

קובץ

הערות התמימים זאנ"ש

תזת"ל המרכזית – 770

הערות זביאורים
בתזרת כ"ק אדמו"ר,
בנגלה ובחסידות

יוצא לאור על ידי

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית

ברוקלין נ.י.

770 איסטערן פארקווי

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ותשע לבריאה - שנת הקהל
מאה ושש שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



יוצא לאור על ידי

מערכת הערות התמימים ואנ"ש

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית – 770

דוא"ל : haore770@gmail.com

פתח דבר

לקראת חג הסוכות "זמן שמחתנו" הננו מתכבדים להגיש בפני קהל שוחרי התורה ולומדי' את הגליון הראשון (שנה לז) של קובצנו – קובץ הערות התמימים ואנ"ש דשיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית.

בקובץ, באו הערות וחדושי תורה מפרי עטם של תלמידי הישיבה, לצד רבים וטובים מן התמימים האורחים, שבאו "להיות בד' אמותיו (בית-כנסת ובית-מדרש) של נשיא הדור" במשך חודש השביעי. ואליהם נתווספו הערותיהם וחדושיהם של אנ"ש, רבנים ושלוחים מרחבי תבל.

בהתאם לכלל פותחין בדבר מלכות – "מאן מלכי רבנן", הבאנו בתחילת הקובץ: (א) קטע משיחת יום ג' דחוה"מ סוכות ה'תשי"ג, שנת הקהל (בלתי מוגה) – בקשר למצות הקהל בימינו אצל תלמידי הישיבות; (ב) קטע משיחת ח"י אלול ה'תשל"ז (בלתי מוגה) – בקשר לאורחים שבאו לחודש תשרי [וזאת למודעי, שהתרגום ללה"ק נעשה על ידינו, וללא אחריות כלל].

לאחרי זה, יבואו כסדרם ההערות בכל מקצועות התורה, גאולה ומשיח, נגלה וחסידות הלכה ומנהג, ובמיוחד בתורתו של רבינו. וכפי שעניי המעיין תחזינה מישרים.

ויה"ר שהקובץ ימלא את ייעודו, ויוסיף חיות בלימוד התורה, נגלה ופנימיות, ועד לייעוד האמיתי "תורה חדשה מאיתי תצא" ו"מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", ונזכה זעה'ן זיך מיטן רבי'ן דא למטה אין א גוף ולמטה מעשרה טפחים, והוא יגאלנו.

המערכת

ערב חג הסוכות ה'תשס"ט, שנת הקהל
בית רבינו שבבבל
ברוקלין נ.י.

תוכן הענינים

דבר מלכות

- 7 משיחת יום ג' דחזה"מ סוכות ה'תשי"ג
 11 משיחת חי אלול תשל"ז

גאולה ומשיח

- 14 חיוב חטאת לעת"ל על חטא בזמן הזה
 24 מצוות בטלות לעתיד לבוא
 26 מעלת המשיח שמלמד כולם תורה

תורת רבינו

- 27 "שני רובדים בהלכה" - האומנם? (גליון)
 29 למי היו שייכות הלוחות? (גליון)
 32 בדין בועל ארמית קנאים פוגעין בו
 35 בגדר הנס דחנוכה (גליון)
 37 מקור הלשון "אין לו חלק באלקי ישראל"

חסידות

- 38 כמה הערות בתניא
 39 סדר העבודה דחודש אלול
 41 ברכות ק"ש - העבודה בפנימיות המוחין דוקא
 42 "לכו לחמו בלחמי וכו' "

נגלה

- 44 בגדר דין יכיר
- 49..... ביאור שיטת רב ששת ב"אומדנא"
- 52 פרש"י עה"פ "אל שעריך" (גליון)
- 54 שיטת רשב"ם בכל דאלים גבר

הלכה ומנהג

- 56 אם מותר לטלטל "פאקס" שהגיע בשבת
- 64 בעניין הכוונה בק"ש ותפילה
- 69 בעניין הכוונה במצות תפילין
- 72 אם חוששים לפוסקים שחופה היא יחוד הראוי לביאה
- 74 שמחה בראש השנה

שונות

- 76 הערות אחדות במזמור ק"ז שבתהלים
- 79 כללים למסכת תמיד

דבר מלכות

משיחת יום ג' דחווה"מ סוכות ה'תשי"ג, שנת הקהל.
בלתי מוגה

במצות הקהל ישנם שני חלקים: הקהלת העם, והקריאה בתורה. ובקריאה בתורה גופא – הקריאה בתורה ע"י המלך, ושמיעת פרשיות התורה ע"י העם (כפי שמבארים מוני המצוות¹).

כלומר: יש חיוב על כאו"א מישראל לשמוע קריאת פרשיות התורה, ויש חיוב על המלך או גדול הדור לקרוא פרשיות התורה, ואדרבה, חיוב הקריאה הוא בתוקף יותר, כי חיוב השמיעה הו"ע פרטי ששייך לכל יחיד בפ"ע, ואילו חיוב הקריאה הו"ע כללי שנוגע לכלל ישראל.

ומזה מובן שכן הוא גם בנוגע לתוכן הענין ד"הקהל" כפי ששייך בזמן הזה – ובהקדמה:

הכלל "תורה היא נצחית"² – קאי גם על מצוות התורה, להיותם חלק מהתורה, ולא עוד אלא שהם עיקר התורה, כמארז"ל³ "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה".

פ"א סה"ג.
(3) קידושין מ, ב. וש"נ.

(1) ראה אנציק' תלמודית ערך הקהל בתחלתו (ע' תמג).
וש"נ.
(2) תניא רפ"ז. וראה רמב"ם הלי' יסוה"ת רפ"ט. הלי' מלכים

ולכן, אע"פ שבזמן הגלות אי אפשר לקיים רוב המצוות עשה שתלויים בזמן שביהמ"ק קיים וישראל על אדמתם, מ"מ, גם אז המצוות הם נצחיים כמו שהתורה היא נצחית, שהרי הכלל "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה" הוא גם בזמן שאי אפשר לקיים רוב המצוות הנ"ל – כי, נוסף על קיום המצוות בפועל ממש בעוה"ז הגשמי, שזהו העיקר, ובלשון הידוע⁴ "עשי' לעילא", ישנו גם ענינם הרוחני של מצוות אלו בעבודת האדם, וכאשר אי אפשר לקיים את המצוות כפשוטם, צריך להיות עכ"פ ענינם הרוחני בעבודת האדם.

ועד"ז בנוגע לתוכנה של מצות הקהל, שקיומה ע"י המלך או (כאשר אין מלך) ע"י גדול הדור (כנ"ל ס"א) – הרי זה שייך ל"מאן מלכי רבנן", כל אחד ואחד בעירו ובסביבתו, שעליהם מוטלת האחריות והחובה, שזוהי גם זכות, לפעול על האנשים והנשים והטף שבסביבתם שיתוסף אצלם ביראת שמים.

וכשם שחיוב הקריאה דהמלך הוא בתוקף יותר מאשר חיוב השמיעה דכאו"א מהאנשים נשים וטף (כנ"ל) – כך גם החיוב ד"מלכי רבנן" לפעול בסביבתם הוא בתוקף יותר מאשר החיוב המוטל על האנשים והנשים והטף שצריכים לקבל השפעה מהם.

ולא לדרשא קאתינא, אלא בנוגע למעשה בפועל:

תלמידי הישיבות – "מבן עשרים שנה ומעלה כל יוצא צבא בישראל"⁵ – זכו ונמצאים בקרן אורה, בד' אמות של תורה, ואין להם עסק עם גשמיות העולם, כך שיכולים להתמסר לגמרי ללימוד התורה, ולהתקשר על ידה עם מלכי המלכים הקב"ה (ע"ד מש"נ במצוות "היו מכבדין את המצוות שהן שלוחי"⁶), שזהו"ע "מאן מלכי רבנן".

ולכן, צריך כל אחד מהם לידע שמוטלת עליו אחריות חובה וזכות כלפי אלה שנמצאים בסביבתו, אשר, מצד רוב התעסקותם בעניני העולם עלולים לשכוח ח"ו ש"לה' הארץ" – לאסוף אותם מזמן לזמן ולהראות להם איך שיהודים מכריזים "שמע

(5) במדבר א, ג.

(6) תנחומא ויגש ו. וראה לקו"ת ויקרא ב, א.

(4) זהו ח"ג קה, רע"ב. ח"א קטו, א (הובא בלקו"ת פינחס

עח, ב).

ישראל", ולעורר אותם ליראת שמים, קבלת עול מלכות שמים וקבלת עול מצוות, וקיום מצוות מעשיות בפועל ממש.

יש להסביר להם, למשל, שהן אמת שצריכים להתעסק בעניני העולם, כמ"ש "ואספת דגנך גו'", ולא עוד אלא שהתורה אומרת שפלוגי הוא בעה"ב כו', אבל אעפ"כ, אין להפריז בכך יתר על המדה, וצריכים לידע שהפרנסה תלוי' בברכתו של הקב"ה, ולכן צריכים להתנהג ע"פ הוראת הקב"ה בתורתו, וכיו"ב בענינים פשוטים.

ומובן שאין להמתין עד שיכבדוהו ויזמינוהו לומר דברי מוסר כו', אלא אדרבה, עליו מוטלת האחריות לאסוף ולהקהיל יהודים ולעוררם בעניני יראת שמים, להיותו איש כללי שבכחו להשפיע ולפעול בסביבתו, בדוגמת פעולת המוח והלב על כל אברי הגוף.

ועוד זאת – שהפעולה בהסביבה שייכת ונוגעת גם לעבודתו בעצמו, שלכן, אין מקום לטענה של ביטול תורה, וכיו"ב, נוסף לכך שדבר ברור הוא שאין מצוה אחת מונעת לחברתה, שהרי שניהם הם ציווי הקב"ה.

ובפרטיות יותר:

הנהגתם של תלמידי חכמים צריכה לפעול גם על אלה שבשכנותם, כמובן מהמסופר בגמרא⁷ אודות מאורעות שאירעו "בשיבבותי" של תלמיד חכם פלוני שהיו נוגעים אליו.

ובנוגע לתלמידי הישיבות – הסימן להנהגתם כדבעי, הוא, לא רק כאשר רואים שלומדים תורה בהתמדה ושקידה, אלא גם כאשר רואים שכל אלה הנמצאים בסביבתם מכירים ומעריכים את מעלתם של לומדי תורה ומשתעשעים ("זיי צאצקען זיך") עמהם, ובמילא, הרי זה פועל ומשפיע גם על ההנהגה שלהם, ובפרט כאשר התלמידים מדברים עמהם ומעוררים אותם כו', נוסף על היותם דוגמא חי' ע"י הנהגתם האישית. ומזה מובן שכאשר חסר בהפעולה על הסביבה – הרי זה מורה על החסרון בעבודתם בעצמם.

יבמות עח, ב. קיג, א. כתובות סז, ב. גיטין נב, א. ב"ב כה, סע"ב. סנהדרין לד, ב. לו, א. קה, ב. חולין קלג, א. נדה נ, א.

7) ראה ברכות ז, א. יו"ד, רע"א. שבת פ, ב. קטז, סע"א. קיט, א. קנב, סע"א. עירובין פ, א. תענית כא, ב. מגילה כד, ב. מו"ק ט, סע"ב. כז, ב. חגיגה ג, א. ה, א.

ולאידך גיסא, כאשר תלמידי הישיבות פועלים על הסביבה, אזי ניתוסף בהצלחתם בלימוד התורה, שנעשים מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה⁸.

ובפרט כאשר הפעולה על הסביבה היא בעיני יראת שמים, שעי"ז ניתוסף גם ביראת שמים שלו באופן נעלה יותר, ובמילא הרי זה פועל גם בלימוד התורה, שזוכה לכיון לאמיתתה של תורה, כמארז"ל⁹ "והוי' עמו"¹⁰ שהלכה כמותו", והיינו, ש"תורת ה'" נעשית "תורתו"¹¹, חד ממש.

ועד"ז בנוגע לכללות הנהגתו – שכיון שנעשה מלך ("מאן מלכי רבנן") ובעה"ב בכל הסביבה, הרי עאכו"כ שנעשה מלך על נה"ב ויצה"ר, כמ"ש בק"ש "ואהבת גו' בכל לבבך"¹², "בשני יצריך"¹³, שגם היצה"ר מתהפך לאהבה את ה', שעי"ז ממלא הוא את רצונו של הקב"ה בתכלית השלימות.

[תורת מנחם – התוועדויות – ה'תשי"ג עמ' 74 ואילך]



(11) תהלים א, ב. וראה ע"ז יט, א.

(12) ואתחנן ו, ה.

(13) ברכות נד, א (במשנה). ספרי ופרש"י עה"פ.

(8) תו"א בראשית א, ב. וראה אוה"ת שם (כרך ו) תרכו, ב ואילך.

(9) סנהדרין צג, ב.

(10) שמואל-א טז, יח.

* * *

משיחת ח"י אלול ה'תשל"ז. בלתי מוגה.

- בקשר לאורחים שבאו לחודש תשרי -

בהמשך להאמור לעיל, הנה כאן המקום להעיר, שהאמור לעיל נאמר לא רק עבור התושבים כאן, או אלו שנמצאים כאן י"ב חודש, או עכ"פ ל' יום (שבנוגע לכמה ענינים, ישנו חילוק בין מי שהוא תושב י"ב חודש, או לא יותר מאשר ל' יום (ב"ב ח, א. שו"ע אדה"ז או"ח סתכ"ט ס"ה)) – אלא זה כולל גם את כל האורחים שהגיעו הנה.

כי היות ודובר בנוגע לענין הקשור עם תורה ומצוות, ועבודת התפילה ועבודת הצדקה, הרי כל רגע הוא "עולם מלא" בפני עצמו, וענין של קביעות –

שמזה מובן, שבאותו רגע שבו הוא נמצא במקום שיש שם ענין של תורה, תפלה וצדקה (ומצוות בכלל), הרי הוא נעשה לתושב קבוע, ועד שזה באופן נצחי.

כאמור, שרוצים – והרי צריכים – לפרש כל דבר בפשטות:

שהאורחים יקבעו שיעורים בתורה [וכפי שכבר הונהג מכמה שנים, אבל נהי' מצב שבכל שנה מחדש צריכים עוד הפעם להזכיר בנוגע לזה], עכ"פ פעמיים ביום. והלימוד יהי' בפרט בענינים שהזמן גרמא – ענינים השייכים עם סיום חודש אלול, ועם חודש תשרי. והיינו, ענינים כאלו השייכים להלכה למעשה.

ועד"ז בנוגע לענינים בתורה הנלמדים לשם לימוד התורה, עם כל הפרטים שבדבר (לבר הענינים הנוגעים למעשה, ש"המעשה הוא העיקר" – שהלימוד בענינים הנוגעים למעשה קודמים לכל דבר. כפי שאדמו"ר הזקן פוסק בהל' תלמוד תורה (פ"ב ה"ט)) – שבזה הרי יש את הכלל שצריך להיות "במקום שלבו רוצה", וכאשר ישנם כמה דיעות בדבר – צריכים לעשות ע"פ ריצוי הרוב (ע"ד כפי שאדה"ז אומר באגה"ק (ס"א)).

* בסיום השיחה הקודמת דיבר כ"ק אדמו"ר שליט"א בחריפות בנוגע לתלמידי הישיבה – אודות שמירת סדרי הישיבה, ולימוד התורה בהתמדה ושקידה. המו"ל.

והיות והאורחים חושבים ("באטראכטן זיך") שהם הגיעו להד' אמות של כ"ק מו"ח אדמו"ר – הרי הם החסידים שלו, ובעה"ב שלו, ותושבים קבועים שלו, ועד לאופן של "עבד נאמן".

ובמילא, צריכה להיות התמדה ושקידה בחיות מיוחדת, הן בנוגע לשיעורים בלימוד התורה, הן בנוגע לתפילה בצבור, והן בנוגע לנתינת הצדקה, וכל שאר הענינים. ואשר חלקם של כל אלו שישתתפו בזה.

ועי"ז יפעלו על אלו שנמצאים כאן כבר משך זמן – שגם הם יוסיפו בלימוד התורה שלהם, עבודת התפילה, ונתינת הצדקה. ובמכ"ש וק"ו: באם מי שהוא מטולטל, לומד ומונח בלימוד, מתפלל ומונח בתפילה – הרי עאכו"כ מי שנמצא בביתו, שבודאי צריך לנצל את הזמן בשלימות.

ובאם לא, הוא צריך להתבייש מפני האורחים. אמנם בכלל, אומרים הרי "אל יבוש מפני המלעיגים" – אבל כאן זה שייך עם ענין של "קנאת סופרים", ולכן אם אין שום דבר אחר שיכול לפעול עליו, אזי שיפעל עליו ענין זה של "יבוש מפני המלעיגים":

שהנכד שלו, הבן והבת שלו, ילעיגו עליו, ויאמרו לו, הנה הגיע יהודי מבוגר אשר "התגלגל" אפילו בהיותו במקומו, ועאכו"כ כאשר הוא מטולטל כפשוטו, "טלטולי גברא כו'" (כתובות כח, א), ואעפ"כ הוא לא מניח אף יום אחד מלימוד התורה, ולומד בהתמדה ושקידה, ועם חיות;

ואילו כאן, מסתובב יהודי שנמצא במנוחת הנפש ובמנוחת הגוף, ומסתפק בלימוד התורה באופן של "פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית" – בשעה שהוא יכול ללמוד כל היום כולו, או עכ"פ רוב היום (שהוא ככולו), או עכ"פ חצי היום!

ומזה מובן, שע"י זה שהאורחים יקבעו שיעורים בלימוד התורה וילמדו בהתמדה ושקידה, הרי הם יפעלו על היהודים שנמצאים כאן, שיוסיפו בלימוד התורה וכו'.

אשר לכן, האורחים שכבר נמצאים כאן יחדשו תיכף ומיד את השיעורים בלימוד התורה, כך שאפילו מי שיבוא לנסוע מחר או לאחר שבת וכו' – כבר יפגוש סדר מושלם, ויהי' לו קל יותר שלא לבטל אפילו יום אחד מהענינים שכל השנה זמנם הוא,

ועאכו"כ בחודש אלול, ועאכו"כ בי"ב ימים האחרונים של חודש אלול, שאז הרי "יום לחודש" (ראה ספ"ש תש"ב עמ' קעז. ועוד), החל מח"י אלול, שאז צריך להיות חשבון צדק וחשבון הנפש על חודש תשרי העבר, כמדובר כמ"פ בארוכה.

[שיחות קודש תשל"ז ח"ב עמ' 570 ואילך – תרגום חפשי]



גאולה ומשיח

חיוב חטאת לעת"ל על חטא בזה"ז*

הרב אליהו שיחי' לנדא
מראשי ישיבת תות"ל כפר חב"ד

אם לעתיד לבוא יהא חייב להביא חטאת על שגגה בזה"ז?

במנחות (דף קי ע"א)¹ אמר ריש לקיש, מאי דכתיב: (ויקרא ז') זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם, כל העוסק בתורה, כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם וכו' .. אמר רבי יצחק, מאי דכתיב: (ויקרא ו') זאת תורת החטאת וזאת תורת האשם, כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם.

ובמסכת תענית (כג ב) ומגילה (לא:), איתא, אמר אברהם לפני הקב"ה, רבונו של עולם שמה ח"ו יחטאו ישראל לפניך ואתה עושה להם כאנשי דור המבול וכאנשי דור הפלגה. אמר לי' לאו. אמר לי' במה אדע, א"ל קחה לי עגלה משולשת, אמר לפניו רבש"ע תינח בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם, א"ל כבר תיקנתי להם סדר קרבנות, שכל זמן שקוראים בהם מעלה אני עליהם כאילו

* בכמה גליונות בשנה העברה (ב-ד) כתבו בענין זה כמה 1. המימרא דמנחות וגם דתענית ומגילה, מובא בכ"י סי' א' אות ה', לענין אמירת סדר הקרבנות קודם התפילה. וכמה.

מקריבין לפני קרבן ואני מוחל להם כל עונותיהם.

הכלי יקר: "הוא העולה" עד הבקר

לאור דרשת חז"ל האמורה, מפרש הכלי יקר (ויקרא ו ב), במתק שפתים, כל המשך הפסוק "זאת תורת העולה הוא העולה על המזבח כל הלילה עד הבקר ואש המזבח תוקד בו", בבחי' 'הפוך בה והפוך בה דכולה בה'. הוא מפרש שבעצם הכל יש בו בפסוק זה. הן עצם הענין שהעוסק בתורת עולה כאילו הקריבה, הן שעל תקופת הגלות הדברים אמורים, וגם כיצד ראוי להיות אופן העסק בה. וכך אמר: "זאת תורת העולה" – העוסק בתורת העולה, "הוא העולה" – זהו העולה עצמה. כלומר, זה טוב ופועל כמו הקרבת העולה ממש. אך אימתי? 'כל הלילה עד הבקר'. לכאורה 'עד הבקר' מיותר. אלא ללמדך, התקופה שעלי' אומרת התורה שהעסק בתורת עולה – 'הוא העולה', היינו דוקא 'כל הלילה' – בזמן הגלות שנמשל ללילה. כי אז צריכים ישראל לשלם פרים שפתותיהם. אבל רק 'עד הבקר' – ולא עד בכלל. כי בזמן שתזרח שמשן של ישראל ויעלה להם הבוקר, אז יעלו על מזבח ה' פרים ממש. וממשיך הפסוק לפרט, באיזה אופן תהי' ההקרבה? 'ואש המזבח תוקד בו' – בלב המקריב. ותרתי קאמר. הן בלב המקריב קרבן ממש בזמן הבית, שבקרבן תקדח אש, בהיותו נבהל ונרתע לאחוריו לומר מה זה עשיתי כי הרעותי מעשי וקפחתי חיי, כי הייתי ראוי לכל הדינין הללו. ונמצא שאש המזבח פועל בו וגורם לו לשוב בתשובה. והן בזה"ז, בלב העוסק בתורת הקרבן – 'אש המזבח תוקד בו'. ב'אש דת' הכתוב מדבר, שהיא תוקד בו ממש. אש זו תשרוף בו כל מחשבה רעה וכל הבהמיות שבו. עכ"ד יעו"ש.

"ה' שפתי תפתח.. כי לא תחפוץ זבח ואתנה"

במקביל לבאורו לפסוק זה בתורה ועל משקל זה, מוסיף הכלי יקר לבאר את משמעות הכתובים (בתהלים נא יז-כא): "ה' שפתי תפתח וגו'" – שתפילתי ואמרי פי בתורת הזבח, יהיו לרצון כעולה וכקרבן. ואימתי יקוים זה שתקבל ניב שפתי כקרבן, רק בזמן שבו "כי לא תחפוץ זבח ואתנה". לאמור, בזמן הגלות שאין ביהמ"ק קיים. דלשון 'כי' מורה על הזמן. על אותו זמן שלא תחפוץ זבח, אני מבקש שתקבל ארשת שפתי במקום הקרבן. אמנם, איך יהי' העסק ב'תורת זבח'? "זבחי אלהים רוח נשברה,

לב נשבר ונדכה אלהים לא תבזה". כי ע"י העסק בתורת הקרבנות יבא האדם ג"כ לידי רוח נשברה. אולם הבקשה העיקרית הלא היא מעבר לזה. הבקשה שיאיר הבקר ותחדל הגלות. ואכן זהו האמור בהמשך הכתובים: "היטיבה ברצונך את ציון, תבנה חומות ירושלים". ואזי מה? "אז תחפוץ זבחי צדק" - כפשוטו. אז יעלו על מזבחך פרים - בפועל ממש. עכ"ד הכלי יקר בשינוי לשון קצת. כמה יקרים ונפלאים דבריו.

"זבח ומנחה לא חפצת - אזנים כרית לי"

באותו כוון ממש, מפרש הערבי נחל (פ' בחוקותי) הפסוקים (תהלים מ' ז-ט), "זבח ומנחה לא חפצת, אזנים כרית לי, עולה וחטאה לא שאלת: אז אמרתי הנה באתי במגלת ספר כתוב עלי: לעשות רצונך אלקי חפצתי ותורתך בתוך מעי". ואלו דבריו: לכאורה איך יהי' העוסק בתורת עולה וחטאת נחשב כקרבן עולה וכחטאת? אלא לפי שיעקר חיות עולם המעשה נמשך מעולמות המחשבה, ממילא העוסק בתורת עולה וההשתוקקות, מתקן בעולם המחשבה, ועי"ז נמשך משם חיות לעולם המעשה. אלא שצוה ה' שגם במעשה יקיימו הקרבת עולה וחטאת, לתקן בעולם המעשה. אבל עיקר התיקון הוא בעולם המחשבה. לכן בזמן שאין ביהמ"ק קיים ואי אפשר להקריב הקרבן, די במה שמתקיים בעולם המחשבה, כי נמשך משם ממילא לעולם המעשה. זהו שאומר הפסוק ובכפל לשון: בעת אשר 'זבח ומנחה לא חפצת' - כלומר בזמן הגלות, אזי 'אזנים כרית לי' - לשמוע וללמוד דיני הזבחים ומנחות. וחוזר הפסוק וכופל, בזמן הזה כאשר 'עולה וחטאה לא שאלת', הנה, 'אז אמרתי הנה באתי' - ללמוד ולעסוק בתורת עולה וחטאת, כאשר צויתנו 'במגילת ספר כתוב עלי' - כנאמר בתורתך. אמנם, תשוקתי היא שלא נצטרך להסתפק בלימוד הלכותיהם בלבד. אלא, 'לעשות רצונך א-להי חפצתי' - 'לעשות' ולהקריב הקרבנות כמצות רצונך, בפועל ממש. לפיכך 'תורתך בתוך מעי' - שנמשך גם לעולם הגופני המעשי. כי כדי שהלימוד יחשב לו כמעשה, צריך שהלימוד יהי' על מנת לקיים. שישתוקק מתי יבא לידי ואקיימנה [=בבחי' המו מעי לר], ועי"ז זה נחשב לו כמעשה. וכמ"ש אור החיים בפרשה זו ואת מצותי 'תשמרו', מלשון 'ואבינו שמר' את הדבר". עכ"ד (בשינוי סדר ולשון קצת).

כאילו הקריב ונתכפר לגמרי?

בספר חקרי לב העלה חקירה, אם הוי כאלו הקריב ממש ונפטר לגמרי, ואף

לכשיבנה ביהמ"ק אינו חייב להביא קרבן אחר, וגם איסורא איכא דהוי חולין בעזרה. או דילמא דלא נפטר לגמרי מחיובו, וכשיבנה ביהמ"ק יהי חייב להביא קרבן חטאת מממש. ועיי"ש שהביא רא' מהך דשבת (י"ב ע"ב) ר' ישמעאל קרא והטה וכתב על פנקסו לכשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמינה ע"כ, הרי לפנינו דלא נפטר לגמרי ע"י מה שעוסק בפרשת חטאת דודאי ר' ישמעאל עסק בפרשת חטאת לאחר שהטה, ומ"מ כתב על פנקסו שיביא חטאת לכשיבנה ביהמ"ק.

אם נבנה בימיו

אולם ממשמעות הדברים נראה ברור, דהא דחייב להקריב קרבנותיו, היינו דוקא אם זכה ונבנה בית המקדש בימיו. דהנה, כשם שבזמן שביהמ"ק קיים אינו יוצא בעסק בתורת הקרבן, אלא מחוייב להקריב קרבנו בפועל ממש דוקא, לפיכך, אפילו אם בשעת חטאו לא הי' ביהמ"ק קיים, מ"מ אם נבנה בימיו, חייב להקריב. ואף שכבר עסק בתורת חטאת, לא מיפטר בהכי. דהשתא בר חיובא הוא דשוב אינו אנוס, ממילא חלה עליו החובה להביא קרבן. אבל מי שלא נבנה בימיו, דאנוס הוא מתחילה ועד סוף, ולא היתה שעת הכושר שיהא בר חיובא בהבאת הקרבן, בשבילו העסק בתורת הקרבנות אכן מכפר ממשי. ועוד, שאם מת ולא זכה שיבנה ביהמ"ק בימיו, הלא ארז"ל דהמיתה מכפרת ולא רק על השגגות. ומכיון שכבר נתכפר לו במיתתו, האיך שייך שיתחייב שוב לאחר התחי' (וזאת אף בלא להכנס לשאלה באיזה גוף יקום מי שהי' בכמה גלגולים, ואכ"מ).

ומה שר' ישמעאל כתב על פנקסו לכשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמינה, בפשטות מתבקש לומר, דהיינו טעמא מפני שר' ישמעאל ודאי הי' יושב ומצפה לישועה שיבנה ביהמ"ק בימיו. וכן הא דאמרין ביומא (דף פ.). האוכל כזית חלב בזמן הזה יכתוב על פנקסו וכו', וכן מה שאנו אומרים בתפילת נעילה ביומא כ"א ס"ק "אין קץ לאשי חובותינו ואין מספר לניחוחי אשמותינו", היינו משום דחובה עלינו לקיים "כי לישועתך קיינו

2. בשו"ת עמק הלכה (חלק ב סימן יח) רצה לתלות חקירה זו בפלוגתא דר' יוחנן ור"ל בירושלמי קידושין פ"ג ה"ב, הובא בש"ך חו"מ סי' כ"א ס"ק ג', דר' יוחנן אמר אונסא כמאן דלא עביד, ור"ל אמר אונסא כמאן דעביד. ואע"ג דאמרין בקידושין חשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשה מעלה עליו הכתוב כאלו עשה, מסביר החת"ס (חו"מ סי' א) דזה רק מחסד הש"י, אבל מעיקר הדין לא נחשב שעשה. עיי"ש בדבריו ואכתי דבריו צ"ע.

לעשות מצוה ונאנס ולא עשה מעלה עליו הכתוב כאלו עשה, מסביר החת"ס (חו"מ סי' א) דזה רק מחסד הש"י, אבל מעיקר הדין לא נחשב שעשה. עיי"ש בדבריו ואכתי דבריו צ"ע.

כל היום", ומהרה יבנה ביהמ"ק.

אולם כ"ק אדמו"ר זי"ע (מובא בפתיחה דחידושים וביאורים בהלכות בית הבחירה), ביאר יתרה מזאת (עפ"י המדרש (בראשית רבה ספס"ד). דמה שכתב ר' ישמעאל על פנקסו, לא מתוך צפי' לישועה גרידא היה, אלא שבאותו זמן ניתן רשיון לבנות את ביהמ"ק, וטרם שבטלוהו אירע שר' ישמעאל קרא והטה - וכתב על פנקסו. ובזה מיושב מה דלא אשכחן עוד תנאים ואמוראים שנהגו כן. ועל עצם הענין האם חובה לנהוג כדעבד ר' ישמעאל, כתב רבינו: "ולא ראינו זה כלל וגם אבותינו לא ספרו לנו שצריך אדם לכתוב חטאות שלו".

ובשו"ע אדמוה"ז (סי' א סעיף יא) כ': "אמרו חכמים כל העוסק בתורת עולה כאלו הקריב עולה וכל העוסק בתורת חטאת כאלו הקריב חטאת, לפיכך טוב לומר בכל יום פרשת העולה ומנחה ושלמים ותודה וחטאת ואשם ודאי ואשם תלוי וקרבת עולה ויורד, דהיינו פרשת ושמעה קול אלה וגו'. ולפי שכל קרבן הבא בנדבה טעון נסכים, לפיכך אחר עולה ושלמים ותודה יאמר פרשת נסכים".

ובמהדו"ת מוסיף, "ואם יודע שנתחייב באיזה קרבן כגון עולה על ביטול מצות עשה, או על הרהור הלב בלא תעשה, ותודה לארבעה הצריכים להודות, יאמר פרשת הקרבן מיד שנתחייב בו", ותו לא.

את מוסף יום השבת 'הזה'

אמנם בספר בני יששכר (מאמרי ר"ח ב אות ג), כשעמד גם הוא על חקירה זו, הביא בשם הרמ"ע מפאנו בעשרה מאמרות, שכ' על קרבנות צבור שבחובה, כשיבנה בית המקדש במהרה בימינו נהי' צריכים להקריב בכל שבת ובכל חדש כל קרבנות המוספין שחסרנו כל ימי גלותינו. דהיינו: "כשיגיע ר"ח ניסן, נצטרך להקריב כל קרבנות המוספים של כל ראשי חדשי ניסן של כל ימי הגלות. וכן בשבתות, למשל כשיגיע שבת פ' נשא, נצטרך להביא כל קרבנות המוספים של שבתות אלו". עם היות שאנחנו מקיימין גם בימי גלותינו ונשלמה פרים שפתינו, ואומרים מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו פרשיות המוספין, עכ"ז אין אנחנו יוצאים ידי חובה לגמרי רק לפי שעה, ובמהרה בימינו נשלם חובתינו כיד ד' הטובה עלינו. ובזה המתיק הבני יששכר את רמרנו במוספים "את מוסף יום השבת הזה", "את מוסף יום ראש החודש הזה".

"הזה" ממש. עכ"ד.

אך באמת כל דבריו בזה הם לכאור' פלא ותימה עצומה. דמפורש איפכא תניא. שהרי בגמ' (תמורה יד ע"א), כשהגמ' שואלת מנא הני מילי דקרבנות צבור אין חייבים באחריותן, מביאה הגמ' שמן הפסוק (ויקרא כג לז) "אלה מועדי ה' וגו' להקריב אשה לה' עלה ומנחה זבח ונסכים דבר יום ביומו ילפינן לה בכרייתא. וזה הלשון בגמ': דתנו רבנן, 'דבר יום' - מלמד שכל היום כשר למוספין. 'ביומו' - מלמד שאם עבר היום ולא הביאן אינו חייב באחריותן. ורש"י בפירוש החומש (שם) כ' דבר יום ביומו - הא אם עבר יומו בטל קרבנו. והרמב"ם בפיהמ"ש דתמורה (פ"ב א) כתב: "וכבר ידעת העיקר המפורסם שהוא עבר זמנו בטל קרבנו. ולפיכך אין הציבור חייבין באחריות הקרבנות, ר"ל התמידין והמוספין וכן כל מה שיש לו זמן קבוע אין חייב עליו באחריות", עכ"ל. ובסמ"ג (מ"ע קצה) ז"ל: "מצות עשה להוסיף בשבת שני כבשים עולות ... עולת שבת בשבתו על עולת התמיד ונסכה. הרי שלא הקריבו בשבת זו יכול יקריב בשבת הבאה שתים ת"ל בשבתו ומגיד שאם עבר יומו בטל קרבנו". ובגמ' ברכות (כו ע"א) "דכיון דעבר יומו בטל קרבנו" ופירש"י, וכיון דעבר יומו בטל קרבנו - ואינו מקריבו ביום אחר אם זמנו קבוע, כגון מוספים של כל יום ויום.

וע"כ צ"ל שהוא פירש דהא דאין חייבים באחריותם ואין מקריבין לשבת הבאה שתים, הני מילי בזמן שביהמ"ק קיים. מכיון שכבר נתחייבו באותו קרבן, הנה אם לא הקריבוהו בזמנו, עבר זמנו בטל קרבנו. משא"כ בזמן הגלות, מכיון שלא חל עליהם החיוב דמוספין, ממילא לא "עבר זמנו". אלא אדרבה, לכשיבנה ביהמ"ק, יחול החיוב על כל הקרבנות שלא נתחייבו בזמן הגלות. אמנם מובן שיש בזה דוחק. ומ"מ כל זה הוא חידוש עצום שאז יחול למפרע חיוב כל הקרבנות דזמן הגלות, ואשר זה נכלל במה שנאמר "דבר יום ביומו". [ולדבריו, קצת פלא שלא הודיעונו רבותינו שבבית שני הקריבו כל הקרבנות צבור של שבעים שנות גלות בבל].

אך בין כך ובין כך, אף לשיטתו, הרי זהו רק בקרבנות ציבור. וי"ל דסבר דשאני קרבנות ציבור, דמכיון דחובתן על ה'ציבור' בתורת כלל, בזה אין לחלק אם הציבור הוא מאותם האנשים שהיו מקודם או לא. משא"כ בקרבן יחיד דזה אינו שייך.

מכפרת לגמרי או קצת?

והנה לשון הב"י (או"ח סי' א): "דהא ודאי קריאת פרשת חטאת מכפרת קצת אם חטא חטא שחייבין עליו חטאת". ובשו"ת הר צבי (או"ח א א) הקשה מאי 'קצת' דקאמר. הא בגמרא (תענית דף כז ע"ב ומגילה דף לא ע"ב) איתא: אמר אברהם לפני הקב"ה שמא יחטאו ישראל לפניך מה תהא עליהם א"ל כבר תקנתי להם סדר הקרבנות שכל זמן שקורין בהם מעלה אני עליהם כאילו מקריבין לפני קרבן ואני מוחל להם כל עונותיהם, ובסוף מנחות: אמר רבי יצחק כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת. ומנ"ל דלאו כפרה גמורה היא. והביא בשם גאון אחד שיישב ג"כ עפ"י הנ"ל מהא דר' ישמעאל כתב על פנקסו וכו'. אלא שא"כ הדרא הקושי, למה באמת "לא ראינו זה כלל וגם אבותינו לא ספרו לנו שצריך אדם לכתוב חטאות שלו"?

אך לפי מה שכבר כ' לעיל, מהתם ליכא ראי' אלא אם נבנה ביהמ"ק בימיו. דהשתא שוב אינו אנוס ויכול לקיים במעשה ממש. משא"כ מי שמעולם לא היתה לו שעת הכושר להתחייב בקרבן ממש. ושאינו ר' ישמעאל כנ"ל. ולפי"ז לשון הב"י אכתי צ"ב.

והי' אפ"ל דמש"כ הב"י מכפרת 'קצת', היינו מהאי טעמא גופא, אם יבנה ביהמ"ק בימיו. כלומר, דהכפרה שבאמירה מתלא תליא. אם יבנה בימיו, מכפרת קצת - אך אינה פוטרתו מקרבן. אבל אם לא נבנה בימיו, אגלאי מלתא דנתכפר לגמרי. ומכיון שעל כל אחד לצפות לישועה, כתב הב"י לפי המצב דאותה שעה - שמכפרת קצת.

אמנם עם היות תירוץ זה נכון, דאם נבנה בימיו חייב להביא הקרבן, הנה מה שנראה יותר לפרש, דמה שכ' הב"י 'מכפרת קצת', היינו אפילו אם לא נבנה בימיו. והיינו טעמא, משום דבריו מוסבים על אמירה גרידא דפרשת חטאת בתפלה, שאין זה בגדר 'העוסק' כדבעי למהוי. משא"כ ה'עוסק' ממש בתורת חטאת מכפרת ממש.

שהרי אדמוה"ז, אע"פ שכ' כנ"ל, דמה ש'טוב לומר' פרשיות הקרבנות בכל יום, הוא מפני ש"העוסק בתורת עולה כאלו הקריב עולה וכו'", כבר כ' בשו"ע (הלכות תלמוד תורה פרק ב סעיף יא): "ועל כן נכון הדבר אם אפשר לו ללמוד הלכות כל הקרבנות בשלימות, וכל העבודות שבמקדש והלכות המקדש וכל כליו, כמבואר באר היטב בחיבור הרמב"ם ז"ל בספר עבודה וספר קרבנות וכו'" [וראה משנ"ב סי' מ"ח

ס"ק א.]. וראה עוד לקמן, שדברי הב"י אלו הם דוקא על קריאת הפרשה בלא אמירת היהי רצון.

ומתאים עם דברי השל"ה³ שכתב בפירושו: "על כן אמרו רז"ל, כל 'העוסק' בפרשת הקרבנות, ולא אמרו כל ה'הוגה'. כי ההתעסקות, רוצה בו הבנת הענין, שזהו עסק".

אלא דקמ"ל הב"י, שלמרות זאת, אף הקריאה לבד - גם היא מכפרת קצת. ונראה דהמקור לחידושו זה הוא, דלכא"ו יש סתירה בין שתי סוגיות בגמ'. לשון הגמרא דתענית הנ"ל, שאמר הקב"ה לאאע"ה "שכל זמן שקוראים בהם, מעלה אני עליהם כאילו מקריבין לפני קרבן ואני מוחל להם כל עונותיהם". ואילו בגמ' דמנחות הנ"ל כשדרשו בפסוק "זאת תורת וגו'", נקטו בלשון "כל העוסק" דוקא. וי"ל שזה בא הב"י לתרץ, דמה שאמר הקב"ה "שכל זמן שקוראים וכו'" מכפר קצת. משא"כ "העוסק" בתורת הקרבן, מכפר לגמרי.

עפ"י"ז גם מובן היטב לשון אדמוה"ז (שם): "טוב לומר" בכל יום פרשת עולה ומנחה ושלמים וחסאת ואשם וכו' קודם התפילה. דמכיון שא"א לחייבו ללמוד בעיון בכל יום, ובפרט קודם התפלה, כל הלכות הקרבנות, לפיכך עכ"פ 'טוב לומר', שבאמירתו נתכפר לו קצת. וכן "אם יודע שנתחייב באיזה קרבן כגון עולה על ביטול מצות עשה וכו', יאמר פרשת הקרבן מיד שנתחייב בו". דבודאי, 'מיד שנתחייב בו', א"א לחייבו ללמוד בעיון, אפילו הלכות אותו קרבן. לכך, לכה"פ 'יאמר' מיד. אבל כדי שתהא לו כפרה גמורה, ויחשב כאילו הקריב ממש, "אם אפשר לו, ללמוד הלכות כל הקרבנות בשלימות וכל העבודות שבמקדש וכו'".

כאילו קיימה ממש

חילוק זה, גם מתורת רבינו שמענו. בחידושים וביאורים בהלכות בית הבחירה, מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע בפתח דבריו, מה דאיתא במדרש תנחומא (פ' צו יד): "בא רואה, כשהקב"ה מראה ליחזקאל את צורת הבית, מה הוא אומר, הגד את בית ישראל את הבית וגו' ומדרו את תכנית. אמר יחזקאל לפני הקב"ה, רבש"ע עד עכשיו אנו נתונים בגולה בארץ שונאינו וכו' .. וכי יכולין הן לעשות, הניח להם עד שיעלו מן

3. מס' תענית, נר מצוה.

הגולה ואח"כ אני הולך ואומר להם. אמר לו הקב"ה ליחזקאל, ובשביל שבני נתונים בגולה יהא בנין ביתי בטל, .. ובשכר קרייתתה שיתעסקו לקרות בה אני מעלה עליהם כאילו הם עוסקים בבנין הבית".

מזה מוכיח רבינו מהו הפשט במאמר רז"ל כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה. דלכאורה "כאילו" הקריב, אינו אלא כמו התפילות ש'במקום קרבנות' תקנום, אבל מ"מ אין זה בגדר עבודת ביהמ"ק הגשמי בהקרבת קרבנות ממש. אכן מלשון המדרש מוכח דאינו כן. אלא, "כאילו" זה שאמרו, היינו שהעסק בהלכות הקרבנות, והקרבתם בפועל – באמת הם דבר אחד. שהרי הקב"ה אומר ליחזקאל, "ובשביל שבני נתונים בגולה יהא בנין ביתי בטל", אלא לך אמור להם שיעסקו בלימוד צורת הבית. נמצא "שע"י לימוד זה אין 'בנין ביתי בטל'". אמור מעתה, לא רק כזכר לבנין ביהמ"ק ולענין קבלת שכר הדברים אמורים, שיזכה על למודתה כמו על קיומה. אלא "שע"י שהוא עוסק בלימוד תורת הבית, הוא עוסק בבנין הבית" ממש. ומכאן, שהעוסק בתורת עולה "כאילו הקריב" עולה ממש. והעוסק בתורת אשם "כאילו הקריב" אשם ממש. לא רק לענין השכר והכפרה, שע"י הלימוד הקב"ה מכפר כמו שמכפר ע"י הבאת הקרבן הגשמי, אלא זהו אותו הגדר של הקרבת הקרבן.

ומה שנקטו חז"ל בלשון "כאילו", זהו רק בהתייחס אל פעולת האדם, בהיותה שונה מהקרבה של פר גשמי ע"ג מזבח גשמי בפועל. אבל ב"ענין", חד הוא.

ברור איפוא היטב לכל מעיין, כמה מודגש כאן ההבדל בין אמירת הקרבנות בתפילה, ובין לימודן בבחי' 'העוסק' בתורת עולה.

יעו"ש היטב בארוכה ובהערות⁴, שהכריח בעוד ראיות והכריע, שהעוסק בתלמוד תורת הקרבן, כאילו הקריבה - ממש. ומינה, שכך הוא בכל המצות שאינן נוהגות בזמן הזה, העוסק בתלמוד הלכותיהן, כאילו קיימן – ממש.

והגם שעפ"י המבואר בדא"ת, ה'עוסק' בתורת הקרבנות, יש לו משמעות רחבה ועמוקה הרבה מלימוד גרידא, בבחינת אדם כי יקריב "מכס" דייקא, כמבואר בלקו"ת כנודע, אמנם אין הכוונה בזה למעט בגודל וחשיבות הלימוד ואפילו האמירה.

4. ועיי"ש גם בינספחים' שבסוף הספר, מראה מקומות נוספים בתורת רבינו לענין זה.

מן הראוי להעיר ובהדגשה, מה גודל משקל קריאת-אמירת פרשת הקרבנות בתפלה, כדלקמן.

יהי רצון כאילו...

בשו"ע אדמוה"ז (שם סעיף טו): "כשיסיים פרשת העולה, יאמר יהי רצון מלפניך שיהא זה חשוב ומקובל לפניך כאלו הקרבתי עולה. וכך יאמר אחר פרשת המנחה והשלמים והתודה, מפני שהם באים בנדבה אף אם לא נתחייב בהם. אבל לא יאמר כך אחר פרשת החטאת והאשם ודאי ותלוי וקרבן עולה ויורד, שמא לא נתחייב בהן, והרי זה כמקריב חולין בעזרה, לפי שאין באים בנדבה. ומכל מקום אחר פרשת אשם ודאי ותלוי, יאמר אם נתחייבתי אשם ודאי ותלוי יהי רצון מלפניך שיהא זה חשוב כו'. שעכשיו אם לא נתחייב בהן אין קריאתו חשובה כהקרבה כלל והרי הוא כקורא בתורה." עכ"ל.

ראה מה גודל המשקל של אמירת ה"יהי רצון" וכמה חשיבותה. בדין זה שנפסק בשו"ע, הלא מודגש שאמירת היה"ר דוקא - מחשיבתו שמקריב ממש: אם יאמר היה"ר כשאינו חייב, "הרי זה כמקריב חולין בעזרה". משא"כ אם לא יאמר, או שיאמר "אם נתחייבתי", "אין קריאתו חשובה כהקרבה כלל והרי הוא כקורא בתורה". ודוק בזה היטב.

גם מדברי הב"י מוכח ובולט דבר זה. דהנה על מה שכתב הטור דאחר אמירת פרשת החטאת לא יאמר היה"ר, הקשה הב"י: "וא"ת מאחר שאינו אומר אחר קריאת פרשת חטאת יהי רצון שיהא זה חשוב וכו', אם כן למה כתב רבינו שקורא פרשת החטאת". לאמור, בלא אמירת היה"ר מה תועלת בקריאת הפרשה? אלא שתירץ: "יש לומר דהא ודאי קריאת פרשת חטאת מכפרת קצת (אפילו בלא אמירת היה"ר), אם חטא חטא שחייבין עליו חטאת וכו'".

בעצם, מכאן יש ללמוד עוד תירוץ וביאור למה שאמר הב"י שמכפרת 'קצת', דהיינו משום שהיא קריאה בלא אמירת היה"ר. שהרי על זה מוסבים דבריו. משא"כ קריאת פרשת החטאת עם אמירת היה"ר. ודוק.

הדברים מדהימים. צא ולמד מהו ערך "אמירה" של תפילה מפי איש ישראל. הלא פרשת הקרבנות פסוקי תורה הם, עם כל דרגתם הנעלית. אך יחד עם זה, אם אינו

משאירם כתורה בלבד, אלא הופכם ל'תפילה', מקבלים משמעות אחרת. וכה גדולה, עד שדוקא בכך מכפרת. היש שיעור יותר מעמיק, מה ערכה של תפלה?

ויהי רצון שיבנה ביהמ"ק במהרה בימנו, ושם נעשה לפניך באהבה וברצון את קרבנות חובותינו ונעבדך ביראה כימי עולם וכשנים קדמוניות.



מצוות בטלות לעתיד לבוא

הת' שמואל שיחי' ליפסקר

תות"ל המרכזית - 770

גמ' נדה סא, ב: תנו רבנן בגד שאבד בו כלאים הרי זה לא ימכרנו לעובד כוכבים ולא יעשנו מרדעת לחמור אבל עושה ממנו תכריכין למת. אמר רב יוסף זאת אומרת מצוות בטלות לעתיד לבוא. אמר ליה אביי ואי תימא רב דימי והא אמר רב מני אמר רב ינאי לא שנו אלא לסופדו אבל לקוברו אסור. אמר ליה לאו איתמר עלה אמר ר' יוחנן אפי' לקוברו. ור' יוחנן לטעמי' דאמר ר' יוחנן מאי דכתיב במתים חפשי כיון שמת אדם נעשה חופשי מן המצוות.

רשב"א על אתר: סובר שמצוות אינם בטלים לעתיד לבוא ומוכיח (סנהדרין דף צ"ב ע"ב) שלעת"ל יקימו המצוות: "דמתים שהחיה יחזקאל יוכיחו דאמר בפרק חלק אבא מהן ואלו תפילין שהניח לי אבא מהם היו". כלומר שהם הניחו תפילין אחרי שקמו לתחי'. [אלא מחלוקתם (של ר"י ור' ינאי) היא בנוגע למתים בזמן הזה. האם מותר להלבישם כלאים כדרך שאמרו בקטנים לא תאכלום קרי ביה לא תאכלום להזהיר גדולים על הקטנים].

ריטב"א על אתר: סובר שלעתיד לבוא לזמן תחיית המתים "זהו שאמרו כאן מצוות בטלות לעתיד לבוא, שאילמלא כן האיך עושין להם תכריכין של כלאים, והא אמרינן בכתובות (ק"א ע"ב) מתים שעתידי הקב"ה להחיות

בלבושיהן הם עומדים, ונמצאו לובשין כלאים באותה שעה, אלא וודאי מצות בטלות לעתיד לבוא."

והוא מתרץ את ראית רשב"א מהמתים של יחזקאל (שמשמע משם שגם אחרי שקמו הניחו תפילין – כנ"ל): "כי מה שאמרו מצות בטלות לעתיד לבוא, היינו שלא יהיו חייבים לעמוד בהן, אבל מכל מקום יש מצות קדושות כעין תפילין שינהגו בהן בעצמן, מפני שלמותן ותפארתן, לא בדרך חיוב. והרי אבות הראשונים לא היו חייבים אלא בשבע מצות, וקיימו כל התורה כולה ואפי' ערובי תבשילין כדאיתא באגדה, ואיזה זמן ראוי לתת תפילין על הראש ולהקרא שם של הקב"ה עלינו, בזמן תחיית המתים". כלומר שמתו יחזקאל לא היו חייבים במצות והניחו תפילין רק מצד תפארתם.

והנה מצינו בגמ' סנהדרין (דף צ' ע"ב): אמר ר' יוחנן מניין לתחיית המתים מן התורה שנאמר ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן וכי אהרן לעולם קיים והלא לא נכנס לארץ ישראל שנותנים לו תרומה אלא מלמד שעתיד לחיות וישראל נותנין לו תרומה מכאן לתחיית המתים מן התורה.

ולכאורה לפי סברת הריטב"א קשה מר' יוחנן על ר' יוחנן שבנדה משמע שמצוות בטלות לעת"ל שמותר לקוברו בלבוש כלאים (במתים חפשי). ושיקום אין עליו איסור, ואילו בסנהדרין משמע להדיא שיקימו את מצות תרומה גם לעתיד לבוא – משמע שיקיימו את המצות לעת"ל.

ואולי יש לתרץ זה ע"ד התירוץ של הריטב"א על הרשב"א. שכמו במתי יחזקאל הניחו תפילין מצד "שלמותן ותפארתן" אפשר לומר גם על תרומה שבאמת כל המצות יהיו בטלות לעת"ל. ומה שראינו בסנהדרין שיקימו את מצות תרומה לאהרן הכהן לא יהיה מצד חיוב אלא חלק מהמצות שיקימו גם בלי שיצטוו, מצד "שלמותן ותפארתן".



מעלת המשיח שמלמד כולם תורה

הרב משה אלעזר שיחי' רפופורט
ציריך, שוויץ

איתא ב"היום יום" א' מנ"א, ר"ח: "מעלת המשיח שיהי' עניו, דהגם שיהי' בתכלית הגדלות, וילמוד תורה עם האבות ומרע"ה, בכל זה יהי' בתכלית הענוה והביטול ללמוד גם עם אנשים פשוטים". עכ"ל. ונראה להעיר בענין השייכות של הפתגם לא' מנחם אב דוקא, כי יום זה הוא יום הסתלקותו של אהרן הכהן, ומצינו בגמ' עירובין (נד, ב) שאהרן למד את התורה עם כולם, עם משה ועם בניו, ועם הזקנים ועם כל העם, ע"ש. ועד"ז הובא בפרש"י עה"ת (תשא, לד, לב).

ובאבות (פ"א מי"ב) נאמר על אהרן: "אוהב את הבריות ומקרבן לתורה". ועד כדי כך שנאמר באדר"נ, שהי' מוצא מישהו שאינו יודע לקרוא הי' מלמדו קריאה.

והדמיון שבין אהרן למשיח, מצינו באדר"נ (נוסחא ב') פמ"ח: אהרן לא זכה לכהונה אלא בזכות התורה, שנאמר (מלאכי ב, ז): כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו. דוד לא זכה למלכות אלא בזכות התורה, שנאמר (תהילים קיט, נו): זאת היתה לי כי פקודיך נצרת. – והרי דוד מלכא משיחא."



תורת רבינו

”שני רובדים בהלכה” – האומנם? (גליון)

הרב ישעי' שיחי' טננבוים

תושב השכונה

בגליון הקודם נתפרסמה הערתו של הת' ש. ז. תחת השם: "העומק הנעלם שבהלכה", ושם הביא הכותב כמה וכמה מקרים, כמו מעשה הגמ' (בסוגיא דאשכבתא דרבי) מהכובס שאיבר עצמו לדעת בשעה ששמע שמת רבי, ויצאה בת קול לאמר 'מזומן הכובס לחיי עוה"ב', וכן זה שאסתר מסרה את נפשה עבור עם ישראל – לא הי' בהתאם להלכה, כפי שהביא מדברי הרבי ש"הליכתה אל אחשורוש היתה קשורה בסכנת נפשות ודאית, וע"פ דין הי' אסור לה להעמיד את עצמה בסכנה, כיון שע"פ דין אסור לאדם למסור נפשו בשביל אדם אחר! אילו היתה אסתר שואלת "רב מתנגד" האם מותר לה ללכת אל אחשורוש – הי' בודאי פוסק לה שהדבר אסור, כיון שע"פ שו"ע חייב אדם לשמור את רמ"ח איבריו ושס"ה גידיו, כפי שנצטוונו "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם"; ה"מזל" היחידי ("דער איינציקער גליק") הי' – שאסתר לא הלכה לשאול, ולא חשבה כלל אם מותר או אסור לעשות זאת, אלא בשעה שהי' מדובר אודות גזירה על בני"י – התנהגה באופן של מסירת נפש.

ומכאן, הסיק את הדברים הללו:

”אכן לפי ההלכה היהודית היה אסור לאסתר להסתכן, ובכל זאת במעשה שעשתה

לא עברה שום איסור. ואדרבה: לאחר שעשתה מעשה זה, התגלה שבזה גופא גרמה נחת רוח לבוראה. ובאם ישאל השואל: כיצד יתחברו שני ענינים אלה יחדיו, מחד גיסא אוסרת ההלכה את המעשה שעשתה, ולאידך לאחר מעשה משבחת היא אותה?

”תהיה התשובה פשוטה, בהלכה היהודית קיימים שני רובדים: קיים הרובד החיצוני, המוכר בתור הלכות הכתובות. שלפיו אסור לאדם לסכן עצמו עבור חבירו. ובוודאי שאסור לאדם לאבד עצמו לדעת, בעקבות מות רבו. אך קיים גם הרובד הפנימי הנעלם שלפיו מותר לאדם לעשות מעשים אלו. ורובד פנימי זה שבהלכה מתגלה כאשר מתגלה הרובד הפנימי שבנפש מקבל הציווי, היהודי שלו ניתנה ההלכה. ועד”ז בשאר המקרים (ראה לקמן) שהביא. עכת”ד.

לא עיינתי כדבעי במקורות שהביא – אבל בהשקפה ראשונה:

ישנה הלכה פשוטה וברורה לכל, מ”ע מדאורייתא: ”ועשית ככל אשר ירוך”, להתאים את הנהגותינו להוראות ב”ד או (בזמנינו) להוראות רב מורה הוראה בפועל, (אם מבינים את טעמו ונימוקו, ואם לאו), והנה אצל אסתר היתה הוראה מפורשת ע”י מרדכי ללכת למלך; לנחשון (עיי”ש, משיחת י’ שבט תשט”ז) היתה הוראה ברורה ומפורשת של הקב”ה ללכת אל הר סיני (ושמא גם ההוראה מפי נביא ”ויסעו”); פנחס שאל את משה רבינו האם הוא זוכר והבין נכון מדבריו שצ”ל ”קנאין פוגעין בו”, ומשרע”ה אישר לו את זה, והורה לו מפורש ”קריינא דאיגרתא” כו’ [ואם נתעוררה אצלו פנימיות הלב, מדוע בירר ע”ד ”ההלכה הכתובה ברובד החיצוני”?];

אצל הרבי הקודם, אמנם לא הי’ חיוב למסור את הנפש (אע”פ שהיא שעת שמד, אך הי’ זה כרוך כלשלוח אחרים וכיו”ב) – אבל מ”מ, איסור (לכאורה) גם אין. ואדרבה, ישנם דיעות בהלכה שמותר למסור את הנפש גם במקום שלא חייבה תורה, וכידוע מעשה האתרוגים בזמם מלחמת העולם (ולהעיר מקונטרס י”ט כסלו תש”נ – ד”ה א”ר אושעיא י”ט כסלו תשל”ט. וש”נ).

אלא, שאם יחפשו, בודאי שבאם ישאלו ”רב מתנגד” אפשר למצוא שזה אסור, או ספק אסור, אבל לומר שהלכו נגד הלכה ברורה מצד ”שהתפרצה אצלם פנימיות הלב” – לא יתכן. ההלכה היא אחת. אין חלק חמישי בשו”ע לבעלי פנימיות הלב, ואם אין ספר כזה אין הלכה כזו!

במילים פשוטות: ההוכחות לבנין (בן שני הרובדים) – אינם, ועוד חזון למועד להאריך ולהעמיק בכ"א מהם ובעוד כיו"ב.

והבנין עצמו – תמוה:

מהיכן צצה ההלכה החדשה הזו? מה מקורה? מה הם הגדרותי? או שמא אין הגדרות, והכל תלוי לפי התרגשותו ומצב רוחו?

בנוסף לתמיהה על החידוש ללא בסיס ברור – ישנה גם נתינת מקום לרפרומה שההלכה משתנית לפי ההרגש. נראה אמנם, שהכותב ניסה לשלול את זה בהכניסו את המצבים הללו תחת קטוגריית ההלכה – אך הפירצה נשארה. שכן, כל עוד ואין ההנהגות של בעלי פנימיות הלב כתובה בספר הלכה, או מתאימות להוראת רב מורה הוראה – ה"ה פרוצות, נתונות לרגשותיו של כאו"א, ואינם הלכה-תורה-יהדות-קדושה-אלוקות.

[ולהעיר מהמבואר בכ"מ בדברי כ"ק אדמו"ר שגם מענה הקב"ה שלמעלה מהתורה – מובא בתורה. ואכ"מ].



למי היו שייכות הלוחות? (גליון)

הת' מנחם הכהן שיחי' כהן
תות"ל המרכזית - 770

א

בגליון הקודם (גל' ז עמ' 19) העיר הת' ש. ז. ק. על מה שמבאר הרבי (לקו"ש חל"ד שיחה הא' לפ' עקב) בנוגע ללוחות שהיו רכושו של משה: "מצינו להדיא דיעה כזו בנוגע ללוחות שניות – בתנחומא פרשתנו, וז"ל: פסל לך בזכותך והוא שלך וכו'", ומסיק, ד"עפ"ז יש לומר, שבנוגע ללוחות

הראשונות לכו"ע היו רכושו של משה".

והקשה שם, שבתחילת השיחה נאמר: "מפורש בספרי אפילו לגבי לוחות שניות (שבהם נאמר "פסל לך", ומצינו בכמה מדרשים שחצבן משה "בתוך אהלו") – ש"לא היו אלא משל ציבור" כמבואר במפרשים, שמהאי טעמא הוצרך היתר מיוחד ד"פסל לך – פסולתן שלך יהא", כי בלאה"כ ה"ה של ציבור; ועאכו"כ בלוחות ראשונות שהיו "מעשה אלקים" – דלפ"ז, שיש מעלה ב"מעשה אלוקים", קשה, גם אם "מצינו דעה להדיא דיעה כזו" שהלוחות היו של משה עדיין יש לחלק ולומר (כדברי הרבי עצמו בתחילת השיחה) שהלוחות ראשונות שהיו "מעשה אלוקים", לא היו של משה אלא של צבור?

והנראה פשוט בזה, שדברי הרבי בתחילת השיחה "ועאכו"כ בלוחות הראשונות שהיו "מעשה אלקים", אין כוונתו שבגלל היותם "מעשה אלוקים" לכן יש יותר סברא לומר שהם שייכים יותר לציבור (שאז קשה כדבריו);

אלא, הפי' ב"עאכו"כ" לגבי הא דבלוחות השניות נאמר של "פסל לך" דממה ש"הוצרך היתר מיוחד ד"פסל לך – פסולתן שלך יהא" מוכח ש"בלאה"כ ה"ה של ציבור". וע"ז ממשיך: "ועאכו"כ בלוחות ראשונות שהיו "מעשה אלקים", כלומר, דבעוד שהלוחות השניות רק רוב הלוחות היו של הציבור, כי "פסולתן" כן היתה של משה – הנה הלוחות הראשונות, בהיותם "מעשה אלוקים" לא הי' בהם פסולת כלל, ולכן כל הלוחות ממש (ולא רק רובם, כבשניות) היו של ציבור.

ב

עוד הק' שם על עצם ביאור הרבי, דמלשון המדרש "פסל לך בזכותך והוא שלך" יש לדייק דדוקא לוחות השניות שהיו בזכות משה ה"ה שלו, משא"כ בלוחות הראשונות.

והנה, אכן כדיוקו אין להוכיח מלשון המדרש לגבי הלוחות הראשונות אבל הוכחת הרבי היא (לא על הלוחות הראשונות, אלא) מזה גופא שמצינו

שהלוחות לא היו ממון ציבור:

דהנה, בתחילת השיחה ההבנה היא שהלוחות צ"ל ככל חלקי המשכן מרכוש של ציבור;

ובביאור הדברים (באות ו) מבאר שהבנה זו אינה נכונה: "אף שהלוחות היו צ"ל מונחים בארון, מ"מ, יש חילוק עיקרי בין הלוחות וכל חלקי המשכן, כי גם לאחר זה שהוכנסו להמשכן אין הלוחות בעצם חלק מהמשכן אלא הם ענין לעצמו, וכדמוכח מזה גופא שניתנו למשה כו"כ חדשים קודם עשיית המשכן כו".

וממשיך, ד"עפ"ז יש לומר, שיש נפקותא בין כל חלקי המשכן והלוחות בנוגע לדין בעלותם, דאף שכל חלקי המשכן צריכים להיות של ציבור (ומממון ציבור), שאני הלוחות (שקדמו להמשכן), שאין צ"ל ממון ציבור.

וע"ז מביא ההוכחה ממה ש"מצינו להדיא דיעה כזו בנוגע ללוחות שניות כו" – דבזה מוכיח ומראה, שלמרות שהלוחות הם חלק מהמשכן, מ"מ, אין זה מפני שהם "ממון ציבור". והראי', שכבר מצינו גבי הלוחות הראשונות שאף שהם לוחות מ"מ הם רכוש פרטי של משה ("בזכותך והוא שלך").

וזהו שמסיק: "ועפ"ז יש לומר, שבנוגע ללוחות הראשונות לכו"ע [כלומר, לא רק לדעת התנחומא, כבלוחות השניות] היו רכוש של משה כו". וזהו לא מפני הק"ו שבלוחות הראשונות, אלא באפשרות שהלוחות לא יהיו דווקא משל ציבור.

[ועיין בהע' 46 (שציין הנ"ל) שיש גם מעלה בלוחות הראשונות, שלכן לכו"ע של משה].



בדין בועל ארמית קנאים פוגעין בו

הת' לוי שיחי' מרקוביץ
תות"ל המרכזית - 770

א

בהדין ד"הבועל ארמית קנאים פוגעין בו" ישנו חידוש שאין בשאר דיני התורה, שבשאר דיני התורה כשהאדם מתחייב מיתה אין הבדל בין שעת המעשה לאחרי'. משא"כ בהבועל ארמית, הקנאים יכולים לפגוע בו רק בשעת מעשה. ויוקשה דין זה ביותר, שהרי הבועל ארמית מתחייב גם כרת, ובכרת אין חילוק בין שעת מעשה לאחרי, וצ"ב מהו החילוק בין המיתה בידי אדם שהוא דווקא בשעת מעשה, לכרת שהוא גם לאחר מעשה.

ומבאר בזה הרבי (לקו"ש ח"ח עמ' 154) שבכל ביאות אסורות ישנם שתי סוגי פגמים: (א) בשעת העבירה הוא פוגם בעצמו בכך שמנצל את כוחו שזהו כח של יהודי, כח הקדושה – לקליפה וטומאה; (ב) ישנו ההפסד בכך שלוקח את 'כח ההולדה' שיש לו ומורידו בקליפה (ולפעמים נולד וולד פסול).

וכל אחד מהפרטים האלו מביא עונש אחר – הענין הראשון, בו לוקח את כוחו שמשקיע בשעת העבירה, מביא עליו עונש כרת. וההפסד שמפסיד את כח ההולדה שלו באיסור מחייבו מיתת בי"ד. וא"כ, כל החילוק בין ביאות האסורות לבועל ארמית הוא בענין השני – בכך שאינו מתחייב מיתת בי"ד רגילה. והחילוק הנובע מכך, שההפסד שבכל ביאות האסורות הוא בכך שהניצוץ הקדושה שבכח ההולדה יורד לקליפות אך לא נאבד לגמרי, שהרי גם הולד שיוולד יהי' יהודי. וא"כ, ניצוץ הקדושה נשאר תמיד בגבולות היהדות, ורק שיורד לגקה"ט לגמרי בעשותו היפך רצון ה'. משא"כ בבולע ארמית הוא מפסיד את כח ההולדה שלו הפסד גמור, בכך שמעביר את כח ההולדה מגבולות היהדות לגויים, ועד שמוליד גוי.

ומזה יוצא ההבדל – שכאשר הנצוץ נשאר תמיד קיים א"כ, זאת אומרת שלעבירה יש פעולה נמשכת, ובמילא שייך להענישו כל זמן שהעבירה קיימת, ולכן חייב מיתת בי"ד גם לאחר המעשה בפועל. ולאידך, בבועל ארמית, מכיון שהניצוץ קדושה כבר

לא קיים אלא נאבד, במילא גם לא יתחייב מיתה לאחר מעשה העבירה.

וצריך ביאור:

(א) מהו הענין בכך שהכרת מגיע על הכח שהשקיע בשעת העבירה, ואילו המיתת בי"ד על הנצוץ קדושה שהורידו בקליפות?

(ב) לכאורה כאשר יהודי הפסיד את הניצוץ בצורה כזו חמורה הוא אמרו לקבל עונש חמור יותר על מעשהו, ולא להיפך, שמבטלים לו לגמרי את העונש?

(ג) ובפרט שהרבי אומר שגם בביאות אסורות יכול ע"י התשובה להעלות את הניצוץ מהקליפות, ורק שכל עוד לא עשה תשובה נמצאים הניצוצות בזדונות (ראה בעמ' 157 שם). וא"כ, לפ"ז אמור להיות שבאם היהודי יעשה תשובה ויוציא את הניצוצות מן הזדונות, הוא ייפטר ממיתה?

ב

וי"ל בזה:

ידוע מה שמבואר בחסידות (ראה אגה"ת פ"ה) שעונש כרת אינו כעונש על העבירה שעשה, אלא הוא מסובב ישיר מהסיבה – החטא, שבעקבות החטא האדם כרת את נפשו ממקור חיותה (וכפי שמוסבר הרי זה רק התנתקות מהחיות הפנימי), ובמילא כשכרת את החיות הנשמטית הרי שהוא מאבד את החיות בפועל, ומת.

אך בנוגע לעונשי בי"ד - כפי המובן בפשטות – אלה הם עונשים שבאים כעונש ממש על מעשה החמור שעשה אותו אדם (כפי שהסביר הרבי בש"פ ויגש תשכ"ט – בענין עונש מלקות שבעבירה האדם מזיק לא רק לעצמו אלא לכל הבריאה כולה – שנבראה למען שלימות המטרה של דירה בתחתונים. ובמילא, אדם המזיק – בעבירתו – חייב עונש).

והנה, דבר ברור הוא, שבנוסף לענין העונש שישנו בעונשי בי"ד – ישנו גם ענין של כפרה על האדם, והוא הענין של יסורים ממרקין. וכפי שמובא באגה"ת (פ"א) מ"ש בסוף יומא בדבר שלוש חלוקי כפרה, ותשובה עם כל אחד ואחד, ומחלק אותם לשלושה קטגוריות לפי חומרת העבירה (א) עבר על מ"ע; (ב) עבר על מ"ל; (ג)

עבר על כריתות ומיתות ב"ד. וברייתא זו מדברת בזמן שבטל דין ד' מיתות ב"ד, והברייתא נותנת דרך לכפר על נפשו בתשובה. ואכן, כשעבר על כריתות ומיתות ב"ד הרי שהתשובה תולה והיסורין ממרקין, ובפשטות זהו המירוק במקום היסורין של ב"ד, ורק שיבוא עליו משמים, באם יתרצה לפני ה' (כמבואר שם בהמשך הפרק).

ונראה מכאן, שעונשים של ב"ד הם לא רק כעונשים, אלא גם ככפרה ומירוק על החטאים. ויוצא מזה, שסוג המיתה הוא לא רק בתור חומרת העונש על חומרת החטא, אלא גם תלוי בסוג הכפרה שהחטא מצריך. ועונש חמור יותר מצריך עונשים קשים יותר, כדי לגמור המירוק והכפרה.

ג

לפ"ז נוכל להבין בנוגע לדין של בועל ארמית, מהו החילוק בין מה שמביאו לידי כרת, ומה שמביאו לידי חיוב מיתה:

דמכיון שכרת זהו עונש המגיע כתוצאה מהפגם בנפש עצמו שבו נכרת הקשר עם מקורו, לכן מובן שכאן לא נוגע הכח ההולדה שהוריד בקליפות, אלא הפגם שקרה בנפשו בזמן החטא ההוא. וזהו הפירוש שכרת מגיע על השקעת הכח של יהודי בשעת העבירה, שכאן ההדגשה היא, לא על הקדושה שירדה בקליפות אלא על כך שנפשו נפגמה בזמן שהשקיעה כוחות לעשיית העבירה. ובמילא אין בזה הבדל בין שעת המעשה לאחריו, משום שכאשר הנפש נפגמה ונכרתה משורשה בשעת העבירה הרי שענין זה לא נעלם, ובמילא נשארת הפגימה בנפשו, המביאתו לידי חיוב כרת.

משא"כ בחיוב מיתה שמגיע כעונש על העבירה הרי שכאן לא מודגש הפגם בנפשו, אלא על ההיזק וההירוס שעשה בעולם (כנ"ל משיחת ש"פ ויגש תשכ"ט), ובמילא כאן מדובר על הקדושה שהיתה בו, ובדרגה של כח ההולדה, ועל כך שהרס את הקדושה הזו ונתן אותה לקליפות, ובכך הוסיף להם חיות. וזהו הירוס והיזק לעולם. וא"כ מובן, מדוע דווקא הורדת כח ההולדה בקליפות היא המחייבתו מיתה.

לפי הנ"ל גם מובן, שלא שייך להקשות שבבועל ארמית יענש יותר משאר ביאות אסורות משום שהפסיד לגמרי את הקדושה, כי כנ"ל החיוב מיתה שיש לאדם הוא לא סתם כעונש אלא כעונש הממרק, ובענייננו החיובים שביד"א באים למרק באופן שהוא להוציא את הקדושה מהזדונות, שזהו – כמובן – הפגם שאיתו עונשי ב"ד

מתעסקים (לא הפגם שנעשה בנפשו, שזה מחוייב כבר כרת, אלא לתקן את מה שנפל בקליפות). ובמילא, באם לא שייך להעלות את הקדושה מהזדונות, הרי שלא שייך כל ענין המירוק, ובמילא לא שייך כאן העונש שביד"א להורגו.

ומה שבשעת מעשה ישנו דין מיתה עליו – אף שלכאור' גם בשעת המעשה אין אפשרות למרק את הקדושה מהזדונות. הנה, לזה במפורש לומד הרבי שזהו דין מיוחד שלא ניתן לב"ד, אלא יש לו דין של קנאות, והקנאי הורגו.

ובגדר דין קנאות זה, אפשר לומר בב' אופנים: (א) הקנאי בקנאותו לדבר ה' כשוראה את מעשה העבירה עצמה לא יכול לסבול את הנזק שנעשה ובמילא מצד חומרת הדבר, אעפ"י שא"א למרק את הפגם, בכ"ז ניתן האפשרות להורגו; (ב) אולי אפ"ל שבקנאותו רוצה למנוע את המשך והעצמת החטא, ואעפ"י שלגבי חיובים רגילים בב"ד אין מקום לדין כזה, שאין הבדל בין החטא בקטנותו לכפי שהוא בגודלו, עכ"ז זהו הדין המיוחד בקנאי שמקנא לה' גם בפרטים ובדברים הדקים. ומוכן שכ"ז – בב' הפרטים – קיים רק שהקנאי רואה את העבירה בשעת מעשה, ולא לאחר המעשה.



בגדר הנם דחנוכה (גליון)

הרב נחום שיחי' שטראקס

תושב השכונה

בגליון פ' עקב הביא הת' ש.ז.ק. ביאור רבנו (מלקו"ש חט"ו ע' 183) בדברי הב"י בהנס דהנרות דחנוכה ש"נתנו כל השמן בנרות .. ובבקר מצאו הנרות מלאים שמן" שאופן הנס היה ע"ד שמצינו בסנה של משה שהיה אש של מעלה "שורפת ואינה נאכלת" – דבר והיפוכו ע"י כח נמנע הנמנעות (וכמו הנס דמקום הארון אינו מן המדה) - ע"ז בנס דנרות של חנוכה שהי' כליון ולא כליון בבת אחת, שהמנורה דלק ע"י כליון השמן בדרך טבעי ולאידך לא נחסר כלל מהשמן.

וכותב הנ"ל שהקשו רבים שלפי"ז ביום הח' לא הי' נס כי הרי נשאר שמן טבעי מהימים שלפניו וא"כ מדוע תקנו חכמים הדלקת נרות של חנוכה ביום הח'!

ויש לומר בזה:

(א) בהשיחה לא נחית כלל לבאר מדוע חנוכה ח' ימים ולא ז' ימים וא"כ הקושי' היא על הב"י. וי"ל שהב"י לא חשש לקושי' זו כי ס"ל שתקנו הודאה על הנס דיום הח' על קיומו של השמן שנשאר מהימים שלפניו. משא"כ ביום הא' אילו לא הי' בו נס לא הי' טעם לקבוע בו יו"ט.

(ב) לאידך, י"ל שלפי שיטת הרבי מתורצת קושי' זו באר היטב. כי ביאור הרבי הוא שהמנורה דלקה כל ח' הימים ע"י שמן טבעי. נמצא לפי"ז דלאחר שנכלה השמן ביום הא' נשאר שמן הטבעי בקיומו, והשמן שנדלק ביום שלאחריו היא השמן הטבעי עצמה שנכלה כבר בהיום שלפניו. לפי"ז השמן של יום המאוחר הוא שמן שעל פי טבע כבר לא קיים במציאות ומציאות קיומו של השמן ביום המאוחר הוא נס קיום של דבר היפך המציאות. ליתר ביאור: לפי פירושים המקובלים בהנס דהמנורה, הנס הוא בשינוי כמות או איכות השמן, וי"ל דשינוי כמות ואיכות השמן הוא שינוי חד-פעמי ולאחר פעולת השינוי השמן מתקיים מצד עצמו באופן טבעי. משא"כ לפי ביאור הרבי לא היה שינוי בהשמן אלא שמן הקודם נמשך מציאותו לאחר שעל פי טבע כבר לא קיים במציאות, לפי"ז, כל רגע שנמשך קיום מציאות השמן הוי פעולת נס מחדש.

והנה הכותב הנ"ל השוה למ"ש בלקו"ש חל"ו ע' 175 ב' אופנים בנס, שהנס היא פעולה חד פעמית שמשנה הטבע עצמו או שהנס היא פעולה תמידית שמשפיע על הטבע. ובהע' 27 שם מבאר, דגם אם הנס היא פעולה תמידית שמשפיע על הטבע יש לבארו בב' אופנים, שהטבע מצד עצמו ממשיך לפעול פעולתו הטבעית גם בשעת הנס או שהטבע מפסיק לפעול פעולתו הטבעית לכה"פ בשעת הנס. ומבאר הנ"ל שלפי אופן הא' שהטבע ממשיך לפעול פעולתו הטבעית גם בשעת הנס יש להשוותו לביאור הרבי הנ"ל בהנס דנרות חנוכה. אבל לכאורה הוא דמיון רחוק.



מקור הלשון "אין לו חלק באלקי ישראל"

אחד התמימים

תות"ל המרכזית - 770

באגה"ק (רס"ז): "לשון השגור במארז"ל אין לו חלק באלקי ישראל". ובהערת רבינו (נדפס ב"שיעורים בס' התניא" שם): "לע"ע לא מצאתי אלא בתנחומא ס"פ תזריע, אבל בכו"כ מקומות אי' לכם (ב"ר פ"ב, ד. וש"נ. הובא בתו"א ל, רע"א) וכן "אין להם" (ברכות סג, ב). וי"ל שלא רצה להעתיק ל' נוכח וגם לא ל' רבים. וק"ל".

ויש להעיר מסנהדרין (קב, ב): "ויעש אחאב את האשרה ויוסף אחאב לעשות להכעיס את ה' אלוקי ישראל מכל מלכי ישראל אשר היו לפניו (מלכים-א, טז), א"ר יוחנן שכתב על דלתות שומרון אחאב כפר באלקי ישראל לפיכך אין לו חלק באלקי ישראל".



חמידות

כמה הערות בתניא

הרב יוסף שמחה שיחי' גינזבורג
שליח כ"ק אדמו"ר ורב היישוב – עומר

בתניא ח"א ר"פ כה :

"שבכל עת ובכל שעה בידו של אדם וברשותו הוא להעביר רוח שטות...". בגמ'
בבא מציעא¹ מבואר, שכאשר אי-אפשר לפרש 'בידו' ממש – מפרשים 'ברשותו', כמו
"ויקח את כל ארצו מידו"². בענייננו, תיבת בידו משמעה 'בכוחו', וצריך ביאור מה
מוסיפה על זה תיבת וברשותו (וכן בכמה מקומות שנזכרו שני הביטויים יחד, כמו
בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' תקפ"ו סעיף כה).

"המסותרת בוודאי בלבבו... וז"ש ובלבבך" – רז"ל דרשו: "בכל לבבך – בשני
יצריך" (ובר"פ יז, בקושיא שעליה עונה כאן, מדבר על "להפך ליבו"), וכאן שמדובר
בנפש האלוקית לבר, צ"ע מה משמעות הכפל. וב'משכיל לאיתן' כאן (עמ' 735, ללא
ציון מקור) כתב שהכפל רומז "על שני ענינים הנמצאים בלב: (א) האהבה המסותרת,
(ב) הדחילו הנכלל בה (והיא היראה שלא ליפרד בשום אופן מיחודו ואחדותו יתברך).
ענין זה מביא רבנו לעיל סוף פרק י"ט בתניא והסברנוהו שם". אמנם שם (בעמ' 595,

2. במדבר כא, כו. ראה גם מכילתא משפטים פ' יג. ירושלמי

1. נו, ב.

גיטין פ"ח ה"א. רש"י בראשית לב, יד. במדבר לא, כו.

ע"פ שיעורים בס' התניא) מבואר שהמס"נ אינה נובעת מאהבת ה' עצמה, אלא רק מהיראה הכלולה בה. וא"כ עדיין צ"ע מה משמעות הכפל.

ישנם עוד מקומות בתניא שנזכר "לבב" כפול, כגון:

פ"א, פכ"ז – "ירע לכבו". פ"ט, ר"פ לג – "שמחת לבב".

אבל לכאורה מוכח שיש עוד פירוש לכפל-הלשון "לבב", מהפסוקים "אחרי לבבכם"³ ו"עם לבבך בליעל"⁴, שהכוונה בהם לכאורה רק ליצר הרע?



סדר העבודה בחודש אלול

הת' מנחם מענדל שיחי' גליס

תות"ל המרכזית - 770

במאמר ד"ה "אני לדודי" ה'תשכ"ו (מלוקט ד' עמ' ססא) מחדש כ"ק אדמו"ר (בשונה משאר הדרושים) שהגילוי דיגמה"ר שבאלול הוא אינו רק נתינת כח על העבודה, אלא מעורר את האדם, ואעפ"כ העבודה באלול נקראת "אני לדודי", כיון שהגילוי מעורר את הרצון הפנימי דהאדם, כיון שהתקשרותו למלך היא מצד עצם מציאותו.

וממהלך המאמר עולה שישנם באלול ארבעה שלבים:

א. גילוי יגמה"ר (שראשיתן ומקורן וכללותן הוא שם א-ל, שהוא אור א"ס ב"ה ממש). שהו"ע היציאה לשדה.

ב. גילוי זה מעורר את הרצון הפנימי דהאדם. ע"י גילוי זה רוצים בנ"י לקבל ע"ע עומ"ש ולשוב בתשובה. (עדיין יתכן שיהיו שבויים בידי יצרם, אבל מ"מ רוצים לשוב בתשובה).

4. דברים טו, ט. הובא באגרת התשובה פ"ז.

3. במדבר טו, לט. הובא בח"א פכ"ז.

ג. רצון זה מעורר אצל הקב"ה תענוג מהתעוררות התשובה ("מקבל . . בסבר פנים יפות"), ועוד יותר - תענוג הבלתי מורכב, תענוג העצמי [של הקב"ה, שהוא] בישראל עצמם ("מראה פנים שוחקות").

ד. תענוג זה מעורר אצל האדם את התענוג שלו באלוקות שמצד עצם נשמתו. זה מעורר אצל האדם רצון חזק ותקיף יותר, ועי"ז מתגבר על המניעות ועיכובים ושב בתשובה שלימה.

והנה, כשכ"ק אדמו"ר מסכם בסוף אות ו' גילוי יגמה"ר, פנימיות רצונו ית', מגלה את הרצון הפנימי דישראל, מביא ע"ז ראייה בחצאי ריבוע מדברי אדה"ז בלקו"ת שיגמה"ר הם שם א-ל, ואו"ס ב"ה, ועי"י גילוי זה מתגלה בחי' א-ל שבכ"א מישראל.

וקשה, דשם אומר אומר אדה"ז להיפך, שהארת יגמה"ר, פנימיות רצונו ית' למקור נש"י הוא ע"י שאצל בני"י יהיה עיקר פנימיות רצונם אליו ית'. הגילוי אצל בני"י קודם לגילוי אצל הקב"ה. וצ"ע מדוע כ"ק אדמו"ר מביא ראייה משם.

והנה בד"ה "אני לדודי" ה'תשמ"ו (מלוקט א' עמ' תסז) כותב כ"ק אדמו"ר שהארת יגמה"ר הוא מה שהמלך מקבל את כולם בסבר פנים יפות ומראה פנים שוחקות וכו'. ולפי מה שמבואר בתשכ"ו זהו השלב השלישי הנ"ל, התגובה לרצון של בני"י לחזור בתשובה.

ולפי"ז אפשר אולי לומר, דבדברי אדה"ז שהתגלות יגמה"ר הם עי"ז שאצל בני"י יהיה עיקר פנימיות רצונם אליו ית', הוא מדבר על השלב השלישי הנ"ל, על גילוי התענוג הבלתי מורכב שאכן בא ע"י גילוי הרצון דבני"י לקב"ה, אף שבאמת גם התעוררות הרצון דבני"י (שהביאה לגילוי זה) היא ע"י גילוי יגמה"ר כנ"ל. וכ"ק אדמו"ר הביא משם ראייה רק ע"ז שהגילוי הוא בחי' שם א-ל שלמעלה מהשתלשלות וכו'.

אבל עדיין קצת קשה, דלפי הביאור בתשכ"ו (אות ו': "ויש להוסיף" וכו') משמע שכבר השלב הראשון, היציאה לשדה, לפני התגלות הרצון הפנימי דישראל, הוא כבר גילוי דשם א-ל וכו'. וגם ע"ז מביא את הראייה מלקו"ת, ושם נאמר שזה ע"י בני"י כנ"ל, וצ"ע.



ברכות ק"יש - העבודה בפנימיות המוחין דוקא

הת' שניאור זלמן שיחי' לוי

תות"ל המרכזית - 770

במאמר ד"ה אני לדודי תשט"ו (תו"מ - התוועדויות - תשט"ו ח"ב עמ' 272): "גם ההשגה דברכות ק"ש, הנה עם היותה השגה אמיתית, שהרי אין זה חקיקה מבחון, אלא חקיקה מבפנים, מ"מ, הרי תכלית ההשגה הוא שיהי' ואהבת גו', והיינו שתכלית הידיעה היא שיומשך בהרגש הלב, וכמ"ש וידעת היום והשבות אל לבבך, שלזה לא מספיקה ההשגה דחיצוניות המוחין, אלא צ"ל ההשגה דפנימיות המוחין דוקא, לפי שמצד פנימיות המוחין יומשך האור בלב כמו שהוא במוח". ע"כ.

ויש להבין, מדוע כדי שמהשגה יומשך בהרגש הלב צריך להגיע לפנימיות המוחין, הרי גם בהשגה רגילה מההתבוננות מגיעים אח"כ למדות שבלב (אלא שהאור שבלב אינו אותו אור שמאיר במוח) כמבואר בחסידות בכ"מ (ראה לדוגמא סה"מ עת"ר עמ' יג-יד)?

ונראה לבאר זה, דהנה, במאמר זה מבאר הרבי באריכות את הדרגות השונות בתפילה (מודה אני, הודו להוי', פסד"ז, ברכות ק"ש וכו'). והחילוק בין פסוקי דזמרה לברכות ק"ש הוא ש"העבודה דפסוד"ז אינה עבודת המוחין כ"א עבודת המדות" (אף שיש גם בפסוד"ז התבוננות), ואילו העבודה של ברכות ק"ש היא "אמיתית ענין ההשגה".

ועפ"ז מובן (בד"א כמוכן) מדוע צ"ל שהעבודה בק"ש היא של פנימיות המוחין. דהרי בהשגה רגילה אם המטרה בהתבוננות היא להגיע למדות יוצא שהענין של ברכות ק"ש זה מדות, והרי כנ"ל, כל החידוש בברכות ק"ש הוא שענינם השגה (ולא מידות). ולכן מבאר הרבי שהעבודה של ק"ש היא של פנימיות המוחין שכך האור שבלב הוא אותו שבמוח, שעפ"ז מובן שאין סתירה בין שני הענינים, ואף שהחידוש בברכות ק"ש זה ההשגה, אי"ז סותר לזה שהמטרה היא שיומשך בהרגש הלב, שכן האור שבמוח נמשך בלב.



”לכו לחמו בלחמי כו”

- ביאור בלקוטי תורה -

הרב ישכר דוד שיחי' קלויזנר
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בלקו"ת שה"ש ד"ה צאינה וראינה (כה, ד) ס"ד: "ויובן זה ע"פ ביאור לשון לכו לחמו כו' מהו ענין הליכה זאת. אך פי' לכו היינו שצריך לילך מביתו כו' ואף מגופו ועצמותו הם הנאת עניני עוה"ז וכל כיוצא בו ולשום כל שכלו רק בתורה שלא ישאר מן שכלו כלל ואפי' מעט, ובעניני עוה"ז ישים רק מעט משכלו, ועי"ז יתעלה במחשבתו ישראל עלה במחשבה כ"א לפי מדרגתו וכו'".

יש להעיר דלכאורה יש כאן סתירה, דמצד אחד אומר: "לשום כל שכלו רק בתורה שלא ישאר מן שכלו כלל ואפי' מעט" – ומצד שני אומר מיד לאח"ז: "ובעניני עוה"ז ישים רק מעט משכלו", וזה לכאורה סתירה מיני' ובי', שאם "ישים רק מעט משכלו" ע"כ כבר אי אפשר לומר "שלא ישאר מן שכלו כלל ואפילו מעט"?

יש לבאר זה בהקדם הא דאיתא בעץ חיים (שער א [דרוש עיגולים ויושר], אוצרות חיים ומבוא שערים בתחילתם): "טרם שנאצלו הנאצלים ונבראו הנבראים הי' אור עליון פשוט ממלא כל המציאות ולא הי' שום מקום פנוי בבחי' אויר ריקני וחלל . . וכאשר עלה ברצונו הפשוט לברוא העולמות . . אז צמצם את עצמו . . ואז נשאר מקום פנוי ואויר וחלל ריקני . . ואז המשיך מן אור א"ס קו אחד ישר מן האור . . ודרך הקו הזה נמשך ונתפשט אור א"ס למטה, ובמקום החלל ההוא האציל וברא . . כל העולמות כולם וכו'".

ומקשה בע"ח מפני מה הי' הצמצום בבחי' סילוק האור לגמרי, ולא נשאר הקו מתחילה? ותירץ שאם הי' נשאר הקו לא הי' אפשר להיות התהוות העולמות מן האור כו' (ראה המשך 'בשעה שהקדימו' – תער"ב ח"ב עמ' תקמב).

ועד"ז י"ל בנדו"ד, דבתחלה באמת צריך להיות "לשום שכלו רק בתורה שלא

ישאר מן שכלו כלל ואפי' מעט [בעניני עולם הזה], "ורק אח"כ לאחר שהצליח בזה, "ישים מעט משכלו בעניני עולם הזה", ואז יתבצע בהצלחה ה"לכו לחמו כו' . . שצריך לילך מביתו כו' ואף מגופו ועצמותו הם הנאת עניני עוה"ז וכל כיוצא בו". וא"ש.

והערני ע"ז הגה"ח הרב חיים שלום דייטש שליט"א, שראה מכתב מכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע, שחסיד צריך לנסוע לכתחילה לרבי כשבדעתו לא לחזור הביתה. רק אח"כ באין ברירה צריך לחזור. וזהו ע"ד הנ"ל.



נגלה

בגדר דין "יכיר"

הת' אברהם זאב הכהן שיחי' גרוס

תות"ל המרכזית - 770

א

איתא בגמ' (ב"ב קכז, ב): "יכיר יכירנו לאחרים. מכאן א"ר יהודה נאמן אדם לומר זה בני בכור. וכשם שנאמן אדם לומר זה בני בכור כך נאמן אדם לומר זה בן גרושה וזה בן חלוצה. וחכמים אומרים אינו נאמן". ומחלוקתם קאי במקרה "שמחזיקין אחר בבכור" (כפרשב"ס), דלרבי יהודה נאמן ולחכמים אינו נאמן.

ומקשה בגמ': "בשלמא לרבי יהודה היינו דכתיב יכיר, אלא לרבנן יכיר למה לי. בצריך היכרא. למאי הלכתא למיתבא לו פי שנים, לא יהא אלא אחר אילו בעי למיתבא לי' במתנה מי לא יהיב לי'. לא צריכא בנכסים שנפלו לו לאחר מכאן כו'".

וביאור השקו"ט – כפרשב"ס: "דבשלמא לרבי יהודה טובא אשמועינן קרא דמהימנינן לי' לאב אפילו במקום חזקה ויהיבין לי' פי שנים, דסד"א ניזיל בתר חזקה וניתיב פי שנים למוחזק לנו, דליכא למימר גבי אב מגו דאי בעי יהיב לי' במתנה פי שנים כי אמר נמי עליו שהוא בכור נאמן, דהא קיימא לן דמה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן; אלא לרבנן למאי הלכתא כתב יכיר. . דנאמן על ידי מגו, דלא יהא האי בכור אלא אדם נכרי ואעפ"כ יכול הי' ליתן לו במתנה כל נכסיו, הלכך מה לו לשקר כו'", וזהו שלרבנן הפסוק בא לחדש על "נכסים שנפלו לו לאחר מכאן" – "דליכא למימר

בההיא שעתא מגו, דהא אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם".

והנה, לפ"ז צ"ל דלרבי יהודה ב"נכסים שנפלו לו לאחר מכאן" אינו נאמן – כי הפסוק בא (רק) בכדי ללמד על זה שהאב נאמן נגד חזקה, אבל על "נכסים שנפלו לו לאחר מכאן" מנא לן. ובאמת שכ"כ בנמו"י (דף נו, א בדפי הרי"ף): "אמר המחבר השתא דקיימא לן כרבי יהודה, לא קיימא לן האי דרשה דרבנן דיכיר. הלכך בכור אינו נוטל פי שנים בנכסים שנפלו לו כשהוא גוסס";

אבל ביד רמ"ה פליג עליו, וכתב: "ושמענין נמי דבין לרבנן בין לרבי יהודה כי הימני רחמנא לאב למימר זה בני בכורי אפילו בנכסים שנפלו לו לאחר מכאן הימני". וא"כ, צריך ביאור לרבי יהודה מהיכא ילפינן זה.

ב

ויוכן בהקדם מ"ש הרגוצ'בי (צ"פ הל' איסורי ביאה פט"ו הי"ב) שבגדר הדין של "יכיר" יש לפרש בב' אופנים: (א) בתור "גזירת הכתוב" וחידוש של התורה. (ב) "דזה הוה גדר עדות לא גזיה"כ";

ויש לומר, ששני אופנים אלו באים כהמשך ולאחר מסקנת הגמ' – שבכל מקרה ("בצריך היכרא") הרי זה מצד המגו ולא צריך פסוק, והפסוק בא לחדש רק במקרה "שמחזיקין אחר בכור" – אשר במהות חידוש זה יש לפרש בב' אופנים: (א) באופן "חד פעמי": שהתורה חידשה רק על מקרה פרטי זה (שלמרות שאין מגו – "גזירת הכתוב" שנאמן); (ב) באופן מהותי: שהתורה נתנה לאב כח "עדות" על בנו. ושוב, במילא (כתוצאה מהכח להעיד) נאמן גם נגד חזקה.

והנפ"מ בזה:

נחלקו הראשונים האם האב נאמן לעשות בנו ממזר – דבתוס' (ד"ה כך) בסוגיין הוכיח שמכיון ד"אפילו על אחד מבניו הקטנים נאמן לומר שהוא בכור, ואם כן עושה את בניו הגדולים ממזרים שמאיש אחר הם"; אבל בתור"י ד (לקמן קכת, ב) נחלק עליו שאינו נאמן לעשות את בניו הגדולים ממזרים. (ובצ"פ הביא מחלוקת כזו בין הרמב"ם

1. והא גופא הוא חידוש של התורה – כי האב מצ"ע הרי הוא קרוב ועד אחד.

לש"ג) –

ולכאורה תלוי בהנ"ל (עייין בצ"פ שם): דבאם התורה חידשה באופן חד-פעמי על מקרה אחד (כשזה נגד חזקה), מהיכי תיתי חידוש נוסף שיוכל גם לעשות את בנו ממזר; אבל אם התורה העניקה לאב כח של עדות, נמצא שהעיד וסיפר שהוא (מציאות של) בנו בכורו, ובמילא הגדולים נעשו ממזרים ע"י עדות זו.

ובזה יש לתלות גם את המחלוקת בנדו"ד – דבאם זה חידוש מיוחד רק על מקרה זה, א"כ מהיכי תיתי לחדש גם על "נכסים שנפלו לו לאחר מכאן" (דלזה צריך לימוד נוסף); אבל באם התורה נתנה כח של עדות, לספר על מציאות הבן ש"זה בני בכורי", אזי (מכיון שהוא מציאות של בנו בכורו) במילא גם ה"נכסים שנפלו לו לאחר מכאן" יבואו לו.

והנה, ביד רמ"ה ביאר בסוגיין שהחידוש שרבי יהודה יליף מהפסוק "יכיר" הוא למקרה "שהי" אחד מוחזק שהוא בכור ואמר האב על אחד הקטן ממנו שהוא בכור, דמהימן לאחזוקי לגדול בממזר". והיינו, דס"ל כהני ראשונים שנאמן לעשות בנו ממזר, ונמצא (לפי הנ"ל) שלמד שחידוש התורה ב"יכיר" הוא (לא על מקרה פרטי, אלא) במהות הענין, שהתורה נתנה לו כח להעיד;

וא"כ א"ש מה שכתב "ושמענין נמי דבין לרבנן בין לרבי יהודה כי הימני רחמנא לאב למימר זה בני בכורי אפילו בנכסים שנפלו לו לאחר מכאן הימני" – דלאחר חידוש התורה ב"יכיר", שנתנה לאב כח להעיד, "שמענין" ממילא שנאמן גם בנכסים שנפלו לו לאחר מכאן.

משא"כ לנמו"י, י"ל שלמד שחידוש התורה ב"יכיר" הוא רק על המקרה הפרטי, ואילו ההכרה בכלל היא בגדר של נאמנות דמגו. וא"כ, כל עוד ואין לימוד נוסף עבור ה"נכסים שנפלו לו לאחר מכאן" אזי לא יטול בהם הבכור (גם לאחר הכרת האב) פי שנים, שכן בזה אין מגו².

בהמשך הפרק (קלד, א; דף סא, ב בדפי הרי"ף) "דסברא הוא שאין אדם אומר על בנו שאינו בנו וחזקה גדולה היא, ואם כן בדין הוא דנהימני" כשאמר שאינו בנו".

2. ומה שכתב הנמו"י (בתחילת דבריו) שהאב נאמן לעשות בנו ממזר אפילו נגד עדים "שזה נולד ראשון מזה שאביו אומר עליו שהוא בכור" – אין זה בגלל שלמד ב"יכיר" גדר של "עדות", אלא כפי שכתב

ג

אמנם עדיין צ"ב בשיטת רשב"ם בכל זה:

דהנה, מפ"י רשב"ם לקמן (קלד, ב ד"ה ליורשו) משמע דס"ל שמהפסוק ד"יכיר" למדים שהא דהאב נאמן על בנו הוא גם ב"נכסים שנפלו לו לאחר מכאן" (כשיטת היד רמ"ה). דכתב: ". דדרשינן לעיל יכיר בצריך היכרא ואוקמינן דהאב נאמן אפילו לנכסים הבאים לאחר מכאן";

ולפי הנ"ל הי' אפשר לבאר דס"ל שחידוש התורה ב"יכיר" הוא שנתנה כח של "עדות" להאב. ובפרט לפי מ"ש בסוגיין "נאמן – ואע"פ שמחזיקין אחר בבכור", דהיינו כפי' היד רמ"ה הנ"ל בסוגיין שהאב נאמן לעשות את בנו לממזר (שזה הרי נגד מה "שמחזיקין אחר לבכור"). וא"כ, מובן מה שלדעתו נאמן גם בנכסים שלאחר מכאן.

אבל באמת א"א לומר כן בשיטת רשב"ם – כי: (א) בתורי"ד הנ"ל דס"ל שאין האב נאמן לעשות בנו ממזר, כתב: "וכן פירשו כל המפרשים רבינו שמואל וכו'". ונמצא, א"כ, שלרשב"ם אין זה גדר של עדות (דאז הי' נאמן לעשות בנו ממזר); (ב) ברגוצ'בי שם הוכיח אופן זה "דלא הוה עדות רק גזירת הכתוב" מפירוש רשב"ם (כדלקמן).

ועכצ"ל דס"ל לרשב"ם ד"יכיר" הוא חידוש מיוחד על מקרה זה בפרט. ושוב קשה, מנ"ל, א"כ, הא שהאב נאמן גם על "נכסים שנפלו לו לאחר מכאן"?

ד

ויובן בהקדם ביאור כוונת הרגוצ'בי דלרשב"ם ס"ל דהוי "גזירת הכתוב" (ועיי"ש בארוכה בביאור שיטת רשב"ם בכמה דינים, לפי הגדרה זו) – דלכא' הכוונה בזה (כנ"ל) על המקרה שזה נגד חזקה. דמצד הסברא (המגו) לא הי' אמור להיות נאמן נגד חזקה, וע"ז באה התורה וחידשה "גזירת הכתוב" שמ"מ האב נאמן; ולפ"ז נמצא, שההכרה בכלל היא בתור נאמנות של מגו, ורק במקרה מסוים (נגד חזקה) הרי זה חידוש התורה ו"גזירת הכתוב".

אבל באמת א"א לומר כן – דהנה הרגוצ'בי כתב: "ועייין ברשב"ם ב"ב דף קכ"ז ע"ב דלא מהני שם חזרה תכ"ד, משמע דלא הוה עדות רק גזירת הכתוב". וכוונתו,

דאיתא שם בגמ': "א"ר יוחנן אמר בני הוא וחזר ואמר עבדי הוא אינו נאמן" וכתב רשב"ם: "וחזר ואמר – בין בתוך כדי דיבור בין לאחר זמן". וממה ש"לא מהני חזרה תוך כדי דיבור" הוכיח הרגוצ'בי ד"משמע דלא הוה עדות רק גזירת הכתוב"³;

וממה שהוכיח הרגוצ'בי את שיטת רשב"ם מסוגיא זו, דהסוגיא קאי במקרה של בנו הנכלל בדין "יכיר" דבכור⁴ – צ"ל שכוונתו בההבנה שזה "גזירת הכתוב" היא לא שגזירת הכתוב הוי חידוש על מקרה פרטי בלבד (דא"כ, כיצד הוכיח מנאמנות האב במקרה אחר לגמרי?), אלא ש"גזירת הכתוב" הוא חידוש בדין "יכיר" בכלל, שבכל פעם ופעם ההכרה היא מצד גזירת הכתוב;

אלא, שצריך ביאור: (א) מהו פירושו של דבר – שדין "יכיר" בכלל הוא מצד "גזירת הכתוב"? (ב) כיצד זה יתאים עם פירוש רשב"ם בהשקו"ט בסוגיין שההכרה בכלל היא בתור נאמנות מצד המגו, והפסוק בא רק על מקרה מסוים?

ה

ולכן נראה לומר, דבאמת כל מ"ש רשב"ם שזה נאמנות מצד מגו הוא רק ב'הוה אמינא'. אבל במסקנא, כאשר ילפינן זה מהפסוק "יכיר", שוב ההכרה שבכל פעם אינה בתור נאמנות שמצד מגו, אלא בתור "גזירת הכתוב" וחידוש-דין של התורה. [וכן הוא לשון הרגוצ'בי: "דזה הוה". גזירת הכתוב", והיינו שמהות ההכרה בכלל (ולא מקרה פרטי) "הוה" גזירת הכתוב];

ותוכן חידוש-דין זה הוא: הענקת סמכות מן התורה לאב (בתור אב, ולא בתור בעלים על הנכסים) שיוכל להחליט ולהכיר שזה בנו. והיות שדין זה הוא חידוש של התורה ("גזירת הכתוב") לכן לא מועיל בזה חזרה בתכ"ד.

ולפי זה יש לבאר ענין נוסף ברשב"ם:

דהנה, על דברי רבי יהודה "וכשם שנאמן אדם לומר זה בני בכור כך נאמן אדם לומר זה בן גרושה וזה בן חלוצה" כתב רשב"ם: "וסברא הוא מדכתיב יכיר מה לי

3. והנה גם בנמו"י ס"ל כן ש"אינו חוזר ומגיד ואפילו תוך כדי דיבור" – אבל אולי יש לחלק, דלנמו"י אין זה מצד ובתור "גזירת הכתוב" (כברשב"ם), אלא מצד הטעם שהביא ("דכיון שהכירו שוב אינו יכול לעקור ירושה ממנו").
4. כמפורש בפרשב"ם בד"ה שלאח"ז (אינו נאמן): "דהודא פיו האמינה תורה במאי דאמר בני כדכתיב יכיר כו".

בכור מה לי לדבר אחר". והנה, באם ס"ל לרשב"ם שההכרה בכלל היא מצד מגו, והפסוק בא רק על מקרה פרטי – כיצד ניתן ללמוד ב"סברא" מבכור על בן גרושה ובן חלוצה? והלא, אדרבה, בבכור זה מצד המגו ואילו בבן גרושה וחלוצה אין כל מגו; ולפי הנ"ל מובן היטב, דס"ל לרשב"ם דלמסקנא דין "יכיר" בכלל נלמד מהפסוק, שזה חידוש דין שיש לאב סמכות מה"ת בנוגע לבנו. ולכן, לאחרי שחידשה התורה זה והעניקה לאב סמכות והחלטה בנוגע לבנו, שוב "סברא הוא" שכשם שיש לו סמכות בקשר לבכורה דבנו כן יש לו סמכות בקשר ל"דבר אחר" בבנו.

ולפ"ז מובן גם מה שהדין ד"יכיר" כולל גם הכרה בנוגע לבנו רגיל⁵, שאינו בכורו – כי מצד דין התורה, שהעניקה סמכות לאב בנוגע לבניו, הרי מה לי בכורה ומה לי בן רגיל.

ולפ"ז מתורץ מהיכן למד רשב"ם שהאב נאמן גם ב"נכסים שנפלו לו לאחר מכאן" – דלאחר מסקנת הגמ', שהתורה חידשה דין בזה שהעניקה לאב סמכות להחליט שזה בנו, הרי (אין זה מצד מגו, שאז אינו שייך בנכסים אלו, אלא) סמכות זו שייכת גם ב"נכסים שנפלו לו לאחר מכאן".



ביאור שיטת רב ששת ב"אומדנא"

הת' מנחם מענדל הכהן שיחי' כהן

תות"ל המרכזית-770

ב"ב קמו, ב: "מתני'. שכיב מרע שכתב כל נכסיו לאחרים ושייר קרקע כל שהוא מתנתו קיימת. לא שייר קרקע כל שהוא אין מתנתו קיימת". ובגמרא: "מאן תנא

5. כמפורש ברשב"ם שבהע' הקודמת. אבל ראה מצד מגו. וראה בגליון הש"ס כאן (בסוגין).
בפרשב"ם לקמן קלד, א (ד"ה לירשו), שבבנו הוא

דאזלינן בתר אומדנא, אמר רב נחמן: רבי שמעון בן מנסיא היא דתניא הרי שהלך בנו למדינת הים ושמע שמת בנו ועמד וכתב כל נכסיו לאחר ואחר כך בא בנו מתנתו מתנה. רבי שמעון בן מנסיא אומר אין מתנתו מתנה, שאלמלא הי' יודע שבנו קיים לא הי' כותבן. רב ששת אמר: ר' שמעון שזורי היא דתניא בראשונה היו אומרים היוצא בקולר ואמר כתבו גט לאשתי הרי אלו יכתבו ויתנו. חזרו לומר אף המפרש והיוצא בשיירא. רבי שמעון שזורי אומר אף המסוכן. ורב נחמן מאי טעמא לא מוקים לה כרבי שמעון שזורי, שאני התם דאמר כתבו. ורב ששת מ"ט לא מוקים לה כרבי שמעון בן מנסיא, אומדנא דמוכח שאני".

ובתורד"ה רבי שמעון שזורי היא – כתב: "והוא הדין הי' יכול לומר רבנן דידי', אלא לרבי שמעון ומחלוקתו קאמר. אי נמי, משום דר' שמעון שזורי אית לי' טפי דאזלינן בתר אומדנא יותר מדרבנן דידי' להכי נקט ר' שמעון שזורי".

היוצא מדברי התוס' (בתי' הא') שאין הכוונה דווקא על ר"ש שזורי; ולכאורה נראה להסביר שיש קשר לשיטת ר"ש שזורי, ובהקדם ההסברה במחלוקתם במשנתנו:

לשיטת רב נחמן, שמדמה את המקרה של שכיב מרע דמתני' למי ששמע שמת בנו וכו' – המדובר הוא במקרה ששמע שמת, וא"כ בזמן שנתן המתנה כוונתו הייתה לתת לגמרי (ורק שלאחר זמן התברר שבנו חי וממילא לא הי' נתן לו). ולפי"ז – שמדמה מקרה זה למתני' – צ"ל שבכתב כל נכסיו לא חשב כלל על אפשרות שבנו יחי' ואז לא יתקיים המתנה אלא נתן לגמרי, ע"ד שמע שמת בנו. (אלא שלאחר זמן, שנשאר חי, אומדים את דעתו שבמצב זה מלכתחילה לא התכוון לתת).

אבל לדברי רב ששת, שמדמה את מתני' למקרה שאמר "כתבו", דהיינו, שהאדם שאמר "כתבו" נכלל אצלו עוד לפני"ז ג"כ ה"תנו" שזאת הייתה כוונתו מלכתחילה רק שצריך האומדנא להכליל את התנו בכתבו, יוצא א"כ במקרה של שכיב מרע יש צורך שבשעת נתינת המתנה ידע על האפשרות האחרת, שישאר בחיים ואז לא יהי' מתנה. ומה שלא פירש זה (למרות שיודע ע"כ בשעת מעשה), ס"ל לרב ששת, היות ולא ראה צורך בכך, אלא הדבר הי' ברור לכל שלא ישאיר את עצמו ללא נכסים באם יחי'.

וע"פ הסבר זה נ"ל שבדברי הגמ' אח"כ יש קשר לשיטתם, וכדלקמן.

הגמ' ממשיכה הטעם לכך שרב נחמן לא מביא את האומדנא של ר"ש בן שזורי

היות ו"כתבו שאני" (שאינן להוכיח למשנתנו מהמקרה של אמר כתבו ולא אמר תנו, מכיוון ששם הי' גילוי דעת על תנו בזה שאמר עכ"פ כתבו). והיינו, שלשיטת רב נחמן שהשכיב מרע לא סומך על זה שידעו לבד שלא התכוון לתת כאשר יחי', א"כ קשה לרב נחמן להעמיד כרב שמעון שזורי היות ששם הוא עושה גילוי דעת בזה שאמר כתבו.

ולאידך מביאה הגמ' הטעם שרב ששת לא ס"ל כר"ש בו מנסיא היות ובמקרה ששמע שמת בנו יש יתרון, "אומדנא דמוכח שאני". ולפי הסבר הנ"ל בשיטת רב ששת שהשכיב מרע צריך בשעת מעשה לדעת על האפשרות השני', מובן שאא"פ להוכיח מהמקרה של שמע שמת בנו היות וכאן בשעת מעשה לא הי' לו לחשוב על אפשרות אחרת.

וא"כ, צ"ב לב' השיטות, דלפי הנ"ל נמצא שיש שינוי בין ב' המקרים (שמע שמת בנו, וכתבו ולא אמר תנו) למשנתנו דשכיב מרע.

והנראה לומר (בד"א) שיש קשר בין ב' השינויים – שמאותו טעם שלרב נחמן קשה "כתבו שאני" לא קשה לו שבזה ששמע שמת בנו "אומדנא דמוכח שאני", וכן לאידך בשיטת רב ששת:

דכאשר אומרים "כתבו שאני" כי יש בזה גילוי מילתא ג"כ על "תנו", אי"ז דבר המוכרח, שהרי אפשר ו"כתבו" באמת לא כולל "תנו", והיינו, שאמנם בפשטות "כתבו" קשור ל"תנו", אך היות ואי"ז מוכרח, אלא יש אפשרות שאין זה כולל את "תנו", אין בזה קושיא על שיטת רב ששת ואפשר לדמות מקרה זה למשנתנו, כי לדעתו זה גופא הדין המדובר במתני' שהשכיב מרע יודע על אפשרות אחרת.

וע"פ זה מובן גם מדוע זה ש"אומדנא דמוכח שאני" היא שאלת רב ששת, היות ורב ששת ס"ל שכאשר יש אפשרות לפרש את המקרה אחרת, אזי מפרשים כך. וא"כ יש חילוק בין המקרה של שכיב מרע לשמע שמת בנו, שבשכיב מרע יש אפשרות שהשכיב מרע יודע על האפשרות האחרת, וא"כ יש מקום לומר שיצטרך לפרט שכאשר יבריא המתנה בטלה, משא"כ שמע שמת בנו לא היה לו אפשרות לחשוב אחרת שבנו עדיין חי, וא"כ יש הבדל בין ב' המקרים, ואין להוכיח לשיטת רב ששת מהמקרה של שמע שמת בנו למשנתנו.

והיוצא לנו בשיטת רב ששת: א. במשנה אודות שכיב מרע – הוא סומך בזה שנותן את המתנה שכוונתו ברורה; ב. כאשר יש אפשרות לפרש את סיפור הדברים שלא כפי המשמעות הפשוטה, אזי עושים זאת, כנ"ל.

ולכאורה נראה לומר שזהו הביאור מדוע הביא רב ששת דווקא את שמו של ר"ש שזורי – היות ובחידושו של ר"ש שזורי מודגשת שיטתו של רב ששת:

דהנה, א' מהחילוקים בין המקרה של ר"ש שזורי לשאר המקרים הוא, דבהיוצא לקולר וכן המפרש בים ובשיירא, האדם אינו נמצא באותו מקום לאחר שאמר "כתבו" שיצא למקום אחר, אך במסוכן נשאר הוא עדיין במקומו;

וע"פ שיטת רב ששת הנ"ל, שהאדם סומך על ההבנה הנראית ע"פ המעשים שעושה – הטעם לאומדנא הוא מה שניכר שמבקש לכתוב את הגט בכדי לפטור את אשתו מן היבום, שלכן המשמעות של ה"כתבו" כוללת את ה"תנו". ולפי הפרט השני בשיטת רב ששת, שכאשר יש אפשרות לתת משמעות שונה עושים זאת, א"כ מובן חידושו של ר"ש שזורי אודות מסוכן, שהרי עדיין נשאר במקומו. א"כ יש הו"א שבמקרה זה הדין יהי' שונה וה"תנו" לא נכלל ב"כתבו" היות שהאדם נשאר במקומו, והרי זה ב"כתבו" בלבד כמו באדם רגיל והו"ל לפרט. ובזה מחדש ר"ש שזורי "אף המסוכן".

יוצא א"כ שבהבאת ר"ש שזורי דווקא מתבהרת כללות שיטת רב ששת.

כ"ז בדרך אפשר בלבד.



פרש"י עה"פ "אל שעריך" (גליון)

הת' משה לוי יצחק שיחי' לאופר
תות"ל כפר חב"ד

לאחר שנדפס (בקובץ "הערות התמימים ואנ"ש" דשיבתנו זה עתה – גל' רלו עמ' 56 ואילך) מה שכתבתי בביאור פרש"י עה"פ "אל שעריך" (שופטים יז, ה), הגיע

לידי החומש המפואר בהוצאת "שי למורא" מהדורת "כתר תורה" ובו שינויי וחילופי גירסאות בפרש"י, והנני להוסיף משם אי אלו ציצים ופרחים כהשלמה להנ"ל.

(א) הקשיתי מדוע רש"י מעתיק בהד"ה את המילים: "והוצאת את האיש ההוא וגו' אל שעריך וגו'" בה בשעה שמה שבא לפרש הוא המילים "אל שעריך",

ותירצתי, שדווקא מהמילים "והוצאת את האיש ההוא" וכן מה"וגו'" שבסיום הד"ה (שמכוון למילים "וסקלתם באבנים ומתו"), יש סברא לפרש שכאן ב"שעריך" הכוונה למקום המשפט – בית הדין, כיון שבמילים אלו עוסקת התורה בשפיטה ובביצוע גזר הדין בפועל: ההוצאה למקום הסקילה, והסקילה בפועל. ע"כ.

אבל עדיין אינו מיושב מדוע העתיק רש"י את התיבות "את האיש ההוא" שזה אינו מוסיף דבר לפירושו?

ובחומש הנ"ל מביא גירסא (משני כת"י ומדפוס רומי) שאכן אינה גורסת מילים אלו, אלא רק "והוצאת. . אל שעריך", ואתי שפיר.

(ב) בהדיוק מדוע נוקט רש"י בלשון "שכן שנינו", לשון המורה על לימוד מיוחד של "גזירה שוה" שאינו בפשוטו של מקרא.

– יש להעיר שבחומש הנ"ל מביא גרסא (מארבעה כת"י ודפוס ראשון) שאינה גורסת "שכן שנינו", כי אם "שכך מצינו" (או "שכן מצינו"), אך עם היות שלשון זו באמת אינה מורה על "גזירה שוה" וכיו"ב, אבל עצם הדיוק נותר על כנו, מזה שרש"י הוצרך להוסיף עכ"פ מילים אלו ולא אמר הלימוד ("נאמר שעריך למעלה ונאמר שעריך למטה") בסתמיות.

(ג) בקובץ הנ"ל (עמ' 59 הע' 2) הסתפקתי האם כאשר על הפסוק לפני זה (יז, ד) "והוגד לך ושמעת ודרשת וחקרת היטב והנה אמת נכון הדבר" אומר רש"י "נכון – מכוון העדות" – מוכח ל"בן חמש למקרא" שכבר מדובר בעדות שבפני בית דין, או שאפשר והמדובר הוא על היחיד, שיחקור וידרוש אחר העדות ששמע.

והנה בחומש הנזכר מביא גירסא (מא' הכת"י) שאינה גורסת "מכוון העדות" כי אם "מכוין העדות" (דהיינו "מכוין" בוא"ו יו"ד, ולא בשני ווי"ן).

והחילוק בין שני הגירסאות, ובהקדם:

כאשר אנו מפרשים שהכתוב "נכון העדות" קאי על ב"ד, שהם חוקרים ודורשים ובודקים שהעדות היא נכונה ומכוונת, הרי ב"ד צריכים לבדוק את התאמת דברי ב' העדים אחד לשני. משא"כ כאשר מדובר באדם פרטי שצריך לבדוק עדות, הרי יתכן בהחלט שבודק רק עד אחד, שממנו שמע את העדות.

ועפ"ז: להגירסא "מכוון העדות" ניתן לפרש שקאי על ב"ד, כיון ש"עדות" משמעה (גם) ב' העדים, וכאשר העדות נמצאת מכוונת, היינו שדברי ב' העדים מתאימים.

משא"כ להגירסא "מכוין העדות", ש"מכוין" הוא לשון יחיד, ע"כ הכוונה ליחיד, ולא לב"ד שצריכים לכוין ב' העדים.



שיטת רשב"ם ב"כל דאלים גבר"

הת' פנחס הלוי שיחי' לוינ

תות"ל המרכזית 770

בנוגע לדין כל דאלים גבר – כתב הנמו"י (כדף לא, ב.): ". דכל דאלים גבר, כלומר מי מהם שיגבר תחלה ותפס לא יוכל חברו להוציא שוב מידו אפילו יגבר אח"כ, אלא בראי'. וכפי' הר"ש ז"ל במקומו".

וראיתי בספר "חי' ר' נחום" (עמ' שצ) שכתב: "וצ"ע היכן מצא כן הנמו"י בד' הרשב"ם", ולכן הסביר שכוונתו לרשב"ם בסוגיא אחרת, בדף מג. עיי"ש.

אבל – לכאורה פשוט שכוונת הנמו"י היא לרשב"ם בסוגיא ד"ההוא ארבא" (לד, ב) דדינא התם הוא כל דאלים גבר, ואמרינן בגמ' ד"אתא חד מינייהו לבי דינא ואמר תיפסוה". וברשב"ם כתב לפרש: "תיפסוה – פן ימכרנה. אבל חזקה שהחזיק בה אחר

שערער עלי' אינה כלום, דאנן סהדי שבתורת חטיפה באה לידו".
וא"כ, מפורש הוא ברשב"ם דין זה, ש"כל דאלים גבר" הוא רק הראשון שגובר,
אבל אם חבירו יגבר עליו, הרי "אנן סהדי שבתורת חטיפה באה לידו".
ולפ"ז מובן לשון הנמו"י "וכפי' הר"ש ז"ל במקומו" – והיינו סוגיא הנ"ל,
שמפורש שם – בגמ' ("אפקוה וכל דאלים גבר") וכמ"פ ברשב"ם שם – שמדובר בדין
כל דאלים גבר.



הלכה ומנהג

אם מותר לטלטל "פאקס" שהגיע בשבת

הרב אברהם שיחי' אזדאבא
מרבני השכונה

שאלה:

כידוע בזמן אחרון הרבה בני"א יש לחם "מכונת פאקס" ששייך כשהוא שבת אצלו גיע לו "פאקס" ממקום שאין שבת אצלם. ולכן מתעורר השאלה האם מותר לטלטל ה"פאקס" בשבת ובפרט שלפעמים מקבלים ג"כ ד"ת וכדומה.

תשובה:

א

ראשית-כל יש לבאר אם יש בו איזה חשש (לבד איסור מוקצה) מטעם שליחות. שהרי מי שמזמין שישלח לו איזה דבר (כגון ד"ת) ע"י פאקס, ונשלח ממקום שאין אצלם שבת והגיע למקום (מקבל ה'פאקס') שאצלם הוא שבת, אע"פ שהמקבל ה'פאקס' לא עשה כלום מ"מ העיר לי ח"א שיש כאן שאלה של שליחות ע"פ מה שמבואר בש"ע הרב (ס' רס"ג סכ"ה ובק"א ס"ק ח) דדוקא מי שקבל עליו שבת מותר לומר לחברו (שעדיין לא קבל עליו שבת) לעשות מלאכה עבורו מפני שלענין זה (אמירה לישראל או נכרי) לא קבל עליו תוספות שבת, אבל בני"ד שהוא מקבל ה'פאקס" בשבת עצמה

ע"פ הזמנה שלו אסור משום שיש שליחות מישראל לישראל והוא כאלו המקבל עשה מלאכה בשבת ע"י שלוחו.

יש להוסיף עוד שאפשר שהוא איסור דאורייתא שכיון שאצל שליח אין כאן איסור כלל אין שייך לומר אין שליח לדבר עבירה, דבמקום שהשליח אינו בר-חיובא אז אמרינן יש שליח לדבר עבירה כמבואר בש"ע חו"מ בסי' קפ"ב ס"א ברמ"א (ע"ש בסמ"ע ס"ק א) שחולק על הרמ"א בזה דס"ל דאין שליח לדבר עבירה אפילו כשהשליח אינו בר-חיובא). נמצא בנ"ד שלגבי השליח (שולח ה'פאקס) כיון שאצלו אינו שבת מיקרי "אינו בר חיובא" וחל עליו שליחות של אותו אדם שהוא מזמין פאקס זה.

אבל לאידך גיסא י"ל דזה דוקא אם מזמין שישלח לו ה"פאקס" (דברי-תורה) אפילו בשבת אזי י"ל שיש בזה שליחות אבל אם מזמין סתם והוא מדעתו שולח לו ביום השבת אין כאן שליחות מצד המקבל, ע"ד המבואר במש"ל (פ"ג ה"ו מה' גניבה) דאם גנב עשה שליח לטבוח את השור שגנב (דאמרינן בטו"מ יש שליח לדבר עבירה – קידושין מב, א) אע"פ ששחט בשבת דלגבי שבת אמרינן "אין שליח לדבר עבירה" ומצד הדין הי' צריך להתבטל כל השליחות (אפילו לגבי טו"מ) מ"מ כיון שלא עשה אותו לשליח שישחוט בשבת לכן לא נתבטל השליחות וחייב לשלם דו"ה עבור הטביחה (דנוהג בו שליחות אע"פ שהוא דבר עבירה). ועד"ז בעניננו אין כאן איסור בשליחות שהרי לא הי' ציווי ובקשה לשלוח בשבת דוקא, ובפרט אם המקבל לא ביקש כלל לקבלת ה"פאקסים" שבודאי אין כאן שליחות כיון שאין כאן מצוה.

וא"ת למה לא יהא כאן איסור הנאה בשבת מטעם מלאכת שבת שהרי בפועל נעשית בו מלאכה בשבת, ע"ד גוי שעשה מלאכה עבור ישראל שאסר לישראל להנות ממנו עד מוצ"ש בכדי שיעשו, ואפילו בישראל שעשה מלאכה ג"כ אסור עכ"פ בשבת (שלא להנות ממלאכת שבת) כמבואר בש"ע הרב (או"ח סי' שיי"ח ס"א וסי' רע"ו). וי"ל דלא שייך בנ"ד איסור הנאה מצד מלאכת שבת שהרי אצל המשלח הוא יום חול.

סיכום ;

היוצא מכל הנ"ל שאין שאלה של שליחות ולא שאלה של הנאה ממעשה שבת, ונשאר לנו לברר דין טלטול הפאקס אם אסור מדין מוקצה.

ב

יש לברר בשאלה זו עוד כמה פרטים;

1) אם "נייר-פאקס" נכנס בגדר "מוקצה מח"כ" (מחמת חסרון כיס).

2) אם ב"מוקצה מהמת חסרון כיס" מועיל הכנה כמו שארי מוקצה.

3) אם מה שהוא מכין "נייר-פאקס" ב"מכונת פאקס" חשוב הכנה לבטל הימנו דין מוקצה מח"כ, ובנ"ד היות שמכינים נייר פאקס ב"מכונת-פאקס" שכל אחד יש לו רשות לשלוח לו מה שהוא רוצה, אם זה מספיק לבטל ממנו "מוקצה מח"כ". ואע"פ שהכנה זו שישתמשו אנשים לשלוח לו "פאקסים" על הנייר שלו הוא בדרך מלאכה (כתיבה) מ"מ הרי הוא בדרך היתר ע"י נכרי (בקצץ המבואר בסי' רנ"ב) או ע"י ישראלים הגרים במקום שאין אצלם שבת ולא עשאים שליח לשלוח לו אינה דבר (ע"ד המבואר בסי' רס"ג סכ"ה).

מובא במג"א (סי' ש"ח סק"י) ובש"ע הרב (או"ח סי' ש"ח ס"ו, ובמ"ב שם ס"ק ג) דנייר הלוקה הוא מוקצה מח"כ, כיון שהוא מיוחד לכתיבה. ואע"פ שיש לחלק בין זמן הש"ע (או משך זמן מסוים לאח"ז) לזמנינו שנייר אין כ"כ ביוקר וממילא יש מקום לומר שאינו בגדר מוקצה מח"כ, אבל משמעות הפוסקים הוא דעיקר הקובע בזה הוא במה שהוא מיוחד זה רק לכתיבה ומקפיד שלא להשתמש בו לדבר אחר ובוזה נכנס בגדר מוקצה מח"כ. (עיין בספר "אז נדברו" ח"א עמ' קע"ג). וא"כ אפילו לפי ש"ע הרב דמשמע שבדוקא דבר שהוא יקר יש לו דין מוקצה מח"כ, מ"מ נייר פאקס הוא נייר מיוחד ויקר עותר משאר מיני ניירות. ובש"ע הרב (שם) מוסיף "ועוד כיון שמקפיד עליו שלא להשתמש בו אין עליו תורת כלי כלל". וכך הוא בנייר פאקס שהוא גם מיוחד לאותו דבר ואינו ראוי להשתמש לדבר אחר פשיטא שדינו כמוקצה מח"כ.

והנה אם מועיל הכנה במוקצה מח"כ ע"י מחשבה (או ע"י מעשה) מע"ש, נתבאר בש"ע הרב (שם ס"ג-ד). ותוכן דבריו הם דאם המדובר הוא בכלי שהוא מוקצה מח"כ אזי מועיל הכנה במחשבה (מע"ש) שישתמש בו בשבת ואם אינו כלי רק יש עליו תורת כלי שראוי להשתמש בו בשבת ע"ד גיזי צמר שראוי לשבת עליו והוקצה לסחורה או צריך ליחדו להשתמש בו לעולם. והטעם בזה נתבאר בק"א (בש"ע הרב סי' רנ"ט ס"ק א) שאם הדבר שהכניס לאוצר לסחורה הוא כלי מצ"ע אז מספיק מהשבה לבד להוציא

מדין "מוקצה מח"כ" כיון שמצד עצמו הוא כלי וראוי להשתמש בזה רק הוא מקפיד מלהשתמש נמצא שהוא אסר זה ע"י מחשבתו (קפידא), לכן אם השב מע"ש להשתמש בו למהר, אז ע"י מהשבתו יורד עליו דין כלי מיד ונתבטל ממנו דין מוקצה, אבל בדבר שמצד עצמו אינו כלי (ע"ד גיזי צמר) אלא שראוי להשתמש בהם (לישב עליהם), אם אצר אותה לסחורה אז לא מספיק הכנה ע"י מהשבה לבד כיון שע"י שהכניסם לאוצר ביטל אותו ג"כ מתורת כלי (לגמרי) לכן צריך לפעול ב' דברים (1) לעלות אותו לתורת כלי (2) להוציא מדין "מוקצה מח"כ" לכן בעינן "יחדם לכך לעולם" (לשון ש"ע הרב בסי' רנ"ט ס"א). וכן יש עוד חילוק ביניהם, דאם הם כלים רגילים והוא אצר אותם לסחורה אז בכדי שיכנס בגדר "מוקצה מח"כ" בעינן שיהא מקפיד עליהם שלא להשתמש לדברים אחרים, אבל בדברים שיש עליהם רק תורת כלי (ע"ד גיזי צמר שראויים לשבת עליהם), אזי אפילו אינו מקפיד מלהשתמש לדברים אחרים אם עומדים לסחורה נכנס בגדר "מוקצה מח"כ" (ש"ע הרב סי' ש"ח ס"ג-ד). לפי הנ"ל בנייר-פאקס כיון שמיחד אותו להשתמש בו לעולם הי' צריך להתבטל דין מוקצה הימנו.

סיכום (ב);

"נייר-פאקס" נכנס בגדר מוקצה מח"כ אפילו בזה"ז. והכנה מועיל למוקצה מח"כ;

(1) אם זה כלי גמור אזי מספיק אפילו מהשבה בעלמא מע"ש שישתמש בזה למהר.
 (2) ואם אין כלי גמור רק אפשר לעשותו תורת כלי צריך הכנה יותר ע"ד "יהדו לעולם" או מעשה. וכמו"כ יש מקום לומר ש"נייר פאקס" שהכינו להשתמש בו נתבטל הימנו דין מוקצה.

ג

והנה ראיתי בקובץ אהלי-שם (ח"ו עמ' קמא) שח"א רוצה להביא רא' מדין המבואר בשו"ע סי' שכ"ד (ובש"ע הרב שם ס"ה) שבהמה שנתבלה בשבת מותר לחתוך ממנה בשבת להאכיל כלבים אע"פ שלא הי' מוכן מע"ש בביה"ש שהרי בעי

שחיטה (שהוא מלאכה), ומ"מ מותר לטלטל ובפרט בבהמה שהי' מסוכנת מע"ש דלכ"ע אין בו מוקצה. כמו"כ בנ"ד שמצפה שיגיע לו "פאקס" אפילו בש"ק א"כ מוכן הוא מע"ש.

הנה על ראי' זו יש לפקפק טובא שאינו דומה מוקצה של בהמה שנתנבלה בשבת שלא דחאו בידים שהרי לא עשה שום פעולה בבהמה להראות שהוא מקצה את הבשר מלהשתמש לכן הגם שכשהוא חי א"א להשתמש בבשר מצד המניעה (שהוא חי) אבל לאחר שסר המניעה מותר (ש"ע הרב סי' ש"י ס"ו), משא"כ בנ"ד מה שהוא מניח "נייר פאקס" ב"מכונת-פאקס" אע"פ שהוא מצפה על קבלת ה"פאקסים", מ"מ אדרבה בזה שהוא מקצה את "הנייר פאקס" לקבל מכתבי פאקסים ולא לדבר אחר, סיבה זו גופא עושה את ה"נייר-פאקס" שיכנס בגדר "מוקצה מח"כ", א"כ איך ע"י שהוא מצפה לקבלת פאקסים שהוא הסיבה לאיסורא יהא אותה הסיבה להתירא.

ומה שנתבאר לעיל (אות א') שמועיל הכנה מע"ש, היינו אם מכין (ע"י מחשבה) להשתמש בו בשבת באופן של היתר עד"מ גיזי צמר שראויים לשבת ולסמוך עליהם שזה מותר בשבת, אבל במכין כלי שהוא "מוקצה מח"כ" לעשות מלאכה בשבת הגם שהוא באופן של היתר ע"ד סכין של מילה שדוהה שבת (מילה ביום השמיני) יש להסתפק טובא (וכמו שיתבאר לקמן הדיעות שבזה) אם נתבטל ממנו דין "מוקצה מח"כ" ע"י הכנה כזה שיודע מע"ש שיעשה מלאכת מילה (בזמנו) בשבת. וכמו"כ בנ"ד שהגם שמכינים ה"נייר-פאקס" לכל מי שרוצה לשלוח מכל קצוי-תבל, ומובן שאצל מדינות שאין שבת אצלם אין כאן שאלה מצד השולחים כיון שמלאכת שבת איסור גברא שהרי מותר להתחיל מלאכה מע"ש ע"מ שימשיך בשבת ע"ד "פותקין מים לגינה שיש עם חשיכה וכו'" (שבת יח, א ומחבר סי' רנ"ב ס"ה) וכן הלכה כב"ה דאין שבייתת כלים בשבת (שם, מחבר רמ"ו ס"א). נמצא שאע"פ שיש אפשריות שיהא מלאכת כתיבה ע"ג הנייר נעשית בשבת ע"פ היתר, ע"ד בנ"ד דשולח ה"פאקס" נמצא במדינה רחוקה שאין אצלו שבת ושולח למקום "קבלת הפאקסים" ששם הוא שבת, אבל מ"מ כיון שכל הכנה של השתמשות ב"נייר-פאקס" היא רק בדרך מלאכה וזה אסור אצל המקבל, לא מסתברא מילתא שהכנה בדרך מלאכה (אפילו של היתר) יתיר את המוקצה מח"כ.

ונלע"ד לדמות קבלת ה'פאקסים' לדין סכין של מילה שג"כ נכנס בגדר "מוקצה

מח"כ" (ש"ע מחבר סי' ש"ח ס"א, וש"ע הרב שם ס"ה). ואם יש לו ברית (בזמנו) בשבת ממילא מובן שהוא מכין את הסכין מע"ש להשתמש בשבת בדרך מלאכה באופן המותר. והנה בדינו של הסכין לאחר הברית אם יש בו דין מוקצה או לא מצינו בזה מחלוקת אחרונים. בשו"ת המהרש"ל (סי' מ) מתיר לגמרי הטלטול מטעם "אין מוקצה לחצי שבת". ולפי שאר אחרונים (ט"ז ביו"ד סי' רס"ו ס"ק א, מהרי"ל שם, שו"ת רע"א סי' כג, ובשיטת הרמ"א יש מחלוקת הט"ז ונקה"כ מהי דעתו בזה וכמו שנתבאר במילואים א') אסור בטלטול רק שכ"ז שהוא בידו מותר להחזיר הסכין למקומו לאחר הברית, אבל בלא"ה אסור בטלטול לגמרי כ"מוקצה מח"כ". וטעם האוסרים (נ"ל) הוא כמו שביארנו ב"נייר פאקס" והוא דלא מסתברא שאם חושב להשתמש בסכין של מילה למלאכת מילה יבטל בזה "מוקצה מח"כ" שהרי זה כל סיבתו לאוסרו כנ"ל.

סיכום (ג);

"נייר-פאקס" יש לדמות לסכין של מילה שיודע מע"ש שישתמש בו בשבת (בדרך מלאכה), ומ"מ לאחר הברית חזר לדין "מוקצה מח"כ" לפי רוב גדולי הפוסקים.

ד

וגם י"ל דאפילו לדעת מהרש"ל דמתיר טלטול לגמרי היינו מטעם "אין מוקצה לחצי שבת" ז.א. להיות שיש חלק זמן מיום השבת שמותר לטלטל את הסכין (מילה בזמנו) ממילא לא שייך לאסור שאר יום השבת ד"אין מוקצה לחצי שבת", אבל לא מטעם שכיון שעומדת הסכין למול בו באותה שבת, ממילא מצד שימוש זה בטל ממנו דין "מוקצה מח"כ", דא"כ לא הי' צריך לטעם "אין מוקצה לחצי שבת" אלא הוי לי' למימר שאין מוקצה כלל כיון שעומד להשתמש באותה שבת, כמו כל מוקצה מח"כ אם מיחד אותו להשתמש בשבת מותר.

ועוד י"ל שאפילו לדעת המהרש"ל המתיר י"ל שהוא דוקא בסכין של מילה, כיון שהוא מותר להשתמש בסכין לצורך המילה, נמצא שיש מקצת היום (בשעת הברית) שנתבטל הימנו דיני מוקצה (לגמרי) לכן אמרינן "איו מוקצה לחצי שבת" ומותר לגמרי, אבל בנ"ד ב"נייר-פאקס" הרי מקבל ה'פאקס' אסור להשתמש בו שאצלו הוא מוקצה, א"כ איך ע"י שאחרים שולחים "פאקסים" יתבטל ממנו דין מוקצה. וזה דומה

לקמח של ישראל שהוא מוקצה כמבואר בשו"ע הרב סי' ש"ח ס"ח ויודע שלמחר יבואו חיילים ויקחו ממנו הקמח ויאפו פת, וכי נאמר שאין כאן מוקצה כיון שעומד להשתמש ע"י נכרים בדרך מלאכה?

אמנם לכאורה י"ל שאין שום חילוק בין קמח של ישראל שיודע שלמחר יבואו חיילים ויקחו ויאפו מזה לחם ובין קמח של נכרים, שבשניהם לא חל עליו דין מוקצה דזיל בתר טעמו דבין כך ובין כך הקמח עומד לעשות ממנו לחם והישראל לא מסיה דעתו ממנו. ומה שהישראל אסור בעצמו לאפות את הלחם אין בזה חסרון ולא חשוב שהוא מקצה את הקמח בדעתו כיון שהוא יודע שבפועל יאפה לחם מקמח זו למהר וממילא הוא מוכן אצלו. ויש להביא סמוכים לזה מדין פרי שהוא מחובר לאילן (וכבר נגמר) שמועיל הכנה מע"ש (מג"א בסי' שי"כ סק"ח, וש"ע הרב שם ס"ו) אע"פ שע"פ דין אסור ללקוט בשבת מ"מ כיון שבשביל הוליה שיב"ס מותר לתלוש מועיל הכנה של ע"ש (שיקוץ למחר לחולה) עבור עצמו, כמו"כ בנ"ד יודע בעל ה"פאקס" שישלחו "פאקסים" מכל קצוי-תבל שאצלם אין זמנם שבת ממילא הם שולחים בהיתר. וכמו"כ בקמח של ישראל שיודע שלמחר יבואו חיילים ויאפו מזה לחם ודעתו עליו, א"כ לכאורה י"ל שאינו מוקצה.

אבל כל זה אינו נכון שמצינו שגדרי מוקצה (או הכנה לבטל המוקצה) הכל תלוי בבעה"ב, כמו שמבואר בש"ע הרב וז"ל "וכיון שהוא מוכן להנכרי בעליו הרי זה מוכן לכל" (סי' שכ"ה ס"ו וסי' ש"י ס"ג), לכן בכל הנ"ל כיון שבע"ה אסור להשתמש בו אינו מועיל מה שאחרים הם מותרים להשתמש שהכל הולך אחר בעלים. כמו"כ בנ"ד כיון שנייר-פאקס" הוא ברשות ישראל שהוא אסור להשתמש בזה בשבת לא מועיל מה שמכין את הנייר להשתמש לכל מי שרוצה לשלוח "פאקס" כיון שהוא (בע"ה) בעצמו אסור להשתמש בו נעשית מוקצה לכל אדם. ובפרט שאפילו בקמח של נכרי ג"כ יש מחלוקת (ש"ע סי' שכ"ה ס"ד, וש"ע רבינו שם ס"ו) באם הי' קמח ביה"ש ובשבת אפה הנכרי לחם אם מותר לישראל לאכול הימנו, דלפי כמה פוסקים כל ההיתר (בקמחו של נכרי) זהו דוקא אם כבר התחיל הנכרי להתעסק בזה מבעו"י אע"פ שלא הי' ראוי' ביה"ש מותר אבל אם הי' עדיין קמח בביה"ש יש בה משום מוקצה. ורבינו מסיק להחמיר כדיעה זה אם לא

בשעת-הדחק. כמו"כ בנ"ד כיון שנייר-פאקס נשלח ונכתב בשבת עצמו דינו כמו

פת הנ"ל.

ועוד יש לדון כאן מדין נולד והגם שנולד בשבת מותר כמ"ש בשו"ע הרב (סי' תצ"ה סי"ג וסי' ש"ח ס"ס) מ"מ יש לומר דהא דנולד בשבת מותר זהו דוקא באינו נולד גמור ע"ד מה שמובא בש"ע הרב (סי' ש"ח סכ"ג) בנכרי שעשה כלי חדש שזה לא נקרא נולד ממש, וכמו"כ באופה פת שזה רק נשתנה מקמח לפת. וכן מה שרבינו מביא בסי' תצ"ה סי"ג בקליפי-אגוזים שזה ג"כ הי' בעולם רק מצד הדין חשוב נולד כיון שעד עכשיו בהי' פרי ועכשיו הוא מציאות של עץ בעלמא, אבל בנולד ממש אפשר שאסור בשבת. וכן משמע במנחת-שבת (סי' פה ס"ק יט בשם מסגרת-השולחן ס"ק ז), א"כ ב"פאקס" הרי זהו דבר הדש שהרי בביה"ש הי' רק נייר חלק ועכשיו הוא מכתב או דברי-תורה שזה נולד ממש.

ועוד י"ל דלא שייך כאן היתר מטעם נולד, דגדר נולד הוא שהוקצה מחמת שנולד בשבת ולא הוקצה מחמת דבר אחר (ע"ד קליפי אגוזים בש"ע הרב בסי' תצ"ה הנ"ל) אבל ב"נייר פאקס" שהוא מוקצה מצד עצמו איך ע"י שנולד בו כתב יפקע הימנו איסור מוקצה.

סיכום (ד);

אפילו לדעת המהרש"ל דמקיל בסכין של מילה דמותר לטלטל לאחר המילה, מ"מ יש להחמיר ב"נייר-פאקס", והוא משום דסכין של מילה נתבטל דין מוקצה מיני' במשך זמן של קיום ברית-מילה "ואין מוקצה לחצי שבת" משא"כ ב"נייר-פאקס" לא הותר כלל.

דיני מוקצה תלוי בבע"ה לכן אם בעה"ב של ה"פאקס" הוא ישראל (ואצלו הוא שבת) אינו מועיל מה שאחרים מותרים לשלוח פאקסים (נכרים או ישראלים הגרים במקומות הרחוקות שאין אצלם שבת). גם מצד איסור נולד, שאפילו למ"ד נולד בשבת מותר מ"מ בנולד ממש כה"ג שביה"ש הי' נייר סתם ובשבת בא עליו אותיות הכתב אסור לכ"ע שזו הוי נולד ממש.

(א) הקשיתי מדוע רש"י מעתיק בהד"ה את המילים: "והוצאת את האיש ההוא וגו'

אל שעריך וגו' בה בשעה שמה שבא לפרש הוא המילים "אל שעריך",

ותירצתי, שדווקא מהמילים "והוצאת את האיש ההוא" וכן מה "וגו" שבסיום הד"ה (שמכוון למילים "וסקלתם באבנים ומתו"), יש סברא לפרש שכאן ב"שעריך" הכוונה למקום המשפט – בית הדין, כיון שבמילים אלו עוסקת התורה בשפיטה ובביצוע גזר הדין בפועל: ההוצאה למקום הסקילה, והסקילה בפועל. ע"כ.

אבל עדיין אינו מיושב מדוע העתיק רש"י את התיבות "את האיש ההוא" שזה אינו מוסיף דבר לפירושו?

ובחומש הנ"ל מביא גירסא (משני כת"י ומדפוס רומי) שאכן אינה גורסת מילים אלו, אלא רק "והוצאת... אל שעריך", ואתי שפיר.

(ב) בהדיוק מדוע נוקט רש"י בלשון "שכן שנינו", לשון המורה על לימוד מיוחד של "גזירה שוה" שאינו בפשוטו של מקרא.



בענין הכוונה בק"ש ובתפלה

הת' לוי שיחי' העכט

תות"ל המרכזית - 770

כתב אדה"ז בשולחנו (סי' קפ"ה ס"ב) שבק"ש ותפילה וברכת המזון עדיף לאמרם בלשון שמבין ולא בלה"ק מכיוון שהכוונה מעכבת בהם (בק"ש בפסוק ראשון, ובתפילה בברכה ראשונה).

והנה בנוגע לזה מצינו חילוק בין תפילה וברכת המזון, שבברכת המזון ישנו היתר לנשים ועמי הארץ לקרותם בלה"ק אף שאינם מבינים, מה שלא מצינו היתר

זה בתפילה. ובפשטות גם בק"ש אין היתר זה. ובהסברת הענין בהקדים מה שמביא בסי' קפ"ה ס"ב בטעמים שצריך להבין מה שאומר, ונראה שישנו חילוק בין הטעמים של ק"ש ותפילה לבין הטעמים של ברכת המזון, שבבהמ"ז חייב להבין מטעם מה שנאמר גבי' "ובירכת", ואין אני קורא ברכה אלא על מה שמבין. זאת אומרת, שאין חיוב מפורש על הכוונה אלא מסיקים זאת מעצם החיוב לברך. משא"כ גבי ק"ש לומד את הכוונה כציווי וחיוב בפני עצמו שהתורה מלמדת באומר "שמע" - לשון הבנה. וממשיך שתפילה ה"ה כק"ש לגבי דין כוונה המעכבת בה.

- ויש לומר שזהו החילוק גם לגבי ההיתר שמצינו בבהמ"ז לגבי נשים ועמי הארץ. דמכיוון שהחיוב כוונה בבהמ"ז אינו חיוב בפ"ע המפורש אלא כחיוב המשתמע מפשטות הדברים. לכן אפשר בזה בזה להתיר כהסברא השני' שבהמ"ז יכולה להתקיים גם ללא הבנת הברכה. משא"כ בק"ש ותפילה שחיוב הכוונה ה"ה חיוב מפורש בפ"ע, אין אפשרות להתיר לנשים וע"ה לאומרה בלה"ק גם כשלא מבינים. וכדלקמן. -

ולגופו של ענין יש לברר מהו החיוב של כוונה בתפילה וק"ש יותר מבהמ"ז. וכתב אדה"ז בסי' ס' ס"ה שאף להאומרים מצוות אין צריכות כוונה, כ"ז הוא רק ככוונה לצאת ידי חובה, אך מצוות שענינם הוא הכוונה שבהם כגון ק"ש שענינה הוא קבלת עול מלכות שמים, ותפילה שענינה לשבח את ה', כמובן שללא הכוונה אין עשיית המצוה ובמילא לא יצא י"ח.

ושוב אנו רואים שאדה"ז לא מביא את בהמ"ז בין הנך שהכוונה מהווה את עשיית המצוה. ובפשטות י"ל שבבהמ"ז לא נדרש מהאדם איזה שהוא תנועה בנפשו אלא רק לברך למי שאמר והי' העולם. ובמילא כאשר הוא יודע שהוא מברך, אפי' שאינו מבין המילים, לברכה תיחשב. אך בתפילה וכן בק"ש המצווה היא שאצלו בנפש יתחולל איזה תנועה, בק"ש - תנועת קבלת עול מלכות שמים, ובתפילה - עבודה שבלב. וא"כ אין מספיק שיודע באופן כללי מה עושה אלא צריך לדעת מה אומר - דאם לאו, ואפשר לעבודת הלב ולקבלת עול מלכות שמים גם ללא אמירה, מה א"כ המצווה, אלא ברור שהתנועה בנפש מצריכה אמירה בפה ובמילא מובן שאמירה ללא ההבנה אינה מועילה לתנועה בנפש. וברור שצריכים לומר בלשון שמבין.

רק שבזה גופא צריכים כוונה רק בעיקר הק"ש והתפילה שזה הפסוק והברכה הראשונה.

ולפי הנ"ל אולי יש לבאר דבר שמקשה הרבי בלשון אדה"ז בשולחנו (לקו"ש חכ"ב עמ' 118 הע' 36) והוא על מ"ש בסי' ק"א בסופו אודות הצורך בהבנת המילים שאומר ומוסיף בזה "שתפילה בלא כוונה אינה כלום". ומעיר הרבי שהרי הכוונה שעליה אמרו שבלעדה התפילה אינה כלום, זוהי הכוונה הכללית "שיראה עצמו... עומד לפני השכינה" ולא בכוונה של פי' המילות, ומהו שאומר אדה"ז אודות הכוונה דפי' המילות שבלעדה התפילה אינה כלום.

אך אם נאמר שהא תליא, והחיוב בתפילה שהוא עבודה שבלב הוא זה שמצריך גם כוונה כללית וגם אמירה בפה, ונוסיף: אפש"ל שהדבר שמחולל את התנועה הנפשית בעבודת ה', הוא דווקא האמירה בפה של המתפלל, שכידוע קול מעורר הכוונה, וזה הסיבה אולי שצריך להשמיע לאזניו, שיהי' בגדר קול שיעורר הכוונה. אך ברור באם האדם יוציא קול התפילה ללא ההקדמה הכללית, שידע שעומד בפני השכינה, הרי שקול זה לא יעורר שום כוונה, ושום עבודת ה' לא תצא ממילים אלו. וע"כ מובן שהתפילה שגדרה הוא עבודת ה' שבלב צריכה להיות בנוי' משני הדברים א) כוונה כללית לידע לפני מי עומד. ב) לדעת מה אומר. וזוהי אולי הסיבה שכתב אדה"ז גם אודות הכוונה דפי' המילות שלולי זאת אין התפילה כלום.

[ומדברי הרבי בההערה הנ"ל אפשר להבין שמקשה - מדוע א"כ אין הכוונה דפי' המילות בכלל הה' דברים שמעכבים את התפילה, באם בלעדה התפילה אינה כלום. ולולא דמסתפינא מההשארה בצ"ע שמשאיר הרבי את הקושיא, היינו אומרים א. אולי לא זוהי כוונתו הק' בההערה. וב. ואולי בכ"ז נאמר שהדיוק ברמב"ם הוא מעכבים את התפילה, שלשון מעכב משמע על דבר שהוא מעכב מבחוץ ואינו נוגע לחפצא של התפילה עצמה. וכמו שרואים באמת שכל הה' דברים - שמונה הרמב"ם - המעכבים את התפילה, ה"ה ענינים שאינם בחפצא של התפילה אלא ענינים צדדיים המוכרחים לאפשר את התפילה. ובמילא זה שהרמב"ם אינו מונה את הכוונה דפי' המילות בכלל הה' דברים, הרי"ז משום שזה חסרון בחפצא של התפילה ואמירת התפילה עצמה. שהרי כנ"ל כל ענין של אמירת התפילה זהו כדי שהקול יפעל עבודה שבלב (משא"כ הכוונה הכללית שרק מכשיר שהקול אכן יפעל פעולתו)].

והנה עוד יש לברר בלשונו של אדה"ז, ומעיר ע"כ הרבי בשיחה הנ"ל (הערה 34) שמהרמב"ם לכאור' מוכח שעיקר גדר מצות התפילה הוא בקשת צרכיו, ומוכיח זאת הרבי א) מלשון הגמ' שמביא הכסף משנה כמקור להרמב"ם ב) גם מלשונו עצמו - בכך שאת השבח שלפני בקשת צרכיו מגדיר הרמב"ם כהגדה "מגיד שבחו..." ואת בקשת צרכיו בלשון "בקשה ותחינה" - וכפי שהוכיח הרבי גם בגוף השיחה גדר של התחינה בתפילה הוא העבודה שבלב שבתפילה, וא"כ לפי"ז קיים ענין העבודה שבלב דווקא בבקשת צרכיו, ומוכח שזהו עיקר גדר התפילה.

וע"ז מעיר שאדה"ז כותב בסי' קפ"ה ס"ב "סידר שבחיו של מקום... שזהו עיקר מצוות התפילה". ואיך זה מתאים עם מה שכתב הרמב"ם. ונוסיף: שהרי גם נפק"מ למעשה, שהרי באם עיקר התפילה זהו בקשת צרכיו הרי שהכוונה בפ' המילות היו לכאורה צריכות להיות בברכה הראשונה מבקשת צרכיו ולא מברכה הראשונה של סידור השבח. והרי בכך מסביר אדה"ז מדוע מדוע מספיק כוונת המילים בברכת אבות משום שזהו עיקר התפילה.

ואולי יש לומר בזה. דלפי מה שאמרנו לעיל מהות מצות התפילה היא העבודה שבלב - פירוש, שהאדם ידבר לה' באופן כזה שיתחולל בתוכו תנועה נפשית כלפי השי"ת. א"כ ברור שככל שהדיבור בתפילה יותר נוגע לו בנפש הרי שבזה הוא מקיים את העבודה שבלב ביתר שאת. ובזה מגיעה מצוות התפילה למיצויה. ולכן כשאדם מבקש צרכיו, מכיון שצרכיו נוגעים לו ביותר, לכן התנועה הנפשית שמתחוללת בקרבו בשעת בקשת צרכיו גדולה הרבה יותר מהזמן שבו מסדר שבחיו של הקב"ה, ובמילא התפילה - עבודת הלב, בשעת בקשת צרכיו ניכרת יותר וגדולה יותר. ולכן בגמ' אמרו "יסדר.. שבחו של הקב"ה ואח"כ יתפלל" שהרי עיקר התפילה אצל האדם היא בשעת בקשת צרכיו. ולכן גם הרמב"ם מגדיר את השבח כהגדה ואת הבקשת צרכיו כתחינה ובקשה שהרי הרמב"ם מגדיר מה מתחולל בנפשו ולבו של האדם העובד את ה' בלבו.

אך כ"ז הוא בתפילה איך שהיא לגבי האדם. אך כאשר דנים בתקנת חכמים שתיקנו על התפילה אזי רואים שעיקר התקנה היתה דווקא על סידור שבחיו של מקום, שלכן דווקא בברכה הראשונה לא יצא. ואין זה סותר שבכ"ז בלבו של האדם המתפלל הרי שדווקא הבקשת צרכיו נוגעת לו הרבה יותר ובמילא יתפלל יותר בזה.

ויש לומר בטעם הדבר שחכמים תקנו לעיקר התפילה דווקא הברכה הראשונה של סידור שבח של מקום, ולא הברכות הקשורות עם בקשת צרכיו. משום שלמדו הרי מפי השמועה שעבודב שבלב זו תפילה שזהו פירוש הפסוק ועברתם את ה' אלוקיכם. (רמב"ם ריש הלכ' תפילה) וא"כ בתקנתם החשיבו לעיקר את הקטעים בתפילה המדברים באופן ישיר אודות הגדולה והשבח של ה', ושבזה מקיימים "ועברתם את ה' אלוקיכם", וכפשוט.

ויש לומר לפי"ז שאדרבא – גם הקטעים בתפילה המדברים אודות בקשת צרכיו של האדם. כל הכוונה בהם היא כדי שיביא ל"עברתם את ה' אלוקיכם". ביתר שלימות, שהרי באם האדם מקשר כל אשר לו וכל צרכיו עם השי"ת בידועו שהכל בא מאת ה'. א"כ כאשר האדם מבקש בתפילה על צרכיו בזה מגדיר את התנועה הנפשית שלו כלפי השי"ת (וכנ"ל שצרכיו האישיים נוגעים לו ביותר) ועבודתו את ה' נעשית ביתר שאת ולפי"ז מובן שכל התפילה באה בעצם לחזק את הרגש לו לה' כשמסדר שבחו. ולכן ברור מדוע חכמים בתקנתם עשו את סידור שבחו של הקב"ה לעיקר.

וכפי שמובא בחסידות בטעם הענין שדווקא תפילה היא זו שמקשרת את האדם עם הקב"ה – אפי' שבא מבקש על צרכיו האישיים שזה משום, שכאשר אדם מקשר את הקב"ה עם עניניו האישיים בזה נעשה קשר הרבה יותר חזק עם הקב"ה שבכל מצב בו נמצא, ואפי' בזמנים שהכי נוגעים לו בנפש, אזי הפניה והשאיפה בזה – קירבה להקב"ה. [ובפרט לפי המוסבר עוד לפי תורת הבעש"ט ע"פ "רעבים גם צמאים נפשם בהם תתעטף" שכל הרצון של יהודי בצרכיו הגשמיים זהו משום שבפנימיות זהו רצון של עצם נשמה לעשות לו ית' דירה בתחתונים.]

ולחביבותא דמילתא יש להוסיף בעוד אופן בטעם החילוק איך שהתפילה אצל האדם ואיך שחכמים תקנוה. והוא לפי מה שידוע מהמובא בחסידות. שישנם שתי דרכים בהתבוננות להכיר את ה' יש ההתבוננות בממכ"ע והוא להתבונן על הגדולה של הקב"ה בבריאת העולמות ובקיומן ובאופן פרטי על כל נברא וכו' שבזה רואים גדולתו. אך יש עוד אופן, והוא התבוננות בסוכ"ע, איך שהקב"ה בדרגא זו מרומם ומנושא מהתהוות העולמות ונשגב שמו לבדו. וא"כ י"ל שכפי שחכמים ראו את ענין התפילה בתורה הרי שהתורה שהיא למעלה מהעולם רואה את הגדולה של הקב"ה בהיותו למעלה וסובב כ"ע. וא"כ עבודת ה' המשתקפת מו התורה היא בעיקרה לעבוד

עם הברכות בהם מסדרים את שבחו של הקב"ה, דלא כ"כ ההדגשה איך שמנהיג את העולם וממלא צרכי כאו"א. משא"כ מצד העולם הרי שהעולם מסתכל על עבודת ה' בהתבוננות כפי שהקב"ה ממכ"ע ובמילא העיקר בעבודת התפילה זהו איך שהקב"ה מנהיג את העולם וממלא צרכי כאו"א.



בענין הכוונה במצות תפילין

הת' לוי שיחי' העכט

תות"ל המרכזית - 770

ידוע שישנם שלוש מצות שמחולקות משאר המצות, בכך שצריך בעשיית המצוה לכוין לתוכן ומהות המצוה. בסוכה צריך לכוין שיושב לזכור יציאת מצרים, בציצית צריך לכוין שלושם כדי שנזכור את כל המצות, ובתפילין צריך לכוין לשעבד המח והלב ליחוד שמו שנכתב בפרשיות התפילין.

והטעם שדווקא בשלושת מצות אלו נצטוונו בכוונה, הוא משום שבהם נאמר במפורש בתורה התוכן של המצוה ונכתב "למען". בסוכה: "למען תדעו", בציצית "למען תזכרו", ובתפילין "למען תהי' תורת ה' בפין". עיין בב"ח סימן תרכ"ה.

[והנה יש לדון בכוונה זו האם נכנסת בהמחלוקת הידועה האם מצות צריכות כוונה, וא"כ תלוי בהדיעות דמחלוקת זו. אך נראה יותר שכוונה זו לא נכללת במחלוקת זו. דהנה בסימן ס"ה כתב אדה"ז בנוגע לכוונה שבק"ש ותפילה. שאין זה נכלל ותלוי במחלוקת האם מצות צריכות כוונה. שהרי חילוק מהותי יש בניהם, דבכוונה שבה חולקים לגבי כל המצות, זוהי כוונה כדי לצאת ידי חובה. משא"כ בכוונה שבק"ש ותפילה, שם הכוונה היא חלק מהמצוה עצמה. היינו שהציווי לקרוא ק"ש, זהו לכוין ולקבל עול מלכות שמים, וכן בתפילה, הציווי הוא לכוין בליבו לעבודה שבלב. ולכן גם למ"ד שמצות אין צריכות כוונה יודה שבק"ש ותפילה צריכים הכוונה הנדרשת

לקיום המצוה.

ולפי זה אפשר לומר גם בשלושת המצות הנזכרות, שמכיון שחלק מהמצוה הוא לקיימה למען הכוונה, לכן גם למ"ד דמצות אין צריכות כוונה, חייבים לכיון במצות אלו לתוכנם, ובלא זה לא קיים את המצוה. וכפי שכתב כך הב"ח במפורש בנוגע למצות אלו (סימן תרכ"ה) "יראה שלא קיים את המצוה כתיקונה אם לא יכוין אותה הכוונה". (ופרי מגדים כתב שבדיעבד יצא גם ללא הכוונה הזו, ואולי יש לחלק לגבי סוכה לפי המובא באג"ק ח"ד עמ' י"ד).

ולהעיר שבלקו"ש חל"ג עמ' 101 בהערה 57 מביא כ"ק אדמו"ר שכך אכן נאמר בג' מצות אלו, ורק שבמצות ציצית יהי' תלוי במחלוקת הטור והרמב"ם, האם הכוונה בציצית היא חלק מגוף המצוה או לא, ויחלקו רק בציצית משום שבפסוק על ציצית לא נכתב ה"למען" על קיום המצוה גופא, אלא על ה"וראיתם אותו וזכרתם". וא"כ לפי הרמב"ם גם אם לא כיון כונה זו בציצית יצא ידי חובתו].

אך יש להבין מה שמצינו שינוי בדברי אדה"ז שלגבי ציצית וסוכה מביא את דברי הב"ח הנ"ל שיש לכיון כמו שכתוב "למען" בציצית, אך בנוגע לתפילין משנה בשני דברים. א. אינו מביא את הטעם שנאמר "למען" כמו שמביא בשתי המצות האחרות. ב. בנוגע לכוונה כותב שיכוין בהנחת התפילין ע"כ שציוונו "לכתוב" ד' פרשיות אלו, בשונה מלשון הטור שכתב יכוין שציוונו "להניח". ושינוי זה גם דרוש ביאור, מדוע שבהנחה נצטרך לכיון מה תוכן הכתיבה, הרי כרגע עסוק הוא במצות ההנחה, ובפשטות צריך לכיון על ההנחה, וכמו שלא כותב כך בציצית שעליו לכיון שציוונו לעשות ציצית. וכך גם בסוכה, לא מביא את הכוונה שבעשיית הסוכה. ובפשטות הוא כי לא נוגע למצוה עצמה מכשירי המצוה שלה כי אין זה חלק מן המצוה אלא רק מכשיר לה.

ויש לומר בזה: דיש להבין, כאשר התורה אמרה על התפילין: "והי' לאות על ירך ולזכרון בין עיניך, למען תהי' תורת ה' בפיך", לא מוזכר כאן – לכאורה – שיעבוד המוח והלב, אלא רק שיהיו בפיך. אלא, הלימוד הפשוט מזה הוא שהתורה לא רוצה שדברי התורה יהיו רק ככתובים על הספר אלא יהיו נמצאים אצל האדם, שמתבטא בכך שנמצא בפיו. וע"כ ציוותה התורה לקחת פרשיות מן התורה (ובפרט כאלו שבהם

מודגשת היחוד שמו של הקב"ה שזהו מהות התורה) ולהניחן כאות על היד וכזכרון על הראש, כדי שע"י כך - ע"י האות והזכרון יחקקו דברי התורה באדם ויהיו בפיו.

וכפי שמובן בפשטות שבאם רוצים שהאדם יהי' תמיד בפיו דברים מסויימים, זהו רק ע"י שחוקקים הדבר בלבו ומוחו. וא"כ לפי"ז יוצא, שאמנם התורה רק אמרה שיהי' תורת ה' בפיו, אך עכ"ז לומדים מזה שאין הכוונה בפיו כפשוטו ובלבד, אלא שתורת ה' צריכה להיות חקוקה בלבו ומוחו - וע"י כך יתבטא גם בפיו. אך אין החקיקה במח ובלב נכתבה בפירוש בתורה, אלא נלמד מהמשמעות. (ובפשטות אפ"ל שהתורה הנגלית לא עוסקת בחלקים הפנימיים והנסתרים של האדם משום שאי אפשר לבדוק ענינים אלו בכלים גלויים שבהם התורה הנגלית משתמשת, ולכן עוסקת רק בהשלכות הגלויות).

ולפי"ז אפשר לכאורה לתרץ את ב' השאלות שהקשנו. ראשונה, אפשר להבין מדוע לא הביא אדה"ז את הפסוק "למען תהי' תורת ה' בפיך" כפי שהביא זאת בטעם הכוונה שבציצית וסוכה. שבציצית וכן בסוכה הכוונה הנדרשת בעשיית המצוה נלמדת באופן מפורש מהפסוק ללא לימודים נוספים מהמשמעות. וכאשר נאמר בציצית "למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי", הכוונה הנלמדת מזה היא שצריך לקיים מצות ציצית כדי לזכור את כל המצות לעשותם. וכן כשבסוכה כתוב "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים", הכוונה הנדרשת היא לקיים מצות סוכה כדי להיזכר ביציאת מצרים. אך מכיוון שבתפילין הכוונה של שעבוד המוח והלב לא כתובה במפורש בפסוק, על כן לא מביא אדה"ז את הפסוק כבשאר המצות.

וכן גם יובן מדוע מביא בכוונה שיכוין שציוונו לכתוב ד' פרשיות שהרי לפי המוסבר איך לומדים את הכוונה שבתפילין מהפסוק, נראה שישנו חילוק גדול בין המכשירי מצוה שבתפילין לגבי כל המכשירי מצוה שבשאר מצות:

דהנה, במכשירי מצוה קיימים ב' אופנים: (א) שהמצוה מתקיימת ע"י המכשיר ההוא; (ב) שהמכשירי מצוה הוא חלק מהחפצא של המצוה. וכמובן גם באופן הראשון המכשיר מצוה מעכב לעצם המצוה, אך עכ"ז עדיין א"א להפוך את המכשיר לחלק ממהות המצוה.

ובחילוק זה מתחלקים מצות סוכה וציצית ממצות תפילין. דבמצות סוכה וציצית המצוה היא לישוב בסוכה וברור שלולא הסוכה לא יוכל לקיים את המצוה – לישוב ולזכור את יצי"מ. אך עכ"ז, הסוכה עצמה מהווה הכנה לקיום המצוה עצמה, והיינו הישיבה בסוכה והזכירה המגיעה כתוצאה ממנה. וכן גם בציצית, ע"י שהאדם לובש ציצית עי"ז יכול לקיים את המצוה של זכירת המצוות.

אך בתפילין למדו חכמים מן המשמעות, לא רק ענין של זכירה הנובעת מראיית דבר, אלא שהדברים יהיו חקוקים על ליבו ומוחו – עד שמתבטא בפיך. א"כ ברור, שדבר כזה מגיע באופן ישיר מן התפילין עצמם, מפאת קדושתם – הרי שכשמניח אותם על ידו וראשו יכול להמשיך במוחו וליבו שיעבוד לקב"ה. וא"כ ברור, שאין התפילין רק כהכנה לקיום המצוה, אלא שהם מהווים את החפצא של המצוה שהם אלה שמחדירים באדם שיעבוד לקב"ה.

ולכן כתב אדה"ז שהמצוה מתחילה כבר מכתבת התפילין "ויכוין שצונו לכתוב כו" – שהרי הקדושה שבתפילין תלוי' כבר בכתיבה, וכבר בכתיבתם מתעסק הוא בחפצא של מצות תפילין.



אם חוששים לפוסקים שחופה היא יחוד הראוי לביאה

הרב שלום דובער שיחי' לוינ
מנהל ספריית אגו"ח

איתא בגמרא (כתובות נו, א): בעי רב אשי נכנסה לחופה ופירסה נידה מהו ... תיקו. וכתב על זה ברי"ף שם (כב, ב): הלכך אין קונה. וכן פסק ברמב"ם (הל' אישות פ"י ה"ב): אם היתה נדה, אע"פ שנכנסה לחופה ונתיחד עמה לא גמרו הנישואין והרי היא כארוסה עדיין.

והיא הדעה הא' בשו"ע אהע"ז סי' ס"א. אח"כ מביא שם דעה הב' (רא"ש פ"ה סי' ו) וי"א דדוקא לענין שלא תגבה התוספת היא עדיין כארוסה אבל לכל שאר דברים הרי היא כנשואה.

וכן מובאות ב' הדעות האלו בשו"ע"ר (סי' שלט ס"ח): בבתולה שחופה קונה בה, יש ליחדן אחר החופה יחוד הראוי לביאה קודם השבת, או לא יתייחדו יחוד גמור כל השבת כולה, כדי לחוש לסברא האחרונה שיחוד גמור הוא הנקרא חופה, ולא חופה שלנו, ואסור לעשותו בתחלה בשבת, וכן ביום טוב (ולפי דעה זו מבואר לפני זה שם:) וכל שכן אם היתה טמאה בלילה ה' ונתייחדה עמו על ידי ב' שומרים, שאין זה יחוד הראוי לביאה.

הנה כותב הרמב"ם שם (ה"ו): ולא תנשא נדה עד שתטהר, ואין מברכין לה ברכת חתנים עד שתטהר.

אמנם מבואר ברמ"א (סי' נה ס"א): והמנהג פשוט עכשיו לקרות חופה מקום שמכניסין יריעה פרוסה על גבי כלונסאות ומכניסין תחתיה החתן והכלה ברבים ומקדשה שם ומברכין שם ברכת אירוסין ונשואין. ואח"כ מוליכים אותם לביתם ואוכלין ביחד במקום צנוע, וזה החופה הנוהגת עכשיו.

יוצא א"כ שאין אנו חוששים כלל לדעת הרמב"ם, שצריך דוקא יחוד הראוי לביאה, כדמוכח ממנהגינו, שגם בחופת נדה מברכים ברכת חתנים תחת החופה, ובשבעת ימי המשתה, ואין מחכים עד שתטהר.

ומה שאנו נוהגים לעשות יחוד מיד אחר החופה, ואפילו בחופת נדה נוהגים כן. הרי אין הכוונה ליחוד ממש הראוי לביאה, כי אם כלשון הרמ"א (סי' נה ס"א): ואוכלין ביחד במקום צנוע. ומפורש יותר בר"ח (מובא בבית שמואל שם ס"ק ה): לכן יש למנוע באותה שעה לכנוס שם רבים. ומפורש יותר בשו"ע"ר שם: ונתייחדה עמו על ידי ב' שומרים; אלא שלכתחלה אנו חוששים להחמיר לעשות גם יחוד ממש – במקום שאפשר, היינו כשהיא טהורה.

ומה שאנו מברכים ברכת נשואין (שבע ברכות) קודם היחוד (גם לכתחלה), ולא אחריו. היינו משום שזמנה של ברכת הנשואין היא קודם גמר הנשואין ולא אחריה, שהרי כותב הרמב"ם (שם ה"ג): וצריך לברך ברכת חתנים בבית החתן קודם הנישואין.

וכן כותב הרמ"א (סי' סא ס"א): ולכתחילה יברך אותה קודם שיתייחד עמה.
וא"כ עדיין צ"ע מה שבשוע"ר שם חושש לדעת הפוסקים שיחוד שאינו ראוי
לביאה לא חשוב חופה (לענין קנין בשבת); אשר לפי דעה זו צריכים לחכות בשבע
ברכות עד אחר שתטהר, ומדוע א"כ איננו חוששים לזה.



שמחה בראש השנה

הת' אליהו שיחי' שוויכה
תות"ל המרכזית כפר חב"ד

בספר שמחת יו"ט בהלכה באגדה ובמחשבה (הרצליה תשנ"ד), הקשה המחבר
דלכאורה מצינו סתירה בין הראשונים לגבי שמחה בראש השנה, שמצד אחד כתבו
שימים אלו לא ניתנו לשמחה, ומצד שני כתבו שצריך לשמוח בראש השנה.

והנה לכאורה שאלה זו קיימת גם בשו"ע אדה"ז דהנה בסי' תקפב ס"י כתב כ"ק
אדמו"ר הזקן "בראש השנה ויום כיפור אין אומרים מועדים לשמחה חגים וזמנים
לששון מפני שימים אלו לא ניתנו לשמחה ולששון", ובסי' תקכט ס"ו כתב "ויש בחול
המועד מה שאין בראש השנה והוא . . . (ש)חייב אדם להיות שמח וטוב לב . . . ושמחה
זו היא מצות עשה מן התורה שנאמר ושמחת בחגך". א"כ משמע מפורש שאין שמחה
בראש השנה.

אך בסי' תקצז ס"א כתב בפירושו "מצוה . . . לשמוח בראש השנה". וממשיך שם
שמפני זה אסור להתענות וכו'.

א"כ צריך להבין אי יש שמחה בראש השנה או אין שמחה בראש השנה, דלכאורה
סתרי הדברים להדדי?²

1. ובמ"מ לשו"ע החדש ציינו לסי' תקפג, וצ"ל 2. ובשולחן ערוך החדש הרגישו בשאלה זו, וציינו
תקפב. למקומות הסותרים.

והנה לפי ביאור כ"ק אדמו"ר זי"ע אין קושיא כלל וכלל:

בלקו"ש חכ"ד עמ' 304 דן לגבי הידוע שהטעם לתק"ש בראש השנה שזה משום הכתרת המלך, וא"כ כשמכתירים מלך יש שמחה. ובהערה שם שואל וזלה"ק:

"אף שימים אלו לא ניתנו לשמחה (שו"ע אדה"ז סי' תקפב ס"י) הרי עליהם נאמר (נחמי' ח, י. וראה שו"ע אדה"ז סי' תקפג ס"י) אכלו משמנים גו' אל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם, וממשיך וילכו כל העם לאכול גו' ולעשות שמחה גדולה. וענין ר"ה הוא וגילו ברעדה ותגל הארץ בני ציון יגילו במלכם (לקו"ת נצבים מז, רע"א) ובר"ה אדם הראשון שר את דברי השירה הזאת ה' מלך גאות לבש (לקו"ת תבא מא, ד. וראה שם מב, א) ובד"ה יו"ט של ר"ה ה'תש"ג רפ"ב "וההכתרה באה בשמחה גדולה כו' יבקשוהו להיות מלך וענין הבקשה היא כו' והשמחה", עכלה"ק.

א"כ משמע מכאן שאף שהיום של ר"ה לא ניתן לשמחה, ואין בו מצות ושמחת בחגך, מ"מ יש בו שמחה מצד זה שבטוחים שזוכים בדין והכתרת המלך, וכן מצד עניין וגילו ברעדה.

ולפ"ז גם ניתן לתרץ את שאלתם הנ"ל.



שונות

הערות אחדות במזמור קי"ז שבתהלים

הרב לוי יצחק שיחי' ראסקין
דיין ומו"צ – לונדון

כמדומה שמזמור זה שבתהלים – שהשנה היא הקפיטל הנאמר לפי שנותיו של כ"ק אדמו"ר זי"ע – אין לו חבר בריבוי ההלכות המיוסדות עליו, הלא המה הארבעה הצריכים להודות, כדאיתא בברכות נד ב.

הסדר של ארבעת הסוגים

הפוסקים (שו"ע או"ח סי' ריט) שמו סימן "וכל החיים יודוך סלה", 'חיים' הוא ראשי-תיבות של: חולה, ים, יסורים, מדבר. אף כי במזמור זה נסדרו: מדבר, יסורים, חולה, ים. ובגמרא שם: ים, מדבר, חולה, יסורים. וראה שו"ת חתם סופר דלהלן [שסדר הגמרא הוא: שתיים – שהביא הסכנה על עצמו, שהם ארבע – שהסכנה הובאה עליו מן השמים]; וב'רשימות' (קונ' יא) מציין לס' כנפי יונה שביאר סדרא דקרא בדרך הרמז והקבלה [איך שמנין הפסוקים של ד' הסוגים רומז על שם ד' אותיות הוי"ה, בסדר הוה"י]. וע"ש עוד, ואכמ"ל.

ויזעקו / ויצעקו

לכל אחד מהסוגים נאמר הפסוק "יודו לה' חסדו..", וגם הפסוק "ויזעקו אל ה' בצר להם..". אלא שבפסוק זה האחרון באו שינויים קלים: בסוגי 'מדבר' ו'ים' נאמר "ויצעקו", ואילו בסוגי 'יסורים' ו'חולה' נאמר "ויזעקו". גם: בשני אלה האחרונים נאמר "יושיעם", ואילו בסוג 'יסורים' נאמר "יצילם" ובסוג 'ים' נאמר "וממצוקותים

יוציאם".

ובפירושו המלבי"ם מוסבר ש'צעקה' מורה על בקשה בתוקף יותר מ'זעקה'. ושמעתי לפרש, שהיושב בבית האסורים וכן החולה ר"ל יתכן שישימו מבטחם על השתדלנים שישתדלו בשחרורם או בהרופאים שישתדלו ברפואתם, משא"כ הולכי מדברות וימים שאין להם להישען אלא על השי"ת לברו.

הולכי ימים אינם צריכים להביא זבחי תודה

וברוח זה יש להבין גם מה שהעיר בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' נא) שהחיוב של "זבחי תודה" שבמזמור זה נאמר על שלושת הסוגים הראשונים, אבל לא על הולכי ימים. ובין קוצר אמריו איכא למשמע כוונתו, שאף הסוג של הולכי מדברות משתווה במקצת ל'חולה' ו'יסורים' בזה שדינו נמסר בידי בעלי חיים [ואולי בוטח בזה שהחיות הרעות לא יבחרו להזיקן], משא"כ הסוג של 'ים' – שדינו נמסר לשמים, כי רבים רחמיו. שבכה"ג אין צורך בקרבן תודה, ורק מוטל עליו לרומם אותו ית' בקהל עם ולהללו במושב זקנים.

יושיעם / יצילם או יוציאם

ובדרכו של המלבי"ם יש לבאר גם ההבדל בין "יושיעם" ל"יצילם" או "יוציאם", כי 'תשועה' פירושו 'עזר', דהיינו הסיוע יחד עם השתדלותו הוא, וזה נאמר בסוגי 'יסורים' ו'חולה', וכן"ל. משא"כ לשון 'הצלה' [הנאמר בסוג 'מדבר'] מורה שהיא לגמרי על ידי מצילו, וכן יש לומר על לשון "יוציאם" [הנאמר בסוג 'ים'].

נוסח 'בני אדם'

ולהעיר שבנוסח 'בני אדם' שב'סדר הכפרות' אומרים הפסוקים של הסוגים 'יסורים' ו'חולה'. וראה שער הכולל (פמ"ד). ועמ"ש עליו ב'סדור רבינו הזקן עם ציונים מקורות והערות' (ע' תקמג), ושם ששני סוגים הללו הם הבאים עליו מן השמים ר"ל, משא"כ 'ים' ו'מדבר' שיכול האדם להשמר מהן.

שליחות החסיד : במדבר או בים

גם להעיר משיחת כ"ק אדמו"ר הרשב"ב נ"ע (סה"ש תש"א ע' 136, ונתבאר בשיחת י"ג תמוז תשכ"ב בתחלתו) עם אותו החסיד שביקש לדעת מהו 'חסיד', וענהו שהחסיד

היינו לאמטערנטשיק [פנסאי], ובהמשך הדברים, שהפנסאי חייב להדליק הפנס אף שהוא נמצא בתוך המדבר, ויתרה מזו – אף בתוך הים.

ולהעיר מתורת הבעש"ט (ספר הזכרונות ח"ב ע' 427, ונתבאר בשיחת יו"ד שבט תשכ"ה) ש"יורדי הים באניות" רומז על הנשמות התועות בעולם הזה, ו'אניות' הוא מלשון תאניה ואניה, ו"עושי מלאכה במים רבים" רומז על הנשמות שנשלחו בכדי להציל הנשמות העשוקות הנ"ל.

עוד להעיר על המיוחד בסוג 'ים' במזמור זה, שבאו בו ז' נונין הפוכין. וראה רש"י פסוק כג-כח.

רמז להיו"ט של ח"י אלול

ומדי דברי אצטט המובא ב'סדור רבינו הזקן' הנ"ל (ע' רמה) שר' יוסף גולדשטיין שי' כתב לכ"ק אדמו"ר זי"ע שבהפסוק "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם" נרמז בראשי תיבותיו התאריך 'ח"י אלול', וחשבון העולה מסופי תיבותיו ה"ה 73, וכן הוא הגימטריא של 'יום טוב'. וזכה למענה קדשו:

[בסדור הנ"ל שם הובאה התשובה בנוסח אחר, והציטוט פה הוא כפי ששמעתי מהר"י גאלדשטיין תמוז תשס"ג]. ויש לעיין: א) כמה שרמז זה מכנהו הרבי בשם 'ביאור'; ב) מה הקשר בין גמ' פסחים זה להרמז על היו"ט של ח"י אלול. וילע"ע.

ולהעיר: א) גם במזמור ק"ז מרומז שם הוי"ה – כנ"ל מהכנפי יונה; ב) 'יודו' עולה מספרו כ"ו; ג) מורו הידוע של הבעש"ט נתגלה אליו בשנת תפ"ד, במלאות לו כ"ו שנה; ד) הנשיאות של הבעש"ט ארכה כ"ו שנה (תצד-תקכ).

ומפי הרא"א הכהן פרידמאן שי' שמעתי להעיר, כי בתאריך זה קרו ד' אירועים מיוחדים בחייו של הבעש"ט: א) לידתו (נח"ת); ב) יום התגלות מורו אליו (תפ"ד); ג) יום התגלותו (תצ"ד); ד) לידת אדמו"ר הזקן (קה"ת).

וראה עוד פרדס חב"ד (מס' 14 ע' 227).



כללים למסכת תמיד

- ערוך ומלוקט משיחות כ"ק אדמו"ר זי"ע¹ -

הת' אליהו שיחי' שויכה
תות"ל המרכזית כפר חב"ד

תוכנה ועניינה

- א. מסכת תמיד כוללת עניינים השייכים לעבודת התמיד בלבד².
- ב. שאר הפרטים המופיעים בה שייכים גם הם לתוכן הכללי של עבודת התמיד - אי הסחת דעת מן המקדש³.
- ג. אינה כוללת פרטי הקרבנות וכיו"ב כי אם רק העבודה תמידית⁴.
- ד. תוכנה הפנימי מורה על יסוד העבודה התמידית של היהודי במשך כל שבעת ימי השבוע, עבודה תמידית ונצחית ללא כל שינויים⁵.
- ה. תוכנה הפנימי מורה גם על לימוד התורה באופן של מנוחה כלומר: שהעיקר הוא לימוד ענייני התורה לכשעצמה ללא שינוי והוספה, עיונים ופולסים⁶.
- ו. תוכנה קשור לעניין השבת ולעניין התשובה⁷.
- ז. הרמב"ם כותב שתוכנה שונה משאר המסכתות בכך שהיא אינה כוללת דינים, אלא סיפור דברים בלבד⁸.
- ח. מתוכן המסכת ניתן ללמוד גם כיום כאשר אין לנו עבודת התמיד בגשמיות - וכפי מאמר חז"ל על עה"פ 'ועשו לי משכן ושכנתי בתוכם' 'בכל אחד ואחד' - העבודה הרוחנית הפרטית בבית המקדש הרוחני של כל יהודי ויהודי⁹.

1. נדפס בקובץ שיחות כ"ק אדמו"ר על מסכת תמיד, שנערך ועובד עבור ישיבת הקיץ 'צעירי ליובאוויטש' שע"י מרכז חב"ד תל אביב.
2. לקו"ש ח"ג עמ' 56 ואילך.
3. שם.
4. וא"ו תשרי תשד"מ.
5. ר"ח אב תשמ"ט.
6. סה"מ מלוקט ח"ו עמ' קטז.
7. וא"ו תשרי תשמ"ח.
8. י"ט כסלו תש"ל.
9. י"ט כסלו תש"ל.

ט. סיום המשנה השלישית של פ"ז "סדר התמיד לעבודת בית אלקינו", קאי בפשטות על כל המסכת¹⁰.

מסכתות הקשורות אלי' במיוחד

י. קשורה במיוחד למסכת מידות, אלא שהחילוק ביניהם: מסכת תמיד עוסקת בענייני העבודה במקדש, ומסכת מידות עוסקת בתיאור מבנה המקדש עצמו.

יא. שייכת במיוחד למסכת ברכות גם מפני שתוכנם בפנימיות העניינים שווה, וגם מפני שהסיום בשתייהם דומה¹¹.

יב. קשורה למסכת יומא בכך ששתייהם בפנימיות עניין התשובה¹².

סיום המסכת

יג. ניתן לעשות סיום מסכת על תמיד אף שרק על חלקה ישנה גמרא¹³.

יד. הטעם שסיומה הוא במשנה ולא בגמרא, כי משנה היא (בעיקר) הלכות פסוקות – בלתי משתנה, וא"כ זה מתאים לתוכן המסכת¹⁴.

טו. מסכת תמיד היא הקצרה ביותר מבין מסכתות הש"ס שיש עליהן גמרא, ולכן כאשר צריכים לסיים מסכת בכל יום ויום מתשעת הימים ומחפשים מסכת קצרה שקל ביותר לסיימה, הרי המסכת הראשונה היא מסכת תמיד¹⁵.

טז. אע"פ שהגמרא על מסכת זו מסתיימת בפרק רביעי, מובן שבכדי לסיים את המסכת בשלימות יש ללמוד גם את המשניות שאין עליהם גמרא¹⁶.

יז. סיום הש"ס שכותב ע"ז כ"ק אדמו"ר הזקן סי' א' באגה"ק בתניא, כולל גם מסכת תמיד, ומדוייק בלשונו "השלמת כל הש"ס כולו"¹⁷.

יח. כאשר ניגשים לעשות סיום הרי ע"פ הכלל 'תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם', יש קדימה למסכת שהתוכן תדיר מודגש בשמה – מסכת תמיד¹⁸.

15. ר"ח אב תשמ"ט.

16. ר"ח אב תשמ"ט.

17. הערת כ"ק אדמו"ר לשיעורים בספר התניא שם.

18. ר"ח אב תשמ"ט.

10. לקו"ש חכ"ד עמ' 175.

11. ר"ח אב תשמ"ט, סה"מ מלוקט ח"ו עמ' קטז.

12. וא"ו תשרי תשמ"ח.

13. דברים תשי"ג.

14. לקו"ש חכ"ד עמ' 175.

יט. יש להפיק הוראה בעבודת השי"ת מסיום המסכת¹⁹.

כ. כאשר צריכים לעשות סיום מסכת ברבים, יש עניין מיוחד לסיים דווקא את מסכת תמיד, כיון שקטע הסיום שלה קל להבנה, ורובם ככולם של הקהל המשתתף בסיומי מסכת יכולים להבין זאת²⁰.

כא. סיום המסכת 'ליום שכולו שבת ומנוחה' לחיי העולמים' משקף את תוכן כל המסכת – עבודה תמידית ללא מנוחה²¹.

כב. סיומה קשור לסיום הרמב"ם ולסיום מורה נבוכים²².

זמנים מיוחדים ללימודה

כג. יש עניין מיוחד לסיימה בימי שלושת השבועות כי תוכנה עוסק בענייני בית המקדש, ששייך במיוחד לזמן זה²³.

כד. צריך ללמוד את הסוגיות שבה הקשורות לבית המקדש בזמן בין המיצרים²⁴.

כה. קשורה לעשרת ימי תשובה²⁵.

כו. קשורה ליארצייט מכיון שמדובר בה אודות בית המקדש, ושקולה מיתת צדיקים לשריפת בית א-להינו²⁶.

כז. מטעם זה קשורה לוא"ו תשרי כי מיתת צדיקים כוללת גם נשים צדקניות²⁷.

כח. קשורה במיוחד ליום השבת, ולכן כשעושים סיום מסכת בשבת יש עניין מיוחד בתמיד²⁸.

שונות

כט. שבעת פרקיה הם כנגד שבעת ימי השבוע שבהם מתבטא תמידיות הזמן²⁹.

ל. הרמב"ם אומר שהטעם שהמסכת נמצאת בסיום סדר קדשים היא מפני

25. וא"ו תשרי תשמ"ח.

26. וא"ו תשרי תשמ"ח.

27. וא"ו תשרי תשמ"ח.

28. י"ט כסלו תש"ל.

29. ר"ה אב תשמ"ט.

19. וא"ו תשרי תשמ"ח.

20. התקשרות גליון תשל"ב.

21. לקו"ש חכ"ד עמ' 175 וא"ו תשרי תשמ"ד.

22. י"ט כסלו תשל"ה.

23. ר"ה אב תשמ"ט.

24. דברים תש"נ.

ששונה היא משאר ה'סדר' (כנ"ל כלל ז')³⁰.

ל.א. אף על פי שיש גמרא רק על ארבעת הפרקים הראשונים של המסכת, היא נכנסה לדפי הגמ' כשאר המסכתות הרגילות, ולכן אלו הלומדים במסגרת ה"דף היומיי" לומדים גם את המשניות שבה³¹.

הוספות

ל.ב. הרשימה הגדולה ביותר של הרבי - רשימת המנורה, מבוססת על שתי משניות ממסכת תמיד.

ל.ג. הרבי סיים ברבים במהלך שנות נשיאותו חמש פעמים את מסכת תמיד (י"ט כסלו וש"פ וישב תש"ל, י"ט כסלו תשל"ה, י"ב תמוז וש"פ פנחס תשמ"א, ו' תשרי תשמ"ח, ר"ח מנ"א תשמ"ט³²).

ל.ד. פעמיים מתוכם הרבי צירף לסיום עוד סיום מסכת.

ל.ה. מתוך ה'הדרנים' שהרבי אמר בסיומים אלו, הוגה הראשון שבהם ונפס בלקו"ש ח"ז שיחה א' לפרשת בחוקותי.



30. י"ט כסלו תש"ל.

31. י' שבט ה'תשמ"ד.

32. הדרנים על הש"ס ח"ב בהוספות.

נדפס ע"י

הרה"ת שלום דובער

וזוגתו מרת אסתר

וב"ב

מרים חי', פריידא מלכה, מנחם מענדל

שיחיו

ליין

להצלחה רבה ומופלגה בכל אשר יפנו

ויזכו לראות נחת רוח יהודי חסידותי

מתוך הרחבה בגשמיות וברוחניות

לזכות

הרך הנולד

החייל בצבאות השם

שמואל בצלאל שיחי'

בן ידידינו

הרה"ת ר' זאב שיחי' קדנר