

ב"ה

קובץ חודשי

הערות התמימים ואנ"ש

הערות, חידושים וביאורים בנגלה, חסידות
ותורת כ"ק אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע



א (רמג)

אלול תשס"ט
שנת הקהל

יוצא לאור על ידי מערכת

הערות התמימים ואנ"ש

שע"י תלמודי ישיבת תומכי-תמימים ליובאוויטש המרכזית

כפר-חב"ד, ארצנו הקדושה ת"ו

נערך ונסדר לדפוס ע"י
הת' ברוך יהודה ליב בן רבקה
הת' ישראל הכהן בן פיינא קריינדל
הת' ישראל אריה ליב בן לאה

יו"ל ע"י
מערכת הערות התמימים ואנ"ש
ת.ד. 28 כפר חב"ד 60840
מלפקם: 9607370-03

---●---

נרפס בביה"ס לדפוס יד החמישה כפר חב"ד

פתח דבר

בשבח והודיה להשי"ת, מגישים אנו בפני ציבור שוחרי התורה ולומדיה, את קובץ הערות התמימים ואנ"ש - א (רמג) לחדש אלול, ובו הערות, חידושים וביאורים בכל מקצועות התורה, פרי עטם של תלמידי הישיבה ורבניה, וכן של כמה וכמה מאנ"ש שיחיו.

הקובץ רואה אור בהתאם לריבוי הוראותיו ובקשותיו של נשיא דורנו - כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, להדפיס ולהפיץ חידושי תורה, שעי"ז מתווסף בלימוד התורה בכמות ובאיכות, כנראה בחוש.

ע"פ הכלל "פותחין בדבר מלכות", ובעמדנו בסיומה של שנת הקהל, נדפס בראש הקובץ מכתב כללי (בתרגום מאידית) מכ"ק אדמו"ר, מימי הסליחות ה'תשכ"ז, אודות חשבון הנפש אותו יש לערוך בשנת הקהל ('אגרות מלך' ח"א ע' נו ואילך).

במדור "דובב שפתי ישנים", חידושי תורה מרבני וחסידיו חב"ד שוכני עפר, אנו מפרסמים כמה מהערותיו של הרה"ג הרה"ח ר' שאול דב זיסלין ע"ה, מחשובי רבני חב"ד בדור לפנינו, שרשם על גליוני ספריו.

בקשתנו שטוחה בפני קהל הקוראים שליט"א, אשר כל מי שבידו הערות וביאורים בכל חלקי התורה, וכמו"כ הערות והארות על

הנדפס בקובץ זה, לשולחם ע"פ כתובת המערכת, ובעז"ה נפרסמם
בקובץ הבא בל"נ.

תקוותנו, אשר הקובץ ימלא את ייעודו "להגדיל תורה
ולאהדירה", ויוסיף חיות בלימוד הנגלה והחסידות, ובתורת כ"ק
אדמו"ר זי"ע.

ויהי רצון שע"י הוספת מעשה אחד, דיבור או מחשבה אחת
בעניני תורה ומצוותיה, נזכה לקיום הייעוד "והקיצו ורננו שוכני
עפר" ונשיאנו בתוכם ובראשם, בגאולה האמיתית והשלימה תיכף
ומיד ממש.

בברכת כתיבה וחתימה טובה
לשנה טובה ומתוקה
המערכת

ח"י אלול ה'תשס"ט, שנת הקהל
כפר חב"ד, אה"ק ת"ו

תוכן הענינים

דבר מלכות

7..... חשבון נפש בשנת "הקהל"

משיח וגאולה

109..... בית המקדש דלעתיד

122..... תקיעת שופר ביבנה לעת"ל

תורת רבינו

29..... חדש או גילוי?

40..... שימוש בקיצור "כו" בתחילת טקסט

45..... "כי חזק הוא ממנו" - הלימוד זכות על כך

55..... בירור על-ידי עסק התורה

95..... שאלת התרחשות השואה האיומה במשנת רבינו

נגלה

28..... סברת המחלוקת בתוד"ה כדרב כהנא

51..... בפלוגתת ר"מ ורבנן אם קטנה אית לה קנס

56..... דברי רב חסדא "הכל מודים וכו'" - לשיטת התוס'

- 82..... בענין חיוב נהנה
- 90..... שיטת תוס' ב"ועל הכותית".
- 102..... יחיד ורבים הלכה כיחיד?
- 116..... החידוש שבכרת על "דין ד' מיתות".
- 120..... ביאור במהרש"א "אי אפשרי וכו'" (תוד"ה כדרב כהנא)

חסידות

- 42..... שני אופנים ברצון העם להקביל פני המלך
- 59..... ד' בחינות בתשובה
- 113..... ב' אופנים דיניקת החיצונים

הלכה ומנהג

- 11..... הערות על הספר "דרכי תשובה"
- 15..... הערות והארות על מנהגים והנהגות (ב)
- 32..... הערות והארות על מנהגים והנהגות (גליון)
- 33..... תגובת הכותב
- 64..... מנהג הרבי בענין ג"פ בשמו"ע דמעריב

פשוטו של מקרא

- 67..... באילו איזורים נשללו הלויים מנחלה בארץ ישראל?
- 94..... החילוק בין "מוציא דיבה" ו"מביא דיבה".
- 100..... כוס של ברכה ללא לחם?

דבר מלכות

חשבון נפש בשנת "הקהל"

ב"ה, ימי הסליחות, ה'תשכ"ז
ברוקלין, נ.י.

אל בני ובנות ישראל
בכל מקום ומקום
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

אנו עומדים בסיומה של שנת ה'תשכ"ז, שנת "הקהל" - היא המצוה המיוחדת שקוימה אחת לשבע שנים, בשנה שלאחר שנת השמיטה, להקהיל את העם, אנשים נשים וטף, בבית המקדש, במטרה לחזקם ולעודדם בקיום התורה והמצווה ביראת שמים.

ככל עניני התורה, תורת-חיים (הוראה בחיים), משתקף גם ענין זה של "הקהל" בפרטים שונים בחיי יום יום. על משמעות "הקהל" מבחינה אחת נדון כאן, בהתיחס לימים הנוכחים, ימי חשבון הנפש ומסקנות והחלטות מתאימות, המשמשים כהכנה לשנה חדשה טובה יותר מכל הבחינות.

לחזקם . . שמים: ראה וילך (לא, יב): הקהל גו' ולמען ילמדו ויראו את ה' אלוקיכם ושמרו לעשות גו'. וברמב"ם (הל' חגיגה רפ"ג): מ"ע להקהיל כו' ולקרות כו' פרשיות שהן מזורות אותן במצות ומחזקות ידיהם בדת האמת.

ותחלה - "הקדמה":

* * *

חיי האדם מתבטאים בשלש פעילויות כלליות: מחשבה, דיבור, מעשה.

בהתאם ל"כלל" המקובל ששום דבר אינו הולך לאיבוד - הרי כך הדבר גם בקשר למחשבותיו, דבוריו ומעשיו של האדם: שום מחשבה או דיבור או פעולה של האדם, מאתמול או משלשום או מזמנים שלפני כן, לא הלכו לאיבוד, כי אם משפיעים עדיין על היום ועל המחר, כפי שהדבר נראה בבידור בתוצאות מעשיות, הן ביחס לאדם עצמו והן ביחס לסביבתו.

נקודה נוספת בדבר היא זו: למרות שנדמה לכאורה, שהנעשה אין להשיב ואינו ניתן לשינוי, כיון שיצא מרשות האדם, "מה שהיה - היה", - הרי לאמיתו של דבר, אין הדבר כן. הקב"ה העניק לאדם כוח אלקי - באמצעות תשובה - לשנות את העבר. כלומר: "תשובה" אינה רק אפשרות לשנות את ההווה ואת העתיד, כי אם בכוחה להשפיע באופן ישיר על העבר: ולשנותו עד כדי הפיכתו לאחר לגמרי, עד שאפילו מעשים רעים מאבדים את חומרת אשמתם ("זדונות נעשות לו כשגות"), או אף, יתר על כן, הם מסוגלים להיהפך להישגים חיוביים ("זדונות נעשות לו כזכיות").

נקודה נוספת: ישנם דברים הבאים לידי ביטוי בזמנים מיוחדים ביתר חיוניות וביתר רגש מאשר בזמנים אחרים. כך באים אנו אל המשמעות המיוחדת של "הקהל" בשעה הנוכחית:

* * *

אם כל שנה, בתקופה זו, צריך אדם לערוך חשבון וסיכום של מחשבותיו, דיבוריו ומעשיו משנה החולפת, גם כהכנה לקראת ראש השנה שבו הוא מקבל על עצמו את המרות המוחלטת של בורא-עולם, מלך-העולם - צריך דבר זה להיעשות עתה,

מתבטאים . . מעשה: ראה תניא רפ"ד ורפ"ו.

בקשר . . ומעשיו: ראה תניא פכ"ט (לו, ב ושם), אגרת התשובה פ"ו. ובכ"מ. ובזח"ג (לא, ב. קכא, ב) שהזכיר רק עובדא ומלה, י"ל ע"פ מש"כ בריש קר"א לתניא בבי" הזח"ג (קה, א), ועצ"ע.

("זדונות . . כשגות") . . כזכיות": יומא פו, ב. וברש"י ד"ה כאן (שם פו, א): נעקר עונו מתחלתו, וכפס"ד דהלכה אחר קידושין אצל חכם והתירה מקודשת למפרע (כתובות עד, ב).

בסיומה של שנת־הקהל, בהתמסרות יתר וברגש רב. שכן ענינה של "הקהל", במובנו הרוחני, מזכיר ודורש מן האדם להקהיל ולאסוף את כל מחשבותיו, דיבוריו ומעשיו ולרכזם ב"בית המקדש" הפנימי שלו, תוך התמסרות מלאה ומשמעת לדבר המלך - אל הקב"ה.

השתא, בסיומה של שנת־הקהל צריך יהודי לערוך חשבון־נפש מיוחד ברוחה של "הקהל", בהחלטה איתנה:

לשנות את המחשבות, הדיבורים והמעשים בחיי יום־יום הטעונים שינוי,

לתקן ולשפר את אותם הטעונים שלימות־יתר,

להביא התלהבות־יתר וחינויות באותם דברים שנעשו אמנם בשלימות הראויה, אך רק במדה המותאמת למצב הרוחני של חדשי החול, להחיותם ברוח השעה הנוכחית של ערב הכתרת המלך, שבה חייבים המחשבה, הדיבור והמעשה להיות באופן אחר של התרוממות,

עד להתגלות מלאה של האלוקות בחיים האישיים, בחיי הסביבה⁵ ובעולם כולו,

בהתאם לתפילה: "מלוך על העולם כולו" כו' וידע כו' ויבין כו' ויאמר כל אשר נשמה באפו: ה' אלקי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה".

התבוננות בעובדה ששום דבר אינו הולך לאיבוד מגלה את המסקנה שאין כל יסוד לעצבות ולדכאון, לא רק ביחס לעתיד כי אם גם ביחס לעבר. אדרבה: תוך בטחון מלא שהקב"ה משגיח על כל אחד ואחת, ומסייע לכל צעד טוב ופעולה

להקהיל . . ומעשיו: ראה לקו"ת תצא (לו, א, לו, א).

ב"בית המקדש" הפנימי: כמש"נ ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם (ראה של"ה ש' האותיות אות ל'. ובכ"מ). ירמ' ז, ד (לקו"ת ר"פ פקודי).

לדבר המלך - אל הקב"ה: להעיר שמצות הקהל היא לשמוע קריאת המלך "ויראה עצמו כאילו . . מפי הגבורה שומעה שהמלך שליח הוא להשמיע דברי האיל" (רמב"ם סוף הל' חגיגה).

הכתרת המלך: שזהו בר"ה (ר"ה טז, סע"א) וכמו שהי' בר"ה הראשון (שם לא, רע"א. פדר"א פי"א).

ובעולם כולו: כל העולמות - עשי' יצירה בריאה אצילות וגם בקליפות להכניעם (משנת חסידים מס' ליל ר"ה פ"ח מ"ב).

לעצבות . . אדרבה . . בשמחה: ראה תניא פכ"ו ואילך.

ומסייע לכל צעד טוב: יומא לח, סע"ב: בא לטהר מסייעין אותו.

טובה, מסוגל האדם לגשת אל ההכנות לקראת השנה החדשה יבשמחה שלמה. ואם אף עניינים מסוימים בשנה החולפת מעוררים צער עמוק, הרי בו בזמן ישנה השמחה המכריעה מזה שהקב"ה נתן את האפשרות להפוך אפילו זדונות רחמנא ליצלן - לזכיות. מובן גם שדבר המבוצע בשמחה ובבטחון - נעשה ביתר הצלחה.

השם יתברך יעזור לכל אחד ואחת, בתוככי כלל ישראל, לנצל האפשרות האמורה במדה המלאה ביותר ובשמחה ובטוב לבב.

בברכת כתיבה וחתימה טובה
לשנה טובה ומתוקה

מנחם שניאורסאהן



בשמחה שלמה: להעיר שמצות הקהל זמנה בחג זמן שמחתנו. ובל' החינוך (מצוה תריב): משרשי המצוה . . שיקהלו . . ויזכו לטובה וישמח הש"י במעשיו.

הערות על הספר "דרכי תשובה"

הגה"ח הרב שאול דב זיסלין ע"ה

הגאון החסיד רבי שאול דב¹ ב"ר ניסן ז"ל נולד בקריסלאווע. בבחרותו למד בישיבת תומכי תמימים בליובאוויטש בשנותיה הראשונות, וכפי שכתב עליו כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע: "מוקני תלמידי תומכי תמימים דליובאוויטש בליובאוויטש"².

עודנו בבחרותו שימש כמשפיע בישיבת תו"ת בשצעדריץ. אח"כ נתמנה לרב העיר בערעזין שבפלך מינסק. לאחר מכן כיהן כרב העיר ארשא עד עלותו לאה"ק בשנת תרצ"ד שאז נתמנה לרב בית הכנסת ושכונת 'מאה שערים' בתל אביב ולחבר ברבנות העיר. כן נתמנה ע"י כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע ל"מנהל אגודת חסידי חב"ד באה"ק³ בעת ייסודה. נלב"ע בליל ש"ק פרשת נשא י"ב סיון ה'תשכ"ד.

חלק מהספרים שנמצאו בעזבונו נתרמו לאוצר הספרים דישיבתנו הק', ובחלקם נמצאו בשולי הגליון הערות בכתב ידו. ברבות השנים נדפסו כו"ב מהערותיו⁴.

אנו שמחים להביא כאן בפרסום ראשון מספר הערות נוספות שנמצאו לאחרונה על גליונות הספר "דרכי תשובה" על הל' שחיטה וטריפות (דפוס ווילנא תרע"א), מלווים בפענוחים שערך הת' יצחק אלכסנדר שי' נוב.

א.

שו"ע יו"ד סי' יז סעי' ב: "השוחט את המסוכנת בלילה ולא ידע אם פרכסה הרי זו ספק נבילה ואסורה".

בדרכי תשובה ס"ק לח כתב: "ידע אם פרכסה. עי' בשו"ת כתב סופר ח"א מיו"ד סי' י' דאם המעיד לא ידע דיני פירכוס אימת נקרא פירכוס אין לסמוך עליו. אכן אם

1. כ"ה ברוב מכתבי כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע אליו ובמכתבי כ"ק אדמו"ר זי"ע. לפעמים נקרא "שאל דובער". גם הוא עצמו כתב את שמו בשני האופנים.

2. אג"ק שלו ח"ט עמ' תב.

3. שם ח"ו עמ' שמז, שמט"ג.

4. יגדיל תורה (ירות'ו) גליון כז עמ' 39-43. קרנות צדי"ק עמ' ריה"רכ. פלפול התמימים ח"ז עמ' 26-30.

מעיד על הפירכוס לאחר גמר שחיטה, איך הי' יש לצדד לסמוך עליו, דכולי האי לא אמרינן כל מלתא דלא * רמיא עלי' דאיניש וכו' שיאמר שפירכסה אף שלא פירכסה דכולי האי אינו טועה עיי"ש

* עיין שבועות דף מא ע"ב ההוא דאמר כו' כל מילתא דלא רמיא עלי' כו' עיי"ש דהתם הוא באופן כזה אשר נדמה לו שראה מה שבאמת לא ראה ודו"ק¹.

ב.

בשו"ע יו"ד סי' יט סעי' א: "השוחט צריך שיברך קודם אקב"ו על השחיטה ואם שחט ולא בירך כשירה"

ובדרכי תשובה סק"ד דן גבי "שו"ב המדקדק במצוות ורוצה ליטול ידיו קודם הברכה משום כבוד הברכה והזכרת ה' הקדוש אי יאות למיעבד כן". ותורף דבריו: באו"ח סי' קנח סעי' ה נפסק שהנוטל ידיו לפירות ה"ז מגסי הרוח משום דמיחזי כיוהרא (דסתם ידיים כשרות לברכה). אך בשוע"ר (שם סי"א) כתב שכל האיסור הוא כשנוטל בדרך נטילה לפת, אבל בנטילה דרך נקיות אע"פ שאינו יודע להם שום טומאה, מותר. ומזה מסיק הדרכ"ת ששו"ב הרוצה ליטול ידיו דרך נקיות - שרי.

1. בגמ' שבועות שם איתא: "ההוא דא"ל לחבר"י הב מאה זווי . . א"ל לא פרעתין בפני פלוני ופלוני. אתו פלוני ופלוני אמרי להר"ם . . א"ל רבא כל מילתא דלא רמיא עלי' דאיניש לאו אדעתיה".

ופירשי: "כגון זה שלא היל"ל פרעתין בעדים, של"א לו זה . . בעדים פרע לו, הלכך לא שם לבו לזכור אם בעדים פרע . . ואמר בעדים פרעתין ולא אדעתיה" . .

והקשה הגרש"ד דמכך שאמר שפרע בעדים אף שלא הי', היינו שנדמה לו שראה שפרע הו"ע בעדים אף שלא הי' כן, מוכח שגם כך אומרים כ"מ דלא רמיא וכו'. ואם כן, גם על המעיד על הפירכוס נאמר שרק נדמה לו שראה דכולי האי כן טועה (ולא הקשה הגרש"ד מדף לד ע"ב אף דשם נזכר העניין לראשונה, דהתם לא העיד שהי' כו"כ אלא "שלא עברתי בצד עמוד זה" עיי"ש ודו"ק).

והי' אפשר לומר בזה ע"פ מ"ש באפרקסתא דעניא שם דלשיטת הר"ח והרמב"ם בשבועות שם דהכלל כ"מ דלא רמיא אמרינן אעדים קאי (שהעדים לא יכולים להחזיקו ככפרן דהם לא זכרו מה שהי' משום דכ"מ דלא רמיא וכו') והרי הם טענו "שלילי". כלומר, שלא הי' פרעון בפניהם. ולכן אמרינן בהו האי כללא. משא"כ בפירכוס דטען "חיובי", שהי' מעשה הפירכוס, לא אמרינן בו כ"מ דלא רמיא וכו'.

אך מסקנת הרב פעלים שם (ד"ה נמצא יצא לנו) שבדבר דליכא בי' חזקת איסור ואין ריעותא לפנינו, וכשטוען האדם ברי לי (על מה שעבד במילתא דלא רמיא) וגם רק כשמעיד על מעשה עצמו (ולא כשמגיד על מעשה אחרים שראה בעיניו) אז - אע"פ שלא רמיא עלי' - נאמן. וכאן, אף שלכא חזקת איסור (כמ"ש הכת"ס בריש דבריו עיי"ש), וכן אפשר דמיירי בטוען ברי, אך עדיין - "הפירכוס אינו יוצא מתחת ידו כי אם רק הוא ע"פ ראיית עיניו" (אע"פ שבר"פ שם מיירי שלא ידע בה שהיא מסוכנת, אבל לכאו' אם הוא ע"פ ראיית עיניו, לא שנא). וכן משמע שם שחשיב לה ריעותא לפניך. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא. וצ"ע.

ומוסיף לחדש דכל זה הוא בשאר ימות השנה, אבל בשוחט קודם הרגל אפי' דרך נט"י מותר. ומוכיח זאת מהא דכתב המ"א בריש סי' תלב שצריך ליטול ידיו קודם בדיקת חמץ דשרי משום כבוד הרגל עיי"ש¹.

והוכחה נוספת לכך: "וכן נראה ג"כ מדברי הפרמ"ג באו"ח שם להלן סי' תע"ג ס"ק י"ז² במ"ז בשם זקיני הלבוש ז"ל דהטעם שתיקנו ליטול הידים * לטיבול הראשון אע"פ שיש בזה איסור דהנוטל ידיו לפירות ה"ז מגסי הרוח כי בפסח וכן בכל יו"ט דכל ישראל מטהרין עצמן ברגל ונוהרין טפי, לא שייך החשש יוהרא עיי"ש הרי דלדינא סמכינן אטעם דכבוד הרגל להנצל מחשש יוהרא".

* לא העתיק יפה³ דהלבוש מדבר לפי הדיעה דצריך לברך גם בטיבול ראשון וע"ז אומר הטעם משום טהרת הרגל. אבל על עצם הנטילה אין שום חולק כיון שהוא טיבולו במשקה⁴.

ג.

שו"ע יו"ד סי' לה סעי' ב: "והוורדא אם חסרה או אם יש לה שתיים או שנמצאת בצד שמאל כשירה".

ובדרכ"ת ס"ק סג: "או שנמצאת בצד שמאל. עשמ"ח ותב"ש שם שכתב דגם בשינתה מקומה אין להקל עד שיוודע המנהג בפירוש להקל בזה אבל בלא"ה אף שידוע שהמנהג שם להקל בחסר וורדא אין להקל בשינתה מקומה עיי"ש.

והנה בלב"ש ס"ק ס"ה השיג ע"ז והעלה שיכולין להקל גם בזה בהפ"מ עכ"פ עיי"ש. אבל בפרת"ב סעי' קטו ורא"פ ס"ק קל"ה כתב דדינא כהשמ"ח אך כ' דמ"מ אם נהגו באותן * המקומות להתיר יתמ"ק⁵ יכולין להקל גם בשינתה הוורדא מקומה מעט בצד ימין אבל בשינתה מקומה לגמרי יש להחמיר עיי"ש.

1. וראה בקובץ הערות הת' ואנ"ש דשיבתנו גלי' רמב עמ' 109 ואילך מה שיש להעיר על הוכחתו זו מהמג"א לפי שו"ע ר.

2. נראה דט"ס וצ"ל ס"ק ז'.

3. ז"ל הפמ"ג שם: "והנהגה בליל פסח דמשמע בלבוש דמברכין על נטילת ידים בטבול משקה, י"ל דברגל מוזהרין כל ישראל לטהר עצמן..."

4. זזה ממילא חייב בנט"י (שו"ע"ר סי' קנח ס"ג) ואינו דומה לנידון בדרכ"ת - נטילה סתם קודם הברכה.

5. יתרת מקמא.

* שמכשירין שם בחסר וורדא או שאין מנהג ידוע בחסר וורדא. כן הוא מבואר ברא"פ שם¹.

ד.

שו"ע יו"ד סי' נג ס"ג: "נשמטו אגפיו אפילו אחד מהם מעיקרו חוששין שמא ניקבה הריאה וצריך לנפחה לבדקה אם היא שלימה כשירה ואם לאו טריפה".

ובדרכ"ת ס"ק נה מביא מכמה ספרים שאם נבראת העוף חסר הגף כשר. אך אם אינו ידוע בודאי שנחסר מתולדתו: "ע' בכנה"ג בהגהת הטור אות ב' שכ' שבא מעשה לידו בתרנגולת שהיתה חסרה גף א' ולא הי' אפשר להכיר אם הוא מתולדה כך או שנאסר אח"כ וצוה למכרו לנכרי עיי"ש . . וע' במ"ז ס"ק א' שכתב דאפי' הי' הבוכנא קיים לא רצה להתירה לאכול רק למוכרה לנכרי עיי"ש אך בשלחן גבוה ס"ק י' מחודש א' השיג על הכנה"ג בזה והעלה להתירה אף לאכול עיי"ש וכ"כ בלב"ש שם ס"ק ט' דאפי' * אין הבוכנא קיים יש להתירה אפי' לאכול עיי"ש".

* שגה המחבר כי מסקנת הלב"ש הוא אם אין הבוכנא קיים אסור לאוכלה רק אם הבוכנא קיים ואית ב"י ספק אולי נולדה כך אז דוקא כשירה. עיי"ש.



1. בדרכ"ת לא מבואר באיזה מקומות מדובר, אמנם בפרי תבואה שם סעי' קידקטו משמע כנ"ל. ובראש אפרים (שצ"י הגר"ש"ד) כתב מפורש וז"ל: "וכבר כתבתי בס"ק קט"ז שלענ"ד לדידן דמכשירין יתרת מקמא אם נמצא מקומות שמכשירין שם ג"כ חסר וורדא או במקום דליכא מנהג להטריף חסרה וממילא דמכשירין כמ"ש אא"ז אז באותן מקומות יש להכשיר בשנתה מעט בימין אבל לשמאל יש להחמיר".

הערות והארות על מנהגים והנהגות (ב)

הרב טוביה שי' בלוי

רב קהילת חב"ד נוה יעקב, ירושלים ת"ו

א.

מקור למנהג

בהתייחסות להוראות שונות והדרכות שונות ששמעו או קיבלו אנשים מפי הרבי ביחידות וכיוצא-בזה (ראה מה שכתבתי בענין זה בהזדמנויות שונות) מן הראוי להוסיף מכתב כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע הנדפס ב"אגרות קודש" שלו ח"ב ע' קמג, וזלה"ק: "...ומה שקבלו איש מפי איש אשר שמע מרבו בלימוד פרק מיוחד, היינו מה שהשיב הרבי להחסיד ההוא בפרט על היחידות שלו אשר בכגון דא אין לומדים לא ק"ו ולא ג"ש".

מן הענין, בהזדמנות זו, להעתיק מאותו מכתב הוראת מנהג לרבים, אשר ראוי לפרסמה: "והרוצה להתקדש בטהרתו ואין בריאותו מתיר לו לטבול אז ילמוד בסדר משניות בסדר טהרות בכלל ובמסכת מקואות בפרט" (וכן הובאה הוראה זו במכתב הרבי הנדפס ב"אגרות קודש" ח"ט ע' רנג, צויין בשוה"ג באג"ק שם).

ב.

ניגונים בתפלה

ידועה הקפדתם של גדולי ישראל בכל הדורות, ובכללם גם, כמובן, רבוה"ק, שלא לחזור על מלים בתפלה יותר מפעם אחת.

לאור זה, מתבקשת תשומת-לב לדלהלן:

ידוע שישנם ניגונים (במלים) שהונהג בשנים האחרונות לשיר אותם במקומות המתאימים בתפלה, בהסכמת, ואף בעידוד, כ"ק אדמו"ר זי"ע.

מובן שבמקרים אלה חייבת להיות זהירות בענין האמור לעיל של אי הכפלת מלים. הדברים פשוטים בשירים כגון "הוא אלקינו" בתפילת מוסף, ו"יהי רצון . . שיבנה ביהמ"ק" שבראש התפלה. (שם, אמנם, ישנה חזרה על המלים, אבל - רק לאחר שהקטע כולו מושר בשלימותו פעם אחת בתור תפלה, וכיון שאין זה במקום שבו אסור להפסיק - אין כל פגם בחזרה על המלים לאחר סיום הקטע).

- לעומת זה ישנה בעייתיות בשירים מסויימים, שבהם יש צורך בזהירות בהקשר הנידון לעיל.

לדוגמא: השיר "אנא עבדא" שבתפלת "בריך שמיה". השיר שזור מלכתחילה בכפילת מלים, ומובן שאין לשיר אותו כחלק מתוך התפלה עצמה. הדבר נשלל גם בשל העובדה שמקורו של הניגון הוא בחסידות פולין, ולכן הוא מושר על-פי נוסח פולין "ומקמי דיקר אורייתא בכל עידן ועידן", שלא כנוסח אדמו"ר הזקן שבו המלים "בכל עידן ועידן" מתייחסות להמשך הדברים ("לא על אינש וכו") ולכן יש להפסיק בין "אורייתא" ל"בכל עידן".

במיוחד יש לשים לב לניגון "אבינו מלכנו" שלפני אמירת "אבינו מלכנו וכו" שאחרי התפלה. כאן נשללת הטעות שבהכללת השיר הזה בתוך אמירת התפלה, גם מסיבה נוספת, שהרי בימי חול קודמת לכך אמירת "אבינו מלכנו חטאנו לפניך" (אבל, כאמור, גם בתפלות החג אין להכליל את הניגון בתפלה מן הטעם האמור לעיל).

בשני מקרים אלו השירה היא כהקדמה (או סיום) לתפילות האמורות, ולא כחלק מהן.

כן יש להקפיד לשיר את הניגון "שושנת יעקב" בליל פורים, רק לאחר סיום אמירת - כל הפיוט עד סופו.

נשים לב לתופעה מעניינת, אולי לא ידועה כליכך, והיא בקשר לניגון "האדרת והאמונה". כידוע ישנם שני ניגונים המושרים אצלנו על מילים אלה. האחד הוא ניגון ההמנון הצרפתי, שהותאם על-ידי כ"ק אדמו"ר זי"ע למילים אלה. כאן אין מלכתחילה שום כפילת מילים. מאידך, ישנו ניגון ירושלמי שהובא על-ידי הרה"ח ר' אוריאל צימר ז"ל לבית חיינו, וכאן נעשה שינוי. בניגון המקורי שרים את המילים

"למי? למי?" בין הקטע הראשון של כל שורה לבין הקטע השני ("האדרת והאמונה למי? למי? לחי עולמים" וכו'). כאשר הוכנס הניגון לתפילה הושמטה התוספת שאינה מנוסח התפילה, למרות שזה נאמר לפני "ברוך שאמר" ואין בעיה של הפסק.

בהתאם לאמור לעיל מובן ששירת "הנרות הללו" אחרי הדלקת נר חנוכה, צריכה להיות רק לאחר סיום אמירת כל הפיוט "הנרות הללו" (באופן רגיל). הדברים אמורים לגבי הדלקת נרות חנוכה בבית, שכן "אמירת הנרות הללו לאחר הדלקת כל הנרות" (ספר המנהגים ע' 70), והרבי מציין בהערה: "וכלשון רבינו בסידורו "ואחר שידליק הנרות", ואילו לגבי שירת "הנרות הללו" בבית הכנסת ראה הקטע הבא.

ג.

זמן אמירת "הנרות הללו" בבית הכנסת

על מה שכתב אדמו"ר הזקן בסידורו לאחר ברכות נר-חנוכה: "ואחר שידליק הנרות יאמר זה: [הנרות הללו כו']" כתב בשער הכולל: "מה שלא כתב סתם ואח"כ אומרים זה. הוא משום שבמס' סופרים (פרק כ' הלכה ו) כתוב לאמר 'הנרות הללו' בין ברכה ראשונה לשניה והפוסקים חולקים ע"ז משום שאסור להפסיק ופסקו לאחר שהדליק נר הראשון בעת שמדליק שאר הנרות יאמר 'הנרות הללו' (שו"ת מהרש"ל סימן פה. הובא בט"ז סימן תרע"ו ס"ק ה וב'מגן אברהם' ס"ק ג) לכן כתב אדמו"ר לאחר שהדליק הנרות והיינו כל הנרות, דגם בשעת הדלקת הנרות לא יפסיק. וטעמו כיון שנזכר בגמ' ל"ו נרות (מוסיף והולך) וגם עפ"י קבלת האריז"ל הוא מוכרח להוסיף בכל לילה א"כ אסור להפסיק בשעת ההדלקה".

כלומר: הטעם לדעת רבינו הזקן שאין להפסיק באמירת 'הנרות הללו' לפני גמר סיום הדלקת כל הנרות הוא משום שהדלקת נר נוסף בכל יום היא חלק חשוב במצות הדלקת הנרות ולכן רק לאחר הדלקת הנר הנוסף ניתן להפסיק ולומר 'הנרות הללו'.

אמנם למרות שעל המדליק לומר 'הנרות הללו' רק לאחר סיום הדלקת כל הנרות, נראה לכאורה שהציבור יכול להתחיל לנגן 'הנרות הללו' כבר לאחר הדלקת הנר הראשון, מהטעמים הבאים:

- א. המדליק עצמו אינו מפסיק, רק שאר הציבור.
- ב. הדלקת הנרות בבית הכנסת היא לשם פרסומי ניסא בלבד ואין יוצאים בה ידי חובה.
- ג. סיבה עיקרית: קיים חשש שבעקבות עכוב האמירה, יצאו מתפללים מבית הכנסת לפני אמירת 'עלינו לשבח' ויפסידו את אמירתה בציבור. כמו כן יתכן מצבים שבהם לא ישאר מניין מתפללים לאמירת 'עלינו' והקדיש שלאחריו.
- בקשר לנהוג ב-770 בנידון זה בנוכחות הרבי, הרבי הדגיש והבהיר מספר פעמים (ראה שיחת יו"ד שבט תשכ"ג. התוועדויות תשמ"ג ח"א ע' 308. תורת מנחם- התוועדויות ח"ח ע' 194. ועוד) כי רבותינו נשיאנו לא התערבו בענינים שהונהגו בבית הכנסת שבו התפללו, ואין להוכיח מכאן דבר.
- מלבד זאת, המתבונן בסיבות שהובאו לעיל ימצא את ההבדלים בין 770 לבתי כנסת רגילים (יעויין גם בפרדס חב"ד גליון 17 ע' 218).

ד.

פיסוק בנוסח התפלה

ידוע שהפיסוק בנוסח אדה"ז בסידור שונה בכמה מקומות מן הנוסח הנהוג במקומות אחרים, לדוגמא: 1. ב'ברוך שאמר' יחיד חי העולמים מלך" במקום "יחיד חי העולמים. מלך משובח". 2. ב'יוצר אור' "בשפה ברורה ובנעימה קדושה. כולם כאחד" במקום "ובנעימה. קדושה כולם כאחד". 3. ב'נשמת' "עמנו ועם אבותינו מלפנים. ממצרים גאלתנו" במקום "ועם אבותינו. מלפנים ממצרים גאלתנו". 4. ב'ברוך שמיה' "דיקר אוריתה. בכל עידן ועידן לא" במקום "דיקר אוריתה בכל עידן ועידן. לא". 5. ב'קדושה' "לעולם ועד. תשכון תתגדל" במקום "לעולם ועד תשכון. תתגדל". ועוד.

יש להצביע על עוד אי-אילו מקומות שדרוש לפסקם בצורה נכונה:

בפסוק "ימלוך ה' גו" הפיסוק הנכון הוא: "ימלוך ה' לעולם, אלקיך ציון לדור ודור, הללויה" ולא "לעולם אלקיך ציון, לדור ודור". 2. ב'קדושה' לכאורה הפיסוק

הנכון הוא: "כי מחכים אנחנו לך מתי תמלוך בציון", ולא "כי מחכים אנחנו לך. מתי תמלוך בציון" - בהמשך אחד, ולא בהפסק. 3. בפסוק "הללויה כי טוב" יש שני אופני פיסוק: האחד - "הללויה כי טוב זמרה אלקינו, כי נעים נאווה תהלה" והשני - "הללויה כי טוב, זמרה אלקינו כי נעים, נאווה תהלה". שני האופנים קשורים לכאורה בהבדל בין פירוש המצו"ד לפירוש רש"י על הפסוק. ויש לעיין. ולהעיר: לכאורה ניתן לומר "יגיד עליו רעו" - והוא בפרק קל"ה בתהלים (פסוק ג): "הללוי כי טוב ה', זמרו לשמו כי נעים", בהתאם לאופן השני כאן.

ה.

כיסוי הראש בטלית

המנהג אצלנו שבתפלה וכיו"ב הראש מכוסה בשני כיסויים. (ההסבר לכך בפשטות הוא מפני ב' בחינות המקיפים שבכתר (שלמעלה מהע"ס - צורת האדם) עתיק ואריך, וראה באריכות בנושא זה מאמרו של הגה"ח הרב גדליה אקסלרוד בפרדס חב"ד גליון 16 ע' 25 ואילך). מסיבה זו גם כאשר מתעטפים בטלית יש לכסות בה את הראש. בטלית ישנה סיבה נוספת לכך, והיא, שלדעת כמה פוסקים עטיפת הגוף בטלית ללא הראש אינה עטיפה.

על-פי-זה יש לעורר רבים מאברכי אנ"ש שאינם מקפידים על כך בזמן התפלה, קריאת התורה, וכיוצא-בזה.

אבסורדי במיוחד מראה של המקפידים לגלגל את הטלית שעל הכתפיים "כמנהג הרבי", ואילו על דבר עיקרי זה אינם מקפידים. למיטב זכרוני לא היתה פעם בה נראה הרבי כשראשו אינו מכוסה כיסוי שני בטלית או בכובע.

ו.

סיפור דברים - דוגמאות בהלכה

התייחסתי במספר הזדמנויות לכך שכאשר רבותינו נשיאנו מציינים הנהגה כלשהי בדבריהם בציינם כי כך נוהגים, ולא באופן של הוראה לעשות זאת להבא, אין הדבר מהווה הוראה כלל וכלל לנהוג כן, שכן ישנו הבדל ברור בין הוראה לבין סיפור דברים.

יש להביא מספר דוגמאות (נוסף לאלה שעליהן הצבעתי בעבר) מחלק ההלכה שבתורה שם בולט הברדל זה.

בחלק חושן-משפט: בדיני קנינים, כאשר אדם מקנה לחבירו דבר כלשהו, הוא צריך לעשות זאת בלשון הקנאה, ולא בלשון סיפור דברים. אמנם יתכן שגם באופן של סיפור, אבל רק בתור הודאה, אך לא כדרך של הקנאה, כך גם בצוואה אין מועלת לשון של סיפור דברים.

בחלק אבן-העזר (לדוגמא בלבד) לענין ביטול גט: אם אמר גט זה אינו גט . . לא אמר כלום שאין זה לשון מבטל אלא לשון מודיע אמיתת הדבר (רמב"ם הל' גירושין פ"ו הכ"ג).

חלק אורח-חיים: נפסק בשו"ע (אדה"ז) כי את הקדושה שב"יוצר אור" ניתן לומר ביחידות כיון שאינה אלא סיפור דברים, הרי שוב ההבדל בין סיפור דברים ליצירת מצב מחדש.

ז.

אמירת ק"ש לצאת ידי-חובה

בהמשך להבחנה האמורה מתבקשת, לכאורה, תשומת הלב לדלהלן:

כידוע, החוששים לאיחור זמן ק"ש מקפידים לקרוא ק"ש (ג' הפרשיות) לפני התפלה, (כנזכר גם בספר המנהגים (עמ' 6): בק"ש שיש אומרים בבוקר - קודם התפלה - כדי לצאת חובת ק"ש בזמנה, ג"כ כופלים ג' התיבות ומסיימים בתיבת "אמת").

נתקלתי באלה העושים זאת בהגיעם לק"ש שבתוך הקטע "לעולם יהא אדם" (שמקורו מ"תנא דבי אליהו") שנאמר לפני אמירת פרשת הקרבנות (אחרי פרשת העקידה), ולענ"ד טעות בידם (גם אם הם משלימים שם ג' פרשיות), שהרי ק"ש דשם היא בגדר "סיפור דברים" (ע"ד אמירת ג"פ קדוש ביוצר אור): "אשרינו שאנו משכימים . . ואומרים וכו'".

וכיון דאתינא להכא אימא מילתא: כאשר קוראים בש"ק בסידור את הק"ש שלפני התפלה, ע"מ לצאת ידי חובת ק"ש בזמנה, כאמור לעיל, יש לקרוא אותה, לכאורה, מתוך הק"ש שבתפלת ש"ק ולא מתוך הק"ש שבתפלת חול כדי לא לפגוע במשהו בתחושת קדושת השבת (ע"ד "לא יהא דיבורך" וכו'), עיין היטב. כאן דרושה אזהרה: אינני טוען שהנהגה זו היא חובה, ואף לא "מנהג חב"ד", וכל מי שאינו מוצא לנכון לקבל את הדברים - ינהג כרצונו, לבריאות!

ח.

ההבדל בין פסיקה לפירוש

בקשר לדיון בענין קריאת התורה בחול'המועד סוכות הבאתי בפרדס חב"ד גליון 19 צרור הוכחות שדברי ה"צמח צדק" בחידושו על הרמב"ם אינם יכולים להוות מקור להנהגה בפועל. ניתן להוסיף לכך שתי דוגמאות נוספות:

א. הרבי כותב באג"ק ח"ב עמ' רמב: "וידוע אשר רש"י מפרש הוא ולא פוסק, ובפירושו רגיל לפרש יותר קרוב לפשוטו וע"ג דלית הלכתא הכי". עכ"ל. ויש לשאול: וכי תשובותיו של רש"י בהלכה אינן מהוות פסיקה?! הפירוש הפשוט הוא, שבמקום שרש"י מפרש, וכלשון הרבי: "ובפירושו", ואינו פוסק, אין לראות בדבריו פסקי הלכה, וכן הוא גם בנוגע ל"צמח צדק" במקום שאינו פוסק הלכה.

ויצויין: אם נאמר כי הכלל האמור קיים בכל מקרה (גם במקרה של פסיקה), הדבר משמיט את הקרקע מתחת רגליהם של הטוענים נגד פסקו של ה"בית יוסף" בקריאת התורה בחוה"מ סוכות, שכן פסקו של הרמ"א לגבי קריאה זו מתבסס על גדולי ישראל האשכנזים מבית מדרשו של רש"י, שהיה אבי מנהגי אשכנז, ורש"י עצמו (ראה פרדס חב"ד גליון 16, עמ' 26 ואילך).

ב. הרבי הזכיר פעם את דברי הגר"ח מבריסק בחידושו על הרמב"ם המסביר שהמתפלל ללא כוונה של "דע לפני מי אתה עומד" לא יצא ידי חובת תפלה ועליו להתפלל שוב. אחד השומעים מיהר לכתוב לרבי וממכתבו היה משמע שהרבי התכוון כך להלכה למעשה, הרבי במכתבו שולל זאת בנחרצות ובין השאר מזכיר

"שמסופקני אם גם הגר"ח בעצמו פסק כן למעשה, והרי ספרו הנ"ל הוא פירוש ולא פסקי דינים והלכות" (הובא בשערי הלכה ומנהג ח"א ע' קה), ודבר זה יפה לכאורה גם לענייננו.

ט.

הזכירות בברכות קריאת שמע

בשולחן-ערוך אדמו"ר הזקן סימן ס' ס"ד נפסק: "זכירת מעמד הר סיני ומעשה עמלק ומעשה מרים ומעשה העגל הן מצות עשה של תורה . . . וטוב לזכרן אצל קריאת שמע שכשיאמר ובנו בחרת יזכור מתן תורה וקרבנתנו להר סיני וכו'". היו מי שניסו לפרש (וכן הבינו, ככל הנראה, המו"ל של הסידור החדש) שכוונת אדמו"ר הזקן לכלול באמרו "זכירת מעמד הר סיני" שתי זכירות שונות (מתן-תורה והר סיני). ואף ניסו לבאר את החילוק ביניהם, כאשר את הבסיס לחילוק הביאו מלשון המגן-אברהם (מקורו של אדמו"ר הזקן כאן).

כבר הארכתי להוכיח בעבר (ראה פרדס חב"ד גליון 19 ע' 78. "הערות התמימים ואנ"ש" כפר חב"ד גליון רמ ע' 83) כי אין מסתבר כלל שנוספה כאן מצוות זכירה חדשה שלא נכללת בין שש הזכירות הנאמרות לאחר התפלה וכי הכוונה היא לזכירה אחת ויחידה - זכירת מעמד הר סיני.

ויש להוסיף: כך ניתן לראות בבירור בשיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע (לקוטי שיחות חכ"א ע' 190, להלן בתרגום חפשי מאידיש): "שואל המגן אברהם: מצינו כו"כ מצוות של "זכירה" - כמו ה"זכירות" שיש להזכיר בברכות ק"ש (וק"ש): מ"ת, מעשה עמלק, מעשה מרים, שבת ומעשה העגל - מדוע תקנו לקרוא בתורה דוקא את פ' עמלק, ולא "בזכרונות אחרים". ובהערה על המלה "זכירות" ציין כ"ק אדמו"ר: "הובא ג"כ בשו"ע אדה"ז שם סעיף ד. וכן הכניסן אדה"ז בסידורו לאחרי תפלת שחרית (שש זכירות)". עכ"ל"ק (-הדגשות המעתיק).

הרי שפתי כ"ק אדמו"ר ברור מללו שאת אותן זכירות עצמן שבשש הזכירות, אנו מזכירים בברכות ק"ש, ולא זכירות שונות!!!

יושם לב לנקודה נוספת בענין האמור: הטוענים להוספת הזכירה הנוספת מתבססים, כביכול, על לשונו של המגן אברהם. בשיחה המצוטטת נראה בבירור כי הרבי לומד שדברי אדמו"ר הזקן (בפירוש הנכון, כפי שהוסבר) מהווים פירוש והשלמה לדברי המגן אברהם עצמו, כך נמצא שלשיטה זו אין מקור לא בדברי אדמו"ר הזקן ואף לא בדברי המגן אברהם. אגב: כך נראה גם מדברי ה"באר היטב".

י.

הלכות שנשתכחו...

צ"ע מדוע לא נפוץ קיומן של שתי ההלכות דלהלן:

1. בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' קכה ס"ג: "ונוהגין לישא העינים למרום בשעה שאומרים קדוש קדוש קדוש וטוב שתהיינה סגורות וכן נוהגין שמנענעין גופן ונושאים אותן מן הארץ". משום מה הכל מקיימים את חלקה השני של ההלכה המצוטטת, ואילו חלקה הראשון לא מיושם כל-כך.

2. בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' קפא ס"ו: "ונוטלין כולם (ל"מים אחרונים" - המעתיק) דרך ישיבתם ואין מכבדין זה את זה עד שיגיעו לחמשה האחרונים. . . וכיון שלא נשארו אלא חמשה שלא נטלו שאחד מהן הוא המברך מתחילין מן המברך". במלים פשוטות: המזמן צריך ליטול את ה"מים אחרונים" ראשון לחמשת הנוטלים האחרונים. וצ"ע מדוע לא נהוג כך.

האם גם לגבי שתי הלכות אלה אנו אומרים "מנהג עוקר דין"?...

יא.

הגיות בתפלה

כידוע, יוצאי ליטא וחבלים ברוסיה ואוקראינה נוהגים לבטא את ה'חולם' באותו אופן בו מבטאים את ה'צירה', לעומת שאר בעלי הברה האשכנזית הנוהגים לבטא אותו כ'חולם' רגיל.

בעקבות העובדה שהרבי נהג לבטא את ה'חולם' כ'צירה', נוהגים רבים מאנ"ש כך, אולם, בשל העובדה שאין זה מבטאם המקורי הדבר יוצר עירוב בין ההגיות, כאשר חלק מן המלים בתפלה הם מבטאים בהגייה זו וחלק בזו.

ידועה דעתו של כ"ק אדמו"ר זי"ע בשלילת עירוב שתי הברות יחדיו, ולדוגמא: "במענה לשאלתו: יכול להתפלל בהברה ספרדית או אשכנזית, אבל לא לערב ז.א. שצ"ל כל התפלה בהברה אחת" (הובא בשערי הלכה ומנהג ח"א ע' קיט, ועיי"ש עוד).

מאותו טעם, לכאורה, יש להימנע מעירוב סוגים שונים של הגיות בתפלה, כדוגמת הנ"ל, ולכן כל החפץ יבחר לו צורת הגייה מסויימת ואחידה בתפלה ולהיות עקבי בכך.

הדברים אמורים גם לגבי הדגשות "מלעיל" ו"מלרע". כידוע, בני עדות המזרח, ובעקבותיהם המתפללים בהברה ספרדית, נוהגים להדגיש במילים שבתפלה את ה"מלרע" (כפי שנהוג בכלל בקריאת התורה למשל). כמוהם גם חניכי הישיבות הליטאיות (כפי הנראה בגלל העובדה ההיסטורית שבליטא היתה התייחסות משמעותית ביותר לחכמת הדקדוק, כתוצאה מהשפעה עקיפה של תנועת ההשכלה). לעומתם רוב האשכנזים מדגישים בתפלה את ה"מלעיל" (משא"כ בקריאת התורה, כנ"ל). גם רבוה"ק הדגישו את ה"מלעיל". הם עשו זאת באופן עקבי לאורך כל התפילה.

לאור זה קיימת אותה בעיה, שצויינה לעיל, לגבי מי שמערב את שני סוגי ההדגשות, ולכן חייבת להיות הקפדה באופן עקבי באחת הצורות.

יב.

אופן נטילת הידים

ב'סדר נטילת ידים לסעודה' סעיף ה: "ויש לשפוך על יד ימין תחלה ואחר כך על יד שמאל. אך על פי הקבלה יקח הכלי עם המים ביד ימינו תחלה ויתננו לשמאלו וישפוך בשמאלו על ימינו תחלה ואחר כך ישפוך בימינו על שמאלו".

בימים עברו פעולת מילוי המים היתה נעשית ביד אחת בלבד, היו נוטלים את הספל ביד ימין ועמו שואבים את המים מתוך הכלי המכיל את המים.

אמנם, בזמננו, פעולה זו מתחלקת לשתי פעולות: 1. פתיחת הברז ביד אחת. 2. אחיזת הספל בזמן המילוי. ויש לדון בזמננו איזו פעולה בנטילת הידים חשובה יותר, ובמילא היא זו שצריכה להיעשות ביד ימין, האם פעולת פתיחת הברז, או אחיזת הספל בזמן המילוי.

אשמח לראות את תשובות המעיינים בנידון.

יג.

חזרת הש"ץ כש"ט' מתפללים

אדמו"ר הזקן פוסק בשולחנו (או"ח סימן קכ"ד, סעיף ו): "ואם אין ט' מכוונים לברכותיו קרוב להיות ברכותיו לבטלה".

מובן שהלכה זו מלמדת אותנו כי לא די בביטוי השגור "תשעה עונים", אלא שדרוש גם שהתשעה (נוסף לעניית אמן) יכוונו לברכות הש"ץ. כבר ציינתי בהזדמנות אחרת שבמקום לחקות (כביכול) את הרבי בהנהגות שונות (דבר שהרבי שלל אותו, כפי שהוכח) - חובה על פי ההלכה, לנהוג בחזרת הש"ץ (וכן, כמובן, בתפלה עצמה ובברכת המזון וכו') כפי שנהג הרבי - לעקוב אחרי חזרת הש"ץ מתוך סידור התפלה, שזו, כמובן, הדרך הבטוחה לכוון לברכותיו.

עם זאת, העליתי בפני תלמידי חכמים רעיון - שבכל מקרה יתכוון הש"ץ שאם אין ט' מכוונים, תהיה תפלתו תפלת נדבה. באשר ל"חידוש" הנדרש בתפלת נדבה (סימן ק"ז) יתכן אולי בשולה: א. שייאמר כאן (ע"ד החוזר על תפלתו מספק) ש"אין לך חידוש גדול מזה". ב. שהחידוש יהיה בתוספת כוונה - בקטעים שלא כיוון בתפלת לחש. במיוחד אמור הדבר כשלא כיוון בתפלת אבות שמעיקר הדין צריך ממילא לחזור ולהתפלל (סימן ק"א). ג. אולי באופן כללי - כל תוספת כוונה נחשבת כחידוש (ואולי יש לדמות הענין לש"ץ שלא התפלל תפלת לחש, שיכול להתפלל חזרת הש"ץ בקל וחומר, ע"ש).

ואם כנים הדברים - יש, לכאורה, לנהוג שמלכתחילה יכול הש"ץ לסמוך על כוונתו הנ"ל, גם במנין מצומצם שיש מתפללים שעומדים עדיין בתפלת שמו"ע או ברכות ק"ש ואף אינם יכולים לענות אמן (בתנאי שיהיו שישה עונים בכל דבר שבקדושה).

כל האמור הוא "בדרך אפשר", ואודה ליודעי דת ודין שיחוו דעתם המנומקת בענין, ויאירו עינינו (ואולי כבר נידונה שאלה זו במקום כלשהו במרחבי הספרות התורנית, אלא שלא זכיתי לרכוש מיומנות נפוצה בזמננו להגיע לשם).

יד.

הכוונה ב"פותח את ידיך"

כידוע, נפסק בשו"ע אדמו"ר הזקן (או"ח סימן נ"א, סעיף ח) החיוב לכוון, לפחות, בפסוק "פותח את ידיך" (כולל חובה לחזור אם לא כיוון).

לגבי תוכן הכוונה - יש שם פירוט מסויים (ע"ש), אך המעיין ייווכח שאין די בנאמר שם, שכן בתחילת הסעיף נאמר: "צריך לכוון . . פירוש המילות המוציא בשפתיו". לפי זה יש, בראש ובראשונה, לדעת (ולכוון) את פירושו המדויק של הפסוק.

וכאן מתבקשת תשומת לב לנקודה חשובה: משמעות המושג "רצון" באותו פסוק איננה זהה למשמעות המקובלת כיום (כפי שיש מפרשים - האמנם מספק הקב"ה לכל אחד את רצונו?!), אלא, כפי שמפרש רש"י על אתר - "את רצונו וברכתו" (של הקב"ה) "אפיימנט בלע"ז", וכן במספר מקומות בתורה (עם אותו "בלע"ז). ובפירוט יתר: "ורצון שוכני סנה" (דברים ל"ג, ט"ז) - לשון רש"י - "רצון - נחת רוח ופיוס, וכן כל רצון שבמקרא". ראה גם בפירש"י על "לרצונכם תזבחוהו" (ויקרא יט, ה): "תחילת זביחתו ע"מ נחת רוח . . אפיימנט בלע"ז, זהו לפי פשוטו". וראה גם פירש"י ויקרא כב, יט.

מן האמור מובן כי משמעות המושג "רצון" היא - הארת פנים. דבר זה מוסיף טעם למקובל כי ר"ת של המילים "פותח את ידיך" הם בגימטריה של שם הוי' ושם

אדנות, כלומר - יחוד קוב"ה ושכינתיה, וכלשונו של אדה"ז בתניא קדישא (אגה"ק סימן ל'): "יאר הוי' פניו הוא הארת והמשכת חן וחסד ורצון עליון מחיי החיים. . אל בחינת מלכותך מלכות כל עולמים", כאשר הכוונה היא, כמובן, ליחוד קוב"ה ושכינתיה.

טו.

נקודה שחורה ב"עוקץ" האתרוג

מעניני יומי אילין: "אתרוג שמראהו שחור אפילו מעט הרי זה פסול" (שו"ע אדמו"ר הזקן, או"ח סימן תרמ"ח, סעיף כ"ז, וע"ש בהמשך הדברים).

מעשה שהיה באתרוג מהודר בתכלית ההידור, שנמצאה נקודה שחורה על-יד ה"עוקץ" שלו (ב"אחורי" האתרוג), ופסק אחי הגאון רבי יעקב ישעיה שליט"א שהוא כשר, ולא רק כשר אלא מהודר, שכן ההלכה האמורה לא מתייחסת לשטח האתרוג שאינו נראה לעין במבט כללי עליו (והסכימו איתו עוד שני מורי הוראה שנשאלו על כך).

חשבתי שמן הראוי להביא עובדה זו לידיעת המעוניינים.



סברת המחלוקת בתוד"ה כדרב כהנא

הת' שניאור זלמן שי' בלוי
תלמיד בישיבה

בריש הכותב לאשתו (כתובות פג, א) שנינו: "הכותב לאשתו דין ודברים אין לי בנכסייך - הרי זה אוכל פירות בחייה ואם מתה יורשה, א"כ למה כתב לה דין ודברים אין לי בנכסייך - שאם מכרה ונתנה קיים".

מקשה ע"כ הגמ' מברייתא המדברת על שותף "האומר לחבירו דין ודברים אין לי על שדה זו ואין לי עסק בה וידי מסולקות ממנה לא אמר כלום". ומתרת שמדובר ש"כותב לה בעודה ארוסה כדרב כהנא דאמר רב כהנא נחלה הבאה לאדם ממקום אחר אדם מתנה עליה שלא ירשנה".

והנה בתוס' ד"ה כדרב כהנא יש שתי שיטות בהבנת ראיית רב כהנא:

א. שאלת הגמ' היתה שרואים מהברייתא של שותפין שלשון "דין ודברים אין לי" הוא לשון גרוע שלא עוזר. ועל כך מתרצת הגמ' שמדובר בעודה ארוסה שאז לשון זה עוזר, כמו שרואים מרב כהנא שאדם יכול להתנות על נחלה שצריכה לבוא לו ע"י מעשיו (קידושין) שלא ירשנה. כלומר כיון שתירצת שמדובר קודם נישואין אז זה דומה לדין של רב כהנא שאפשר להסתלק מדבר עתידי גם בלשון גרוע. (ועי' בתוס' אין מוכח מרב כהנא שמדובר בלשון גרוע).

ב. שיטת ר"י שלשון "דין ודברים אין לי" עוזר קודם נישואין ולא צריך ראייה ע"ז, כי מסתבר שזה עוזר כמו שלשון טוב עוזר (אהני) לאחר נישואין. אלא שהגמ' מביאה את רב כהנא בשביל שלא יקשה שאם מדובר בעודה ארוסה הרי הנכסים עדיין לא הגיעו אליו ואין יכול להתנות כך הרי אין אדם מתנה ע"ד שלא בא לעולם, אלא רואים מרב כהנא שאע"פ שעדיין לא באה אליו יכול להסתלק ממנה ואין את הבעיה של דבר שלא בא לעולם.

ויש להבין סברת המחלוקת.

והנה בערכין דף ב ע"א שנינו: מתני' - פחות מבן חודש נידר אבל לא נערך - כלומר שא"א לקבל ע"ע לתת ערך של תינוק פחות מבן חודש. גמ' - ת"ר: המעריך פחות מבן חודש, ר"מ אומר נותן דמיו. וחכמים אומרים לא אמר כלום, במאי קמיפלגי? ר"מ סבר אין אדם מוציא דבריו לבטלה, יודע שאין ערכין לפחות מבן חודש וגמר ואמר לשם דמים. ורבנן סברי אדם מוציא דבריו לבטלה. ע"כ לשון הגמ'.

ולכאורה י"ל בדא"פ שבזה חלוקים תוס' (שיטה א') ור"י (שיטה ב') האם צריך ראייה ע"כ שלשון דין ודברים מועיל קודם נישואין (בעודה ארוסה) או לא: לתוס', אדם מוציא דבריו לבטלה. וא"כ מה שאמר יכול להיות שזה לא מועיל מן הדין, לכן צריך להביא ראייה מרב כהנא, שהדין הוא שקודם נישואין לשון זה מועיל.

ולר"י, אין אדם מוציא דבריו לבטלה. וא"כ גם אם מן הדין זה לא לשון טוב בכ"ז התכוון להסתלק, ולכן זה עוזר. ולא צריך ראייה ע"כ, ולכן מסביר שהגמ' מביאה את רב כהנא כדי להראות שאדם מתנה ע"ד שלא בא לעולם.



חדש או גילוי?

הת' מנחם מענדל שי' גלים
ישיבה שע"י האוהל הק'

במאמר ד"ה "והיה עקב" תשכ"ז מבאר כ"ק אדמו"ר שבעילוי שנוסף בנשמה ע"י ירידתה למטה שתי דרגות, ומשווה את זה לעילוי של בע"ת על צדיקים:

א. בבע"ת מתגלה תוקף ההתקשרות של הנשמה בה', שגם כאשר נוצרת הבדלה בגלל החטאים, הרי זה רק בגילויים אבל לא בעצם הנשמה שתמיד נשאר מאוחדת איתו ית'. אבל עילוי זה אינו משהו חדש אלא גילוי של משהו שקיים גם בצדיקים, ומתגלה בבע"ת. התקשרות הנשמה בה' הוא כמובן גם בצדיקים, והעילוי בבע"ת הוא שכאשר ישנם העלמות והסתרים, שם מתגלה תוקף ההתקשרות הנ"ל.

ועד"ו בנשמה כאשר יורדת למטה, דמכיון שבעוה"ז ישנם גוף ונה"ב המעלימים על הנשמה, לכן מתגלים אצלה כוחות נעלמים שלא התגלו אצלה קודם. אבל כנ"ל, זהו גילוי של משהו שהיה קיים אצלה והעילוי הוא מה שזה מתגלה.

ב. בבע"ת נוצר גם עילוי חדש שאין כלל בצדיקים, כיון שע"י תשובה מאהבה גם זדונות נהפכים לזכיות, וזה אין אפילו בהעלם אצל צדיקים.

ועד"ו בנשמה כאשר יורדת למטה, דמה שמתגלים כוחות הנעלמים הרי ישנם גם בצדיקים בהעלם כנ"ל, אבל כאשר מבררת את הגוף ונה"ב וחלקו בעולם, הרי זהו דבר חדש, ומכיון שזה נעשה ע"י הנשמה, ע"כ העילוי שמקבלת הנשמה הוא לא רק שמתגלים הכוחות הפנימיים שלה, אלא גם באופן דהתחדשות.

במאמר ד"ה "ויאמר גו' מחר חודש" תשכ"ח מבאר כ"ק אדמו"ר שתי דרגות אליו, ושם מבאר שע"י העבודה דהנשמה עם הגוף הנה א. מתגלה תוקף ההתקשרות שלה עם הקב"ה שגם ההעלם וההסתר דהגוף ונה"ב אינו יכול לבטל ח"ו ההתקשרות שלה, שזה מצד שהיא מושרשת בעצמות אוא"ס. וזה, כאמור, לא דבר חדש אלא גילוי של דבר קיים. ב. נמשך בה ממעלת הגוף. בגוף אין מעלות מצ"ע, וגם לא המעלה העצמית של "בן", רק שהקב"ה בחר בו בבחירתו החפשית, שבחירה זו היא מעצמותו ממש. וע"י שהנשמה עובדת עם הגוף נמשך בה ענין חדש, המשכת העצמות.

1. בד"ה "מחר חודש" מדבר אמנם (לא על כך שהבירור של הגוף ונה"ב הוא חידוש אלא) על כך שבבחירה בגוף הוא מהעצמות, וע"י הנשמה מקבלת גם היא מהעצמות, אבל כ"ק אדמו"ר מציין שם לד"ה "ציון במשפט תפדה" (סה"מ מלוקט ח"ב), ושם מדבר ג"כ על שתי דרגות אלו ועל החידוש שבבירור הגוף ונה"ב, ואף מציין שם לד"ה "והיה עקב".

אבל עכ"פ, "והיה עקב" שייך יותר (בענין אחד) ל"ויאמר גו' מחר חודש", כיון שב"והיה עקב" מדבר על העילוי שיש לנשמה ע"י עבודתה בגוף, כולל שתי הדרגות שבוה, ואילו ב"ציון במשפט תפדה" מדגיש יותר את העבודה עצמה עם הגוף, שהיא חשובה יותר גם מהעילוי שיש ע"י לנשמה. בנוגע לדרגה השניה של העילוי נאמר ב"והיה עקב": "דענין זה מכיון שהוא התחדשות (ולא גילוי ההעלם) הוא נעלה יותר מגילוי כוחות הנעלמים דהנשמה [נוסף שע"ז דוקא (בירור וזיכור הגוף וכו') נשלמת הכוונה דירידת הנשמה למטה ודדירה בתחתונים]", היינו שההדגשה כאן היא (לא על הכוונה העליונה בעבודה עצמה אלא) על העילוי של הנשמה. משא"כ ב"ציון במשפט תפדה", לאחר שמבאר את הדרגה השניה אומר: "ויתירה מוז, דע"ז דוקא נשלמת הכוונה דנתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים. . שהכוונה בירידת הנשמה למטה היא לא בשביל הנשמה אלא בכדי לתקן הגוף ונה"ב".

ומוסיף כ"ק אדמו"ר שזה שהנשמה יכולה לקבל ענין חדש זה, כיון שהבחירה של הקב"ה היא לא רק בגוף אלא גם בהנשמה (דזה גופא שנשמות ישראל הם "בן", מכיון שכך בחר בבחירתו החפשית). אלא שבנשמה יש המעלה ד"בן" וזה מעלים על ענין הבחירה. וע"י העבודה בגוף, שבו הבחירה היא בגילוי, נמשך גילוי זה גם בהנשמה.

ולכאורה לפי זה גם העילוי השני הוא גילוי של דבר שכבר קיים, ומהו החילוק בין הבחירה בנשמה לבין כחות הנעלמים שלה, שניהם דבר שכבר קיים, ושניהם מתגלים ע"י העבודה עם הגוף.

ואולי יש לחלק בדא"פ:

הכוחות הנעלמים שיש לנשמה, וההתקשרות שלה עם הקב"ה, זהו ענינה דהנשמה וזהו טבעה. רק שטבע זה מתגלה בעיקר כאשר דבר מסויים מנגד לטבע זה ואעפ"כ הוא לא מפריע להתקשרות דהנשמה.

משא"כ ענין הבחירה של הקב"ה בנשמה, לא זו בלבד שאין זה ענינה דהנשמה אלא אדרבה: כל ענינה של "בחירה" הוא שהיא לא מצד ענינה. משא"כ הגוף, ענינו הוא שהקב"ה בחר בו. וכמו שממשיך כ"ק אדמו"ר שם שמצד ענין זה, גם לע"ל (כשתגמר העבודה עם הגוף) הנשמה תמשיך לקבל מהגוף כיון שבחירת העצמות שייך (בעיקר) להגוף. א"כ ענין זה של ה"בחירה" הוא לא מצד ענינה של הנשמה אלא מצד הקב"ה, ובשביל הנשמה זה באופן של התחדשות. (שלכן לעולם תצטרך לקבל ענין זה מן הגוף, שכן לעולם זה לא יהי' חלק ממנה, משא"כ הגוף).

ועצ"ע.



הערות והארות על מנהגים והנהגות (גליון)

חלקו הראשון של "הערות והארות על מנהגים והנהגות" שפורסם בקובצנו הקודם (ז-רמב) עורר התעניינות רבה ובעקבותיו התקבלו במערכת תגובות רבות. לפניכם, איפוא, התייחסות מעניינת לענין חיוב נשים בברכת הגומל, בצירוף תגובת הכותב. שאר התגובות יפורסמו אי"ה בקובץ הבא.

הרב יהודה ליב שי" גראנער
מזכיר כ"ק אדמו"ר, ברוקלין נ.י.

בגליון אייר-סיון ש.ז. (ע' 39) כותב הרט"ב שי' בנוגע לברכת הגומל לנשים, ובאתי בזה להעיר את דלהלן:

א. המובא שם מס' שערי הלכה ומנהג - בשם כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, אלי זה נאמר, ומעשה שהי' כך הי':

לאחרי שאשתי תחי' ילדה, שאלתי את הרבי אם היא תברך ברכת הגומל [כי שמעתי שבחב"ד המנהג שאינן מברכות], הרבי הרים ב' ידיו הק' ואמר: איפה ראית שאשה מברכת ברכת הגומל, אני לא שמעתי זה. מכיון ששאלת תכנס להזאל, בטח תמצא שם מזקני רבני אנ"ש ותשאל אותם.

נכנסתי להזאל ורק שני רבני זקני אנ"ש היו שם, הרב שמואל הלוי לויטין וגיסו ר' שמואל הכהן כהנוב. ניגשתי אליהם ושאלתי אותם. ר' שמואל לויטין אמר לי שאינן מברכות, וגיסו אמר שבמקומו כן היו מברכות. אז אמרתי להם מה שאמר לי הרבי, אמר ר' שמואל לויטין לגיסו, הרי אתה רואה שהצדק איתי.

אמרתי לר' שמואל: את הרבי לא יכולתי לשאול, אבל הרי רבנו הזקן בסדר ברכת הנהנין כותב במפורש שהן צריכות לברך, וגם כותב איך לעשות זה שיהי' באופן של צניעות. ענה לי הרב לויטין: אותם הרבנים שחיו בדורות לפנינו, גם כן ידעו הכתוב בברכה"נ, ואעפ"כ, מאיזה טעם שהי' להם, הורו לא לברך, והרי מנהג מבטל דין.

ב. באותו גליון כותב הנ"ל ע"ד אמירת ולקחת סולת, ובין הדברים כותב, שאין להביא ראי' מהמחזור שנדפס ע"י קה"ת "כי לאו בר סמכא הגי' זה".

להעיר ולהאיר: שנה אחת, שבועות אחדים ממש לפני ר"ה בקשני הרבי לערוך ולסדר מחזור עפ"י מנהגנו, ולהזדרז בזה בכדי שכבר בר"ה הבא יוכלו להתפלל. כשנגמר סידור המחזור, בקש הרבי לראותו, ואז הרבי הגי' אותו, עשה תיקונים וכו'. ואמר שתיכף אחרי עלינו, יבואו שיעורי התהלים, ורק אחרי אמירתו, שאר הדברים, ולקחת סולת, שש זכירות, ואמר שכעת אמירת שיעור תהלים יומי, נעשה חלק מהתפלה, ולזה צריכים לומר זה תיכף אחרי עלינו.

* * *

תגובת הכותב

הרב טוביה שיי' בלוי

רב קהילת חב"ד נוה יעקב, ירושלים ת"ו

לכבוד רב לי התייחסותו של הרה"ג הרה"ח מוהרי"ל שי' גרונר, מי שזכה להיות קרוב לרבי משך למעלה מארבעה עשורים, לדברים שכתבתי. מובן מאליו שעדותו של הריל"ג, הן בענין ברכת הגומל והן בענין אמירת 'ולקחת סולת' מהימנה ומקובלת עלי.

ברם, כפי הנראה לא הובן כראוי תוכן הדברים שכתבתי.

המושג 'מנהג חב"ד' הוא מושג קדוש מאד, המחייב את כל מי ששייך למחנה חב"ד לנהוג בו, והדבר אף נכלל בגדר ה'מעיינות' שמחובתנו להפיץ, ולקרוב בכך את הגאולה, כפי שלימדונו רבותינו הקדושים.

רק מה שנכתב ופורסם כהוראה ברורה, חד־משמעית ומפורשת - באופן שכל אחד יבין שזו הוראה למעשה - מטעם רבותינו הקדושים לדורותיהם בגושפנאקא דמלכא - זכאי להיכלל בהגדרה הייחודית הקדושה האמורה.

המקורות לקביעה מהו מנהג חב"ד הם (כפי שהוכחתי בהרחבה במאמר 'על מנהגים ומקורותיהם') בראש ובראשונה הוראות רבותינו הקדושים לדורותיהם כפי שהופיעו בדפוס (וכן, כפי שהוכחתי שם, לוח כולל חב"ד). מובן בפשטות שהוראה הבאה בפירוש בסידור אדמו"ר הזקן, כגון בענין ברכת הגומל לנשים, וחזרה ונקבעה כפסק הלכה בספר קצות השלחן, אשר כ"ק אדמו"ר זי"ע מפנה אליו במפורש (במכתבו להגר"מ הלבשרטם זצ"ל, אגרות קודש חלק כ' עמ' ק"א), נוסף לכך שיש ידיעות (שפורטו במאמר הנ"ל) שההוראה הונהגה בפועל בכמה וכמה מקומות של אנ"ש (וכפי שאמר הר"ש כהנוב להריל"ג) - הרי מבחינת המנהג המחייב את כל אנ"ש, קובעות ההוראות בנידון שבאו בדפוס ופורסמו ע"י רבוה"ק (בסידור ובאגרות קודש).

הריל"ג שליט"א אשר לא מש מתוך האוהל 45 שנים ודאי שמע מאות או אלפי התייחסויות של הרבי בהיכל קדשו לעניינים שונים בתחומים רבים ומגוונים, אך הריל"ג שליט"א, בצדק גמור, לא מפרסם אותן וגם אינו מתכוון לפרסם אותן כיון שאינן הוראות לרבים. אכן לעניות דעתי כך עלינו להתייחס לסיפור בענין ברכת הגומל לנשים.

אתכבד להזכיר גם את נקודת המוצא של מה שכתבתי בנידון, והיא מכתבו המפורש של כ"ק אדמו"ר זי"ע (בענין אמירת פרשת קרבן תודה) וזה לשונו הקדוש: "וצע"ג שלא ראינו נוהגין כן... וכי מפני קושיא זו יבטלו המפורש בשו"ע אדה"ז כנ"ל". ומובן ופשוט שהדברים אמורים כל-שכן לגבי המפורש בסידור אדמו"ר הזקן.

ועיקר: לגבי ברכת הגומל אנו רואים שהריל"ג שליט"א עצמו, שזכה בשליחות כ"ק אדמו"ר זי"ע (יחד עם הרמז"ג שליט"א) לערוך את 'ספר המנהגים' - שהוא הוא הספר המחייב את כל אנ"ש באופן בלעדי - לא הכניס בו את המנהג של אי ברכת הגומל, למרות שיש בו חידוש גדול, אף שהיה זה לאחר הסיפור המסופר על ידו.

דבר זה מוכיח שהסיפור הנ"ל אינו אמור לשמש מקור למנהג שאנ"ש חייבים לנהוג בו, ולכן יש לראות את אי הכנסת המנהג, הסותר את פסק אדמו"ר הזקן בסידורו, בספר המנהגים - כמשנה אחרונה. כן - המכתב להגר"מ הלבשרטם היה לאחר זמן הסיפור הנ"ל.

מספר דברים לתוספת הבהרה: עד שקיבל הריל"ג שליט"א את ההוראה האמורה (בהזדמנות שלא ב"אתערותא דלעילא") - וכן לאחר מכן עד שפירסם הריל"ג את הדברים לדפוס - נהג חסיד חב"ד על פי פסק דין מפורש בסידור אדמו"ר הזקן, שחזר ונשנה ב"קצות השולחן". כך נהגו גם באותם מקומות שלגביהם קיימות עדויות ברורות (כפי שפורטו בעבר וכפי שסיפר הר"ש כהנוב). כן יכל כל אחד להבין שזה מנהג חב"ד, כיוון שבספר המנהגים, שבו פורסמו כל ה"מנהגים שיש בהם חידוש" כלשון קדשו של כ"ק אדמו"ר זי"ע, לא הכניסו עורכיו שליט"א הוראה שונה מן הנ"ל. אגב: הרה"ג הרה"ח רד"מ שיחי' דרוקמן מספר כי נוכח במנין של עשרה שזומנו לשמוע את ברכת הגומל מפי רעייתו של הרה"ח ר' ברוך פריז זצ"ל, אחרי לידה.

מובן וגם פשוט שמנהג שהונהג ע"י רבנים בדור קודם במקומו של הגר"ש לויטין זצ"ל (כנראה, מטעמי זהירות בענין הצניעות) ונודע בהזדמנות - אינו יכול להיחשב כמנהג חב"ד המחייב את כל חסידי חב"ד, וכן, כמובן, הוראה פרטית שניתנה ע"י כ"ק אדמו"ר שליט"א בלי הוראה לפרסמה (ולהיפך - הוראה, המשתמעת מן ההנחיות שקיבלו העורכים, שלא להכניסה לספר המנהגים).

לאור כל זה גדולה התמיהה על עורכי "שערי הלכה ומנהג" שפירסמו הוראה זו (אגב: בגירסה שונה במקצת ממה שאירע באמת) כהוראה מחייבת, ובמיוחד לאחר שכבר יצא לאור (עוד בהיות כ"ק אדמו"ר זי"ע אתנו בגוף גשמי) כרך כ' של "אגרות קודש" שבו מתפרסם המכתב להגר"מ הלבפשטם זצ"ל המפנה אותו בנידון ל"קצות השולחן"!

* * *

בהזדמנות זו אתכבד להעלות את הנושא הבא שרבים עלולים לטעות בו:

ישנן בעוונותינו הרבים הלכות מפורשות שלא נוהגים לקיימן (ברוב המקרים מחוסר ידיעה) וברור שאלה לא הפכו ל'מנהג', והריל"ג שליט"א לא התכוון לכגון-דא.

ארשה לעצמי להביא 2 דוגמאות, של הלכות מפורשות (גם בשו"ע המחבר!) שלא מקויימות כל-כך בציבור, כולל בני תורה, אשר כשזכיתי להיות במחיצת כ"ק אדמו"ר

זי"ע נוכחתי לראות שכ"ק אדמו"ר זי"ע מקיימן (במשך הזמן הפך הדבר לנחלת כל אנ"ש). אגב: כאן אולי המקום לציין את הכנסת האורחים המופלאה שנהגו בנו הריל"ג שליט"א ורעייתו הצדקנית שתליט"א, בהיותנו בחצרות הקודש.

האחת היא הטיית הראש באמירת 'ה' אחד' ב'שמע ישראל' (שו"ע או"ח סא, ו) והשניה היא שחיה במשך כל אמירת 'מודים דרבנן' (רמ"א בשו"ע או"ח קכו, א). מעולם ועד היום הזה כמעט ולא ראיתי יהודים מדקדקים במצוות ובני תורה שנוהגים כך (משא"כ באנ"ש בשנים האחרונות כנ"ל) ולמרות זאת לא היתה זו סיבה לכ"ק אדמו"ר זי"ע לא לנהוג כך.

לגבי הכלל של "מנהג עוקר דין" - מובן לכל הדעות שאין להחילו על כל הנהגה או אי-הנהגה (המנוגדת להלכה) שלא ידוע מקורה והן רבות מספור (ויעויין במה שכתבתי ב'פרדס חב"ד' גליון 18 עמ' 77-78, ויעויין גם בתוס' ד"ה בגויל ב"ב ב', א', שיש מנהג שנהגו בו כולם ובכל זאת הוא 'מנהג הדיוט'). הדבר מפורש במגן-אברהם או"ח סימן תר"צ ס"ק כ"ב וז"ל: "ודוקא מנהג שנתייסד ע"פ ותיקין כמ"ש המרדכי אבל מנהג שאין לו ראייה מן התורה אינו אלא כטועה בשיקול הדעת." ובמרדכי שם: "דודאי כך קבלו אבותינו איש מפי איש" ע"כ. אכן, כיון ששמע, הריל"ג שליט"א מפי מרא דאתרא - הגר"ש לויטין זצ"ל - שהמנהג במקומותיו - שלא כמנהג במקומות הר"ש כהנוב וכו' - הוא כך על פי רבני דורות קודמים, הרי דינו כמנהג "שנתייסד על פי ותיקין", ויפה נהג על פי זה - אלא שהדבר לא הפך בכך למנהג חב"ד, ולכן לא הוכנס לספר המנהגים.

* * *

בענין אמירת 'ולקחת סולת': בספר המנהגים - שהוא, כאמור, מורה דרך למנהגי חב"ד - (בעמוד 60) מופיעות הערות כ"ק אדמו"ר זי"ע למחזור. כפי שיראה הרואה - הערות אלה הן הן הבסיס לנוסח המחזור (אשר כפי שגילה לנו עתה הריל"ג שליט"א הוא זה שזכה שעליו הוטלה השליחות לערוך אותו) תוך ציון הדברים והמנהגים המייחדים אותו, ועל פיהן נכנסו למחזור התיקונים הדרושים. חלק גדול מן ההערות מוקדש להסברת הנימוקים והמקורות לחידושים שבמחזור. [אתכבד לציין, אגב, את מה שזכיתי לשמוע מכ"ק אדמו"ר זי"ע ביחידות שהיה פיוט שלא

נהגו לאומרו בליובאוויטש וכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע הורה להכניסו למחזור, ובמענה לתמיהת כ"ק אדמו"ר זי"ע כיוון שבליובאוויטש לא אמרוהו - השיב לו כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע במשפט הידוע שהרבי ציטטו פעמים רבות שאבא לא התערב וכו', כפי שניתן לראות מן ההערות האמורות הכוונה לפיוט 'אומץ אדירי' - שלגביו נאמר בהערות: "אומץ אדירי וכו' - אומרו" ובשוה"ג: "הוראה מפורשת מכ"ק מו"ח אדמו"ר" [כך מופיע גם בהערות איזכור מפורט של פרקי התהלים שמוסיפים בימים אלה.

לאור כל זה - השמטת החידוש הגדול בקשר לאמירת שיעור התהלים לפני 'ולקחת סולת' על יסוד ההנחה שהתהלים נקבעו חלק מן התפלה (בניגוד לשיחת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע שצוטטה בהזדמנות הקודמת, וכן בניגוד למובן בבירור בלוח 'היום יום' - י"ט אב, ע"ש, וכן בניגוד להוראה לומר את ה'נשיא' לפני התהלים) - מן ההערות האמורות מהווה לכאורה פסק ברור שההוראה שקיבל הריל"ג בנידון אינה נכללת במנהגי חב"ד, ודינה, כאמור, ככל האמירות שנאמרו ביחידות ולא פורסמו ברבים בהדגשה, כמוסבר לעיל בהרחבה.

מובן שתודת הכל נתונה להריל"ג שליט"א על כך שהוא מזכה אותנו בגילוי דברים שזכה לשמוע מפה-קדשו של כ"ק אדמו"ר זי"ע, ובכלל זה הדברים הנ"ל (יתן לו ה' כח להמשיך לזכות את הרבים בסיפורים הנפלאים המגלים טפח מן הקודש פנימה), אלא שלעניות דעתי צריך עיון אם הכוונה היא לקבוע מנהגי חב"ד, המחייבים את הכל, בדרך זו, בלי הוראה ישירה ומיידית לפרסם את הדברים בהדגשה, כפי שנהג כ"ק אדמו"ר זי"ע בכל מנהגי חב"ד, גם לא, כאמור, במסגרת השינויים והחידושים במחזור ונימוקיהם כפי שפירט אותם כ"ק אדמו"ר זי"ע.

* * *

עם כתיבת השורות עלה בדעתי רעיון, אשר אתכבד לשתף בו את המעיינים, כתיווך בין מה שמגלה הריל"ג שליט"א בענין אמירת "ולקחת סולת" לבין מה שיש לנהוג בפועל.

א. בהקדם: בכל סידורי התפילה לסוגיהם, כולל כל סידורי חב"ד למהדורותיהם, נהוג הכלל הפרקטי להדפיס תפילה שאינה תדירה לאחר התפילות התדירות ולא

במקום אמירתה הנכון. כך, למשל, ה"הלל" לא מופיע במקום אמירתו (לאחר תפילת שחרית) אלא לאחר כל התפילות, אפילו של שבת קודש.

ב. כיוון שברור שפרשת הבזיכין היא חלק מתפילת המוסף של ש"ק (כפי שהוכח ברשימת¹), הרי גם אם שיעור התהלים הפך להיות חלק מהתפילה (כעדותו של הריל"ג) עדיין אין בכוחו, בפשטות, לדחות חלק ממשי מתפילת המוסף.

לאור שתי הנחות אלה - סביר לומר שתוכן ההוראה שקיבל הריל"ג הוא: כיוון שמבחינה מעשית אמירת התהלים הפכה להיות אצל אנ"ש חלק מהתפילה (כיוון שהיא מתקיימת בציבור סמוך ומייד לאחר התפילה - ע"י אותו ש"ץ וכו' וכו') - יש להדפיס את התהלים, הנאמרים בכל יום אחרי התפילה, לפני פסוקי "ולקחת סולת" הנאמרים רק בשבת קודש, גם אם מקום אמירתם הוא לפני התהלים.

מעתה מובן מדוע נדפס במחזור שיעור התהלים לפני "ולקחת סולת" - ע"פ ההוראה שקיבל עורכו כעדותו, למרות שבספר המנהגים לא מוזכר כל שינוי מן המתחייב ע"פ הסדר הנכון של אמירתם.

* * *

בשיחה בע"פ העיר לי הריל"ג שליט"א (וקדמו כמה שהעירו לי על כך) ממה שב'אגרות קודש' (חלק י"א עמ' שכ"ד) מתרץ הרבי את "מה שרובא דרובא נוהגים ליתן צדקה לפני התחלת כל התפילה" למרות שבשו"ע או"ח (סוף סימן צ"ב) מובן שצריך לתת לפני תפלת שמונה עשרה ובכתבי האריז"ל נאמר שנתנית הצדקה היא ב'ויברך דוד' באמירת 'ואתה מושל בכל'. לעניו"ד יש לחלק, אבל העיקר הוא מבחינת החיוב של אנ"ש חסידי חב"ד, שבספר המנהגים הנ"ל, שהוא משנה אחרונה, נאמר במפורש כי הצדקה צריכה להיות "בבוקר קודם תפלת שחרית" ולא מוזכר בו כלל אחד המנהגים האחרים הנ"ל, כנראה מן הסיבות המנויות במכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע שם.

כן מחייבת מבחינתנו עצם העובדה שב'אגרות קודש' הנ"ל מסביר כ"ק אדמו"ר זי"ע את המנהג שלנו, דבר שהוא כשלעצמו סיבה מספקת לנהוג כך, משא"כ במקרים שלא זכינו שהרבי יתרץ את המנהג, וכל-שכן כשהוא מקשה על אותו מנהג' ונשאר בצע"ג.

* * *

ארשה לעצמי, בלי קשר ישיר לדברים האמורים, לחזור ולהביע השתוממות על ההתייחסות המזלזלת ב'ספר המנהגים' שנקטו עורכי סידור 'תהלת ה'" של סניף קה"ת בכפר חב"ד, לשנות מנהגים שיסודותם בהררי קודש, הוראות רבוה"ק כפי שפורסמו בספר המנהגים, על פי הנחה מוטעית כאילו מה שראו, כביכול, בהנהגת הרבי בסתירה, כביכול, להוראותיו הקדושות מחייב יותר מן ההוראות המפורשות!

ואנקוט בזה דוגמא אחת מני רבות: בספר המנהגים עמ' 9 נכתב: "לאמירת ברוך שאמר אוחזים ב' הציצית שלפניו ביד שמאל... " ואילו בסידור הנ"ל נכתב: "יאחז ב' הציציות שלפניו ביד ימין...", על פי 'מנהג הרבי', כביכול.

* * *

ובשולי הדברים:

מכל הנכתב והנאמר בענין ברכת הגומל לנשים, החל מדברי אדמו"ר הזקן בסידורו - וכל־שכן מדברי הנוהגים ("על פי ותיקין" כנ"ל) שלא לברך - אנו נוכחים לדעת את ההקפדה היתרה בעניני צניעות. מסתבר שהמנהג שהונהג על ידי רבנים, על פי ותיקין, במקומות של הר"ש לויטין וכו', נקבע לחיזוק הצניעות, ולכן החליטו לעזוב בנידון זה את ההלכה. מכאן הוראה ברורה במכל־שכן וקל וחומר בן בנו של קל וחומר עד כמה גדול האיסור של הגלישה לתהום האתרים ה'חב"דיים' באינטרנט המפרסמים בשאט נפש תמונות נשים ובנות.

ומי יודע אולי גם כאן מחילים הגולשים את הכלל של "מנהג עוקר דין", דבר שיש ללמוד גם מזה את ההכרח להיאבק גם במנהגים אחרים שונים ומשונים, וק"ל.



שימוש בקיצור "כו" בתחילת טקסט

הרב אליהו שי" וואלף
כפר חב"ד

בחוברת נג של "רשימות" כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, מבאר הרבי את המשנה במסכת מדות, פרק ג' משנה ז', העוסקת בפרטי המדות של "פתחו של אולם" - כפי שהם בעבודת האדם.

לאחרי שהרבי מקדים ומבאר את פרטי ג' חלקי המקדש והמשכן [חצר-עזרה, היכל, וקודש הקדשים], ולאחרי שמבאר מדוע לא היה לאולם דלת בפתח, ומבאר את פרטי "גובהו ארבעים" - מבאר הרבי ש"רחבו עשרים" היינו שהאדם צריך להיכנס אל ההיכל עם כל היו"ד כוחות של נה"א וכל היו"ד כוחות של נה"ב. וכיון שהם זה לצד זה [זה לעומת זה], נרמז זה ברוחב הפתח, ולא בגובהו.

לאחר מכן מבאר הרבי את משמעות "חמש מלתראות של מילת היו על גביו", ומדוע כל אחת עודפת על חברתה אמה מזה, ואמה מזה, עד ש"נמצאת העליונה שלושים אמה".

ובנקודה זו של "נמצאת העליונה שלושים אמה", מבאר הרבי בהמשך לביאורו שרוחב הפתח הוא כ' אמה, כנגד נפה"א ונפה"ב: "נמצאת העליונה שלושים אמה, כי כשאיש ואשה - נפש האלוקית ונפש הבהמית, נשמה וגוף - כו' שרוי' ביניהם, שניתוסף על העשרים דנה"א ונה"ב עשר ספירות [שכינה] - שלושים.

ובפסקה זו לכאורה יש מקום לדיוק מעניין.

בדרך כלל משתמשים במילה "וכו" - בסוף טקסט, עד עתה לא ראיתי שישתמשו בקיצור של "וכו" בתחילת טקסט. זו גם משמעות המילה "וכו" - כל מה שאמרנו עד עתה וכולי, וההמשך שלו. אך לא ראיתי מעולם שישתמשו בו בתחילת טקסט.

ואילו כאן, בקטע המצוטט לעיל, כשהרבי מצטט את מאחז"ל "איש ואשה זכו שכינה שרויה ביניהם" הרבי פותח את הטקסט במילה "וכו" - "כו' שרוי' ביניהם".

במקום המילה "שכינה", משתמש הרבי בקיצור "כו" שרוי' ביניהם. ויש להבין מדוע.

ואולי יש לבאר זאת על פי המשך הביאור של הרבי ברשימה.

בהיות והוסבר עד עתה שהספרה עשרים, כ' - רומזת על נפ"א ונה"ב. איש ואשה. נשמה וגוף, כשהם זה לצד זה. והספרה שלושים, ל' - רומזת על תוספת של י' ששרויה ביניהם, על השכינה,

וכדי לחדד זאת הרבי ממשיך ומסביר מדוע האות ל' רומזת על השכינה:

"ומרומז בצורת אות ל' (שלושים) - כ' ועליו ו' [צורת כתיבת האות ל' נראית - כמו האות כ' ומעליה האות ו'] : כ' קאי על נה"א ונה"ב כנ"ל, וו' - קאי על ו' ד"והנורא", שהוא עושה שלום כו".

דהיינו - צורת האות ל' רומזת על השכינה (ו' של "והנורא") המצטרפת לאיש ואשה, נשמה וגוף, נה"א ונה"ב (כ'). ע"ד המספר שלושים הרומז על יוד כוחות של נה"א, יו"ד כוחות של נה"ב, ויו"ד ספירות.

עפי"ז אולי יש לבאר את השאלה דלעיל:

בהיות והאותיות כ' וו' יוצרות את המילה ל', דהיינו - שאותיות אלו רומזות על השכינה, לכן במקום לכתוב "שכינה" שרויה ביניהם, הרבי מרמז זאת בכתיבת אותיות אלו, אותיות כ' וו'. וזהו מה שכותב "כו" שרוי' ביניהם".



שני אופנים ברצון העם להקביל פני המלך

– ד"ה אני לדודי תשכ"ו –

הת' רפאל שי' זלצמן
תלמיד בישיבה

א.

במאמר ד"ה "אני לדודי" תשכ"ו (ספר המאמרים מלוקט ד' ע' שס"ג), מבאר רבינו מדוע אלול הוא אני לדודי - עבודת האדם, אע"פ שאז המלך בשדה ובנמשל התגלות י"ג מידות הרחמים. וז"ל שם (אות ג' עמ' שסד): "והגילוי דאלול שהוא בדוגמת מלך בשדה, דכשהמלך הוא במצב זה אינו מטיל אימה ופחד. ובפרט על אלו הנמצאים בשדה, שהם בדרגא נמוכה. ויתירה מזו, דכשהמלך הוא במצב זה, אינו מעורר אפילו תשוקה להקביל את פניו". עכלה"ק.

והנה בהמשך המאמר (אות ו') לאחרי שמקדים ומבאר את פרטי המשל (מקבל את כולם וכו' ומראה פנים וכו'), מקשה דלכאורה איך עניינים אלו של "מקבל את כולם בסבר פנים יפות" ובפרט ש"מראה פנים שוחקות לכולם", שעניינים אלו מעוררים האדם, מתאימים עם עבודת חודש אלול שזהו "אני לדודי"?

ושם מוסיף רבינו וז"ל: "ויש להוסיף, דענין זה שהגילוי דאלול הוא לא רק נתינת כח אלא גם מעורר, מובן גם מכללות הענין דמלך בשדה, דכשהמלך בשדה הרי נוסף שאז יש לכל אחד הרשות והיכולת להקביל את פני המלך, הנה הידיעה של העם שהמלך נמצא בשדה, באותו המקום שהם נמצאים, מעורר אצלם את הרצון להקביל את פני המלך". עכלה"ק.

ב.

ולכאורה צ"ב, דהרי כבר באות ג' ביאר הרבי שכשהמלך בשדה (ללא לבושיו וכתרו וכו'), אינו מעורר תשוקה להקביל את פניו. וא"כ איך זה מתאים עם זה שהמלך מעורר רצון להקביל פניו, כביאור רבינו הכא? ולהוסיף שהשאלה היא גם

לאידך גיסא: דהנה באות ג' בקשר לזה שהמלך אינו מעורר תשוקה להקביל פניו, העיר רבינו (הערה 12): "משא"כ כשהוא בהיכל מלכותו, הרי "כמה וכמה מצפים ימים ושנים לראות עוזו וכבודו" (אגה"ק סכ"ב - תניא קל"ד, ב). היינו שבשדה אינו מעורר אפילו תשוקה להקביל פניו, אבל בהיכל מלכותו פועל תשוקה עצומה להקביל פניו. אמנם באות ו' כותב רבינו, שדווקא בשדה מעורר המלך הרצון הפנימי להדבק בו, אבל "כאשר המלך והעם הם בריחוק מקום, אפשר שההתקשרות שלהם להמלך (ובמילא גם) הרצון שלהם להקביל את פניו יהי' בהעלם", היינו שכשהמלך בריחוק מקום ובנדוד"ד אפי' בארמונו, הרצון בהעלם. ודווקא "שהמלך הוא בשדה, באותו המקום שהם נמצאים, הרצון הוא בגילוי".

היינו שהחילוק בין אות ג' לו' הוא מן הקצה אל הקצה: שבאות ג' משמע שהתשוקה היא דווקא כשהמלך בארמונו (ריחוק מקום), משא"כ כשהוא בשדה. ובאות ו' משמע שהרצון לקבל פני המלך הוא דווקא כשהמלך בשדה משא"כ כשהוא בריחוק מקום (ארמון).

ג.

ויובן בהקדים הביאור הכללי ברצון העם לקבל פני המלך, שאפשר לפרש זאת בשני אופנים: א. מצד הגילויים. היינו שמכיון שאצל המלך יש גילויים נעלים ביותר (לבושים, כתר, ארמון, שרים וכו'), זה פועל רצון ותשוקה לראותו. ב. מצד העצם. היינו מכיון ש"המלך הוא הלב של כל העם" (רמב"ם הל' מלכים פ"ג ה"ו), א"כ כמו שהלב כל ענינו זהו חיות האברים, כך גם המלך כל ענינו זהו הנהגת העם. היינו שהעם הם חלק ממציאותו ממש, וממילא כמו שבן נמשך לאביו מצד העצם, כי זהו אביו, ללא שום קשר לכמות ואיכות הגילויים שיש באביו. כך גם העם נמשך למלך שהוא הלב שלהם, ללא שום קשר לעניין הגילויים.

ד.

ויש לומר שבזה מתבטא החילוק בין אות ג' בהמאמר לאות ו':

באות ג' מתעסק רבינו בענין הגילויים, שזהו החילוק בין מלך בשדה למלך בהיכלו מצד דרגת הגילוי, ומצד ענין הגילוי. עיי"ש בארוכה. ומשום כך כותב

1. ראה בארוכה לקו"ש ח"ט ע' 171, בביאור החילוק בין לב למוח, ועד"ז בין מלך לנשיא.

רבינו, דכשהמלך בשדה אינו מעורר אפילו תשוקה להקביל את פניו, היינו משום שכשהמלך בשדה לא ניכר בו מעלת הגילויים, ולכן אינו מעורר תשוקה להקביל פניו, מצד הגילויים. דזהו גם מה שמעיר רבינו שם, דכשהמלך בארמונו "כמה וכמה מצפים ימים ושנים לראות עוזו וכבודו", דגם זה מצד הגילויים.

אמנם באות ו' מדובר על הקשר העצמי של המלך עם העם, ולכן מביא שם דברי הרמב"ם ש"המלך הוא הלב של כל העם". ולכן גם בנמשל מחדש שהרצון לקבל פני המלך אף שמתעורר מצד המלך, הוא הרצון הפנימי של האדם. היינו שהקשר בין המלך לעם המדובר שם, הוא באופן ב' הנ"ל, שאינו תלוי כלל בענין הגילויים, כי זהו כבן לאביו וכו'. ולכן מבאר שם, שכשהמלך בשדה, הידיעה על הימצאות המלך בשדה, מעוררת הרצון לקבל פניו. שזהו י"ל כבן לאביו וכו', ולא מצד הגילויים.

ולכן גם כשהמלך בריחוק מקום הקשר (העצמי) בהעלם. היינו דכמו שבמשל כשהאב בריחוק מקום, לא ניכר כ"כ התשוקה של הבן לאביו, וכשהאב נמצא בקירוב מקום, ניכר בגלוי אהבת ותשוקת הבן לאביו, ובפרט לאחר שאביו היה בריחוק מקום, שאז רצון זה בגילוי ממש. עד"ז גם בקשר העם למלך: שכשהמלך בריחוק מקום (בארמונו וכו'), לא ניכר כ"כ הקשר העצמי של העם למלך. משא"כ כשהמלך מגיע לשדה ולעם הנמצאים בו, הקשר העצמי מתעורר.

ה.

ועפכ"ז יש לבאר ענין נוסף, דהנה בסוף אות ו' מסביר הרבי שמכיוון שהרצון הפנימי של יהודי הוא הקבלת פני המלך, אז אע"פ שלכאורה המלך מעורר את האדם - היינו רק שמגלה זאת, כי באמת זהו רצונו הפנימי של האדם שהיה עוד קודם. ומכיון שזהו רצונו, לכן זה נחשב כענין שלו - "אני לדודי". ואחכ"ז עדיין יש מקום לשאול, מדוע דווקא אלול זהו "אני לדודי": דהרי אם כל זה הוא רק מחמת הרצון הפנימי, רצון פנימי זה ישנו גם בתשרי. וא"כ אע"פ שבתשרי יש גילויים נעלים ביותר, גם כאן נאמר שעבודתו היא "אני לדודי" - מחמת רצונו הפנימי?

1. ולהעיר שבאות ג' נוקט רבינו הלשון "תשוקה", משא"כ באות ו' שהלשון הוא "רצון". ומהחילוקים בכך הוא: שרצון עניינו למעלה מטו"ד (ד"ה בשעה שהקדימו תרס"ה, ובכ"מ), ובנדו"ד הרצון הפנימי. אמנם תשוקה משמעו, הרצון לדבר מחמת חביבות העניין, ובנדו"ד עניין הגילויים.

וע"פ ההסבר דלעיל החילוק פשוט: בחודש אלול, שהוא זמן שאין גילויים, עבודת בני"ה היא, אך ורק מצד הרצון הפנימי - אני לדודי. דהיינו מכיוון שהמלך בשדה - קירבת מקום, זה מעורר הרצון הפנימי של העם. אבל בתשרי שאז המלך נמצא בהיכל מלכותו, ששם ישנם גילויים נעלים ביותר. היחידי סגולה שנמצאים שם, תשוקתם למלך היא בעיקר מצד הגילויים, ולא (כ"כ) מצד העצם. ולכן העבודה אז אינה "אני לדודי" - מצד העצם, אלא "ודודי לי" - מצד הגילויים.



"כי חזק הוא ממנו" - הלימוד זכות על כך

הנ"ל

א.

בלקו"ש חי"ח (עמוד 142) מביא כ"ק אדמו"ר את שאלת הרמב"ן על עצם חטא המרגלים: דהרי כל שליחותם הייתה לברר מהו החוזק והתוקף של הארץ ויושביה, ומה פשעם ומה חטאתם במה שמילאו שליחותם?

ומכריח רבינו שאין לומר שחטאו בהסקתם "לא נוכל לעלות" כי: א. עוד קודם למסקנתם כלב השתיקם - "ויהס כלב וגו'". ב. יש מקום ללמד זכות עליהם, שע"פ הערכתם א"א לנצח את יושבי הארץ ע"י מלחמה טבעית. ואע"פ שאמרו "כי חזק הוא ממנו" - "כביכול כלפי מעלה אמרו", גם כאן יש מקום ללמד זכות (ע"ד הפשט), שאין כאן כפירה בקב"ה, אלא רק שהאומות כ"כ חזקים מהיהודים, שא"א כלל לתאר כיצד יוכלו לנצחם אפילו ע"י ניסים. עכת"ד רבינו.

1. ומה שאז מקבל את כולם וכו' ומראה פנים שוחקות וכו', זהו הגילויים לאחרי התגלות הרצון הפנימי. משא"כ בתשרי העבודה היא אך ורק מצד הגילויים, וכדלקמן בפנים.
2. ובהערה 19 שם: "דזו הייתה שליחותם לברר - כי ע"פ נס "סוס ורכב - כולם כסוס אחד" (פרש"י שופטים כ, א.) ומאי נפק"מ החזק הוא הרפה וגו'", עכ"ל.

ולכאורה צ"ב קצת, מה הכוונה בכך שא"א לדמות איך לנצחם ע"י ניסים. דלכאורה כל ענינו של נס זהו שידוד דרכי הטבע, ובפרט אצל בני"ב במדבר שהם ראו במוחש הניסים של עשרת המכות וקריעת ים סוף, שהם היו ניסים גלויים ששללו לגמרי את עניין הטבע, ומה מקום לספק בניצחון יושבי הארץ ע"י ניסים?

ב.

ויובן בהקדם ביאור רבינו (לקו"ש חכ"ח ע' 88) בסדר המאורעות בסיפור המרגלים, דהנה לאחר שהתורה מספרת על דברי המרגלים בחוזק יושבי הארץ, מסופר ש"ויהם כלב את העם גו" ויאמר עלה נעלה וירשנו אותה כי יכול נוכל לה", וכפירוש רש"י שכלב השתיק את טענת המרגלים ("כי עז העם גו"), באמרו שמה שהראה ניסים מופלאים שלמעלה מן הטבע לגמרי ("והלא קרע לנו את הים והוריד לנו את המן והגיז לנו את השל"), ולכן "עלה נעלה אפילו בשמים והוא אומר עשו סולמות ועלו שם נצליח בכל דבריו".

ע"ז טענו המרגלים "כי חזק הוא ממנו" כביכול, דחוזק יושבי הארץ כ"כ חזק אפי' כביכול מהקב"ה. והנה בזה לבד לא הסתפקו המרגלים, מכיוון שהיה מונח אצל היהודים (שראו את כל הניסים) שלא יכול להיות מציאות שחזקה ממנו כביכול. ומשום כך הוסיפו המרגלים עניינים חדשים, "ויוציאו דיבת הארץ גו" - שנותנים מקום כביכול למציאות של "חזק הוא" - כלפי מעלה.

וזה מה שסיפרו המרגלים על "הנפילים" וכפירוש רש"י: "ענקים מבני שמחזאי ועזאל שנפלו מן השמים בימי דור אנוש", שבזה הדגישו שיש בארץ ישראל ענקים שחוזקם אינו מתבטא דווקא בגובהם הגשמי, אלא בכך ש"נפלו מן השמים". היינו בדוגמת מלאכים, ולכן יש בכוחם למרוד בקב"ה.

ואע"פ שלכאורה מלאך אינו יכול למרוד בקב"ה בכל זאת הם היו "בימי דור אנוש", היינו: א. בדור של מרידה ועבודה זרה, וממילא גם המלאכים שנפלו אז קשורים למרידה בקב"ה. ב. מכיוון שנפלו כבר בימי דור אנוש מובן שלא נאבדו במבול. וזה מראה את חוזקם שאפי' עונש מן השמים הקב"ה רצה שעליהם זה לא יפעל. עכת"ד רבינו בנוגע לענייננו.

ועפ"ז י"ל שבאמת יש איזה מקום ללימוד זכות על דברי המרגלים שגם באומרם "חזק הוא ממנו", כוונתם הייתה, שאינם יכולים לדמות ולשער הניצחון על יושבי הארץ, אפי' ע"י ניסים. כי יש חילוק מהותי בין הניסים הקודמים שראו, לבין המציאות בארץ. שכל הניסים הקודמים היו נגד הטבע הגשמי הפשוט, אמנם בנוגע ליושבי הארץ ולנפילים שעניינם הוא התנגדות ומרידה על טבעית, כאן לא יכלו לשער איך הניסים יפעלו פעולתם, ולכן טענו "כי חזק הוא ממנו".

ג.

והנה בשיחה דח"ח לאחר שמבאר רבינו הלימוד זכות על המרגלים, מבאר שלכן טענת כלב לא הייתה על הניצחון הטבעי או אפי' הניסי, אלא כלשון רש"י: "עלה נעלה - אפילו בשמים והוא אומר עשו סולמות ועלו שם נצליח בכל דבריו" שצריך להאמין בקב"ה ללא חשבון, אפילו אם ההליכה לא"י היא בדוגמת דבר שאף פעם לא מתאים להיות גם לא באופן ניסי - "עלה נעלה . . בשמים". עכת"ד רבינו.

וע"פ ביאור זה משמע שטענת כלב הייתה על דברי המרגלים: "כי חזק הוא ממנו" - דאפי' ע"י נס א"א לשער הניצחון כמבואר לעיל. ולכאורה תמוה, דמסדר הפסוקים (במדבר יג, כז - לג) משמע, שטענת כלב הייתה על דברי המרגלים הקודמים, ולא על טענת "כי חזק הוא ממנו וגו'?"

ובהשקפה ראשונה היה נראה לתרץ, שבאמת דברי כלב היו לאחר כל טענות המרגלים. רק שהתורה הכניסה את דברי כלב באמצע, מפני שעיקר טענתו הייתה נגד הדיבורים הראשונים, כמבואר בלקו"ש במ"א (ח"ח ע' 82, עיי"ש).

אמנם אין לומר כן, היות ושיטת רבינו ברורה, שדברי כלב היו באמצע טענות המרגלים. כמבואר בשיחה דחכ"ח (שם): שדווקא לאחר שכלב ענה שמה עשה ניסים וכו' טענו המרגלים טענה חדשה על הנפילים שאינם ענקים גשמים, אלא - נפלו מן השמים וכו'.

ד.

וי"ל הביאור בזה (בדא"פ עכ"פ): דבאמת סדר הדברים היה, שדברי כלב היו באמצע טענת המרגלים, ורק לאחמ"כ "ויוציאו דיבת הארץ וגו'".

אמנם כוונת רבינו בשיחה דחי"ח היא שבדברי כלב הקודמים, נרמז המענה לטענת המרגלים דלאחמ"כ. היינו שבדבריו "עלה נעלה בשמים", רמז גם על ענין הביטחון שלמעלה מטו"ד, אע"פ שבפועל דבריו היו על טענת המרגלים דלפנ"ז.



אוכל תחת המיטה לשיטת אדה"ז

הת' יעקב קאפל שי' חייטאן
תלמיד בישיבה

א.

בשו"ע אדה"ז הלכות שמירת הגוף והנפש ובל תשחית סעיף ז' כתב "לא יתן תבשיל או שאר אוכלין ומשקין תחת המיטה מפני שרוח רעה שורה עליהם אפילו אם מחופים בכלי ברזל", ויש לעיין בדין זה:

א. האם זה תחת המיטה סתם או רק כשיש מישהו ישן עליו?

ב. האם זה רק מטה או כל מקום ששישנים עליו? (נפק"מ לרכבת, מטוס וכיו"ב).

ג. האם זה רק לכתחילה או גם בדיעבד?

ד. האם הוא רק כשהאוכל מגולה או גם כשהוא סגור בקופסה וכיו"ב?

ב.

והנה מלשון אדה"ז "תבשיל או שאר אוכלין ומשקין", אפשר ללמוד שבא לשלול הדעה האומרת שרק תבשיל אסור ולא אוכלין חיים.

לגבי קושיא הב' - יש לדייק ממש"כ מטה דמשמע רק מטה (והנפק"מ כנ"ל).

לגבי קושיא הא' - אפשר לומר שהלשון מטה ולא 'תחת מי שישן', משמע שאסור לשים אוכל תחת המיטה, אפילו אם המטה ריקה.

ג.

והנה מה שתירצנו לקושיות אלו הוא רק ממשמעות הלשון, אבל ב'התקשרות' גליון תרמה הביא בשם הרב אליהו שי' לנדא מראשי ישיבתנו הק' דברים שקיבל מאביו הרה"ג הרה"ח ר' יעקב לנדא ז"ל ששמע מפי כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע בדין זה שהוא רק במיטה ממש (ולא רכבת וכו') - וכמו שדייקנו לעיל משוע"ר. ועוד, שרק במיטה שישנו עלי' כשהיה שם המאכל (ואולי הכוונה לשינה כשיעור המקובל לעניין נטילת ידיים, דהיינו חצי שעה)¹, וזה היפך למה שתירצנו ממשמעות הלשון של השו"ע.

ד.

לגבי קושיא הג' - אמנם אדה"ז לא כתב בפירוש אם הוא רק לכתחילה או אף בדיעבד, אבל מצינו להרבה מהפוסקים, שבדיעבד מותר².

והנה יש להוכיח דעת אדה"ז ממקום אחר:

בהלכות השכמת הבוקר מדבר אדה"ז על רוח רעה בנוגע לנטילת ידיים בבוקר סימן ד' סעיף ב', וז"ל: "אבל לנגיעת הנכרים אין לחוש כי רוח טומאה זו אינה מתאוה לשרות אלא בכלי של קדש", משמע מפה שבמה שהגוי כבר נגע לא צריך לחוש על זה, אבל מה שישראל נגע כבר, צריך לחוש.

ועוד בהלכות נטילת ידיים סימן ד' סעיף ט' "מים של נטילת ידיים שחרית אסור להשתמש בהם שום תשמיש, מפני שאסור ליהנות מהם, מפני רוח רעה ששורה עליהן וכו'". ומכאן משמע שמפני שאסור בשביל רוח רעה אסור אפילו בדיעבד ("שום תשמיש").

1. נדפס גם בהספר המבצעים כהלכתם חלק ב' עמוד 210 הערה 143.
2. נסמנו בספר שמירת הגוף והנפש חלק א' בעניין אוכל תחת המיטה, ושם הוא מביא סברות, וסיפורים שבדיעבד מותר.

ואין לומר שזה רק בנוגע למים של נט"י, דהדעות הסוברות שאוכל תחת המיטה מותר בדיעבד, ואמרות שכל דבר שאסור מפני רוח אסור רק לכתחילה ולא בדיעבד (ואין מחלקים) ו'אדה"ז בוודאי לא סובר כך, דכתב כאן בפירוש שאסור אפילו בדיעבד.

ה.

לגבי קושיא הד' - בספר "שמירת הגוף והנפש" מביא, שכיון שבמקרה השני בהלכה ז', כותב אדה"ז לא יאכל שום וכו' שעבר עליהם לילה, מפני שרוח רעה שורה עליהם אפילו הם צרורים בבגד וחתומים", משמע שבמקרה הראשון אם האוכל תחת המיטה צרור וחתום אזי מותר, ורק במקרה השני זה אסור. אבל אפשר להקשות על זה, דאם כשהאוכל צרור וחתום מותר, היה צריך אדה"ז לכתוב זאת בפירוש. (כמו שהוא כותב תבשיל ושאר אוכלין) ומסתימת הלשון משמע ששום דבר לא מועיל.

ומה שאדה"ז מפרט "אפילו הם מחופים בכלי ברזל", אפשר לומר שהובא העניין של מחופים בכלי ברזל דהו"א שכיון שתחת המיטה הוא מקום טומאה אם זה מחופה לגמרי בלי שום 'אוויר' של תחת המיטה אזי האוכל מותר קמ"ל אפילו בכלי ברזל אין זה מועיל. ובהמקרה השני' אדה"ז מדגיש הענין אם המילים צרורים וחתומים" - כי אפשר לחשוב שהבעי' בשום היא כשהוא מגולה ואם מכסהו מותר, קמ"ל, שאם אינו בכיסויו הטבעי (הקליפה וכו') אסור, ולא ללמוד מפה לשם ולהיפך.

ו.

ועוד יש להוסיף בזה - אם האוכל נמצא על המיטה, למשל תחת הכרית (והוא ישן על הכרית), לכאורה מותר, כי רק תחת המיטה הרוח רעה שורה, כמו שראינו מהלשון "תחת המיטה" שזהו לשון הגמ' פסחים דף קיב ע"א (וראה עוד בשמירת הגוף והנפש שם בענין זה).



1. וראה גם בשמירת הגוף והנפש הנ"ל.

בפלוגתת ר"מ ורבנן אם קטנה אית לה קנס

הת' אליהו צבי ש"י יעקבוביץ'
תלמיד בישיבה

א.

תניא (כתובות כט.): "קטנה מבת יום אחד ועד שתביא שתי שערות יש לה מכר ואין לה קנס, ומשתביא שתי שערות ועד שתיבגר יש לה קנס ואין לה מכר. דברי רבי מאיר, שהיה רבי מאיר אומר: כל מקום שיש מכר אין קנס, וכל מקום שיש קנס אין מכר. וחכמים אומרים: קטנה מבת שלש שנים ויום אחד ועד שתיבגר יש לה קנס, ע"כ. ופריך הגמ' "קנס אין מכר לא" (בתמי'. רש"י), ומשני "אימא אף קנס במקום מכר". (ופרש"י ד"ה "יש לה מכר": "יש לאביה בה זכייה למכרה לשפחות").

וצריך להבין מאי נשתנה בין ההו"א בגמ' למסקנא. דאם בהו"א סברו דכשחכמים אומרים דאית לה קנס ולא הזכירו מכר במילא מובן דאין לה מכר, א"כ איך במסקנא הסיקו דאית לה מכר. אלא ע"כ דהיתה סברא אחריתי שמחמתה סברו הגמ' דלחכמים לית לה מכר, ולמסקנא אליבא דאמת אית לה מכר. וצריך להבין מאי היא אותה סברא.

בעיקר צריך להבין גוף קושית הגמ', "קנס אין מכר לא". דמאי קס"ד דאין לה מכר, אם משום שהזכירו חכמים רק קנס ולא הזכירו מכר, לא יובן כלל, דמ"ט יזכירו מכר, הא בזה אף ר"מ מודה דאית לה, ומשו"ה הזכירו רק קנס דבזה פליגי אר"מ.

ויותר מזה צריך להבין, דלא מיסתיי' דלא הי' לתנא להזכיר מכר, אלא יותר מזה הק' השטמ"ק, דלא יכול הי' להזכיר מכר בהדי קנס, ד"הא מכר מתחיל קודם הזמן הזה, אפילו מבת יום אחד ואינו נמשך עד שתבגר". וביאור קושיא זו האחרונה הביא השטמ"ק את ביאור הרא"ש, ד"משום דקאי אר"מ דאמר משתביא ב' שערות יש לה קנס, וההיא דוקא קנס דבאותו זמן ליכא מכר, וכן מבת יום אחד עד שתביא שתי שערות יש לה מכר וההיא דוקא מכר דבאותו זמן אין לה קנס, ורבנן קיימי עלה ואמרי דקאמרת דקנס ולא מכר משתביא שתי שערות ועד שתבגר אינו כן אלא מבת ג' ויום אחד עד שתבגר יש לה קנס, לדידן כדרך שאתה אומר משתביא שתי שערות עד שתבגר, והיינו קנס דוקא ולא מכר. להכי פריך שפיר".

1. הבא לקמן הינו סימן מתוך ספר העומד לראות אור בקרוב.

אלא שסוכ"ס ערבך ערבא צריך, דביאור הרא"ש עצמו צריך ביאור, דנהי שחכמים קיימי אר"מ, ור"מ אמר סימן לדבריו שכשיש קנס אין מכר, א"כ מאי טעמא למדו הגמ' דחכמים אינם חולקים על סימן זה, ועד כדי שהקשו "קנס אין מכר לא".

ב.

עוד יש להקשות, אמאי הוצרכו לומר בברייתא "שהיה רבי מאיר אומר, כל מקום שיש מכר אין קנס, וכל מקום שיש קנס אין מכר". דכיון דידיעינן דקטנה אית לה רק מכר, ונערה אית לה רק קנס, במילא ידעי' דכל מקום שיש קנס אין מכר, וכשיש מכר אין קנס, ומאי אתא ר"מ לאשמועינן בהאי כלל דכ"מ וכו'.

ובביאור קו' זו ביאר השטמ"ק, ד"מלתא בטעמא קאמר, דכיון דיש לה מכר ורשאי אבי' למוכרה לשפחות, להכי אין לה קנס, דה"ל שפחה ושפחה אין לה קנס. וכל מקום שיש לה קנס דהרי היא שלטא' בנפשה ופגמתה הויא פגם, מעתה אין לה מכר. ואפשר דלהכי האריך רש"י ז"ל וכתב למכר' בשפחות".

אלא שדבריו גופא צריכים ביאור, דמ"ט נימא דכיון שאבי' יכול למכרה לשפחות לכן הויא כשפחה ואין פגמה פגם, הא סוכ"ס עתה לאו שפחה היא, ומאי אכפת לן במה שאבי' יכול למכרה לשפחה. אטו משום "כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו" נימא אף הכא כן.

ג.

ונראה לבאר כ"ז, ובהקדים מה שיש לחקור בגדר חיוב הקנס דמשלם לאבי' על מה שאנס או פתה את בתו, ואף כשאבי' פיתה אותה ובא עלי' עד שלא בגרה ובגרה אמרי' דקנסה לעצמה. דלכאוף היכא דאבי' בא עלי' ממ"נ צריך להיות פטור, דאם עיקר הקנס הוי לעצמה הרי נתרצית בזה, ואם עיקר הקנס לעצמו בזה פשיטא שיהי' פטור, וכבר הארכתי בזה בסימן הקודם, ושם ביארתי דהוא ע"ד קניין דקל לפירותיו, דהגוף שייך לבת, והקנס לאבי'. ולכן אף כשפיתה לא מהני מחילת שניהם יחד, וע"ד מ"ש רשב"ם (ב"ב נ.). דא"א לבעל והאשה יחד שימכרו נכסי מלוג, כיון דהגוף לאשה והפירות לבעל.

אלא שלפ"ז צריך ביאור הא דאדם רשאי למכור את בתו קטנה לשפחות. דכיון דנתבאר דגופה ה"ה ברשות עצמה ורק היוצא ממנו כגון הקנס וכדו' הוי שלו, א"כ איך יכול למכור את גופה לשפחות. וע"כ צריך לומר בזה, דכל הנתבאר דקניין

האב בבת ה"ה כקנין דקל לפירותיו, זהו דוקא בנערה שיש לה מציאות לעצמה, ולכן גופה הוי ברשות עצמה, ורק הפירות הוו של אבי'. משא"כ בקטנה לית לה כלל מציאות לעצמה (ואלי זהו נמי טעמא דקטן פטור מן המצוות), ולכן גם גופה עצמו הוי לאבי' ושפיר יכול למוכרה. משא"כ כשגודלת והויא נערה, שוב אינו יכול למוכרה, כיון דכבר אית לה מציאות לעצמה, וקניין האב הוי רק בפירות.

כ"ז ביארתי הא דהאב רשאי למכור את בתו קטנה, כיון דלית לה מציאות לעצמה. ולפ"ז יש לבאר הא דקטנה אין לה קנס. די"ל דמשום האי טעמא דקטנה לית לה מציאות לעצמה (שלכן יכול למוכרה), מהאי טעמא גופא לית לה קנס, דכיון שאין לה מציאות לעצמה, במילא אין שייך לומר שגופה נפגם, דהא אין לו מציאות לעצמו (אלא רק מה שיש לאב ממנו). וכמ"ש השטמ"ק לעיל (כט.). לגבי הני נערות דמתני' דדלמא לית להו קנס מדאורייתא, כיון דקנסא דאורייתא משום כבודה דידה היא, והני לאו בני כבוד נינהו". ועד"ז י"ל בנדו"ד דאף לקטנה כיון שאין לה מציאות לעצמה, לכן לית לה קנס. דלית לה כבוד.

ואולי לזה נתכוין השטמ"ק שכ' דכיון שאבי' יכול למוכרה הויא כשפחה. דכיון שאבי' יכול למוכרה במילא איגלאי מלתא דאין לה מציאות לעצמה, ובמילא אין פגמה פגם, ולכן לית לה קנס.

ונמצא לפי זה, דכשהקטנה נעשית לנערה, הוי אומר שאז נעשית מציאות לעצמה (דאין קטנה ונערה ב' סוגים שונים זמ"ז כמו גר שנתגייר דקטן שנולד דמי, אלא נערה הוי רק התחדשות בקטנה, שנעשית מציאות לעצמה), ומהאי טעמא שוב אינו

1. ולפ"ז יש לבאר נמי דברי השטמ"ק לעיל גבי קושית התוס' (כט. ד"ה הבא') על רש"י, ד"לפירוש הקונטרס כיון דעבדות ממש גזר עלייהו שמתוך כך נאסרו לבוא בקהל משום לא יהי' קדש, א"כ אמאי יש לה קנס הא תנן בהדיא במתניתין דשפחה אין לה קנס. ואי משום דנתינה מנטרא נפשה הא אמרינן בירושלמי דשפחה אפילו משומרת אין לה קנס. ועוד דתנן בפרק עשרה יוחסין (שם דף סט.) דחרורי ונתיני מותרים לבא זה בזה ואמאי והא חרורי אסירי בשפחה כדתנן (גיטין דף מא.) לישא שפחה אינו יכול. ומיהו הא י"ל דלאו ממש גזר עלייהו עבדות לאסור בלא יהיה קדש".

וכ' ע"ז בשטמ"ק: "ומיהו יש לחלק דשאני שפחה דסתם שפחה אינה משומרת ולהכי לא חלקו חכמים בהו ואמרו דכל שפחה אין לה קנס, אבל נתינה דהוה אומה שלימה וסתמיהו דמנטרי נפשייהו ולא הוה בחזקת הפקר כמו השפחות אלא שדוד גזר עליהם עבדות, הילכך אין לנו להוסיף ולפטור הבא עליהן מקנס".

ולכאו' צריך ביאור הסברא מאי אכפת לן אם הוה אומה שלימה או לא. ולפי דברי השטמ"ק דכ' דדוקא כשהיא בת כבוד אית לה קנס, א"ש, דדוקא בשפחה בודדת לית לה כבוד, דהיא שפחה בין בני חורין. משא"כ נתינים דהוה אומה שלימה, כיון דיש אומה שלימה כמוה, במילא אית לה כבוד. ושפיר אית לה קנס.

יכול למוכרה, כיון שהיא מציאות לעצמה, ומהאי טעמא גופא אית לה קנס, דכיון שהיא מציאות לעצמה, במילא שייך לומר דגופה נפגם ע"י בעילתו.

ונמצא מובן טעמא דר"מ דהוצרך לומר "כ"מ שיש מכר אין קנס, וכל מקום שיש קנס אין מכר". דאי"ז סתם סימנא בעלמא שנתן לן, אלא כללא זה הוי סיבה לדינא דקטנה אית לה מכר ולית לה קנס ובנערה להיפך. דכל שאינה מציאות לעצמה במילא אית לה מכר ולית לה קנס, וכשנעשית מציאות לעצמה במילא לית לה מכר ואית לה קנס.

ד.

ומעתה יש לבאר הא דתמיהה לן אמאי הקשו בגמ' "קנס אין מכר לא", דמ"ט סברו דלחכמים לית לה מכר. וכן לבאר מאי נשתנה בין ההו"א למסקנא.

דאחר שביארתי דלר"מ כל היכא דיש מכר במילא אין קנס (דאי"ז סימן דאין קנס אלא זהו הסיבה הגורם שלא יהי' קנס) וכל מקום שיש קנס אין מכר (דכיון שיש קנס ע"כ דהיא מציאות לעצמה ובמילא אין מכר), י"ל דמצד סברא זו סברו בגמ' דסברא זו אית להו אף לחכמים, ולכן הק' "קנס אין מכר לא". דאם חכמים מודים ליסוד ר"מ ד"כ"מ שיש קנס אין מכר, ומקום שיש מכר אין קנס, נמצא דבקטנה דאית לה קנס, במילא לית לה מכר.

ומסקנא דמלתא היא, דחכמים פליגי איסוד זה דסבר ר"מ דכל היכא דלית לה מציאות לעצמה לית לה קנס, וס"ל דאף שאין לה מציאות לעצמה, אית לה קנס. דסוכ"ס כיון שגופה ברשות אבי', לכן פגמה הוי פגם, ושפיר חייב האונס והמפתה לאבי' את קנסה.

ולכן תירצו בגמ' "אימא אף קנס במקום מכר". דאמת חכמים לא פליגי אר"מ בגדר קטנה ונערה, דמודים חכמים לר"מ דקטנה לית לה מציאות לעצמה, ונערה אית לה. רק דפליגי עלי' במאי דסבר דלקטנה כיון דאין מציאות לעצמה לכן לית לה קנס, וסברי דאע"ג דלית לה מציאות לעצמה, מ"מ הוי פגם, ולכן יתן לאבי' את קנסה.



בירור על-ידי עסק התורה

הרב מרדכי מנשה שי' לאופר
שליח כ"ק אדמו"ר ורב רובע י"א, אשדוד

ב"לקוטי שיחות" חט"ז שיחה ג' לפורים מבואר העניין ד"רצוי לרוב אחיו"
בהרחבה, ובסעיף ז (ע' 377):

ישנה מעלה מיוחדת בדרך של "תורתם אומנתם" - לא לבטל מהלימוד לשום
מטרה שתהי' (גם אם עי"ז לפועל לא יחסר בהוספה בידיעת התורה משום ש"ברכה
ניתנת בתורתן") וזו כוונת חז"ל "גדול ת"ת יותר מהצלת נפשות כו":

ישנה "גדלות" בהתמסרות מוחלטת ללימוד התורה. ומשום שאצל מרדכי
נתמעטה "גדלות" זו, הרי נהיתה התמעטות וירידה בחשיבותו "אצל חכמים", ולכן
במקום להיות "בתר ד" - נזכר "בתר חמשה", אלא שמ"מ סברו רוב הסנהדרין שזהו
תפקידו להיות כמשנה למלך, כדי לעסוק ב"הצלת נפשות" כו'. עיין שם.

ולכאורה צריך להבין:

הרי אחז"ל (יבמות קט, ב): "כל האומר אין לי אלא תורה כו' אפילו תורה אין לו"
ונדרש תורה וגמ"ח כו'.

[דרך אגב: בדא"ח מובא בדרך כלל מחז"ל זה, אבל אין מביאים מחז"ל ממס' ע"ז
יט, ב: כל האומר אין אלא תורה דומה כמי שאין לו אלוקה כו' - ובפשטות כי זה
חריף מדאי, אבל י"ל עוד].

א"כ כיצד יקויים זה אצל ת"ח אלו?

ואולי י"ל עפמ"ש באור החיים עה"פ יתרו יט, ה ד"ה עוד ירמוז:

"לפי מה שקדם לנו כי ענפי הקדושה נתפזרו בעולם, ואין מציאות להם להתברר
זולת באמצעות ישראל, וביותר באמצעות עסק התורה שהיא כאבן השואבת
ניצוציה במקום שהם. . . וזה טעם פיזור ישראל בארבע רוחות העולם, לחזר אחר
הסגולה שהיא אבדתם, והנה זולת עונם של ישראל היו יכולים השגת הדבר בלא

פיזור בעולם, אלא בכח עוצם תורתם היו מולכים בכל העולם ושואבים כל בחינות הקדושות מכל מקום שהם, ובאמצעות החטא תש כוחם וצריכין לרדת שמה לברר הטוב ההוא".

ואולי אכן אלה ש"תורתם אומנתם" בכח עוצם תורתם פועלים הביורור (בדרך מנוחה).

ולהעיר ממחז"ל אצל דוד - ויק"ר לה, א: רבש"ע בכל יום ויום הייתי מחשב ואומר למקום פלוני . . אני הולך, והיו רגלי מביאות אותי לבתי כנסיות ולבתי מדרשות.

היינו שדוד חשב שעדיין מוטלת עליו עבודת הביורורים בדרך מלחמה (כדרכו מאז כמבואר בדא"ח החילוק בינו לבין שלמה - בירור בדרך מנוחה) ועליו "לרדת שמה" למקום פלוני, ולפועל הנה רגליו מביאות אותו לביהכנ"ס ולבהמ"ד - בעוצם תורתו.

וי"ל עוד. ואכ"מ.



דברי רב חסדא "הכל מודים וכו'" לשיטת התוס'

הת' משה לוי יצחק שי' לאופר
תלמיד בישיבה

.א.

איתא במס' כתובות (ל, א): אמר רב חסדא הכל מודים בבא על הנדה שמשלם קנס, למ"ד יש בה הוי' הא נמי יש בה הוי' למ"ד ראוי' לקיימה, הא נמי ראוי' לקיימה.

ובתוס' ד"ה "הכל מודים בבא על הנדה שמשלם קנס" מקשה: תימה לר"י מנלן דר"ש בן מנסיא מודה בה דלמא כר' נחוניא בן הקנה ס"ל דחייבי כריתות פטורים מן

התשלומין (ומאריך בקושייתו), ומתריך "וי"ל דר"ח ס"ל דאין שום תנא סובר כרבי נחוניא ולה"ק לאפוקי כו".

ובפשטות כוונתו לומר שזה גופא בא ר"ח לחדש שאין תנא דס"ל כרנב"ה.

ולכאורה צ"ב: גם לאחרי תירוץ התוס' שייך שפיר להקשות את קושייתו בתחילת דבריו: אכתי מנלן, מאיפה יודעים, שהתנאים (רשב"א וכו') לא ס"ל כרנב"ה, ולפ"ז נמצא דהתוס' לא תירצו כלום אקושייתם "מנלן דר"ש בן מנסיא חולק אדר' נחוניא בן הקנה".

ואמנם בתוס' הרא"ש כתב משהו שונה, וזהו פירושו (לפי ענ"ד): הלימוד "ולו תהי' לאשה - אשה הראוי' לקיימה" ניתן לפרש בב' אופנים: א. באופן שלילי, בא לשלול שאשה שאינה ראוי' לקיימה - אינה מקבלת קנס. ולפי לימוד זה קשה אכן קושיית התוס', דאיה"נ דנידה אינה נשללת מלימוד זה, אבל אי ס"ל כרנב"ה ע"כ דלי"ל קנס.

ומסביר הרא"ש דיל"פ באו"א: הלימוד זה אינו בא (רק) לשלול אשה שאינה ראוי' לקיימה, אלא בא (גם) באופן חיובי, שכל אשה הראוי' לקיימה (וגם נדה בכלל) יש לה קנס, ולפ"ז מובן בפשטות, דמזה דר"ש בן מנסיא לומד כלימוד זה, מוכח דלס"ל כרנב"ה. עכ"ד.

אמנם בתוס' דידן לא כתב כן וכ' רק: "וי"ל דרב חסדא ס"ל דאין שום תנא סובר כר"נ ולה"ק ולאפוקי", ואי"מ מה תירוץ הוא זה, וכי דברי נבואה אלו, מנין לר"ח הא!?

ונ"ל דשאלת התוס' היתה אחרת וממילא גם תירוץו אחר.

ב.

קושיית התוס' נבעה מהבנתו שדברי ר"ח באים לחדש דין בפ"ע: הכל מודים בבא על הנדה שמשלם קנס, למ"ד יש בה הוי' - יש בה הוי', למ"ד ראוי' - הנ"נ ראוי'. וללא קשר לדברי הגמ' בהמשך ("לאפוקי כו") המתייחסים ישירות למשנה.

1. בכמה פרטים דלקמן דן ידידי הת' שנ"ז שי' רבינוביץ בקובץ "הערות התמימים ואנ"ש" דשיבתנו גליון רמב (אייר-סיון ש.ז.) ע' 139-144, וסבורני שהדברים דלקמן יוסיפו נופך למש"כ שם. עיי"ש.

ולכן שאלו התוס': אי משום הא בלבד, שיש בה הוי' וראוי' לקיימה, מהו ההכרח לכך מדברים אלו הלא יתכן שס"ל כרנב"ה וא"כ אינו מודה שמשלם קנס?!

אבל בתשובת התוס' הגיעו למסקנא שדברי ר"ח הם רק כהקדמה לדבריו "ולאפוקי".

ז.א. שבעצם מה שר"ח בא לומר הוא שכל התנאים חולקים רנב"ה, ולא בא כלל להביא לכך ראיות, ונמצא שהמשפט שהקדים לפנ"כ ש"הכל מודים" לא היה בתור חידוש דין שכהוכחה לו אמר: "למ"ד כו' ולמ"ד כו'", אלא: כיון שהי' פשוט אצלו (מאיזה סיבה שתהיה ועד כדי כך שהגמ' לא שואלת בכלל מנ"ל, ובפשטות י"ל כי הי' ידוע שרנב"ה חולק על חכמים ודעתו היא יחידאה ומחודשת מאוד) שהכל מודים דלא כרנב"ה, הוא אמר דגם הדין המתחייב מזה - שבא על הנדה (שבכרת) מתחייב בקנס.

והמשך דבריו "למ"ד כו' ולמ"ד כו'" בא לומר כדלהלן: נכון שמצד המחלוקת על רנב"ה - יש הסכמה מלאה שלא כדבריו, אבל מי יימר לן שמצד דיני קנס (ולא מצד קים לי') יש לה קנס, וזהו מה שאמר שגם למ"ד ראוי' לקיימה וגם למ"ד יש בה הוי' - ע"פ דיני קנס יש לה קנס.

ולכן: כל מה שהתוס' דן דקושייתו לחפש הכרחים לכך שר"ש התימני ור"ש בן מנסיא חולקים על רנב"ה, הרי לפי המסקנא אין כלל צורך בזה, כי זה פשוט, כוונת ר"ח לא היתה לחדש ענין זה ולא הביא שום הוכחות לרוב פשיטותו, ורק בא להסיר המונע מצד דיני קנס.

גם י"ל דע"פ תשובת התוס' י"ל דמשתנית הכוונה בדברי ר"ח "הכל מודים" ובקשר ללפנ"ז.

דלפי רש"י פשיטא שהכל מודים קאי אלפנ"ז - ר"ש בן מנסיא ור"ש התימני, ועליהם קאי, וקמ"ל שלמרות שיש ביניהם מחלוקת, הרי בהא כו"ע מודו, וכן גם לפי הבנת תוס' בקושייתו, דלכן מדבר ומקשה על ר"ש התימני ור"ש בן מנסיא - כי הבין שהכוונה אליהם.

אבל לפי תשובת התוס' במשנת"ל, הרי ס"ל "דאין שום תנא סובר כר"נ", וא"כ י"ל שלא קאי כלל אדלעיל ופה מתחיל קטע חדש, שר"ח אומר שהכל, כל התנאים, מודים שאין הלכה כרנב"ה, (וגם מצד דיני קנס אין מניעה).

כ"ז לפי הנלע"ד. והשי"ת יאיר עיני.



ד' בחינות בתשובה

הת' מנחם מענדל הלוי שי' לויין
תלמיד בישיבה

א.

בלקו"ש חי"ט: מבאר הרבי שיש ד' דרגות בתשובה: א. סור מרע. ב. ועשה טוב. ג. תורה. ד'. קדש עצמך במותר לך.

והנה במאמר ד"ה מה טובו וגו' ה'תשמ"א מבאר הרבי גם שיש ד' דרגות בתשובה: ג' הנ"ל. ד. תפילה. וצ"ב דלכאורה נראים הדברים כסותרים.

בשיחה הנ"ל מציין הרבי לאוה"ת פר' וארא (ע' קפה), ושם מביא כו"כ ענינים שהם במספר ד' (ד' עולמות, ד' כוסות (פסח), ובעבודה - כנגד נר"נ חי'), ומוסיף שיש ג' בחי' תשובה: סו"מ, ועש"ט, עסק התורה, ובחי' הד' - קדש עצמך במותר לך, או פנימיות התורה.

ולפי"ז צ"ב מדוע נקט הרבי בשיחה שהדרגא הד' זה קדש עצמך וכו' ולא פנימיות התורה. וגם צלה"ב את דברי הרבי בהמאמר שהדרגא הד' בתשובה זה תפילה.

והצעתי כל הנ"ל בפני משפיע דישיבתנו, הרה"ח ר' שנ"ז שי' גופין, ולהלן תוכן דבריו.

1. בביאורים לאגה"ת, שיחה ב'. וכן בלקו"ש ח"כ פר' חיישרה, שיחה ב'.

ב.

ולהבין כהנ"ל יש להקדים תחילה ביאור ענינם של הג' תשובות סו"מ ועש"ט ובקש שלום. דהנה במאמר שובה ישראל ה'תשמ"א מבאר הרבי את הקשר של סו"מ ועש"ט ובקש שלום לנר"נ. והביאור כדלהלן:

א. בפשטות נראה לומר, שהתשובה של סו"מ היא לאחד שעבר על מצוות לא תעשה, והתשובה דועש"ט זה לאחד שלא קיים מ"ע. וא"כ, יוצא שהתשובה השניה יותר קלה מהראשונה, אלא הפשט הוא ע"פ המבואר בלקוטי תורה, שסו"מ זה לא לעשות רע, בין אם זה ע"י העדר מ"ע, ובין אם זה לעבור על מצוות ל"ת - כ"ז נקרא בשם רע, במילא מובן שהתשובה של סו"מ זה שמירת וקיום כל תרי"ג מצוות, שלא יהיו עוונות שמבדילים ביניכם לבין אלקיכם, וזה שייך לדרגת נפש, כמ"ש "הנפש החוטאת".

ב. התשובה דועשה-טוב, פירושו לעשות יותר טוב, הוא הרי מקיים את כל התרי"ג (שזו התשובה הא'), אלא הוא עושה זאת רק כפי הרגילות. ע"כ באה תשובה הב', שהיא על העדר התעוררות אהבה ויראה, שזה מביאו לקיום המצוות למעלה מהרגילות "עובד אלקים", זה בבחי' רוח, דמדות שבלב (אהוי"ר) הם בחי' רוח.

ג. התשובה דעסק התורה - בקש שלום, היא על העדר השגת אלקות, ובעיקר על-זה שהענין האלקי אינו נרגש במוחו. ביאור הדבר, שצריך להיות אצל יושבי-אהל אלקות בפשיטות ומציאות בהתחדשות, בשונה מהבעלי-בתים שאצלם המציאות בפשיטות ואלקות בהתחדשות, וע"ז צריך לעשות תשובה, שיהיה אצלו כמו אצל היושבי-אהל, ז.א. שהענין האלקי יורגש במוחו. וזה בבחי' נשמה, (מחשבה היא בחי' נשמה), כמ"ש "נשמת שדיי תבינם".

לפי"ז יוצא (במאמר מה טובו הנ"ל) תפילה צריכה להיות למטה מתורה, כי בפשטות תפילה שייכת לאהוי"ר - רוח, משא"כ תורה ששייכת למוחי-נשמה, ובמאמר מובא דרגת התפילה כמדרגה הד'. אלא מוכרחים לומר שכאן מדובר לא על העבודה של תפילה כהתעוררות המידות, אלא על עצם מהות התפילה, שזה כעבדא קמיה מרא.

1. לשון כ"ק אדמו"ר, במאמר שובה ישראל.

ג.

ויובן זה בהקדים, שבתניא פרק ד' מוסבר, שהתורה ירדה למטה להתלבש בדברים גשמיים, היות שכך, יתכן שיהודי ילמד תורה וח"ו ישכח על נותן התורה, או יקיים מצוות וישכח ח"ו מי המצווה. משא"כ בתפילה הרי כל מהותה זה כעבדא קמיה מרא, ביטול במציאות, דע לפני מי אתה עומד. במילא פה לא יתכן לשכוח ח"ו על הקב"ה.

כמו שהרבי מביא בשיחה (לקו"ש חכ"ב פר' אמור, שיחה א') שהמצוות מחולקים בכללות לשני סוגים, הסוג הראשון - מצוות שבמעשה, גם עשיה כפשוטה כמו לבישת ציצית והנחת תפילין וכו', וגם מצוות שבדיבור (מעשה זוטרותא) כמו קריאת המגילה וסיפור יצי"מ. והסוג השני זה מצוות של חובת הלבבות, כמו אהבת ה' יראת ה' וכו' שענינם זה כוונה ורגש האדם במחשבתו וליבו. משא"כ מצות תפילה אע"פ שהיא חייבת להיות בדיבור (ולכאורה זה כמו הסוג הראשון של המצוות כנ"ל), אבל מעשה התפילה זה "שיהא אדם מתחנן ומתפלל בכל יום" (רמב"ם הלכות תפילה פ"א ה"ב), עבודה שתלויה ברגש וכוונת האדם.

ובקשר לזה מביא הרבי בהערה את חידושי הגר"ח על הרמב"ם, ששם מקשה מדברי הרמב"ם (שם פ"ד): "ה' דברים מעכבין את התפילה אע"פ שהגיע זמנה וכו' וכוונת הלב וכו', כיצד כל תפילה שאינה בכוונה אינה תפילה, ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה, מצא דעתו משובשת ולבו טרוד, אסור לו להתפלל עד שתתיישב דעתו", שמזה משמע שדין כוונה זו על כל התפילה, שכל התפילה הכוונה מעכבת בה. ובמ"א (שם פ"י) כתב הרמב"ם "מי שהתפלל ולא כיוון את לבו יחזור ויתפלל בכוונה, ואם כיוון את לבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך", שמזה משמע שהכוונה מעכבת רק בברכה ראשונה.

ומתרץ הגר"ח שישנם שני סוגי כוונות בתפילה. האחת, כוונה של פירוש הדברים. והשניה, שיכוון שהוא עומד לפני ה'. ועל כוונה זו כתב הרמב"ם "שיפנה את לבו מכל המחשבות, ויראה עצמו כאילו עומד לפני השכינה", ונראה דכוונה זו אינה מדין כוונה, רק שהוא מעצם מעשה התפילה, ואם אין לבו פנוי ואינו רואה את עצמו

שעומד לפני ה' ומתפלל, אין זה מעשה תפילה, וע"כ מעכבת כוונה זו בכל התפילה. והכוונה שמעכבת רק בברכה ראשונה זה כוונת פירוש הדברים¹.

ועפ"ז, שתפילה כל מהותה זה דע לפני מי אתה עומד, אי אפשר לשכוח באמצע התפילה על הקב"ה. ולכן במאמר הנ"ל (מה טובו) אומר הרבי שתפילה זה למעלה מתורה (וכ"ש שלמעלה מסו"מ ועש"ט), מכיון שבתורה אפשר ה"ו לשכוח על נותן התורה, משא"כ בתפילה כו' כנ"ל בארוכה.

ד.

ויש לומר שעד"ז הוא בהבחי' הד' בתשובה (באוה"ת שם) שהיא קדש עצמך במותר לך או פנימיות התורה, שזהו ענין דקדש עצמך במותר לך.

וכמ"ש כ"ק אדמו"ר ברשימות (חוברת נ) שעוון עבודה זרה דפעור, היא מדריגה היותר פחותה שבע"ז. ומסביר שם את הסיבה שבדבר (שפעור הוא מדריגה היותר פחותה), מכיון שבכל ע"ז יש איזה מקום לטעות רחמנא ליצלן, וע"ד האפשרות לטעות ולעבוד את צבא השמים, כי הם שלוחי השפע, אלא שהם כגרזן ביד החוצב. משא"כ בעל פעור שעבודתו בצואה, היינו פסולת הנשאר לאחר בירור כל הטוב מהאוכל, כך שאי אפשר לקבל מהע"ז דפעור שום השפעה, כי היא מקבלת רק פסולת הרי אין מקום בשכל לטעות בזה, לכן הע"ז דפעור היא מדריגה היותר פחותה.

וממשיך הרבי ומסביר ש"כל מעשי אדם וגם מלוי צרכיו ההכרחיים צ"ל בשביל "בכל דרכיך דעהו", וזהו מותר האדם מן הבהמה. ואז אינו מקבל - מהמאכל וכה"ג - בלבד, כי אם גם משפיע בו, כי על ידו נתעלה המאכל וכיו"ב" ז.א. האדם מושפע מהמאכל, כי הוא מקבל ממנו חיות, ואם האדם אוכל את זה בשביל עבודת ה' כמ"ש "בכל דרכיך דעהו", אז הוא גם משפיע למאכל כי הוא מעלה אותה לקדושה. משא"כ כשהוא רק למילוי תאוותו, הוא לא משפיע למאכל אלא רק מושפע ממנו. ז.א. הוא מתעסק רק בחומריות המאכל, ולא בהניצוץ האלקי (מוצא פי ה') שבו.

1. ולהעיר: ב"אגרות קודש" לכ"ק אדמו"ר זי"ע ח"ח אגרת ב'תקפח כותב הרבי שהמבואר בחידושי הגר"ח על הרמב"ם הל' תפילה, בודאי שאין לעשות כזה למעשה. ע"ש. (אך ודאי שענין התפילה כפי שמבארו ר"ח הוא נכון, רק הרבי כותב "שאיין לעשות כזה למעשה" וכפשוט).

ומתיקותו החומרית של המאכל שבזה מתעסק האדם שממלא תאוותו הרי אינו אלא הפסולת דלמעלה. . וזהו ענין ע"ז דבעל פעור דמתיזין כו' - ירידה ומדריגה פחותה, שאין בה טוב כלל.

יוצא מכל הנ"ל שאכילת תאוות - מותר לך - זה ע"ז. וכאשר האדם מקיים "קדש עצמך במותר לך", הרי לא תיתכן אפשרות לשכוח על הקב"ה, כי כל העבודה של "קדש עצמך במותר לך" מגיעה בגלל שהוא זוכר את הקב"ה.

ה.

ועד"ז י"ל שזהו גם הענין של פנימיות התורה, בשונה מנגלה דתורה שמתעסקים עם ענינים גשמיים כגון שנים אוחזין בטלית, שור שנגח וכדו', שלכאו' אפשר בזה לשכוח על נותן התורה, משא"כ בפנימיות התורה ששם לומדים על אלקות ממילא אי אפשר לשכוח על אלקות.

ומה שמסופר (בשם ר' מענדל ע"ה פוטערפאס) על החסיד ר' מיכאל דער אלתר (משפיע בשיבת תומכי תמימים ליובאוויטש) ששמע פעם קבוצת בחורים צעירים הדנים בפירוש הפסוק "ואתה מחיה את כולם", מהי המשמעות באותיות של "ואתה", מה רומז הא', ומהי המשמעות של הת' והה' וכו'. לפתע התערב ר' מיכאל בדיון ואמר "און איך וואלט גאר געזאגט אז "ואתה" גייט אויפן אויבערשטער" (= אני הייתי אומר ש"ואתה" - זהו הקב"ה בעצמו), כוונתו היתה לומר לבחורים המתפלפלים שמרוב הדיון באותיות לא ישכחו את העיקר - הקב"ה. ע"כ.

ולכאורה מהסיפור יוצא שגם בפנימיות התורה אפשר לשכוח ח"ו על הקב"ה?

אלא החילוק בין נגלה לפנימיות התורה הוא, שנגלה דתורה בנוי בצורה כזאת שאפשר לשכוח ח"ו על הקב"ה, מכיון שזה מלוּבש בלבושים גשמיים כנ"ל. משא"כ בפנימיות התורה, שגם הלבושים שם זה אלקות, במילא אי אפשר לשכוח ח"ו על הקב"ה, ומה שכן תיתכן אפשרות כנ"ל, זה כבר בעיה של האדם הלומד. אבל מצד פנימיות התורה לא תיתכן אפשרות כזאת משא"כ בנגלה וכו' כנ"ל.

וזוהי הנקודה המשותפת בין כל הג' התשובות שבדרגא הד', שבכולם לא תיתכן אפשרות לשכוח ח"ו על הקב"ה, כנ"ל בארוכה. ולכן הדרגא הד' זה למעלה מנר"נ זה חיה יחידה.

ועדיין צריך להבין מה שבשיחה מביא הרבי שהדרגה הד' בתשובה זה "קדש עצמך במותר לך" דוקא, ולא הדוגמא השניה באוה"ת "פנימיות התורה". וכן זה שבמאמר (מה טובו הנ"ל) הדרגה הד' שבתשובה זה תפילה דוקא, ולא שאר הדוגמאות (קדש עצמך - פנימיות התורה).



מנהג הרבי בענין ג"פ בשמו"ע דמעריב

הת' שלום אברהם שי' מנידמן
תלמיד בישיבה

בסידור "תהלת ה'" החדש (הוצאת תשס"ב) כתב העורך בנוגע לזמן בו מפסיקים לעמוד ברגלים מכוונות לאחר שמו"ע דמעריב וז"ל: "יעמוד ברגלים מכוונות עד שהחזן יאמר "תתקבל" ואז יחזור למקומו (מנהגי הרבי) ובשעת הדחק - לאחר שהמתין כדי הילוך ד"א".

אך רבים וטובים (ביניהם הרב י"ל גרונר שיחי', הרב א"ל כהן שיחי' ועוד כו"כ רבנים) העידו שרבינו חזר במרבית הפעמים למקום התפילה קודם עניית "איש"ר" ורק מיעוט פעמים (ויתכן שאף במשך תקופות ארוכות. אך עכ"פ רוב הפעמים לא) חזר הרבי בעת אמירת "תתקבל" וממילא הי' צריך עורך הסידור שיחי' לכתוב "יעמוד כו' עד עניית איש"ר" או עכ"פ: "הרבי נהג לעמוד עד עניית איש"ר ופעמים גם עד "תתקבל"."

וטעות נפוצה היא ורבים טועים בה ויתכן אשר יש עם כך ג"כ בעי' הלכתית, וכדלהלן:

אדה"ז כתב בשולחנו (הל' תפילה קכ"ג, ג' - לגבי תפילת שחרית): "במקום שכלו הג' פסיעות יעמוד ולא יחזור למקומו עד שיגיע ש"צ לקדושה, שאם חוזר מיד דומה לעבד הנפטר מרבו ופסע לאחוריו וחוזר מיד, שסופו מוכיח על תחלתו שלא פסע לאחוריו כדי להיפטר ממנו, אבל כשהגיע ש"צ לקדושה נראה לכל שחוזר

בשביל הקדושה, וי"א שמשחתחיל ש"צ להתפלל בקול רם מותר לחזור למקומו מפני שנראה לכל שחוזר בשביל לכוון למה שיאמר הש"ץ".

היינו: צריך להיפטר מן המלך באופן הראוי, והלכך מוכרח המתפלל להמתין עד אשר יהי' ניכר שאכן מטרת פסיעת ג' הפסיעות היא אך ורק למען כבוד המלך, אך יש עוד ענין חשוב והוא: לעמוד במקום בו התפלל, למען תהי' כוונתו מושלמת כראוי.

ממשיך רבינו הזקן לאחמ"כ: "אבל לפי סברא הא' י"א שגם יחיד המתפלל צריך להמתין כדי שיעור שיגיע ש"צ לקדושה".

ומלשון רבינו הזקן: "יש נוהגין . . שחוזר בשביל לכוון" מוכח שבמקום בו עמד בשעת התפילה יש לו יותר כוונה (אפי') ממרחק ג' פסיעות משם (על כך שיש יותר כוונה במקום אחד וקבוע ממקום אחר כבר כתב הרבי נ"ע בקונטרס התפילה (בפי"א), אך כאן החידוש הוא שיתר עלי-כן - גם אם עומד במקום אחד אך זה לא המקום בו עמד בתפילה כוונתו אינה באותה רמה ככוונתו בעת עומדו במקום בו התפלל ממש).

ולכן, עם כל החשיבות שיש בעמידה כ"עבד הנפטר", הרי בשעה שמגיע לקטע חשוב כקדושה שעליה נאמר "כל המדבר בה עליו הכתוב אומר: ולא אותי קראת יעקב", "אין לי הנאה בעולם כאותה שעה" ו"אסור לדבר בה... ואפי' ללמוד" (שוע"ר קכה, ב) אזי מוכרח הוא לחזור למקום בו עמד בשעת התפילה בכדי שיוכל לכוון בה כראוי.

משם אפשר ללמוד גם בנוגע לתפילת מעריבי, וכדלהלן:

מעלותיה של עניית אמן יהא שמי' רבא רבות הם. עליה נאמר (שבת קיט, ב): "כל העונה איש"ר בכל כוחו קורעים לו גזר דינו של ע' שנה", ובשוע"ר (י, ב): "קול זה שובר כל המקטרגים ומבטל כל גזירות קשות" ועוד.

1. וע"ד מ"ש אדה"ז (הל' ת"ת פ"ב ס"א): "... כי אם אינו יודע טעמי ההלכות אינו מביין גופי ההלכות לאשורו . . להבין דבר מתוך דבר ולדמות דבר לדבר".

היינו: באיש"ר צריך לכוון בכל הכח, משום ששבח חשוב הוא לקב"ה וממילא מובן ממה שנכתב לגבי קדושה גם בנוגע לאיש"ר, שעקב חשיבותו הרבה והחובה לכוון בו "בכל כח כוונתו" צריך לאמרו במקום בו התפלל.

מכ"ז מובן בד"א גם הטעם ההלכתי שלפיו נהג כ"ק אדמו"ר זי"ע לחזור ולפסוע את ג' הפסיעות קודם עניית איש"ר:

עפ"י הלכה, עניית איש"ר כה חשובה היא שמוכרחים לכוון בה בכל האמצעים האפשריים, "בכל כוחו" ובכדי לקיים הלכה זו בשלימותה צריך לעמוד במקום בו עמד בתפילה (כנ"ל).

עפ"י כהנ"ל מתעוררת תמיהה אחרת: כיצד ניתן לומר שעניית איש"ר היא אכן כה חשובה ומוכרחים לאמרה במקום התפילה, והרי ראינו שהיו כו"כ פעמים שאדמו"ר זי"ע חזר ב"תתקבל" ואת "איש"ר" לא אמר במקום בו התפלל?

ואוי"ל זה עפ"י דברי רבינו הזקן (שו"ע קכג, ג) שחייבים לעמוד כדי הילוך ד"א לכל הדעות ובכל מצב, ועפ"ז י"ל (וכפי שניתן לראות בוידאו מאותם פעמים) שכשאדמו"ר זי"ע נהג כן ה' זה משום שהחזן ה' מהיר: ועד אשר הגיעו לאמירת "אמן יש"ר" לא עבר זמן של הילוך ד"א (או של כדי הזמן שעד קדושה), וממילא חזר בעת אמירת תתקבל, שעם כל החשיבות בעניית איש"ר, העמידה כדי הילוך ד"א חובה גמורה היא יתר על כן.

אך באופן כללי, כאשר היתה אפשרות גם לחכות כדי הילוך ד"א וגם לכוון בקדושה במקומו, ה' הרבי חוזר קודם "איש"ר.

(ואולי י"ל שעפ"י כל הנ"ל מי שעבר קודם שהחזן התחיל קדיש את כדי הילוך ד"א צריך לחזור למקומו כבר בתחילת קדיש?).



1. כידוע אשר תיכף עם פסיעת כ"ק אדמו"ר בסיום עושה שלום ה' החזן מתחיל את אמירת הקדיש.
2. ובפרט שבכללות 'קדיש' הוא "הקדושה הכי נעלית" (אדה"ז שו"ע, נו) אך בה גופא: עניית איש"ר, ואולי יש לקשרה לקדושה המקורית. ואכ"מ.

באילו איזורים נשללו הלויים מנחלה בארץ ישראל?

הרב יחזקאל שי' סופר
ירושלים עיה"ק

א.

בנוגע לנחלת הלויים בארץ ישראל נאמר בחומש דברים:

"לא יהיה לכהנים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל אשי ה' ונחלתו
יאכלון: ונחלה לא יהיה לו בקרב אחיו ה' הוא נחלתו פאשר דבר:

(דברים י"ח, א"ב)

וברש"י שם מפרש:

"(א) כל שבט לוי - בין תמימין בין בעלי מומין: חלק - בביזה: ונחלה - בארץ:
אשי ה' - קדשי המקדש: ונחלתו - אלו קדשי הגבול תרומות ומעשרות אבל
נחלה גמורה לא יהיה לו בקרב אחיו.

ובספרי דרשו: ונחלה לא יהיה לו - זו נחלת שאר: בקרב אחיו - זו נחלת
חמשה.

ואיני יודע מה הוא ונ"ל שארץ כנען שמעבר הירדן ואילך נקראת ארץ חמשה
עממים ושל סיחון ועוג שני עממים אמורי וכנעני .

ונחלת שאר [כוונתו: שאר הארצות שמתוך עשר האומות שהובטחו
לאברהם בברית בין הבתרים] לרבות קיני וקנזי וקדמוני [שגם שם לא ינחלו
הלויים]

וכן דורש [=הספרי] בפ' מתנות שנאמרו לאהרן על כן לא היה ללוי וגו'
להזהיר על קיני וקנזי וקדמוני."

ספר במדבר פרק יח:

(כג) וְעַבְד הַלְוִי הוּא אֶת עֲבַדְתֵּךְ אֶהְלֵמוּעַד וְהֵם יִשְׂאוּ עֲוֹנֵם חֲקַת עוֹלָם לְדַרְתֵיכֶם וּבְתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יִנְחָלוּ נַחֲלָה: (כד) כִּי אֶת מַעֲשֵׂר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָרִימוּ לִידְוֹד תְּרוּמָה נִתְּתִי לְלוֹיִם לְנַחֲלָה עַל כֵּן אָמַרְתִּי לָהֶם בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יִנְחָלוּ נַחֲלָה:

ספרי פרשת קרח פיסקא ד:

ד"א על כן אמרתי. למה נאמר [פעם שניה] לפי שנאמר [דברים ז] ונשל גוים רבים מפניך אבל קני וקנזי וקדמוני לא שמענו ת"ל על כן להזהיר ב"ד על כך.

שוב נמצא בדברי רבינו קלונימוס הכי גרסינן בספרי:

"ונחלה לא יהיה לו - אלו נחלת חמשה: בקרב אחיו - אלו נחלת שבעה.

[ומפרש רבנו קלונימוס את דברי הספרי:]

נחלת חמשה שבטים ונחלת שבעה שבטים.

ומתוך שמשה ויהושע לא חלקו נחלה אלא לחמשה שבטים בלבד שכן משה הנחיל לראובן וגד וחצי שבט מנשה ויהושע הנחיל ליהודה וקליפה ולחצי שבט מנשה.

ושבעה האחרים נטלו מאליהן אחרי מות יהושע מתוך כך הזכיר חמשה לבד ושבעה לבד."

ב.

וצריך להבין:

מדוע לא הסתפק רש"י בפשט הפשוט: "ונחלה גמורה [כלומר, נחלה בקרקע] לא יהיה לו [להבדיל מ"נחלתו"] שהם קדשי הגבול ותרומות ומעשרות?

מדוע נזקק לשתי הגירסאות בדרשת הספרי - ולא בחר את זו הנראית לו יותר?

מאי כוונת רש"י בהזכירו [בגירסא הראשונה] את ארץ סיחון ועוג, האם ר"ל שגם שם אין ללוויים נחלה או ששם אין מניעה שתהיה להם נחלה שהרי הפסוק דידן אינו ממעט מנחלה אלא "נחלת שאר" ו"נחלת חמישה" בלבד?

[וב"ספר הזכרון" פירש כוונת רש"י: "אבל בארץ סיחון ועוג שבעבר הירדן מזרחה אין צריך להזהיר, לפי שכבר החזיקו בעליה שני המטות וחצי המטה, ומה טעם שיזהירם שלא יתנו להם משלהם"?

אבל לפירושו יקשה: האידך מקבל רש"י להלן גירסת רבנו קלונימוס המפרש שהפסוק בא לשלול נחלת חמישה שבטים [שבהם כלולים אותם שהנחיל משה: ראובן וגד וחצי המנשה] - הא למדת שגם על נחלת בני גד, ראובן ומנשה שבארץ סיחון ועוג צריך להזהיר שלא ינחלו - אף שזה באמת תמוה, שהרי סברת "ספר הזכרון" צודקת לכאורה!]

לאחר שמפרש רש"י את דברי הספרי - מוסיף: "וכן דורש [=בספרי] בפרשת מתנות", מדוע דרוש לרש"י הוכחה נוספת מספרי בפר' קורח ולא הסתפק בספרי שבפסוק זה ?

לגירסא הראשונה בספרי ייפלא ששולל קודם כל נחלת שאר והו"ל לשלול קודם נחלת חמישה [שבזמן יהושע] ואח"כ לדבר על ה"שאר" [שלשת הארצות] שיבואו לישראל לעתיד לבא?

אם חידוש ייתור הלשון הנוסף: "בקרב אחיו" בא ללמד שלא ינחלו עם ישראל ב"נחלת חמישה" - זה כבר נאמר בפסוק הקודם, א"כ "בקרב אחיו" למה לי?

ג.

והביאור בזה:

ע"ד הפשט אין הכתוב נכנס כלל לשאלה באילו איזורים מארץ ישראל נשללה זכות הלוויים לנחול שם, כי שלילה זו אינה קשורה בפשטות לזכותו או אי זכותו בארץ, אלא כפי שמנמק הכתוב על אתר: "ה' הוא נחלתו" או כמבואר בפרשת קרח:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל אֶהֱרֹן בְּאַרְצָם לֹא תִנְחַל וְחִלַּק לֹא יִהְיֶה לְךָ בְּתוֹכָם אֲנִי חֶלְקֶךָ
וְנִחְלַתְךָ בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וְלִבְנֵי לְוִי הִנֵּה נָתַתִּי כָּל מַעֲשֵׂי בְּיִשְׂרָאֵל לְנִחְלָה חֶלְף
עַבְדְּתָם אֲשֶׁר הֵם עֹבְדִים אֶת עַבְדְּת אֶהֱל מוֹעֵד: כִּי אֶת מַעֲשֵׂי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
אֲשֶׁר יִרְיִמוּ לִידוֹד תְּרוֹמָה נָתַתִּי לְלִוִּים לְנִחְלָה עַל כֵּן אֶמְרָתִי לָהֶם בְּתוֹךְ בְּנֵי
יִשְׂרָאֵל לֹא יִנְחִלוּ נִחְלָה: (במדבר יח, כ"כ"ד)

הרי שרצה ששבט לוי יהיה עסוק בעבודת המקדש ולא יהא לו עסק עם נכסים
גשמיים, כי על כן נצטוו בני ישראל להפריש להם תרומות ומעשרות, אי לכך לא
משנה באיזה חבל ארץ מדובר, כמרומו בפירש"י בחלקו הראשון בהסבר התיבות 'לא
יהיה לו חלק ונחלה': "חלק - בביזה. ונחלה - בארץ", סתם ולא פירש ומשמעו בכל
חבלי הארץ.

ברם, לפי זה יוקשה בכפליים: לא רק מדוע כופל בכתוב את שלילת-הנחלה,
שכבר נאמרה בפסוק הקודם - אלא גם בפסוק זה עצמו תמוה ייתור-הלשון: "בקרב
אחיו" - שהוא מובן מאליו ומסתבר שבא לדרוש מזה חידוש נוסף!

לכן הביא רש"י גירסא ראשונה של הספרי המסבירה גם את כפל הפסוקים וגם
את ייתור-הלשון "בקרב אחיו":

הפסוק הראשון [יח, א]: "לא יהיה לכהנים הלוויים כל שבט לוי חלק ונחלה" -
מדבר בהווה בעת שדיבר משה לעם ישראל טרם כניסתם לארץ כנען.

ואילו הפסוק השני שלאחריו [המתחיל בוא"ו המוסיף - המוכיח שלא בא לפרט
ולהבהיר, אלא להוסיף]: "ונחלה לא יהיה לו" - מודיע ומחדש שגם לעתיד לבא
בן"נחלת שאר" - האומות: שהן קיני קניזי וקדמוני שייכבשו על ידי משיח צדקנו
יישאר איסור הנחלה בתוקף!

1. ודוחק לומר, שאינו אלא מפרש שעל אף שנאמר קודם: "אשי ה' ונחלתו יאכלון" יש לחלק בין "יבול של
נחלתו" שהן המעשרות - ובין "נחלה גמורה" של קרקע, כפי הראשון של רש"י ע"ד הפשט.

ד.

והטעם שהיינו חושבים שלעתיד לבא יתבטל איסור הנחלה? - הוא מאחר והטעם לשלילת הלוויים מלנחול בארץ הוא כדברי הרמב"ם:

"ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה עם אחיו מפני שהובדל לעבוד את י"י לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים שנאמר יורו משפטיך ליעקב ולא ותורתך לישראל לפיכך הובדלו מדרכי העולם לא עורכין מלחמה כשאר ישראל ולא נוחלין זוכין לעצמן בכח גופן אלא הם חיל השם שנאמר ברך י"י חילו והוא ברוך הוא זוכה להם שנאמר אני חלקך ונחלתך" (הלכות שמיטה ויובל פרק יג הלכה י"ב).

אבל בימות המשיח [שאז ירחיב ה' את הגבול בקיני קניזי וקדמוני] - אז יהיה:

"לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח לא כדי שישלטו על כל העולם ולא כדי שירדו בעכו"ם ולא כדי שינשאו אותם העמים ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה ולא יהיה להם נוגש ומבטל כדי שיזכו לחיי העולם הבא כמו שביארנו בהלכות תשובה. ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות שהטובה תהיה מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים." (הלכות מלכים פרק יב הלכה ד' ואילך).

במילא יהיו כל ישראל כמו "שבט לוי" שה' הוא נחלתו - ויתקיים בהם מצב כזה שעליו פסק הרמב"ם אפילו בזמן הזה:

"ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני יי לשרתו ולעובדו הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה י"י חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים ויזכה לו בעה"ז דבר

המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללוים הרי דוד ע"ה אומר י"י מנת חלקי וכוסי אתה תומיך גורלי".

(הלכות שמיטה ויובל פרק יג הלכה י"ג)

והוא אמינא שכשם שכל שבטי ישראל יהיו לע"ל גם המה בדרגת הלוויים, ובכל זאת תהיה להם נחלה בארץ, כי במצבם הנעלה לא יהיו "נכסיהם הגשמיים" סתירה "להיות פנויין בתורה ובחכמתה" - וא"כ מדוע שלא יהיה גם ללוויים נחלה כמותם, למרות שהובדלו מדרכי העולם?

קמ"ל הפסוק השני שגם לעתיד בקיני קניזי וקדמוני תישלל זכות הלוויים לנחול במסגרת הכלל.

וכדמשמע לכאורה מדברי הרמב"ם:

יראה לי שאין הדברים אמורי' [=כוונתו לשלילת הלוויים מלנחול חלק בארץ] אלא בארץ שנכרתה עליה ברית לאברהם [=כולל קיני קניזי וקדמוני] ליצחק וליעקב וירשוה בניהם ונתחלקה להם אבל שאר כל הארצות שכובש מלך ממלכי ישראל הרי הכהנים והלוים באותן הארצות ובביזתן ככל ישראל: (הלכות שמיטה ויובל פרק יג הלכה י"א)

הא למדת שרק בארצות שלא נכרתה עליהם ברית יוכלו הלוויים לנחול ככל שאר ישראל, אבל בקיני קניזי וקדמוני אסור יהיה להן לנחול.

ה.

עתידה ארץ ישראל שתתחלק לי"ג שבטים

ומעתה יובן גם, מה מוסיף ייתור הלשון בחלקו השני של אותו פסוק: "בקרבו אחיו" [שמשמעותו "נחלת-חמישה" עממין בארץ כנען] - כי גם שלילה זו מתייחסת לאסור על הלוויים לנחול לעתיד לבא [שהרי שלילת נחלתם בהווה, כבר נאמרה בפסוק הקודם]

ובא לחדש שמאחר ועתידין שיתווספו שלש ארצות חדשות: קיני קניזי וקדמוני לשטחה של ארץ ישראל ותתקיים חלוקה מחודשת של הארץ לי"ג שבטים, כמפורש

בגמרא: "תניא עתידה ארץ ישראל שתתחלק לשלשה עשר שבטים שבתחלה לא נתחלקה אלא לשנים עשר שבטים" - ומסתמכת על פסוקים ביחזקאל:

(ח) וְעַל גְּבוּל יְהוּדָה מִפְּאֵת קְדִים עַד פְּאֵת יָמָה תִּהְיֶה הַתְּרוּמָה אֲשֶׁר תִּרְיִמוּ חֲמִשָּׁה וְעֶשְׂרִים אֶלֶף רַחֵב וְאַרְבֶּךָ כְּאַחַד הַחֲלָקִים מִפְּאֵת קְדִימָה עַד פְּאֵת יָמָה וְהִיָּה הַמִּקְדָּשׁ בְּתוֹכָו: (י) וְלֹאֲלֵהּ תִּהְיֶה תְּרוּמַת הַקֹּדֶשׁ לְכֹהֲנִים צְפוּנָה חֲמִשָּׁה וְעֶשְׂרִים אֶלֶף וְיָמָה רַחֵב עֶשְׂרֵת אֲלָפִים וְקְדִימָה רַחֵב עֶשְׂרֵת אֲלָפִים וְנִגְבָּה אַרְבֶּךָ חֲמִשָּׁה וְעֶשְׂרִים אֶלֶף וְהִיָּה מִקְדָּשׁ ה' בְּתוֹכָו: (יב) וְהִיָּתָה לָהֶם תְּרוּמִיָּה מִתְּרוּמַת הָאָרֶץ קֹדֶשׁ קְדָשִׁים אֶל גְּבוּל הַלְוִיִּם: (לא) וְשַׁעְרֵי הָעִיר עַל שְׁמוֹת שְׁבֻטֵי יִשְׂרָאֵל שְׁעָרִים שְׁלוֹשָׁה צְפוּנָה שְׁעַר רְאוּבֵן אֶחָד שְׁעַר יְהוּדָה אֶחָד שְׁעַר לְוִי. (יחזקאל פרק מ"ח)

ע"ז מחדש לנו הכתוב שאפילו לאחר כיבוש "נחלת שאר" והכללתה [של שלישיית הארצות] בחלוקתה המחודשת של ארץ ישראל - לא ינחלו הלוויים גם אז.

אלא שהיינו חושבים ששלילת נחלתם לעתיד לבא הוא רק ב"נחלת שאר" קיני קניזי וקדמוני שם "ונחלה לא יהיה לו" - והטעם: מפני שארצות אלו פטורות מהמעשרות כיוון שלא נכללו באיזורים שהראהו הקב"ה למשה, ובמילא לא יתכן להושיב שם שבט לוי, כי אולי עקב פטור המעשרות יפטרו את עצמם מעבודת המקדש בטענה: "איני נוטל מעשרות ואיני עובד", אם כן ודאי אין כוונת הפסוקים ביחזקאל שחלקם של הלוויים לע"ל יהיה בקיני קניזי וקדמוני.

1.

אבל היה מקום לומר, שכוונת הפסוקים ביחזקאל היא שהשינוי דלעתיד לבא יהיה - "בקרוב אחיו" - זו נחלת חמישה" עממין בארץ כנען שם כן ינחלו לעתיד

1. בבא בתרא קכב,א.

2. ולא בגלל שאז ינחלו הלוויים בשלשת הארצות ובמילא לא יזדקקו למעשרות אחיהם.

3. כמו הקא סלקא דעתך המובא במשך חכמה על במדבר יח, כד: "אשר ירימו לד' תרומה נתתי ללוים לנחלה - ...לכן כיון שאמר חלף עבודתם יכול שאם אמר איני נוטל מעשר ואיני עובד רשאי? ת"ל ועבד הלוי הוא, פירוש, בע"כ.

ובפרט במקום שהתורה אמרה שאין הלוויים מקבלים מעשר [ולא שהוא מעצמו וויתר על זכותו] ס"ד שאינו חייב גם בעבודת המקדש.

לבא שבט לוי [אחד מי"ג החלקים שתתחלק א"י מחדש] ולמרות זאת יקבלו את מעשרותיהם, חלף עבודתם בביהמ"ק.

לזה בא החלק השני בפסוק להוסיף ולשלול נחלתם גם "בקרב אחיו" לעתיד לבא גם אחרי שיכבוש משיח את "נחלת שאר", היינו, שגם הפסוקים ביחזקאל אין כוונתם שהלויים יקבלו "נחלה גמורה" שבטית בארץ כנען בחלוקה העתידה ל"ג שבטים, אלא כוונת הפסוקים היא רק שיוקצה להם תחום של "מגורים" כשם שהוקצו להם ערי מקלט, וגם שער משערי ירושלים שייקרא על שמם "שער לוי" אבל לא כ"נחלה בקרקע".

כפי' השיטה מקובצת מסכת בבא בתרא דף קכב, א:

"וכן מה שכתב ששבט לוי יטול חלק בארץ אף זה אינו שהרי מפורש בפרשה שלא יטול חלק בארץ אלא שיהיו לו ערים לשבת בהם והוא מכלל התרומה אשר ירימו עשרים וחמשה אלף אורך ורוחב עשרת אלפים שמכללה בית המקדש ומקום לשבת לכהנים וללויים וכל זה מפורש בפרשה ואף על פי שכתוב שער לוי אחד שער יוסף אחד זה אינו ענין ג' לנחלתן בארץ ישראל אלא לומר שיהיו בירושלים שנים עשר שערים כנגד שנים עשר שבטים שאף על פי שיוסף נמנה בכל מקום שני שבטים היינו לענין נחלה אבל לענין שני דברים אינו אלא שבט אחד ושבט לוי נמי אף על פי שלא נטל חלק בארץ נמנה הוא במנין השבטים וראוי הוא שיהא לו זכרון בירושלים כשאר השבטים..."

והטעם: כי למרות שלעתיד לבא יושוו כל ישראל לדרגת הלויים כנ"ל - עדיין ישנה בלויים קדושה יתירה "כי ה' הוא נחלתו", כי גם לעתיד לבא ישרתו הלויים בעבודת המקדש [מה שאין כן ישראל] ואין מן הראוי שיתעסקו בנכסים־גשמיים.

או כפירוש רבנו בלקו"ש:

1. עפי"ז יובן מדוע הקדים הספרי לדרוש על "נחלת שאר" שהיא בעתיד - קודם "נחלת חמישה" כי מדבר בזמן שאחר כיבוש קיני קניזי וקדמוני.
2. חלק לח שיחה א. לפ' פינחס.

שמצבם הנעלה של ישראל שיהיה לעתיד לבא, נובע ממעלת עידן הגאולה, אבל אינו "מעלה-עצמית", משא"כ שבט לוי שהבדלים הקב"ה הרי מעלתם היא מהותית, ועל כן אין ראוי שיתעסקו עם נכסים-גשמיים גם לעתיד לבא.

ועפ"ז התייחסותו של רש"י ל"נחלת שניים" היא ארץ סיחון ועוג עוסקת גם היא בזמן שלעתיד לבא, ללמדנו - שיש מקום לתת נחלה ללוויים ב"נחלת שניים" בתקופת המשיח שכשתחולק ארץ ישראל מחדש ל"ג שבטים! [מאחר שלא מיעטן [הכתוב]

ונמצא שרבנו קלונימוס חולק גם על זה ולגירסתו גם לעתיד מיעט הכתוב את הלוויים מלקבל נחלה ב"ארץ שני עממין" שהיא ארצם של שניים ומחצה שבטים מתוך "נחלת החמישה" שלדעתו כן מיעטן הכתוב.

ז.

ביאור פירוש הספרי - לגירסת רבנו קלונימוס:

בגירסא הראשונה שבספרי, פירושו של רש"י בהבנת הביטוי של הספרי: "שאר" הוא "השערת" בלבד! וכפי שמעיר רש"י: "ואיני יודע מהו?" [המושג: "שאר"] - אלא שבכדי שיובהרו הכפילויות והייתורים הביאו באופן של "השערה": "ונראה לי" שהכוונה היא ל"קניני קניזי וקדמוני". אך מלבד הקושי שבפירוש זה, שאינו אלא "השערה", כי ביטוי זה סובל גם פירושים נוספים - כדפי' החזקוני:

(ב) ונחלה לא יהיה לו בקרב אחיו - בספרי דרשו ונחלה לא יהיה לו זו נחלת שאר. פי' אותם שלא היו ללוי אחים אלא מצד אביו כגון יוסף דן ונפתלי גד ואשר ובנימין בקרב אחיו זו נחלת חמשה אותן שהיו אחיו מצד אביו ומצד אמו כגון ראובן שמעון יהודה יששכר זבולון וצריכי תרי הני מעוטי דאי לא כתיב אלא חד מיעוטא מוקמינן ליה בנחלת שאר אחיו שהיו

1. שהרי לגבי זמן משה ויהושע אינו צריך להזהיר שכבר נטלו חלקן - כפי' ספר הזכרון.

אחיו מצד אביו ולא מצד אמו אבל בנחלת אחיו מצד אביו ומצד אמו אימא דינחיל
עמהם קמ"ל תרי מעוטי.

פי' אחר נחלת שאר² הוא שאר שבטים שלא הנחילום משה ויהושע. נחלת חמשה
הם חמשה שבטים שהנחילום משה ויהושע. שהרי כך היה המעשה משה הנחיל
לראובני ולגדי ולחצי שבט המנשה. ויהושע הנחיל ליהודה ואפרים ולחצי שבט
המנשה.

מלבד זאת יוקשה לגירסא ראשונה: מהיכי תיתי שמשה רבנו בהזירו את דור
באי הארץ בתקופתו מתייחס ל"הלכתא למשיחא" - ובפרט שהפרשות הסמוכות
לפסוקים אלו לפנייהם [יז,יד]. ולאחריהם [יח,ט]. עוסקות ב"ביאת הארץ" הנוכחית
- ואילו היתה כוונתו ל"קיני, קניזי וקדמוני" היה צריך לכתוב מפורשות: "ואם
ירחיב ה"א את גבולך... ויספת לך עוד שלש ערים אחרות"... [לא יהיה ללוי חלק
ונחלה] גם שם!

מה גם שהתורה לא ביארה בכלל האם יתחלקו ארצות קיני קניזי וקדמוני [ולאילו
שבטים? והלא כל השבטים כבר קבלו חלקם בארץ כנען] - ולמה לו לבאר איזה
שבט לא ינחול אז?!

ח.

לכן מודיענו רש"י שמצא גירסא שלשונה ברור יותר - כמרוזמ בלשונו: "ושוב
נמצא..." אחר שנמצאה גירסת רבנו קלונימוס, לפיה אין בלשון הספרי כלל הביטוי
ה"סתום": נחלת "שאר" - א"כ לפי גירסא זו אין הכתוב דן כלל בדינים ד"לעתיד
לבא" בשלילת נחלת הלוויים ב"קיני, קניזי וקדמוני" ויתכן ששם הלוויים כן יקבלו
נחלה, כיוון שלא מיעט הכתוב נחלת־שאר האומות.

1. להעיר שגירסא כזו בספרי מובאת בסמ"ג ל"ת רעו.ומה שלא אימץ רש"י פי' זה י"ל כי בפשט"מ שלילת
הנחלה משבט לוי אינה קשורה לרמת־זכאותם כ"יורשים" שבוה יש טעם לחלק בין אחים מן האב או מן האם -
אלא מסיבת "ה' הוא נחלתו" וא"כ מאי נפק"מ אם הוא אחיו מן האב או מן האם?!

2. להעיר שפי' השני אינו תואם את גירסת רבנו קלונימוס שהרי הוא אינו גורס בלשון הספרי: נחלת "שאר"
אלא "נחלת חמישה".

וכדמשמע מבבא בתרא דף נו, א: "אמר רב יהודה אמר שמואל כל שהראהו הקב"ה למשה חייב במעשר לאפוקי מאי לאפוקי קיני קניזי וקדמוני".

ומן הסתם פטורם מן המעשר אינו בגלל שאינם נחשבים ל"ארץ ישראל" שהרי נכללו בברית בין הבתרים, אלא שמע מינא שלע"ל בקיני קניזי וקדמוני הלוויים יקבלו נחלה משלהם ולא יזדקקו למעשרות אחיהם.

וכשיטת הרשב"ם בבא בתרא דף קכב, א:

"ועוד תניא כו' - שתתחלק לעתיד לבא לי"ג שבטים כלומר לי"ג חלקים שוין ולקמן מפרש מאי ניהו אותו חלק דטפי התם דאי משום לוי דנקיט נחלה כשאר שבטים כדכתיב התם שער לוי אחד הא מנשה ואפרים נמי לא יטלו אלא חלק אחד כדכתיב התם שער יוסף אחד נמצאו י"ב שבטים נוטלין י"ב חלקים והי"ג לנשיא כדלקמן: שבתחלה - כשבאו לארץ: לא נתחלקה אלא לי"ב שבטים - שלוי לא היה לו חלק בארץ אלא שכל שבט ושבט נתנו לו ערים לשבת בהן להיות ערי מקלט אבל מנשה ואפרים נטלו שני חלקים כדכתיב אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי (בראשית מח)".

ט.

ושמא תאמר: בשלמא לגירסא ראשונה, יש טעם להדגיש שלא רק ב"נחלת חמישה" [עממין] בזמן כיבוש יהושע בן נון אינם נוחלים בארץ כנען, אלא לחדש שגם ב"קיני קניזי וקדמוני" בתקופת משיח גם אז לא ינחלו.

אבל לגירסת רבנו קלונימוס, מה ראה הכתוב להדגיש ששלילת הנחלה משבט לוי, היא לא רק בנחלת השבטים שקבלו נחלתם ממשה ויהושע [חמישה שבטים] אלא גם בנחלת שאר השבטים שנטלו מאליהן, מהיכי תיתי שנחשוב שיהיה הבדל ביניהם? והלא כולם מארץ ישראל המה ומאי נפק"מ אופן קבלת נחלתם?

וי"ל כי מפתו של מקראות משמע שתלה דין המעשרות בארץ שהנחלים הקב"ה [ולכן בארצות שכבש מלך ישראל בחוצה לארץ אין דין מעשרות - ובמקביל אין הלוויים נשללים מלנחול שם]:

"(א) אלה החקים והמשפטים אשר תשמרון לעשות בארץ אשר נתן ה' אלהי אבותיך לך לרשתה כל הימים אשר אתם חיים על האדמה:.... (ו) והבאתם שמה עלתיכם וזבחיכם ואת מעשרתיכם ואת תרומת ידכם ונדריכם ונדבתיכם ובכרת בקרכם וצאנכם:.... (י) ועברתם את הירדן וישבתם בארץ אשר ה' אלהיכם מנחיל אתכם והניח לכם מכל איביכם מסביב וישבתם בטח: (יא) והיה המקום אשר יבחר ה' אלהיכם בו לשכון שמו שם שמה תביאו את כל אשר אנכי מצוה אתכם עלתיכם וזבחיכם מעשרתיכם ותרמת ידכם וכל מבחר נדריכם אשר תדרו לה'." (דברים פרק י"ב).

והיה מקום לטעות ולחשוב, שרק אותם חלקי ארץ ישראל שהנחילום משה ויהושע שליחי הקב"ה, נחשבים ל"ארץ אשר נתן ה' אלוקי אבותיך לך" - אבל אותם חלקים ש"נטלו מעצמן", אחר מות משה ויהושע, לא יהא בהם דין קדושת-מעשרות ובמילא גם לא שלילת הנחלה ללוי, וע"ד דין דומה לגבי ביכורים, שנאמר בתלמוד ירושלמי:

"תני אשר נתתה לי לא שנטלתי לי מעצמי. מה ביניהון אמר רבי אבין חצי שבט מנשה ביניהון. מאן דאמר אשר נתתה לי ולא שנטלתי לי מעצמי חצי שבט מנשה לא נטלו מעצמן. מאן דאמר ארץ זבת חלב ודבש אפילו כן אינה ארץ זבת חלב ודבש". (מסכת בכורים ו, א).

קמ"ל ייתור הלשון שבפסוק שלא רק "ונחלה לא יהיה לו" בנחלת חמישה שבטים שנחלו מידי משה ויהושע, אלא גם "בקרב אחיו" מה שכבשו שבעה שבטים מעצמן, נחשב לנתינת הקב"ה [ולא דומה ל"עבר הירדן" שאינו כלול כלל בארץ המובטחת, ובני גד וראובן "נטלוה מעצמן" לנחלה] כי הרי כאן ב"נחלת שבעה" כולם "עלו בגורל" שעשה יהושע על פי השם, אלא שרק הכיבוש בפועל לא היה אלא לאחר מותו, על כן אין זה נקרא "נטלו מעצמן" וגם שם אין ללוויים חלק ונחלה.

י.

הקושי בגירסת רבנו קלונימוס:

מאחר שלא השמיט רש"י פירושו הראשון שאינו אלא "השערה" אחרי שמצא גירסת רבנו קלונימוס שהיא ברורה יותר, מוכח שישנן גם קשיים בפירוש רבנו

קלונימוס, כך שאין רש"י יכול להותירו כפירוש בלעדי, ולא עוד אלא ש"השערתו" הראשונה עדיפה ליה ולכן הקדימה לפירוש השני:

גירסת רבנו קלונימוס פותרת אמנם את הצורך בשני חלקי הפסוק השני הנראים כ"ייתור לשון": "ונחלה לא יהיה לו" [נחלת חמישה] "בקרוב אחיו" [נחלת שבעה] - אבל אינה פותרת את טעם "הישנות האיסור פעמיים", שהרי בפסוק זה לא הוסיף כלום על הפסוק הקודם - ונצטרך לדחוק ולומר שהפסוק הראשון הוא "כלל" והשני בא "לפרט".

לפי גירסת רבנו קלונימוס, הרי לא מיעט הכתוב הלוויים מלנחול "לעתיד לבא" [וכדמשמע מהגמרא בבא בתרא נו, א] נמצא שרבנו קלונימוס מפרש את לשון הספרי כדעת התלמוד שלנו והיפך דעת הספרי בפר' קורח הקובע אשר גם בקיני קניזי וקדמוני אין ללוויים נחלה!

ובזה תתורץ השאלה דלעיל, לשם מה מוסיף רש"י בגירסתו הראשונה: "וכן דרשו [בספרי] בפרשת מתנות [פר' קרח] - כי תוספת זו מהווה הוכחה ל"השערתו" בפירוש הספרי כאן, שהרי אם נקבל גירסת רבנו קלונימוס, נמצא שהספרי בשופטים חולק על הספרי בקורח!?

והקושי העיקרי: מאחר והאיסור על הלוויים לנחול בארץ ישראל הוא נמנה ממניין הלאזוין, כיצד יתכן שלעתיד לבא יתבטל לאו מן התורה הנצחית [רק בגלל שלא מצינו שמיעט הכתוב שלשת הארצות דלעתיד]!?

ובגלל הקשיים הללו הותיר רש"י את פירושו הראשון אשר עונה על כפילות שני הפסוקים, ומתאים לדעת הספרי בפר' קרח וגם לפיו לא ישתנה לע"ל הלאו הנצחי של "ונחלה לא יהיה לו".

(ראה בעמוד הבא סיכום הצריכותא בין שתי הגירסאות בספרי).

1. שלא כגירסא הקודמת לפיה הפסוק הראשון עוסק בהווה בתקופת ביאתם לארץ והפסוק השני [על שני חלקיו] עוסק בשלילת נחלת הלוויים גם לעתיד לבא.

2. אף שבדוחק אפשר לתרץ את רבנו קלונימוס, שדיעה זו בספרי בקרח היא לפי "דבר אחר" כלומר שישנם גם דיעות אחרות.

הצריכותא בין שתי הגירסאות בספרי

הפירושים	לא יהיה לכהנים הלויים חלק ונחלה	ונחלה לא יהיה לו	בקרב אחיו	החלקים שלא נתמעטו ומותר ללויים לנחול בהם
	מתייחס להווה	זו נחלת שאר [ק.ק.ק.]	זו נחלת חמישה עממין בכנען	נחלת שני-עממין סיחון ועוג
גירסא ראשונה	בארץ כנען בזמן יהושע	לחדש שגם לע"ל לא יירשו לא רק בק.ק.ק. כי פטורים מן מעשר	אלא גם בכנען דלעתיד לבא אין כוונת הפסוקים ביחזקאל ל"נחלה" ממש	שלעתיד לבא בחלוקה המחודשת יוכלו הלויים לקבל שם נחלה
הקושי:	"שאר" יכול להתפרש בפירושים נוספים, ופירש"י הוא "השערה בלבד		מדוע שיתייחס הכתוב להלכתא למשיחא ובפרט שלא אמר אם ק.ק.ק. יתחלקו לשבטים	
גירסת רבנו קלונימוס	איסור כללי	זו נחלת חמישה שבטים	זו נחלת שבעה שבטים	קיני קיניזי וקדמוני
		שהנחילום משה ויהושע ונחשב שקבלו מהקב"ה	לחדש שאף שנחלו מעצמן הכיבוש רק מימוש הגורל דיהושע	מאחר ואינם מ"ארץ כנען" שם יוכלו הלויים לקבל נחלה
הקושי:	למה נכפלו הפסוקים בכלל ופרט	אינו שולל נחלת הלויים לע"ל, היפך דעת הספרי בפ' קרח	מאחר ואיסור נחלת הלויים הוא ממנין הלאווין - כיצד יתבטל בימות המשיח?!	

יא.

ההשלכות ההלכתיות לשני הפירושים

נחלקו הפוסקים האם לע"ל בקיני קיניזי וקדמוני - יהיה או לא יהיה לשבט לוי חלק ונחלה?

1. בכל האמור בקטע זה ראה באריכות לקו"ש חל"ח שיחה א' לפ' פינחס.

במנחת חינוך [מצוה תח] כותב שלדעת הרמב"ם לא יטלו הלויים נחלה לע"ל בק.ק.ק. ודייק מלשון הרמב"ם דלעיל:

"יראה לי שאין הדברים אמורי' [=כוונתו לשלילת הלויים מלנחול חלק בארץ] אלא בארץ שנכרתה עליה ברית לאברהם [=כולל קיני קניזי וקדמוני] ליצחק וליעקב וירשוה בניהם ונתחלקה להם אבל שאר כל הארצות שכושב מלך ממלכי ישראל הרי הכהנים והלויים באותן הארצות ובביזתן ככל ישראל". (הלכות שמיטה ויובל פרק יג הלכה י"א)

אבל הסמ"ג הבין בפירוש דעת הרמב"ם שלע"ל כן ינחלו הלויים:

"לא יהיה לכהנים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל ... נראה לרבינו משה (שמיטה ויובל פי"ג הל' יא) שאם כבש מלך ישראל חוצה לארץ שהכהנים ולויים נוטלים שם חלק ונחלה ולעתיד לבוא נוטלין חלק אף בארץ שנאמר (יחזקאל מח, לא) שער לוי אחד ...". (סמ"ג - חלק לא תעשה - מצוה רעז).

ומקשה הרבי: מנין לו לסמ"ג שלדעת הרמב"ם יירשו הלויים נחלה בק.ק.ק. - נגד הדיוק מלשון הרמב"ם [פי"ג שמיטה ויובל] - והלא גם שלשת הארצות הללו בכלל "ארץ שנכרתה עליה ברית לאברהם"? וגם כיצד יתכן שלא מן התורה יתבטל לע"ל - והלא התורה הזאת לא תהא מוחלפת!?

ומבאר רבנו שמקורו של הסמ"ג אפשר למצוא מדיוק בלשון הרמב"ם בהלכה אחת לפני המובאה הקודמת:

(י) כל שבט לוי מוזהרין שלא ינחלו בארץ כנען וכן הן מוזהרין שלא יטלו חלק בביזה בשעה שכובשין את הערים שנאמר לא יהיה לכהנים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל חלק בביזה ונחלה בארץ וכן הוא אומר בארצם לא תנחל וחלק לא יהיה לך בתוכם

מלשונו: "בארץ כנען" שלא כדרכו לקרא לה "ארץ ישראל", מובן שבא לשלול חלקים שהם כן שייכים ל"ארץ ישראל": המובטחת בברית בין הבתרים, אבל אינם

1. כי אם בא לשלול שאר ארצות שבחוצה לארץ - זה כבר שולל מפורשות בהלכה הבאה: "אבל שאר ארצות"...

מ"ארץ כנען" - ואלו הן? הוי אומר: קיני קניזי וקדמוני, הא למדת שלדעת הרמב"ם, שם אינו חל איסור שלילת הנחלה משבט לוי.

ואף שבהלכה הבאה מגדיר האיסור ב"ארץ שנכרתה עליה ברית לאברהם" ... אבל מיד מוסיף על כך תנאי: שירשוה ונתחלקה להם [לאפוקי ק.ק.ק. שגם לא ירשוה וגם לא נתחלקה בגבולות הארץ שבתורה¹] על כן שם לא נאמר מלכתחילה הלאו - וממילא נפתרה שאלת נצחיות התורה, כי אין כאן שינוי במצוה, אלא מלכתחילה לא נכללו ק.ק.ק. בכלל איסור הנחלה!

ונראה ששני הפירושים בספרי שהביא רש"י נחלקו גם בפירוש דעת הרמב"ם אם לע"ל ינחלו הלוויים או לא.

ועיין בלקו"ש שם באריכות מה הוא ההגיון בכך שאיסור הנחלה הוא רק ב"כנען" ולא ב"קיני קניזי וקדמוני" בדרך הנגלה וגם בדרך הפנימית.



בענין חיוב נהנה

הת' יהושע מנחם מענדל שי' פרנקל
תלמיד בישיבה

בגמ' ר' נחוניא בן הקנה הי' עושה את יהוה"פ כשבת לענין תשלומין דקלב"מ. ונחלקו אביי ורבא במקור דינו וכו' ובגמ' מאי איכא בין אביי לרבא, ואומרת הגמ' זר

1. ואולי יש לדייק בלשון הרמב"ם: "ארץ שנכרתה עליה ברית לאברהם ליצחק וליעקב" הזכיר שלשתן ולא הסתפק לומר שנכרתה לאברהם בלבד, כי חבלי הארץ שמוזכרים מפורש בתורה שהובטחו גם ליצחק וליעקב הם "הארצות האל" שבכנען בלבד, מה שא"כ קיני קניזי וקדמוני, הובטחו מפורשות רק לאברהם ולא הזכירו אצל יצחק ויעקב.

וראה בעל הטורים בראשית כו, ג. לגבי הנאמר אצל יצחק: (ג) הארצות האל - רמז ל"א מלכים. הארצות. חסר וי"ו, שיתננה לו לאחר ו' דורות. והם יצחק, יעקב, לוי, קהת, עמרם, משה: וראה גם חזקוני עה"פ שפי' כן [הרי שרמז הרמב"ם שאינו מתכוון לכלול את קיני קניזי וקדמוני בכלל איסור הנחלה ללוויים]

שאכל תרומה, דענשו מיתה הוא בידי שמים ולא כרת [דבכרת הוא זורעו נענשים דכתי' ערירים יהיו, רש"י] דלרבא חייב לשלם ואין בזה דין קלב"מ, דדוקא בכרת אמרי' קלב"מ כמו במיתת ב"ד, דהפס' שממנו למד ר' נחוניא את דינו מיירי רק בכרת. ולאביי פטור דגם במיתה בידי שמים יש דין קלב"מ.

ומק' הגמ' מה שייך באופן זה דין קלב"מ, שהרי חיוב המיתה אינם והממון באים כאחד. דמשעת הגבהה חל חיוב ממון והמיתה רק בבליעה. ומת' הגמ' (אחר כמה הצעות) שתחב לו חבריו במקום דמצי לאהדורי ע"י הדחק. דהשתא חיובי הממון והמיתה, כיון דלא אנוס בבליעתו, ולאביי פטור מתשלומי נהנה באין כאחד, ומבאר התוס' (ד"ה לא צריכא) דהתרומה הי' שוה פרוטה או יותר קצת, וכשתחב לו לתוך בית הבליעה דמצי לאהדורי ע"י הדחק, נפחתה התרומה לפחות משהו פרוטה, דחיוב גזילה ליכא, דלא הוא גזלה, דאפי' יפלוט התרומה לא תהיה ראוי' לבעלים, וחיובו רק משום נהנה, ואף דנהנה מפחות משו"פ, מ"מ מגלגלין עליו את הכל, כדמצי' בב"ק (כ' ע"ב) גבי המקיף את חבריו. וכן גבי דר בחצר חבריו, ואפי' אי זה נהנה וזה לא חסר פטורי, דע"י הפסד מועט דשחרוריתא דאשייתא מגלגלין עליו על כל השכירות שדר עד עתה.

א.

גדר חיוב נהנה דמצי לאהדורי ע"י הדחק לשי' התוס'

לכאו' קשה, מכיון שלפני שנהנה כבר הי' שוה פחות משו"פ נמצא דאנו מחייבים אותו יותר ממה שנחסר הבעלים.

ע"ז מתרצים התוס' דהיות שסו"ס ונהנה מחסרון הבעלים, חייב לשלם כל ההנאה, ואפי' שחסרון הבעלים נעשה ע"י התוחב, שהרי הוא הפחיתו משוויו, מ"מ היות ושווה כל שהוא כל שהוא מגלגלין עליו את הכל. וילפינן זה מבב"ק דמחייבים

1. ראה מהר"ם, דאיירי בחצר דלא קיימי לאגרא וגברא דעביד למיגר.

2. ובזה נהנה וזה לא חסר כלל לא מחייבין, משום נהנה ויש בזה ב' טעמים, או משום דכופין מדת סדום, או משום שאין לבעל החפץ בעלות על הנאה זו, ולכן אינו יכול לתובעה. ובב' האופנים באופן שחסר קצת מהבעלים אפשר לגלגל עליו את הכל, דמצד מדת סדום, ודאי נחייבו, דאם נפטור אותו, הרי כך היתה מידתם של אנשי סדום לגזול פחות משו"פ ויפטרו מלשלם. ומצד בעלות ודאי שיש לבעלים בעלות על הנאה זו, דהרי חיסרו להם בממונם.

כל הנאתו, דאגב שחרוריתא דאשייתא משלם כל דמי השכירות, ואפי' שהיה יכול לצבוע הבית ולסלק השחרוריתא. אפ"ה היות וחייבו לאו משום מזיק כ"א מצד נהנה, היכא שהבעלים חסר מגלגלין עליו את הכל! וכ"כ בקצוה"ח שסג סק"ד.

אולם הק' המהרש"א, והמהר"ם שיף, איך למדו התוס' מהתם, דהחסרון הוא יותר משו"פ לסוגיין דהחסרון הוא פחות משו"פ. שהרי כשבא לבולעה כבר היה פחות משו"פ ורק זה מה שהחסירו בבליעתו. ומי יאמר דכשהחסרון הינו פחות משו"פ, מיקרי חסרון לגלגל עליו את הכל? דחיסרו פחות משו"פ, מ"מ הנאתו היתה שו"פ, כלומר הנאתו בזה מפחות משו"פ, אבל עצם הנאתו היא באמת שו"פ, דאל"ה באמת א"א הי' לחייבו.

דהרי כשהוא עצמו קונה מאכל בשו"פ שמגיע לבית הבליעה שוה המאכל פחות משו"פ. ובאופן זה ודאי לא מצינו למימר דנהנה פחות משו"פ, דהרי שילם על הנאה זו יותר משו"פ וזו כוונת התוס', דמכיון שעצם הנאתו שו"פ, והיא באה ע"י חסרון הבעלים, חייב לשלם על הנאתו, ולא איכפת לו שהחסרון מעיקרא נעשה ע"י התוחב, כי סו"ס נהנה הנאה שיש בה שו"פ מתוך חסרון הבעלים בשו"פ.

מדברי התוס' הללו שמענו דלשיטתם חיובו של נהנה הוא על עצם הנאתו משל חבריו. דאילו באנו לחייבו על 'לקיחת ההנאה', א"א לחייבו, דכל מה שלקח ע"י בליעתו, הוא פחות משו"פ.

ב.

האוכל משל חבריו חייב משום מזיק או משום נהנה?

דהנה האומר לחבריו אכול עמי (אף שלא התנה שישלם לו) חייב לשלם דמי הסעודה (חו"מ רמו סעי' יז) והנה בחולין (קלא, א) איתא, לקח בית המלך גרנו בחובו, דצריך לעשר על גורן זה מגורן אחר, משום שהרויחי שמשלם חובו למלך גם עם המעשר שהיה צריך להפריש מגורן זה. והיינו דמשתרשי ליה דמי המעשר. ובתוס' שם (ד"ה שאני) הקשו מאי שנא מאוכל מתנות כהונה דפטור מלשלם, אכתי

1. והיינו דוקא כשהמלך לוקח את גרנו בחובו, דאז יש חיוב משתרשי ליה כמש"כ התם בגמ', משא"כ כשבית המלך לוקח את גרנו על חנם - בגזל, ודאי דא"צ לתרום על גורן זה. וצע"ק מש"כ ברש"י בגיטין מד ע"א על סוגיא זו שחייבו משום מוכר, ולפי"ז א"צ להגיע כלל לחיוב משתרשי ליה.

נחייבו משתרשי ליה, שעכשיו אינו צריך לאכול משלו? ומתרצים התוס' דיכול לומר הייתי מתענה! וממילא לא חסך כסף באכילתו.

מקשה התרומת הדשן (שי"ז) לפי דברי התוס', א"כ מדוע באומר לחבירו אכול עמי חייב לשלם משום דקא משתרשי ליה, הרי יכול לומר הייתי מתענה, ולא נשתרש ליה מידי?

ותי' המהרי"ט דמה שמחייבים באומר לחבירו אכול עמי אינו משום נהנה, אלא משום מזיק והוי כמו האומר לחבירו קרע כסותי ולא אמר ע"מ להיפטר, ולכן אפי' שיכול לטעון שלא נהנה דהי' מתענה, חייב. משא"כ במתנות כהונה, א"א לחייבו מדין מזיק. וביאר דבריו דדין מזיק הוא דין שבין אדם לחבירו ובממון שאין לו תובעין א"א לחייבו. משא"כ החיוב מדין משתרשי ליה, היינו עצם החיוב שחייבתו תורה להפריש תרומה וליתן, וממילא לא איכפת לן אי יש תובעין או לא, כ"א חיובו מדין דקא משתרשי ליה, והרי יכול לומר דהייתי מתענה.

אבל ה'קצות החושן' חולק עליו והוכיח דעל חיוב משום נהנה לא שייך טענת הייתי מתענה, דהנה הרמ"א (שסג, י) כ' האומר לחבירו דור בחצירי א"צ להעלות לו שער, ולא כדין האומר אכול עמי שכ' דצריך לשלם. ועל כרחק צריך לומר דמש"כ

1. ולכא"ו היה אפשר לתרץ בפשטות דהאכול מתנות כהונה - קודם שניתנו לכהן (כגון שהיו שלו בירושה מאבי אמו ויכול ליתן לאיזה כהן שירצה, דאם היו של כהן אחר הרי גזלו בזה שהם אצלו, קודם האכילה) פטור, משום דילפי' מ"זוה יהיה משפט הכהנים" (דברים יח, ג), דחיוב מתנות כהונה הוא דוקא כשהמתנות כהונה בעין, משא"כ אם אינם בעין היינו שאוכלם, פטור מלשלם. או משום דמתנות כהונה הוי ממון שאין לו תובעין פטור, אפילו דמשתרשי ליה כמ"ש הגמ"ש (שם ק, ב). [ובאופן אחר מדוע לא הק' התוס' דיתחייב משום דמשתרשי ליה, אפי' כשהמתנות כהונה אינם בעין יתחייב מדין משתרשי ליה] כדחזי' גבי הרי שאנסו בית המלך גרנו או אפי' דהוי ממון שאין לו תובעים]?

ושמעתי לתרץ מהגה"ח הרב יעקב דב כ"ץ שליט"א ראש ישיבתנו הק' ע"פ החילוק בין חיוב נהנה לחיוב משתרשי ליה, כיון דחיוב משתרשי ליה נחשב כמו שהממון בעין, כדמצינא בלוקח בית המלך גרנו שמחוייב לעשר, אפי' שאינו ברשותו, רק משום דהוי כאי' המעשר אצלו בעין, ולכן צריך לעשר. לכן לא מצינו לתרץ ממש"כ בפס' 'זה' דהחיוב לשלם הוא דוקא כשהמתנות כהונה בעין, אבל כשאינו בעין היינו כשאוכל את המתנות כהונה פטור, דהתם ודאי מיקרי בעין משום שמשתרשי ליה, והו"ל כאי' נמצא אצלו כנ"ל. ושפיר הק' בתוס' דנחייבהו מדין משתרשי ליה.

והשתא דאייתנו להכי, אית לן למידק מהא דכתבו התוס' דחיובו הוא מדין משתרשי ליה, ולא מדין נהנה - דהרי נהנה במה שאכל?! אלא דמשום נהנה לא מצינו לחייבו משום דחיוב נהנה פירושו שהבעלים תובעים את ההנאה שנחסרו בהנאתו, וזה לא שייך הכי, כמו שהקשינו 1. דאינו בעין ופטרין ליה ממש"כ 'זה'. 2. דהוי ממון שאין לו תובעין ואין כאן בעלים שיתבעו.

התם גבי דר בחצר חבירו דפטור, מיירי בחצר דלא קיימי לאגרא ומדעת' דר שם, ובגברא דלא עביד למיגר דאין לו הנאה, דפטור. משא"כ כשיש לו הנאה, חייב. ואפי' שאמר הבעלים דור בחצרי, היות והדר נהנה ממזון חבירו צריך לשלם על הנאתו. ואפי' שמדין מזיק אינו מתחייב, דהרי מדעתו דר שם, רק חיובו מדין נהנה. לכך ס"ל להקצוה"ח דגם באומר לחבירו אכול עמי, חיובו משום דנהנה. ואינו יכול לומר הייתי מתענה דמה שכ' התוס' דיכול לומר הייתי מתענה זהו רק כלפי מה דמשתרשי לי', אבל כאשר חיובו על עצם ההנאה לא שייך לומר כן, דעדיף לי' לאכול. והביא הקצוה"ח ראי' לזה מסוגיין דבתחב לו חבירו תרומה לתוך בית הבליעה למקום דמצי לאהדורה ע"י הדחק דכ' רש"י דמחייב ממון משום הנאת מעיו, ומשום מזיק הרי א"א לחייבו, דחבירו הוא דתחב לו והזיק, חזינא להדיא דאפי' דאינו מזיק¹,² חייב משום נהנה, ואפי' שכאן הוי מצי לצווח טפי דהיה מתענה, דהרי לא הכניס לפיו כלל!

משא"כ במתנות כהונה א"א לחייבו מדין נהנה דהוי ממון שאין לו תובעים, אלא משום דקא משתרשי לי', וע"ז הוא שכ' דיכול לומר הייתי מתענה.

העולה מדברינו: דבזה נחלקו מהרי"ט והקצוה"ח, מהו גדר חיוב האוכל משל חבירו, לש"י המהרי"ט מתחייב מדין מזיק, לקצוה"ח מתחייב מדין נהנה.

ג.

הערות בשי' מהרי"ט

והנה לש"י מהרי"ט ע"כ שפירש בסוגייתנו דאם תחב לו למקום דלא מצי לאהדורה, פטור גם מדין נהנה,

ולכאו' קשה על דבריו, דלקמן לד' ע"ב גבי יתומים שהניח להם אביהם פרה שאולה וטבחיהו ואכלוה משלמין דמי בשר בזול, והנה משום מזיק לא מצינו לחייבם, דאנוסים הם. ופי' תוס' בב"ק כז ע"ב (ד"ה שמואל אומר) דחיובם משום דנהנה ואפי' דהוא אונס, דאין לפטרם בטענת הייתי מתענה וק' למהרי"ט מאיזה דין חייבים היתומים לשלם, משום נהנה א"א, דיאמרו הייתי מתענה ומשום מזיק א"א

1. ועי' בתוד"ה ואי, דשם חזי' דהיות וכשנהנה הוי החפץ אבוד מן העולם, לכן לא מיקרי מזיק כלל. ועוד מתוד"ה לא צריכא דהרי פחותו כשהיה פחות משו"פ.

2. ודלא כפי' כמה ראשונים ראה בשיטמ"ק.

דהיו אנוסים. אלא ע"כ דחויב נהנה שייך אפי' באונס. וכהקצוה"ח, אך יש לחלק בין תוחב לו בע"כ לתוך בית הבליעה שאין שום מעשה של הנהנה, התם פטור על עצם הנאתו, משא"כ ביתומים שהנאתם באה ע"י מעשה היזק שעשו, שטבחו הפרה ואכלוה, נהי דמדין מזיק גרידא א"א לחייבם, דהוי באונס מ"מ על הנאתם הבאה מתוך מעשה היזק שעשו, חייבים.

ולפ"ז י"ל דכוונת מהרי"ט גבי אומר לחבירו אכול עמי, דמש"כ דחייב משום מזיק, אין הפשט משום מזיק גרידא, אלא משום דהנאתו באה ע"י מעשה דמזיק. ועי"ע 'באור שמח' פ"א מהל' נזקי ממון ה"א שכתב בזה גבי חיוב נהנה דשן ורגל ברה"ר.

וצריך ביאור מה ישיב מהרי"ט על ראית הקצוה"ח מהאומר לחבירו דר בחצרי, דחזי' דאע"פ שמשום מזיק א"א לחייבו, מ"מ מדין נהנה מחייבין אותו, את דמי השכירות? ושמעתי דיש לומר, שכשנטל רשות מהבעלים לדור בחצירו לא מצינו לחייבו מדין נהנה כלל, דהרי נתן לו רשות. רק מצינו לחייבו מדין מזיק, דהו"ל כהאומר קרע כסותי ולא התנה דיפטר, דחייב.

ד.

סיבת חיוב נהנה עצם ההנאה או השתמשות בהנאה?

והנה בסוגיין גבי תוחב לו חבירו תרומה לתוך בית הבליעה במקום דלא מצי לאהדורי, וכ' רש"י דבאופן זה פטור ממיתה. ולענין ממון לא כ' רש"י כלל. ונחלקו הראשונים בדעת רש"י.

מהתוס' (ד"ה ואי) משמע שפי' ברש"י דס"ל דחייב ממון. ובשטמ"ק בשם הקונטרס כ' דחייב ממון, כיון שנהנה. אמנם בשטמ"ק בשם הרא"ש והריצב"א, ועוד פי' בשי' רש"י דפטור גם מממון. ומה שלא כתב רש"י דפטור גם מממון לא קשיא, דלרוב פשיטתו שפטור מממון דהרי הוא נאנס על אכילה זו, ועוד משום שלא ניחא לי' באכילת איסור (ריצב"א), לא הוצרך רש"י לכתוב דפטור מממון וצריך להבין שורש פלוגתתם. (ובתוס' נדחקו דהיות והוי אבוד מן העולם קודם שנהנה פטור מלשלם).

ויובן בהקדים החקירה מהי סיבת החיוב דנהנה, האם משום לקיחת ההשתמשות מהבעלים, שעל ידה נהנה; או על עצם הנאתו. וי"ל דבזה נחלקו הרא"ש והריצב"א וכו' נוקטים שחיוב נהנה הוא משום לקיחת ההשתמשות. ולכן פשיטא להו דבתחב לו בע"כ למקום דלא מצוי לאהדורי פטור. כי הוא לא לקח את ההנאה, אלא תחבו לו. ואפי' שנהנה מחסרון חברו, הרי לא הוא חיסר: משא"כ השיטמ"ק בשם הקונטרס נקט, שחיוב דנהנה הוא על עצם ההנאה משל חברו, ולכן אפי' שלא הוא חיסר דחבירו תחבו לפיו ובאונס, מ"מ הוא נהנה מחסרון חברו, ולכן צריך לשלם.

וי"ל דבסברות אלו נחלקו מהרי"ט וקצוה"ח, לשי' מהרי"ט החיוב דנהנה, משום לקיחת ההשתמשות וההנאה, ולכן פי מהרי"ט בסוגיין, דמש"כ רש"י בתחב לו חברו למקום דלא מצוי לאהדורה דפטור ממיתה, ה"ה דפטור מממון. וכמשנת"ל. ומכיון שכן, נמצא שהחיוב נהנה הוא בגדר "לקיחת ממון" ולכן סובר דגם בנהנה היכא דלא הוא לקח, שייכת הטענה דהייתי מתענה. וממילא הוכרח לפרש גבי אכול עמי, דחיוב הנהנה שלו הוא מדין מזיק שהוא לקח.

משא"כ להקצוה"ח דאית לי' דחיוב נהנה הוא על עצם ההנאה, שלו, יפרש כאותם הראשונים, דגם שתחב לו חברו ולא מצוי לאהדורה, חייב על הנאתו.

משא"כ במתנות כהונה מיפטר משום מזיק, דהוי ממון שאין לו תובעים, לכן אין חיוב נהנה וכל חיובו מדקא משתרשי לי', ויכול לומר הייתי מתענה.

אמנם מש"כ לשי' הקצוה"ח בתוחב לחבירו אינו מוכרח, ואף שחיובו על עצם ההנאה י"ל דאית לי' כהריצב"א דלא חשיב נהנה. דלא ניח"ל באכילת איסור, ולכן פטור.

ה.

אנסוהו לאכול האם מברך?

בשו"ע (סי' כ"ד סעי' ח) כ' המחבר כל האוכלין והמשקין שאדם אוכל ושותה לרפואה, אם טעמם טוב והחיד נהנה מהם מברך עליו תחילה וסוף². וכ' הרמ"א אם

1. ועכ"ז יובן גם מה שמצינו בפסחים (כה, ב) גבי העובר ע"י בית עבודה זרה, והריח משם בשמים בהליכתו אינו עובר, אא"כ נתכוון ליהנות ממנה, דהעבירה אינה על ההנאה שהיתה, רק על לקיחת ההנאה, והרי לא נתכוון, הא נתכוון מיקרי לוקח הנאה, וכ"כ הגרש"ש"ק ב"ק (סי' יט, ו) ויש שפירשו בכמה אופנים דהוי כבע"ח. ועוד.
2. ובאופן דנהנה מאכילה ושת"י, דאי לאו הכי לכו"ע פטור, משום דלא מקרי אכילה כלל. עי' שו"ע רבינו סי'

אנסוהו לאכול או לשתות אע"ג דהחיד נהנה, אינו מברך עליו, הואיל ונאנס על כך (והוא מהב"י בשם אהל מועד והרא"ה).

וכ' מ"א (ס"ק כ') דמה שלא כ' המחבר דין זה, דחולק על הרמ"א דהטעם של הרמ"א שפוטר מברכה, דדמי לתחילתה באונס וסופה ברצון, דחשבי' כולהו באונס. והקשה המ"א מכיון דקי"ל דהאוכל ביוהכ"פ חייב לברך אעפ"י שהוא באונס, א"כ למה פסק כאן רמ"א דפסור, מה לי אנסוהו אחרים או אנסוהו מן השמים, וכ' ומיהו אפשר לחלק.

אך חזר והקשה מדין המתעסק בחלבים ועריות דחייב, משום דנהנה. וכ' דמה"ט חולק הב"י על הרמ"א וס"ל דחייב לברך. גם הט"ז (ס"ק יב) הרבה לקשות על הרמ"א ממה שהמחבר פסק דהאוכל מפני הסכנה מברך עליו, ולא כ' ע"ז הרמ"א כלום. וק' דדא ודא אחת היא והניח בקושי'. נמצא שלדעת המ"א והט"ז, המחבר אינו פוסק כהרמ"א שחייב לברך.

וליתן טעם לפלוגתת המחבר והרמ"א נראה להמתיק ע"פ חקירתנו הנ"ל, דהנה מצאנו בברכות (לה, ב) כל הנהנה מן העולם בלא ברכה הרי"ז גוזל להקב"ה ולכנס"י, ונראה לומר בזה, דחייב ברכה הוא נטילת תשלום על ההנאה מן העולם, ויש לומר דבזה נחלקו איזו הנאה מחייבת "תשלום", הרמ"א שכ' דהיות ואנסוהו אינו מברך אפי' שהחייב נהנה.

וכשהצעתי דברים אלו, להגה"ח אליהו לנדא שליט"א מראשי ישיבתנו הק', יישב את את קושית המ"א והט"ז על הרמ"א הן מאכל ביוהכ"פ או שאכל איסור מחמת הסכנה דחייב לברך והן מהמתעסק בחלבים דחייב משום דנהנה, ולמה לפסק כאן דבאנסוהו לאכול אינו מברך.

דאפ"ל עפ"י מח' הראשונים הנ"ל בשיטמ"ק בתחב לו חבירו לתוך בית הבליעה אם חייב לשלם מדין נהנה או לא. דהא בהא תליא. חייב הברכה הוא ב"משקל" של חיוב תשלומין לבעלים.

קצו סעי' ט דאכילה מקרי הנאת גרונו, ועי' ע"ב בס' תעו סעי' ה, ואנן איירינן כשמקרי אכילה, ופולוגתא וחקירה דידן איירי כשרש חיוב הנאה.

1. וביאר רבינו שיטתו בס' יד סעי' טו, וז"ל: אע"פ שא"א שלא ינה, כי איך יברך ה' שברא מאכל זה או משקה זה ואין לו חפץ בו כל עשוי כו' אילו לא היה נברא מאכל זה לא היו אונסים אותו לאכלו. ע"כ פי' דעדיף לי' שהמאכל לא נברא כלל לכן אינו מברך עליו, אפי' שבפועל נהנה ממנו.

דהנה כשאוכל איסור מחמת הסכנה או כשאוכל ביוהכ"פ מחמת הסכנה, האונס הוא רק סיבת אכילתו אבל מעשה האכילה עשה בעצמו, משא"כ כשעצם האכילה היא באונס, דזה לא דמי גם למתעסק. וזהו דבמתעסק לא חשיב מעשה המחייב, מ"מ הנאתו מחשיבתו להתחייב על המעשה, אבל כ"ז דוקא כשסו"ס הוא בעצמו עשה שיהנה.

לפי"ז י"ל דבזה נחלקו המחבר והרמ"א (כפי שהסבירו המ"א והט"ז) דהמחבר כשי' אותם הראשונים דבתחב לו חבירו לתוך בית הבליעה (במקום דלא מצי לאהדורה) חייב לשלם על הנאתו. נמצא דחיובו אינו תלוי בלקיחתו את ההנאה. אלא בעצם ההנאה: משו"ה פוסק כאן דחייב לברך ומדמה שפיר אנסוהו לאכול לאוכל איסור מחמת אונס.

משא"כ הרמ"א כשיטת הרא"ש והריצב"א בשטמ"ק הנ"ל דתחב לו לתוך בית הבליעה פטור מלשלם על הנאתו, דאונס הוא. ולא תקשי עליהם ממתעסק ומאוכל איסור מחמת הסכנה. דמעשה אכילה מחמת הסכנה לחוד. והנאה שהיא בעצם באונס לחוד. אפי' שהחייב נהנה ושוב, לא קשיא על הרמ"א קו' המ"א והט"ז.



שיטת תוס' ב"ועל הכותית"

הרב שניאור זלמן שי' קוביטשעק
מהאברכים הלומדים בישיבה

א.

משנה ריש פרק אלו נערות (כתובות כט, א): אלו נערות שיש להן קנס, הבא על המזרת ועל הנתינה ועל הכותית, הבא על הגיורת ועל השבוי' ועל השפחה שנפדו

1. עי' בתו"י בסוגיין על תוד"ה לא צריכא. דכ' בשם הר"ת דתחב לו ע"י הדחק מיירי שתחב לו לתוך בית הבליעה באופן שהפרי נמאס חייב מיתה וממון באים כאחד. והק' ע"ז שם וא"ת והאיך יתחייב ממון אונס הוא, והק' דוקא על ממון ולא על מיתה, משום דהנאה היא רק שלא ע"י אונס [משא"כ מיתה דיקא הנאת גרונו אלא מה שלא פלטו, חייב].

ושנתגיירו ושנשתחררו פחותות מבנות שלוש שנים ויום אחד, הבא על אחותו ועל אחות אביו וכו'.

ונחלקו רש"י ותוס' מה היא כותית, רש"י כתב "כותית - קסבר גירי אריות הן וישנן בלאו דלא תתחתן בם", היינו שלמשנתנו הכותים הם גויים. אך תוס' חולק וסובר שמשנתנו אזלא כשיטת ר"מ שס"ל כותים גירי אמת הם.

והנה בד"ה והבא על הגיורת כותבים תוס': "חילקן לשנות חייבי לאוין לחודייהו, וגיורת ומשוחררת דכשירות הן לחודייהו, וחייבי כריתות לחודייהו...". היינו שממזרת כותית ונתינה הם חייב לאוין. וקשה דבשלמא לרש"י שפיר דהו כותים איסורי לאוין, משום דהם גויים ועליהם קאי הלאו דלא תתחתן בם, אך לתוס' הרי הם גרים גמורים וכל איסורם הוא מצד גזירה דרבנן ומדוע הם נקראים חייבי לאוין?

והנה אפשר לדחוק שכוונת התוס' באמרם "חייבי לאוין" היא, שהתנא שנה את חייבי כריתות לעצמם, ואת אלה שאין בהם איסור כרת לעצמם (ואין הכוונה שיש בכותים איסור לאו כ"א שאין בהם כרת ואם הם אסורים רק מדרבנן).

אך מובן שדוחק לומר זאת בדברי התוס' "חילקן לשנות חייב לאוין לחודייהו".

והנראה לומר בזה, דהנה בקידושין דף ע"ה ע"ב ואילך, כמה דעות מדוע אסרו רבנן את הכותים, לדעה אחת (בשיטת ר"ע) "מפני שהיו מייבמים את הארוסות ופוטרים את הנשואות (היינו שנשואה שמת בעלה אינה צריכה יבום)... ויש אומרים לפי שאין בקיאיין בדקדוקי מצוות, מאן י"א אמר רב אידי בר אבין ר' אליעזר היא.

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוב ממוזר מאחותו וממוזר מאשת אח נתערבו בהן . . ורבי אמר עבד ושפחה נתערבו בהן".

והנה לשיטה שאסרום מצד שפטרו את הנשואות מיבום סיבת האיסור היא שכן יבמה לזר הוי איסור לאו, ור"ע לטעמי' דאמר יש ממוזר מחייבי לאוין. והיינו שרבנן אסרום מצד איסור ממזרות, שהוא איסור לאו. וכן לשיטה שממוזר מאחותו ואשת אחיו נתערבו בהן איסורם מצד איסור ממזרות.

וכן לשיטה שנאסרו מצד שאין בקיאיין בדקדוקי מצות, היינו "שאיין בקיאיין בתורת קידושין וגירושין", וא"כ האיסור לישא כותית הוא שמא היא ממזרת (מאיסור אשת איש).

וכן לשיטה שעבד ושפחה נתערבו בהן איסורם הוא מצד האיסור לישא עבד ושפחה שהוא איסור לאוי.

ועפ"ז י"ל שזו כוונת התוס', שהתנא שנה את ממזרת ונתינה וכותית בנפרד כי יש בהם איסור לאו, כלומר - או שיש בהם לאו ממש או שנאסרו משום איסור לאו.

ב.

והנה בד"ה ועל הכותית שואל תוס': וא"ת ואמאי לא חשיב נמי אלמנה לכ"ג גרושה וחלוצה לכהן הדיוט. וי"ל דבפסול כהונה לא קמיירי. והא דלא תני מצרי ואדומי, משום שיש להם היתר [א"נ לא חשיב אלא חייבי לאוין].

ויש להבין במה נחלקו שני התירוצים בתוס'. [ובפרט שהתירוץ הב' נמצא במוסגר, ולכאן הוא מצד שיש נוסחאות שלא הי' כתוב התירוץ הזה. וצלה"ב מדוע?].

ואוי"ל שנחלקו בסברא הנ"ל, דהתירוץ הא' ס"ל: שמאחר וכותית אסורה מדרבנן א"א לומר שהתנא שונה רק חייבי לאוין. ואם הוא שונה איסור דרבנן ודאי שעליו לשנות גם איסור עשה. ולכן תירץ באו"א.

[והוא ילמד (אולי) שהחלוקה במשנה אינה שחייבי לאוין לחודייהו אלא שהאיסורים שאין בהם כרת נשנו לחודייהו. (ויתכן שזה הפשט בתוס' ד"ה והבא על הגיורת), כנ"ל ס"א].

ואילו התירוץ הב' ס"ל כנ"ל: שמאחר וסיבת האיסור הוא שמא יבואו לאיסור לאו שפיר איכא למיקרי לכותי איסור לאו, ואיכא למימר ד"לא חשיב אלא חייבי לאוין".

ג.

והנה בתוס' ד"ה "ועל הכותית יש לכאן" שני סוגיות שאין קשר ביניהם.

דבתחילה התוס' מדובר על סיבת האיסור של הכותים (שיטות רש"י ותוס' שהובאו לעיל ס"א) ו(ועפ"ז) החידוש במשנה ב"ועל הכותית". ואח"כ עובר תוס' לנושא אחר, מדוע לא שונה המשנה איסורי ביאה נוספים. וצלה"ב מדוע לא חילק תוס' את שני הסוגיות הנ"ל לשני תוס' נפרדים (כמו שמצינו בכ"מ)?

1. נחלקו הראשונים אם יש איסור לאו בעבד ושפחה. ולשיטת תוס' בפשטות יש בזה לאו (ראה תוס' ד"ה אלו נערות הבא על הנתינה, ובפנ"י (ועוד) על התוס').

וי"ל הביאור בזה ע"פ הנ"ל:

אם נלמד כשיטת רש"י שכותית אסורה מדאורייתא בלאו, אין כל קושיא מדוע לא שונה התנא מצרי ואדומי, שכן אפשר לתרץ בפשטות שהתנא שונה רק חייבי לאוין ולא חייבי עשה.

ורק אחר שתוס' מלמדנו שכותית אסורה רק מדרבנן, וא"כ התנא מדבר גם על איסור דרבנן, נוצרת השאלה מדוע לא שנה התנא איסור עשה (שודאי לא גרע מאיסור דרבנן).

[והתירוץ "לא חשיב אלא חייבי לאוין" אין הכוונה כפשוטו אלא כמשנת"ל בארוכה].

ובעומק יותר י"ל, שגם השאלה הראשונה בחלק השני (בתוס', שהתנא שנה אלמנה לכ"ג, וגרושה וחלוצה לכהן הדיוט (וכן שאר השאלות שבהמשך התוס' מיבמה לשוק ומחזיר גרושתו) קיימת רק לאחר שאנו יודעים את שיטת תוס'. דהנה, לרש"י שלושת הנשים (כותית ממזרת ונתינה) הם סוג אחד פסולות קהל שאסורות בלאו. ועפ"ז י"ל בפשטות, שהתנא לא שנה את שאר הפסולים כי שנה רק סוג אחד של פסולות, ומובן שכן הוא בשאר הסוגים.

[וזה שנקט גם חייבי כריתות הוא מצד החידוש שאין בזה קים לי' בדרבה מיני', ולאפוקי מדר' נחוניא בן הקנה (ראה בגמ' דף ל' ע"א), ועוי"ל בזה, ואכמ"ל].

אך לשיטת תוס' התנא מדבר הן על חייבי לאוין והן על איסורי דרבנן, ולכן שואל תוס' שהו"ל לתנא לשנות עוד כמה סוגים של נשים פסולות. וק"ל.



1. רש"י עצמו סובר שהאיסור בנתינה הוא מדרבנן. וכוונתי היא, שאחרי שאנו יודעים את שיטת התוס' שנתינה היא מדאורייתא, אם נלמד בכותית כרש"י לא תהי' שאלה ממצרי ואדומי כפנים.
2. ראה ההערה הקודמת.

החילוק בין "מוציא דיבה" ו"מביא דיבה"

הת' ישראל שי קטרי
תלמיד בישיבה

עה"פ (במדבר יג, לב) "ויוציאו דיבת הארץ אשר תרו אותה כו" כתב הרמב"ן, וז"ל: ודע כי "המוציא דיבה" הוא כסיל אשר יאמר שקר, אבל המגיד אמת יקרא "מביא דיבה", כמו שנאמר ויבא יוסף את דיבתם רעה אל אביהם, ועל זה נענשו למות במגפה, שנאמר וימותו האנשים מוציא דיבת הארץ רעה במגפה לפני ה'. עכ"ל.

והנה בפרש"י עה"פ (בראשית לז, ב) "ויבא יוסף את דיבתם רעה אל אביהם" כתב: כל רעה שהיה רואה מאחיו בני לאה היה מגיד לאביו, שהיו אוכלים אבר מן החי, ומזלזלים בבני השפחות לקרותם עבדים, וחשודים על עריות. ובשלושתם לקה.

ובשפתי חכמים שם מסביר שלקה בגלל שטעה בכל הדברים הללו, אבר מן החי, היה שהוא ראה שהשבטים אכלו בן פקועה שמותר בשחיטת אמו שהיה, וכן בשאר הדברים מסביר השפתי חכמים שהוא טעה.

וא"כ, נמצא שלדברי השפ"ח ורש"י שהוא המקור לדברי הרמב"ן שמביא דיבה זה מגיד אמת, מדובר במקרה שיוסף דיבר שקר, וא"כ צ"ב בדעת הרמב"ן:

איך אנו לומדים שמביא דיבה זה אמת מהפסוק הזה (וחייבים ללמוד מהפסוק הזה, היות שהוא הפסוק היחיד שכתוב מביא דיבה).

ואין לומר שהרמב"ן שאמר את הכלל הזה שמוציא דיבה - שקר, מביא דיבה - אמת, חולק על הרש"י, בחומש בראשית בפירוש הפסוק, וס"ל דיוסף אכן שיקר, שהרי הרמב"ן עצמו (בבראשית שם) מביא את הכלל הזה בשם רש"י.

ונראה לומר שכוונת הרמב"ן היא שהכינויים "מוציא דיבה" ו"מביא דיבה" מתייחסים לדעת האדם האומרם, אע"פ שאלבא דאמת יתכן שאינו כן, ולכן: כאשר יוסף ראה אצל השבטים מעשים שבעיניו היו עבירות, הרי כשאמר זאת לאביו

דיבר אמת בעיני עצמו ולכן נקרא "מביא דיבה". משא"כ השבטים ידעו שכעת, שמוציאים דיבת הארץ רעה - משקרים הם במזיד, ולכן נקראים "מוציאי דיבה".

וי"ל שמדוייק הוא בלשון הרמב"ן שכתב (בראשית שם): ועל דעת רש"י יתכן שתהיה דבה טובה. ו"מביא דבה" הוא אשר ידאה יגיד, אבל "מוציא דבה" הוא כסיל האומר שקר.



שאלת התרחשות השואה האיומה במשנת רבינו

הת' שמואל שי קפלן
תלמיד בישיבה

א.

בעניין השאלה שהקשה רבינו מספר פעמים על דברי האריז"ל שאמר שבזמנו בטלו ההשמדות ולא יהי' עוד וביאר זאת אדמו"ר האמצעי וז"ל:

"האריז"ל . . אמר בפירוש שבזמנו דווקא בטלו ההשמדות שהי' בכל משך הזמן הזה ערך ת"ק שנה (משנת גזרת תתנ"ו שבימי רש"י עד גירוש פורטגאל בזמן רנ"ב) וכן אותן שקידשו השם אלפים ורבבות בכל דור כמבואר בס' שבט יהודה מכל פרטי השמדות שהי' בכל שנה בזמן ת"ק שנה הנ"ל . . הכל הי' מנשמות שהיו בזמן בית ראשון ש"היו אנשים גדולים נשמות גבוהות" ו"היו עובדים את ה' . . רק בעוון פלילי דע"ז דבקו בו ולא הי' לכל הדורות הללו . . עלי' ותיקון עד בזמן הפילוסופים בזמן רש"י והרמב"ם עד האריז"ל דלפי שהיו מוסיפים יניקה לע"ז כתרין דקליפה ע"כ התיקון הי' במס"נ על קה"ש באמונה פשוטה שהיא נגד סברת שכל האנושי . . אך בזמן האריז"ל שהי' מבחי' התיקון ונגלה אליו חכמת הקבלה האמיתית בטלו ההשמדות ולא יהי' עוד. "ע"כ דברי כ"ק אדמו"ר האמצעי.

ומקשה ע"כ כ"ק אדמו"ר בכו"כ מקומות (ראה לקמן) דא"כ לכאורה אינו מובן כיצד התרחשה השואה האיומה בדור האחרון?

וכן קשה עוד על דברי כ"ק אדמו"ר האמצעי, דהלא מזמן האריז"ל עד אדמו"ר האמצעי היו מאורעות ת"ח ות"ט בהם נרצחו אלפי יהודים, ואף על פי כן לא נמנע אדמו"ר האמצעי לחזור על דברי האריז"ל שבטלו ההשמדות בה בשעה שהם לא בטלו?

והנה בשיחת שמח"ת תשי"ז (תו"מ חח"י עמ' 101) מבאר הרבי שא"א לתרץ כדברי הנמוקי או"ח (סס"ח) "שלאו מרן האריז"ל חתים עלי"י היינו שמוכרח לומר שלא האריז"ל אמר את זה מכיוון שאירעו כו"כ ענינים שאינם תואמים אם זה. שהרי האדמו"ר האמצעי כותב זאת במפורש בשערי תשובה?

אלא מבאר זאת הרבי "שאפשר לומר שאדמו"ר האמצעי הביא עניין זה כדי לפעול - ע"י תפילה או ע"י פס"ד בתורה - ביטול או עכ"פ חלישות בעניין הגזירות".

ומתשובה זו משמע שאדמו"ר האמצעי אכן מדבר על השמדה דוגמת השואה, א"כ צריך להבין מדוע אין זה סותר למה שאירע מפני שהי' זה בתור תפילה או פס"ד בתורה לפעול ביטול או חלישות בעניין הגזירות.

ב.

והנה המעיין בדברי כ"ק אדמו"ר האמצעי רואה שהוא מסביר את עניין ההשמדות. ומבאר שם שזה מפני שבבית ראשון היו כולם עובדי עבודה זרה ר"ל חוץ משמונת אלפים איש. והתיקון לכך הי' בהשמדות הללו, שכולם היו פלוסופים גדולים חוקרים בקדמות וכיוצא, ואף על פי כן מסרו נפשם על קדושת ה' והיו לועגים לעובדי עבודה זרה, ואין לך תיקון גדול מזה מעובד עבודה זרה שנעשה פלוסוף ומסר נפשו על קדוש השם.

ובמכתב משנת תשט"ו (אג"ק ח"י עמ' קסט) מבאר הרבי וזלה"ק: "במה שהעיר בשערי תשובה - לאדמו"ר האמצעי - רח"א ספ"ה "שבטלו ההשמדות ולא יהי'

עוד" וקשה מגזירות ת"ח ות"ח (ושבדורנו זה). יעוין שם שהמדובר הוא ע"ד השמדות שבאו לתקן עוון ע"ז שבביהמ"ק ראשון והנשמות אז - שכל אותם שקדה"ש בימי הבינים היו מנשמות אלו, וע"ז אמר האריז"ל שבזמנו בטלו כו' כי נתתקן העניין והנשמות עלו ע"כ היינו שהאריז"ל שאמר שבזמנו בטלו ההשמדות התכוון להשמדות אלו שבאו כתוצאה מתיקון עוון ע"ז של בית ראשון שהנשמות עלו אבל אין זה אומר שלא יהיו השמדות בכלל רק מה שבא כתוצאה מתיקון ע"ז בטל. אבל על השמדה כמו השואה הוא לא דיבר כי זה לא מסיבת תיקון עוון ע"ז.

ומעין זה מצינו בלקו"ש (חל"ח עמ' 183): "לכאורה היה מקום לתרץ דבאגה"ת (הכוונה לשערי תשובה. הכותב) מדבר רק ע"ד תיקון חטא ע"ז דבית ראשון וכיוצא בלכן תיקונו בדווקא ע"י פילוספי בני"י - עיי"ש - אבל ג"ז דוחק והיפך בהירות הלשון ד"לא יהי' עוד" ע"כ.

והיינו שהרבי מתרץ כאן כדלעיל, אך נשאר בדוחק כי מהלשון 'לא יהי' עוד' משמע שלא תהי' עוד כל סוג השמדה, ולא רק שלא יהיה עוד תיקון עוונות של ע"ז שבית ראשון, ולכן אי אפשר לתרץ שכוונת דברי כ"ק אדמו"ר האמצעי היא רק להשמדה שבאה כתוצאה מתיקון חטא ע"ז ולא על דברים אחרים כמו השואה.

ג.

והנה בשיחת ש"פ ויחי (ספה"ש ה'תנש"א ח"א עמ' 233) מבאר הרבי שהשואה היא עניין שאינו מובן כלל בשכל ואין לו שום הסברה בכלל וודאי שאינו עונש או כפרה על חטאים שאפילו השטן בעצמו אינו מעיז לקטרג על עם ישראל בסדר גודל שכזה עיי"ש היטב.

ובהערה מביא הרבי בשלימות את דברי כ"ק אדמו"ר האמצעי ומדגיש את המילים "בטלו ההשמדות ולא יהי' עוד" ואומר וזלה"ק: "ומכאן ההוכחה (באם ישנו צורך) שהשואה הוא עניין בפ"ע ולא כתיקון עוונות כבפנים" והיינו שההוכחה היא כמכתב מתשט"ו שאינו מדבר על השואה אלא על השמדות כתוצאה מתיקון עוונות.

ולכאורה קשה טובא, דהרי במכתב הנ"ל אומר הרבי במפורש שהוי דוחק להעמיד כך את דברי כ"ק אדמו"ר האמצעי מכיוון שלא משמע מהלשון כן כנ"ל, וא"כ צ"ל דברי רבינו? ובמיוחד שאין להביא ראיה מדבר 'דוחק'?

ואין לתרץ שדברי רבינו פה הם בהסתמך על המבואר בשיחת שמח"ת תשי"ז, כלומר, שישנם שני חלקים בדברי כ"ק אדמו"ר האמצעי: (א) שסיבת ההשמדות הם כתוצאה מתיקון עוון ע"ז שזה בטל, ומה שאומר לא יהי עוד במשמע גם כאלו שאינם מסיבת תיקון עוונות (ב) שדבריו היו בתור תפילה או פס"ד בתורה. היות וכבר הזכיר את עניין ההשמדות שבאו כתוצאה מתיקון עבודה זרה של בית ראשון רצה לבטל גם שאר השמדות ובמילא אין זה סותר לשואה. מפני שדווקא המילים הצריכים ביאור 'לא יהי' עוד' שהוצרכנו לפי ביאור זה לומר שהם בתור תפילה או פס"ד בתורה אותם מדגיש רבינו שבפשטות עיקר הראיה היא מזה?!

ד.

ונ"ל הביאור בזה ובהקדים:

המעין בדברי כ"ק אדמו"ר האמצעי, רואה שאדמו"ר האמצעי בה לבאר ע"פ שכל וחכמת התורה את עניין ההשמדות והגזירות שהיו לעם ישראל, שהטעם לכך הוא כדלעיל שהיו עובדי עבודה זרה, והתיקון לכך היה שדורות שלמים ימסרו נפשם על קדושת השם. עד שהגיע דורו של האריז"ל וגילה לנו האריז"ל שבדורו פסקו אותם דורות והיה להם כבר תיקון, במילא אין עוד עניין של השמדות מכיוון שכל הסיבה שהיו השמדות בעם ישראל הוא בשביל שיהיה לאותם נשמות תיקון.

ממילא מובן שהחל מדורו של האריז"ל אין שום סיבה ע"פ שכל וע"פ חכמת התורה שיהיה עניין של השמדות, וההשמדות שהיו אין להם ביאור בשכל התורה.

ומעתה נבין את ראייה כ"ק אדמו"ר בשיחת ש"פ ויחי הנ"ל:

המעין בשיחה רואה כי נקודת הדברים היא לבאר שהשואה היא עניין שאינו מובן ע"פ שכל, ואין לו מקום אפילו בשכל דקדושה, ובתור ראייה נוספת על הראיות שמובאות בגוף השיחה מוסיף הרבי בהערה את כל דברי כ"ק אדמו"ר האמצעי שתוכן דבריו הם שהשמדות הם כתיקון על עוון ע"ז של דור שלם.

ועיקר הוכחת הרבי שהשוואה הוא עניין שאינו מובן בשכל כלל ואי אפשר להבינו מלבד זאת שאנו יודעים שזוהי גזירתו של הקב"ה, היא מהמילים לא יהי' עוד שכנ"ל שהתורה באה להסביר את עניין ההשמדות והגזירות שהיו לעם ישראל התורה אומרת שזו בגלל סיבה מסויימת שהתבטלה במילא "לא יהי' עוד" - אין שום מקום ע"פ תורה לומר שיש עוד אפשרות בדורות שלנו להשמדות ומזה משמע שאם כן היה השמדה זה לא מובן בשכל כי בשכל "לא יהי' עוד" אין מקום להשמדות, אלא זה למעלה מהשכל במקום שאין לנו שום הבנה.

ומכיוון שהנהגת העולם היא ע"פ שכל לא מתחשבים בכך שייתכן שיעלה ברצונו שלמעלה מהשכל לעשות עוד פעם השמדה ח"ו היל"ת כי מכיוון שזה למעלה מהטעם אין שום טעם שמחייב את זה. והנהגת בעולם היא בשכל בספירת החכמה ובספירת החכמה אין שום נתינת מקום לזה.

ה.

ועפ"ז יומתק מה שמצינו כמ"פ בשיחות ש'לא תקום פעמיים צרה', ומה שהיה לא יחזור על עצמו ח"ו, ומשמע מדברי רבינו שלא אמר זאת בתור תפלה או בתור בקשה, אלא בתור מציאות ברורה וודאית.

ולכאורה מהו הבטחון וההודאות שלא תקום פעמיים צרה, הרי כמו שהיה גזירות ת"ח ות"ט, ושואה בדרונו על אף דברי האריז"ל וזה בא מהרצון שלמעלה מהשכל, כנ"ל, מה הודאות שלא יחזור על עצמו דבר כזה ח"ו היל"ת?

אלא ע"פ ההסבר דלעיל יובן, מכיוון שאין מתחשבים בכך שייתכן שירצה הקב"ה בדבר כזה למעלה מהשכל והנהגת העולם למה - כי מכיוון שזה למעלה מהטעם והשכל אין טעם שזה יבוא, ואין לשער דבר כזה ואינו במציאות כלל, אלא מסתכלים רק על הנהגת העולם שהיא ע"פ שכל.

וע"פ שכל הרי לא השתנה כלום ונשאר כמות שהיה שאין שום סיבה ע"פ שכל התורה לעניין הזה, ולכן גם אחרי שאירע מה שאירע המציאות היא ש'לא תקום פעמיים צרה'.

ועפ"ז יובן גם מה שהוזכר למעלה שבין דורו של האריז"ל שאמר שבטלו השמדות לבין דורו של אדמו"ר האמצעי אירעו כמה השמדות גזירות ת"ח ות"ט וכו' ואף על פי כן לא נמנע אדמו"ר האמצעי לחזור על דבריו ולסיים שלא יהי' עוד.

ומסיימין בטוב.



כוס של ברכה ללא לחם?

הרב גמליאל הכהן שי' רבינוביץ
מח"ס "גם אני אודך", בני ברק

עה"פ (בראשית יח, ח) "ויקח חמאה וחלב בן הבקר אשר עשה ויתן לפניהם" פירש רש"י וז"ל "ויקח חמאה וחלב - ולחם לא הביא, לפי שפירסה שרה נדה, שחזר לה אורח כנשים אותו היום, ונטמאת העיסה". עכ"ל.

ולכאורה קשה שהלא במסכת בבא מציעא (פז, א) מובא: "ויאמרו אליו איה שרה אשתך - רבי יוסי ברבי חנינא אמר: כדי לשגר לה כוס של ברכה". ואם אכן "לחם לא הביא", מה צורך יש ב"כוס של ברכה", הלא אם אין לחם - אין ברכת המזון, ואם אין ברכת המזון "כוס של ברכה"?

ובס"ד נבוא ונתרץ כמה תירוצים:

א. המהרי"ל דיסקין תירץ, ע"פ מה דאמרינן בגמרא (ברכות לה:): שלמרות חשיבותו של היין, אין מברכים ברכת המזון לאחר שתייתו, משום שאין דרך בני אדם לקבוע עליה סעודה, ומקשה הגמרא לפי"ז אדם שיקבע סעודתו על היין יצטרך לברך ברכת המזון. ומתרצת הגמרא שעה שלא יופיע בפנינו אליהו הנביא ויעיד על אדם פלוני שאכן הוא קבע סעודה על היין אנו תולים שהתנהג כשאר אנשים שאינם קובעים סעודה על היין.

לפי"ז א"ש דאברהם אבינו נביא היה ולפיכך יכול היה לקבוע כי המלאכים קבעו סעודה על היין ועליהם לברך ברכת המזון, ולכן היה כוס של ברכה ורצו לשגר את זה לשרה. עכ"ד. וא"ש.

ב. המהרא"ל צינץ בספרו הגדה של פסח "ברכת השיר" (בליקוטים בסוף הספר מגאוני השמש אות ב') תירץ, שהביא להם אברהם פת שנילושה במי פירות, א"כ לא הוכשר לקבל טומאה, ואכלו ממנו שיעור קביעות, לכן בירכו ברכת המזון, ובירכו בכוס של ברכה. עכ"ד.

ג. בספר "שיח התורה" תירצו (עמוד ג' אות י"ב) שלפני מתן תורה בירכו על הכוס על כל קביעות סעודה. עכ"ד.

ד. עוד תירצו בקובץ "עיון הפרשה" (גליון נ' עמוד ע') וז"ל, כר"ע בברכות מ"ד א' שעל כל דבר שקובעין מברכין ברכת המזון. עכ"ל.

ה. "במעדני אשר" להגאון הנפלא רבי אשר אנשיל שוורץ שליט"א (גליון ק"נ עמוד א') תירץ, לפי שיטת רבן גמליאל (ברכות לז.) דבכל דבר משבעת המינים צריכים לברך ברכת המזון, אתי שפיר שהיו צריכים לברך ברכת המזון, וה"ה שם נמי כוס של ברכה. עכ"ד.

ו. הגאון המפורסם רבי שמאי קהת הכהן גראס שליט"א ע"פ דאיתא במדרש (בראשית רבה פרשה מ"י סימן ג' קנ"א, עמוד ד') דאחד משלושה אנשים נדמה לו כמוכר פת, א"כ כשלא הביא אברהם אבינו ע"ה הפת אכלו משלהם. ע"כ. וא"ש.

ז. הגרש"ז ברוידא תירץ: בספר "מרפסין איגרי" בפרשתנו (עמוד קיא") שיתכן כי "כוס של ברכה" המדובר כאן, אין הכוונה לכוס של ברכת המזון, אלא הכוונה לכוס של קידוש, שאף הוא "כוס של ברכה", שהרי אותו היום פסח היה וקידשו את היום על הכוס. עכת"ד.

ח. והרב ז. בוימל שליט"א, תירץ עוד (שם) דהנה ב"דרכי משה" (אורח חיים, סימן רח (שם), ב"ק ה) דהנה הביא בשם ה"אגור" (סימן רמו), שאף כשמברכים ברכה אחת מעין שלוש יש לברך אותה על כוס, ואחר כך ישתה מהכוס פחות מכשיעור ויהי פטור מברכה אחרונה נוספת.

לפי זה, אף שאברהם לא הביא להם לחם, מכל מקום היו צריכים לברך ברכה אחת מעין שלוש, ומכאן היה להם כוס של ברכה שרצו לשגר לשרה. ע"כ

ט. ולענ"ד נראה לתרץ בס"ד שכל שמברכין עליו ברכת בורא פרי הגפן נקראת כוס של ברכה, ולא רק כוס שבירכו עליו ברכת המזון וק"ל.

י. עוד נראה לתרץ בס"ד שאברהם אבינו נתן להם מיד בבואם מעט לחם שהיה לו מאתמול כדי שיאכלו וישיבו את לבם עד שיאפה לחם טרי ויכין את בן הבקר.

ואם כן, אכן כשהביאו את כל הדברים שנעשו באותו יום לא הביאו את הלחם הטרי, מפני ששרה פירסה גדה והלחם נטמא, אבל בכל זאת הם היו חייבים בברכת המזון על הלחם שאכלו בתחילה מיד כשבאו, ובירכו על הכוס, ומכוס של ברכה זו רצו לשגר לשרה. והבן.

יא. וע"ע בקובץ "עין הפרשה" שם תירוצים נוספים. ע"ש.



יחיד ורבים הלכה כיחיד?

הת' יוסף יצחק שי' רבינוביץ
תלמיד בישיבה

נקטינן "דהלכה כר' יוסי מחביריו וכרבי מחביריו".

ולכאורה צריך ביאור, דהא קיימא לן יחיד ורבים הלכה כרבים, וא"כ צ"ל בנדו"ד איך פסקינן כרבי יוסי היחיד נגד חבריו הרבים, דהלא אמרה תורה בהדיא "אחרי רבים להטות"?

1. עירובין מו, ב. ועי' בכללי התלמוד [הנדפס בסוף מסכת ברכות בשיירי כנסת הגדולה] שינוי הגירסאות הראשונים בזה וקושיא זו מובאת רק ע"פ הגרסאות דפסקינן כר"י היחיד מול חבריו הרבים. וברבי נחלקו אם הלכה כמותו ואפי' מחביריו (ב"ב דף קכד, ב ועוד).

2. ברכות ט, א. לז, א. שבת ס, ב. קל, ב. ועוד.

יש שתירצו: הכלל יחיד ורבים נאמר דווקא באוקימתא כשישנו ערך בין היחיד לרבים. משא"כ כשחכמתו של היחיד נשגבה לאין ערוך מרבים החולקים עליו, דאין הרבים יכולים להבין כלל את עומקו, נפסק הלכה כהיחיד, והוא הדין בנדו"ד דנפסק ההלכה כר' יוסי נגד חבריו.

ואין דבריהם מחוורים כלל וכלל.

(א) בגמ' בעירובין (יג, ב) איתא דאין הלכה כרבי מאיר אע"פ שאין כמותו בדורו מפני שלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו. ומוכח כהיפך משיטתם דהא דלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו, הוה סברא דאין הלכה כמותו³.

ועד"ז מוכח גם בבבא מציעא (נט, א) בנוגע לפלוגת ר"א וחכמים, דאף שיצא בת קול, דהצדק עם ר"א נפסקה ההלכה כחכמים הרבים. וחזינן דאפי' שהצדק אליבא דאמת כדעת היחיד נפסק הדין כהרבים⁴.

(ב) עדיין הא גופא טעמא בעי, מאיזה סברא באת לחלק ולהוציא אוקימתא זו מהכלל "אחרי רבים להטות" השייך בפשטות לכל דיני רוב, ומלמדנו דאזלינן בתר רובא לפסוק את ההלכה כמותם ולא כדעתו של היחיד בלי התייחסות כלל לדרגתו?

1. ברכת אברהם כתובות כא, א.

2. כב"ה וב"ש דב"ש מחדדי טפי, והלכה כב"ה הרוב [יבמות דף יד, א].

3. ואף דפירש רש"י על אתר הא דלא יכלו לרדת לסוף דעתו' לא יכלו להבין באיזה דבריו נכונים ובאיזה אין דבריו נכונים ש שהיה נותן דעת מיושב על אין הלכה כהלכה", כלומר דהיה צריך לפסוק כמוהו, אלא שמחמת דדבריו סתרי מהדדי לא פסקו כוותיה.

אין פירושו דהיו פוסקים כמותו למרות היותו יחיד, אלא מחמת הסכמתם לסברותיו היו פוסקים כמותו וכפי שמודגש במהרש"א דאף בפסק דין הסופי השתמשו בסברותיו ע"פ הבנתם לפסיקת הדין.

4. ועי' בדרשות הר"ן [דרוש י"א] שו"ת חת"ס [ח"ה בהשמטות סי' קצא] חוות יאיר [סי' קצב] ספר העיקרים [מאמר ג' פ' כג] ולהעיר מלשון החינוך [מצווה תצ"ו] "האמת היה כרב אליעזר וכדברי הבת קול שהכרעה כמותו ואע"פ שהיה האמת אתו בזה ביתרון פלפולו על חבריו, לא ירדו לסוף דעתו ולא רצו להודות לדבריו אפי' אחר בת קול, והביאו ראיה מן הדין הקבוע בתורה שציותנו ללכת אחרי הרבים לעולם בין יאמרו אמת או אפי' טועים" ע"כ. ועוד.

עירובין ד, א ועוד.

ג) מפורש בהדיא בגמ' דפסקינן כרבי יוסי היחיד נגד הרבים מפני ש"נימוקו עמו", ולכאורה אין בזה דמיון לתירוצם הנ"ל בגלל חריפותו האין ערוך של דהיחיד. דהסיבה היא מפני "נימוקו" היינו טעמו (וכשיתבאר לקמן).
והדרא קושיא לדוכתא.

ב.

ואולי אפשר ליישב כ"ז, על ידי הקדמת הגדרת ענין קבוע ורוב:

כלל גדול בש"ס, דבכל ספק של קבוע כספק של מחצה על מחצה, בשונה ממתני שפירש הספק מהרוב, דכל הפריש אמרינן מרובא פריש¹.

ודוגמא לזה: גמ' (כתובות טו, א) תשע חנויות שמוכרות בשר כשר ואחת מוכרת בשר נבלה, אם לקח את הבשר ממקום הקביעות, דהיינו מאחת החנויות, ונסתפק מאיזה חנות לקח. דין הספק של הבשר היא בגדר קבוע ונידון כמחצה על מחצה ואסור מחמת הספק. לעומת זאת אם מצא בשר זה בתוך העיר, שפריש כבר ממקום קביעותו בחנות, נידון הבשר כרוב החנויות הכשרות דכל הפריש אמרינן דמרובא פריש.

ובסברת החילוק שבין קבוע לפריש², הוכיחו האחרונים³ דחלוקים מהות הספק ברוב דפריש מרוב הקבוע, דברוב דפריש, הספק היא מאיפה הגיע בשר זה, ובספק זה נכללים כל החנויות שבהם מסתפקינן מאיזו מהם הגיע הבשר, ולכן הולכין אחר הרוב (דכל הפריש מרובא פריש) משא"כ אם נולד הספק במקום הקביעות, אין הספק מנין בא בשר זה, אלא מהו (כשר או נבלה)? בלי התייחסות לחנויות שמסביב, ונמצא דאין הספק על החנויות אלא על הבשר ולא יועיל סברת רוב החנויות לפשוט הספק בבשר⁴.

1. יומא פד, ב כתובות טו, א ועוד.

2. אף שעצם סברא זו נלמדת [כתובות טו, א] מפסוק "וארב לו". [דברים יט, יא].

3. קובץ שיעורים כתובות ס' פג, פו. הגרש"ק חידושים למס' כתובות טו, א ובשערי יושר שער ד.

4. ועי' בחידושי הגש"ק למס' [כתובות טו, א] מאי טעמא כשאינו יודע איזה חנות קנה בשר זה אין הספק ביחס לשאר החנויות.

ג.

ונהי דביארו גדר החילוק שבין קבוע לפריש, אכתי טעמא בעי, דהרי מ"מ בשתי סוגי הספיקות, הרוב דפריש וקבוע (מהו או מאיפה הגיע) ישנה הצטברות תשעים אחוז להיתר, ומנין לנו בסברת רוב לחלק ביניהם ולעשות קבוע כמחצה על מחצה, אע"פ שרובו (סיכוי) להיתר?

ואולי יש להוסיף בהמשך לסברתם לחלק בין פריש לקבוע, דהא דמהני רוב, אי"ז מצד סברה שכלית שמסתבר לילך אחר הרוב. אלא י"ל דחידשה תורה, דכשישנם ב' אופנים לפרש את המקרה לצד א' נגד אופן אחד לצד אחר, אזלינן בתר הצד שיש לפרשו בב' אופנים. היינו, דדין רוב הוא מה שחידשה תורה דאזלינן בתר רוב האפשרויות, (ביטול מיעוט האפשרויות לרוב האפשרויות).

כלומר, כשמסתפקים מהו הבשר? ישנם ב' אפשרויות: א. כשר, ב. נבילה. ואע"פ שמצד ההסתברות בשר זה כשר הוא, מ"מ בצדדי הספק יש רק ב' צדדים, כשר או נבילה, ולכן הוי כמחצה על מחצה.

משא"כ כשהספק הוא מאיפה הגיע בשר זה, צדדי הספק הם בכל העשר חתיכות דאפשר שהגיע מכל אחת מהעשר חנויות, וממילא יכריעו תשע האפשרויות של החנויות הכשרות, את האפשרות האחת של האיסור.

ונמצא, דאין דין קבוע דין נפרד בפ"ע, שכזה קבוע אין הולכין אחר הרוב רוב, אלא דין זה מגלה מהו דין רוב. והיינו, דאזלינן בתר רוב האפשרויות, ולא בתר רוב ההסתברות?

ד.

והנה דבר זה מוכח להדיא מדברי הרמב"ם.

פסק הרמב"ם (הלכות סנהדרין פ"י ה"ה) "שנים (דיינים) שאמרו טעם אחד (להתיר או לאסור) אפי' משני מקומות (סברות או פסוקים) אין נמנין אלא כאחד"³.

1. ולפ"ז לשון הגמ' בדין קבוע "כמחצה על מחצה מדויק, דישנם ב' אפשרויות, חד להיתר וחד לאיסור.
2. ואולי לפ"ז אפשר לבאר הגדר דספק ספיקא דהיא מדין רוב, דהואיל דיש שני אפשרויות במציאות להתיר, (מחמת ה'ספק' הא' או 'ספיקא' הב') לכן מותר והוה מדין רוב. ועפ"ז אפשר ליישב כמה קושיות, ואכ"מ.
3. ופשוט דדין זה נאמר רק ביחס לפסק דין של ב"ד, דבספירת דיינין אזלינן בתר הסברות, משא"כ בכמות

ולכאורה הדבר תמוה מאוד, וכי יעלה על הדעת כשיתירו 70 דיינים פחות אחד מטעם אחד, ושני דיינים הנותרים יאסרו משני טעמים דאזלינן בתר השניים האוסרים נגד שישים ותשע הדיינים המתירים?¹

וע"כ מוכח כנז"ל דגדר הרוב אינו סברא בהגיון להתיר או לאסור², אלא הוא דין בצדדי הספק בכמה אפשרויות ישנם לאסור או להתיר, ולפ"ז דברי הרמב"ם א"ש דכששנים מתירים מסברא אחת ישנה משניהם רק אופן אחד להתיר ונספרים כאחד בדין רוב, כפשוטו.

ה.

ואולי אפ"ל, דעל פי הנתבאר בסברת הרמב"ם דאפשר לספור שני דיינים כאחד מדין רוב מחמת שסברתם חד, כמו"כ יהי' גם לאידך גיסא, דיהי' אפשר במקרים מסויימים לספור איש אחד פעמיים, מדיני רוב, כמו שיתבאר לקמן.

במלחמת ישראל בכיבוש הארץ בעיר עי (יהושע ז, ה) נאמר "ויכו מהם אנשי העי כשלשים וששה איש".

והקשו המפרשים³, שלכאורה הוה ליה למימר שלושים וששה ולא כשלושים וששה? ותירצו דבאמת הרגו רק איש אחד ששוויו שקול כנגד ל"ו אנשים⁴ כנגד רוב סנהדרין".

ולכאורה, הדברים צריכים ביאור, איך שייך להחשיב אדם אחד כריבוי אנשים, והרי אין הדבר שווה לכל נפש, דודאי המספר של שווי האדם כלפי אנשים חכמים

הדיינים הנמצאים בסנהדרין.

1. ומחמת הקושי העצום בזה כתב הש"ך [חומ"מ כה, ס"ק י"ט] דיש טעות בגירסא לפנינו ע"ש. ועיין בספר שהם וישפה, דדבריו הם בסתירה לרמב"ם פרק י"ב ה"ג. וחידוש זה של הרמב"ם מצינו גם מפורש בהמאירי סנהדרין ל"ד ע"א סד"ה כשבי"ד. ועיין בכס"מ על אתר ובשור"ת שתי הלחם סי' י"ט דמוכח דלא כשיטת הש"ך.

2. א"א לומר דס"ל הרמב"ם דהדיין הבא עם סברא זהה לחבירו אינו נספר מחמת היותו מיותר, דאם דין רוב הוה באנשי הסנהדרין ביחס לפסיקת הדין, חייב או פטור אין הוא מיותר כלל דאין נוגע כלל סברתו לגבי דיני רוב הנאמר בהאנשים (וכקושיית הש"ך), וודאי הדין רוב אינו במקרה זה הצטברות של בהגיון לאסור או להתיר. וד"ל.

3. רד"ק ומלבי"ם על אתר. ב"ב קכא, ב.

4. ועד"ז מצינו גם בסוטה [לה, ב] דאחד שקול כ"שבעים סנהדרין" ע"ש.

היא פחות מהשווי מאנשים פחותים. וא"כ נתת דבריך לשיעורים ומהיכי תיתי להחשיבו כל"ו דווקא?

ועוד, דגם את"ל דאפשר להחשיבו כמספר מרובה עדיין קשה דאפי' אם הוי גאון כל"ו אנשים נשאר עדיין אדם אחד עם חכמה כל"ו¹.

ו.

אולי י"ל ע"פ הרמב"ם דלעיל דנחשב ריבוי אנשים² מחמת הבנתו, שיכול להבין שתי סברות שונות בדבר אחד.

כלומר, שאדם מביא לענין שתי אופנים שונים אפשר לחשבו כשנים, דהספירה מדין רוב היא באפשרויות המובאות לדין וכנז"ל.

[ואולי אפשר לבאר זה ביתר ביאור:

דבאופן כללי לא שייך שאדם יבין בענין ב' אופנים יחד להיתר או לאיסור, דבמסקנא לא שייך ב' סברות, דאם מתיר הדין מפסוק א' או ממציאות אחת, ההיתר הב' אינו מתחיל.

ולדוגמא, אם לומד הדין מפסוק א' א"א ללמוד אותו דין מפסוק ב' דהוא דבר הנלמד כבר, והפסוק הב' מיותר הוא. וכן, אם הוא מתיר בשר בחלב מחסרון בעצם מציאותם או חיבורם אין הוא אח"כ יכול להתירם מדין ביטול, דאם לא התערבבו או שהחסרון הוא בעצם הדין, לא מתחיל ענין הביטול כלל, וכן הלאה³.

והנה, לפעמים מצינו אדם אחד היכול להרהר על ב' דברים שונים בו זמנית וכמסופר על כמה מגדולי ישראל (חתם סופר, ועוד).

1. ובפרט דענין זה בפשטות הוי אליבא דהילכתא ונוגע לדיני סנהדרין דשקול כרובו או כשבעים מסנהדרין (הערה 23).

2. כל זה נאמר ביחס לסנהדרין וכלשון הגמ' שם ל"ו, "כרובו של סנהדרין" וכן בסוטה הערה 15 ל"ה ע"ב כשבעים סנהדרין, ופשוט דלא הוי בכל דוכתא.

3. ואולי אפשר לבאר זה ע"פ החילוק המובא בחסידות בין שכל למחשבה דבמחשבה, אדם יכול להרהר גם אפשרויות שאין הוא מביין. משא"כ בהבנה בשכל, דהבנתו מוגבלת לענין אחד בלבד. ועצ"ע.

וכן מצינו גם בנשיא דורנו - כ"ק אדמו"ר זי"ע¹, שפעמים הי' המזכיר הרה"ח ר' ניסן מינדל ע"ה: קורא לפניו מכתבים שנתקבלו מיהודים שונים מכל קצווי תבל כשבו זמנית היה הרבי קורא מכתב אחר (במהירות) ועונה על שני המכתבים יחד! ולכן דוקא במקרה זה יכול להבין בשתי פנים ענין אחד ודווקא אז אפשר לחשבו מחמת סברותיו כשנים ועצ"ע].

ז.

והנה בטעם דפסקינן כר"י היחיד נגד חבריו הרבים מובא בגמ'³ מפני ש"נימוקו עמו".

ומפרש רש"י "טעמי ראיותיו מביא לו בעל מקום" (עירובין יד, ב) "טעמי ראיותיו עמו" (בבא קמא כד, א), ולכאורה צב"ג מנא ליה לרש"י להוסיף דהיה מביא "טעמי ראיותיו" לשון רבים ולא כהגמ' נמוקו עמו לשון יחיד⁴.

ולפי הנתבאר א"ש, דזהו נתינת טעם דפסקינן כר"י היחיד נגד הרבים מחמת ריבוי האפשרויות עי' טעמי ראיותיו היינו ריבוי סברותיו⁵.

ח.

ואם כנים הדברים, נמצא מובן ע"פ הרמב"ם דיתכן לספור היחיד כרבים כשיכול להבין (סעיף ו) ולתת לדבריו (להתיר או לאסור) ב' סברות שונות כאחד.

ובזה א"ש בטו"ט הא דפסקינן בגמ' דהלכה כרבי יוסי אפי' כשחולק על הרבים ואינו בסתירה לכלל אחרי רבים להטות שהלכה כהרבים מול היחיד, דנראה לומר

1. מתיאורו של רנ"מ עצמו - נדפס במאמרו שבספר "מורה לדור נבון" כרך א' עמ' 280.
2. זכה לשמש כמזכיר כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע משנת חצר"ת, כן שימש במשך ארבעים שנה כמזכיר כ"ק אדמו"ר זי"ע ועסק רבות בעניני אגרות-קודש. עורך ה'שיחות לנוער', ומחבר פורה. נפטר בשם טוב בשנת תשנ"ח.
3. עירובין יד, ב בבא קמא כד, א ועוד.
4. ועוד קשה דלרבנן וודאי שאין שייך לומר דאין טעמי ראיותיהם עמהם והביאו בדרך הלכתא בלי טעמא וא"כ מהו חילוקם.
5. ועפ"ז יובן הסמ"ג בביאורו ע"פ הכללי התלמוד (סוף מסכת ברכות) [הערה 2] דפסקינן כר"י נגד הרבים דווקא שהרבים מובאים בלשון יחיד. משא"כ כשמובאים בלשון רבים, דלפ"ז הוה סימן אם הביאו הרבים יותר סברות מר"י והוה הלכה כוותיהו מדין רוב.

מכיון שמצד ריבוי טעמים שהביא, לכן נקבעה ההלכה כמותו, דבדין רוב, היינו האפשרויות הניתנות להיתר או לאיסור חשוב הוא כרבים.

והכל בא על מקומו בשלום.



בית המקדש דלעתיד

הת' מנחם מענדל שי' רבינוביץ
תלמיד בישיבה

א.

בקונטרס "בית רבנו שבבבל" בס"ג, מביא הרבי את המהרש"א (מגילה כט, א) שכותב, שזה שעתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שיקבעו בא"י, יהי באופן שבתי הכנסת יהיו מחוברים לביהמ"ק, ועפ"ז ניתוסף עוד יותר בגדל המעלה. וכיון שבירושלים הבנוי' לעתיד יהי' חוברה לה למקדש יחדיו כל מקומות של בתי כנסיות שהיו בעוה"ז, נמצא עתה בגלות, שבית הכנסת הרי הוא מקום המקדש גופי' דלעתיד.

בהמשך השיחה בס"ה כותב הרבי "וכיון שעיקר ענינו של בית רבנו שבבבל הוא קיבוץ ואסיפת כל הבתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל לקבעם בא"י, מחובר לביהמ"ק "הרי הוא (לא רק ה"מקדש מעט" העיקרי בבבל "שנסע מקדש וישב שם", אלא גם) מקום המקדש גופי' דלעתיד", שבו יתגלה המקדש דלעתיד ומשם ישוב לירושלים (ראה ס"ב בשיחה שם).

וצריך ביאור:

הלשון "מקום המקדש גופי' דלעתיד" הוא מהמהרש"א, והכוונה היא לכל ביהכ"נ, ומה הפשט שדוקא בית רבינו שבבבל בגלל שענינו לקבע את הבתי כנסיות בא"י

לכן הוא (דווקא) נקרא מקום המקדש דלעתיד. הן אמת שקדושתו לאין ערוך יותר גדולה משאר בתי הכנסת, אך מדוע בגלל זה הוא נק' יותר "המקום של ביהמ"ק השלישי".

ובפשטות ההסבר שכאן הרבי מדבר על גדר אחר ב"מקום המקדש גופי' דלעתיד" שזה קיים דווקא בבית רבנו שבבבל, מצד ששם יתגלה ביהמ"ק השלישי וא"כ הוא ממש המקום של ביהמ"ק השלישי, ולא רק שהוא יהי' מחובר לביהמ"ק כשאר הבתי כנסיות.

אלא שבהמשך בס"ו כותב הרבי "ועפ"ז מובן גודל העלוי ד"בית רבנו" - "מקדש מעט" העיקרי בגלות האחרון, "שנסע מקדש וישב שם", ולכן הרי הוא "מקום המקדש גופי' דלעתיד", ולא עוד אלא שבו יתגלה מקדש העתיד ומשם ישוב לירושלים (כנ"ל ס"ב).

וכאן הרבי במפורש מחלק זאת לשני עניינים: א. שבית רבנו הוא מקום המקדש גופי' דלעתיד. ב. שבו יתגלה מקדש העתיד. וצריך להבין: א. מדוע כאן (ס"ו) זה מחולק לשני עניינים, ובס"ה(בפשטות) זה מובא כעניין אחד. ב. מה הפשט כאן שדווקא בית רבנו הוא "מקום המקדש גופי' דלעתיד".

ב.

ואולי יש לבאר שאלה הב' בהקדם, דבסוס"ג כותב הרבי: "וי"ל, שחיבור הבתי כנסיות שבכל ארץ העמים ("מקדש מעט") לבית המקדש דלעתיד יהי' בהתאם ולפי ערך חילוקי הדרגות שביניהם - שבתי כנסיות המיוחדים שיש בהם מעלה יתירה לגבי שאר בתי כנסיות (כמו "בי כנישתא דהוצל ובי כנישתא דשף ויתבי בנהרדעא", "בית רבנו שבבבל") יהיו קודמים בהחיבור לביהמ"ק, שיהיו מחוברים ממש לביהמ"ק (נוגעים ודבוקים בו ללא הפסק ביניהם) ועל ידם ובאמצעותם יהיו מחוברים לביהמ"ק כל שאר בתי כנסיות שבארץ העמים".

ועפ"ז אולי אפשר לומר שזו כוונת הרבי שמאחר ו"בית רבנו" הוא ה"מקדש מעט" העיקרי וכו', שלכן הוא יהיה מחובר ממש לביהמ"ק, לכן הרי הוא "מקום המקדש גופי' דלעתיד", משא"כ שאר הבתי כנסיות אף שיהיו מחוברים, אך יהיו רחוקים מביהמ"ק, ורק בתי המקדש מעט העיקריים יהיו ממש באותו מקום, היינו

באותם ד' אמות של ביהמ"ק השלישי [ראה שו"ע אדה"ז סי' צ' סי"ח "יקבע מקום לתפילתו... וכל תוך ד"א חשוב מקום אחד"].

אך כשמעיינים היטב בלשון לא נראה כך, כי הרבי אומר שמאחר ובית רבנו הוא ה"מקדש מעט" העיקרי בגלות, "שנסע מקדש וישב שם", לכן הוא מקום המקדש גופי' דלעתיד, ואם כדברינו היה צריך להוסיף ש(מאחר והוא המקדש מעט העיקרי וכו' ולכן) הוא יהיה מחובר לביהמ"ק ממש (לכן הוא מקום המקדש גופי' דלעתיד), ובפרט שהרבי לא הזכיר פירוש זה "במקום המקדש גופי' דלעתיד" מפורשות קודם השיחה, וא"כ דוחק לומר שהרבי סומך עלינו שנבין הפשט בזה לא מתוך המילים המופיעות כאן.

ג.

ואולי י"ל בכוונת הרבי שאכן זה ש"בית רבנו" הינו "מקום המקדש אפי' דלעתיד (המדובר בס"ו) הוא מצד שיהיה מחובר לביהמ"ק השלישי כמו שאר בתי הכנסת אלא שאעפ"כ יש מעלה בו מצד "שנסע מקדש וישב שם" וכו' שלכן הוא "מקום המקדש אפי' דלעתיד" יותר משאר בתי הכנסת.

דהנה אע"פ שכל בתי הכנסת הם "מקום המקדש גופי' דלעתיד" אך ברור שאין זה ממש מקום ביהמ"ק דהרי גם לע"ל כשיתחברו לביהמ"ק וימלאו את כל ירושלים, העזרה יכולה להתרחב רק עד סוף הר"הבית (רמב"ם הל' בית-הבחירה פ"ו ה"י), וא"כ לגבי אכילת קדשים וכו' יהיה הבדל בין ביהמ"ק עצמו לבתי הכנסת המחוברים אליו, אלא שמאחר וסו"כ"ס כל בתי הכנסת יהיו מחוברים, במונח מסוים זה נקרא שהכל מקום אחד.

ועפ"ז מובן בפשטות שמאחר ובית רבנו הוא ה'מקדש מעט' העיקרי ו'נסע מקדש וישב שם", הוא נקרא מקומו של ביהמ"ק השלישי במונח הרבה יותר גדול, מאחר ובקדושתו הוא הרבה יותר קרוב לביהמ"ק, כך שהוא מקום המקדש גופי' יותר.

ולתוספת ביאור:

הנה במאמר ד"ה גדול יהיה תשכ"ב (סה"מ מלוקט ח"ד עמ' שלה) אומר הרבי "מקום המקדש (גם לפני בנין ביהמ"ק) הוא למעלה יותר מכל העולם, כמ"ש (ויצא

כח, יז) "מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלקים" ותרגם אונקלוס "לית דין אתר הדיוט". שהמקום דכל העולם הוא אתר הדיוט לפי שנברא בעשרה מאמרות שנקראים מילין דהדיוטא, ומקום המקדש אינו אתר הדיוט, כי בעשרה מאמרות נאמר ויאמר אלקים, ובמקום המקדש הי' גלוי שם הוי' כמ"ש אכן יש הוי' במקום הזה".

ואולי י"ל שלגבי עניין זה, בית רבנו שבבבל הוא גם "מקום במקדש גופי", כך שגם בו יש (עכ"פ כמעט) את גילוי שם הוי' כמו בביהמ"ק. משא"כ שאר בתי הכנסיות, יתכן שבהם אין עניין זה (או עכ"פ לא כ"בית רבנו שבבבל").

ובפרט שבהמשך שם (עמ' שלו) מבאר הרבי, שבעצם "התהוות העולם היא משם הוי', אלא שבאם ההתהוות היתה משם הוי' עצמו, היה העולם בטל במציאות, ולכן ההתהוות בפועל היתה ע"י שם אלוקים, וההתהוות במקום המקדש, היתה באופן ששם אלוקים אינו מסתיר על שם הוי'".

שעפ"ז מובנת היטב המעלה בבית רבנו שבבבל, שהוא מקום המקדש גופי' דלעתיד, שכן עד כמה שם הוי' מתגלה, יכול להיות בזה ריבוי דרגות, ולכן דווקא בית רבנו הוא מקום המקדש ממש (גם בפרט זה), ואילו שאר בתי הכנסיות, לגבי עניין זה אינם מקום המקדש (עכ"פ כמו בית רבנו שבבבל).

ד.

ועפ"י משנת"ל מובן היטב, מדוע בס"ה מבואר שהמיוחדות של בית רבנו שבבבל בעניין של "מקום המקדש גופי' דלעתיד", היא שבו יתגלה בית המקדש דלעתיד, ואילו בס"ו הענין דמקום המקדש גופי' דלעתיד נפרד "ולא עוד אלא שבו יתגלה מקדש העתיד . " דהנה בס"ה מבאר הרבי את מעלת "בית רבנו שבבבל" בנוגע להגאולה (ש"רבנו" נשיא הדור הוא גם המשיח שבדור, וממילא "עיקר ענינו של "בית רבנו שבבבל" הוא, הגאולה מבבבל". עיי"ש). ואח"כ מסיים ש"כיון שעיקר ענינו של "בית רבנו שבבבל" הוא קיבוץ ואסיפת כל הבתי כנסיות ובתי מדרשות

1. ראה שיחת פ' נח תשנ"ב סי"א (סה"ש תשנ"ב ח"א) "השינויים באור הלכנה באופן קבלת אור החמה, מורים על אופן ההמשכה והגילוי דשם הוי' בשם אלוקים". ועפ"ז נמצא שיש (לפחות) שלושים אופנים בהמשכה וגילוי דשם הוי' בשם אלוקים.

שבבבל לקבעם בא"י, מחובר לביהמ"ק, הרי הוא ה"מקדש מעט" העיקרי בבבל "שנסע מקדש וישב שם", אלא גם) מקום המקדש גופי' דלעתיד, שבו יתגלה המקדש דלעתיד, ומשם ישוב לירושלים".

ומאחר וההדגשה כאן היא, שענינו של בית רבנו שבבבל הוא הגאולה, לכן מדגיש גם ב"מקום המקדש גופי' דלעתיד" לא שקדושתו (בעודו בבבל) גדולה אלא שבו תתגלה הגאולה בביהמ"ק השלישי.

משא"כ בס"ו מבאר הרבי באריכות בנוגע ל"בית רבנו שבבבל" בדורנו זה, ביתו (ביהכנ"ס וביהמ"ד) של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו. ומבאר שבדורנו, רוב בני נמצאים באמריקא וכמו"כ נשיא הדור באמריקא, ומאחר ו"בכל מקום שגלו שכינה עמהן", גלתה גם השכינה לגלות אמריקא, ומבאר ההסברה בזה, עיי"ש. וע"ז מסיים "ועפ"ז מובן גודל העילוי ד"בית רבנו" - "מקדש מעט" העיקרי בגלות האחרון, "שנסע מקדש וישב שם", ולכן, "הרי הוא מקום המקדש גופי' דלעתיד", ולא עוד אלא שבו יתגלה מקדש העתיד, ומשם ישוב לירושלים".

והרי כל תוכן סעיף זה, הוא על מעלת בית רבנו בגלות שהשכינה בגלות אמריקא וכו' וכו', ולכן גם המיוחדות של בית רבנו ב"מקום במקדש גופי' דלעתיד" היא לא בזה שבו יתגלה ביהמ"ק השלישי אלא שהוא כמו שהוא עכשיו בגלות, הוא מיוחד יותר משאר בתי הכנסיות כמשנת"ל. (ורק שאח"כ מוסיף עוד עניין, שגם בו יתגלה ביהמ"ק השלישי).



ב' אופנים דיניקת החיצונים

הת' מנחם מענדל שי' רייכער
תלמיד בישיבה

בד"ה הוי' לי בעזרי של בעל הגאולה של י"ב תמוז (שנאמר באותו היום, בשנת תרפ"ז) מבואר הענין דיניקת החיצונים שיכול להיות בב' אופנים: א. מבחי' מקיף. ב. מריבוי צמצומים, וז"ל: דהקליפות והסט"א מגביהים עצמן לקבל מבחי' מקיף

העליון וכמ"ש אם תגביהי כנשר כו' דבחי' חיצוניות המקיף יכולים הם ג"כ לקבל משום דשם כחשכא כאורה שהכל יכולים לקבל, או שמקבלים מריבוי הצמצומים אשר בסוף כל ההשתלשלות. עכ"ל.

והנה להבין פרטי החילוק הזה ביניקת החיצונים יש לבאר בכמה אופנים, ובהקדים: בהמשך המאמר הנ"ל מבואר שיכולת זו שהקליפה וסט"א יכולים לקבל מב' אופני יניקה המוזכרים לעיל, תלוי בהעבודה דנש"י, והיינו דע"י ההתנשאות והגיאות והתגברות הישות עי"ז נעשה למעלה שהקליפה וסט"א מנשאים עצמן לקבל מהמקיף העליון, וע"י הירידה וההשפלה שמשפיל את עצמו באהבת זרות ותאוות רעות ה"ז גורם למעלה הירידה כבי' בהאור האלקי בריבוי הצמצום וריבוי העלמות והסתרים.

ולפי זה לכאורה י"ל שב' אופני היניקה (מהמקיף העליון, ומריבוי צמצומים) הא בהא תליא, כי כמו שבעבודת האדם הירידה וההשפלה באהבות זרות וכו' בא כתוצאה מההתנשאות והתגברות הישות, כמוסבר בכ"מ (ראה בסוף קונטרס ומעין, ועוד), ועד"ז גם ביניקת הקליפה, שמזה יכולים לקבל מהמקיף העליון יוצא שגם בריבוי צמצומים יוכלו לינק. וראי' וההוכחה להסברה הזאת מש"כ באותו מאמר בהמשך שע"י התפילה והתעוררות רעו"ד, שגם הפנימי' הרצון שלו לאלקות, וזה פועל למעלה דבחי' פנימי' הרצון דהיינו פנימי' המקיף יומשך בבחי' פנימי' ובמילא גם חיצוני' המקיף נמשך בפנימי' וכידוע דהחיצוני' נגרר אחר הפנימי', וממילא הרי הקליפה וסט"א א"א להם לקבל מבחי' המקיף מאחר שנמשך בפנימי' ואז הנה ע"י זה גופא א"א לקבל גם מריבוי צמצומים.

ולפי זה נמצא דעיקר יניקת הקליפה הוא מהמקיף העליון, וזה שיכולים לקבל גם מריבוי צמצומים הוא תוצאה ונגרם ע"י היניקה מהמקיף. אבל ביאור זה, אינו, ומכה טעמים:

א. החילוק בין יניקה מהמקיף העליון או מריבוי צמצומים הוא מצד שרשם, היינו עגולים ויושר, שהם ב' המשכות מחולקים (ולא הא בהא תליא כו' כנ"ל) וכמבואר בכ"מ שעגולים היא בחי' שלמעלה מהתלבשות בכלים ויושר בחי' של התלבשות בכלים.

ב. ה' אופני היניקה מוסברים באריכות בדרך מצוותך, מצוות קרבן פסח, ומהביאור שם מוכח שהם ב' סוגי יניקה מחולקים, ומבאר שם פרטיהם, שהיניקה מבחי' מקיף העליון אפשרית בגלל עוצם רוממות האור המאיר בבחי' מקיף כלא חשיבי' השפע מלדקדק וכמשל החבית המליאה על כל גדותי' נשפך ממנה מים לכל צד משא"כ כשנמשכים דרך צינור וברזא לא יושפך לצדדים רק להכלי הראוי' שהעמידו תחתי' כו' (ובפרט כשמתחיל לבאר האופן הב' מתחיל בהמילים, ועוד זאת יש דרך אחרת ליניקת החיצוני' כו').

ג. גם בנוגע להפרט דעיקר יניקתם (מאיפה יונקים יותר) מסביר הצ"צ שם וז"ל "ומדרך זה (מבחי' צמצומים רבים) יניקתם ביותר מיניקתם מאור המקיף שאחוריהם לבד אל המקיף משא"כ דרך צמצומים אלו הנה פניהם אל הפנימי'.

אלא שלפי זה צריך ביאור מה שמובא לעיל שב' אופני יניקת הקליפה תלוי' בהעבודה דנש"י, זה שע"י התנשאות וישות פועלים היניקה מהמקיף העליון, וע"י הירידה באהבות זרות כו' פועלים היניקה מבחי' ריבוי צמצומים (הרי הישות כו' הוא הגורם הירידה בתאוות כו'), וי"ל שהכוונה כאן לאופן ההתנהגות בפועל, כשמתנהג באופן של הגבהה וגאווה, ה"ז מתבטא באופן שונה מזה שמשפיל א"ע בתאוות כו' ז.א. כשרואים את ההנהגה בפועל מובן שהם ב' דרכים ואופני עבודה שונים (ואע"פ שבמקורם יהי' שייכות ביניהם כנ"ל).

ולפי זה יש לבאר בהמשך המאמר מה שכותב שכשהמקיף נמשך לפנימי' ממילא גם נפסק היניקה מריבוי צמצומים, שלפי הנ"ל הטעם לזה אינו משום שהיניקה מריבוי צמצומים תלוי' בהיניקה מהמקיף, אלא כמו שמוסבר שם דכאשר המקיף מאיר בפנימי' ה"ז גילוי אור רב שמאיר בכל המדר' הפנימי' גם במדר' התחתונות.



החידוש שבכרת על "דין ד' מיתות"

הת' מנחם מענדל שי' שוויכה
תלמיד בישיבה

א.

תנן בריש פרק שלישי דכתובות (כט, א): "אלו נערות שיש להן קנס, וכו' הבא על אחותו ועל אחות אביו ועל אחות אמו ועל אחות אשתו ועל אשת אחיו ועל אשת אחי אביו ועל הנדה, יש להן קנס, אע"פ שהן בהכרת, אין בהן מיתת בין דין".

כלומר: המשנה מונה כמה וכמה נשים שהבא עליהן חייב כרת, ואעפ"כ, היות שאינם חייבים מיתת בית-דין, אין - לדעת המשנה - דין "קים לי' בדרבה מיני", וחייב גם בכרת וגם בקנס.

והנה, המשנה נקטה כאן לשון בלתי רגילה, דלכאורה הי עלי' לומר: "אעפ"י שהן בכרת כו'", ואילו המשנה שינתה מהלשון הרגילה וכתבה: "אעפ"י שהן בהכרת כו'", וטעמיא בעי.

קושיא זו היא קושייתו של ה"תוספות יום-טוב" בפירושו על המשניות (חלה פ"א מ"ב), והביא שם בשם תלמיד רש"י במכות (כג, ב) שהוא ע"פ לשון הפסוק בתורה המלמד על עונש הכרת, שלשונו הוא (במדבר טו, לא) "הכרת תכרת הנפש ההיא", ולכן השתמשה המשנה בלשון זו.

ב.

אמנם דברי ה"תוספות יום טוב" צריכים עדיין לביאור נוסף, מה הענין בכך שהמשנה נקטה בלישנא דקרא דוקא?

ואכן בעמח"ס "שושנים לדוד" על המשניות: בחלה שם, עמד על כך, ותירץ, שהוא בכדי לאשמוענין על-ידי שינוי זה, שכל החיוב של כרת, הוא מצד דברי הכתוב,

1. רבי דוד פרדו, מחכמי איטלי' ותלמידי החיד"א. הרבי מביא אותו הרבה, ראה: לקו"ש חלק ל"ב שיחה ג'. חלק

אמנם, בידי האדם להיפטר מן הכרת, וזה על ידי שיקבל מלקות, וכדתנן במס' מכות (פ"ג מט"ו) שכל חייבי כריתות שלקו, נפטרו מידי כרת!

זוהי, איפוא, הסיבה שהמשנה נקטה בלשון הכתוב, בכדי להדגיש שזהו רק מצד העיקרון ודין התורה.

ג.

וראיתי בספר "אהלי יצחק", לר' יצחק בונאן ז"ל (מגדולי חכמי איטליה) מתלמידי ה"שושנים לדוד", שתמה על דברי רבו: א. ענין זה של חייבי כריתות מופיע פעמים רבות במשניות בלשון ("כרת"), ואם כן צריך ביאור מדוע דוקא במשנתנו ראתה המשנה צורך להשתמש בלשון זו, בשונה מהמשניות האחרות?

ועוד הקשה, שהרי במשנתנו מדובר שלא היתה התראה, ואם כן לא שייך מלקות, ונמצא שאינו יכול להיפטר להכרת על-ידי מלקות!?

ותירץ בתרי אנפי: חדא, דגם הכא שאינו יכול יפטר מהכרת ע"י המלקות, מ"מ השמיענו התנא (ע"י שינויו), דע"י תשובה שייך שפיר לינצל מכרת.

ועוד הביא בשם הרמ"ז בכריתות שאפילו במקום שלא התרו בו, שייך שפיר שיפטר מהכרת ע"י מלקות.

ד.

במשנה לקמן בכתובות (לו, ב): "הבא על בתו על בתו על בתו על בתו על בת אשתו על בת בנה על בת בתה, אין להן קנס, מפני שמתחייב בנפשו, שמיתתן בידי בין דין וכל המתחייב בנפשו אין משלם ממון כו".

כלומר: המשנה מונה כמה נשים שהבא עליהן מתחייב מיתת ב"ד, ושע"ז הוא נפטר ג"כ מן התשלומין, מצד דין "קים לי" בדרבה מיני".

ושמעתי למי שהקשה, דלפי ביאור ה"אהלי יצחק" הנ"ל, שהתנא בריש פרקין רמז במשנה שניתן להיפטר מכרת ע"י תשובה, מדוע לא מצא התנא לנכון לאשמועינן גם הכא, במיתת ב"ד, דין זה, דע"י תשובה נפטרים מזה.

י' בהוספות ויחי, חלק ח"י נשא ג' הערה 38. חלק ל"ב עקב ג' ועוד. והצ"צ הידוע.

ואף שבמיתת ב"ד לא מועילה תשובה, שהרי גמירי ד"אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות, מ"מ גבי "דין ד' מיתות", והיינו שמשחרב ביהמ"ק ופסקו סנהדרין מלדון דיני נפשות, נענשים משמיים מדין זה (כתובות ל, סע"א), שבזה מפורש בתוס' שם (ל, ב ד"ה דין) שמועילה תשובה, מדוע לא השמיענו זאת התנא במשנה שם?

ובפרט ע"פ דברי תנא דבי חזקי' שאין הבדל בדין זה בין שוגג למזיד וגם בשוגג יהיה פטור מדין קים לי' בדרכה מיני' אז א"כ יש יותר חידוש, ומדוע כתב זאת כאן?

ונראה לבאר זאת ע"פ שיחת כ"ק אדמו"ר, כדלקמן.

ה.

הרבי מתעכב בשיחה (לקו"ש חל"ט ע' 203, ובלה"ק בספר "שיעורים בספר התניא" ח"ג ע' 1194) על קושיית אדה"ז באגרת התשובה פ"ד, שמקשה: איך אומרים שחייב כריתות ומיתות מתים קודם חמישים שנה, "והרי נמצאו בכל דור כמה וכמה חייבי כריתות ומיתות והאריכו ימיהם ושנותיהם בנעימים".

הרבי בשיחה שואל מה הקושיא, הרי אפשר לתרץ שהם עשו תשובה, כמו שמצינו בכתובות ל' ע"ב בתוספות ד"ה דין (לגבי "דין ד' מיתות ב"ד") "שע"י תשובה הקב"ה מיקל ולפעמים מוחל לגמרי", א"כ רואים שע"י תשובה נפטרים מהדין של ד' מיתות, א"כ מדוע אדה"ז לא מתרץ זאת. ועוד - שואל הרבי - אם יש טעם שלא מקבל תירוץ זה, היה צריך לשאול גם על חייבי מיתות ב"ד, שזה חמור יותר, ומדוע הקושיא של אדה"ז היא רק בחייבי כריתות (ומיתה בידי שמים).

עד"ז שואל הרבי גם על דברי התוספות, מדוע מקשים על החידוש שדין ד' מיתות קיים גם לאחר שנתבטלה הסנהדרין, הרי לכאורה בענין הזה בכרת הדבר פשוט יותר, מאשר ב"דין ד' מיתות", שאין נפק"מ אם יש או אין סנהדרין, וא"כ תוס' היו צריכים לשאול את קושייתם על חייבי כרת: איך יש עונש חייבי כרת שהאריכו ימיהם, ומדוע שואלים דוקא על ד' מיתות.

1. ב"ב דף קל"א ע"א, סנהדרין ו' ע"ב, נידה כ' ע"ב.

ולכן הרבי מבאר שישנו הבדל עיקרי בין כרת לבין ד' מיתות ב"ד, ובגלל ההבדל הזה באה קושיית התוס' דוקא על ד' מיתות, וקושיית אדה"ז היא דוקא על כרת.

והביאור בזה, ובהקדים: ישנים שני סוגי עונשים על עבירות, א. עונש שמגיע כתוצאה מהעבירה, כלומר, עצם עשיית העבירה מזמינה באופן טבעי את העונש. ב. עונש מגיע כתוצאה מפסק דין ולא באופן ישיר מעשיית העבירה. ועפ"ז דין ד' מיתות (הוא כתוצאה מד' מיתות ב"ד, ולכן) אינו בא בטבע מהעבירה, אלא כעונש הנמצא מפסק ב"ד על העבירה, וההוכחה לכך - מזה שצריכים דוקא לב"ד שהם יפסקו את העונש, ומצד ענין זה אין נפק"מ בין אם זה בזמן הבית או לא, בגלל שזה בתור עונש צדדי.

משא"כ עונש כרת, הוא תוצאה טבעית מהעבירה, באופן טבעי ולא בתור עונש צדדי, לכן יש בזה הבדל בין זמן הבית לזמן הגלות שבזמן הבית כשבנ"י קיבלו את חיותם הגשמית רק ע"י ההשפעות של הקדושה והנפש האלוקית, בשעה שחבל ההמשכה ניתק ("כרת") הם היו מתים, משא"כ בזמן הגלות שיכולים לקבל גם מהסיטרא אחרא.

ולכן תוס' שואלים דוקא על דין ד' מיתות ולא על כרת כי בדין ד' מיתות אין נפק"מ בזמן הבית ולא בזמן הבית שתמיד מגיע לו עונש לא מצד הטבע אלא בתור עונש צדדי, לכן הוא לא יכול לתרץ את התשובה של אדה"ז על ההבדל בין זמן הבית לזמן הגלות, כי פה אין הבדל בין הזמנים, כאמור. ולכן מתרץ מה שמתרץ דוקא על עונשי ד' מיתות ב"ד, אבל בכרת קשה לאדה"ז איך תשובה יכולה לשנות את הטבע הרי הקב"ה הטביע באיסור של כרת ומיתה בידי שמים שע"פ הטבע מתים ממש לפני נ' או ס' שנים, אז איך יש בכח התשובה לשנות את הטבע. ע"כ מהשיחה בהנוגע לענייננו.

מביאור הרבי בשיחה נמצא, שיש חידוש בכרת על-פני דין ד' מיתות בכך שכרת מגיע ע"פ הטבע, שכתוצאה מהעבירה הוא חייב למות, משא"כ דין ד' מיתות מגיע כתוצאה מפסק מסויים.

ועפ"ז אפ"ל שזו הסיבה לפי האהלי יצחק שהתנא מחדש שתשובה פוטר, דוקא בדין של כרת ולא במיתת ב"ד, בגלל שכרת זה מצד הטבע שלו, שחייב למות, ובכ"ז ניתן להפטר מזה ע"י תשובה, וזהו חידוש יותר גדול מאשר בדין ד' מיתות, ואתי שפיר.

ביאור במהרש"א "אי אפשי וכו'" (תוד"ה כדרב כהנא)

הת' מנחם מענדל שי' ששונקין
תלמיד בישיבה

בשמעתין תוד"ה "כדרב כהנא" (פג, א) מביא תוס' הסבר ר"י בצורך של דברי שלושת האמוראים. ובצורך דברי ר' כהנא, גם על דברי רבא. מסביר: דאע"פ שדברי רבא שיכולה להגיד "אי אפשי", מדברים על מקרה ר' הונא, שאומרת "איני ניזונת וכו'", שזהו מקרה ש"לא בא לעולם". למרות זאת, אין זה מספיק בשביל ללמוד שאפשר להסתלק מדבר שלא בא לעולם. כיון שזה פשוט שיכולה להסתלק מאכילת מזונות, ואף לחזור בה מתי שהיא רוצה - וכ"ז משום שהיא לא חייבת לאכול מהבעל. ולכן יש צורך גם בדברי ר' כהנא.

והנה, בשיטה הראשונה בתוס', הסביר המהרש"א (ד"ה "אי אפשי") הצורך בדברי רבא: שכדי להביא ראיה, שעל ידי לשון טוב ("אי אפשי") אפשר להסתלק מהדבר אחרי הגעתו לרשות המסלק. יש להביא דברי רבא על דין ר' הונא שיכולה להגיד "איני ניזונת", מכיוון "דבאה לו כבר". ולפי דבריו תמוה, האם "איני ניזונת ואיני עושה", זה דבר "שבא לעולם" כהסברו, או "שלא בא לעולם", כפשטות כוונת התוס'!?

והנה היה מקום לבאר שבעצם יש כאן שני ענינים: א. חיוב על הבעל לתת מזונות לאשתו. ב. המזונות עצמם. ובוה מתבטא החילוק בין התוס' והמהרש"א: דהמהרש"א איירי אודות החיוב של הבעל, וכלשונו "דבאה לו כבר". דהיינו שהחיוב של נתינת המזונות, כבר נמצא, ומזכות זו אשתו יכולה להסתלק. אבל דברי התוס' אמורים על המזונות עצמם, שהם עדין "לא באו לעולם", וכלשון תוס' בתירוצו: "דקאי על מילת' דרב הונא, דאיירי במזונות שלא באו לעולם".

וליתר ביאור: מכיון שיש שני פרטים במקרה של "איני ניזונת ואיני עושה", אפשר להשתמש איתם לשני כיוונים. המהרש"א שמסביר בתוס' שרבא בא להביא

הוכחה שעל דבר שבא לעולם אפשר להסתלק, מדבר על החיוב של הבעל להביא לה מזונות, שחיוב זה בא לעולם, ומזה היא יכולה להסתלק.

אבל יש במקרה זה גם צד שני. ולכן תוס', מתקשה בהכרח הבאת דברי ר' כהנא, דהרי דברי רבא אמורים על מקרה ר' הונא, ששם המזונות עצמם לא באו לעולם? וע"ז מתרץ: שאין זה נכון, כיון שאצל אשה אין זה סילוק, אלא רק אי קבלת זכות מרצונה. ואין להוכיח מכאן לסילוק רגיל. (וחידוש ר' הונא הוא רק לגבי הפקעת מעשה ידיה מבעליה).

אמנם עפ"ז היה מקום להקשות, דאם ענין הסילוק הוא מגוף המזונות, א"כ מהי הוכחת תוס', שמזונות זהו דבר שלא בא לעולם, ולמרות זאת יש סילוק. אולי נאמר ששם איירי שיש לבעל מזונות לתקופה ארוכה, ולכן זהו דבר שבא לעולם?

והנה ע"פ הביאור לעיל משמע, שהחילוק בין התוס' למהרש"א הוא ממה האשה מסתלקת: המהרש"א ס"ל שהיא מסתלקת מהזכות במזונות, ותוס' ס"ל שהיא מסתלקת מהמזונות עצמם (רק שאין בזה חידוש כדי שנוכל להוכיח ממנו, שעל דבר "שלא בא לעולם" אפשר להסתלק).

אמנם הקובץ שיעורים ביאר, שלדעת תוס' הסיבה שהאשה יכולה לחזור בה מטענת "איני ניזונת", היא מכיוון שגדר החיוב על הבעל לתת מזונות, הוא שכל יום יש חיוב חדש על הבעל להאכיל אותה. ומשמע מדבריו, שגם תוס' סובר שהיא מסתלקת בזכות המזונות שיש לה באותו יום. וממילא גם בנושא זה אין מחלוקת בין המהרש"א לתוס'. (ושניהם סוברים שמסתלקים מ"הזכות").

ובאמת נראה לומר, שהחילוק בין התוס' למהרש"א, הוא בעצם הדבר ש"לא בא לעולם". דבפשטות למהרש"א זה קאי על זכותה במזונות, ולכן זה דבר שבא לעולם. אמנם תוס' מדבר על בעלותה במזונות, ולכן אע"פ שיש לה זכות במזונות כל יום מחדש, מ"מ אינה בעלים של מזונות אלו עד שיגיעו לידה. והיינו שהפי' "דבר שאינו בא לעולם" היינו שאינו בידה. אע"פ שזכותה במזונות נמצא בעולם. וע"ז אומר תוס' שאע"פ שיכולה להסתלק מזכותה ומבעלותה על המזונות, שאינם ברשותה בפועל. מ"מ אין זה חידוש, כי היא לא חייבת לאכול ממנו.

עלה בידנו, שגם לתוס', סילוק האשה מהמזונות, אינו רק מהמזונות עצמם, אלא אף מזכות המזונות היומית. רק שזהו "דבר שלא בא לעולם", משום שבפועל המזונות אינם ברשותה. וע"פ הנ"ל אין מקום להקשות ולהעמיד את דברי ר' הונא באדם אמיד מזונות לתקופה ארוכה, כי גם אז יכולה להסתלק מבעלותה, שזהו "דבר שלא בא לעולם".

רק שכ"ז בהו"א של תוס', שיש לדמות דין ר' הונא למשנתנו. אך בפועל אינו מקבל דמיון זה, משום שאצל האשה הסתלקותה מבעלות המזונות אינו חידוש, דהרי אינה מוכרחת לאכול מהבעל. ולכן אין ללמוד מכך, להסתלקות אמיתית מנכסים, כבנדרו"ד. ומשום כך מוכרחים להביא גם את דברי ר' כהנא.



תקיעת שופר ביבנה לעת"ל

א' התמימים
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה "יו"ט של ר"ה" תשמ"ג (סה"מ מלוקט ח"א עמ' תכח) מסביר הרבי שהסיבה שבזמן הגלות אומרים פסוקי שופרות בר"ה שחל בשבת אף שאין מקום שתוקעין בו (כיון שאין ביהמ"ק קיים), היא כיוון ש"כמו שהי' בביהמ"ק עד"ז הוא גם בתורה. דמיום שחבר ביהמ"ק אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד. ולכן אומרים פסוקי שופרות גם בר"ה שחל בשבת גם בחו"ל, דכיון שתורה היא בחינת מקדש . . . לכן ע"י אמירת פסוקי שופרות דתורה עושים (דוגמת) אותו הענין שהיה נעשה ע"י תקיעת שופר במקדש".

ולאח"ז מסיים הרבי שבכוחו של כאו"א לעשות גם התענוג הפשוט ולהמשיכו למטה עד לאופן "שידע כל פעול כי אתה פעלתו, ועאכו"כ שיהי' מלך ישראל (כולל) וגואלו, בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, שאז יתקעו גם ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת בביהמ"ק וביבנה וי"ל דגם בכל מקום ומקום (כי אז יתבטלו כל הענינים דגזירות) במהרה בימינו ממש ובשמחה גדולה".

ובקשר לתקיעה ביבנה מציין הרבי בהערה 76: "ראה משנה ר"ה רפ"ד (כט, ב)". ושם איתא: משחרב ביהמ"ק התקין ריב"ז שיהיו תוקעין בכל מקום שיש בו ב"ד. אמר ר"א לא התקין ר"י אלא ביבנה בלבד". וברש"י שם (ד"ה אלא ביבנה): שהייתה שם סנהדרין גדולה בימיו וכן בכ"מ שגלתה סנהדרין".

ודרוש ביאור דהא דהתקין ריב"ז הוא רק "משחרב בית המקדש" ולפי"ז בפשטות כאשר ביהמ"ק קיים - אין תוקעין אלא במקדש, וא"כ מהי ההוספה בהמאמר שבביאת משיח יתקעו ביבנה?

והיה אפ"ל שהתקיעה ביבנה נכללת במה שאומר הרבי בהמשך ש"גם בכל מקום ומקום כי אז יתבטלו כל הענינים דגזירות" ומצד זה יתקעו גם ביבנה. אבל מפשטות הלשון בהמאמר נראה שהתקיעה ביבנה היא ע"ד כביהמ"ק שכורכם יחד.

(ואין לומר דכיון שהמשכה שע"י תקיעת שופר שהיתה בביהמ"ק נמשכה לאחר החורבן ע"י התקיעות בסנהדרין דיבנה ו"קדושה לא זזה ממקומה" שזה יתגלה לעת"ל, כי לפי"ז במה שונים שאר המקומות שבהם היה המשכן (שילה, נוב, גלגל) ומקום חניית המשכן (מ"ב מסעות) דלא מצינו בהם גדר הנ"ל).

ואשמח לראות דעת הקוראים בזה.



לזכות איש חסד רב פעלים
המסייע בחפץ לב להדפסת קובצי החדו"ת
הרה"ח ר' בן-ציון שי' שיינברגר
לרגל השמחה בשמחתו בהולדת בנו שי' למז"ט
יהי רצון שיזכה לראות רוב נחת חסידי אמיתי
עדי נזכה לגאולה אמיתית ושלומה תומ"י

* * *

נדפס על-ידי המערכת

לזכות
איש החסד ורב פעלים
הרה"ח ר' זלמן מענדל שי' פטמבלר
ומשפחתו שיחיו
להצלחה בגו"ר

לזכות

החתן הרה"ת שמואל שי' שייקביץ
לרגל נישואיו עב"ג תחי'

ביום השלישי שהוכפל בו כי טוב
י"ט אלול ה'תשס"ט, שנת הקהל

יהי הבנין בנין עדי עד מיוסד על אדני התורה והמצווה
כפי שמוארים במאור שבתורה היא תורת החסידות

* * *

ולזכות הוריו

הרה"ח ר' יוסף שמעון וזוגתו אסתר שיחיו
שיזכו לראות רוב נחת חסידי אמיתי מכל יו"ח
מתוך בריאות איתנה והרחבה
בכל המצטרך בגו"ר

לזכות

החתן בוגר ישיבתנו הק'

הרה"ת אברהם יצחק הכהן שי' טורנהיים

לרגל נישואיו עב"ג רחל תחי'

ביום כ"א אלול התשס"ט

יהא הבנין בנין עדי עד מיוסד על אדני התורה והמצווה
וכפי שמוארים במאור שבתורה היא תורת החסידות

* * *

הוקדש על-ידי אחי החתן חבר המערכת

הת' ישראל הכהן שי' טורנהיים

לזכר נשמת
הרה"ח הנעלה אי"א נו"נ
עוסק בצ"צ באמונה רב פעלים
מקושר לכ"ק רבותינו נשיאנו זי"ע

הרה"ת ר' אפרים
ב"ר בנימין ע"ה
זואלף

מנהל מרכז ישיבות תומכי תמימים בארה"ק ת"ו
ובתי ספר למלאכה, יו"ר אגודת חסידי חב"ד,
מרכז לעניני חינוך, מחנה ישראל וקה"ת באה"ק ת"ו,
ובא כחו של כ"ק אדמו"ר זי"ע נשיא דורנו
באה"ק ת"ו למעלה מיובל שנים
גלב"ע ביום ד' לסדר "ואנשי קדש תהיו לי"
כ"ו שבט ה'תשס"ג

ת. נ. צ. ב. ה.