהרן¹², ולהעיר עוד מדברי המדרש (מדה"ג ויקרא ו, ב) "בשביל חבתו של משה נכסה עונו של אהרן". ובטעם הדבר יש לומר בפשטות שהרי אהרן הרי גם בפשש"מ הי' כוונתו שלא יחטאו בני" וכמ"ש בפרש"י בד"ה ויקרא וגו' חג לה' מחר, "ולא היום, שמא יבא משה קודם שיעבדוהו וכו" וכו" וכו" חג לה', "בלבו הי' לשמים, בטוח הי' שיבא משה ויעבדו את המקום". ועיין עוד בשמ

(* ראה פסיקתא רבתי אחרי מות פיסקא מזו "א"ר יהושע בן לוי התשובה מבטלת כל הגזירה והתפילה חצי הגזירה שכן אתה מוצא ביכניה מלך יהודה . . נגזר עליו שימות בלא בנים . . וכיון שעשה תשובה ביטל הקב"ה את הגזירה. . ומנין שהתפילה מבטלת חצי הגזירה, שכן אתה מוצא באהרן . . הואיל שנתפללת עליו ביטלת חצי הגזירה ממנו וכו"'. ולפי המבואר בפנים, הרי מכאן ראייה לשכנגדו, שתפילה מבטלת כל הגזירה. ומהמדרש משמע שאין זה ענין פרטי בתפילת משה על אהרן, אלא בכל תפילה. המערכת.

(12) ולא קשה מדברי משה לאהרן בכי תשא (לב, כא) "מה עשה לך העם הזה כי הבאת עליו חטאה גדולה!" [ועד שעל התיבות בפסוק שלאחריו "ויאמר אהרן אל יחר אף אדוני" אומר המדרש (מדרש אגדה שמות לב) "מכאן למדנו שהי' משה רוצה להרוג את אהרן!"] "רש"י מפרשם [דלא כפשטותם שהם דברי תוכחה לאהרן] "כמה יסורים סבלת שסרוך עד שלא תביא עליהם חטא זה".

ו"ר לז, ב; זהר ח"ב קצב, א; מד"ת תשא יט; שמו"ר מא, ז; ויק"ר י, ג, ועוד]. אבל לא התפלל על נדב ואביהוא שיתכפר להם על שהסתכלו והציצו דאי"ז דומה ל"חטא" אהרן שהי' באונס ובע"כ ממש.

ובדרך ממילא מובן למה דוקא נדב ואביהוא לא נשארו בחיים ואילו אלעזר ואיתמר ניצלו, היות ועל נדב ואביהוא כבר הי' חיוב מיתה לכן הם שנבחרו שע"י יתקיים מחצה הגזירה שנשארה*.

ד. ומעתה מובן למה מתו נדב ואביהוא דוקא בחנוכת המשכן כי הרי, כמו שנתבאר, בכדי להענישם על שהסתכלו הי' צורך שיעשו דבר ויחטאו עוד. ובנוגע לחטאם שגרם למיתתם בפועל חולקים ר"א ור"י או שהורו הלכה בפני רבם או ששתויי יין נכנסו למקדש.

וזה שמחולקים ר"א ור"י רק בנוגע לסיבת מיתתם בפועל ולא בנוגע חיובם במיתה [שזהו מצד ש"הסתכלו והציצו ונתחייבו מיתה"] מדוייק בלשון רש"י "לא מתו (בפועל) בני אהרן אלא ע"י שהורו וכו' ולא נא' "לא נתחייבו בני אהרן מיתה אלא ע"י וכו'".

ה. ויש להוסיף דזה שמתו בפועל ביום חנוכת המשכן אי"ז היות ואז חטאו פעם הראשונה אחרי שהסתכלו וכו', וכאילו נאמר דמיתתם לא הי' קשור ליום חנוכת המשכן ורק "במקרה" יצא שחטאו ביום חנוכת המשכן ולכן מתו אז.

יש לדייק כן מלשון רש"י בפ' משפטים "נתחייבו מיתה וכו'" והמתין לנדב ואביהוא עד ליום חנוכת המשכן". [ולא רק דבאקראי חטאו ביום ההוא כנ"ל].

וזה מוכרח גם מדברי רש"י בפ' שמיני כדלקמן. ובהקדים ביאור במה שנראה ברהיטא ראשונה כעין סתירה בדברי רש"י, דבד"ה "ותצא אש"

(* בפשטות נראה לבאר בהקדם קושיא חזקה יותר: הכיצד נקנסה מיתה על בני אהרן בשל חטא אביהם, והרי "איש בחטאו יומתו", ורק קטנים מתים בעוון אביהם, ולא גדולים בני דעת? אלא י"ל שודאי מתו בשל חטאם, אבל נקנסה מיתה עליהם, היינו שמן השמים ידקדקו עליהם לחייבם מיתה גם על דבר מועט, ולא ימחלו להם וכו', ע"ד "וביום פקדי ופקדי עליהם חטאתם" - ע"פ מחז"ל שאין פורענות מגיעה לישראל (מחמת עוונותיהם דאז) שאין בה קצת מפרעון עוון העגל. ולכן מתו דוקא הם, שחטאם גרם. המערכת.

מבאר אשר מתו בני אהרן על שחטאו - או כדברי ר"א או כדברי ר"י - ומיד בפסוק הבא מבאר רש"י בד"ה הוא אשר דיבר "אמר לו משה לאהרן אהרן אחי יודע הייתי שיתקדש הבית במידעיו של מקום והייתי סבור או בי או בך עכשיו אני רואה שהם גדולים ממני וממך". דבהדיא איתא לא רק דצדיקים היו נדב ואביהוא (ולכאורה בלי חטא) אלא גדולים היו גם ממושה ואהרן!

ואיך מתאים פי' זה שמתאר מיתתם כזכות נורא, ו"נבחרו" מצד צדקותם למיתה זו (שעי' "יתקדש הבית" ושעי'ז יתקיים "ועל פני כל העם אכבד" "במידעיו של מקום", "אל תקרי בכבודי אלא אלא במכובדי") עם דברי רש"י מיד לפני שמתו מצד חטאם?

והביאור בזה פשוט עפ"י פרש"י לסוף הפסוק בד"ה ועל פני כל העם אכבד "כשהקדוש ב"ה עושה דין בצדיקים ומתעלה ומתקלס, אם כן באלו כ"ש ברשעים וכן הוא אומר "נורא אלקים ממקשיך א"ת ממקדשיך אלא ממקודשך".

הרי שנבחרו מצד צדקותם¹³ - שעל ידם, היינו ע"י שימותו מצד חטא ("קל"14) יגרמו שהקב"ה מתירא מתעלה ומתקלס וא"כ הן אמת שמתו מצד שחטאו אבל ביחד עם זה דוקא הם מתו על חטא קטן כזה וזכו לגרום ש"על פני כל העם אכבד" מצד צדקותם!

ועפ"יז מבואר דמיתתם אכן היתה קשורה ליום השמיני [להעיר מלשון המדרש (תרגי"ו שמות כד, יא) "לא שלח ידו, אלא המתין להם ליום השמיני"], היינו יום חנוכת המשכן וכדברי רש"י "והמתין לנדב ואביהוא עד ליום חנוכת המשכן" כי דוקא אז הי' נפעל הענין ד"על פני כל העם אכבד".

13) להעיר מדברי המדרש (במדב"ר ב, כג) "בכמה מקומות נכתבה מיתת נדב ואביהוא מלמד שהי' צער לפני המקום עליהם שהיו בני אהרן חביבים".

14) לשיטת ר"א רק על שהורו הלכה בפני רבן אבל לא שעצם הקטרת הקטורת הי' בו חטא וכדיוק לשון ר"א "לא מתו בני אהרן אלא ע"י שהורו הלכה וכו'" ולשיטת ר"י על שנכנסו למקדש שתויי יין דבר שעדיין לא נצטוו עליו!

[ואם יוקשה דמהלשון "הסתכלו והציצו ונתחייבו מיתה וכו' והמתין לנדב ואביהוא עד ליום חנוכת המשכן", משמע אשר "המתין" בעונשם על שהסתכלו עד ליום חנוכת המשכן, אבל אז עונשם (היינו מיתתם) הי' על שחטאו והסתכלו? ובפ' שמיני משמע אשר מתו אז ביום חנוכת המשכן (לא מצד חטאם ד"הסתכלו" אלא) מצד שאז הי' נפעל הענין ד"ועל פני כל העם אכבד" וכנ"ל בארוכה !

וי"ל בד"א עפ"י ביאור ר' בונם מפשיחא הנ"ל, הרי גם אם ע"י מיתתם ביום השמיני הי' נפעל ענין גדול ונורא כזה ד"על פני כל העם אכבד", הרי אם הם לא היו מתחייבים מיתה מצד שהסתכלו וכו' לא הי' הקב"ה ממיתן¹⁵ כי נהי' להענין גדול ד"ועל פני כל העם אכבד" צריך להיעשות ומצד צדקתם זכו ונבחרו שיעשה על ידם, הרי אם לא עשו עבירה שמחייבת מיתה מדוע שימותו¹⁶ הם ?

ולסיכום: מיתתם היתה קשורה דוקא ליום חנוכת המשכן, היות ואז דוקא נפעל הענין ד"על פני כל העם אכבד" שענין זה נגרם ע"י (א) צדיקים גדולים (ב) שחטאו. וכלשון רש"י "הקב"ה עושה (א) דין (ב) בצדיקים". אבל ביחד עם זה לא היו מתים אם לא שנתחייבו מיתה מכבד על שהסתכלו וכו' וזה "והמתין לנדב ואביהוא עד ליום חנוכת המשכן".

ו. ומעתה נבא לבאר מאי שנא שמחת התורה שלא חשש הקב"ה לערבב השמחה, משמחת יום חנוכת המשכן, שאז מתו נדב ואביהוא ?

ותו, כמו שהבאנו לעיל, נראה מדברי רש"י שם דמיתת בני אהרן לא נחשב ל"ערבוב השמחה", ורק "שאו את אחיכם" ו"אל תפרעו וגו'", הי' שייך לענין ערבוב שמחה ?

וי"ל בפשטות עפ"י ביאור הנ"ל בהענין ד"על פני כל העם אכבד", דמיתת בני אהרן ביום חנוכת המשכן לא רק שלא ערבב את ענין חנוכת

(15) גם מצד החטא שחטאו ביום חנוכת המשכן, כי הרי חטאם אז הי' חטא "קל" כנ"ל בהערה הקודמת], שאינו ראוי למיתה.

(16) כמוכן דחידוש הוא לומר דביאור ר' בונם שייך לענין של קידוש ה' וכו', שהרי מקום לומר דהיות ולמות לקדש ה' הוא "בקרובי אקדש", אי"ז דומה למיתה סתם דצ"ל חשבון למה גם הקרובים וכו' מצטערים, ולכן אין צורך שיתחייב זה שמקדש ש"ש במיתה על חטא שעשה.

המשכן, אלא גרם להתחזקות והתגדלות בענין המשכן! וכדיוק לשון רש"י "יודע הייתי שיתקדש הבית וכו'"¹⁷, היינו שמיתת בני אהרן פעל קידוש הבית, היפך הענין דערבוב וכדומה! ועד שמיתתם גרם שהקב"ה מתירא מתעלה ומתקלס", שאין לך התחזקות של ענין המשכן יותר מזה! ולכן לא נאמר בקשר למיתתם לשון של ערבוב השמחה [משא"כ כמובן אם היו מתים בשעת מ"ת, דאז הי' ערבוב השמחה¹⁸], משא"כ סילוק גופם (וגידול שער), הרי אין בזה ענין של "דין בצדיקים" שיגרום ל"מתירא וכו'", ואין בזה ענין דקידוש ה' הבית ולכן הי' פועל ענין של ערבוב השמחה.



17) לכאורה מקורו מבר"ר "בדיני נמי לי שאני עתיד לקדש את הבית הזה וכו' והייתי סבור או בי או בך הבית הזה מתקדש וכו'". אבל איך מתאים זה עם לשון הקרא "בקרובי אקדש" דמשמע שהשם מתקדש בזה ולא הבית [ובכלל יש להבין מהו הפירוש ב"יתקדש הבית" ואיך מתקדש הבית בזה? אלא דבזה י"ל אשר לא מיבעי להפי' בשחויי יין נכנסו למקדש מובן אשר גדולה יוצא בקשר להבית, כי הבית קדוש כ"כ עד שאינו נושא ענין שכרות כי הוא זה ולזה מתו, ואף להפי' שהורו הלכה בפני רבם שלכאורה לא קשור לענין הבית י"ל גם בזה שקשור לענין הבית כי י"ל דזה שהורו הלכה בפני רבם לא הי' בא להם מיתה על זה אם לא שעברו על זה בהבית, והיות ובהבית עברו על איסור זו היינו מצד שעברו זה במקום קדוש כזו לכן מתו].

אבל להעיר מלשון התנחומא "שכבר אמר לו הקב"ה ונועדתי שמה לבני ישראל ונקדש בכבודי מתקדש אני שם במכובדי". להעיר דפרש"י ב'פ' תצוה (כט, מג) עה"פ "ונועדתי שמה לבני ישראל ונקדש בכבודי" בד"ה "ונקדש: המשכן", אבל יש שמפ' דפי' כן לפי פי' ראשון בד"ה בכבודי "שתשרה שכינתי בו" משא"כ לפי' השני [הפי' שמשתמש בו רש"י ב'פ' שמינין] ונקדש משתייך להקב"ה "בקרובי אקדש".

ועכ"פ יש לומר (בדוחק עכ"פ) שע"י קידוש הבית נתקדש ה' והיינו בקרובי אקדש. ועצ"ע.

18) ולכאורה יש להקשות דאדרבה אם היו מתים בשעת מ"ת הי' "מתירא ומתעלה ומתקלס" ג"כ ולא הי' נחשב לערבוב השמחה, ומזה שנא' הלשון ערבוב השמחה בקשר למ"ת משמע אשר אם היו מתים אז לא הי' ענין של "מתירא וכו'" ומהו החילוק? וי"ל; חדא, דאין חטאם דאז "קל" ולכן לא הי' נלמד לכולם אשר מה באלו שעושים דבר קל על אחת כ"כ וכו' והיו חושבים אשר בא להם מצד חטא גדול כזה מיתה. או י"ל דחטאם "שהסתכלו" הי' חטא שלא הי' נראה לכולם ולא היו יודעים למה מתו ולא הי' יוצא מזה "מתירא ומתעלה וכו'" משא"כ בחנוכת המשכן. [בפרט אם חטאו רק בזה אשר הסתכלו "בלב גס" כמו שביארנו בגליון תקנט עמ' 226 מחלוקת רש"י והמדרש].

שונות

לשוננו הזך של אדמו"ר הזקן*

הרב יוסף יצחק חיטריק

מנהל סמינר בית חנה - צפת, אה"ק

בסיום אגרת 'קטונתי' (אגה"ק סי' ב) מזהיר אדה"ז את החסידים, כי למרות הניצחון והגאולה, יש להתנהג בענוה מול המנגדים. וכך כותב רבנו הזקן: "להשפיל רוחם ולבם . . . בנמיכת רוח, ומענה רך, משיב חימה. ורוח נכאה כו' (גו')".

רבנו הזקן אינו כותב גו' לאחר "מענה רך", ולא לאחר "משיב חימה", אלא לאחר "רוח נכאה" - למרות שכולם הם ציטוטים מפסוקים. לאידך - הוא כותב גו' לאחר 'רוח נכאה' מאחר והמשך הכתוב חשוב בהבנת הנושא - ולכן מרמזו בגו'. למה, אפוא, אין אדה"ז מביאו.

הרבי בהערותיו מבאר כי סיום הכתוב (משלי יז, כב) חשוב מאד להבנת הדרישה של רבנו הזקן מחסידיו, ולכן מרמזו ב"גו'"¹⁹.

בסיום הפסוק נאמר "רוח נכאה תיבש גרם". מסביר הרבי כי רבנו הזקן מפרשו למעליותא - לצד הטוב, כלומר: על ידי התנהגות של רוח נכאה - היא תיבש ותפעל על הגרם (גרם מלשון תוקף וקושי), היינו שהביטול וההכנעה תפעל גם למי שקשה לו להתפייס. מלמדנו אדה"ז כי אף אותו מנגד - המתקשה להתרכך ולהתפייס, ייכנע לחסיד שמקרין לו 'רוח נכאה'.

אם אמנם כך, למה לא מביא אדה"ז את סיום הכתוב, ומסתפק רק ב"גו'"? מסביר הרבי, 'כיון דפשוטו של סיום הכתוב - אינו בטוב לכן רמזו ב"גו'"²⁰.

(* לזכות אבי מורי הרה"ח ר' צבי הירש שיחי' לרגל שנת שמונים להולדתו לאורך ימים ושנים טובות.

(19) צ"ע כי בתניא הנדפס רשום כו', והרי הרבי כותב כי באגה"ק לא דייק אדה"ז לרשום גו' בסוף פסוק, וכותב לפעמים כו'.

מכאן, שאף אם כוונת רבנו הזקן לפרש את סיום הכתוב לצד הטוב, וסיומו חשוב לכללות הביאור, בכל זאת, מאחר וקיים גם 'פשוטו של מקרא', והכתוב אינו מתפרש בפשוטו לטוב ולחיוב, נמנע רבנו הזקן באגרתו מלצטטו בשלמותו, ומרמזו בגו'.

צא ולמד - עד כמה ניתן ללמוד מכאן על סגנונו הטהור של רבנו הזקן, ככתיבת דברים בלשון נקיה, ובצורה חיובית. ונראה להביא לכך מספר דוגמאות:

א. פרק יב: "כמאמר רז"ל אלא אם כן נכנס בו רוח שטות וכו'" - משמיט אדה"ז התחלת מאמר רז"ל "אין אדם עובר עבירה..." כלומר, רבנו הזקן אינו רוצה להביא את מאמר רז"ל במלואו, כיוון שזה יבטא שיהודי עובר עבירה!

ב. בצורה הפוכה אנו מוצאים בפרק כד. שם משמיט רבנו הזקן את הסיפא של מאמר רז"ל. וכך הוא כותב שם: "ולכן אמרו רז"ל על פסוק כי תשטה אשתו אין אדם עובר עבירה וכו'", ומשמיט את הסיפא - "אלא א"כ נכנס בו רוח שטות". כל זאת - על מנת לא להזכיר את מאמר חז"ל בשלמותו על שיהודי עובר עבירה. וראה גם פרק יט: "אין אדם חוטא כו'".

ג. פרק יד: "כי אינני רוצה להיות מובדל ונפרד ח"ו מה' אחד בשום אופן כדכתיב עונותיכם מבדילים וגו'". משמיט אדה"ז את סיפא דקרא "עונותיכם מבדילים ביניכם לבין אלקיכם". כנראה משמיט רבנו הזקן - על מנת לא להזכיר כי קיימת הבדלה ח"ו בין עם ישראל לקב"ה²¹.

ד. פרק יט: "כי הנה אויבך ה', כי הנה אויבך יאבדו, יתפרדו וגו'". השמיט אדה"ז את הסיפא של הפסוק "יתפרדו כל פועלי אויב", ומסתפק בציון "וגו'". כך גם בסוף פרק יז מביא רק את המילה "ויתפרדו כו'"²².

(20) כך מפרש המצודות, במשלי שם, את הכתוב: לב שמחה ייטיב געה, ורוח נכאה תיבש גרם "השמחה תיטיב לגוף כדבר רפואה, ושברון רוח תייבש מוח העצמות".

(21) יש להעיר כי באגה"ת פרק ה מביא אדה"ז את הפסוק בשלמותו.

(22) כנראה שאינו כותב וגו' כפי שנוהג בצטטו חלק מפסוק, מאחר והוא מצטט פחות משלש מילים מהפסוק.

אך בכל זאת כותב "גו", כי ההמשך חשוב לנושא, אך נמנע מלהביאו. באגה"ק סי' כו, בכל זאת מביא אדה"ז את המשך הכתוב "ויתפרדו כל פועלי און"²³.

ה. שם בפרק יט כותב אדה"ז "כתיב כהמס דונג מפני אש יאבדו וגו", ומשמיט את הסיפא של הפסוק "יאבדו רשעים מפני אלקים", ומסתפק בתיבת וגו'.

ו. פרק כו כותב רבנו הזקן "כיתרון האור הבא מן החשך דוקא כמ"ש בזהר על פסוק וראיתי שיש יתרון לחכמה מן הסכלות כיתרון האור כו" - משמיט רבנו הזקן את המילים "כיתרון האור מן החושך", למרות שזהו עיקרו של הלימוד²⁴.

ז. שם בפרק כו "ואזי יקוים רישיה דקרא תשמיעני ששון ושמחה וגו' השיבה לי ששון ישעך ורוח נדיבה וגו'". משמיט אדה"ז המשך פסוק ראשון, (תהלים נא, י), "תגלנה..." ומציין וגו', ומדלג לפסוק יד "השיבה לי ששון ישעך". כנראה בכוונה לא רצה אדה"ז להביא את המשך פסוק י "תגלנה עצמות דיכית". כך מצינו באגרת התשובה פרק יא - "כתיב בתרי' תשמיעני ששון ושמחה וכו' ורוח נדיבה תסמכני וכו'", אף שם משמיט את המשך הכתוב.

ח. פרק כט: "לקיים מ"ש משם אורידך נאם ה'". מדלג אדה"ז על רישיה דקרא "אם תגביה כנשר", כפי שהביא לעיל בפרק כז בעניין אתכפיא ס"א דלעילא "המגביה עצמה כנשר, לקיים מ"ש אם תגביה כנשר וגו', משם אורידך נאם ה'".

ט. שם בפרק כט: "אל תקרי ממנו כו' שלא האמינו ביכולת ה'". משמיט אדה"ז את המשך סיום מאמר רז"ל "אל תקרי ממנו אלא ממנו". כנראה שלא רצה רבנו הזקן לבטא בכתב, כי חזק הוא ממנו - כביכול.

²³ יש להעיר כי הן בלקו"א פי"ז והן באגה"ק סי' כו, כותב "ויתפרדו" עם וא"ו, למרות שבכתוב נאמר ללא וא"ו. כנראה הכוונה כאן - וא"ו החיבור של העניין, כלומר "ויתפרדו".

²⁴ להעיר שבפרק יב מביא רבנו הזקן את הפסוק בשלמותו.

י. בפרק מב כותב "שדעת הוא לשון התקשרות כמו והאדם ידע וגו'", ומשמיט את המילה "חזה"²⁵.

יא. אגרת התשובה סי' ז: "וכן מ"ש לא המתים יהללו כו' אינו כלועג לרש ח"ו אלא הכוונה על הרשעים שבחיייהם קרויים מתים". משמיט רבנו הזקן בפסוק "לא המתים יהללו י-ה". למרות שכותב כו' (שתי אותיות כמו תיבת י-ה). כנראה לא רצה לבטא עניין זה - שישנם כאלו שאינם מהללים את ה'.

יב. שם באגרת התשובה בסוף סי' ז - "כמארז"ל ויתר הקב"ה על ע"ז וכו'". משמיט רבנו הזקן את סיום מאמר רז"ל שנותן מקום להיפך ברכתם של ישראל "לא ויתר על ביטול של תורה"²⁶.

יג. אגרת התשובה פרק יא: "ואמנם להיות בלבו ההכנעה היא בחי' תשובה תתאה כנ"ל וגם השמחה בה' שתיהן ביחד. כבר מילתא אמורה בלק"א ס"פ ל"ד. כמ"ש בזוה"ק חדוה תקיעא בלבאי מסטרא דא וכו'". למרות כי חשוב להביא כאן את שתי הקצוות; ההכנעה והשמחה - כיצד הן שורין יחדיו, ומסתמך על כך מדברי הזהר, בכל זאת משמיט אדה"ז המשך דברי הזהר "ובכיה תקיעא מסטרא דא", שהוא הלעומת זה של השמחה²⁷.

יד. באגרת הקודש סי' כב: "א"כ אנחנו היות כולנו כאיש א' ממש תיכון העבודה בלב ומכלל הן כו'". משמיט רבנו הזקן את סיום מאמר רז"ל "מכלל הן אתה שומע לאו". וכן גם בסוף אגרת הקודש סי' כה "ומבקשי הוי' יבינו כל ומכלל הן אתה שומע כו'". - משמיט רבנו הזקן את סיום מאמר רז"ל. אך בכיוון הפוך, בצד חיובי והברכה - מביא רבנו

25 ולהעיר מפרק ג שמביא אדה"ז גם את סיום הפסוק: 'דעת הוא מלשון האדם ידע את חוה'.

26 יש להעיר כי באגרת פרק א - מביא רבנו הזקן את מאמר רז"ל בשלימותו: "ואדרבה ארו"ל ויתר הקב"ה על ע"ז וכו' אף שהן כריתות ומיתות ב"ד ולא ויתר על ביטול ת"ת".

27 ויש לעיין למה בסוף פרק לד מביא רבנו הזקן את מאמר הזהר בשלימותו "איתא בזהר בכיה תקיעא בלבאי מסטרא דא וחדוה תקיעא בלבאי מסטרא דא".

את כל ההיגד. וכך כותב רבנו הזקן באגרת הקודש סי' א - "ומכלל לאו אתה שומע הן, ולשומעים יונעם, ותבא עליהם ברכת טוב".

טו. אגרת הקודש סי' כג: בענין המושב ליציים הנעשה לפני או אחר התפלה כותב רבנו הזקן "העובר עבירה ברבים דוחק כל שיעור קומה של יוצר בראשית כביכול כמ"ש רז"ל אין אני והוא וכו'". למרות שכאן חשוב את סיום רז"ל "אין אני והוא יכולים לדור בעולם", בכל זאת משמיטו אדה"ז.

טז. קונטרס אחרון ד"ה דוד זמירות קרית להו כו': מביא רבנו הזקן "מה שהיה משתבח בתהלת התורה במעלתה זו, ואמר זמירות היו לי כו' נענש ע"ז, וא"ל הקב"ה זמירות קרית להו". משמיט רבנו הזקן את סיום הפסוק "זמירות היו לי חוקיך", כנראה על מנת לא להזכיר את העניין בשלימותו, כיון שעל אימרה זו נענש דוד המלך ע"ה.



ספרי החשמונאים בספרי פוסקי ישראל

הרב מרדכי ישראל הכהן דינרמאן
'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בלקו"ש חט"ו עמ' 368 מבאר רבינו כמה פרטים במאורעות נס חנוכה, ומביא בהערה 17 המקור וז"ל:

"יוסיפון פ"כ. (ראה ס' החשמונאים א קאפיטל ב - אבל לע"ע לא מצאתים¹ מוזכרים בספרי פוסקי ישראל² (מלבד פעם א' בס' בה"ג הל'

(1) "מצאתים" לשון רבים, מוסב על שני ספרי החשמונאים, אבל לא על יוסיפון המובא לרוב בספרי פוסקי ישראל (אף ש"רבים ערערו על דיוקו" - לקו"ש חכ"ג עמ' 345). ופשוט.

(2) וי"ל בב' אופנים: א) היות שאינם מוזכרים ה"ז מוכיח שנכתבו שם (בודאי או בספק) דברים שאינם נכונים, שלכן אין להביא מהם רא'י. ב) אפילו אם מ"ש שם נכון הוא, מ"מ, מחמת שספרים אלו אינם מוזכרים (מאיזה סיבה), לכן אין להביא רא'י מהם.

סופרים - אף שנזכרו בסדר הדורות וכו')³). מובא בס' מאור עינים, אבל ידוע היחס לספר זה⁴. ואכ"מ"י. עכ"ל.

והנה הלשון בס' בה"ג שם⁵ הוא: "זקני בית שמאי ובית הלל הם כתבו מגילת בית חשמונאי ועד עכשיו לא עלה לדורות עד שיעמוד כהן לאורים ותומים". ומפרש רבינו ש"מגילת בית חשמונאי" היא היא ספרי החשמונאים - הנקראים ג"כ "ספר מכבי" וכו"ב⁶.

האם כוונת הבה"ג לספרי החשמונאים?

ברם, הרד"ל בקונטרס המבוא לפרקי דר"א מביא פסקא הנ"ל מהבה"ג ומעיר:

"ולא ידעתי מה היא, והיכן הוזכרה, ורחוק מאוד לומר שכיוון על ספר מכבי"י שהוא מעשה בית חשמונאים הנמצא בספרי האפקרופ"י, שא"כ איך כתב בה"ג שלא עלה לדורות עד שיעמוד כהן לאורים ותומים, וכי לא היה ידוע לו שנמצאת ב[י]ניהן".

והיינו שלדעתו הפירוש ב"לא עלה לדורות" הוא שאינו נמצא כלל בימינו, והיות שספר מכבי נמצא היום בספרי האפקרופ"י, (אף שאינו

(3) "אף שנזכרו בסדר הדורות וכו'", לכאורה הכוונה בזה - אף שנזכרו בסדר הדורות ובעוד ספרי דברי הימים של גדולי ישראל כמו הצמח דוד (ראה לקמן הערה 35), מ"מ, היות שאינם ספרי הלכה וכדו', אין רא"י מהם (כ"כ) אודות השימוש בספרים אלו.

(4) מחבר הספר הוא ר' עזרי' מן האדומים. ובנוגע ליחס שלילי מגדולי ישראל לספרו ראה מ"ש המהר"ל בגבורת ה' באר השישי [בהוצאת מכון ירושלים חלק י ואילך, והנסמן בהערה 809 שם]. ליחס חיובי ראה הנסמן בפליטת ספרים ערך מאור עינים, נדפס בסוף ספר שם הגדולים להחיד"א. וראה מה שציין ר' מרדכי ברויאר במהדורתו של הספר צמח דוד לר' דוד גאנו (ירושלים תשמ"ג) עמ' ח הערה 14.

(5) בהוצאת מכון ירושלים (תשנ"ב) עמ' תרפד, ובדפוס הילדסהיימער מכ"י רומי (ברלין תרמ"ח) ח"ג עמ' 615.

(6) ויש לעיין לאיזה משני ספרי החשמונאים מכוון רבינו. כי אם נקבל דברי החוקרים (ראה הערה 14) שספר ב' נכתב בלשון יווני, אינו מסתבר שזקני בית שמאי ובית הלל כתבו. ואכ"מ.

נמצא אצל כלל ישראל, מ"מ) ה"ז מספיק להוכיח שלא לזה כיוון הבה"ג.⁷

אך י"ל כפי שפירש הח' שלמה יהודה רפפורט (שי"ר)⁸, שכוונת הבה"ג היא "שלא עלה עוד להיות נחשב כאחת משאר המגלות שאנו קורין בהם בימי הנס". ויש גם פירושים אחרים במילים אלו שעל ידם יסולק (עכ"פ בדוחק) תמיהת הרד"ל.⁹

ברם בספר שמן למאור¹⁰ מביא כמה טעמים להוכיח שאין כוונת הבה"ג לספרי החשמונאים אלא למגילת אנטיוכוס:

א. בכל הכ"י מתימן נקראת מגילת אנטיוכוס בשם "מגילת בית חשמונאי" - דומה ל"מגילת בית חשמונאי" שבכה"ג.

ב. השם של הבה"ג "מגילת בית חשמונאי" דומה מאוד ל"ספר בני חשמונאי" המוזכר בספר הגלוי להרס"ג¹¹. וברור שכוונת הרס"ג היא למגלת אנטיוכוס כי הוא מביא פסוק ממנה¹², שלכן מסתבר ש"מגילת בית חשמונאי" שבכה"ג היא ג"כ מגילת אנטיוכוס¹³.

(7) וראה גם 'חגים ומועדים' לרי"ל מימון עמ' קה הערה 4.

(8) ביכורי העיתים לראשית שנת תקצ"ב עמ' 80 הערה 40.

(9) ראה בספר "בינו שנות דור ודור" להרב נתן דוד רבינוביץ (הוצאת פלדהיים ירושלים תשמ"ה) עמ' קלג. וראה גם עמ' לט הערה 25.

(10) להרב יצחק רצאבי, בני ברק תשמ"ב - בשער שני עמ' מה ואילך.

(11) ובפרט שלפי כ"י רומי של הבה"ג (ראה לעיל הערה 5) נק' "ספר בני חשמונאי".

(12) ספר הגלוי נדפס בזכרון לראשונים, ושם עמ' קפ כתוב: "וכמו שהשתמשו (החכמים) בספר בני חשמונאי, ואביא ממנו כתוב אחד, שהצדיקים בעת יתפללו אל אדוניהם שיעניש את הכופרים יאמרו "למען שלא יחשבו שגבורתם היא מאליליהם", כמו שאמר יוחנן בן מתתיה על נקנור "די הן יקטול יתי יהך וישתבח בבית דגון ויאמר טעותי מסרתיה בידיי". ותפילה זו נמצאת לפנינו במגילת אנטיוכוס: "בעת ההיא נשא יוחנן בן מתתיהו עיניו לשמים ותיקן תפלתו לפני אלוהיו, ויאמר: אלוהי ואלוהי אבותי, אברהם יצחק ויעקב, אל תתני נא בידי הערל הזה, כי אם יהרגני, וילך וישתבח בבית דגון אלוהיו, ויאמר אלהי נתנו בידיי", אבל ליתא בספרי החשמונאים.

(13) הכרח זה הובא גם בספר "חשמונאי ובניו" לר' מנחם אדלר (ירושלים תשס"ג) עמ'

כא הערה 28.

ג. בבה"ג שם ממשיך "והם (זקני בית שמאי ובית הלל) כתבו מגלת תענית בעליית חנניה בן חזקיה בן גרון כשעלו לבקררו". ומכיוון שמגלת תענית נכתבה בלשון ארמית, מסתבר שמגילת בית חשמונאי שנכתבה ג"כ על ידיהם, נכתבה ג"כ בלשון ארמית.

אבל ספרי החשמונאים לא נכתבו בארמית¹⁴, ורק מגלת אנטיוכס נכתבה ארמית (אלא שתורגמה אח"כ ללה"ק)¹⁵. ולכן מסתבר שכוונת הבה"ג היא למגילת אנטיוכס, ולא לספרי החשמונאים¹⁶.

ד. המהר"ץ חיות בספרו תורת נביאים כותב¹⁷: "והי' אצלנו בבית שני עוד שאר ספרים ממחברי ישראל כמו ס' חשמונאי . . . ובמקום אחר הראיתי דיפה עשו חז"ל דדחאו הספרים הללו בשתי ידים ולא נראו להם להכניסם בין ספרי ישראל כי אינם הולכים על סדר הקבלה האמיתית כפי שמסור לנו מדור דור לדוגמא אציג לך איזה ענינים אשר סותרים למאמרי חז"ל וממנו תקיש על השאר וכו'".

וא"כ מוכח ש(לדעתו עכ"פ) אין כוונת הבה"ג לספרי החשמונאים, כי א"א לומר על חיבורם של זקני בית שמאי ובית הלל "דדחאו בשתי ידים" ו"אינם הולכים על סדר הקבלה האמיתית כפי שמסור לנו מדור דור".

14) לדעת החוקרים ספר א' נכתב בלה"ק וספר ב' ביוונית, ראה בינו שנות דור ודור עמ' סח; ביכורי העיתים שבהערה 8; אוצר ישראל (אייזענשטיין) ערך "חשמונאים"; מבואו של א. כהנא לספרי המקבים ב"ספרים החיצונים" ח"ב עמ' פט (אלא שבהקדמתו למגלת בני חשמונאי ב"ספרות ההיסטוריא הישראלית" (ח"א עמ' 15) כותב שספר א' נכתב ארמית).

15) וכמ"ש הרס"ג בספר הגלוי שם עמ' קנ "שכתבו בני חשמונאי יהודה ושמעון ויוחנן ויונתן ואלעזר בני מתת'י ספר במה שעבר עליהם הדומה לספר דניאל בלשון הכשדים". וראה גם "בתי מדרשות" לרש"א ורטהימר בהקדמתו למגלת אנטיוכס (בהוצאת כתב וספר - ירושלים תשכ"ח ח"א עמ' שיא בהערה 1), שמוכיח שמגלת אנטיוכס הנמצא בלה"ק תורגם מארמית.

16) וראה בינו שנות דור ודור עמ' קכח שגם סגנון הארמית המקורית במגלת אנטיוכס דומה לזו שבמגלת תענית.

17) ב'כל ספרי מהר"ץ חיות' ח"א עמ' צד בהגה.

ועוד הכרח ראיתי בספר 'בינו שנות דור ודור' (בנוגע לספר חשמונאים א) 18: "שהרי הכותב מדבר על הרומאים כעל אוהבים ליהודים ומגיניהם נגד מלכי סוריא, ואין הוא יודע מאומה על שנאתם של הרומאים ליהודים", וא"כ צ"ל שנכתב לפני כיבוש ירושלים ע"י הרומאים. וזה היה זמן רב לפני זקני בית שמאי ובית הלל.

ואיך שיהי', רבו דעות האומרים שכוונת הבה"ג אינה לספרי החשמונאים כ"א למגילת אנטיוכס¹⁹. היחיד שראיתי מפרש כרבינו ש"מגילת בית חשמונאי" היא ספרי החשמונאים, הוא שי"ר הנ"ל²⁰. ומסתמא יש כמה אופנים לתרץ ההכרחים הנ"ל, אבל אכ"מ.

ודרך אגב יש להעיר, שלפי המפרשים שכוונת הבה"ג ב"מגילת בית חשמונאי" היא למגילת אנטיוכס, נמצא דפליגי הבה"ג והרס"ג על זהות מחברו. שהרי הרס"ג שם (עמ' קנ) כותב "שכתבו בני חשמונאי יהודה ושמעון ויוחנן ויונתן ואלעזר בני מתתי" ספר במה שעבר עליהם", אבל הבה"ג כותב "זקני בית שמאי ובית הלל כתבו מגילת בית חשמונאי". משא"כ לפי רבינו שכוונת הבה"ג היא לספרי החשמונאים אין מחלוקת.

עוד מקורות קדומים שמביאים ספרי החשמונאים

והנה בהקדמת ספר "חיבור יפה מהישועה" כותב רבינו ניסים ב"ר יעקב²¹: "אבל אני גם לא אתעלם מלהזכיר מאורעות שקרו לעדה כולה

18) עמ' קלב. ויש להעיר שהכרח זה לקוח "אות באות" מהקדמתו של א. כהנא לספרי המקבים ב"ספרים החיצונים" ח"ב עמ' פה (אלא ששם אין זה בקשר להבה"ג).

19) כן הוא דעת רש"א ורטהיימר ב'בתי מדרשות' שם עמ' שיב; ר' נתן פריד במאמרו "מגלת אנטיוכס המורחבת" בקובץ בית אהרן וישראל שנה ז' גליון ב, ומאמרו "נוסח עברי חדש של מגלת אנטיוכס" בסיני כרך סד עמ' קט; ר' משה חיים לייטער בספרו ממלכת כהנים עמ' כג; ר' יצחק רצאבי בספרו שמן למאור עמ' מה; יהודה דוד אייזענשטיין באוצר ישראל ערך "אנטיוכס מגלת"; אברהם כהנא בהקדמתו למגלת בני חשמונאי ב"ספרות ההיסטוריא הישראלית" ח"א עמ' 15; ר' נתן דוד רבינוביץ בספרו בינו שנות דור ודור עמ' קכד. ושם עמ' קלד מביא סברא שלא לזה ולא לזה התכוון הבה"ג. וכדאי לציין שלכאורה כן הוא שיטת הרד"ל - הובא לעיל בפנים, וראה המצויין בהערה 7.

20) אלא שהוא מפרש כוונת הבה"ג (ועד"ז רבינו ניסים - לקמן בפנים) רק לספר ראשון מספרי החשמונאים, וראה לעיל הערה 6.

21) המופיע בפנים הוא לפי תרגום חדש של חיים זאב הירשבורג (הוצאת מוסד הרב קוק - תשי"ד).

כשהיתה במצוקה ונושעה ממנה - פרט למה שכבר נקבץ, כגון מגלת אסתר ומגילת בני חשמונאים ושאר המאורעות הכלולים בכ"ד הספרים. ומכיוון שגם זה נמצא מקובץ, הרי שאזכיר רק מה שלא עמדו עליו ולא ידעו אותו אלא יחידים מבני אדם".

והנה כל אלו שמבארים שכוונת הבה"ג ב"מגילת בית חשמונאי" היא למגלת אנטיוכס, מבארים עד"ז ב"מגילת בני חשמונאים" שבדברי רבינו נסים. ובספר "ממלכת כהנים" לר' משה חיים לייטער (עמ' כה הערה 10) מביא שני ראיות מדברי רבינו נסים עצמו שאין כוונתו לספרי החשמונאים:

א. רבינו נסים כותב שם שמביא בספר זה סיפורים וכו' מדברי החכמים ז"ל. והיות שספרי החשמונאים אינו מחז"ל, הרי מצד זה לבד מספיק שלא יביא ממ"ש שם, ולא צריכים טעמו מפני "שגם זה נמצא מקובץ".

ב. בגוף הספר מביא הסיפור של חנה ושבעה בניה המוזכרים בספרי החשמונאים. והיות שהוא מדגיש שאינו מביא ממ"ש במגילת בני חשמונאים מוכח שאין זה ספרי החשמונאים.

אבל ראיות אלו אפשר לפרכם בקל. כי לפי דעת רבינו שספרי החשמונאים נכתב ע"י זקני בית שמאי ובית הלל, שפיר הם "דברי חכמים".

ובנוגע להסיפור של חנה ושבעה בניה, הרי הוא אינו נמצא ברוב הדפוסים וכתבי יד של ה"חיבור יפה", והוא מופיע רק בהדפוס של חיים זאב הירשבורג (ראה הערה 21). ולדעת שרגא אברמסון²², כל הסיפור הזה "אינו מגוף חיבור יפה אלא נוסף עליו על ידי סופר שהעתיקו ממקום שהעתיקו".

ואפילו אם נאמר שסיפור הנ"ל הוא מגוף החיבור, מ"מ עדיין י"ל שמגלת חשמונאים היא ספר חשמונאים א', כי רק בספר ב' הובא סיפור הנ"ל²³.

(22) רב נסים גאון - חמשה ספרים (ירושלים תשכ"ה) פרק חמישי עמ' 366 ואילך.

(23) ובלאו הכי מסתבר מאוד לומר שכוונת רבינו נסים הוא רק לספר א', ראה לעיל הערה 20.

ואם כנים הדברים, הרי לפי דעת רבינו שהמוזכר בבה"ג הוא דווקא ספרי החשמונאים, לא מסתבר לומר אחרת בדברי רבינו נסים. (ובאמת שי"ר הנ"ל המפרש ש"מגילת בית חשמונאי" בבה"ג היא ספרי החשמונאים, מפרש כן גם לגבי דברי רבינו נסים). וא"כ מצאנו עוד פוסק (מתקופה קדומה) שמזכיר ספרי החשמונאים.

והנה לאחרונה מצאתי בפירוש יוסף בן יהודה אבן עקנין לשיר השירים²⁴ (ח, ד): "...וגבורתם בימי חשמונאי ובניו ויוחנן כהן גדול שהתגברו על יון כידוע ממגלת בני חשמונאי ומתולדות יוסף בן גוריון".

ולפי דרכו של רבינו הנ"ל, מסתבר לומר גם בדבריו שכוונתו הוא לספרי החשמונאים.

ואף שלשון רבינו הוא "לא מצאתים מוזכרים בספרי פוסקי ישראל", והנ"ל אינו ידוע כפוסק, וא"כ לכאורה אין הזכרתו של ספרי החשמונאים ראוי כ"כ לשימוש בספרים אלו, מ"מ, מפני שרבינו מביא שם המאור עינים שלא היה פוסק, והפקפוק בו הוא רק בגלל היחס שלילי לספרו, לכן נראה שגם אלו שלא היו ידועים כפוסקים יכולים להוסיף (עכ"פ קצת) לסמכות ספרים אלו ע"י שמזכירם²⁵.

מקורות מאוחרים שמביאים ספרי החשמונאים

והנה בהערות וביאורים גליון ריט (שנת תשמ"ה) מציין הרב ב.א. שי' לעוד כמה מקומות באחרונים שמביאים ספרי החשמונאים:

א. בתוס' יו"ט מגילה פ"ג מ"ו ד"ה בנשיאים (בנוגע לטעם קריאת חנוכת המשכן בחנוכה), "ואני מצאתי בספר מכבי שכשכבשו החשמונים

24 הפירוש נקרא "התגלות הסודות והופעת המאורות". נכתב ערבית - תורגם והודפס ע"י אברהם שלמה הלקין - ירושלים תשכ"ד. ראה הקדמתו לגדולי ישראל שהשתמשו בספר זה - למשל רבינו בחיי (וישלה לב כה) מתרגם פיסקא שלימה מפירושו לפרק ג פס' ו, ומכנהו "פילוסוף אחד מחכמי תורתנו". והאברבנאל בפירושו להפתיחה במורה נבוכים כותב "התלמיד הזה הוא רבי יוסף בן יהודה ז"ל שעשה פי' שיר השירים על דרך הפשט והדרוש והחכמה".

25 משא"כ ספרי היסטורי של גדולי ישראל - ראה לעיל הערה 3.

ליונים מצאו המזבח וסרתו אותו ובנאוהו מחדש וחנכו אותו בכ"ה בכסליו".

ב. באליה זוטא סי' תער ס"ק א (בנוגע להטעם מדוע חוגגים שמנה ימים): "ואשתמיט ליה (לכנסת הגדולה) ספר המכבי שכתב להדיא שחנכה ח' ימים, וכן הוא בפייט דשבת שני דחנוכה, וכן ראיתי במגלת תענית".

[ועד"ז באליה רבה שם: "ולענ"ד לא קשה מידי דבס' המכבי ובפיוט דשבת שני דחנוכה ובמגילת תענית איתה להדיא שחנכה באלו ח' ימים, שהיונים שקצו, וסרתו המזבח ובנאוהו מחדש וחנכוהו"].

מאורעות אלו מופיעים בספר החשמונאים א' פ"ד, ובספר ב' פ"י.

ולפענ"ד חשיבות גדולה יש למקורות אלו:

א) כי הבה"ג שהובא בלקו"ש הנ"ל מביא ספרי החשמונאים רק להזכיר מחברו ("זקני בית שמאי ובית הלל כתבו מגילת בית חשמונאי"), ואינו מביאו בקשר להלכה ואפילו לא בתור יסוד לאירוע (ועד"ז לגבי רבינו נסים ויוסף אבן עקנין). משא"כ התוס' יו"ט והאליה רבה-זוטא מביאים אותו בקשר להלכות, וכמובן שזה מוסיף הרבה לסמכותם.

ב) בספר יוסיפון (שהובא ע"י פוסקי ישראל לרוב²⁶) פרק כ' מסופר ג"כ אודות חינוך המזבח בכ"ה בכסלו, ואעפ"כ אין התוס' יו"ט מביא משם, והוא מביא דוקא מס' מכבי²⁷.

26) והתוי"ט בכללם בפירושו לתענית פ"ד מ"ח.

27) ואע"פ שמשנה מפורשת היא במס' מדות פ"א מ"ו, וביותר ביאור בגמ' ע"ז (נב), ב. שגזזו את אבני מזבח ששקצו אנשי יון, וא"כ מובן שבנו מזבח חדש, ועד"ז מפורש במגלת תענית ש"בנו את המזבח ושדוהו בשיד ותקנו בו כלי שרת והיו מתעסקין בו ח' ימים", מ"מ במקומות אלו חסר אודות חנוכת המזבח, וגם חסר שזה היה בכ"ה בכסלו. ולכן מובן מדוע אין התוי"ט מביאו, כי כוונתו לבאר מדוע קוראים בחנוכת המשכן בימי חנוכה. אבל ביוסיפון נמצא פרטים אלו, ואעפ"כ אין התוי"ט מביאו כבפנים. (אלא שיש להעיר שהמהרש"א לשבת כא, ב ד"ה מאי חנוכה מפרש השם חנוכה ע"ש חנוכת המזבח עפ"י גמ' הנ"ל לבד).

[אבל בנוגע להאליה רבה-זוטא מובן מדוע מביא מספר מכבי דווקא ולא מיוסיפון, משום שכוונתו הוא לבאר מדוע חוגגים ח' ימים דווקא. וע"ז מביא מספר מכבי והפיוט ומגלת תענית, שחנכו המזבח לח' ימים. אבל יוסיפון אינו מביא הפרט שחנכו אותו שמנה ימים²⁸, ורק כותב שחנכו אותו בכ"ה בכסלו "ויהללו את ה' במקרא ההלל שמונת ימים"].

ג) האליה רבה-זוטא מביא ספר מכבי לפני הפיוט דשבת שני דחנוכה (הפיוט "אודך"), ולפני מגלת תענית.

אך, אפילו לאחר שנתברר שיש כמה שמביאים ספרי החשמונאים, מ"מ עדיין אין השימוש בהם דבר פשוט, וכמ"ש רבינו במכתבו מער"ח תש"ג²⁹: "והנה מצאתי בכתובים אחרונים ס' חשמונאים א' ד'. . אלא דמסתפינא להביא רא' מספרים אלו, אף שבכ"מ מובאים דברי בן סירא, חכמת שלמה ועוד".

מקומות שאין להביא רא' מהם אודות ספרי החשמונאים

א. והנה בהעו"ב שם - בהמשך לדיון אודות ספרי החשמונאים, מציין הרב הנ"ל למ"ש באנציקלופדיה תלמודית חט"ו עמ' 50 "וכן הביאו הגאונים דברים הכתובים בספר בן סירא וספר בני חשמונאי ופירשו...". ובהערה 153 שם צויין הרס"ג בזכרון לראשונים הנזכר לעיל בהערות 12, 15.

אבל כנזכר לעיל, כוונת הרס"ג היא למגילת אנטיוכס ולא לספרי החשמונאים, ואין רא' מזה לנדרו"ד³⁰.

ב. ביוסיפון סוף פרק כו כתוב: "ויתר דבריו ומלחמותיו ומלחמות אחיו - הלא הם כתובים על ספר יוסף בן גוריון הכהן ועל ספר החשמונים

(28) ועד"ז בגמ' הנ"ל ליתא.

(29) אג"ק ח"א עמ' קלו, ולקו"ש ח"ל עמ' 305.

(30) ובהעו"ב שם מציין גם להחיד"א במחזיק ברכה קו"א סי' תער שמביא דברי האליה זוטא הנ"ל. (כי בספר אור יקרות לר' מאיר יצחקי דף סב, ב מביא דברי האליה זוטא, ובגלל שיבושים בדפוס מסיים "והוא פלא וצ"ע". והחיד"א שם מתקן הדפוס ע"פ האליה רבה הנ"ל ומיישבו). אבל ספר המכבי שמוזכר בהחיד"א (ובאור יקרות) הוא אגב שאר הציטוט, ואין שום דיון בו כלל. וא"כ אין רא' מזה לסמכותו של ספר המכבי.

ועל ספרי מלכי רומא". אך כמובן הזכרתו של ספר חשמונים אינו מוסיף לסמכותו אצלנו, כמו שהזכרתו של ספרי רומא אינו מוסיף לסמכותם³¹. ופשוט.

ג. בהקדמה לספר הישר³² מביא בשם "ספר החשמונים" גירסא שונה בסיפור תלמי המלך ותרגום השבעים. אך בספרי החשמונאים שלפנינו ליתא³³.

מקומות שכתבו נגד ספרי החשמונאים

והנה בהעור"ב שם מביא מ"ש המהר"ץ חיות בספרו תורת נביאים (הובא לעיל): "והי' אצלנו בבית שני עוד שאר ספרים ממחברי ישראל כמו ס' חשמונאים . . ובמקום אחר הראיתי דיפה עשו חז"ל דדחאו הספרים הללו בשתי ידים ולא נראו להם להכניסם בין ספרי ישראל כי אינם הולכים על סדר הקבלה האמיתית כפי שמסור לנו מדור דור לדוגמא אציג לך איזה ענינים אשר סותרים למאמרי חז"ל וממנו תקיש על השאר...".

ויש להוסיף ולציין מ"ש הצמח דוד בחלק שני שנת ר"ט בנוגע לספרי חשמונאים (ושאר הספרים אשר הנוצרים מחברים אותם לכתובים), "אך כל הספרים הנזכרים, אף שהן הנה אשר היו לבני ישראל, מ"מ הם מקובלים להם ולא לנו".

ובהקדמתו לספרו נחמד ונעים כותב אודות הספר חכמת שלמה שהיא אינה מקובל לנו כשאר כתבי הקודש משום "שהאומות אינם נאמנים על כתבי הקודש שתחת ידם, כי פן ואולי חלו בהם ידיהם בשנוי בתוספת או

31) ובספר בינו שנות דור ודור עמ' קלד רוצה לומר שכוונתו לספר אחר שלא נמצא היום, וראה לעיל סוף הערה 19.

32) במהדורת יוסף דן (ירושלים תשמ"ו) עמ' 39. וראה שם עמ' 15 אודות מחבר הקדמה זו.

33) ואולי הכוונה לספר אחר שלא הגיע לידינו, וראה הערה 31.

מגרעת". ומשמע שזהו גם הטעם לדחיית שאר הספרים אשר הנוצרים מחברים אותם לכתובים, כולל ספרי חשמונאים³⁴.

אבל לאידך יש להעיר שבכ"מ³⁵ מביא הצמח דוד ספרי החשמונאים כיסוד למאורעות.

עוד הזדמנויות שרבינו הזכיר ספרי החשמונאים

א. בסוף התוועדות י"ט כסלו תשל"ה אמר רבינו (נדפס בשיחות קודש תשל"ה, וניתן לשמוע בקלטת): "און נאכמער לויט פרש"י, וואס רש"י זאגט אז ע"י אשה איז געווען דער נס (חנוכה), ווי אויך געבראכט אין ספר חשמונאים, וואס אע"פ וואס דאס איז פון די ספרים וואס ווערט ניט געבראכט לכאורה, אבער אעפ"כ ווייזט זיך אויס אז לויט פירש"י דאס איז די מעשה הנכונה, אע"פ וואס בפרטיות האט מען דאס אין דעם ספר און ניט לכאורה אין קיין אנדערע ספרים".

והפרש"י הוא בשבת (כג, א), דבגמ' שם נאמר "אמר ריב"ל נשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס" ופרש"י "דגזרו יוונים על כל בתולות הנשואות להיבעל לטפסר תחלה ועל ידי אשה נעשה הנס". שלכאורה סוף דבריו "ועל ידי אשה נעשה הנס" אינו המשך מתחלת הדבור, כ"א טעם נוסף וביאור אחר ב"שאף הן היו באותו הנס" - שהנס היה ע"י אשה³⁶.

רק במה שאמר רבינו "ווי אויך געבראכט אין ספר החשמונאים" צ"ע, כי בספרי החשמונאים אינו מסופר כלל שע"י אשה היה הנס. ולכאורה

34 ולפי הסבר זה נמצא חילוק גדול בינו להמהר"ץ חיות, כי לפי המהר"ץ חיות ישנם בוודאי דברים שאינם נכונים, ואנו יכולין ליחס טעותים אלו למחבר הספר, ומשום זה דחו החכמים ספרים אלו. אבל לפי הצמח דוד הוא רק חשש, והוא גופא מסתבר ליחס לידי האומות ששינו. (אבל לפי שניהם ספרים אלו אינם מקובלים מפני דברים שאינם נכונים (בפועל או בחשש), ראה לעיל הערה 2).

35 חלק ראשון שנת תק"ץ, תר"י, תרכ"ב. אבל לכאורה אין ראי' מזה לשימוש בספרים אלו - ראה לעיל הערה 3.

36 אלא שבספר בינו שנות דור ודור עמ' פא מפרש רש"י באו"א.

כוונת רבינו הוא לספר יהודית (שגם היא מספרי החיצונים שאינו מקובל וכו') ששם מסופר איך ע"י יהודית נצולו³⁷.

ב. בהתוועדות ש"פ מקץ תשל"ו (שיחות קודש תשל"ו ס"כ): "ועד"ז ברענגט זיך אויך אראפ אין ספר החשמונאים די שייכות פון חנוכה צו סוכות. אבער אזוי ווי ספר החשמונאים ברענגט זיך ניט אלס א מקור ניט אין גמרא און ניט אין חסידות, וויל איך דאס ניט נעמען אויף זיך - ס'איז מערניט אז די וואס ווייסן אז ס'שטייט אזא ענין, דארפן זיי דאס אויסנוצן אין אן אופן פון כל מעשיך לשם שמים".

והכוונה להמסופר בספר חשמונאים ב' פרק י' "ויחוגו את שמונת הימים בשמחה כחג הסוכות בזכרם את רעותם לפני זמן מה בחג הסוכות בהרים ובמערות כחיות השדה. ועל כן בענפי עץ עבות ובענפי הדר ובכפות תמרים בידיהם הודו לאשר הצליח בידם לטהר את מכונו".

ויש לציין שענין זו הובא גם בערוך השולחן סימן תער ס"ק ב בשם "ספר חשמונאי".



ב' הערות בפרקי אבות

הרב משה כהן
בני ברק, אה"ק

"ולא אמר אדם צר לי"

באבות פ"ה מ"ה מונה הנסים שאירעו בבית המקדש והאחרון שבהם הי' ש"לא אמר אדם לחבירו צר לי המקום שאלין בירושלים". לכאורה אינו מובן למה המשנה מתחילה "אלו עשרה ניסים שנעשו בבית המקדש" ומביאה ניסים שנעשו בירושלים בכלל.

אמנם שאלה זו היה אפשר לשאול גם על הנס התשיעי שהמשנה מביאה, שלא הזיק נחש ועקרב בירושלים, אבל שם אפשר להסביר שהנס

37 וראה שם במאמרו "מעשה יהודית" אודות התייחסותם של חז"ל לספר זה, ואודות זמן הנס וכו'.

היה והתחיל מבית המקדש והתפשט על כל ירושלים, ובפרט עפ"י הידוע שבית המקדש היה בקצה ירושלים וישר אחרי הר הבית היה מדבר מכמה כיוונים, ולכן שם בעיקר היה צריך את הנס שלא יזיקו. (ובפרט לפי הפירוש שאמנם היו בירושלים נחשים ועקרבים אבל הם לא הזיקו, מסתבר לומר שבסביבות בית המקדש הי' הכי הרבה, שהרי לא שייך שיגורו עם יצורים כאלו בבתים הפרטיים ובטח סילקו אותם ממקום מגורי אדם [במיוחד ע"פ ההלכה שהמוצא נחש מצוה להורגו], ואף שגם את הר הבית ניקו אבל לא היו צריכים לנקות כמו בבית, ובפרט שלא היה שייך כ"כ כנ"ל שהיו נמצאים ליד מדבר). אבל בנוגע לנס העשירי שהמשנה כותבת ש"לא אמר צר לי . . . שאלין בירושלים", א"א לומר שנס זה היה גם בבית המקדש, שהרי אסור ללון שם, וא"כ למה המשנה מכלילה נס זה בניסי בית המקדש.*

והנה בפירוש נס זה נחלקו המפרשים; ישנם מפרשים ש"אלין" בירושלים הוא מלשון לדור, ז"א שלכולם היה פרנסה בשפע בירושלים. וישנם אומרים ש"אלין" מלשון לינה כפשוטו, שלכולם היה מקום לדור בירושלים ולא היה צר להם. לפירושים אלו יוצא שהנס (פרנסה או לינה ברווח) היה רק בירושלים. אמנם ישנו עוד פירוש (הובא ע"י הרבי וגם ב'קהתי') שמדייק במה שכתוב ולא "אמר" צר לי המקום, שבאמת המקום היה צר אבל לא אמרו זאת.

בהשקפה ראשונה נראה שזה 'פשעטל חסידי' שלא אמרו שהמקום צר, כי לכאורה מה הנס בזה שלא אומרים, אבל לכאורה אפ"ל שזה היה עיקר הנס מה שלא אמרו וכדלקמן. דעפ"ז יובן למה המשנה מכלילה נס זה בניסי בית המקדש, דאפ"ל שהנס היה רק בבית המקדש (שהרי לא כתוב "לא אמר אדם לחבירו בירושלים") דהנס היה שכאשר שאלו יהודי בבית המקדש האם צפוף לו ללון בעיר הוא ענה שלא (אף שכן היה צפוף) מכיון שהנס פעל על היהודי עצמו שלא ירגיש שצר לו ללון. ועפ"ז אפשר להבין למה נס זה הובא אחרון, כי הוא מסמל נס מסוג אחר מכל הקודמים

(* בפשטות נ"ל לגבי שניהם, שאע"פ שהיו בירושלים, אמנם הי' זה לצורך ביהמ"ק, כדי שעולי רגלים לא יימנעו מלבוא מחמת שלא ימצאו מקום ללון או מחמת המזיקים. המערכת.

אותו בזה שהוא פעל גם על טבע האדם שלא הרגיש שצר לו בהיותו בבית במקדש.

עפ"ז מוסברים כמה ענינים שהיה אפשר לשאול והם: א) מה הנס בזה שלא היה צר המקום, הן בנוגע לפרנסה - שהרי היו הרבה עולי רגלים שפירנסו את התושבים ובכלל מה ההבדל בין ירושלים לבין סתם כרך גדול שיש בו הרבה הולכים ושבים בנוגע לפרט זה עד כדי כך שהיה צריך נס מיוחד לדבר זה, והן בנוגע ללינה - אמנם היו הרבה עולי רגלים אבל (אף שכל מקום המגורים היה בתוך החומות) היה אפשר לישון גם מחוץ לירושלים. ב) למה זה נקרא נס שיוצא מגדר הטבע, יתכן שזה דבר שאינו רגיל אבל עדיין אינו בגדר נס? ג) אם נאמר שהנס הוא שהיה מקום ברווח לישון בירושלים, לכאורה זהו אותו נס שנאמר קודם לכן "עומדים צפופים ומשתחווים רווחים", דענין שניהם הוא נס בהרחבת המקום רק שזה בבית המקדש עצמו וזה בירושלים, א"כ למה נמנים כשתי ניסים. וע"פ ההסבר הנ"ל יובנו כל תמיהות הללו.

ודאתינן להכי אפשר לפרש הסבר זה גם בפירוש הראשון ש"אלין" פירושו לדור שהיה פרנסה לכולם, שאמנם לא היה כ"כ הרבה פרנסה אבל לא אמרו את זה, כי הקדושה של בית המקדש השפיעה על כל העיר ע"ד הנס שלא הזיק נחש כנ"ל (ועפ"ז יובן מה שבאים שניהם ביחד ובסוף). יוצא א"כ שלפי שתי הדיעות הנ"ל הנס היה שלא אמרו וכו', ז"א שהנס היה פעולת הקדושה על האדם.

מספר קנייני התורה

ב. בפ"ו מ"ו "התורה נקנית בארבעים ושמונה דברים". ולכאורה מונה שם 50 דברים, ואף אם נצרף את אימה ליראה (אע"פ שלא נראה כך) ישארו 49 דברים. כי ישנם גירסאות שלא גורסים "במיעות סחורה" וגם לא "אוהב את הצדקות" ואז ישנם 48, אבל בגירסת רבינו הזקן ישנם לשני אלה. וא"א לומר שלא דייק בזה (בפרקי אבות) דידוע כמה דיוקים הרבי מדייק מהגירסאות שם.

ולהעיר שבהוצאה של הרב גריץ הוא כותב את שניהם במשנה עצמה אבל בביאור שלו עליה הוא לא מביא את "מיעות סחורה" ובנוגע ל"אוהב את הצדקות" הוא אומר שרש"י לא גרס את זה ולכן אינו מונה את זה בביאור שלו בתור אחד מהמ"ח דברים.

ולהעיר עוד שבסידורים החדשים של קה"ת התחילו לתקן בפרקי אבות עשרות דברים בניקוד כמו שכתוב בסידור תורה אור, לא כמו שנדפס עד עתה בתהילת ה', וכנראה זהו משום שגם בפרקי אבות הכל מדויק אף הניקוד וכ"ש המילים.

יש להעיר על כמה דברים שמובאים בפרקי אבות לכאורה בכפילות, כמו "עשה לך רב" שמובא בפ"א מ"ו וגם במט"ז. ואולי במט"ז אפשר לומר שהולך עם המשך "והסתלק מן הספק" (שזה נהיה ע"י "עשה לך רב"). וכן בפ"ד מ"ה "וכן היה הלל אומר ודאשתמש בתגא חלף" שזה כבר מובא בפ"א מ"ג, ודוחק לומר שמביא זה בגלל שזה קשור למה שאומר שם, דכידוע לשון המשנה קצרה וכוללת עניינים רבים ולמה לכאורה פה כופלת. ואולי אפ"ל שכל מה שכתוב בפ"ד שם הוא מדברי רבי צדוק, גם מה שצוטט בשם הלל, ולכן הביאו את הדברים בשלמותם.



זכר למעשה בראשית' בשחרית של יום השבת

הנ"ל

בתפילות שבת אומרים "ישמחו במלכותך . . חמדת ימים אותו קראת זכר למעשה בראשית", מלבד תפילת שחרית שלא אומרים 'זכר למעשה בראשית'. ומבאר בזה בשער הכולל פי"ז סכ"ט שבשחרית אומרים "ישמח משה . . בעמדו לפניך על הר סיני ושני לוחות אבנים הוריד בידו וכתוב בהם שמירת שבת". ז"א בעשרת הדברות שבפרשת יתרו כתוב הטעם של (זכירת) שבת "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ . . על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו" - 'זכר למעשה בראשית' (וע"ז הצטוו במרה), ובפרשת ואתחנן כתוב הטעם של (שמירת) שבת "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויציאך ה' אלקיך משם . . על כן צוה ה' אלקיך לעשות את יום השבת" - 'זכר ליציאת מצרים' (וע"ז הצטוו במ"ת), לכן כשמזכירים בשחרית מעמד הר סיני ושמירת שבת א"א לומר 'זכר למעשה בראשית'.

וראיתי להעיר כמה פרטים :

א. עשרת הדברות שבפרשת יתרו (שבהם נאמר זכר למעשה בראשית) נאמרו במ"ת (ולא במרה) בדיוק כמו הדברות שבפרשת ואתחנן, וכמאחז"ל (ראש השנה כז, א) "זכור ושמור כדיבור אחד נאמרו". ז"א

ששני טעמים נאמרו על שבת במ"ת (ועפ"ז י"ל בפשטות מה שאומרים בקידוש ליל שבת "זכרון למעשה בראשית תחילה למקראי קודש זכר ליציאת מצרים", שאין הכוונה שמקראי קודש הם (לבד) זכר ליציאת מצרים אלא זה קאי על שבת ז"א שכותב כמה ענינים על שבת; א) זכר למעשה בראשית, ב) תחילה (ראשון) למקראי קודש, ג) זכר ליציאת מצרים. דאם לא כן מה שייך בקידוש של שבת לומר את הענין שיש במקראי קודש שהם זכר ליציאת מצרים, אלא ודאי שמדבר רק על שבת שיש בה שני טעמים. ואולי אפ"ל שכבר שבת שניתנה במרה היה בה שני טעמים אלו).

ב. בתפילת שחרית אחרי שמזכירים את מעמד הר סיני שקיבלו אז שמירת שבת כותב לזה מקור בתורה "ושמרו בנ"י את השבת. . כי ששת ימים עשה. . . וביום השביעי שבת וינפש". הנה רואים שגם בשחרית ובתור טעם על שמירת שבת מביא הענין של 'זכר למעשה בראשית'. ובכלל רואים את זה גם מהפיסקא של "ישמחו במלכותך שומרי שבת", שזה נאמר גם במעריב ומוסף וטעם ע"ז אומרים (במעריב ומוסף) "זכר למעשה בראשית".

א"כ רואים שזה לא תלוי בזה שמזכירים את מ"ת או בזה שמזכירים את שמירת שבת.

ג. ואולי הביאור בזה הוא שבשחרית אומרים "ולא נתתו ה"א לגויי הארצות. . . כי לישראל עמך נתתו באהבה כו'". ז"א שמדובר ע"ז שהשם נתן את זה רק לישראל, ובתור המשך לזה א"א להביא את זה ששבת היא זכר למעשה בראשית כי א"כ היה צריך לתת את שבת לכולם.



האומר אין לו אלא תורה

הרב יוסף קראסניאנסקי

מאנסי, נ.י.

ידוע מאמר חז"ל (יבמות קט, ב) דכל האומר אין לו אלא תורה אפי' תורה אין לו, אלא צ"ל תורה וגמ"ח. וצריך להבין, בשלמא אם היינו אומרים על האומר אין לי אלא תורה שאינו שלם, שהרי עבודת האדם צ"ל בג' קווין וכשתופס לו קו א' הרי חסר לו בשלימות, הנה זה מובן, אבל למה אומרים שאפי' תורה אין לו, שהרי אדרבה, לכאורה זהו הגישה

הנכונה ללימוד שמכיר את חשיבות התורה ומכיר שצריך ללמוד אותה וכו' ע"ד שצריך להיות שפתותיו נוטפות מר וכו', ומפני מה אפי' תורה אין לו

ואוי"ל א' הביאורים בזה, שתכלית לימוד התורה הוא שהאדם יעשה בדוגמת נותן התורה, ומכיון שחסד א-ל כל היום, הרי באם אומר אין לי אלא תורה ואין לו גמ"ח, הרי לא נעשה בדוגמת נותן התורה ולכן אפי' תורה אין לו (ראה תניא אגה"ק סי' ה קח, ב), [דמשום זה צ"ל גם תפילה, דתפילה היא התקשרות האדם עם הקב"ה].

ואולי בסגנון זה יש לבאר המובא בהיום יום ט' תשרי התורה של הה"מ על ושבת עד ה' אלוקיך, שעבודת התשובה צ"ל עד שהוי' שהוא למעלה מהעולמות יהי' אלוקיך, והרה"צ זוסיא מאניפאלי אמר שהוא אינו יכול להגיע למעלת תשובה כזו וכו', ולכאורה הרי פשוט שר' זוסיא קיים את המצוה של ואהבת את ה' אלוקיך - ושם הוא אותו הלשון ואותו הענין שהוי' יהי' אלוקיך, ומה נתחדש לו פה שזה למעלה מכפי יכולתו וכו'?

אלא הענין שואהבת הוא מלשון אבה, היינו שרוצה שה' יהי' אלוקיך, הנה זה קיים אבל ושבת עד ה' אלקיך היינו לא רק שרוצה שיהי' כן אלא שמשגיג זה בפועל שהוי' אכן נעשה אלקיך, שזה ה"ושבת עד" שנעשה כן, הנה על זה אמר שהוא למעלה מכפי יכולתו.

ובסגנון זה אולי יש לבאר ג"כ הא דהובא בהיום יום לכ"ח ניסן, מה שאמר אדמו"ר הזקן שגדולה אהבת ישראל יותר מאהבת ה', דאוהב מה שהאהוב אוהב, שי"ל שבזה הוא נעשה כמו האהוב היינו שאהבת ה' הוא שרוצה לידבק בה' - האהוב - אבל באהבת ישראל הרי נעשה כמו האהוב שהרי אוהב מה שהאהוב אוהב.



ברכת רחם

הת' מנחם מענדל כהן
תות"ל 770

ב'סידור אדה"ז עם ציונים והערות' (עמ' שכה הערה 93) מובא החילוק בין ברכת המזון לברכה מעין ג' גבי ברכת רחם, שבמעין ג' הל'

"רחם נא" משא"כ בברכת המזון כתוב רק "רחם". (ושינוי זה הוא בשונה מריבוי נוסחאות אחרות (עיין בס' 'דרכי חיים ושלום' סי' שו שיא) שגורס בשניהם "רחם נא").

ובביאור טעם החילוק אולי י"ל, דבפסוק (במדבר יב, יג) "א-ל נא רפא נא לה" מפרש רש"י "בא הכתוב ללמדך דרך ארץ, שהשואל דבר מחברו צריך לומר שנים או שלשה דברי תחנונים ואחר כך יבקש שאלותיו".

בברכת המזון מוצאים כמה דברי תחנונים: (א) "נודה לך ה' אלקינו על שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה . . ועל שאתה זן ומפרנס". (ב) "ועל הכל אנחנו מודים". (ג) "ונא אל תצריכנו ה' אלקינו לא לידי מתנת בשר ודם ולא לידי הלואתם".

והנה החילוק בין הבקשה "ונא אל תצריכנו" לשאר הדברים המנויים שם הוא שאין המדובר על הפרנסה עצמה אלא באופן שיבוא לידו הברכה, שלא יהי' מתנת בשר ודם ולא ע"י הלואה, היינו שאף שיש לו מזון מ"מ יהי' זה "מידך המלאה וכו'". ועפ"ז יוצא שברכת רחם מתחלתה עד "ונא אל תצריכנו" היא מענין הפרנסה עצמה, ואח"כ קאי על אופן הבקשה.

ונ"ל שאדה"ז נוקט בכל בקשה שתי לשונות של תחנונים, וע"כ אי"צ גבי הפרנסה עצמה לכתוב עו"פ "רחם נא" שהרי די ב"נודה לך . . ועל הכל אנחנו מודים". אך גבי אופן הפרנסה, הרי אינה כלולה בברכת 'נודה לך' ששם מדבר רק בהפרנסה עצמה. וע"כ צריך להוסיף "ונא אל תצריכנו" שאזי יש ב' לשונות בהצטרף מ"ש לפני"ז "ועל הכל אנחנו מודים".

וא"כ מובן היטב מדוע במעין ג' נקט אדה"מ"ז "רחם נא", שהרי עם זה ישנם ב' לשונות של תחנונים עם מ"ש אח"כ בסוף הברכה "ונודה לך כו'" ששניהם קאי על הפרנסה וכדו' ולא על אופן ההשפעה.

כ"נ לענ"ד, ואבקש את דעת הקוראים בזה.



לעילוי נשמת
הור"ח אי"א נו"נ הרה"ח הרה"ת היקר וכו'
ר' שמואל נטע הכהן
בן ר' ישראל דוד הכהן שליט"א
גליק

נלב"ע ביום ב' תמוז תשס"ד
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת
הרה"ת ר' יצחק נח ז"ל
בן הרב משה מנחם מענדל זצ"ל
האדמו"ר מסלאנים
סילווער
נפטר ביום ד', ח"י סיון, ה'תשמ"ב
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ח הרה"ת ר' אברהם יוסף
וזוגתו מרת צבי' הינדא
ומשפחתם שיחיו
סילווער



לעילוי נשמת
הו"ח אי"א ר' שמעון אלחנן
ב"ר שמואל הלוי
סאסקינד
נפטר ביום י"ב תמוז תשמ"ב
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' משה גבריאל הלוי
וזוגתו מרת גיטל שיחיו
סאסקינד

לזכות
החתן התמים
הרב שלום דוב בער שיחי'
והכלה מרת שרה שתחי'
נאגל

לרגל נישואיהם בשעתומ"צ
ביום שלישי ה' תמוז ה'תשס"ח
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י משפחתם שיחיו



לזכות
החתן התמים
לוי יצחק שיחי' לברטוב
והכלה מרת חנה שתחי' סלונים

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעתומ"צ
ביום ראשון י"ט סיון ה'תשס"ח

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י משפחתם שיחיו

מוקדש לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיאנו
בקשר ליום הקדוש ג' תמוז
ולזירוז הגאולה - גאולה האמיתית והשלימה
בעגלא דידן ממש

ולזכות

מנחם מענדל שיחי'

ליבא שתחי'

חי' מושקא שתחי'

לברכה והצלחה רבה בגו"ר



נדפס ע"י ולזכותם שיתברכו בכל המצטרך להם
בטוב הנראה והנגלה בגו"ר
הרה"ת ר' מרדכי
וזוגתו מרת נעמי אסתר שיחיו
פינסאן



מוקדש לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיאנו
בקשר ליום הקדוש ג' תמוז
ולזירוז הגאולה - גאולה האמיתית והשלימה
בעגלא דידן ממש

נדפס ע"י ולזכותם שיתברכו בכל המצטרך להם
בטוב הנראה והנגלה בגו"ר
הרה"ת ר' יוסף יצחק
וזוגתו מרת מרים ומשפחתם שיחיו
גורארי

מוקדש לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיאנו
בקשר ליום הקדוש ג' תמוז
ולזירוז הגאולה - גאולה האמיתית והשלימה
בעגלא דידן ממש



ולעילוי נשמת
הרה"ג הרה"ח עסק בצ"צ רב הפעלים
מוהר"ר שניאור זלמן ז"ל
בן הרה"ג הרה"ח ר' מנחם מענדל ז"ל
שניאורסאהן
נכד כ"ק אדמו"ר הצ"צ נבג"מ
וכ"ק הרה"ק ר' לוי יצחק נבג"מ מבארדיטשוב
נלב"ע ח"י תמוז, ה'תש"מ
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות נכדיו שיתברכו בכל המצטרך להם
בטוב הנראה והנגלה בגו"ר
הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת אסתר ומשפחתם
שיחיו
שניאורסאהן

מוקדש לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיאנו
בקשר ליום הקדוש ג' תמוז
ולזירוז הגאולה - גאולה האמיתית והשלימה
בעגלא דידן ממש

נדפס ע"י ולזכותם שיתברכו בכל המצטרך להם
בטוב הנראה והנגלה בגו"ר
משפחת **שייפער** שיחיו

מוקדש לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיאנו
בקשר ליום הקדוש ג' תמוז
ולזירוז הגאולה - גאולה האמיתית והשלימה
בעגלא דידן ממש

נדפס ע"י ולזכותם שיתברכו בכל המצטרך להם
בטוב הנראה והנגלה בגו"ר
הרה"ת ר' משה אהרן צבי
וזוגתו מרת העניא רבקה רות שיחיו

ולזכות בניהם ובתם
שלום אליעזר, מנחם מענדל, יונה מרדכי וחנה פערל שיחיו
ווייס

ולזכות הוריהם
הרה"ח ר' יששכר דוב וזוגתו מרת מרים שיחיו ווייס
מרת צפורה שתחי' לפידות

מוקדש לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיאנו
בקשר ליום הקדוש ג' תמוז
ולזירוז הגאולה - גאולה האמיתית והשלימה
בעגלא דידן ממש

ולזכות הבחור הת' **מנחם מענדל שי'**
לרגל היכנסו בעזהשי"ת לעול המצוות למזל טוב
ביום כ"ט תמוז
יהי רצון שיצליח לעלות מעלה מעלה בלימוד התורה
ובקיום המצוות בהידור, ויגדל להיות חסיד יר"ש ולמדן
לנח"ר רבינו נשיאנו

ולזכות הרה"ת ר' **יוסף שי' זאקאן**
לרגל יום הולדתו ביום י"א תמוז
לשנת ברכה והצלחה רבה בגו"ר

זוגתו מרת **מישל תחי'**
לברכה והצלחה רבה בגו"ר

ולזכות יו"ח

הת' **נפתלי שי'**

לונה שתחי' לרגל יום הולדתה ביום כ"ב תמוז
הת' **יצחק שי'** לרגל יום הולדתו ביום ט' תמוז
ישעי' שי' לרגל יום הולדתו ביום כ"א תמוז

גיסא נעמי תחי'

יה"ר שישלח השי"ת ברכה והצלחה בכל מעשה ידיהם
והוריהם שיחיו יזכו לרוות מהם רוב נחת בגו"ר מתוך
אושר ושמחה תמיד כה"י

לזכות הילדה
נענא נחמה שתחי'
לרגל יום הולדתה ביום ב' תמוז
ולזכות אחותה הדס שתחי'
ולזכות אחיה דוב הלוי שיחי'



ולעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת אי"א וו"ח
ר' אהרן הלוי
ב"ר הרה"ח הרה"ת ר' אברהם הלוי ז"ל
פאפאק
נפטר ביום י"ג תמוז ה'תשל"ז
ת.נ.צ.ב.ה.
שליח כ"ק אדמו"ר - פילאדעלפיא



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' דוד אליעזר הלוי
וזוגתו מרת שרה רחל שיחיו
פאפאק

מוקדש לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיאנו
בקשר ליום הקדוש ג' תמוז
ולזירוז הגאולה - גאולה האמיתית והשלימה בעגלא דידן ממש

נדפס ע"י ולזכותם שיתברכו בכל המצטרך להם
בטוב הנראה והנגלה בגו"ר
התמים ר' שלום דובער וזוגתו מרת אסתר שיחיו
ילדיהם מרים חי', פריידא מלכה, מנחם מענדל שיחיו
ליין



חברי המערכת ואלפי הקוראים ד'הערות וביאורים' ברחבי תבל
מביעים בזה שלמי תודה וגודל ההערכה והוקרה
להאי גברא יקירא הנודע בפעולותיו הכבירות בצדקה וחסד
ובפרט למוסודתיו של רבינו הק'
על עזרתו המרובה בהוצאת קובץ דנן לאור, תמידין כסדרן ומוספין כהלכתן
ה"ה הרה"ת שלום דובער שי' ליין

יהי רצון שזכות הרבים תעמוד לו ולזוגתו החשובה והכבודה תחי'
שיתברכו בכל מילי דמיטב בגו"ר בברכה והצלחה רבה ומופלגה בכל,
ושיזכו לרוות הרבה נחת מיו"ח היקרים שיחיו
מתוך אושר ושמחה תמיד כל הימים

המערכת