



קובץ הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה כט

גליון ט [תתקננ]

יו"ד שבט

"העשירי יהי' קודש"

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושמונה לבריאה

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



הערות וביאורים

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה כט גליון ט [תתקנ"ג]

יו"ד שבט – "העשירי יהי' קודש"



"זישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די
קובעים און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"

(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776 – ע"ד קוביץ "הערות וביאורים")

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לנשיאנו
כ"ק אדמו"ר
בקשר עם יום הבהיר יו"ד שבט ה'תשס"ח
נ"ח שנה לנשיאותו



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

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



פתח דבר

לרגל יום הבהיר יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש" - יום מלאות נ"ח שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ויום הסתלקות-הילולא של כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, הננו מוציאים לאור בזה גליון מוגדל, הערות וביאורים בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, בעניני משיח וגאולה ובכל חלקי התורה.

יו"ד שבט כיום הסתלקות כ"ק אדמו"ר מהריי"ץ זצוקללה"ה ויום קבלת נשיאות של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הינו גם יום חשבון נפש עבור ביטאון שלנו, ביטאון המוקדש לבירור וליבון תורת רבינו בפרט ותורת רבותינו נשיאנו זצוקללה"ה בכלל. ביום זה עלינו להתבונן בטיבה של תורת רבינו ומשמעותה לדורינו דור האחרון של גלות ודור הראשון של משיח. עלינו להוסיף במשנה עוז לעסוק בתורת דור השביעי, ללמוד אותה ולחקור בנבכיה ובפניה השונים.

תורת רבינו, שהיא תורת דורינו, ארוכה מארץ מדה היא. פנים לה בחסידות ופנים לה בהלכה, פנים לה בעולם המופשט ופנים לה בעולם המעשה, וכל רבת אנפין זו אינה צוררת אחת את השניה אלא תורה אחת היא והם ככרובי הלוחות שבמקדש ששני הפרצופים נובעים מלוחות שאין בהם אחור ופנים, כך תורת רבינו אינה גורסת פיצולים וניגודים אלא שואפת לאחדות מוחלטת בתורתה ובמגמתה.

גישה זו כבר גילה רבינו מאז אותו יום גורלי ביו"ד שבט תשי"א, שבו ביום החל רבינו להפיץ מעייניו הזכים כבדולח קבל עולם ומלואו, ומהווה זה בחינת יום מתן תורת רבינו לחסידים ולעולם.

אך גם תורה זו צריכה בירור עבור אנשים כערכינו, ואכן ראשית האחדת הניגודים יישובי הסתירות מתרחשת מעל דפי קובץ שלנו שכל מטרתו הוא לחשוף את הצד הפנימי של תורת רבינו ולגלות את את אחדותה המהותית.

אי לכן מן הראוי שתצא קריאה כעת: אנא החלצו חושים לקחת חבל במלחמתה של תורה, זו תורת רבינו, להשתתף בבירורה ובליבונה כל אחד לפי רמתו ויכולתו. ובכך נגרום נחת רוח אמיתי כרצונו הקדוש.

ואנו תפלה להשי"ת, אשר תיכף ומיד תקויים בפועל ממש, בשורת הגאולה שנתבשרנו ע"י כ"ק אדמו"ר - "הנה הנה משיח בא - וכבר בא".

ונזכה זעהן זיך מיטן רבי'ן דא למטה כפשוטו, ונזכה לשמוע עוד שיחות ומאמרים וללמוד ולפלפל בהם, ובאופן ד"גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך", תורתו של משיח, "תורה חדשה מאתני תצא", למטה מעשרה טפחים, ותיכף ומיד ממש.

בברכה

המערכת

ימים הסמוכים ליו"ד שבט ה'תשס"ח
ק"ה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
קראון הייסט, נ.י. כאן צוה ה' את הברכה

ב"ה
יו"ד שבט
"העשירי יהי קודש"
ה'תשס"ח
גליון ט [תתקנג]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 9.....נביאים וכתובים עתידין ליבטל
17.....שמן המשחה לעתיד לבא [גליון]
19.....כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב
21.....אי מן חייא הוא - כגון רבינו הקדוש [גליון]

לקוטי שיחות

- 22.....מעלת המצוות שנאמרו בלשון "צו"
24.....ערבותו של יהודה לבנימין
28.....שייכות קרבן פסח לעקידת יצחק
29.....יום ולילה - הזה וההוא
30.....החילוק בין מכת בכורות לשאר המכות
31.....שיטת כ"ק אדמו"ר בלשיטתו [גליון]
33.....בענין הנ"ל
37.....בענין הנ"ל

שיחות

- 39.....מקור לדברי הרמב"ם ע"ד יעודים גשמיים בתורה
39.....יעקב אבינו לא מת [גליון]

אגרות קודש

- 40.....כל בי עשרה שכינתא שריא

נגלה

- 42..... מטו כשורי למטה מעשרה.
47..... בתוס' ד"ה שתא (ב"ב כט, א)
51..... בסוגית מקיף וניקף.
57..... "ואפילו עטרות ודיבון"
62..... חמרא מזיגא
63..... בחזקת שנתן עד שיביא ראי'
65..... יסוד שיטת הראשונים בפי' מוחכרת ומושכרת.
67..... הערות בפ' חזקת הבתים [גליון].
73..... בזיון בית הכנסת והשתמשות בנר חנוכה [גליון].
75..... קיום מצוות שמחה לר' אליעזר [גליון].

הסידות

- 78..... ששת ימי בראשית, בספירות הקבלה.
87..... "חלק אלוה ממעל"
88..... אדמו"ר הזקן ומדת האמת.
92..... תורת החסידות - קיום בקשת משה
97..... בעלי חיים הטמאים ואסורים באכילה
98..... בענין נתינת האוצרות באופן של בזבז.
99..... הערות במאמר ד"ה באתי לגני ה'תשמ"ח
119..... התואר צבאות הוי' ביציאת מצרים
121..... ג' אופנים בשלימות האדם.
125..... החילוק בין בחי' פלא לבחי' ריחוק
130..... בינוני לא עבר עבירה מימיו.
132..... כל השומר שבת כהלכתו מוחלין לו על כל עונותיו [גליון].
133..... תורה ותפילה או מצוות [גליון].

רמב"ם

- 136..... גונב ע"מ למיקט
141..... תערובת חמץ שאינה ראוי' למאכל אדם
145..... העומד בתפילה ונזכר שכבר התפלל

הלכה ומנהג

- 149..... בענין כבוד 'תשמישי מצוה' ו'שמות'
151..... סעודת ראש חודש
164..... ביאור מנהג חב"ד בקיום מצוות לחם משנה
173..... הערות על המשנ"ב עם ליקוטי דברי הרב
176..... בענין עוסק במצוה פטור מן המצוה

187.....	הברחת מס מהמוכס
188.....	בטעם אמירת חצי קדיש
191.....	תיקון טעות בשו"ע אדה"ז
192.....	זמני שבת במקום שהשמש לא שוקעת [גליון]
194.....	פתיחת הדלת כנגד הנר והעמדתו במקום שהרוח שולטת [גליון]
196.....	איסור לימוד התורה לגוים [גליון]

פשוטו של מקרא

202.....	טעם שלא זכר תיבת "לרשע" בתרגום יונתן
203.....	בעירת הסנה - שינויים בתרגומים והנפק"מ
204.....	"וייטב אלוקים למילדות וירב העם וגו'"
206.....	'אחר' לשון סמוך ו'אחרי' לשון מופלג
208.....	למה נזכרה דינה ולא שאר נשי השבטים
209.....	האם ראה יעקב את אפרים ומנשה כשברכם
215.....	הריגת משה את המצרי
222.....	האם השבטים קיימו כל התורה [גליון]
224.....	האם קיימו השבטים כל התורה [גליון]
226.....	האם קיימו השבטים כל התורה [גליון]
228.....	פשוטו של מקרא תפקידו של שר הטבחים [גליון]

שונות

229.....	עיר הנדחת שיש בה מזוזה
230.....	רבוש"ע בעת פתיחת הארון ביו"ט
231.....	מעשה בראשית קודם למעשה מרכבה [גליון]



**הערות לקובץ הבא
שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ משפטים
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', כ"ב שבט**

כתובת המערכת:

645 Eastern Parkway #1E
Brooklyn N.Y. 11213
718-618-9777

למשלוח הערות:

פאקס: 718-756-3411
או: 718-679-9749

אימייל: haoros@gmail.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

נביאים וכתובים עתידין ליבטל

-קושיית הרדב"ז דלע"ל צ"ל שירה על הקרבן-

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

אם לע"ל יאמרו הלויים שירים חדשים בביהמ"ק

בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תרסו) הקשה על הא דגרסינן בירושלמי, ר' יוחנן ור"ל ר' יוחנן אמר הנביאים והכתובים עתידין ליבטל וחמשה סדרי תורה אינם עתידין ליבטל מה טעם קול גדול ולא יסף וכו' (וכן כתב הרמב"ם בהל' מגילה פ"ב הי"ח), דאיך יבטלו לע"ל נביאים וכתובים הלא יהיו צריכין לומר השירים על הקרבן והם מספר תהלים? ודוחק הוא לומר ששאר הספר יבטל מלקרות בו זולת אלו השירים הנאמרים על הקרבן? עיי"ש.

ולכאורה יל"ע בקושייתו, שהרי כתב הבי"א או"ח סו"ס נא בשם ארחות חיים שמזמור לתודה "מצוה למשוך אותו בנגינה ולנגן כדאמרינן כל השירות עתידים ליבטל חוץ ממזמור לתודה" עכ"ל, וכ"כ שם בשו"ע אדה"ז, הרי מבואר בזה שכל שירי הקרבן יבטלו לע"ל, ויאמרו עליהם נוסחא חדשה חוץ משיר שעל קרבן תודה, וכדפירש בחי' החת"ס על מסכת תמיד (נדפס בסוף ספר המאירי ובסו"ס חי' חת"ס על מסכת גיטין), וא"כ מאי קא קשיא ליה - על כל השירים - שיהיו צריכים לומר לע"ל שירים אלו על הקרבן, הרי מבואר דלע"ל יאמרו שירים חדשים?

ובגליון תתקלג (עמ' 1) שקו"ט בפירוש זה של החת"ס, דהנהגה בהא שהביא הבי"א שם (ס"ק ט) ד"כל השירות עתידות ליבטל חוץ ממזמור לתודה" ציין (בבי"א שם) המקור לזה לויק"ר (ט, ז), וכן ציינו בכ"מ (ראה באר הגולה וביאורי הגר"א שם ועוד) דאיתא שם: "רבי פנחס ורבי לוי ורבי יוחנן בשם ר' מנחם דגליא לעתיד לבא כל הקרבנות בטלין וקרבתן תודה אינו בטל", (וכן הוא בויק"ר כז, יב, ועוד), ופשטות הכוונה במקור זה הוא, דכיון שכל הקרבנות יבטלו, הרי בדרך ממילא כל השירות

שאומרים עליהם יתבטלו, דכיון דליכא קרבן ליכא שירה, אבל קרבן תודה שאינה בטלה, לא יבוטל גם השיר שלה.

אלא דלפי"ז קשה דאיך כתב החת"ס שהפירוש הוא שיאמרו לע"ל על הקרבנות נוסחא אחריתא, הלא כל הקרבנות יבטלו לגמרי?

ואין לומר שהמקור הוא מהא דקאמר שם אח"כ "כל התפלות בטלות ההודאה אינה בטלה", ובמילא מוכח מזה גם שכל השירות יבטלו כמו כל התפלות, - כי הטעם דכל התפלות בטלות הוא כמ"ש באבודרהם (סדר תפלות של חול סוף שער הב') בשם הרד"ק וז"ל: "שרצה לומר באמרו כי התפלות בטלות, שלא יצטרכו לשאול צרכי עולם, כי בטובה גדולה יהיו כל הימים ואין להם אלא שבח והודאה לשם יתברך וכו'", עכ"ל, וכ"כ במפרשי המדרש - ובאותן השירות שאמרו אין בהן "בקשת צרכיו" והם שבח להקב"ה, ובדוגמת השיר דה' מלך גאות לבש וגו', וא"כ ליכא הוכחה מהא דכל התפלות בטלות דגם כל השירות יבטלו?

עוד יל"ע, דב"פ תואר' פ"ט שם פירש דהא דאמר כל הקרבנות בטלין ה"ז קאי רק על קרבנות של יחידים דומיא דקרבן תודה, דלפי שבאים על חטא להכי לעתיד שיבוקש עון ישראל ואיננו לא יקריבו קרבנות אלו, רק תודה והדומה לו מקרבנות שלמים שאינם באים אלא להודאה ולכבוד לא יבטלו, וכן הוא במאמר ד"ה מזמור לתודה תשי"ז שהביא מאמר המדרש הנ"ל, דכל הקרבנות בטלות לעתיד וכו' ופירש וז"ל: "והנה מ"ש כל הקרבנות בטלות לעתיד קאי על קרבנות יחיד דוקא, שהרי קרבנות ציבור יהיו גם לעתיד, ואדרבה אז יהיו בתכלית השלימות, וכמו שאנו אומרים ושם נקריב לפניך כו' כמצות רצונך. . אמנם כל זה הוא קרבנות ציבור דוקא, אבל קרבנות יחיד יבטלו לעתיד. . שהרי ענין הקרבנות כפשוטו הוא לכפר על החטאים ולעתיד הרי לא יהי' שייך כלל ענין החטאים" עכ"ל. וראה גם בס' 'הדרש והעיון' ויקרא מאמר ג שכ"כ.

ולפי"ז דגם לפי המדרש קרבנות ציבור לא יבטלו לעתיד, א"כ הרי אפשר לומר - גם לפי מדרש זה - דשירות אלו שהיו אומרים בביהמ"ק על קרבנות ציבור לא יבטלו, וא"כ איך מוכח מכאן דכל השירות יבטלו?

ועי' גם ברמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ו ה"ט) שהביא השירים שהיו אומרים בביהמ"ק עיי"ש, ולפי מ"ש הלח"מ (הל' ת"ת פ"ד ה"א):

"שרבינו אינו אומר הדינים הנוהגים בזמן הזה בלבד אלא הדינים שינהגו בכל זמן אפילו אחר ביאת משיחנו בע"ה" (מובא בלקוטי שיחות חלק כג עמ' 36 הערה 46 וציין לשד"ח כרך ט כללי הפוסקים ס"ה אות יא), לכאורה יש להוכיח דסב"ל להרמב"ם דגם לעתיד יאמרו שירים אלו, ולפי"ז א"ש קושיית הרדב"ז דכיון שנו"כ יבטלו איך יאמר שירים אלו.

נוסח השירה שהיתה לפני שבא דוד המלך

אלא דאכתי יש לעיין בקושייתו ממ"ש המנ"ח (מצוה שצד) וז"ל: "והנה מבואר במשנה ובר"ם השיר שהיו אומרים הלזוים, ביום ראשון היו אומרים לה' הארץ וכו' ומקמי דאתי דהמע"ה מה אמרו? אלא שורש הדבר דהתורה צוותה לשורר ולהודות לו ית' על הקרבן מה שירצו כפי צחות לשונם, ואח"ז בא דהמע"ה ויסד מזמורים ע"ז, כמו בתפלה שהיא מן התורה לדעת הר"מ, והנוסח תקנו אנשי כנה"ג וכן ברכת המזון, וכן מבואר ברמב"ן על הסמ"ק לרבינו בשורש א ע"ש, וכן השירים שהיו בשבת ויו"ט הכל מדרבנן, ומן התורה אין חילוק ואין מבואר איזה שירה, ואף דבשבת אומרים שירה מן התורה בשחרית הזי"ו ל"ך, ובמנחה שירם הים, מ"מ אינו מן התורה, ומן התורה יוצאים באיזה שירה, כמו תפלה וכ"כ האחרונים עי' בפנ"י באריכות, וזה פשוט וברור", עכ"ל.

ובפני יהושע (ר"ה לא, א) כתב וז"ל: "ובר מן דין קשיא לי טובא על דבריו אפילו למ"ד שיר מעכב הקרבן, אי אפשר לומר דכל היכא שלא אמר שיר של יום ממש מעכב הקרבן, כיון דמקראי דאורייתא ילפינן ליה, והיכא רמיזא באורייתא איזו מזמורים יאמרו בכל יום מאותן מזמורים שאמר דוד בספר תהלים, ואפילו בנביאים וכתובים שכתוב בענייני השיר לא נרמז כלל באיזה שירה יאמרו, עד שנראה ברור שכל ענייני השירים דמייתי הש"ס בסמוך בשמעתין, אינו אלא מתקנת אנשי כנסת הגדולה או עכ"פ מיסוד הנביאים, ונמצא דלפי"ז תו לא מצינן למימר דהא דחשיב קלקול שאמרו שיר של חול על תמיד של בין הערבים הוי קלקול גמור מן התורה, דהא אפילו אי הוי אמרינן דבבין הערביים נמי השיר מעכב הקרבן, אפ"ה בכה"ג ודאי אינו מעכב מה לי שיר זה מה לי שיר אחר, ובודאי על כרחך קודם שנתקן השיר ממזמורים דלקמן היו רגילין לומר איזה שיר אחר, כגון שירת הים ושירת הבאר מי כמוכה או איזו שיר

שירצו, אלא על כרחך דלאו משום דמעכב חשיב קלקול, אלא משום דלא אמרו כתקנת חכמים או יסוד נביאים וכו' עכ"ל.

ולפי"ז הרי י"ל בפשטות שכל תקנת אנשי כנה"ג לומר מזמורים אלו דוקא, ה"י רק עד הזמן דלעת"ל שאז יבוטלו נו"כ, ולעת"ל יחזור השירה כפי שהי' מעיקרא לפני תקנתם, או שיתקנו שירים אחרים ומהו קושיית הרדב"ז?

אין ישראל משוררים במקדש אלא שירי דוד

ולכאורה אפ"ל ע"פ מ"ש רש"י (שמואל ב כג, א) עה"פ: "נאום דוד בן ישי ונאום הגבר הוקם על משיח אלקי יעקב ונעים זמירות ישראל": "אין ישראל משוררים במקדש אלא שירותיו זמירותיו", דמשמע מזה שיש הלכה מיוחדת שהשיר במקדש צ"ל דוקא משל דוד, וברד"ק שם כתב: "על הזמירות שעשה בספר תהילים שהיו משוררים ומזמרים הלויים בהם לפני הארון ובבית המקדש" ובפי' רבינו ישעי' "שהוא תיקן ספר תהילים שהיו משוררים הלויים בדוכן" ועי' גם בשו"ת חת"ס יו"ד סי' קצא שכ"כ.

ואולי יש לקשר זה עם הא דאיתא במדרש תהלים (מזמור א, הובא גם בילקוט שמעוני שמואל ב שם רמז קסה ד"ה ואלה): "רב הונא בשם ר' אחא אמר אע"פ שנאמרו על ידי עשרה, לא נאמר אלא על ידי דוד מלך ישראל, משל לחבורה של כווסקין, שהיתה מבקשת לומר הימנון למלך, אמר להם כולכם נעימים, כולכם זמרים, כולכם משובחים, כולכם ראויין לומר הימנון למלך, אלא איש פלוני יאמר על ידי כולכם, למה שקולו ערב יותר מכולכם, הדא הוא דכתיב ונעים זמרות ישראל (שמואל ב כג, א), מי נעים זמירותיהן של ישראל, דוד בן ישי, אבגינוס בן אבגינוס, מהו אומר בסוף תהלים, כלו תפלות דוד בן ישי (תהלים עב, כ), הרי מבואר בזה שאמר הקב"ה שהוא רוצה דוקא בשירת דוד.

ואף דהמדרש איירי אודות ספר התהילים עצמו, דקאמר שגם המזמורים של שאר הזקנים הי' צ"ל ע"י דוד דוקא, מ"מ אפשר דמזה

1) ראה מ"ש בענין זה בארוכה בקובץ 'אור ישראל' (גליון טו עמ' קנב והלאה) ידידנו הגה"ח ר"נ שי' גרינוואלד, וכן בהא דשקו"ט בדברי הרס"ג בהקדמתו לספר תהלים שכל ספר התהילים אסור לאמרו בשיר זולתו במקדש.

ידעינן גם בנוגע לשיר שבמקדש שהוא צריך להיות של דוד דוקא כמ"ש רש"י, וזה הותחל רק כשבא דוד, משא"כ לפני דוד הי' כאו"א אומר שירה שלו וכו'.

[ואין זה סותר להא דבשבת היו אומרים שירת האזינו, הזי"ו ל"ך² ושירת הים וכו' כדאיתא בר"ה (לא, א), אף שאין זה שירות של דוד? די"ל כמ"ש המהרש"א בחדא"ג שם (בד"ה במוספי) שקבעו אותן שירות שבתורה ביום השבת לפי הקדושה, ובימי החול קבעו שירות של דוד שאין בהם קדושה כ"כ עי"ש, נמצא מזה דשירות של תורה שאני שיש בהם קדושה יתירה, וכל מה דאמרינן שצ"ל משל דוד הוא בהשירות שבימות החול שאז צ"ל משל דוד דוקא].

ולפי"ז אפשר לומר שזהו קושיית הרדב"ז דאיך אפ"ל דנו"כ יבטלו, הרי מאז שבא דוד בעינן שיר מדוד דוקא - גם לעת"ל - וכנ"ל ברש"י שיש הלכה שהשירות צ"ל משל דוד דוקא?

אמנם יש לדון בזה, דהנה ברמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב כתב וז"ל: "ומפני זה נתאוו כל ישראל נביאייהם וחכמיהם לימות המשיח וכו' לפי שבאותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת וכו' מפני שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהי יתר משלמה, ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו וכו'" עכ"ל, וכבר הקשו דהרי לגבי שלמה המלך כתיב (מלכים א ג, יב): "ראה נתתי לך לב חכם ונבון אשר כמוך לא הי' לפניך ואחריך לא יקום כמוך" וא"כ איך כתב שיהי בעל חכמה יתר משלמה? ותירץ הגר"ח (מובא בס' תורת חיים עמ' קצט, ומאורי המועדים עמ' קעו, ושי לתורה ח"ג עמ' קעט) עפ"י מ"ש הרמב"ם (הל' מגילה פ"ב הי"ח): "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר והרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכו' שאינן בטלין לעולם", שהביאור בזה הוא דסב"ל להרמב"ם דכל הנבואות של הנביאים לא נאמרו אלא עד ימות המשיח, ולכן רק לענין נבואה כתב שיהי קרוב למשה רבינו, משום דמה שנאמר לגבי משה רבינו ולא קם נביא עוד בישראל הי' בחמשה חומשי תורה שאינן בטלים לעולם, וא"כ זה קיים

(2) ראה בזה לקו"ש חכ"ד פ' האזינו - שבת שובה, וש"פ האזינו תשל"ה סעי' א בארוכה.

גם לגבי ימות המשיח, משא"כ מה שנאמר לגבי שלמה המלך שהוא יהי' חכם מכל אדם גם לבאים אחריו, ה"ז נבואה שנאמרה בדברי הנביאים וכל עיקרן לא נאמרו אלא עד ימות המשיח, וא"כ שפיר שייך לומר שמש"ח יהי' גדול בחכמה אף משלמה המלך", עכ"ד, (וראה בזה בס' 'ימות המשיח בהלכה' סי' יג) ולפי דבריו לכאורה י"ל דגם הלכה זו שהשירות צ"ל משל דוד דוקא שכתוב בנו"כ קאי רק עד ימות המשיח.

עוד יל"ע דבהא דמבואר דנו"כ עתידין ליבטל, והראב"ד (שם הל' מגילה פ"ב הי"ח) חולק ע"ז וסב"ל "כי לא יבטל ספר מכל הספרים שאין ספר שאין בו למוד, אבל כך אמרו אפילו יבטלו שאר ספרים מלקרות בהם מגילה לא תבטל מלקרות אותה בצבור", משא"כ הרמב"ם סב"ל שיבטלו לגמרי, כמ"ש בלקו"ש חכ"ו עמ' 222 הערה 34, הנה ישנם אחרונים שביארו פלוגתתם שהראב"ד סב"ל דספרי נו"כ יתקיימו בקדושתם בתורת "כתבי קודש", משא"כ הרמב"ם סב"ל שיתבטלו עיקר דינם של "כתבי קודש", אלא יהיו קיימים בתורת "דברים שבעל פה" ויהי' מותר ללמדם על פה דוקא (ראה בס' 'מעתיקי השמועה' ח"ב עמ' מא ו'קונטרס המועדים' עמ' נז ועוד בכ"מ³) וא"כ הרי גם כשיתבטלו לע"ל למה לא יוכלו לומר השירים בעל הפה וכפי שאמרם בזמן שביהמ"ק בעל פה וכמ"ש בשו"ת חת"ס הנ"ל, "דלא נראה שהיו הלויים משוררים בבהמ"ק מתוך הספר", ועוד דאפילו אי נימא שיתבטלו לגמרי אפילו מ"תורה שבע"פ", כיון שמעיקר הדין אפשר לומר איזה שיר שהוא, א"כ אכתי יוכלו לומר שירים אלו של דוד, שעיי"ז תתקיים ההלכה שצ"ל שירותיו וזמירותיו של דוד דוקא, ולמה נימא דעיי"ז שיבטלו נו"כ יהי' נפקע מהם לגמרי תורת השיר? ואמרינן נמי בנוסח תפלת מוסף של ר"ח "מזבח חדש בציון תכין וכו' ובשירי דוד עבדך הנשמעים בעירך וכו'" ויל"ע בכל זה, כן יל"ע אודות אמירת "הלל" לעת"ל שהוא מנו"כ.

בנוסח מוסף דר"ח "ובשירי דוד עבדך הנשמעים בעירך"

ב. בשו"ת 'בנין שלמה' סי' כא (הובא גם בס' 'שיח צבי' עמ' קמה) הקשה בהא דאומרים בתפלת מוסף ר"ח "ובשירי דוד עבדך הנשמעים בעירך האמורים לפני מזבחך וגו'" והלא בכל המוספין הי' השיר נאמר

(3) מיהו מהגר"ח הנ"ל לכאורה משמע דסב"ל שלא יתקיימו כלל.

לפני המזבח, ומה ראו חז"ל להזכיר שיר של ר"ח יותר משאר השירים? ובתחילה הביא לתרץ בשם אחיו ע"פ המבואר בסוכה (נד, ב), דר"ח שחל בשבת דוחה שיר של שבת אף שתדיר ושאינו תדיר קודם, כי בעיני להכירא שהוקבע ר"ח בזמנו עיי"ש, הרי חזינן מהכא דחשיבות ומעלה גדולה הי' בשיר של ר"ח דעיי"ז היו יודעים בכל העיר שהוקבע ר"ח בזמנו, ולכן רק בר"ח ראו חכמים להזכיר השיר מצד חשיבות המיוחדת שיש בזה, אבל המתכבד הקשה עליו דלפי"ז גם בר"ח שחל להיות בשבת הו"ל להזכיר ובשירי דוד עבדך וכו' כיון דעיקר ההודעה הי' אז בזה שדחו שירה של שבת, ולמה בנוסח התפלה דשבת ר"ח אין מזכירים זה?

והביא לתרץ בשם רבו הגאון ר' יעקב באדיק דשירי דוד קאי גם על השירה בכלי שיר, וכמ"ש (דברי הימים ב כט, כז): "ובעת החל העולה החל שיר ה' והחצוצרות ועל ידי כלי דוד מלך ישראל", (ראה גם רש"י סוכה נא, א, "על ידי כלי דוד - אלמא: כלי דוד שיר ה' קרי ליה") ואפשר דע"י זה אמר הנשמעים בעירך, כלומר דקול השיר הי' נשמע בכל העיר, ולהכי בשבת ויו"ט שלא ניגנו בכלי שיר למ"ד דעיקר שירה בפה לא תיקנו להזכיר השיר, ואף דלהלכה פסק הרמב"ם (פ"ג מהל' כלי המקדש ה"ו) דשיר של קרבן דוחה שבת, מ"מ י"ל דמסדרי התפלה או דסברי כמ"ד דלא דחי שבת, או דלא רצו לתקן נוסח התפלה בדבר שאינו מוסכם לכל, עכתו"ד.

תפלת מוסף של ר"ח שחל בחול שנקריב היום בביהמ"ק

והנה בחי' החת"ס במסכת תמיד הנ"ל, לאחר שכתב דלע"ל יתבטלו השירות שהיו אומרים בביהמ"ק ויאמרו שירות חדשות, כתב דעפ"ז יש לתרץ קושיית תשובת אלשיך (שו"ת אלשיך סי' קלח) שהובא במג"א סוף סי' קלב (ס"ק לד) על שאין אומרים שירים בתפלת המנחה, ואמאי הלא בביהמ"ק היו אומרים גם במנחה כדמוכח מהא דנתקלקלו הלויים בשיר? וכתב ע"ז וז"ל: "ונלפענ"ד ליישב בהקדם דאנו אומרים פ' הקרבנות משום ונשלמה פרים והיא על א' משני פנים: או דנאמר נהי שאין אנו מצפים להקריב היום עוד זה הקרבן והוא נמנע במציאות להקריבו עוד היום, כיון שלא נבנה עתה כבר בהמ"ק, מ"מ אנו אומרים כל הפרשיות מדמין בנפשינו כאלו הוא כבר נבנה מאתמול, ויהי' נא אמרינו לרצון כאלו אנו עומדים עתה בתוכו ומקריבים בו. והשני הוא כוונה יותר טובה

ומעולה שבאמירה זו אנו משתוקקים ומצפים שעוד היום בירושלים לעמוד ויבנה בהמ"ק, כפירש"י במס' ר"ה שלע"ל יהיו בנוי כמו רגע יורד בנוי מן השמים ומשוכלל, וידוע כי אין המזבח הפנימי מתחנך אלא בתמיד של בין הערבים, שא"א להקטיר עליו קטורת כ"א בהטיבו הנרות וצריך שתהי' מנורה דולקת בין הערבים תחלה, והא"ש דבבקר ע"כ אנו קוראים בפרשיות על הכוונה ראשונה, דא"נ יבנה היום מ"מ א"א לעבוד היום עבודת שחר שלימה, שהרי א"א לחנך מזבח הפנימי כ"א בקטורת ומנורה בנרות, וא"א לכווין כאשר הוא בנוי ועומד מאז, ע"כ אנו אומרים גם השירה שהי' אומרים אז, משא"כ בערב אנו רוצים שיבנה היום ונזכה לעשותו כאשר זכינו לסדרו, ע"כ אין אנו אומרים בו השיר שלא לקלקל כוונותינו, שהרי לע"ל לא יאמר השיר ההוא וק"ל" עכ"ל החת"ס, וראה מה דשקו"ט בזה בגליון תתקלד (עמ' 3).

ועפ"י דבריו תירץ בס' ויטע אשל' (ערכין סי' סא) קושיא הנ"ל למה רק במוסף דר"ח מזכירים השיר, משום דחלוק מוספי ר"ח ממוספי שבת ויו"ט, דבשבת ויו"ט ע"כ אין התפילה שנזכה להקריב היום הקרבן, דהא ביהמ"ק השלישי לא יבנה בשבת ויו"ט, וע"כ דהתפילה עצמה עומדת במקום הקרבנות שהקרבנו קודם החורבן, משא"כ בר"ח התפילה היא שנזכה שיבנה ביהמ"ק היום, ונקריב עולת ר"ח, ואף דבשבת ויו"ט מזכירין שנזכה להקריב לעת"ל, מ"מ כיון שהיום לא נזכה להקריב ע"כ התפילה עצמה היא כנגד הקרבנות שקודם החורבן, ומעתה י"ל דבשבת ויו"ט שהתפילה היא תחת הקרבן סגי שיאמר אחריה שיר של יום תחת השיר שהיה על הקרבן, משא"כ בר"ח שהתפילה היא שנזכה להקריב היום הקרבנות לא סגי באמירת שיר של יום, דהא לעת"ל יהא שיר חדש, וע"כ מזכירין בתפילה שנזכה לקיים גם השיר חדש שעל הקרבן עכ"ד.

אבל ראה שיחת שבת פ' ויקרא תשמ"ט בסופו וז"ל: "ויהי"ר שכן תהי' לנו שמיד הן נגאלין מיד ממש . . . שעוד לפני תפלת המנחה (טרם יקראו ואני אענה) יבוא משיח צדקינו . . . ובמילא תהי' תפלת המנחה ביחד עם קרבן תמיד של בין הערביים . . . בירושלים עיר הקודש . . . ובביהמ"ק השלישי ש"בנוי ומשוכלל" . . . שירד ויתגלה למטה תומ"י ממש" עכ"ל, (וכן איתא בכ"מ) הרי דסב"ל להרבי דגם בשבת ויו"ט אנו מצפיין להקריב הקרבנות מיד, כיון שהבנין שהוא כבר בנוי ומשוכלל יורד מלמעלה, וזה

אפ"ל גם בשבת, וראה בגליון תתקמג (עמ' 5) דזה שייך גם על המזבח עיי"ש, ולא כהנ"ל.



שמן המשחה לעתיד לבא [גליון]

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה - ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בגליון תתקנא (עמ' 6) העיר הגראי"ב גערליצקי שי' שכדאי לעיין בנוגע ללעת"ל - שכולו (השמן המשחה) קיים אז, מה יצטרך להיות נמשח בשמן המשחה.

[והכוונה להקשות - לכ' - דמהו הצורך בנס זה שכולו קיים לעת"ל. ועי' בתו"ש פר' תשא (הערה קנה) בשם תוס' העזרה שדן בזה, דכיון דקוב"ה לא עביד ניסא למגנא א"כ צ"ל דיש צורך בשמן המשחה לעת"ל, וע"ש מה שהביא בזה].

ודן בזה אם יצטרכו למשוח הכלים לעת"ל, והביא מ"ש הרמב"ם בספר המצות שורש י': "ואמנם ימנה (מ"ע לה) הצווי שצונו שנמשח כהנים גדולים ומלכים וכלי הקדש בשמן המשחה המתואר", וכ' "הרי משמע מזה דסב"ל להרמב"ם דגם משיחת כלי הקודש היא מצוה לדורות דלכן הוא נכלל במנין המ"ע", והביא ש"כבר הקשה בס' 'פרדס יוסף' (תשא ל, לא ד"ה לדורותיכם) וכן בסהמ"צ להר"ח העלער שם (הערה 8) שדבריו בשורש י' סותרים למ"ש בס' היד שאין זה מצוה לדורות, וכן זה סותר למ"ש במ"ע לה, וז"ל: "שצונו שיהיה לנו שמן עשוי על המתכונת המיוחדת מוכן למשוח בו כל כהן גדול שיתמנה. . . וכן ימשחו בו קצת המלכים. . . וכבר נמשח בו המשכן וכל כליו, ולא ימשחו בו הכלים לדורות כי בבאור אמרו בספרי (נשא עה"כ וימשחם) שבמשחתן של אלו כלומר כלי המשכן, הוקדשו כל הכלים לעתיד לבא". עכ"ל". עכ"ד.

ויש לעורר בזה, דהרי בספר המצוות שם כ' ז"ל: "השורש העשירי שאין ראוי למנות ההקדמות אשר הם לתכלית אחת מן התכליות. פעמים יבאו צוויים בתורה אין אותם הצוויים הם המצוה אבל הם הקדמות

(1) אלא שגם הנוסח ד"מזבח חדש בציון תכין" אין אומרים בר"ח שחל בשבת.

לעשיית המצוה כאילו הוא מספר איך ראוי שתיעשה המצוה היא . . . וכן קח לך בשמים ראש (ר"פ תשא) לא יימנה, ואמנם יימנה (מ"ע לה) הצווי שצונו שנמשח כהנים גדולים ומלכים וכלי הקדש בשמן המשחה המתואר. ועל הדרך הזה הקש כל מה שדומה לו עד שלא יתרבה אצלך מה שאין ראוי לרבותו... "עכ"ל.

וא"כ כוונתו רק לחלק בין הענינים שהם רק כעין הכשר להמצוה, להענינים שהם חלק מגוף המצוה, וכן חילק בנייר"ד, דהמשיחה עצמה נמנה דהוי גוף המצוה ולא ה"הקדמה" או ההכשר לכך, והכוונה לחלק במצות משיחה בשמן המשחה בין החלק שהוא הקדמה להחלק שהוא גוף המצוה. ואם כוונת הראי' הוא דסו"ס הרי מצוה שאינה לדורות אינה נמנית, וא"כ מדכ' הרמב"ם שמצות משיחת הכלים נמנה הוי ראי' דהוי לדורות, אכתי לא הבנתי הראי' מכך, דהא אין המצוה דמשיחת הכלים מצוה בפנ"ע, כ"א הוי מצוה אחת, וכל' הרמב"ם בריש הל' כלי המקדש "מצות עשה לעשות שמן המשחה שיהיה מוכן לדברים שצריכין משיחה בו", והיינו שהוא מצוה א' כללית, ולא שייך לומר שלא למנות מצוה זו מצד זה שמשיחת הכלים אינה נוהגת לדורות, כי הרי המצוה נוהגת לדורות.

ועי' במ"ע לה (הביאו הרה"ג הנ"ל בהערה) כ' הרמב"ם "ולא ימשחו בו הכלים לדורות כי בבאור אמרו בספרי שבמשיחתן של אלו כלומר כלי המשכן הוקדשו כל הכלים לעתיד לבא", ומהמשך דבריו משמע דלא כ' זה על טעם למנות או שלא למנות המצוה, דהא נמנה בלא"ה כנ"ל, אלא לבאר דיני המצוה הנמנה.

ומה שהרמב"ם הזכיר רק כהנים גדולים (דלפ"ז הו"ל להזכיר גם כהנים סתם) לכ' ל"ק, דהא כוונתו לבאר חלקי המצוה שהם גוף המצוה, ובזה הנה כהנים וכהנים גדולים אי"ז אופן אחר של גוף המצוה, ולכן לענין כהנים הזכיר האופן שהוא לדורות, אבל משיחת הכלים, שהוא חלק בפנ"ע של גוף המצוה, הזכירה בפנ"ע, וכנ"ל, ובאתי רק להעיר.

[ומה שרצה הרה"ג הנ"ל לדייק מדברי הר"ח סנהדרין שכ' "ואין צריכים הכלים לדורות משיחה" עכ"ל, "דמשמע דסב"ל רק דאין צריכים אבל אם נמשחו שפיר נתקדשו" לא הבנתי הדיקו, דאדרבא, מכיון דאי"צ א"כ מה"ת שיהי' שום ענין או פעולה במשיחתן?].

ולעיקר הקושיא דכיון דקוב"ה לא עביד ניסא למגנא מהו הצורך בהנס שכולו קיים לעת"ל, הנה לפמ"ש הרה"ג הנ"ל בסוף ההערה דשמן זה הי' השמן דנס חנוכה, אפ"ל עוד (ע"ד מ"ש שם, רק באופן הפכי) דבאמת הצורך בהנס הי' מצד הנס דימי חנוכה, ורק במילא קיימים לעת"ל, דע"פ ביאור הרבי בגדר הנס שהי' באופן דנמנע הנמנעות כו', א"כ מסתבר דאותו הנס שעל ידו הי' שמן לשבעת הימים, הנה ע"י אותו הנס נשאר השמן גם אח"כ (ולא הי' באופן שהי' נס בפנ"ע לכל יום ויום), ועפ"ז הנה זה דכולו קיים לעת"ל אפ"ל שזהו כתוצאה מהנס שהי' לצורך חנוכה, והא דנשאר גם על לעת"ל הי' בדרך ממילא. ויש לדון בזה, ובאתי רק להעיר.



כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב

הת' לוי יצחק הכהן ראזענפעלד

מכון סמיכה מאריסטאון נ.ד.

תנן בריש חלק (סנהדרין צ, א): "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא . . ואלו שאין להם חלק לעולם הבא האומר שאין תחיית המתים מן התורה ואין תורה מן השמים ואפיקורוס וכו'". והפירוש הפשוט בהמשנה הוא שישנם כאלו שלא יקומו בתחיית המתים. אבל כבר ביאר הרבי באגרות קודש ח"א עמ' קמג שאין הדבר כן, וזה תוכן דבריו בקצרה הנוגע לעניננו:

דהנה משנה זו הובאה ברמב"ם (הל' תשובה פ"ג), ומסיים "במה דברים אמורים שכל אחד מאלו אין לו חלק לעוה"ב כשמת בלא תשובה, אבל אם שב מרשעו . . אפילו כפר בעיקר כל ימיו ובאחרונה שב . . כל הרשעים והמומרים וכיו"ב שחזרו בתשובה כו' במטמוניות כו' אע"פ שעדיין שובב הוא שהרי בסתר שב ולא בגלוי מקבלין אותו בתשובה". ומזה מוכח שאפשר הדבר שגם רשעים גמורים (אפילו כשלא ראינו ששבו לפני מיתתם) יזכו סוף סוף לקום לתחה"מ (עיי"ש שהרבי מביא עוד כמה אפשרויות שגם מי שעבר על עבירות הנ"ל יהי' לו חלק לעולם הבא).

ומוכיח שכל אחד מישראל עתיד לעשות תשובה (ולא רק כללות בנ"י), ואם לא עשה בגלגול זה, סופו שיעשה בגלגול אחר (כנזכר בתניא). המורם מזה, שגם אלו שמתו בלא תשובה (כמ"ש הרמב"ם כנ"ל) יכולים לעשות ויעשו תשובה בגלגול אחר, וא"כ לפועל כאו"א יזכה לתחה"מ. וממשיך שם שכשנעמיק בטעם הדבר יובן שהוא מוכרח להיות כן, שכן כל נשמה בהכרח שהיא נצחית וא"א שתתבטל כי היא נצר מטעי ומעשה ידיו של הקב"ה (כמו שמביא שם מכר"כ ספרים) ובמילא סו"ס תמנה עם הצדיקים, וכמו שאין אף נשמה אחת שאינה ח"ו נצר מטעי ומעשה ידי כמור"כ א"א שתהי' אפילו נשמה אחת שתאבד ולא תקום בתחה"מ.

ומקשה לפי זה מהמשנה בסנה' 'ואלו שאין להם חלק לעולם הבא', ואף לפי מה שנת"ל אשר תשובה מהני שיזכו גם אלו לעוה"ב הרי עכ"פ אלו מסוג זה שלא עשו תשובה לא יקומו בתחיית המתים, וה"ז סותר למשנ"ת שכל נשמה בהכרח שהיא נצחית (נצר מטעי) ובמילא בהכרח תקום לתחי', ומתרץ שבאמת אין בזה סתירה דהנה תחה"מ האמור בכל מקום היינו לנשמה עם הגוף שניהם יחד ואותן שמנו חכמים שאין להם חלק לעולם הבא היינו שהגוף שלהם כלה ונאבד, אבל שהיא נצחית תקום לתחי' בגוף אחר. עכ"ד.

וצ"ע שהרי ע"פ דברי הרבי יוצא שהמשנה 'ואלו שאין להם חלק לעוה"ב', הוי דבר שלא היה ולא יהי', שהרי מבואר מדברי הרמב"ם שזה שאין להם חלק לעולם הבא' הוא רק כשלא עשו תשובה אבל עם עשו תשובה הרי נכנס להכלל של 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא' היינו נשמה בגוף ומכיון שכל אחד ואחד מישראל יעשו תשובה (בלי יוצא מהכלל) נמצא שכל אחד ואחד מישראל (בלי יוצא מהכלל) יקום לתחי' נשמה בגוף.

וי"ל בזה, ובהקדם דהרמב"ם כותב שבכדי שהתשובה תעזור לזכות את האדם לחיי עולם הבא, ה"ז דוקא כששב בחייו (וכדבריו "כשמת בלא תשובה") ואדה"ז כותב שתשובה עוזרת בגלגול זה ובגלגול אחר ולא צריכים לשוב בחייו (ולכן כשישראל עושים תשובה לפני הגאולה [גלגול אחר] זה עוזר לזכות לחיי עוה"ב), ובהשקפה ראשונה נראה שהם חולקים בזה דלהרמב"ם מועלת רק תשובה בחייו ולאדה"ז גם אם שב בגלגול אחר מספיק. אבל באמת אין כאן מחלוקת דזה שהרמב"ם כותב שצריך

לשוב בחייו הוא בכדי שגם הגוף יזכה לתחיית המתים ולכן הוא מצריך שישוב בחייו היינו באותו גוף, שאז גם הגוף עשה תשובה, אבל מי שמת בלא תשובה אין לו חלק לעוה"ב היינו שאין להגוף חלק כי זה גלגול אחר ובמילא גוף אחר, אבל הנשמה היא אותה נשמה ולזה מועיל תשובה של גלגול אחר.

ועפ"ז מובן דהמשנה אינה בגדר של לא היה ולא יהי' וכנ"ל שגם שוסף ישראל לעשות תשובה (בגלגול אחר) זה לא עוזר בשביל הגוף (שגם היא תזכה לתחי') וכנ"ל דאין תשובה בגוף א' מועיל לגוף אחר.



אי מן חייא הוא – כגון רבינו הקדוש [גליון]

הת' מנחם מענדל הלוי לוינ
תלמיד בישיבה

בגליון הקודם (עמ' 12) האריך הרב א.ז.ו.ו. שי' להוכיח דהא דאמר רב בגמ' (סנהדרין צח, ב) "אמר רב אי מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש" אין כוונתו (וכן כוונת שאר התלמידים שנזכרו שם) על זהותו של משיח בן דוד אלא על משיח בן יוסף.

ועיקר ראיתו ממה שמפורש בפסיקתא דר"כ (פרשה לו) דגזירת היסורין שייך דוקא למשיח בן יוסף. ואם כל הוכחת הש"ס דרבינו הקדוש ודניאל היו ראויים להיות משיח הוא מחמת היותם סובלי חלאים, א"כ הרי זה שייך למשיח בן יוסף ולא למשיח בן דוד. ומבאר לפ"ז ד"מה שמו" ששאלו התלמידים, רצו לומר בזה באיזה צדיק שוכן נשמת משיח עכשיו קודם הגאולה, והיינו מי הוא בחינת משיח בן יוסף. וממשיך לבאר איך זה מתאים גם לפנימיות ענינים, שדוקא משיח בן יוסף יש לו עבודה בכח עצמו וזהו הענין של סובלי תחלואים ויסורים וכו' ע"ש.

ולכאורה דבריו תמוהים ביותר עפמ"כ כ"ק אדמו"ר באג"ק ח"ב עמ' רלג (שהוא בעצמו ציין לזה) "לכאורה קשה דעת מ"ד דאין ב"ד בא בשוי"ט מפני איסור תחומין שלמעלה מיו"ד (ראה נ"כ היד שם) כי בשלמא באל"י שייך זה שהוא נמצא למעלה, משא"כ בבן דוד שנמצא למטה (יעיין צח, א) ובפרט עפמ"ש ביד בסוף הלכות מלכים שאם יעמוד מלך מב"ד הוגה בתורה כו' ויכוף כל ישראל לילך בה כו' וילחום

מלחמות כו' והצליח כו' ה"ז משיח. הרי שנצחוננו של משיח יהי' איזה זמן אחרי שיתגלה. והא דאין ב"ד בא בשוי"ט הכוונה כשינצח".

א"כ ברור שהרבי מדבר על משיח בן דוד - "דאין בן דוד בא הכוונה כשינצח". והראי' שהרבי מביא שאין איסור תחומין למעלה מיו"ד הוא זה שבן דוד נמצא למטה. והראי' שבן דוד נמצא למטה הוא מסנה' (צח, א), ושם מדובר על המעשה עם ר' יהושע בן לוי ששאל לאלו' "אימת אתי משיח אמר ליה זיל שייליה לדידיה, והיכא יתיב אפיתחא דרומי, ומאי סימני' יתיב ביני עניי סובלי חלאים".

וראה בשיחת ש"פ תז"מ תשנ"ב: "יתיב ביני עניי סובלי חלאים שמשח נמצא בזמן ומקום הגלות וסובל תחלואי הגלות. . ומצפה בקוצר רוח וכליון עינים. ובהערה מובא ראי' לזה מהמעשה שנזכר לעיל עם ר' יהושע בן לוי.

וכן מוכח מהמשך האגרת: "והנה כל הנ"ל שייך דוקא למב"ד ולא למב"י שאינו צריך להתגלות בבת אחת לכל ישראל" (ע"ש בארוכה).



לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

מעלת המצוות שנאמרו בלשון "צו"

הרב דוד פלדמן

עורך ראשי - 'ועד הנחות בלה"ק'

בלקו"ש ח"ז עמ' 30 ואילך, נתבאר בארוכה שאף שכללות ענין המצוות הוא צוותא וחיבור עם הקב"ה, יש חילוק בין הציוויים שנאמרו בלשון "דבר" או "אמור", שבהם נשאר ליהודי בחירה מוחלטת, ולכן יש בהם רק הצוותא וחיבור שע"י עצם הציווי (וגם אם ח"ו לא יקיימם בפועל, ישאר צוותא וחיבור באופן שלילי עכ"פ, דאע"פ שחטא ישראל הוא); משא"כ הציוויים שנאמרו בלשון "צו", שמורה שיש למצוה (קצת) ממשלה שיהי' מוכרח לקיים הציווי - הנה בעצם הציווי נעשה כבר צוותא וחיבור בדרך חיוב, כמו בעת קיום המצוה.

ואף שקיום כל המצוות הוא בבחירה חפשית - יש חילוק בין מצוות שבקו הימין (שנאמרו בלשון "אמור"), או בקו השמאל (שנאמרו בלשון "דבר"), למצוות שנאמרו בלשון "צו", שהם בקו האמצעי, כי מעלת קו האמצעי שעולה עד פנימיות הכתר, ומבריה מן הקצה אל הקצה, והיינו, שמצוות אלו נוגעים למעלה בפנימיות הרצון וגם בפנימיות הנפש, ולכן בטוחים שיתקיימו בפועל, כי מצד קו האמצעי, הנה התוקף דפנימיות הנשמה - שבוחרת תמיד רק בטוב - נמשך וחודר גם בכחות הגלויים.

וזהו תוכן הענין ד"אין צו אלא לשון זירוז" - בנוגע לאופן ההמשכה בכחות הנפש עד למעשה בפועל, וגם בעולם - "מיד ולדורות" (פרש"י ר"פ צו).

[וממשיך לבאר בנוגע למאמר ר"ש "ביותר צריך לזרז במקום שיש חסרון כיס" - שענין הצדקה קשור עם "בכל מאדך"; וע"י הצדקה עולה כללות נפשו החיונית, דכיון שבמענות אלו ה' יכול לקנות חיי נפשו הרי נותן חיי נפשו לה' ("חסרון כיס"), וגם חלקו בעולם ("במקום"), ולכן ה"ז ענין פנימי יותר בקו האמצעי גופא שנוגע בפנימיות הנשמה (זירוז) יותר, עיי"ש בארוכה].

יש לעיין, היכן וכיצד מתבטא הדבר בנוגע לעבודה בפועל, שיש ענינים מסויימים (אלו שנאמרו בלשון "צו") שבהם יש וודאות גדולה יותר שיתקיימו בפועל, באופן שכאילו מכריחים את האדם לקיים את הציוי - דלכאורה ענין זה לא נתפרש (להדיא עכ"פ) בהשיחה?

[ולהעיר, שגם בנוגע למצות הצדקה - שזוהי הדוגמא היחידה בהשיחה לענין של עבודה בפועל - לא נתפרש היכן מתבטאת הוודאות היתירה שיהי' הקיום בפועל כבדרך הכרת, שזהו ענין עיקרי ביותר בכללות השיחה].



ערבותו של יהודה לבנימין

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת חב"ד חולון, אה"ק

בלקו"ש ח"ה שיחה ג לפרשת מקץ נת' באריכות החילוקי הלשוניות ברש"י בנוגע לחששו של יעקב אבינו לשלוח את בנימין למצרים, שבתחילה כשיעקב אבינו חשש שבנימין ירד הי' זה מצד ש"שהשטן מקטרג בשעת הסכנה", ואח"כ כשבני יעקב חזרו ממצרים, אזי כבר חשש יעקב באמרו "וקראהו אסון בדרך" לא מצד שהשטן מקטרג בשעת הסכנה, אלא מצד שחשדם שהם אשמים בכך ש"יוסף איננו ושמעון איננו" וכדברי רש"י "שחשדן שמא הרגוהו או מכרוהו כיוסף", ולכן חשש בנוגע לבנימין שמא יעשו לו ג"כ משהו או עכ"פ לא יעשו די כדי לשמרו וכו' ע"ש בארוכה.

ומה שבפרשת ויגש, כשיהודה חוזר על דברי אביו (בפעם הב') בפני יוסף, שאם יקחו ממנו את בנימין אזי "וקרהו אסון", שוב פירש רש"י (מד, כט ד"ה וקרהו אסון) שזהו מצד "שהשטן מקטרג בשעת הסכנה", אף שיעקב בשלב זה כבר לא חשש מפני סכנת הדרך, אלא חשד בבניו שהם אשמים בצרת יוסף ושמעון - הטעם הוא, כי מובן וגם פשוט שיהודה לא רצה לבאר בפני יוסף שזהו חששו של יעקב, ולכן פירש רש"י שם שלפני יוסף נתפרשו הדברים שחששו של יעקב הוא רק מצד "שהשטן מקטרג בשעת הסכנה", ע"ש.

ובהערה 42 בשיחה מבאר עפ"ז את ענין ערבותו של יהודה: "ע"פ מ"ש בפנים יובן מה שאמר יהודה "אנכי אערבנו גו'" - דלכאורה (א) איך שייך להיות ערב שלא יקראנו אסון בדרך, והרי אי"ז תלוי כלל ביהודה. (ב) למה אמר רק "ספק יתפש" (ולא חשש להשיב על עיקר טענת יעקב שיקראנו אסון מות שגרוע מתפיסה) - כי אז לא חשש יעקב לסכנת הדרך, רק שמא יתפש או שיאבדוהו (כבפנים), ומכיון שלפי זה החשש הוא רק שמא יתפש - לכן רק זה אמר יהודה בטענתו (אלא שבערבותו הוסיף גם "והצגתיו לפניך - שלא אביאנו אליך מת כ"א חי" - שלא יאבדוהו", עכ"ל ההערה).

כלומר, שבאמת קשה להבין איך יתכן שיהודה יקבל ע"ע ערבות מסוג זה שלא יקרה לבנימין אסון בדרך, אבל לפי מה שנת' בשיחה שבשלב זה

נקודת החשש של יעקב היתה שהשבטים יזיקו או עכ"פ לא ישמרו על בנימין כדבעי, הנה ע"ז היה יהודה יכול להתחייב ש"אנכי אערבנו מידי תבקשנו", שהוא ידאג בכל כחו לשמור על בנימין.

אבל לכאורה יש להקשות ע"ז, דהרי בפרשת ויגש מצינו שהוזכרה ערבות זו בדברי יהודה ליוסף "כי עבדך ערב את הנער מעם אבי לאמר אם לא אביאנו אליך וחטאתי לאבי כל הימים" (מד, לב), והרי נת' לעיל שלא יכל לומר את החשש האמיתי של יעקב בפני יוסף ולכן פירש את חששו של יעקב מצד "שהשטן מקטרג בשעת הסכנה" - וא"כ איך הזכיר יהודה את הערבות שלו בפני יוסף, והרי נת' בהע' הנ"ל דכל הביאור בענין ערבותו של יהודה יובן רק אם זה בא לשלול את חששו של יעקב מפני השבטים ולא סכנת הדרך. וא"כ לפי מה שספרו ליוסף את החשש דיעקב איך אפשר להבין את תוכן הערבות דיהודה, דמה שייך ערבות בזה?

ואולי י"ל בהקדם המבואר בשיחה ס"ד-ה דחששו של יעקב לכתחילה הי' מצד צירוף של שני האסונות שכבר אירעו בדרך למשפחתו של בנימין, מיתת רחל בדרך וכן "חיי רעה אכלתהו" דיוסף (לפי דעתו של יעקב), ונוסף ע"ז ישנו הענין דשטן מקטרג בשעת הסכנה, הרי שצירוף שני הענינים יחד דוקא יכולים לעורר חשש. ע"ש בפרטיות.

דהיינו שבנוגע לשאר האחים אין כאן סיבה מספקת לחשוש, שהרי אצלם אין את הענין של "אמו מתה בדרך" כמו בבנימין שיש חשש מיוחד שמצד שייכותו לאמו יקרה לו מה שקרה לאמו, אבל אצל שאר השבטים שישנה רק סכנת הדרך הרגילה, הנה זה לבד אינו סיבה לחשוש שיקרה להם משהו בדרך.

וא"כ אולי י"ל דענין הערבות דיהודה יכול להתפרש באופן כזה; שבזה שיהודה קושר את גורלו בגורלו של בנימין שאם יקרה לבנימין משהו בדרך יהי יהודה מנודה משני עולמות, הרי שבזה מסתלק החשש המיוחד שישנו בנוגע לבנימין, משום שאם זה ענין שנוגע לבנימין לבד, הרי שבזה שייך לומר שמה שקרה לאמו עלול להתעורר גם בנוגע לבנה, אבל אם גם יהודה קשור לכל אסון שיקרה בדרך לבנימין, וליהודה אין שייכות למה שאמו של בנימין מתה בדרך, הרי שאותו חשש מיוחד שיש כאן - נוסף על עצם הדרך - שיתעורר כאן איזה קטרוג שיכול לפגוע

בבנימין דוקא, כבר לא קיים, דהרי יהודה נקשר עמו באופן כזה שאם יקרה משהו לבנימין, בדרך ממילא זה יקרה גם ליהודה, והרי לזה אין סיבה מיוחדת כיון שהוא אינו בנה של רחל.

ולכן אפשר להבין את דברי יהודה ליוסף שהוא נעשה ערב על בנימין, כיון שגם בדברי יהודה ליוסף הוזכרו שני הפרטים ש"אם יעזוב את אביו דואגים אנו שמא ימות בדרך שהרי אמו בדרך מתה" (רש"י ויגש מד, כב) וכן שהשטן מקטרג בשעת הסכנה וכנ"ל, דהיינו שהחשש מיוסד על צירוף שני הדברים, וממילא נוסף על הערכות היותר מובנת במקרה שבנימין יתפס, כמו שקרה בפועל שהוא תפוס אצל יוסף, שיהודה ישתדל ו"יהפוך עולמות" כדי לשחררו, הנה גם על סכנת האסון בדרך יש אפשרות להבין מהו תוכן הערכות, שבזה שהוא מתקשר אליו בקשר כה חזק, הרי שזה מסלק את החשש מקטרוג מיוחד על בנימין דוקא - מצד היותו בנה של רחל, וכנ"ל.

אלא שעפ"ז צ"ב לאידך גיסא - מפני מה גבי יעקב לא הי' אפשר להציע ערכות מסוג זה, והוכרח לבאר שהערכולת היא רק בנוגע לחשש שמא ימכרוהו או יאבדוהו?

ואולי יש לומר הביאור בזה; דהנה מבואר בהשיחה שיעקב חשש לא רק מצד שבנימין הוא בנה של רחל, אלא גם מצד שהוא "אחי יוסף" - וכמו שמדגיש הכתוב "ואת בנימין אחי יוסף לא שלח יעקב את אחיו וגו'", וכמו שמבאר שם בס"ד בשיחה שהיות שהדרך כבר היתה סיבה לשני אסונות באותה משפחה, הרי שליעקב היה כבר יסוד חזק לחשוש שגם לבנימין יקרה משהו, וכמו שמצינו בתמר ויהודה שלאחרי מקרה המות השני אצל אלו שהיו נשואים לתמר, אז כבר לא רצה יהודה לתת לה את שלה "כי אמר פן ימות גם הוא כאחיו" ע"ש היטב.

ולכן בחשש כזה שהוא יותר מיוסד קשה לבוא ולהציע (ע"ד הפשט עכ"פ) ערכות מסוג הנ"ל, ולכן פירש בשיחה שבאמת כלפי יעקב הצעת הערכות היתה רק בנוגע לחששו של יעקב שהשבטים עצמם יזיקו לבנימין, וע"ז היה יכול יהודה לקחת ערכות, וכנ"ל.

אבל בנוגע לדברי יהודה ליוסף - שלא הזכירו כלל בפני יוסף שלאח השני קרה איזה אסון בדרך, שמצד זה ישנו חשש כפול, אלא רק את הענין

ד"אמו בדרך מתה" - א"כ על חשש מסוג זה שפיר שייך לומר שיהודה נעשה ערב לבנימין, שבזה שנתקשר אליו מוריד את החשש של קטרוג מיוחד כלפי "בנה של רחל" וכפי שנת"ל.

[ואמנם יודע אני שבשיחה אין כל רמז לביאור הנ"ל בגדר הערכות דיהודה, אבל אם נתפוס כפשוטו את הדברים בהערה הנ"ל שעל ענין האסון בדרך אין שום אפשרות להיות ערב, הרי שיקשה מאד איך הזכיר יהודה ליוסף כלל את ענין הערכות בזמן שביאר לו שכל החשש דיעקב הוא רק מצד סכנת הדרך, ועכצ"ל כמו שפירשנו, וכן לחלק בין הדיבור ליעקב, והדיבור ליוסף, וכנ"ל].

והנה לפי"ז יש ליתן טעם לכך שבמדרשים (מד"ר, תנחומא, ילקוט שמעוני ועוד) בתחלת פרשת ויגש דוקא, ישנה אריכות בנוגע לעניני ערכות, וזהו כמובן בקשר עם הערכות דיהודה, אבל לכאורה הי' צריך לקשר זאת כבר לפרשת מקץ שהרי שם נאמר הכתוב "אנכי אערבנו וגו'" שמזה למד ר"ה בגמ' (ב"ב קעג, ב) שערב משתעבד, ולמה העמידו במדרש את כל הדיבור בענין הערכות בפרשת ויגש?

ואוי"ל משום שהערכות כפי שזכרה בפ' מקץ יכולה להתפרש (כהפירוש הנ"ל בשיחה) שכל הנדון הוא רק התחייבות בנוגע למעשי השבטים עצמם, שזה עדיין לא קשור למושג ערכות במובן הרחב כמו שהוא בכל הש"ס - שאדם מתחייב לדאוג גם לדברים שנוגעים למישהו אחר, ולא שהוא מתחייב רק על החוב של עצמו שהוא ידאג לשלמו בכל מקרה (דזה יותר מתאים לערכות דיהודה כפי שנת' בהערה הנ"ל). משא"כ בפרשת ויגש שכאן כבר אין אפשרות להסביר את הערכות באופן הנ"ל, דהרי הם לא סיפרו כלל ליוסף שישנו חשד עליהם בענין, וע"כ צריך לפרש את הערכות גם במובן הרחב יותר שזה לא רק על מעשיהם שלהם, אלא בכלל לכל מה שיקרה מכל מקום, שזהו ע"ד המושג של ערכות בכלל בש"ס, ולכן נקבע במדרש הדיבור בענין ערכות בכלל דוקא בפרשת ויגש.

[בפשטות אפ"ל שזהו מצד שבפרשה זו רואים איך שיהודה התנהג בפועל כתוצאה מאותה ערכות שלקח ע"ע, אבל לפי הנ"ל יומתק ספי וק"ל].



שייכות קרבן פסח לעקידת יצחק

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

ב'לקוטי שיחות' חט"ז פ' בא (ג) בביאור פרש"י עה"פ (יב, ד) והיה לכם למשמרת - "ומפני מה הקדים לקיחתו לשחיטתו ארבעה ימים . . היה רמב"ח אומר . . ונתן להם שתי מצות, דם פסח ודם מילה... ", הקשה (קקושיית השפתי חכמים) דבדברי רמב"ח אין, לכאורה, תירוץ לשאלה "ומפני מה הקדים . . ארבעה ימים" ?

ומבאר שהתירוץ לכך הוא בסיום פירוש רש"י - "ושהיו שטופים באלילים, אמר להם משה כו' משכו ידיכם מאלילים וקחו לכם צאן של מצוה". כלומר: מכיון שהיה צורך לבטל את המצב של "שטופים באלילים", לכן נצטוו בני"י לקחת את הע"ז של מצרים על מנת לשוחטו, ולא לשוחטו מיד, אלא 'להחזיקו אצלם מספר ימים לפני השחיטה.

ולפי זה מובן מדוע היתה הלקיחה ארבעה ימים דוקא לפני השחיטה, שכן מצינו ברש"י (וירא כב, ד) ששה"י של ארבעה ימים היא אות וסימן לעשיית דבר מתוך ישוב הדעת כבאברהם שיצא לדרכו בכיצוע הציווי דעקידת יצחק יום לאחר שנצטווה, ויום השלישי של הליכתו בדרך הי' יום הרביעי לציווי - "כדי שלא יאמרו הממו וערבבו פתאום, וטרד דעתו, ואילו היה לו שהות להמלך אל לבו לא הי' עושה" כו'. עכת"ד בהשיחה.

ולאור ביאורו של כ"ק אדמו"ר יומתק מ"ש במכילתא עה"פ (יב, יג) וראיתי את הדם - "היה ר' ישמעאל אומר: והלא הכל גלוי לפניו . . ומה ת"ל 'וראיתי את הדם'? אלא בשכר מצוה שאתם עושים אני נגלה וחס עליכם. 'וראיתי את הדם' - רואה אני דם עקידתו של יצחק שנאמר (וירא כב, יד) 'ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה"', דלכאורה, מהי השייכות בין קרבן פסח ועקידת יצחק?

והביאור בזה: "בשכר מצוה שאתם עושים" ו"דם עקידתו של יצחק" - מסירות נפשם של בני"י לעשות קרבן פסח התבצעה בדיוק כמו המס"נ שקשורה בעקידת יצחק:

מתוך הכרה ברורה, התבוננות וישוב הדעת. וק"ל.



יום ולילה – הזה וההוא

הרב זלמן בערקאוויטש

תושב השכונה

בלקו"ש ח"ז עמ' 41 נתבאר ש"לילה ההוא" מורה על תכלית העולם, כי, "לילה" ענינו חושך והעלם, וגם "הוא" (בניגוד ל"זה") מורה על העלם, ונמצא, ש"לילה ההוא" הוא העלם כפול, וכמו "הסתר אסתיר", עיי"ש.

ובהערה 22: ד' המדריגות - "יום הזה"; "יום ההוא"; "לילה הזה"; "לילה ההוא" - נתבארו בארוכה בד"ה בלילה ההוא תשכ"ה (סה"מ מלוקט ח"ד ע' קפג ואילך), מיוסד על ד"ה והנה כו' ותוסף אסתר² לכ"ק אדמו"ר האמצעי (מאמרי אדהאמ"צ לנ"ך ע' תטו ואילך). (ובתו"א צד, ד – באופן אחר). ע"כ.

ומשמעות הדברים, שהביאור בד"ה בלילה ההוא תשכ"ה הוא בהתאם להביאור בדרוש אדמו"ר האמצעי, ורק בתו"א הוא באופן אחר.

ויש לעיין איך יתאים עם מ"ש בד"ה בלילה ההוא (סה"מ מלוקט שם), בס"ג, שלאחרי שמקדים שבתו"א בדרושי פורים (הנ"ל), ובארוכה בדרוש אדמו"ר האמצעי הנ"ל, נתבארו ד' מדריגות הנ"ל, מוסיף (בחצאי ריבוע), ש"בהדרושים הנ"ל (היינו, הן בתו"א והן בדרוש אדמו"ר האמצעי) מבואר הענין דלילה הזה ולילה ההוא באופן אחר כו'".

גם יש לעיין אם הביאור "באופן אחר" מתייחס לכל ד' המדריגות "יום הזה", "יום ההוא", "לילה הזה" ו"לילה ההוא", כפי שמשמע לכאורה מלקו"ש, אף שבד"ה בלילה ההוא מתייחס (בפירוש עכ"פ) רק להביאור ב"לילה הזה ולילה ההוא", בהביאו מהדרושים הפירוש ד"לילה הזה" (שרק ענין זה נתבאר להדיא בתו"א כאן), ומוסיף, ש"ע"פ פירוש זה (שבהדרושים) בלילה הזה, צריך לומר דלילה ההוא כו'" (ואולי עפ"ז ישתנה גם הפירוש ד"יום הזה" ו"יום ההוא").



1) ולהעיר שהביאור בלקו"ש ח"ז הנ"ל הוא ממאמר זה. ואולי נפלה טעות בהציון "משיחת פורים וש"פ צו תשכ"ה", וצ"ל: ממאמר פורים ושיחת ש"פ צו.

2) להעיר, שהציון לד"ה זה מופיע רק במהדורות שיצאו לאור לאחר שנדפס ד"ה בלילה ההוא תשכ"ה, אבל במהדורא המקורית: "מיוסד על ד"ה זה לכ"ק אדמו"ר האמצעי", כנראה בגלל שאז לא נדפסו עדיין מאמרי אדמו"ר האמצעי הנ"ל.

החילוק בין מכת בכורות לשאר המכות

הת' יוסף יצחק בסמן
תלמיד בישיבה

בלקו"ש ח"ג פרשת בא מבאר כ"ק אדמו"ר החילוק בין מכת בכורות לשאר המכות וז"ל: "דער חילוק צווישן מכת בכורות און די איבעריקע מכות איז:

די אנדערע מכות זיינען ניט געווען אין אזא אופן וואס קען הייסן "ניתנה רשות למשחית". אפילו די מכות וואס האבן אנגעריט ניט בלויז ממנום של מצרים נאר אויך זייער לעבן - ווי למשל ערוב - איז דאך אבער דער משחית געווען באגרעניצט אין דער השחתה, עס האט זיך דורכגעפירט דורך א באשטימטע באגרעניצטע זאך (צפרדע, כנים א.א.וו.). ער האט געהאט רשות צו מזיק זיין אדער הרג'ענען די מצריים נאר אויף דעם וועג פון דער באטרעפענדער מכה. דערפאר איז דאס ניט "ניתנה רשות למשחית". דאקעגן ביי מכת בכורות האט מען אים געגעבן רשות - מען געפינט ניט קיינע הגבלות אין דעם אופן ווי צו טויטן די בכורי מצרים. און וויבאלד אז "ניתנה רשות למשחית", האבן די אידן געדארפט א באווארעניש, בכדי ער זאל ניט מזיק זיין אויך אידן".

ולכאורה אינו מובן החילוק:

לכאורה רואים יותר הגבלה בהשחתה שבמכת בכורות מבשאר המכות: בשאר המכות, למשל צפרדע הזיק את כל מצרים, ואף מצרי לא נפטר ממכה זו, וגם בדם בכל מקום שנמצא מים הפך לדם ועכ"ז כשבא יהודי לשתות אפי' מאותו כלי נשאר המים בטבעו בשבילו.

משא"כ במכת בכורות היתה לכאורה הגבלה בעצם ענינה, שרק הבכורים מתו ולא שאר מצריים ולכאורה זהו הגבלה יותר מבשאר המכות, שעצם המכה הוא רק לסוג פרטי "מכת בכורות"? וגם הענין שמביא הרבי להראות שאין במכות בכורות הגבלות, לכאוי' אינו מובן, כי לכאוי' זה שלא היתה איזה דרך פרטית להרוג את הבכורים הוא כי אין המדובר אודות רציחה, כאדם הרוצח ח"ו בכלי וכיו"ב שיש כמה אופני הריגה (ד' מיתות וכו'), אלא נטילת הנשמה באופן ניסי, וא"כ לכאוי' אין הרבה דרכים לעשות זאת?

ואת"ל שיש הרבה דרכים להרוג הבכורים, א"כ למה לא עשה הקב"ה מכת בכורות כשאר המכות שההריגה תהיה רק באופן מסויים שאז כיון שלא "ניתנה רשות למשחית" לא יהיה צורך לשמירה.

ובהקדם: כל מכה ומכה שהביא הקב"ה על מצרים הוא כדי לפעול איזה ענין מסויים, וכמו שפרש"י (ח, יז) בד"ה את הערוב: "...ויש טעם בדבר באגדה בכל מכה ומכה למה זו למה זו. בטכסיסי מלחמות מלכים בא עליהם, כסדר מלכות כשצרה על עיר, בתחילה מקלקל מעיינותיה, ואח"כ תוקעין עליהם ומריעין בשופרות ליראם ולבהלם, וכן הצפרדעים מקרקרים והומים וכו' כדאיתא במדרש רבי תנחומא", היינו שכל מכה באה לפעול דבר מסויים למצריים, ולמשל בצפרדע הצער הזה שהביא מכת צפרדע היה יוכל לבוא גם בהרבה אופנים אחרים שגם הם יבאו צער לצפרדעים - רק שהקב"ה בחר שצער זה שיבוא למצריים יבוא באופן מסויים דוקא ע"י צפרדעים.

וזהו לכאור' הכוונה שתשעת המכות הראשונות לא היתה באופן ד"ניתנה רשות למשחית", כי כיון שהגביל ה' את המשחית שיצער את המצריים רק באופן מסויים - וזהו הגבלה מכוונת, א"כ המשחית רק יוכל להזיק באופן מסויים.

משא"כ מכת בכורות כיון שזהו לא מכה שצריך להביא צער מסויים על מצרים רק נטילת נשמה, א"כ אין הגבלה במכה זו לעשות את המכה באופן מסויים דוקא, וא"כ "אינו מבחין בין צדיקים לרשעים".



שיטת כ"ק אדמו"ר בלשיטתי' [גליון]

הת' יחיאל קלמנסון

שליח בישיבה גדולה - ניו הייבן

בגליון תתקנא (עמ' 23) כתבתי לבאר בענין ה"לשיטתי" שרואים בתורת כ"ק אדמו"ר, וביארתי איך שכל מחלוקת בש"ס נובעת בעצם מנקודה אחת (אם התורה נתנה לפי גדרי הנותן או גדרי המקבל), ובין הדברים כתבתי שכל פעם שיש לנו לשיטתי' של שני ברי פלוגתא, אין הכוונה שהם חולקים רק במחלוקת זו שהש"ס מביא דעתם בפיו, אלא

ע"פ הלשיטתי' אפשר לדעת שיטתם בכל מחלוקת בש"ס שנקודתה היא אותה הנקודה שהם חולקים בה.

אמנם היו כאלו שהבינו שכוונתי היתה שכל תנא או אמורא שיודעים הלשיטתי' שלו (לדוגמה ר' יאשי' ור' יונתן), יודעים מה הוא סובר בכל מחלוקת בש"ס. וזה אינו, כי הרי אפ"ל שנקודת כל מחלוקת בש"ס היא לחלק או לצרף, וודאי יכול להיות מחלוקת שר' יאשי' ור' יונתן יסכימו עם צד אחד, כאשר נקודת המחלוקת אינה לחלק או לצרף. תדע, שהרי בשיחה שעליו מיוסדת ההערה (ח"ח בהעלותך ב) מביא צריכותא לכל המחלוקות של ר' יאשי' ור' יונתן ומבאר איך שבכל אחד מהמחלוקות האלו היינו יכולים לחשוב שנקודת המחלוקת היא (לא לחלק או לצרף אלא) נקודה אחרת ונקודה זו אין ר' יאשי' ור' יונתן חולקים, ואם נאמר שבכל מחלוקת בש"ס אפשר לדעת מה סוברים ר' יאשי' ור' יונתן ע"פ הלשיטתי', אזי אין מקום לסברא כזו, ואין צריכים את הצריכותא, והי' די אם הש"ס יפרש פעם אחת את שיטתם של ר' יאשי' ור' יונתן ואנו נדע לכל מחלוקת בש"ס מה סוברים.

אלא כוונתי היתה, שבכל פעם שיודעים את נקודת המחלוקת בין שני בעלי פלוגתא בש"ס (לדוגמא ר' יאשי' ור' יונתן), אזי בכל מחלוקת בש"ס שנקודת המחלוקת היא אותה נקודה, אפשר לדעת מה יסברו (ר' יאשי' ור' יונתן) במחלוקת זו, אף שהש"ס לא הביאה דעתם בפי'.

אך עתה יקשה דאם אכן נאמר שנקודת כל המחלוקות בש"ס היא נקודה אחת (אם התורה נתנה לפי גדרי הנותן או גדרי המקבל) איך אפשר להיות ששתי ברי פלוגתא החולקים במקום אחד יסכימו במקום אחר? הרי אם ר' יאשי' סובר שהתורה ניתנה לפי גדרי הנותן ור' יונתן סובר שהתורה ניתנה לפי גדרי המקבל, איך אפשר להיות שישכימו במחלוקת אחרת, שנקודתה הרי היא אם התורה ניתנה לפי גדרי הנותן או לפי גדרי המקבל, ואם - כפי שביארנו - נקודת כל המחלוקות בש"ס היא אם התורה נתנה לפי גדרי הנותן או גדרי המקבל, איך שייך שישכימו בשום ענין?

אמנם י"ל דאינו כן, דהרי אין הכוונה שהתורה ניתנה רק לפי גדרי הנותן, או רק לפי גדרי המקבל, דבתורה יש את שני הענינים, התורה ניתנה לברר את התחתונים וליתן להם כח שיתבררו עד שיהיו כלים

לא לוקות, ולכן יש ענינים בתורה שהם לפי גדרי התחתון, וענינים שהם לפי גדרי העליון. וענין המחלוקות הוא כשיש ספק בענין פרטי אם בענין זה הולכים לפי גדרי הנותן או גדרי המקבל, ולכן יכול להיות שהגם שר' יאשי' סובר בכמה מחלוקות שהולכים אחר גדרי הנותן, אבל במ"א יסבור שהולכים אחר גדרי המקבל.



בענין הנ"ל

הרב נחום שטראקס תושב השכונה

בגליון תתקנא (עמ' 23) האריך הת' י.ק. שי' בביאור שיטת רבנו בה"לשיטתי" שבש"ס. ויסוד דבריו ע"פ מ"ש בלקו"ש ח"י"ח בהעלותך (ב) אות ו וז"ל: "ווען מען געפינט א "לשיטתי" פון חז"ל מפורשת בכמה מקומות, דארף מען געפינען א "צריכותא" אין יעדערער פון זיי - אויב ניט, וואלט געווען גענוג ווען זייער מחלוקת ווערט געבראכט אין איין ארט און מ'וואלט פון דארט געקענט אפ לערנען זייער דעה בנוגע די אנדערע ערטער לויטן לשיטתי", עכ"ל. ועד"ז בלקו"ש חט"ז עמ' 312 הע' 29 וז"ל: "אבל בכ"ז צ"ל צריכותא בכל מחלוקת שלכן צריך לאשמעינן בכל ענין בפ"ע דפליג".

ומוכיח מהנ"ל: שנוכל לקבוע מעצמנו שיטתם של בעלי הפלוגתא דפליגי בה"לשיטתי" - אפי' במחלוקת שהגמ' אינה מביאה דיעותיהם (בש"מ), ע"י ההשוואה לשיטתם הכללית שבה"לשיטתי". ועל יסוד זה מצביע על כמה דוגמאות בש"ס שיש לתלות מחלוקת מסוימת בשיטת בעלי פלוגתא שלא נזכרו שמותם במפורש על זה, ע"י ההשוואה לשיטתם הכללית בה"לשיטתי".

וכותב שבאמת מפורש דרך לימוד זה בדברי רבנו בלקו"ש ח"י"ח שם בה"לשיטתי" דר' יאשי' ור' יונתן, שר' יאשי' נוטה לצרף פרטים לכלל אחד ור' יונתן מחלקם לפרטים נפרדים, ומביא רבנו בהע' 72 מחלוקת דריה"ג ור"ע בנוסח הזימון (ברכות מט, ב) וכותב ע"ז, וז"ל: "הא דלא מצינו פלוגתא בזה בין ר' יאשי' ור' יונתן - י"ל: דאפשר ללמוד זה מפלוגתות האחרות". ע"כ. והבין הכוונה בדברי רבנו שקאי על הפלוגתא

של ריה"ג ור"ע - מדוע לא מצינו שיהי' בזה פלוגתא בין ר' יאשי' ור' יונתן, ומתרץ דאפשר ללמוד פלוגתתם בזה ממחלוקותיהם האחרות לכן אין צורך לכותבה בפירוש. הרי יוצא מפורש מדברי רבנו שע"פ שיטת הלימוד של ה"לשיטתי" נוכל לדעת מעצמנו שיטת בעלי פלוגתא אפי' במחלוקת שלא נזכר בש"ס דפליגי בה.

ודברים אלו נפלאים מאוד, ויש לדייק טובא אם נכונים הם. ולאחר העיון נראה ברור - דאינו כן.

דהנה בלקו"ש שם בביאור בה"לשיטתי" דר' יאשי' ור' יונתן מביא חקירת הצפע"נ בגדר ציבור אם הוא מציאות חדשה או צירוף של יחידים. ומביא ע"ז בהע' 72 וז"ל: "זוהי הפלוגתא (ברכות מט, ב במשנה) דר"ע וריה"ג האם יש חילוק בנוסח ברכת הסימון בין עשרה, מאה, אלף ורבוא: אם "ציבור" יש בו יחידים, הרי כל מה שמתוסף יותר יחידים נתוסף ב"דרגת" הציבור; אם ציבור הוא מציאות אחת אין הפרש בין עשרה ועשרה רבוא".

ומוסיף רבנו: "והא דלא מצינו פלוגתא בזה בין ר' יאשי' ור' יונתן - י"ל: דאפשר ללמוד זה מפלוגתות האחרות".

וע"ז ("דאפשר ללמוד זה מפלוגתות האחרות") מוסיף בשוה"ג: "אבל אינו דומה לפלוגתתם בעיה"נ - שהרי שם גם ה"עיר" הוא ציבור באופן דמציאות אחת" ומציין ללקו"ש (ח"ט עמ' 109) ששם מבואר דכל אנשי עיר הנדחת הם מציאות אחת שלכן גם הנשים והטף שלא חטאו נהרגים. ע"כ מתוכן השיחה.

ואם נאמר כדבריו שכונת רבנו במ"ש "והא דלא מצינו פלוגתא בזה" קאי על הפלוגתא של ר"ע וריה"ג (בנוסח ברכת הזימון), אי"מ:

א) לכאורה יש לחלק בין נוסח ברכת הזימון לשאר פלוגתות, כי בנוסח ברכת המזון יש חילוק בין ק' אלף ורבוא, ולא נדעהו מפלוגתות אחרות.

ב) מ"ש בשוה"ג "אינו דומה לפלוגתתם בעיה"נ" - אינו מובן, מדוע אין פלוגתתם דומה לעיר הנדחת, הרי אדרבה, ק"ו הוא, אם בעיר הנדחת שה"עיר" הוא ציבור באופן דמציאות אחת ואעפ"כ מחלק בו ר' יונתן בין

עיר לרובו של שבט, כ"ש שמחלק בין י' לק' וכו' בברכת הזימון שאינו אלא צירוף של יחידים.

ג) גם מ"ש בשוה"ג "אינו דומה לפלוגתתם בעיה"נ - שהרי שם גם ה"עיר" הוא ציבור באופן דמציאות אחת - "א"מ, הרי אדרבה בזה מפרך מעיקרא כל לימוד ה"לשיטתי" לנוסח ברכת הזימון, כי לפי"ז י"ל דאפי' ר' יאשי' מחלק בברכת הזימון בין י' לק' וכו' דהרי לדידי' מחלק בין י' לק' בעיר הנדחת אע"פ שהיא מציאות אחת.

ד) בלקו"ש חט"ז שמות (א) מבאר רבנו לשיטתי' בין רב ושמואל (בדרך לימוד הכתובים). ומק' מדוע בפרש"י עה"ת מביא פלוגתת האלו דרב ושמואל בלי להעתיק שמות בעלי הפלוגתא, וכותב ע"ז בהערה 60: "בדוחק י"ל שרש"י לא העתיק במקומו הנ"ל רב ושמואל, כי ס"ל שמחלוקתם בהנ"ל אינה שייכות לשיטתם בדרך לימוד הכתובים וכו'". הרי יוצא מפורש דיש מקום לומר (בדוחק עכ"פ) דהפלוגתת אינם תלומים בנקודת ה"לשיטתי" הכללית. וא"כ האיך נדע בודאות שיטות בעלי פלוגתא במחלוקת אחרת שלא נזכר בהם שמותם, הרי י"ל (בדוחק עכ"פ) דמחלוקתם בכלל אינה תלוי' בנקודת ה"לשיטתי" הכללית.

ה) לא מצינו לכאורה במק"א בדברי רבנו כגון זה, שנלמד סתום מן המפורש ונאמר שפליגי במחלוקת שלא נזכרו בה שמות הבעלי פלוגתא. והלא יפלא הדבר?

והנראה לומר בפירוש דברי רבנו - שקאי על סברות החקירה של הצפע"נ אם ציבור הוי מציאות חדשה או צירוף של יחידים, מדוע לא מצינו פלוגתא בין ר' יאשי' ור' יונתן בסברות האלו של צדדי חקירת הצפע"נ, הרי הסברות של צדדי החקירת הצפע"נ מוחזקים בש"ס (בהפלוגתא דריה"ג ור"ע), וע"פ דיעותיהם של ר' יאשי' ור' יונתן בנקודת ה"לשיטתי" - בהכרח שחלוקים הם גם בסברות של צדדי חקירת הצפע"נ, ולא ימלט - שלא שיהי' חילוק ביניהם לדינא, וא"כ מדוע לא טרח הש"ס ללמדנו על מחלוקת וחילוק ביניהם לדינא - כדי להשמיענו על חילוקי דיעותיהם בחקירה זו.

ומתרץ ע"ז, דלא צריך להשמיענו על חילוקי דיעותיהם בחקירה זו, כי מובן ופשוט הוא מעצמו מתוך חילוק דיעותיהם בפלוגתות האחרות

שבה "לשיטתי" הכללית כנ"ל. ולפי"ז מובן היטב מ"ש בשוה"ג שאינו דומה לפלוגתתם בעיה"נ, כי חקירת הצפע"נ בגדר ציבור אינה שייכת בעיר הנדחת כי בעיר הנדחת לכו"ע העיר אינו צירוף של יחידים אלא מציאות אחת.

היוצא מזה, אף שצריך צריכותא לכל פלוגתא, לא מצינו שניתן לחדש פלוגתא מעצמנו לקבוע שיטותם של בעלי פלוגתא במחלוקת שלא נזכר בה בפירוש דפליגי בה.

ובטעם הדבר י"ל: א) כי יש למצוא ברוב המחלוקות נקודה שבה שונה המחלוקת מה"לשיטתי" ע"ד שמבאר רבנו בכמה פלוגות, ב) בכלל - א"א לחדש מחלוקת על יסוד ה"לשיטתי", כי כל עיקר ה"לשיטתי" מעיקרא אינו מוחלט בודאות ממש כמ"ש בלקו"ש שמות (הנ"ל) שבדוחק י"ל שמחלוקתם אינה שייכות לה"לשיטתי" הכללית לו.

ע"כ בנוגע להערותו של הנ"ל.

ומדי דברינו בזה יש לבאר קושי' אחרת: מדוע צריך כלל צריכותא לכל פלוגתא, לכאורה י"ל דכל פלוגתא שנוי' במשנה כדי ללמדנו על גוף ההלכה שבה, כמו כל הלכה אחרת שאינה שנוי' במחלוקת שכולם מלמדנו המשנה, ובמקרה - הלכה זו שנוי' במחלוקת. ומדוע צריך לומר שבאה המשנה ללמדנו על פלוגתתם בנקודת ה"לשיטתי" ואשר לכן צריך צריכותא.

ואוא"ל הביאור בזה, שסברא רחוקה היא לומר שבנקודת המחלוקת עצמה - שבפשטות בה עיקר החידוש דהרי אין דיעותיהם של הבעלי פלוגתא שוין בה - בזה אין חידוש (כי אפשר ללמוד שיטותם בזה מה"לשיטתי"). ובענין מן הצד דהיינו בהצעת גוף ההלכה עצמה בזה דוקא החידוש שבהמשנה.

ועוד, אילו שיטתם בכל פלוגתא שוה ממש, הי' צריך להשמיענו בפירוש או לרמוז לנו שבאמת פלוגתתם אחת היא. ומזה שבכל מקום מלמדנו פלוגתא מחדש ממש, מוכרח שאין פלוגתתם אחת אלא בכל מקום חידוש מיוחד ופלוגתא שונה.

אבל נ"ל דעיקר היסוד להצריך צריכותא הוא באמת על רקע סברה רוחנית והנחה מוקדמת - והוא: דאין הכי נמי דמוכרח לימוד ההלכה (עם הפלוגתא שבה) כדי ללמדנו על גוף ההלכה, אבל אעפ"כ ע"פ הכלל דאין ביהמ"ד בלא חידוש מוכרח להיות חידוש נוסף בכל פלוגתא - גם בסברות הפלוגתא עצמה. דהיינו שלא די בחידוש (שקיים אמנם בלאו הכי) בלימוד ההלכה לדידינו, אלא צריך להיות חידוש אצל הבעלי פלוגתא שחזרו על הפלוגתא בכל מקום (לפי ענינו) - שגם לדידם יהי חידוש בענין פלוגתתם. ובאם סברות פלוגתתם בכל מקום שוה ממש, נמצא דלדידם (בענין פלוגתתם עכ"פ) הוי ביהמ"ד בלא חידוש. ולכן מוכרח להיות שיש צריכותא בכל פלוגתא.

ולהעיר ממ"ש בהיום יום (ב' שבט) בנוגע למאמר רבנו הזקן "דער פרומער וארא" שהי' רגיל לחזור אותו אחת לשלש שנים, ובכל פעם ופעם כמעט שהי' אומר אותו כלשוננו. ואמר הצ"צ: יעדער מאל איז געווען א אור חדש. עיי"ש. וי"ל שכאן הוא עד"ז שמוכרח להיות (ע"פ רוחניות הענינים) חידוש בסברת פלוגתתם בכל מקום שחזרו על הפלוגתא.



בענין הנ"ל

הרב בנימין אפרים ביטון

ר"י אהלי מנחם ושליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר קנדה

בגליון תקנא (עמ' 23) דן הת' י.ק. שי' בשיטת רבינו בדרך לימוד הלשיטתי של כו"כ תנאים ואמוראים בסוגיות וענינים שונים, והביא הך הלשיטתי דר' יאשי' ור' יונתן שנתבאר בלקו"ש חי"ח בהעלותך (ב) בארוכה, דשיטת ר' יאשי' לצרף פרטים לכלל א' דהכלל והדיבור מכריע, אכן ר' יונתן נוטה לחלק לפרטים דהפרט והיחיד מכריע יעוי"ש.

ובהמשך דבריו רצה לקשר את יסוד הלשיטתי הנ"ל דר' יאשי' ור' יונתן עם עוד כו"כ לשיטתייהו דהתנאים והאמוראים שנתבארו בלקו"ש במ"כ. ובתו"ד הזכיר הלשיטתי דרב ושמואל שנתבאר בלקו"ש חט"ז שמות (א) בארוכה, דלרב פירוש התיבות בדיוק מכריע, ולשמואל תוכן הענין מכריע עיי"ש.

וכ' שם ד"ר' יאשי' שתמיד מצרף, גם כאן הוא "יצרף" את המילה הפרטית להמשך הכתובים ויפרש כשמואל, ואילו ר' יונתן "יחלק" את המילה מההמשך ויפרש כרב", ע"כ.

ולהעיר, שכתו"ד כ"ה מפורש בלקו"ש חי"ח שם עמ' 108 הערה 39 שכ' לקשר את שיטת ר' יאשי' דהכלל והציבור מכריע, לשיטת ר' יהודה בפירוש הכתובים לדייק כללות הענין אף שאינו מתאים כ"כ עם הפירוש של תיבה פרטית [שנתבאר בלקו"ש ח"ה עמ' 264 ועוד, שהיא שיטת שמואל הנ"ל], עיי"ש. והן הן הדברים.

עוד יש להעיר על מה שהביא שם בתו"ד ב' ביאורי רבינו בלשיטתייהו דב"ש וב"ה, דבלקו"ש חט"ז תרומה (ד) נתבאר דב"ש אזלי בתר הכלל וב"ה בתר הפרט יעויי"ש בארוכה, אכן בכ"מ בלקו"ש (ח"ו עמ' 10 ואילך, סה"ש תשמ"ח ח"ב עמ' 641 ואילך) נתבאר באו"א, דב"ש אזלי בתר 'בכח' וב"ה אזלי בתר 'בפועל' עיי"ש. וכ' שם בהערה 2 ד"ש לתווך שהרי הכח הוא הכלל הכולל את הפרטים של המקרה, וכשיוצא לפועל מתגלים הפרטים". עכ"ד.

ועויין באג"ק חכ"ז עמ' רפה [במענה לשאלתו על ההדרן של כ"ף מנחם אב דש.ז. (לקו"ש חט"ז עמ' 312 ואילך) - שלכאו' יש סתי' בין ההנחה שנת' (בהתוועדות זו) שלפי ב"ש אין לדיין אלא מה שענינו רואות והולכים בתר המצב הנראה בפועל ולפי ב"ה מעיינים בפרטי הדברים אף שאינם נראים לעין בגלוי כו' - לבין ההנחה (ראה תו"א - התוועדויות חי"ט עמ' 49 וש"נ) דאליבא דב"ש אזלינן בתר 'בכח' ואליבא דב"ה אזלינן בתר 'בפועל' - הערת העורך שם] וזלה"ק: "...בהלשיטתי' דב"ש וב"ה - כבר עניתי בזה לכו"כ ובטח גם אליו הגיע. והנקודה: כח ופועל, פנימי וחיצון - אינם זהים כלל וכלל".

ויל"ע עוד בכ"ז.



שיחות

מקור לדברי הרמב"ם ע"ד יעודים גשמיים בתורה

הרב חיים רפפורט

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

ידועים דברי הרמב"ם בהל' תשובה פ"ט ה"א ע"ד היעודים הגשמיים שנאמרו בתורה להעוסקים בתורה והמקיימים מצוותי', שענינם כך: "הבטיחנו בתורה שאם נעשה אותה בשמחה ובטובת נפש ונהגה בחכמתה תמיד שיסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה כגון חולי ומלחמה ורעב וכיוצא בהן, וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה כגון שובע ושלוש ורבויה כסף וזהב, כדי שלא נעסוק כל ימינו בדברים שהגוף צריך להן אלא נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה כדי שנזכה לחיי העולם הבא".

ובשיחת שבת שובה (ו' תשרי) ה'תשמ"ו האריך רבינו זי"ע בדברי הרמב"ם אלו וביאר שמקור דבריו הוא מ"ש בספר נעים זמירות ישראל (תהלים סוף פרק קה, פסוקים מד-מה): "ויתן להם ארצות גוים ועמל לאמים יירשו בעבור ישמרו חקיו ותורתיו ינצרו הללויה", ע"ש בארוכה.

והנני להעיר שמצאתי ז"ע מקור לדברי רבינו בספר "המספיק לעובדי ה'" לר' אברהם בן הרמב"ם (מהדורת סלימאן בן דוד ששון, ירושלים תשכ"ה), עמ' קכת, וז"ל: "וכבר ביאר אבא מרי זצ"ל בהל' תשובה . . כי טובות עולם הזה שהבטיחה תורה לעושי רצונו נועדו לסייע לעשית רצונו ולא להיות תכלית השכר עצמו. ואת הטעם הזה הביע דוד ברוח הקודש ואמר, ויתן להם ארצות גוים כו' בעבור ישמרו חקיו ותורתיו ינצרו וכו'".



יעקב אבינו לא מת [גליון]

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בגליון הקודם (עמ' 31) כותב הרב י.ל.ג. שי' ע"ד השאלה למה נאמר רק על יעקב אבינו לא מת ולא בנוגע לאברהם ויצחק אע"פ שבנוגע להם

ועד"ז לשאר צדיקים אמרו חז"ל צדיקים במיתתם קרויין חיים. ומביא שהרבי מסביר שההבדל הוא שאצל שאר האבות וצדיקים הם קרויין חיים רק בנוגע לנשמתם, ובנוגע ליעקב גם הגוף שלו הוא חי. ושואל שמצינו בש"ס שגם אצל כו"כ צדיקים נשאר הגוף שלהם חי.

וכמדומה שהרבי אז הסביר ההבדל בין יעקב אבינו לשאר האבות כי אצל יעקב הי' מטתו שלימה, וביאר שמכיוון שהבן נתהווה מהאב א"כ גוף האב נמצא בבן, וכיון שזרעו בחיים אף הוא בחיים. ואצל יעקב הי' כל זרעו בחיים, מטתו שלימה, שהיו כולם צדיקים, ולכן אף הוא בחיים. משא"כ באברהם שיצא ממנו ישמעאל, וביצחק שיצא ממנו עשיו, הרי חלק מגופם נמצא בבנים רשעים (שהם מתים אף בחייהם) א"כ לא שייך לומר בנוגע להם מה זרעו בחיים אף הוא בחיים מכיון שחלק מהם שבורעם זה אינו בחיים, ובמילא חלק ממנו אינו בחיים.

ולפי הסבר זה יתכן שצדיקים אלו שגם אצלם שייך לומר הענין דמטתו שלימה, אז הם גם בחיים כמו אצל יעקב אבינו, ואותם צדיקים שאינם בסוג זה, הנה אע"פ שגם עליהם נאמר צדיקים במיתתם קרויין חיים, היינו רק שקרויין חיים מפני היותם צדיקים, אבל אינם במדריגה של יעקב שעליו נאמר אף הוא בחיים, מכיון שכנ"ל חלק מהם נמצא בזרעו שאינם בחיים, וד"ל.



אגרות קודש

כל בי עשרה שכינתא שריא

הרב בן ציון חיים אסטער
ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקו"ש חל"ז עמ' 203 במכ' להגרש"י זוין (נדפס באג"ק חכ"ד אגרת ט'רלז) וזלה"ק: "אף שאינם מדברים כו': וכדיוק הל' אכל בי עשרה. וראה תניא ספ"א. ולהעיר מירוש' עירובין ספ"א (ובקה"ע שם). ואף דבנדרים (ח, א) אמרינן והוא דתנו כו' (שצ"ל ראוין לדבר ד"ת) - שאני

התם דבעינן חשיבות (דב"ד) נוסף על הענין דשכינתא שריא, ולרמב"ם (הל' ת"ת פ"ז הי"ב "אפילו שלשה") זהו העיקר. עכל"ק.

בראשונה יש להעיר אשר הרבי מדייק מלשון הגמ' בסנהדרין (לט, א) "אכל בי עשרה", להא שכתב אדה"ז "ששמעתי מרבתי כי אילו נמצא מלאך אחד עומד במעמד עשרה מישראל ביחד אף שאינם מדברים בד"ת תפול עליו אימתה ופחד וכו'", ולכאורה הדיוק מתאים יותר על מה שמביא אח"כ מתניא ספ"א דמיירי אף ברשעים - כי מה שמביא אדה"ז מרבותיו אינו מוכח שמייירי בכל סוגי אנשים, ואולי איירי דוקא באלו שראויין לדבר בד"ת אף שבפועל אינם מדברים, וגם הקרבן עדה שמציין כתב בתחילה שעשרה הבאין להתפלל השכינה מקדמי ואתי ואח"כ כותב דאכל בי עשרה שכינתא שריא אף שאינם עושים כלום, ומהא דהוצרך להביא מתחילה שבאין להתפלל משמע שאף שעדיין אינם מתפללין מ"מ ראויין הם לכך והתאספו לזה ולכן אף שעדיין אינם עושים כלום שכינה שורה שם, וא"כ אין כאן ראי' לכל בי עשרה שהשכינה שורה אף שאינם ראויין לדבר ד"ת ולהתפלל, וא"כ אין כאן קושיא מנדרים. ורק מהא דמביא מתניא סוף פ"א דאף ברשעים שכינתא שריא קשה מנדרים, וא"כ לכאורה הסדר בדברי הרבי היה צ"ל מקודם הקרבן עדה ואח"כ ספ"א בתניא, ואז הדיוק מכל בי עשרה, ולהקשות מנדרים.

עוד יש להעיר ממה שמתרץ הרבי על הקושיא מנדרים - דלכאורה לפי' התוס' שם דכתב מפורש דדוקא שתנו ראויין שהשכינה תשרה ביניהם, לכאורה עדיין הקושיא במקומה עומדת. ואמנם לפי' הר"ן שם דכתב דבעינן חשיבי מתורץ דמלבד הענין דבעשרה שכינתא שריא בענין נמי חשיבי כדי להתיר הנידוי, אבל אין זה שדוקא בראויין השכינה שורה כמו שכתב התוס' שם.

ואולי לכן מוסיף הרבי בחצע"ג "דבית דין", וכוונתו לפי' הרא"ש ותוס' שם דבעינן ב"ד להתיר הנידוי, מכיון שנידוהו בב"ד של מעלה לכן בעינן ב"ד ביחד עם השכינה ששורה בעת שיש עשרה דתנו, וא"כ כוונת התוס' לדרגא נעלית דשכינה שורה [וע"ד החילוק דסוף פ"א תניא דשורה הוא מקיף עליהם, משא"כ לגבי ב"ד בעינן צירוף ולא רק מקיף וראה בתניא אגה"ק שם].

אמנם, אף שיש להעמיס זה בלשון הרבי, הנה מלשונו "נוסף על הענין דשכינתא שריא", משמע דהחשיבות דב"ד הוא ענין נוסף - וא"כ אינו מתאים עם תוס' והרא"ש כ"א עם הר"ן כנ"ל דאינו מזכיר ב"ד כלל. ואולי לכן הקיף הרבי "בב"ד" בחצע"ג, דמספקא לי' אם הפי' בהר"ן דחשיבי הוא מטעם ב"ד או לא, אף שברור דהר"ן לא ס"ל כוותיהו דבעינן ב"ד מטעם שההתראה צ"ל באותו ב"ד [היינו השכינה כי נידוהו בשמים בב"ד של מעלה] דאינו מזכיר מזה כלום.

ובפרט שמביא מהרמב"ם לבסוף, אפילו בשלשה שרואים - שלדעתו העיקר הוא הב"ד, א"כ בעשרה העיקר הוא הב"ד שבהם ולא השכינתא שריא, א"כ אולי גם להרמב"ם אף שמביא גם הענין דשכינה שורה, אמנם זה דבעינן תנו הוא משום החשיבות דב"ד [אף שמוכח שלהרמב"ם עצמו הי' לו גירסא אחרת בגמ' דאף בשלשה - עיין כס"מ שם ובמקו"צ במהדורת פרנקל], אבל בפשטות לדעת הרא"ש והתוס' אאפ"ל דהחשיבות דב"ד הוא העיקר בנוסף על הענין דשכינתא שריא, שהרי כתבו דענין הב"ד הוא הענין דשכינה שורה שאז ראויין הם שהשכינה תשרה כדלעיל.



נגלה

מטו כשורי למטה מעשרה

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

במסכת בבא בתרא (ו, סע"ב): "הנהו בי תרי דהוו דיירי, חד הוה דייר עילאי וחד הוה דייר תתאי, איתבס תתאי [נטבעו הכתלים התחתונים בארץ עד ששפלה תקרת העלי'. רש"ן], א"ל תתאי לעילאי תא ונבניי'. א"ל אנא שפיר קא דאירנא, א"ל . . לא טרחנא . . אמר רב חמא בדינא קא מעכב. והני מילי דלא מטו כשורי למטה מעשרה, אבל מטו כשורי למטה מעשרה, מצי א"ל למטה מי' רשותא דידי הוא, ולא משעבד לך". ע"כ.

וכתב הרמב"ן וז"ל: "איכא מ"ד הואיל וכן, על העליון לסתור ולבנותה משלו עד למעלה מעשרה, ואם רצה תחתון להגביהו יותר,

מגביהה משלו. ואיכא מ"ד לעולם התחתון בונה משלו. ולי נראה ששניהם בונין הכל". עכ"ל.

ובפירוש דבריו "ולי נראה ששניהם בונין הכל" מבארים בב' אופנים:

(א) שכוונתו כשיטה הב', ו"שניהם בונין הכל" פירושו, שמבין שניהם נבנה הכל, כי כל אחד בונה חלקו. (שהרי אפ"ל שהכוונה ששניהם משתתפים בכל הבנין, היינו שהעליון משתתף עם התחתון בבניית התחתון, והתחתון משתתף עם העליון לבנות העליון, שלפי זה נמצא שאם יש יותר הוצאות בבניית העליון, ישלם התחתון יותר - כי למה צריך התחתון להשתתף עם העליון, אלא פי' "שניהם בונין הכל" הוא שכל אחד בונה חלקו, ובד"מ נמצא ששניהם בנו כולו). וכוונת הרמב"ן הוא שהוא ס"ל כשיטה הב'.

(ב) זהו שיטה שלישית, שהעליון צריך לבנות משלו כל מה שהי' שם בתחלה, גם מה שלמעלה מעשרה. ובאמת כן משמע מהלשון "ולי נראה ששניהם בונין הכל", כי באם כוונתו רק לאשר השיטה הב' הול"ל "וכן נראה לי" וכיו"ב. ובפרט שתיכף אחר זה כותב הרמב"ן בזה"ל: "ופירוש סתר ובני לה - כמה שהיתה מתחלה, ואינו יכול לומר לא טרחא ולא בנינא אלא כדי שתגביהנה למעלה מעשרה, ולא אטרח עד שתגבי' כל צרכך, אלא הואיל וכן, טרח ובני", שמזה נראה שזהו כעין המשך למ"ש לפנ"ז "ול"נ ששניהם בונין הכל", שהפי' הוא שצריך לסייעו "כמה שהיתה מתחלה", (ואף שאי"ז מוכרח, כי אפ"ל שזהו ענין בפ"ע. המבאר ענין כללי שהעליון מוכרח להניח להתחתון לבנות כמה שהיתה מתחלה, ולא רק עד עשרה, אבל אין כוונתו לבאר האם העליון מסייעו בכל זה, מ"מ מסגנון הלשון משמע קצת שזהו אכן המשך למ"ש לפנ"ז).

בכל אופן נמצא שבכללות יש כאן ב' שיטות, האם צריך העליון לסייע לתחתון בבניית התחתון: שיטה א' היא שצריך לסייעו [ובזה גופא אולי נחלק הרמב"ן עם שיטה זו בנוגע כמה צריך לסייע, האם רק עד עשרה או בכל מה שבונה התחתון. אבל באופן כללי ס"ל שהעליון צריך לסייע בבניית התחתון]. ושיטה אחרת היא שאין העליון מסייע לתחתון כלל.

ויש לבאר סברת מחלוקתם, בהקדים, שי"ל שהטעם מדוע העליון בכלל אחראי לבניית התחתון הוא מטעם מזיק, שהרי העלי' שלו גרמה

היזק להתחתון, וה"ז נכלל בכלל "ממונו הזיק", שחייב ע"ז, וכמבואר בריש ב"ק. (ויש לעיין בפרטיות באיזה סוג מהנזיקין זה נכלל).

והנה בנוגע טעם חיוב נזיקין כשממונו הזיק ישנה חקירת האחרונים וגם כ"ק אדמו"ר זי"ע מבאר חקירה זו, וז"ל בלקו"ש ח"ו (עמ' 329): "הנה טעם עונש הבעל י"ל בב' אופנים: א) על שלא שמר (הבעל) שורו והמית (ולכן אין כופר בתם), או ב) על שממונו (שורו) המית. (וממשיך:) באופן הא' - י"ל שחטא הבעל והמיתה ע"י השור הם בזא"ז ככל סיבה ומסובב. באופן הב' - בעת שהשור ממית אז חוטא הבעל (בדוגמת שחצירו נקרא ידו) (ועפ"ז נפ"מ לדינא - באם מכר השור על מנת שבאם ימית השור, תחול המכירה תיכף ולפני ההמתה).

(ועפ"ז מבאר ש) לשון הש"ס (סנהדרין טו, ב) אי אתה הורגו על רציחת שורו יש לפרש בב' אופנים: לאופן הא' - כי ברגע הרציחה כבר אין כאן הסיבה (הבעל), רק השור. לאופן הב' - כי כל ענין הרציחה הוא אך ורק של השור, וכל שייכות הבעל הוא רק בזה שזהו שורו". ע"כ לשונו.

וכבר דשו רבים בחקירה זו, ומביאים ראיות לשני האופנים, ומבארים שאף שגם לאופן הא' כדי להתחייב צ"ל שלו, וגם לאופן הב' אם שמר שורו ה"ה פטור, מ"מ חילוק גדול ביניהם, דלאופן הא' באם שמר שורו. מעיקרא אין כאן שום סיבה להתחייב, כי כל סיבת החיוב הוא מה שלא שמר שורו, אבל לאופן הב' יש כאן סיבה להתחייב, שהרי הסיבה היא מה שממונו הזיק, ולפועל ממנו הזיק, אלא שיש כאן פטור צדדי, שאם שמר שורו, ה"ה פטור.

בסגנון אחר: כששמר שורו, לאופן הא' ה"ז "העדר" החיוב, כי אין כאן שום סיבה מעיקרא לחייבו, ולאופן הב' ה"ז "שלילת" החיוב, כי יש כאן סיבה לחייבו, אלא שישנו פטור צדדי.

[וב' אופנים אלו הם ע"ד מ"ש אדה"ז בשלחנו בנוגע לדין שומר. דבסי' תמא סי"ד מבאר "שלא אמרו אין דין שומרין לממון של נכרי אלא לענין גניבה ואבידה הבאים באונס, אבל לא לענין הבאים ע"י פשיעה, שהפושע הוא כמזיק בידים" עכ"ל, הרי לפי שפשע לכן חייב, והרי זה כמו אופן הא' דלפי שלא שמרו לכן חייב, ובמקום שלא פשע מעיקרא אינו חייב.

ובסימן תמג ס"ח בקונטרס אחרון כותב וז"ל: "וע"כ צ"ל דמה ששומר חנם חייב על הפשיעה, אין חיובו בא מחמת הפשיעה עצמה, אלא משעה שנמסר לו הפקדון נשתעבד ונתחייב להחזיר לו בשלימות כשיגיע הזמן, אלא שאם בתוך הזמן נאבדה ממנו שלא ע"י פשיעתו בשמירתו חסה עליו התורה ופטרותו, דמה הי' לו לעשות", עכ"ל. הרי חייב הוא בעצם לשלם, ורק אם נאבדה בתוך הזמן בלא פשיעה הרי זה כעין פטור, הרי זה כמו אופן הב' שחייב לשלם על שממונו הזיק, ורק אם שמר כדבעי הרי זה פטור. (וידוע שצ"ע איך יתאימו ב' אופנים אלו יחד בשו"ע אדה"ז עצמו, וכבר דשו בו רבים, ואכ"מ).

והנה בזה גופא, שלאופן הב' אם אכן שמר שורו, יש כאן פטור צדדי, יש לבאר בא' משני פנים; א) כיון ששמר שורו כדבעי, ומ"מ הזיק, הרי זה אונס דמאי הו"ל למיעבד, ואונס רחמנא פטרי'. ב) זהו תנאי בהחיוב, שחייב רק כשלא שמר, אבל אם שמר כדבעי פוטרים אותו.

ומסתבר שהאמת הוא כאופן הב', כי משמע שכן ס"ל לכ"ק אדמו"ר זי"ע (שהוא תנאי), כי כנ"ל ה"ה מבאר (בלקו"ש שם) הנפק"מ לדינא בין ב' האופנים וז"ל: "באם מכר השור על מנת שבאם ימית השור תחול המכירה תיכף ולפני ההמתה". עכ"ל. ובפשטות הכוונה שלפי אופן הא', על שלא שמר שורו, יהי' פטור, כי לא הי' שלו לפני המתה שיתחייב לשומרו, ולאופן הב' יהי' חייב, כי לפועל ממונו הזיק. ולכאור' גם לאופן הב' צ"ל פטור, כי מצדו ה"ה אונס כי מאי הוה לי' למיעבד, והרי לא הי' שלו לפני"ז. ומוכרח לומר שס"ל שהיכא ששמר שורו ה"ז "פטור", ובנדו"ד הרי אין כאן פטור זה.

שמזה יוצא שא' מהנפק"מ בין ג' האופנים הוא בנדון שאין לומר בזה ששמר שורו (ממונו), וגם אין לומר שלא שמר, כגון במצב ששמירה לא תועיל, וא"כ אין לומר שלא שמר, כי זה שייך רק בנדון שהי' אפשר לשמור ולא שמר, משא"כ כשא"פ לשמור, אין מתאים לומר ע"ז שלא שמר, אבל גם אין לומר שיש כאן (באופן חיובי) השמירה, כי בפועל אין כאן שמירה, הנה נדון כזה יהי' תלוי בב' האופנים דלעיל:

לאופן הא' אין לחייבו, כי כל סיבת החיוב הוא על שלא שמר, ובנדו"ד אין לומר שלא שמר, וא"כ חסר סיבת החיוב. אבל לאופן הב' יתחייב, כי סו"ס ממונו הזיק, היינו שיש כאן סיבת החיוב, ולאידך אין כאן דבר

הפוטרו, כי רק באם שמר זה פוטרו מן החיוב, ובנדו"ד הרי אין לומר ששמר, ובמילא אין כאן טעם לפוטרו, ונשאר חייב.

וע"ד בהגדון שמכר השור על מנת שבאם ימית השור תחול המכירה תיכף ולפני ההמתה, שגם שם אין לומר עליו שלא שמר שורו, שהרי לא הי' יכול לשומרו אז, כי לא הי' שלו, ולאידך אין לומר שאכן שמר שורו באופן חיובי - וע"ז כותב כ"ק אדמו"ר שלאופן הא' יהי' פטור, כי אין לומר שלא שמר שורו, ובמילא אין כאן סיבה לחייבו, משא"כ לאופן הב' יהי' חייב, כי הסיבה לחיוב יש כאן, מה שזה ממונו, ואין כאן הפטור ששמר שורו, כי סו"ס לא שמרו, עד"ז בכל מקרה כעין זה, כשאא"פ לו לשמרו, שלאופן הא' יהי' פטור ולאופן הב' יהי' חייב.

ועפ"ז י"ל בנדו"ד דעילאי ותתאי, כשמטו כשורי למטה מי' טפחים, האם העליון חייב לסייע בבניית התחתון, שזה תלוי בב' האופנים דלעיל, כי נדון זה הוא ממש כאופן הנ"ל, כי לא הי' יכול לעשות דבר למנוע היזק זה, וא"כ אין להחזיקו כמי שלא שמר ממונו מלהזיק, כי מה הוה לי' למיעבד. לאידך, אין לומר שאכן שמר ממונו באופן חיובי, כי זה לא עשה (אף שאינו אשם בזה, מ"מ לפועל לא עשה), ואין כאן הפטור בזה, ולכן האם חייב לשלם בנדון זה, יהי' תלוי בב' האופנים דלעיל:

אם עיקר החיוב הוא כאופן הא', לפי שלא שמר, יהי' פטור בנדו"ד, כי אין כאן סיבת החיוב, שהרי אינו בגדר שלא שמר, כנ"ל, משא"כ אם עיקר החיוב הוא כאופן הב' לפי שממונו הזיק, יתחייב גם בנדו"ד, כי יש כאן סיבת החיוב, שהרי לפועל ממונו הזיק, ואין כאן הפטור ששמר ממונו.

ובזה נחלקו השיטה הא' עם שיטה הב' שברמב"ן.

[ואם ישנו כאן שיטה ג', נחלקו השיטה הא' והג' בענין אחר, האם אומרים שהיות ובתחלה הי' התחתון גבוה יותר מעשרה, נקרא שהוא הזיקו בכל מה שהי' לפנ"ז. וחייב לשלם בעד הכל, או היות שסו"ס רק מעשרה ולמטה הוה רשותא דידי' של התחתון, חייב לשלם רק עד עשרה].



בתוס' ד"ה שתא (ב"ב כט, א)*

הרב אפרים פיקרסקי

תושב השכונה

א. בתוס' ד"ה שתא קמייתא לא קפיד וכו' (כט, א) כתבו וז"ל: "תימה מנא לן דר' ישמעאל דוקא יליף משור המועד ולא רבנן אינהו נמי מצי גמרי משור המועד דהיינו טעמא נמי דלעיל דגמר משור המועד דכיון דקפיד בג' זמנין ולא מיחה א"כ ודאי מכרה או נתנה לו וי"ל דלא דמי דודאי דר' ישמעאל דאזיל בתר אכילות שפיר מצי למיגמר משור המועד דמה התם הוחזק נגחן בג' פעמים אף כאן בשלש אכילות אם לא שמכרה לו היה מקפיד ואין זה וזה תלויים בשהוי זמן אבל לרבנן דתלוי בשהוי זמן כמה ישהה ויקפיד לא שייך למגמר משור המועד". עכ"ל.

הנה צ"ל בתוס' כמה ענינים:

(א) מאי מקשי התוס', אולי לרבנן ג"כ ילפינן משור המועד, הא כבר אמרינן בגמ' דא"א לומר דרבנן ילפי משור המועד דהא לית להו ג' אכילות. ולכאורה זה גם מה שמתרצים התוס'.

(ב) מדוע פשיטא להו לתוס' בקושייתם דאליבא דרבנן לא ילפי משור המועד, אולי דכוונת רבא הוא באמת דגם אליבא דרבנן ילפינן משור המועד?

(ג) מה נוגע לנו כ"כ אם לרבנן ילפינן משור המועד או לא. איזה נפקותא יצא לנו מזה?

(ד) מדוע לא מקשים התוס' קושייתם על תירוץ הראשון של רבא שתא קמייתא מחיל וכו'?

(ה) לכאורה היה יותר מתאים שהד"ה של התוס' יהי 'תלת קפיד' ולא 'שתא קמייתא לא קפיד', דהלא ע"ז הוא קושיית התוס' (כמ"ש 'דכיון דקפיד בג' זמנין ולא מיחה וכו')?

ב. ומה שי"ל בזה בדרך אפשר:

(* הערה זו כבר נתפרסמה (באנגלית) באתר TosfosInEnglish.com.

הגמ' שואלת מנין לחזקה שהיא ג' שנים. הנה לכאורה כוונת השאלה בפשטות דהלא החזקה צ"ל מיד שהמחזיק נמצא בשדה והמ"ק שותק, ה"ז הוכחה שהשדה שייכת למחזיק ולא למ"ק מאחר ששותק ולא ערער.

וע"ז משני הגמ' דילפינן משור המועד. דהנה מצינו בשור דאף שנגח פעמיים הוא נחשב עדיין לשור תם למרות שרואים שהוא שור נגח. וזה גופא מה שהתורה מלמדנו שבכדי לשנות החזקה צריכים ג' פעמים. הנה בשור צריכים ג' נגיחות להוציאו מחזקת תם ולהחזיקו במועד, ובחזקה צריכים ג' פעמים שתיקה מצד המ"ק להוציא השדה מחזקתו ושיהיה בחזקת המחזיק.

וע"ז שוב מקשה הגמ' א"כ למה צריכים ג' שנים, הלא מספיק אם יש ג' אכילות שונות והמ"ק שותק, ה"ז שוב יהא נחשב לחזקה? ומשני הגמ' איה"נ, לרבי ישמעאל שלומד משור המועד מספיק ג' אכילות ולא צריכים ג' שנים.

אבל עדיין אינו מובן שיטת רבנן, מדוע מצריכים ג' שנים, דמאחר שרואים שג' אכילות אינה מספיקה לחזקה מובן שאין למדים זאת משור המועד, וא"כ לכאורה י"ל שחזקת ג' שנים פירושו שאינו דוקא ענין של 'שלש' (שנים) רק שצריכים תקופה ארוכה (יותר מאלף ימים) בכדי להיות מוחזק. והשאלה נשאת מדוע תקופה ארוכה כ"כ, הלא צריך להיות החזקה לאלתר.

וע"ז באו ב' תירוצים הראשונים של רבא, שנאמר דבב' שנים הראשונות המ"ק מוכן למחול הפירות להמחזיק ולתתם לו במתנה וכו' או שנאמר שהמ"ק עדיין מחכה, ובבא הזמן ימחה (וגם יקבל כל פירותיו בחזרה), משא"כ לאחר ג' שנים כבר א"א להגיד שמישהו יתן כ"כ במתנה לחברו או שעדיין מחכה למחות, אלא שתיתקו מוכיחה שהשדה כבר אינה שלו ולכן אינו מוחה.

ג. והנה לכאורה יש הבדל מהותי בין אם למדים חזקת ג' שנים משור המועד או מסברות רבא הנ"ל; דאם למדים משור המועד, הפירוש הוא שבאמת השתיקה הראשונה כבר מראה לנו שהמ"ק אין לו בעלות על השדה¹, רק שהתורה מלמדנו בזה בשור המועד שאף שהוא שור נגח,

1) וזה המקור להנחת התוס' שרבא שאומר שתא קמייתא לא קפיד לא ס"ל הילפותא משור המועד.

אלא מאחר שלא נגח ג' פעמים נקרא עדיין תם. וכן בענינו מאחר שלא שתק בג' הזדמנויות רק פעם אחת צריכים לומר שהוא עדיין המ"ק והוא המוחזק. ז.א. שאין לנו טעם מדוע השתיקה הראשונה לא פעלה החזקה רק שזה דין תורה שלמדים משור המועד.

משא"כ לסברת רבא, הנה באמת היה צ"ל החזקה מיד בשתיקה הראשונה, אלא שאנו תולים שאין זה נקרא שתיקה למרות ששותק, לפי שיכול להיות שרוצה לתת הפירות במתנה להמחזיק משום איזה סיבה, או סתם שהוא איש כזה שאינו מקפיד לאלתר וכו'. ולכן באם ליתא לסברות אלו, למשל דבי בר אלישיב, הנה ברור שתומ"י ששותק הוי חזקה.²

ויש גם הבדל בין ב' תירוצי רבא (שתא קמייתא מחיל או שתא קמייתא לא קפיד) כשמסתכלים ע"ז למפרע לאחר הג' שנים של שתיקה:

דהנה אם נתפוס דשתא קמייתא מחיל הנה גם לאחר ג' שנים יכול להיות שבב' שנים הראשונות הי' המ"ק עדיין הבעלים, והא דלא מיחה משום שמחל הפירות, ורק שלאחר שעברו ג' שנים שכבר א"א לומר שב"א ימחול כ"כ, הנה השתיקה הג' היא שתיקה אמיתית וזה מראה שהשדה אינה שייכת כבר להמ"ק.

משא"כ באם ננקוט כתי' הב' דשתא קמייתא לא קפיד, דהפי' בזה הוא שהוא רק מחכה, אבל סו"ס ימחה בעתיד (אבל אין סברא כלל לומר שהוא מוחל הפירות), הנה מאחר שכבר עברו ג' שנים ולא קפיד זה מוכיח שהטעם שלא הקפיד בפעם הא' הוא משום דכבר אז השדה לא היתה שלו, דאל"כ הי' קפיד עכשיו.³

ד. והנה לאחר שרבא תי' ב' תירוציו הנ"ל נראה להו להתו' שגם אליבא דרבנן יש מושג של 'שלש' בנוגע לחזקה (ודלא כפי הס"ד דגמרא שרק אליבא דר"י יש מושג של ג', משא"כ לחכמים זה רק תקופה ארוכה של אלף יום ויותר). ולכן אפשר לדמות ג' שנים לג' נגיחות. ז.א. שהחזקה נפעלת ע"י ג' פעולות של שתיקה במשך ג' תקופות של שנה שנה. (ואולי דס"ל לרבנן שאכילה לבדה אינה חשובה כ"כ לקביעת החזקה כמו נגיחה

(2) משא"כ אם למדים משור המועד הנה אף בדבי בר אלישיב צריכים ג' אכילות.

(3) ואף אם נניח שקהה השדה לאחר ב' שנים זה אינו מתרץ מדוע הוא לא מוחה עכשיו על הפירות של ב' שנים הראשונים.

אצל שור, ורק צריך אכילה חשובה של פירות שנה וכיו"ב). ולכן מקשים התו' דא"כ י"ל דגם רבנן ס"ל דילפינן משור המועד.

והנה קושית התוס' היא (רק) על תי' הב' של רבא דשתא קמייתא לא קפיד. דכפי שהסברנו לעיל לאחר שעברו ג' שנים ולא מיחה זהו הוכחה שמה שלא מיחה בפעם הא' הוא לא מצד שלא קפיד שהרי כבר עברו ג' שנים ועדיין לא מיחה, אלא זהו הוכחה שמה שלא מיחה בפעם הראשונה זהו שתיקה אמיתית שמחייבת העברת הבעלות לרשותו של המחזיק (ורק שזה לא נתברר לנו עד לאחר ג' שנים). וא"כ שואלים התוס' מדוע צריכים להגיד שב' שנים לא קפיד ורק בג' קפיד (דאין לנו הסברה מוכחת ע"ז, רק שמוכרחים לומר כן מחמת המשנה של חזקת ג' שנים) הלא טוב טוב לנו לומר שבאמת קפיד לאלתר⁴ (וכפי שאמרנו מקודם שזהו המציאות לאחר חזקה של ג' שנים, וגם זהו הנחה ראשונה שאדם קפיד לאלתר), ורק שלמדים משור המועד שאף שהנגיחה ראשונה מראה לנו שהוא כבר לא תם, מ"מ צריכים ג' נגיחות, וכן הוא אצל חזקה דהגם דשתיקה הא' מראה לנו שאין הוא המ"ק⁵, מ"מ צריכים ג' שתיקות. ונרוויח בזה שזה אינה סתם סברא שמוכרחים להגיד, ורק שזה דין תורה. ועוד שמאחר שילפינן משור המועד א"כ גם אצל דבי בר אלישיב יצטרך חזקת ג' שנים.

והנה על תי' הא' של רבא אין זה קושיא (כ"כ). דהלא לפי תי' הא' אפשר דגם לאחר הג' שנים של שתיקה נוכל עדיין לומר דזה ששתק בב' פעמים הראשונים הוא מצד שנתן לו הפירות במתנה - מחיל, וא"כ א"א לדמות זאת לשור המועד, דבשור המועד הוא נגח ב' פעמים, הוא היה בפועל שור נגח ומ"מ התורה אומרת לנו שעדיין נקרא תם. משא"כ הכא, הטעם שלא הוי חזקה בפעם הא' הוא רק מצד שאין אנו יודעים (למפרע אפי' לאחר הג' שנים) אם זה שתיקה או לא. משא"כ באם היינו יודעים הי' חזקה גם בפעם הא', ודלא כבשור המועד. ודו"ק.



(4) ולכן הד"ה הוא שתא קמייתא לא קפיד, דהתוס' מקשים מדוע צריכים להגיד שלא קפיד מאחר שלפועל מוכח שזה שתיקה אמיתית.

(5) ואולי לכן תוס' מדייקים לכתוב 'דכיון דקפיד בג' זימנין ולא מיחה', ולא כתב 'דכיון דקפיד בפעם הג' ולא מיחה'.

בסוגית מקיף וניקף

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

גדר תשלומי דמי קנים בזול

א. תנן במתניתין (ב"ב ד, ב) "המקיף את חבירו משלש רוחותיו וגדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית אין מחייבין אותו. רבי יוסי אומר אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל".

ופליגי אמוראי בגמרא ב'שיעור' תשלומין אלו; "רב הונא אמר הכל לפי מה שגדר, חייא בר רב אמר הכל לפי דמי קנים בזול".

ובביאור סברת חייא בר רב פרש"י בד"ה דמי קנים: "דאמר ליה לדידי סגי לי בגדר קנים ואי אפשר בהוצאה של גדר אבנים". ובתוספות בד"ה דמי קנים בזול כתבו "דמצי א"ל לדידי סגי לי בנטירא בר זוזא, ומ"מ דמי קנים בזול יהיב ליה דאנן סהדי דאם הי' מוצאם כ"כ בזול היה גודר בהם".

ולכאורה נראה דיש כאן פלוגתא בין רש"י ותוספות בהבנת שיטה זו של תשלומי דמי קנים בזול;

דהנה התוספות כתבו שיסוד שיטה זו הוא מה שיכול לטעון ד"לדידי סגי לי בנטירא בר זוזא", והרי סברא זו הובא בגמרא ב"ק (כ, ב) לבאר מדוע יהא פטור מלשלם עבור הכותל (לשיטת הסוגיא שם בדעת רבי יוסי כשגדר מקיף רוח הרביעית), אלא דמוסיפים התוספות דאע"פ דמחמת סברא זו צ"ל פטור לגמרי מ"מ מחייבים אותו בתשלומי דמי קנים בזול מחמת ה'אנן סהדי' דיסכים לשלם כשיעור זה עכ"פ.

ונמצא לדעת התוספות הרי יסוד הך שיטה הוא דבאמת צ"ל פטור לגמרי אלא דמחמת 'אנן סהדי' מחייבים אותו בשיעור זה של דמי קנים בזול.

אמנם רש"י לא הזכיר כלום מהך סברא ד"לדידי סגי לי בנטירא בר זוזא", ומשמעות דבריו הוא דשיעור זה של דמי קנים בזול אינו רק ענין של 'אנן סהדי' בלבד, אלא דזהו השיעור כמה הוא נהנה מהכותל.

ביאור הדבר: אע"פ שהמקיף בנה כותל של אבנים יקרים כו' מ"מ יש לו להניקף לטעון שהוא אינו צריך לכותל יקר כ"כ דדי לו בכותל של קנים, וא"כ הרי מה שהוא נהנה מהכותל הוא רק כשיעור הזה, ושוב אינו צריך לשלם יותר משיעור הנאתו.

ועכ"פ נמצא דלרש"י הרי תשלומי דמי קנים בזול הוה מחמת זה דזהו שיעור ההנאה שקיבל הניקף, משא"כ להתוספות דהוא (רק) ענין של אנן סהדי כמשנ"ת.

ב. ולכאורה י"ל דזה שהתוספות לא פירשו כרש"י הוא משום דלשיטתייהו אזלי:

דהרי ידועים דברי התוספות בב"ק (קא, א ד"ה או דלמא) דהא דחייבים לשלם על קבלת הנאה הוא רק כשקיבל ההנאה ע"י מעשיו או ע"י מעשה בהמתו או שעכ"פ נהנה גופו ממנה, משא"כ כשנהנה ע"י מעשיו של אחר, וגם אינו הנאת גופו ממש, אין מתחייבים בתשלומין ע"ז.

וכבר ביאר הש"ך (חו"מ סי' שצא ס"ק ב) דלפ"ז הרי החיוב תשלומין ב"יורד לתוך שדה חבירו וכו'" הוא מחמת זה שמשביח גוף נכסי חבירו, ולא מחמת ההנאה שנהנה חבירו ממעשיו (וכן יוצא גם מדברי התוספות בב"ק נח, א עיי"ש), והדברים עתיקים.

והרי לפ"ז מתבאר היטב מדוע התוספות בסוגיין לא יכלו לפרש דתשלומי דמי קנים בזול הוה מחמת זה דזהו שיעור ההנאה שנהנה ממעשיו, דהרי לא משלמים על הנאה גרידא! אלא ע"כ דבעצם הוה פטור לגמרי אלא דמחייבים אותו מדין אנן סהדי לבד כמשנ"ת.

משא"כ רש"י אוי"ל דלא סב"ל יסוד זה שכתבו התוספות בב"ק ושוב מפרש דתשלומי דמי קנים הוה מדין הנאתו כמשנ"ת.

ג. והנה בהמשך הסוגיא דנה הגמרא לדעת חייא בר רב, דמשלמים רק שיעור דמי קנים בזול, במה נחלקו ת"ק ור"י בהמשנה במקרה שגדרו גדר הרביעית, ונאמרו בזה בגמרא כמה הסברים;

ההסבר הראשון הוא דלת"ק משלמים רק "אגר נטירא" ולר"י משלמים "דמי קנים בזול". ובביאור שיעור זה של אגר נטירא כתב רש"י, "דבר מדוע שהיה צריך ליתן לשומר בכל שנה כשהיא בקמותיה".

וראיתי מעירים, דבב"ק (הנ"ל) כשהגמרא הזכירה הסברא של "לדידי סגי לי בנטירא בר זוזא" פירש רש"י השיעור של הנטירא באו"א; "גדר קוצים בר זוזא להבדיל ביני וביניך", ומדוע כאן אינו מפרש השיעור של 'אגר נטירא' כמו שפירשו שם?

אמנם להנ"ל נראה לבאר דאכן שני שיעורים אלו שונים ביסודם;

דהרי כוונת הגמרא בב"ק שם היתה לבאר, כנ"ל, מדוע הוה הניקף פטור מתשלומין, וא"כ הרי תוכן השיעור של 'נטירא בר זוזא' אינו שיעור של הנאה אלא שיעור של 'פטור' (והיינו כאילו שהאדם אומר דבאמת איני צריך כותל ואיני נהנה ממנה כלל), משא"כ בסוגיין לא באים לפוטרו מתשלומין אלא לחייבו כפי שיעור הנאתו, ולכן מפרש רש"י שהוא שיעור אחר ממה שמבואר שם.

ד. וההסבר השני של הגמרא בפלוגתת ת"ק ור"י לדעת חייא בר רב הוא: דלת"ק מחייבים את הניקף לשלם רק עבור גדר הרביעית משא"כ לר"י דמגלגלין עליו גם תשלומי ג' גדרים הראשונים.

ונחלקו רש"י ותוספות בהסברת שיטת הת"ק לחייבו רק על הרביעית:

רש"י מפרש דהא דפטור על הראשונות הוא משום "שכבר יצא מהם זכאי בבי"ד שהיו שם ימים רבים ולא הועילו לו". והתוספות מפרשים דהא דחייב על הרביעית הוא משום "דאין לך אדם שלא הי' מסייע לרביעית ע"מ שיהא גדור מד' רוחותיו".

ונמצא דרש"י מבאר הטעם מדוע פטור על הראשונות לעומת התוספות שמבארים הטעם דחייב על הרביעית.

ונראה דגם חילוק זה יתבאר היטב על יסוד הנ"ל; דלהתוספות הרי ה'פשטות' הוא - לדעת חייא בר רב - שהי' פטור לגמרי, וא"כ צריכים להסביר מדוע לחייבו על גדר הרביעית, משא"כ לרש"י הרי אדרבא

ה'פשטות' הוא לחייבו כפי מה שנהנה מכל הגדרים ביחד ושוב צריכים לבאר הסברא לפטרו על הראשונות.

ה. ולבסוף ביארה הגמרא פלוגתתם של ת"ק ור"י באו"א; דת"ק סובר דאין הבדל מי גדר את הרביעית, המקיף או הניקף, דבכל מקרה מתחייב הניקף בתשלומין, משא"כ ר"י סב"ל דהניקף מתחייב רק אם הוא בעצמו גדר את הרביעית משום "דגלי דעתיה דניחא ליה", משא"כ אם גדר מקיף את הרביעית אין הניקף מתחייב לשלם כלל (וכן אזיל גם סוגיית הגמרא בב"ק הנ"ל).

ומקשה רבינו יונה דבאם חיובו של הניקף לר"י הוא מחמת זה "דגלי דעתיה דניחא ליה" אז איך יתכן שיתחייב רק בתשלומי דמי קנים בזול בשעה שהוא בעצמו בנה - וגלי דעתיה עיי"ז דניחא ליה - בגדר של אבנים! ? ומחמת קושיא זו אכן אינו מקבל גירסא זו בתירץ זה של הגמרא אלא גורס באו"א (ועד"ז הוא ביד רמה בסוגיין עיי"ש).

אמנם רוב הראשונים גורסים בגמרא כמו שהוא לפנינו. ובקשר לקושיית רבינו יונה כ' בתוספות הרא"ש (והובא בשטמ"ק) דמה שהניקף בנה גדר של אבנים אין זה הוכחה דבאמת רצונו בגדרים של אבנים, אלא דהיות והמקיף כבר בנה ג' גדרים של אבנים לכן הוכרח לעשות את הרביעי מאבנים ג"כ, ולכן אינו צריך לשלם להמקיף עבור גדרים של אבנים. אמנם דמי קנים בזול כן צריך לשלם מחמת ה'אנן סהדי' שכתבו התוספות לעיל.

ונמצא דרבינו יונה חולק עם תוספות הרא"ש (ושאה"ר) בסברא; דלרבינו יונה א"א לחייבו בתשלומי דמי קנים בזול מחמת זה שגילה דעתיה ובנה גדר של אבנים, משא"כ לתוס' הרא"ש (ושאה"ר) יתכן דבר זה, וצלה"ב מהו יסוד פלוגתתם.

ולכאורה הי' אפשר לבאר גם פלוגתא זו על יסוד ב' הדרכים דלעיל בהבנת תשלומי דמי קנים בזול;

דבאם הך תשלומין הוה שיעור ההנאה שנהנה מהגדר, אז קשה להבין איך עיי"ז שעשה גדר של אבנים גילה דעתו שנהנה בשיעור של דמי קנים (וכדברי רבינו יונה), משא"כ באם תשלומי דמי קנים אינו קשור עם שום

שיעור מיוחד, כבר אפ"ל דאכן אינו משלם שיעור זה מחמת הכותל של אבנים שבנה, אלא מחמת ה'אנן סהדי' גרידא כמו שביאר תוס' הרא"ש.

(אלא דהא דאומרים 'אנן סהדי' זה הוא רק משום שרואים שהוסיף ובנה גדר רביעי, דזה מראה שהוא אדם כזה שמוכן להוסיף קצת כסף בכדי לקבל דבר ששוה הרבה יותר).

אלא דלפ"ז לא נתבאר עדיין איך יתרץ רש"י קושייתו של רבינו יונה, דהא לדברינו הרי שיטת רש"י הוא דדמי קנים בזול הוה דמי ההנאה כנ"ל, ומאיך התירוץ לקושיית ר"י מיוסד על השיטה דהתשלומין הוה מדין אנן סהדי !?

וע"כ נראה לבאר דפלוגת ר"י עם רש"י תלויה (גם) בפירוש והגדרת סברא זו "דגלי דעתיה דניחא ליה" כמשי"ת.

פירוש "גלי דעתיה דניחא ליה"

ו. ויתבאר בהקדם הא דעל דברי רבי יוסי בהמשנה ד"אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל", פירש רש"י בד"ה מגלגלין עליו את הכל, "דכיון דגדר את הצד הפתוח גלי דעתיה דניחא ליה במאי דגדר חברה".

ולכאורה צ"ע בפירושו, דהא לפי רוב האוקימתות בגמרא בפירוש פלוגת ר"י ות"ק הרי שיטת ר"י נאמרה גם כשגדר מקיף וגם כשגדר ניקף, וא"כ מוכח שבכדי לחייב הניקף בתשלומין כשנשלמה גדר הרביעית לא צריכים לגילוי דעתיה דניחא ליה, דהא חייב לשלם גם כשגדר מקיף ! וא"כ מדוע הזכיר רש"י סברא זו שנכונה רק לפי אוקימתא אחת בהמשך הגמרא !?

(וקושיא זו מקשים העולם גם על דברי הרמב"ם כאן, שמחד גיסא פסק דחייבים לשלם גם כשגדר מקיף, ומאיך כתב דהא דחייבים לשלם כשגדר ניקף הוא מחמת זה דגלי דעתיה דניחא ליה בהגדרים !?).

וראיתי מבארים בזה ע"פ מש"כ הרא"ש בסוגיין דהא דחייבים לשלם כשגדר מקיף, אף שהניקף לא ביקש ממנו שום דבר (וגם הוה שדה כזה שאינו חייב בגדר), הוא משום ד"כיון ששתק וראה שחבירו היה גודר מסתמא ניחא ליה שאם יקיפנו מארבע רוחות שיתן חלקו".

ונמצא מדברי הרא"ש דגם כשגדר מקיף הרי חיוב התשלומין הוא מחמת 'גילוי' דעתו של הניקף שמסכים לשלם, וא"כ אין פלא בדברי רש"י (והרמב"ם) שגם כשגדר ניקף הרי החיוב 'בנוי' על גילוי דעתיה, אלא שבגדר מקיף הרי הגילוי דעת הוא עי"ז שראה ושתק משא"כ כשגדר ניקף הרי הגילוי דעת הוא עי"ז שהוא בעצמו הוסיף גדר הרביעית (אשר זהו גילוי דעת 'גדול' ו'חזק' יותר כמובן).

והיוצא מזה לכאורה פירוש חדש ושונה מהרגיל בענין "גלי דעתיה דניחא ליה";

דבכלל מפרשים (כמדומני) דהגילוי דעת הוא ביחס להגדר, והיינו שהניקף גילה דעתו דניחא ליה בגדר כזה לחצירו, ולכן כבר מחייבים אותו לשלם עבורו (היינו למי שעשאו בשבילו), משא"כ לפי רש"י הנ"ל נמצא דהגילוי דעת הוא ביחס לפעולת המקיף, והיינו שהניקף גילה דעתו שרוצה ליתן חלקו בפעולת המקיף.

ובאותיות פשוטות: ה'גילוי דעת' יש לפרש שהוא דניחא ליה בגדר כזה (ובדרך ממילא כבר מחייבים אותו בתשלומין כו'), או דניחא ליה לשלם עבור פעולת המקיף שבשבילו. ולכאורה מדברי רש"י הנ"ל נמצא כאופן השני.

ועפ"ז יתבאר היטב ההבדל בין שיטת רבינו יונה לשיטתיה של רש"י הנ"ל, דבאם הגילוי דעת הוא דניחא ליה בגדר כזה כמו שבנה, אז מוכרחים לכאורה דברי רבינו יונה דלאחרי שגילה דעתו בבניית גדר של אבנים אין מקום שלא לחייבו בתשלומין שלמים עבור גדרים של אבנים.

אמנם באם הגילוי דעת הוא דניחא ליה בזה שהמקיף בנה גדרים מסביב לחצירו, עדיין יש מקום לומר דיתחייב לשלם כפי שיעור ההנאה שהגיע לו מהגדרים הללו, אשר לדעת חייא בר רב (לפי רש"י כנ"ל) אינו אלא שיעורא דדמי קנים בזול.

ז. ודאיתנין להכא יש להוסיף ולומר דע"פ ב' אופנים אלו בהסברת האי גילוי דעת יש לבאר עוד כמה פלוגתות אחרות בענין זה;

(א) פלוגתת הראשונים (עיין ב"י וד"מ על הטור סוף סי' קנז ובנו"כ שם), באם מהני גילוי דעתא דהניקף לחייבו בתשלומין גם לפני שנהנה

מהגדרים, כמו במקרה שגדר הניקף גדר השלישית ועוד לא גדרו הרביעית.

ב) פלוגתת הראשונים (עיין רמב"ן ורשב"א על הסוגיא ובמ"מ על דברי הרמב"ם כאן) בדעת רב הונא שמגלגלין על הניקף לשלם "כפי מה שגדר", מה הדין כשניקף גדר את הרביעית בגדר שהיא 'פחותה' מהגדרים שגדר המקיף, האם משלם כפי הגדר שהוא בנה או לפי הגדרים הראשונים שגדר המקיף.

ואכהמ"ל עוד.



"ואפילו עטרות ודיבון"

הרב יצחק אלישביץ

משפיע בישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

בגמ' ברכות (ח, סע"א) כתוב הדין שצריך לומר שנים מקרא ואחד תרגום. ועל זה אומרת הגמ' "ואפי' עטרות ודיבון", שגם שם ישנו הדין של שנים מקרא ואחד תרגום.

ובביאור החידוש ש"אפי' עטרות ודיבון", נחלקו רש"י ותוס', דרש"י ס"ל דהחידוש הוא דאע"פ שבפסוק עטרות ודיבון אין תרגום, אעפ"כ צריך לומר המקרא ג' פעמים. ולפי זה גם בפסוק "ראובן שמעון לוי ויהודה" (שמות א, ב), ג"כ צריך לומר ג' פעמים המקרא.

והתוס' חולקים, ואומרים דדוקא בעטרות ודיבון שיש בו תרגום ירושלמי "מכללתא ומלבשתא" שם צריך לומר שנים מקרא ואחד תרגום ירושלמי, אבל ב"ראובן שמעון וגו'" וכדו' צריך לומר רק שני פעמים מקרא.

(ואף שבפשטות לשון התוס' אפשר ללמוד שגם ב"ראובן שמעון" וכדו' צריך לומר ג' פעמים המקרא עיין שם, אבל ברא"ש רואים ברור שהפ"י בדברי התוס' הוא שב"ראובן שמעון" וכדו' לפי התוס' יש לומר רק שנים מקרא, וזה שנהגו לומר גם "ראובן שמעון" ג' פעמים, הרי זה מפני שנהגו להחמיר כרש"י. וכך גם מפורש בטור והביאו הט"ז, שמה

שנהגו לומר ג' פעמים "ראובן שמעון" וכדו' הוא לפי שנהגו להחמיר כפירוש רש"י).

והנה דברי רש"י צריכים יישוב, דאם "עטרות ודיבון" אין בו תרגום, א"כ מדוע לא אומרת הגמ' "ואפי' ראובן שמעון וגו'" שהוא בתורה קודם "עטרות ודיבון וגו'" ? ויש על זה יישוב בט"ז, ויש לעיין בזה, אבל כאן יתבאר בעז"ה באופן אחר כדלקמן.

ב. והנה בגמ' שם מצויין בשולי הגליון "ס"א דיבון ועטרות - שבסוף מטות".

וכותב המהר"ץ חיות (פב, ב במפרשי הש"ס במסכת ברכות) "ושמעתי להגיה בש"ס כאן דיבון ועטרות היינו פסוק ל"ד ויבנו בני גד את דיבון ואת עטרות ושמה לא תרגם אונקלוס מאומה, רק מעתיק ג"כ דיבון ועטרות".

וביאור דברי המהר"ץ חיות, דהנה דברי רש"י שמפרש, ואפי' עטרות ודיבון - שאין בו תרגום, מוקשים, שהרי בתרגום אונקלוס שלנו יש תרגום על כל הפסוק הזה, מכללתא ומלבשתא וכו'.

וכדי ליישב קושיא זו, מביא המהר"ץ חיות פי' שהגמ' - על כל פנים לשיטת רש"י - מדברת על הפסוק "ויבנו בני גד את דיבון ואת עטרות [ואת ערער]", ואכן בתרגום אונקלוס של הפסוק הזה, המילים דיבון ועטרות נשארות כמו שהן בלשון המקרא, ועל זה אומרת הגמ' "ואפי' דיבון ועטרות", ועל זה מפרש רש"י שאין בו תרגום¹.

ובכל דפוסי הש"ס שראיתי עד עכשיו, מתחת למילים "ס"א דיבון ועטרות" מצויין "שבסוף מטות", ולפי ציון זה גירסת הספרים אחרים, היא בדיוק הפירוש שמביא המהר"ץ חיות.

1) ותודה להרה"ת ר' יעקב יוסף שי' קופרמן, שעיין בהנ"ל ומצא שהגאון הר"ר אלעזר לנדא זצ"ל, (עב, א במפרשי הש"ס במסכת ברכות) גם כן רוצה לגרוס "דיבון ועטרות" במקום "עטרות ודיבון" מאותו הטעם, ששם המילים דיבון ועטרות הם בלי תרגום - "ובפסוק זה אין בהם תרגום". (ולהעיר ששם מצויין שהפסוק ויבנו בני גד הוא בפרק לג). וכמוכן שכל המובא לקמן מתייחס גם לדברי גאון זה.

והעיר שבאמת ברוב הש"סים מצויין "שבסוף מסעי", ובפרשת מסעי אין כלל את המילים דיבון ועטרות, אך בחלק מהש"סים תיקנו וכתבו שבסוף מטות, וזה מתאים לפי שמביא המהר"ץ חיות כנ"ל).

והיינו שלפי ציון זה בספרים אחרים, תמורת זה שעל פי הגירסא הרגילה הגמ' מדברת על פסוק ג בפרק לב "עטרות ודיבון ויעזר ונמרה וחשבון ואלעלה ושבם ונבו ובעון", הרי על פי גירסת הספרים אחרים, מדברת הגמ' על פסוק לד בפרק לב "ויבנו בני גד את דיבון ואת עטרות ואת ערער".

ג. והנה כמה וכמה אחרונים נמשכו אחרי הפי' הזה של המהר"ץ חיות. ולדוגמא; בהערות בש"ס מהדורת שוטנשטיין, "ויש גורסים בגמ' כאן "דיבון ועטרות" (מסורת הש"ס בשם ספרים אחרים) והוא פסוק אחר (במדבר ל"ב ל"ד) ושם אכן אין אונקלוס מתרגם את שמות המקומות לארמית".

והגדילו לעשות בציונים בס' 'רמב"ם לעם' בהל' תפילה פי"ג הכ"ה, שהביאו רק את גירסת הספרים אחרים - על פי הציון "שבסוף מטות" - לפי הפי' המובא במהר"ץ חיות, דהרמב"ם כתב שם "ופסוק שאין בו תרגום קוראהו שלש פעמים", ועל זה ציינו ברמב"ם לעם ציון א: "כגון "ראובן שמעון וגו'" (שמות א, ב), או "את דיבון ואת עטרות" (במדבר לב, לד)".

וכנ"ל שכל דפוסי הש"ס - שראיתי - שמציינים את המילים "שבסוף מטות" הולכים גם כן בשיטה זו.

ד. ונראה לענ"ד ברור, שזהו טעות גמור לומר שהכוונה בגירסת הספרים אחרים "דיבון ועטרות" היא לפסוק "ויבנו בני גד וגו'", ואיך שנגרוס את המילים "ואפי' עטרות ודיבון" שבגמ' (הן לפי הגירסא הרגילה והן לפי גרסת הס"א "דיבון ועטרות"), חייבים לומר שהכוונה לפסוק ג בפרק לב "עטרות ודיבון ויעזר ונמרה וחשבון ואלעלה ושבם ונבו ובעון".

דהנה, פשוט לכל המעיין בתרגום אונקלוס, שיש בו שלושה סוגים של תרגום:

א) פסוקים שהתרגום זהה ללשון המקרא, בדוגמת הפסוק "ראובן שמעון לוי ויהודה", שגם בתרגום כתוב "ראובן שמעון לוי ויהודה".

ב) פסוקים שבתרגום יש עליהם תוספת של פירוש, שלולא התרגום לא היה יודע אותו גם מי שמבין את לשון המקרא, ובלשון הרא"ש בברכות שם "שהתרגום מפרש כמה דברים שאין להבין מתוך המקרא".

ג) רוב הפסוקים של התורה, שבמקרא הם כתובים בלשון הקודש, ובתרגום אונקלוס הם מתורגמים לארמית, ובלשון הרא"ש שם: "כי התרגום הוא בשביל עמי הארץ שאינם יודעים לשון הקודש".

והנה הפסוק "ויבנו בני גד את דיבן ואת עטרות ואת ערער" הוא כמו רוב פסוקי התורה, שהרי יש בו כמה מילים בלשון הקודש שמתורגמים ללשון ארמי - "ויבנו" מתורגם "ובנו", והמילים "את" מתורגמות "ית".

(ואפי' המילה "בני" שגם בתרגום אונקלוס היא בדיוק כמו בלשון הקודש, גם בה צריך עיון, האם אפשר לומר עליה 'שאינן לה תרגום', ואין כאן המקום להאריך בפרט זה).

לכן ברור שאי אפשר בשום אופן לומר שהגמ' קאי על הפסוק "ויבנו בני גד את דיבן ואת עטרות ואת ערער" - שהרי זהו פסוק רגיל לגמרי כמו רוב פסוקי התורה, ואין כאן שום מקום לומר "אפילו"!

ה. וכיון שהעלנו באופן ברור שגם לפי הספרים אחרים, שכתוב בגמ' "ואפי' דיבון ועטרות", חייבים לומר שהגמ' מתכוונת לפל"ב פ"ג "עטרות ודיבון ויעזר ונמרה וחשבון ואלעלה ושכם ונבו ובעון", נמצא שיש לתקן בכל דפוסי הש"ס, ולהשמיט את המילים "שבסוף מטות".

אלא דע"פ הנ"ל - שלפי שתי הגירסאות מדברת הגמ' על אותו הפסוק ממש - יוקשה: א) אם כן מה ההבדל בין הגירסאות? ב) איך אפשר לומר שלפי הספרים אחרים שגורסים "דיבון ועטרות", עם כל זה הכוונה לפסוק "עטרות ודיבון"?

הנה כדי לענות על שאלה זו, צריך לחפש האם יש מקומות נוספים בש"ס שיש שם ציטוט של פסוקים באופן שונה מכמו שהם כתובים בחומש.

ואין זו מלאכה קלה כלל וכלל, כי עיקר החיפוש צריך להיות בכתבי יד של הגמרא, כי רגלים לדבר שכאשר התחילו להדפיס את הגמרא, תיקנו במקומות רבים שהם בגדר "טעות דמוכח", ומסתמא כאשר המדפיס ראה שציטוט הפסוק שבכתב יד שונה מכמו שהוא בתנ"ך, תיקנו בלי לציין שיש ספרים אחרים.

ובכללות תחום זה שייך לאלה שמתמצאים בנושא הגרסאות בש"ס, אבל כנ"ל, זה ודאי שאין שום אפשרות לומר שהגמ' מדברת על הפסוק "ויבנו בני גד וגו'", גם לפי גירסת הספרים אחרים שכתוב בגמ' "ואפי' דיבון ועטרות".

והנה, המעיין במהר"ץ חיות יראה שהטעם לכך שהוא נדחק לומר שהגמרא מדברת על הפסוק "ויבנו בני גד וגו'", זה כדי שלא יקשה איך אומרים רש"י ותוס' שאין תרגום אונקלוס ל"עטרות ודיבון", הרי בתרגום אונקלוס שלנו יש לזה תרגום "מכללתא ומלבשתא".

אבל המהר"ץ חיות עצמו אומר במסקנא, שהתרגום "מכללתא ומלבשתא" הוא לא תרגום אונקלוס אלא תרגום ירושלמי שהעתיקו אותו לתרגום אונקלוס, (ועיין בתוס' וברא"ש ובמעדני יום טוב שם).

ואם כן לא רק שאין אפשרות לומר שהגמרא מתכוונת לפסוק "ויבנו בני גד וגו'" כנ"ל, אלא שגם אין שום צורך לחפש פסוק אחר תחת הפסוק "עטרות ודיבון וגו'".

ו. והנה המעיין בדברי הגאונים הנ"ל הר"ר אלעזר לנדא זצ"ל והמהר"ץ חיות זצ"ל, יראה שהם לא אומרים שיש ספרים אחרים, אלא הגאון הר"ר אלעזר לנדא כותב "צ"ל דיבון ועטרות", והמהר"ץ חיות כותב "ושמעתי להגיה בש"ס כאן דיבון ועטרות", ולכאור' הפי' הוא שהגהתם היא לא בגלל שיש ספרים אחרים, אלא שנראה להם להגיה מדעת ומסברא.

ואולי בכל זאת התכוונו הגאונים הנ"ל לספרים אחרים? או שיש ספרים אחרים והם לא ראו אותם? וגם כאן צריך להתמצא בסוגיית הגרסאות וכתבי היד.

אבל כנ"ל, לענ"ד גם אם יש גירסא שכתוב בגמ' "דיבון ועטרות", חייבים לומר שהכוונה היא לפסוק "עטרות ודיבון".



חמרא מזיגא

הרב יוסף יצחק שמוקלער
'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

הגמ' במסכת ע"ז (ל, א) דנה באיסור שתיית יין מגולה (שהוא כידוע שמא ישתה ממנו נחש), וכתבה הגמ' דיין מזוג אין בו משום גילוי (כלומר שאין נחש שותה ממנו), ואח"כ מחלקת הגמ' בין מזוג טובא למזוג ולא מזוג, והסיקה הגמ' שמזוג מעט הנחש שותה, אך אינו מוסר נפשו עליו לשתותו לעין כל, אך בסתר שותה. ומקשה הגמ' "ואמזיגא לא מסר נפשי? והא ר' ינאי הוה בי עכבורי [שם מקום. רש"י], ואמרי ליה: בר הדיא הוה בי עכבורי, הווי יתבי והווי קא שתו חמרא מזיגא, פש להו חמרא בכובא [כד] וצרונהי בפרונקא [כיסוי של בגד קשרו על פיהן. רש"י], וחזיא לההוא חיויא דשקיל מיא ורמא בכובא, עד דמלא בכובא וסליק חמרא עילויה פרונקא [הוסיף מים בכד עד שנזל היין מתוך לכד] ושתי! אמרי: דמזיג איהו שתי, דמזיגי אחריני לא שתי".

פי' דלעולם כדשנינן מעיקרא, דאינו מוסר נפשו על המזוג, אבל זהו רק כ"ז דמזיגי אחריני, אבל דמזיג איהו, לא איכפת ל' על המזיגא, (ואפי' מזיג טובא) כייך חי דמי ומסר נפשי. ע"ש.

ולכאורה קשה דהאיך מתרצת הגמרא דעובדא דר' ינאי הוה מזיג איהו, הרי "הווי קא שתו חמרא מזיגא", דהיינו שהיין הי' מזוג ע"י אחרים קודם שבא הנחש (ובטח זה שהנחש הוסיף עליו מים לא תיקנו ורק דלא חשוב גריעותא)?

[ומצאתי בארטסקרול שהרגישו בקושיא זו וכתבו דאולי נשתרבב בטעות המלה מזיגא בגמרא, והביאו סעד לזה מהא שבר' חננאל לא העתיק תיבת "מזיגא"].

והנראה לומר בזה: זה ששתו חמרא מזיגא פירושו שמזגו אחרי שהוציאו מהכובא, דהי' להם כד של מים וכובא של יין ושפכו קצת

משניהם לכוסות ושתו חמרא מזיגא, אבל לא שבהכובא עצמו הי' חמרא מזיגא, ולכן אומרת הגמ' הוה מזיג איהו שרק הנחש מזוג מה שנשאר בהכובא.

ואם תקשי, א"כ מה נוגע להגמרא לומר ששתאו מזוג? י"ל דבא לבאר המשך הגמרא שם "דשקיל מיא ורמא בכובא", דמאיפה לקח הנחש מים שכ"כ קרובים להכובא, ולזאת הקדימה הגמרא ששתו חמרא מזיגא, ממילא מובן דהי' שם כד של מים ומזה הכד לקח הנחש.

ולגירסת ר"ח לא נחית הגמ' לבאר ולתרץ מאין לקח הנחש מים. אבל לכל הגירסאות היין שבכובא לא הי' מזוג ורק הנחש מזוג. כן נלענ"ד.



בחזקת שנתן עד שיביא ראי'

הת' דניאל חיטריק
תלמיד בישיבה

איתא במתניתין (ה, א): "כותל חצר שנפל מחייבין אותו לבנותו עד ארבע אמות בחזקת שנתן עד שיביא ראיה שלא נתן מד' אמות ולמעלה אין מחייבין אותו וכו'". ולכאור' יש להקשות שתי קושיות על המשנה: (א) הרי מהמשנה בתחילת הפרק כבר למדנו שיש חזקה שנתן, דשם כתבה המשנה "לפיכך אם נפל הכותל המקום והאבנים של שניהם", והגמ' (ד, א) למדה מזה דאפי' כשנפל לרשותא דחד מינייהו הרי הם חולקים על סמך חזקה זו שכל אחד נתן מחלקו, א"כ למה השמיענו כן המשנה פעם נוספת?

בשלמא לפי המ"ד דהיזק ראי' לא שמיה היזק והמשנה הראשונה מיירי שקנו זה מזה, א"כ י"ל דהכא מחדש שמוחזק לן שקיימו את חובתם לבנות כותל גם כשהם מחויבים ממילא, ואפי' בלא שקנו מידם, דהיינו במצב שהי' שם כבר כותל, אבל לפי המ"ד שסובר היזק ראיה שמיה היזק, א"כ כבר ידעינן דבר זה מהמשנה הראשונה, דהא לדידי' גם הרישא איירי באופן שהם חייבים גם בלא קנו מידם?

(ב) קושית האחרונים, שלכאור' למה צריכים חזקה שנתן הא בלא חזקה נמי צריך להיות נאמן שפרע כמו בכל חוב שאינו בשטר.

וי"ל בביאור הדברים: על קושיא הא' יש לתרץ, ובהקדם - שבאמת במשנה יש חידוש גדול מה שלא נתפרש במשנה הקודמת, וכפי שרש"י מפרש כאן במשנה שזה שאומרים שהוא נאמן לומר שנתן הוא "עד שיביא התובע עדים שתבע ולא נתן לו".

והרא"ש ז"ל הקשה עליו בסוס"ט, הלא גם אם יביא התובע עדים, עדיין יכול לטעון שהי' משתמט מבעל הכותל כיון שלא הי' לו לשלם, ואח"כ נמלך ושלם. וא"כ אפי' כשמביא עדים שלא נתן מיד, אולי שילם אח"כ, וכעת יהי' בחזקת שנתן? ומבאר הרא"ש ז"ל שם, שרש"י לשיטתי' ש"הואיל ובפניהם העיז לעבור ע"פ בי"ד שוב אינו נאמן לומר פרעתי שלא בעדים".

אבל הרא"ש ס"ל שזהו דוקא אם עמד בדין ועבר על ציווי בי"ד, אבל אם סירב בעדים ולא עמד בדין יכול לומר שוב נמלכתי ופרעתי.

וי"ל שזהו החידוש הכא במשנה, שאפי' אם יש עדים שסירב, בכל זאת ה"ה יכול לטעון אח"כ ששפיר נמלך להשתתף ופרע את חובו. (אמנם ביאור זה הוא רק לשי' הרא"ש ודעימי' ושי' רש"י עדיין צ"ב).

והנה, הרשב"א הקשה על רישא דמתני' וז"ל: "איכא למידק, מאי החזקת שנתן, ואי זה מוחזק בו יותר". פירוש - שלכאור' מי מחייבים ברישא שיש לנו לחדש שהוא בחזקת שנתן, הרי לכאור' איך יודעים מי בנה את הכותל? ומתרץ שמייירי כגון דאיכא עדים דארצי"י חד מינייהו לחברי' וסירב לבנות עמו, וא"כ יודעים מי בנה את הכותל, ואפי' הכי הרי זה בחזקת שנתן (משמע ג"כ כסברת הרא"ש דלעיל).

איברא, דהתוס' ד"ה מארבע אמות וכו' כתבו ג"כ כדברי הרשב"א, אבל כתבו כן רק על הסיפא ולא על הרישא, ומזה משמע דהרישא ניחא להו גם אם לא נאמר דמייירי בקדים חד וארצי' לחברי'. וי"ל הטעם לזה בפשטות; דברישא, שיש חיוב על שניהם לבנות, לכן גם אם מודה שחבירו בנה, ה"ה נאמן לומר שפרע, כיון שיש חיוב על שניהם לבנות ולכן אין אנו צריכים להעמיד המשנה בדארצי'. אבל בסיפא שאינו נאמן, אזי יש מקום להקשות מפני מה אינו נאמן במיגו שהיה יכול לומר שגם הוא בנה אותו בתחילה, וע"כ מוכרחים להעמיד בדארצי'.

ובשיטת התוס' י"ל ג"כ ס"ל כמ"ש הרא"ש דלעיל שגם כשסירב בפני עדים יכול לטעון שנמלך ושילם. אבל אין הכרח לומר כן ברישא כמו שכתבנו, דנאמן בלא"ה.

ולקושיא הב' - י"ל שקושיא זאת היתה קשה לרשב"א, ולכן מדייק שהרישא מיירי באופן שסירב, וא"כ יש קצת הוכחה שלא נתן, וע"כ צריכים טעם חדש שיש נאמנות דמסתמא פרע שיש חזקה, אבל טענת פרעתי לא היה מועיל כאן כמ"ש בראשונים שטעם פרעתי הוא רק מכח ספק, וכשידוע לנו שהיה מסרב י"ל שאינו נאמן.



יסוד שיטת הראשונים בפ"י מוחכרת ומושכרת

הרב בנימין אפרים ביטון

ר"י אהלי מנחם ושליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר, קנדה

ב"ב (קכג, ב): "ת"ר הניח להן אביהן פרה מוחכרת ומושכרת ביד אחרים או שהיתה רועה באפר, וילדה בכור נוטל בה פי שנים, השתא מוחכרת ומושכרת דלאו ברשותא דמרה דידהו קיימא אמרת שקיל, רועה באפר מיבעיא", ומתצינן "הא קמ"ל דמוחכרת ומושכרת דומיא דרועה באפר מה רועה באפר שבחא דממילא קא אתי ולא קא חסרי בה מזונא אף מוחכרת ומושכרת שבחא דממילא קא אתי דלא חסרי בה מזוני". ע"כ.

ויעויין ברשב"ם ד"ה אף מוחכרת שכתב וז"ל: "וא"ת ליתני רועה באפר ואנא ידענא דה"ה למוחכרת ומושכרת היכא דלא מחסרי מזוני ול"ל למיתני מוחכרת ומושכרת כלל דאיצטריך תו רועה באפר ללמד עליהם דבדלא חסרי מזונות מיירי, איצטריך סד"א כל מוחכרת ומושכרת לא שבחא דממילא הוא אלא ע"י בנ"א שחורשין בה ועובדין בה ולא לישקול בה בכור פי שניים קמ"ל דכיון דהיתומין עצמן אין חורשין בהן ואין טורחין בהן אלא אחרים שבחא דממילא חשבינן לה היכא דאין מעלין לה מזונות". עכ"ל.

וראה בדברי רבינו אברהם אב"ד לב"ב [שנדפס ע"י הרב בלוין] (קכד, א) שהביא תי' הרשב"ם הנ"ל, ומוכח מזה דמפרשי דהשבח גבי מוחכרת ומושכרת הוא תשלומי השכירות והחכירות שמשלם השוכר והחוכר,

שהוא השבח המתחדש ע"י שהאחרים חורשין ועובדין עם הפרה [ופליגי בזה על שיטת שאה"ר בסוגיא שם דהשבח הוא ולד הפרה והאי "וילדה" דאמרינן גבי רועה באפר קאי גם על מוחכרת ומושכרת, יעויין בחי' הריטב"א שם ועוד. ואם תקשי על רבינו אברהם אב"ד דלכאורה דבריו סתרי אהדדי לפי מה שפי' בתחילת הסוגיא שם, יעויין בספר מי טל למורי הגר"י קלמנסון שליט"א עמ"ס ב"ב פ' יש נוחלין סי' ז מש"כ בביאור הדברים בטוב טעם, יעוי"ש בדבריו הנפלאים].

ויתכן להעיר בזה, דמ"ש הרבינו אברהם אב"ד בפירושא דמוחכרת ומושכרת, שפי' דמוחכרת היינו לחצי שכר ומושכרת לדבר קצוב עד זמן פלוני, היינו כדברי הרשב"ם בסוגיין, ודלא כשיטת הריטב"א והמאירי שם שפירשו באו"א דמוחכרת משלם בפירות הבהמה ומושכרת במעות יעוי"ש.

והנראה דאזיל בזה לשיטתי' בהמשך הסוגיא שפי' דחידוש הברייתא דמוחכרת ומושכרת הוא דהוי שבחא דממילא ולא נימא דהוי שבח שע"י עבודת בנ"א וכנ"ל, והיינו עפמש"כ ב'מי טל' הנ"ל סי' ה בביאור יסוד פלוגתת הרשב"ם והריטב"א בפי' דמוחכרת ומושכרת הנ"ל, דשי' הרשב"ם היא דהשבח גבי מוחכרת ומושכרת הוא תשלומי השכירות והחכירות שמשלם השוכר והחוכר, והאי תשלומין הוי בשניהם מפירות שהפרה עושה, שעפ"ז מתבאר היטב מש"כ בהמשך הסוגיא דכל חידוש הברייתא הוא דהוי שבחא דממילא דסד"א שאינו כן כיון שהוי ע"י עבודת בנ"א שעובדין עם הפרה. ולכן הוא דפי' הרשב"ם בתחילת הסוגיא דמוחכרת היינו מחצית שכר ומושכרת דבר קצוב, דלשיטתי' (בהמשך הסוגיא) א"א לפרש דמושכרת היינו במעות (ומוחכרת בפירות) דאין שבח זה בא ע"י עבודת בנ"א עם הפרה, ולכן הוכרח לפרש דבשניהם משלם ע"י הפירות, והחי' הוא רק בכמות התשלומין חצי או קצובים [ולפמש"כ במי טל שם סי' ז בבי' שי' הרשב"ם בארוכה דתרווייהו איתנהו בי', לפי הס"ד מיירי מולד הפרה ולפי המסקנא מיירי משכר הפרה יעוי"ש, צ"ל שפירוש הרשב"ם בתחילת הסוגיא על הברייתא דמוחכרת ומושכרת הוא לפי מסקנת הסוגיא, ופשוט], יעוי"ש היטב (ובמש"כ בבי' שי' הריטב"א והמאירי בכ"ז דאזלי לשיטתייהו) בארוכה.

ומעתה נמצא דדברי הרבינו אברהם אב"ד בסוגיין מדוייקים היטב, שג"כ פי' בתחילת הסוגיא דמוחכרת היינו חצי שכר ומושכרת דבר קצוב וכנ"ל, והיינו דאזיל לשיטתי' בהמשך הסוגיא דחידוש הברייתא דמוחכרת ומושכרת הוא דהוי שבחא דממילא ולא נימא דהוי שבח שע"י בנ"א שעובדין עם הפרה, וא"כ א"א לפרש דמושכרת היינו במעות, דהרי אין שבח זה בא ע"י עבודת בנ"א עם הפרה, ולכן הוכרח לפרש לשיטתו דמוחכרת ומושכרת בשניהם משלם מפירות הפרה, והחילוק הוא רק דמוחכרת היינו חצי ומושכרת דבר קצוב וכמוש"נ.



הערות בפ' חזקת הבתים [גליון]

הנ"ל

"מנין לחזקה [שהיא] ג' שנים"

א. בגליון תתקנא (עמ' 56) כתבנו להעיר ביסוד הני תרי גירסאות שמצינו בב"ב בסוגיין (כח, א) בשאלת הגמ', דגירסת הגמ' שלפנינו היא "מנין לחזקה ג' שנים", אכל גי' הב"ב היא "מנין לחזקה שהיא ג' שנים".

ונתבאר דבזה מונח ומרומז יסוד הני ב' שיטות הראשונים בגדר חזקת ג"ש (והילפותא משור המועד), דלשי' התוס' בסוגיין ובכ"מ היא דהוה משום לתא דהוכחה, דעל כל פעם לחוד אמרינן מקרה כו' אכן בפעם הג' איגלאי מילתא למפרע דודאי מכרה לו, אכן שי' הרמב"ן וסיעתו היא דהוה משום לתא דמוחזק, יעוי"ש בדבריהם.

והנה בפשטות הנפקותא בין הני תרי גירסאות בשאלת הגמ' הוא דלהגי' שלפנינו הקושיא היא מנין לכל הגדר והמושג של חזקת ג"ש, אכן לגי' הב"ב היא מנין הפרט של ג' שנים. וי"ל דחילוק זה תלוי ביסוד הני ב' שיטות בגדר חזקת ג"ש, דלשי' התוס' מסתבר דהקושיא היא על כללות דין החזקה וכדמתבאר מגי' הגמ' שלפנינו, דאפי' שהכל הוא מקרה וכו' ואין כאן שום הוכחה, אכן לשי' שאה"ר מסתבר יותר דהשאלה היא רק על הפרט שאכלן ג' שנים, דהרי עיקר דין חזקה כבר ידענו ממטלטלין.

וכתבנו דהדברים מדוייקים היטב בל' הרמב"ן והריטב"א שהביאו בדבריהם הגירסא "מנין לחזקה שהיא ג' שנים" (וראה עוד מש"כ הריטב"א) ואזלי לשיטתייהו, ע"כ. יעוי"ש.

ושו"ר להעיר מדברי הרבינו יונה בסוגיין דס"ל ג"כ כיסוד הך שיטת הראשונים ביסוד חזקת ג"ש שהוא משום לתא דמוחזק, והרי גם הוא הביא בדבריו הגירסא "מנין לחזקה שהיא ג"ש" ואזיל לשיטתי. ומכאן סיעתא ליסוד דברינו הנ"ל.

יסוד שי' הראשונים באמירת 'לך חזק וקני'

ב. הנה יעויין בסוגיין תוד"ה אלא מעתה חזקה כו' שתירצו דמצד ההוכחה אית לן למימר שמחל לו. אכן הרשב"א ושאה"ר שללו פי' זה, דהרי קרקע אינו נקנה במחילה כ"א במכירה או מתנה יעוי"ש. וכבר כתבו בדעת התוס' דצ"ל דהו"ל כאילו א"ל לך חזק וקני.

ויעויין ב'רשימות שיעורים' [להגרי"י קלמנסון שליט"א] עמ"ס ב"ב פמ"ה שכו' לבאר יסוד פלוגתת הראשונים בזה, בהקדים חקירת ה'אבן האזל' הל' שכנים פ"ב ה"י בטעם אמירת לך חזק וקני במחזיק שלא בפניו, אם הוא משום נתינת רשות להחזיק דבלא"ה חיישינן דלמא חזר בו, או דאינו משום דחיישינן דלמא חזר בו אלא משום דבעינן דעת מקנה גם על ההקנאה דלא סגי שיש לו הסכמה על המכירה אלא דבעינן דעתו על הקנאה זו ומש"ה צ"ל לך חזק וקני דהוה דעתו מעכשיו על שעה שיחזיק יעוי"ש.

[אגב אורחא, בתו"ד שם העיר מדברי הרשב"ם ב"ב נג, א ד"ה מתנה, דמתבאר להדיא כאופן הא' שכ' וז"ל: "...דצ"ל לי' לך חזק וקני ולא ליהוי חזקה עד דא"ל דלמא לכשירצה להחזיק כבר חזר בו ממתנתו".

ולהעיר דכן מתבאר גם מדברי הרשב"ם לעיל (נב, ב ד"ה ה"ק) שפי' דברי הגמ' דנעל גדר ופרץ בפניו לא צריך למימר לי' לך חזק וקני וז"ל: "אם גדר ופרץ לוקח בפניו דמוכר ל"צ למימר לי' מוכר ללוקח לך חזק וקני אלא מכיון שנתרצה לו למכרה בכך וכך מעות והחזיק זה בפניו הויא חזקה דניחא לי' בהך חזקה והלכך שתיק ולא יוכל מוכר לחזור בו עוד כו", ומכלל לאו אתה שומע הן].

וביסוד הדברים כ' לבאר דהתוס' ס"ל כאופן הא' שהוא משום גילוי רצונו, וע"כ שפיר אפ"ל דהשתיקה של ג"ש הו"ל כאמר לי' לח"ו דהוה ג"כ הוכחה דרצונו להקנות לו. אכן הרשב"א ס"ל כאופן הב' שהוא משום דצריך הקנאה מצד המוכר, ולכן בנדו"ד אף דאיכא הוכחה על רצונו לא מהני, דאין כאן דעת מקנה דפועל הקנאה כל זמן שלא אמר בפירוש לח"ו.

שוב הוסיף לבאר עפ"ז דהתוס' והרשב"א אזלי לשיטתייהו לעיל פ"ק (ג, א) בהא דשותפין אי"צ לומר לח"ו, דהרשב"א כ' דהטעם משום "דאינו זוכה בשל אחרים אלא בירור חלקים בלחודא הוא", ומשמע דמפרש דטעמא דלח"ו הוא משום הקנאה, וע"כ בשותפין דאינו אלא בירור חלקים ויש כבר לשניהם חלק בו ל"צ לומר לח"ו. [והוא ע"ד שיטת הרא"ש בסוגיין שנתבאר ב'אבן האזל' שם. ולהעיר גם מדברי המ"מ הל' שכנים שם].

אכן מדברי התוס' שם ד"ה רב אשי אמר מתבאר שהוא משום גילוי רצונו, שכ' דבשותפין אי"צ לומר לח"ו "כיון שאמרו אתה תקח רוח צפונית ואני רוח דרומית כו" הו"ל כאילו אמרו לח"ו, והיינו משום דמפרשי' דהוא משלים גילוי הרצון ובשותפין אמרינן דודאי רצונם שילכו כ"א להחזיק בחלקו (ועוויין גם בל' המאירי שם). עכת"ד.

ג. ומדי דברי בו, הנה יעויין במש"כ הרב מ.ב.פ. ש' בגליון תתקנ (עמ' 68), שהביא שם בתו"ד דברי התוס' הרשב"א והרא"ש בסוגיא הנ"ל, ויש להעיר על דבריו בכמה ענינים:

(א) מה שהק' שם בכוונת התוס' שם שכ' "כיון שאמרו אתה תקח רוח כו", והניח בצ"ע, הנה להמבואר לעיל מתבאר שפיר כוונת התוס', דמפרשי דטעם אמירת לח"ו הוא משום גילוי רצונו, ובשותפין "כיון שאמרו כו" לא צ"ל לח"ו דאמרינן דודאי רצונם שיחזיקו כ"א בשלו.

(ב) גם משמע מדבריו שמחלק בין דברי הרשב"א והרא"ש שם. ולא זכיתי להבין החילוק ביניהם, דלכאו' הן הן הדברים, דכיון "שהקרקע היא של שניהם" (ל' הרא"ש), א"כ אינו "זוכה בשל אחרים אלא בירור חלקים בלחוד הוא" (ל' הרשב"א), ולכך "מועלת חזקה מדעתו שלא בפניו אפי' לא א"ל לח"ו" (ל' הרא"ש), ועד"ז הוא ברשב"א יעווי"ש).

ג) גם מש"כ בביאור דברי הרא"ש הנ"ל "דאולי י"ל דסובר דלח"ו נותן לו רשות לעשות החזקה ובמקום שכבר יש לו בעלות אי"צ רשות", צ"ע, דזה ניחא להצד דטעם אמירת לח"ו הוא משום נתינת רשות דחיישינן דילמא חזר בו וכו', אכן מדברי הרא"ש מתבאר להיפך דאינו משום נתינת רשות דחיישינן דלמא חזר בו, אלא משום דבעינן דעתו על ההקנאה, והכא כיון דשותפין יש לשניהם חלק בו קיל יותר ול"צ לומר לח"ו וכמוש"נ היטב ב'אבן האזל' שם בשי' הרא"ש (ובקוב"ש שם עד"ז בשי' הרשב"א).

ד. וביסוד הדברים נראה להוסיף ולהעיר עוד בכ"ז, דהנה יעויין בדברי הר"ן בסוגיין (כא, ב) שג"כ שלל את סברת התוס' הנ"ל "דאית לן למימר שמחל לו", "דליכא למימר הכי דכל דבר שהוא קנין גוף, הקנאה הוא צריך ולא סגי לי' במחילה".

והנראה דאזיל לשיטתי' ביסוד אמירת לח"ו, דס"ל דהוא משום דבעינן דעתו על ההקנאה, לרש"י, הרא"ש ושאה"ר, ולכן הוא דליכא למימר הכא דהוה כאילו א"ל לח"ו, דאע"ג דאיכא גילוי רצונו, מ"מ אין כאן דעת מקנה דפועל הקנאה כ"ז שלא אמר בפירוש לח"ו וכמוש"נ.

דהנה יעויין בדבריו בדף ג, א שכ' דבשותפין א"צ לומר לח"ו וז"ל "דאע"ג דבעלמא במכר אחד בעי' למימר לי' לח"ו כל היכא שבא להחזיק שלא בפניו הכא כיון שהוא שותף לא צריך, אלא כיון שנתרצו שניהם והלך זה בעצמו והחזיק כו'" (והוא ממש ע"ד ל' הרשב"א "דאע"ג דבעלמא קי"ל במוכר שדה לחבירו דשלא בפניו צריך למימר לי' לח"ו, הכא דאינו זוכה בשל אחרים אלא בירור חלקים בלחודא הוא, כיון שנתרצו ברוחות והלך זה בעצמו והחזיק כו"). ויש לפרש כוונתו דחלוק שותף ממכר, דבמכר אין לו חלק בו אלא בקנין זה, משא"כ שותף דיש לשניהם חלק בו ואינו אלא בירור חלקים בלחוד, וזהו מש"כ "הכא כיון שהוא שותף לא צריך", דלא כמכר דעלמא (וכמוש"נ בקוב"ש בשי' הרשב"א).

ואזיל בזה לשיטתי' בסוגיין שג"כ שלל את דברי התוס' "שמחל לו", וכמוש"נ.

ה. עוד יש להעיר בכ"ז גם מדברי הר"י בסוגיין שג"כ שלל את דברי התוס' "שמחל לו", ויעויין בדבריו (שם) שכ' בטעמא דבשותפין אי"צ לומר לח"ו "שאיין דין חלוקה כדין מכר או מתנה שצ"ל לח"ו אם החזיק שלא בפניו".

והמתבאר מדבריו דאזיל בזה כשי' הרא"ש ושאה"ר, דיסוד אמירת לח"ו הוא משום דבעינן דעתו על ההקנאה, ובשותפין קיל יותר כיון דיש לשניהם חלק בו, ו"איין דין חלוקה כדין מכר כו".

וביסוד הדברים י"ל דאזיל לשיטתי' בסוגיין ששלל את סברת התוס' "דמחל לו", וכמוש"נ בקוב"ש בשי' הרשב"א ולעיל בשי' הר"ן.

ו. אכן בעיקר דברי הרשב"א והר"י בסוגיין אינו מוכרח לפרש כן, וכפי שהעיר בקוב"ש שם בסו"ד, דלעולם י"ל דס"ל כהצד דהוא משום נתינת רשות ובעינן גילוי רצונו, אלא דפליגי על התוס' דמשתיקתו אינה ראי' מספקת להוכיח דרצונו להקנות לו (והעיר דכן משמע מל' הר"י והרשב"א בסוגיין).

אמנם עדיין שפיר אפשר לו' כן בדברי הר"ן בסוגיין וכמוש"נ, ואזיל בזה לשיטתי' וכנ"ל.

ז. ודאיתנן להכי יש להעיר עוד בשי' הרשב"א בכ"ז, דג"כ שלל בסוגיין את סברת התוס' "דמחל לו" יעוי"ש.

אכן יעויין בדבריו (נג, א ד"ה בעי רב כו') שכ' בטעמא דאמירת לח"ו "כי אולי רוצה לחזור בו" עיי"ש, ומשמע כדברי הרשב"ם שם, והיינו כהצד דהוא משום לתא דנתינת רשות דחיישינן דילמא חזר בו וכמוש"נ.

וא"כ נצטרך לומר בדעת הריטב"א בסוגיין (כמ"ש בקוב"ש שם בסו"ד בדברי הרשב"א והר"י הנ"ל) דלעולם ס"ל כשי' התוס' דאמירת לח"ו הוא משום לתא דנתינת רשות, אלא דפליגי אם שתיקתו הוה ראי' מספקת להוכיח דרצונו להקנות לו. ודו"ק. ועצ"ע.

בענין קבלת עדות בפני בע"ד

ח. הנה ביסוד הדין דאין מקבלין עדות שלא בפני בע"ד [מדכתיב גבי שור המועד "והועד בבעליו" (שמות כא, כט) דבעינן קבלת עדות בפניו

וכמבואר בסוגיין (כת, ב), דמיני' ילפינן לה לכל עדויות שבתורה וכמבואר בב"ק קיב, ב יעוי"ש] מצינו כמה שיטות בדברי הראשונים.

דהנה מפרש"י בסוגיין ד"ה התם והועד בבעליו כו' מתבאר דהטעם הוא כדי שידעו הבעלים לטעון ולהכחיש העדים ולהביא אחרים להזימן. אכן מדברי התוס' שם ד"ה אלא מעתה מחאה כו' מתבאר דהוה גזה"כ יעוי"ש.

ויעויין עוד בשו"ת הרי"ף סי' כ ובדברי הרמ"ה המובא בשטמ"ק לב"ק שם, והמתבאר משם דס"ל דהוי משום חשש משקר, שהעדים אינם מעיזים להעיד עדות שקר או עדות שאינה ברורה לפני הבע"ד יעוי"ש [וכן מתבאר גם בלבוש סי' כח סט"ו, שו"ת מהרש"ל סי' לג, שו"ת הרמ"א סי' יג, וראה בכ"ז בס' 'אפיקי מים' למו"ר הגר"י קלמנסון שליט"א קונטרס בענין קבלת עדות בפני בע"ד בארוכה].

דהנה בתומים סי' כח ס"ק טו הזכיר הך טעמא שאין מקבלין עדות אלא בפני בע"ד משום דאינו מעיז להעיד שקר בפני הבע"ד כו"'. והנתיבות שם ס"ק ו הק' עליו דדין זה דקב"ע בפני בע"ד הוי גזיה"כ, והוכיח מהא דחזינן בב"ק (מה, א) גבי דינא דשור הנסקל דצ"ל בפני השור אף דלא שייכא האי טעמא דמעיו גבי השור, ובע"כ דהוי גזיה"כ עיי"ש.

ויעויין בס' 'אפיקי מים' הנ"ל סי' א הערה ז שהקשה בזה מו"ר שליט"א קושיא עצומה על הנתיבות, דהרי שם בהסוגיא לא דיינין כלל מענין קבלת עדות בפני השור אלא מענין גמר דין בפני השור דזה ילפינן מ"כמיתת הבעלים כך מיתת השור" ומיתת הבעלים צריך לדונו בפניו מקרא ד"עד עמדו לפני העדה למשפט" וכמ"ש רש"י שם, אכן לענין קב"ע לא מבואר כלל בסוגיא זו שצ"ל בפני השור, ולא אישתמיט שום פוסק לכתוב כן וצע"ג, יעוי"ש עוד בכ"ז בדבריו הנעמיים.

ט. ולהעיר מדברי הקו"ש בסוגיין ב"ב אות קב שהביא כמקור לפרש"י הנ"ל דבעינן בפני בעלים שידעו לטעון וכו' מסוגיא דב"ק (קיב, א) דקטן כשלא בפניו דמי משום דאינו בר טענתא, ושוב הקשה דא"כ מ"ט דרבנן דאין גומרינן דינו של שור אלא בפניו (ב"ק מה, א), נימא ג"כ דשור בפניו כשלא בפניו דמי ומ"מ אמרה תורה השור יסקל, ותי"ד דצריך לחלק" בין

קב"ע לגמ"ד, דרק בקב"ע תלוי כבר טענתא אבל בגמ"ד גזה"כ דלעולם דצריך בפניו אפי' אי לאו בר טענתא הוא, וילפינן לה מדכתיב עד עמדו לפני העדה כמ"ש רש"י, ולפי"ז אי"צ בשור בפניו אלא בגמ"ד ולא בקב"ע". והיינו כנ"ל דתרי ענינים נינהו.

י. ומענין לענין באותו ענין, יעויין ב'אפיקי מים' שם סי' א ס"ק ב-ג שהביא הך סוגיא דסנהדרין (יט, א) דשלחו ל' לינאי המלך שיבוא בעצמו להיות במשפט עבדו משום דילפינן מקרא דוהועד בבעליו שבעל השור צ"ל בפני הב"ד כשדנין את השור, והק' הרשב"א (הובא בב"י חו"מ סו"ס שכח) מ"ט לא שלח ינאי המלך שליח במקומו דקיי"ל שלוחו של אדם כמותו, ות"י בזה דמעשה שהי' כך הי', ועוד תי' דהיכא שאפשר צריך הבע"ד בעצמו לבוא לפני הב"ד משום כבוד ב"ד עיי"ש.

ובהערה ב שם כ' לבאר דהוצרך הרשב"א לעוד תירוץ משום שעל תי' הא' עצ"ע דאה"נ דעל ינאי אפ"ל שהי' יכול לשלוח שליח אלא שמעשה שהי' כו', אכן על החכמים יקשה עדיין מדוע שלחו ל' שיבוא הוא והרי הו"ל לשלוח שישלח שליח במקומו משום כבוד מלך, וכמו שהוא לשון הקושיא במאירי ב"ק (קיב, ב) "וא"ת במעשה של ינאי שהזכרנו היאך שלחו ל' תא את נמי והי' להם לכבדו שישלח שלוחו לשם במקומו", ולכן תירץ תירוץ שני. עכת"ד.

ולפ"ז צ"ע על דברי המאירי שהביא שם בהמשך דבריו, שהרי גם הוא תי' בג' אופנים ובתי' הא' תי' דמעשה שהי' כך הי' עיי"ש, ולכאור' להנ"ל הרי תי' זה מיישב רק מדוע ינאי לא שלח שליח במקומו, אכן על החכמים עדיין יוקשה וכנ"ל, והרי קושיית המאירי היתה על החכמים, וא"כ מהו התי' בזה דמעשה שהי' כו'. וצ"ע.



בזיון בית הכנסת והשתמשות בנר חנוכה [גליון]

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
רב ושלוח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

בגליון תתקנא (עמ' 37) דן בני הרב אליהו נתן הכהן שיחי' ע"ד השתמשות בבהכ"נ לצורך מצוה, דבמס' ב"ב (ג, ב) איתא שרב אשי ראה "תיוהא" בבהכ"נ שבעירו וסתר את הבנין כדי לתקנו, ובכדי לזרוז את

התיקון הכניס מיטתו לשם עד שגמרו את כולו, ומקשים התוס' האיך היה מותר לו לעשות את זה והא אסור לישן בבהכ"נ? ומתרצים דאכן לא הכניס מיטתו לביהכ"נ ממש אלא לחדר הסמוך לו. אבל דעת הראבי"ה שבאמת הכניס מיטתו לביהכ"נ ממש דלצורך מצוה מותר, ובחידושי הר"ן כתב "דלצורך בהכ"נ היה עושה ואפשר דלצורך בהכ"נ מותר".

והקשה בני שיחי' דצ"ע בשיטת הני ראשונים בסוגיין שמתירים השינה בבהכ"נ מחמת זה שהוא לצורך מצוה (או לצורך אותה מצוה עצמה) מהסוגיא שבבת שמתיר ההדלקה מנר לנר רק אם ההדלקה בעצמה הוה המצוה. ועיין במס' שבת (כב, ג) דמבואר דאסור להשתמש לאורן של נרות חנוכה מחמת ביזוי מצוה ודעת רוב הראשונים הוא שאסור להשתמש בהן אפילו לצורך מצוה, וכן הוא להלכה.

וע"ש שמחלק בטוב טעם ודעת בין מצות נר חנוכה שלכו"ע בכדי להשתמש בהן למצוה צריך שהשימוש תהא בפעולה של מצוה ממש משא"כ בקשר לשאר מצות הרי זה תלוי בפלוגתת הראשונים האם דין כבוד והאיסור בזיון במצות בעלמא הוה דין בהנהגת האדם או בקדושת המצות, ע"ש בארוכה.

אבל לענ"ד יש לתרץ בפשטות דיש חילוק גדול בין האיסור של השתמשות במצות להשתמשות בבהכ"נ מכיון שבהכ"נ אינו מצוה בעצם כי אם הוא מקום שעושין שם מצוות (תפלה ות"ת) ועי' בשו"ע סי' קנא ס"א: "...ואם צריך ליכנס בהם לצרכו כגון לקרוא לאדם, יכנס ויקרא מעט או יאמר דבר שמועה ואח"כ יקראנו כדי שלא יהא נראה כאילו נכנס לצרכו ואם אינו יודע לא לקרות ולא לשנות יאמר לאחד מהתינוקות קרא לי פסוק שאתה קורא בו או ישעה מעט ואח"כ יצא שהשיבה בהם מצוה שנאמר אשרי יושבי ביתך".

והנה בנידון שלפנינו נפסק הדין שאם הוא רק יושב מעט בביהכ"נ אז מותר לו להשתמש בביהכ"נ כדי לקרא לחבירו, וא"כ מצינו קולא בביהכ"נ שלא מצינו בשאר מצות והטעם הוא כנ"ל שביהכ"נ הוא מקום שעושין שם מצות ולא הוה מצוה גופה וע"כ לפי דעת רוב הראשונים מותר לישן שם.



קיום מצוות שמחה לר' אליעזר [גליון]

הרב שמואל פוונזנער

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון הקודם (עמ' 49) שקו"ט הרב י.א.פ. שי' בדעת ר"א בענין יו"ט, שישנו פסוק עצרת לה' אלוקיך ופסוק שני הוא עצרת תהיה לכם, ר"א סובר או כולו לה' או כולו לכם ור"י סובר חציו לה' וחציו לכם, וכן הוא להלכה, ושאל האם לר"א מותר לצום ביו"ט, שהרי כולו לה', וכן האם לר"א אי"צ להקריב שלמי שמחה שהרי יכול להיות כולו לכם, ותירך שבענין אכילה יכול לצאת ידי שמחת יו"ט ע"י לימוד, וכן לדעת רבה"ז שעיקר מצוות שמחה היא ע"י כל דבר המשמח ולא דווקא קרבן שלמים, ממילא גם בזה"ב היו יכולים לשמוח ע"י לימוד התורה.

והנה בעצם ההנחה שר"א סבור שמי שבחר לקיים כולו לה' הכוונה היא שיתענה, יש לעיין, שהרי בגמ' ביצה (טו, ב) מובא סיפור שר"א דרש ביו"ט וכמה אנשים התחילו לצאת, אמר עליהם ר"א "הללו בעלי פטסין כת שניה וכו' התחילו כת ששית לצאת אמר הללו בעלי מארה נתן עיניו בתלמידים התחילו פניהם משתנים" ופרש"י "כסבורין שכועס על כת ששית שאחרו לצאת וכ"ש עלינו" והגמ' ממשיכה "אמר להם בני לא לכם אני אומר אלא להללו שיצאו . . בשעת פטירתן אמר להם לכו אכלו משמנים וכו'" ע"כ מהגמ'. וקשה לפרש"י איך עלה על דעת התלמידים שר"א כועס על כת ששית משום שאחרו לצאת, שמזה משמע שר"א רצה לסיים הדרשה משום סעודת יו"ט ומחמת הקהל שנשאר ממשיך הוא בדרשה, והלא ר"א סובר שיכול להיות כולו לה', ועוד כפי שהתוס' מקשים מדוע אמר ר"א לתלמידים לכו אכלו כו' והרי לדעת ר"א או אוכל ושותה או יושב ושונה, אלא כפי שהתוס' מתרצים: "משום דסיים הדרשה דהא בשאר ימים נמי היו אוכלים אחר הדרשה, ומ"מ אמר להם אכלו משמנים ושתו ממתקים משום שמחת יו"ט".

ונמצאנו למדים שלא רק כפי שהגמ' אומרת שלר"א שמחת יו"ט רשות שיכול לבחור להיות יושב ושונה, אלא גם מי שבחר להיות יושב ושונה אינו מתענה, אלא אוכל ושותה ויתירה מזו משום שמחת יו"ט אוכל משמנים ושותה ממתקים.

וביאור הענין: דהנה ביו"ט של ג' רגלים ישנן ארבע מצוות: א) כבוד.
 ב) עונג. ג) שמחה. ד) עצרת לה'.

הרמב"ם ורבה"ז מביאים בנפרד את מצוות כבוד ועונג שהן מצד זה שכתוב ביו"ט מקרא קודש (וזהו גם בר"ה שהוא יו"ט ואין בו מצות שמחה), ומצד זה אסורין בהספד תענית ומלאכה, וחייבים בכבוד ועונג שהם ב' סעודות כמבואר בסי' רמב ותקכט.

בהלכה וסעיף נפרד (שם) מובאת מצות שמחה שהשמחה היא לאנשים בשלמים בזה"ב, ובשר ויין בזה"ז, נשים בבגדים וקטנים בקליות ואגוזים ומגדנות. ואח"כ אומרים הרמב"ם ורבה"ז שאע"פ ששמחה היא מ"ע, מ"מ צ"ל ביו"ט עצרת לה', וכפי שפוסקים שצ"ל חציו לה' וחציו לכם, ובזה יובן הסדר שנותנים הרמב"ם ורבה"ז שהוא נראה תמוה מכל צדדיו (המובא הוא לשון הרמב"ם הל' יו"ט פ"ו הי"ט ובסוגריים הוספות רבה"ז סי' תקכט ס"י): "אע"פ ש(ה)אכילה ושתייה במועדות בכלל מצות עשה (היא מ"ע) לא יהיה אוכל ושותה כל היום כולו (שהרי כבר נאמר עצרת לה' אלקיך. לפיכך) אלא כך היא הדת (הנכונה) בבקר משכימין כל העם לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ומתפללין (שחרית ומוסף) [וקורין בתורה בענין היום - מובא רק ברמב"ם] וחוזרין לבתיהם ואוכלין (סעודת הבקר) והולכין לבתי מדרשות וקורין (בנביאים ודורשין באגדה עד אחר חצות היום כדי לקיים חציו לה' ואח"כ מתפללין תפלת מנחה) ושונים עד חציו היום ואחר חצות היום מתפללין תפלת המנחה וחוזרין לבתיהם לאכול ולשתות (ולשמוח שמחת יו"ט) שאר היום עד הלילה (כדי לקיים חציו לכם)". ע"כ.

ולכאור' מאחר שלאחר שחרית יש סעודה מדוע רבה"ז אינו מחשיב זה בחציו לכם, ולכאור' תפילות שחרית מוסף מנחה וקרה"ת הוא חלק מחציו לה', ומשמע שרק במה שהולכים לבתי מדרשות וקורין עד אחר חצות היום מקיימים חצין לה', וכן לכאור' קשה דלר"א שאפשר להיות כולו לכם אי"צ להתפלל, ע"ד מה ששאל בהערה שלר"א אי"צ להקריב שלמי שמחה.

אלא שהתפילות הן מחוייבות מעיקר הדין וכן שתי הסעודות הן מצד מקרא קודש, ואחר סעודה זו (סעודת שחרית של יו"ט) שקיימו מצוות כבוד ועונג באה הוספה שהיא מצוה חדשה של שמחת יו"ט, ועוד מצוה

של עצרת לה', וכל זה בזמן הנותר בין קיום מצות כבוד ועונג לסיום יו"ט. ולכן, אחר סעודת הבוקר שונים עד חצות ובזה מקיימין חציו לה', ואחר מנחה אוכלין שוב פעם (אחר שקיימו ב' סעודות יו"ט של חיוב כבוד ועונג כמו בשבת, רק שבשבת צריך שלוש סעודות וביו"ט א"צ) ואכילה זו הנוספת היא מצד שמחה וכפי שכותב רבה"ז בפירוש, וזהו החציו לכם חצי ממה שמוסיפין משום שמחת יו"ט על שאר מצוות היום.

ובזה יובן שר"א סובר או כולו לה' או כולו לכם אין כוונתו שיתענו ביו"ט שוודאי סעודות כבוד ועונג יש לקיים, רק שהזמן הנותר יש להקדיש או כולו לה' או כולו לכם, והסיפור במסכת ביצה היה קודם סעודת שחרית, וכפי שמפורש שכך למד רבה"ז בקו"א סי' תקכט סק"א שמוכיח שדרשת ר"א היתה קודם הסעודה, ולכן התלמידים הלכו לאכול וכל הו' כתות הלכו לאכול ואין בזה סתירה לדעת ר"א שצ"ל כולו יושב ושונה, ויומתק ביותר מפירוש רש"י שם בפ"ב דביצה, שכל הכעס של ר"א היה לא מחמת שיטתו אלא שהיה בית המדרש מתרוקן מאד וגנאי הדבר וקשה בעיניו, וכן בגמ' בהמשך שאמר על כת ששית שמניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה מפרש"י חיי שעה סעודה, כלומר שאף שגם לדעתו אפשר לבחור כולו לכם, אך קשה לו מה שהניחו הדרשה בשביל הסעודה, והנה כ"ז מוכח מרש"י תוס' הרמב"ם ורבה"ז. וכן בזה יתורץ בדרך אפשר שלר"א יש להביא שלמי שמחה, והבדל יש בין מצות שמחה ע"י אכילת בשר שלמים לשמחת יו"ט ע"י אכילה ושתיה וכיו"ב, וכפי שמבאר הרבי בשיחה שהביא בהערה, לא מבעיא להרמב"ם שאכילת שלמים היא מצות שמחה נפרדת, הרי לא על זה דיבר ר"א וכדלהלן, אלא גם לרבה"ז שאכילת שלמים הוא פרט במצות שמחת יו"ט, הרי הרבי מביא שהתורה הוסיפה שהשמחה תהי' דוקא ע"י אכילת שלמים, והמחלוקת היא רק מה חסר בזמה"ג שלדעת הרמב"ם יש בזה"ג כל המצוה של שמחת יו"ט וחסר לגמרי מצות שמחה בשלמים ולרבה"ז חסר העיקר במצות שמחת יו"ט.

והנה מחלוקת ר"א ור"י אינה בפסוק ושמחת בחגיך, גם לא בפסוק וזבחת שלמים ואכלת ושמחת לפני ה' אלוקיך, אלא על הסתירה לכאן בין הפסוקים עצרת לה' ולכם, וגם בפוסקים הרמב"ם ורבה"ז, כשמובא ענין זה, מובא בלשון כשאדם אוכל ושותה, לא יאכל וישתה כל היום, שמזה מובן שהשאלה אם לה' או לכם אינה בענין השלמים שלכו"ע

(הרמב"ם ורבה"ז) נלמד מפסוק אחר והוא או ענין בפני עצמו או הוספה מיוחדת, אלא על השמחות האחרות אכו"ש, שלר"א הוא רשות ויכול ללמוד כל היום ולר"י חציו לה' וחציו לכם.

ואפילו בזה"ג כשאין שלמי שמחה, ויש רק השמחות האחרות, ולפי"ד רבה"ז חסר עיקר ענין שמחת יו"ט, מ"מ הסתירה לכאו' בין הפסוקים קיימת ושייכת בזה"ג, וכנ"ל משום שמחלוקת ר"א ור"י היא רק על השמחות האחרות ולא על אכילת שלמים, אמנם המאירי והגהות מיימוניות לא למדו כך, ומדייקים שלדעת ר"א מותר להתענות ביו"ט, כפי שכתב בהערה, רק שיש לדקדק בדברי המאירי שמפרש המעשה ברפ"ב דביצה כמו רש"י שהלכו האנשים לסעודת יו"ט, ובתחילה אף מפרש שלא כעס עליהם ר"א, ומפרש שהעשירים צריכים יותר זמן להכין סעודת יו"ט, ומזה משמע כתוס' שאחר הדרשה כולם ילכו לסעודת יו"ט, וא"כ לר"א אין הכוונה ללמוד כל היום ולהתענות, רק שבסוף מפלפל כנ"ל בענין היתר תענית ביו"ט וצריך עיון, וגם איך יתיישב עם הסיפור שהלכו התל' אח"כ לסעודה.



חסידות

ששת ימי בראשית, בספירות הקבלה

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

בתו"א פ' בשלח (סו, ג) ז"ל: "כי הנה כתיב כי ששת ימים עשה כו', וענין ששת ימים ידוע שהם כו' מדות דאצי', שבכל יום נמשכה המשכה מיוחדת מבחי' ז"א ע"י מלכות דאצי' כו', היינו ביום א' ממדת החסד וביום ב' ממדת הגבורה כו' לצורך התהוות ב"ע בבע"ג [כן נדפס בתו"א, ויש לבדוק אם אין זה טעות מעתיק, ואולי צ"ל: "בע"ג". כי בדרך כלל "בבע"ג" הוא ר"ת של "בלתי בעל גבול". ודוחק לפרש שר"ל כאן "בתוך בעל גבול"], והאור משתלשל בצמצומים מעילה אחר עילה בכלים מכלים שונים עד שיוכל להיות בע"ג בתכלית כי רצון המאציל היה להיות לו דירה בתחתוני' דוקא". ע"כ.

ובענין ששת הימים כ"כ גם בתניא שעהיוה"א ספ"י: "עד"מ ביום ראשון מששת ימי בראשית נגלית מדת החסד כלולה מכל מדותיו הקדושות כו' וברא בה את האור במאמר יהי אור שהיא בחי' התפשטות והמשכת האור לעולם מלמעלה כו' שהיא בחי' מדת חסד כו', וכן ביום שני נגלית מדת גבורה כלולה משאר מדות כו' וברא בה הרקיע במאמר יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל כו'".

וכן מבואר ג"כ בכמה מקומות, אשר ביום הראשון האיר מדת החסד וביום השני גבורה ובשלישי תפארת כו'. ראה תו"א תרומה (פ, ב). מג"א (צב, ב). לקו"ת אמור (לא, ד). דרושי ר"ה (נח, א) (ושם מפרש עפ"ז את הלשון "זכרון ליום ראשון" שבר"ה זוכרים ומעוררים בחי' החסד שביום הראשון). וכן הוא במקומות רבים בספרי החסידות. ועי' בפלח הרמון להר"ה מפאריטש ויקרא ס"ע רמה ובמ"מ שם.

ועי' הלשון בתו"ח בראשית (ח, ד): "שאנו רואים שביום הא' הי' רק בבחי' החסד במאמר יהי אור שהוא בחי' החסד שבחכ', וגם במה שהי' בו ההבדלה בין האור ובין החושך גם זה רק מצד בחי' החסד כו'". ומאריך לבאר שם שלא הי' התכללות בהמדות.

ששת ימים, ענינם בעבודה

ובקונטרס ומעין מכ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע (עמ' 113) מפרש ג"כ איך הוא בעבודת כל הששה ימים, וז"ל: "וזהו ששת ימים תעבוד דבכל יום ויום צריכה להיות העבודה בעבודת ה' לפי מעלת היום והוא וענינו בספירות העליונות:

דיום ראשון הוא חסד וענינו בעבודה אהבה, ויום שני הוא גבורה וענינו בעבודה הוא יראה.

יום השלישי תפארת וענינו בעבודה הוא לאסתכלא ביקרא דמלכא בהתכללות חסד וגבורה ואהבה ויראה.

יום הרביעי נצח וענינו בעבודה לעורר מדת הנצחון לבער ולשרש גם את הדקות דדקות של הלא טוב, וזהו דברביעי נתלו המאורות שהוא אור המאיר דשמש הוי' הדוחה ומכלה גם הדקות שבדקות הלא טוב.

ייום החמישי הוד וענינו בעבודה להתבונן ולהשיג הוד כבוד מלכותו יתברך כמו שהוא מובן ומושג מהבריאה כולה כשמתבונן בעניני מה רבו מעשיך הוי' ומה גדלו מעשיך ה'.

וביום הששי יסוד וענינו בעבודה הוא דאחיד בשמיא ובארעא היחוד דממלא כל עלמין וסובב כל עלמין".

פליאה בפירוש רבינו בחיי עה"ת

אולם ראיתי דבר חדש בפירוש רבינו בחיי בפ' בהעלותך (י, לה) וז"ל: "ויען יהיה הענין קבוע בלבך נטוע בשכלך אוכיח לך מה הסיבה בחורבן העולם ובחידושו בשמיטות, ומה הסיבה גם כן בביטול המציאות ובחידושו ביובלים. ידוע כי שש ספירות פעלו בששת ימי בראשית כל ספירה וספירה ביומה, כגון שתאמר יום ראשון הבינה, ויום שני החסד, ויום שלישי הגבורה וכן כולן, עד שנכנס יום שביעי והוא היסוד ופעל פעולתו, ומה היתה פעולתו העונג והמנוחה, כי היתה מנוחה לעצמו ומנוחה לכל הששה כו', וזהו כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וינח ביום השביעי, כי עשה שש ספירות והשלים מלאכתו בהם והיתה המנוחה ביום שביעי שהוא יסוד". ע"כ.

הלא נקט כאן באופן אחר דביום הראשון פעל ספירת הבינה, בשני חסד, בג' גבורה, ד' תפארת, ה' נצח, ו' הוד.

[אמנם מה שנקט על שבת דמאיר בו ספירת היסוד, זהו מתאים להמבואר בכל מקום, כי הלא שבת הוא זמן יחוד יסוד ומלכות כמבואר בזוהר ובספרי קבלה וחסידות. אך מה שכ' בענין שאר הימים הוא סדר אחר מכל שאר המקומות. ויש לעיין עדיין במפרשי הזוהר בפ' בראשית (לא, סע"א ואילך). וגם יל"ע בפרדס ש"ב פ"ד במה שמאריך שם בתיווך ענין הספירות דהעשרה מאמרות ודששת הימים].

וצריך עיון וחיפוש אם כבר העירו בספרים, או בהערות רבינו, בדברי הבחיי אלו, ואם יש עוד ספרים בשיטה זו.

שיטת הזוהר וספרי הקבלה

ובאמת גם בזוהר וספרי הקבלה מפורש כמ"ש בתניא ותו"א ובשאר מאמרים דיום ראשון חסד יום שני גבורה כו' (ולא כסדרו של הבחיי).

א) בתקוני זוהר תיקון נו (צ, סע"א. והובא בס' חסידות מבוארת ח"ב עמ' קצ) כ' בענין הספירות: "וכד נחתו אתלבשו בשית יומין דחול שית אנפין, חסד ביומא קדמאה, גבורה ביומא תניינא, עמודא דאמצעיתא ביומא תליתאה". (וע"ש תי"א (כו, ב) ובהגהות נצוצי זוהר שם).

ועי' עוד בזוהר תרומה דקכ"ז שנביא בעז"ה להלן (בתוך דברי הפרדס).

ב) בפרדס ש"ב פ"ד: "ידענו שאין בריאה ופעולה אם לא ע"י ששת ימים לבד שהם גדולה יום אחד, גבורה יום שני, תפארת יום שלישי, נצח יום רביעי, הוד יום חמישי, יסוד יום ו' וכן ביאר הרשב"י ע"ה כי כל מעשה בראשית נכלל ונעשה ע"י הימים האלה כו' וז"ל בפ' תרומה (דף קכז) מעצי הלבנון כו' אלין שיתא יומי בראשית, כל יומא ויומא מסדר בהאי אפריון סדרא דאתחזי ליה, סדרא קדמאה אתנגיד מסטרא דימינא אור קדמאה דאתנגיז ואתנטיל מסטרא דימינא ודא איהו יומא קדמאה מאינן עצי לבנון, סדורא תניינא אתנגיד מסטרא דשמאלא כו', סדורא תליתאה אתנגיד מסטרא דשמאלא ומסטרא דימינא חד יומא תליתאה דעביד שלמא בעלמא כו' ודא איהו יומא תליתאה דאתכליל מתרין סטרין כו' עכ"ל [הזוהר] כו', משמע בפי' שכל המאורות והבריאות היו ע"י ששת ימים, יהי אור ויהי אור הוא בחסד כו', ולכן יהי אור הוא מאמר ראשון והוא נמשך מהכתר ע"י הגדולה אל האפריון, ומאמר ב' יהי רקיע נמשך מחכמה ע"י גבורה אל האפריון כו', ומאמר ג' יקוו המים מן הבינה על ידי התפארת וזהו כללות מאמר התקונים כו', ומאמר יהי מאורות נמשך מהגבורה כנודע היות מארת חסר מצד הגבורה ונעשה על ידי הנצח יום רביעי, ומאמר ישרצו המים הוא נמשך מהתפארת על ידי הנצח בהוד וזהו נרמז במאמר דתרומה שהעתקנו למעלה כו' שאמר בסדורא רביעאה כו', עד בא יום חמישי שהוא הוד כו', ויסוד שהוא יום ששי מפני היותו כולל נצח והוד הוציא שלשה מאמרים שהוא נגד נה"י והם מאמר תוצא הארץ נגד נצח ומאמר נעשה אדם נגד הוד ומאמר הנה נתתי נגד יסוד כו' ומפני שענין פריה ורביה ביסוד לכן נתנה ברכה זו בששי שהוא יסוד. ובזה נתקדש יום השבת שהיא המלכות ונכללת ונבנית עיר על תלה". ע"כ.

ג) בפרדס ש"ה פ"ב: "כי הוא בא כלול משש קצוות שהן ששת ימי בראשית כו', כי כוונת פתחי לי הוא בחדס שהוא הימין והוא יום ראשון כמפורסם כו'".

ד) בשל"ה מס' חולין (חלק תו"א דל"א) ז"ל: "כי ששת ימים כו' הם יונקים מהנקודה, ובכל יום ויום שולט בשליטתו חסד ביום ראשון גבורה ביום שני וכו' והנקודה מתעלמת בתוכו, מה שאין כן ביום שבת שהנקודה תתפשט באורה כדפירשנו" ע"כ. ועי' במובא עוד לקמן מן השל"ה.

ה) בס' 'שפע טל' ח"ג פ"ב: "וזהו שאמר יומא קדמאה יומא תניינא יומא תליתאי ר"ל יום ראשון פעל חסד שאברהם מרכבה לו, יום שני פעל גבורה שיצחק מרכבה לו, יום שלישי פעל ת"ת שיעקב מרכבה כו'" ע"כ. וכותב שם אח"כ: "גדולה גבורה תפארת שהם בעצם נקראו בכל ספרי קבלה יום ראשון יום שני יום שלישי כו'".

[ברמב"ן בראשית (א, ג) כותב ג"כ בענין זה: "ודע כי הימים הנזכרים במעשה בראשית היו בבריאת השמים והארץ ימים ממש כו' כפשוטו של מקרא, ובפנימיות הענין יקראו ימים הספירות האצולות מעליון, כי כל מאמר פועל הויה תקרא יום, והיו ששה כי לה' הגדולה והגבורה כו'". ע"כ. אך הרמב"ן כאן אינו מפרט בפרטי הימים איזהו חסד ואיזהו גבורה כו'].

ימי שני וחמישי, גבורה והוד

בעוד ספרים מצאנו בענין ימי שני וחמישי שנק' ימי הדין ויש נוהגין להתענות בהן כו' ואמירת והוא רחום, הוא כי ביום שני מאיר מדת הגבורה, ובחמישי מדת ההוד שהיא ענף הגבורה.

ו) עי' רקאנטי פ' בראשית (בענין ויכולו השמים): "ומסוד שבעת ימי בראשית שזכרנו תבין מה טעם יום שני וחמישי יום דין ומפני מה נהגו להתענות בהן, כי הרמז בהן לספירת הגבורה וההוד". ע"כ. (והובא זה בשל"ה חולין תו"א נב, א).

ז) כן מבואר בכ"מ בס' עמק המלך בענין הזהירות דימי שני וחמישי כי הם ימי הדין של גבורה והוד (וכותב שם שהם נק' "ביום רעה" יומין

דדינין שלטין), ע"ש באריכות בשט"ז פ"ח. ועד"ז שי"ד פקכ"ו. שט"ז פל"ב. ובשער תיקוני התשובה פי"ב.

ח) כ"כ בס' מגלה עמוקות פ' עקב בענין שני וחמישי שענינם ספירות הגבורה וההוד ולכן נקבעו ימים אלו לדין. ע"ש באריכות.

ט) בשל"ה מס' חולין (חלק תו"א דנ"ב) ז"ל: "צריך שיום אחד בשבוע לפחות יקדשהו לה', ואם אפשר לו יותר יקדש יותר, וכן אמר בזוהר (ח"ג נו, ב) שהיו שני אנשים תגרים פורשים מהישוב שני ימים בכל שבוע לעסוק בתורה. וז"ל בזוהר שם על ר' חייא שהיה הולך בדרך ומצא שני אנשים בבקעת סלע ואמר קריבנא גבייהו, אמינא להו מאי עסקיכו באתר דא, אמרי מזבני אנן, ותרי יומא בשבתא בדילנא מישוב ונעסק באורייתא, בגין דלא שבקין לן בני נשא בכל יומא ויומא. אמינא זכאה חולקיכון. עכ"ל. ונראה לי דאילין תרי יומין הם שני וחמישי, כי כבר נתבאר לעיל כי ששת ימים שלמטה שורש שרשם הם שש מדות שלמעלה, 'חסד' 'גבורה' 'תפארת' 'נצח' 'הוד' 'יסוד'. הרי 'גבורה' ו'הוד' שהם מדות הדין הם יום שני וחמישי. וכן כתב הרקנטי בפרשת בראשית וז"ל ומסוד שבעת ימי בראשית שזכרנו תבין מה טעם יום שני וחמישי ימי דין, ומפני זה נהגו להתענות בהן, כי הרמז בהן לספירות הגבורה וההוד, עכ"ל. וזהו טעם גם כן הא דתנן בפרק סדר תעניות (טו, ב), אין גוזרין תענית על הצבור בתחלה בחמישי שלא להפקיע שערים, התנא מדבר בתחוננים ורומז גם כן בעליונים, במה שאומר שלא להפקיע השערים הוא כפשוטו, גם רמז על השערים העליונים, השערים אשר לה' צדיקים יבואו כם למתקם ולגרום השפעה מרובה לזול ולא ליוקר. וצריך לילך דרך סדרם, דהיינו מתחלה יום שני שהוא גבורה, ואח"כ יום חמישי שהוא הוד. ולפי זה הטעם הנסתר לא יהיה חילוק בין תענית גשמים לתעניות אחרים על כל צרה שלא תבא, ודלא כדעת הר"י שהביא הר"ן דדוקא בתענית גשמים אמרו כן. ע"כ.

ןועי' גם בסה"מ תרכ"ט עמ' שלד וז"ל: "וזהו הטעם שאומרים והוא רחום וכו' דוקא בשני ובחמישי בלבד, לפי שבימים האלו בחי' מדת הדין מאיר בכל העולמות בכלל ובפרט כי יום הב' הוא מבחי' הגבורה ויום הה' מבחי' ההוד, והגבו' וההוד שניהם מקו השמאל שהוא בחי' הצמצום

והדין כידוע, ולכך אומרים והוא רחום כו' להמתיק הדינין, משא"כ בשאר הימים". ע"כ].

צ"ע בשיטת הבחיי

ומכל מה שהבאנו, הרי מבואר סדר הימים שנקטו בזוהר ובספרי החסידות יום א' חסד, יום ב' גבורה, ג' תפארת, ד' נצח, ה' הוד כו'. ולא כמ"ש רבינו הבחיי. ואילו לדבריו ביום שני מאיר ספירת החסד, וביום חמישי ספירת הנצח ענף החסד.

מקורות בספרי ההלכה

ובאמת גם בספרי ההלכה יש רמז לשיטת הזוהר והחסידות בענין הששת ימים. ולאידך אפשר גם יש מקור לשיטת הבחיי.

דאיתא בגמ' שבת (קכט, ב) לענין מניעת הקזת דם בימי שני וחמישי, "שבי"ד של מעלה ושל מטה שוין כאחת". ופירש"י: "שבי"ד יושבין בעיירות בשני וחמישי מתקנת עזרא ואילך וכיון דיום הדין ופקידה היא עוונות נזכרים". ועי' באליהו רבה או"ח ר"ס קלד שמביא דברי רש"י ומוסיף: "והיינו שדין שני וחמישי גרע משאר רוב ימים כיון שגם בי"ד שלמטה דנין".

ובחדא"ג מהר"ל ב"ק (פב, א) (בענין תקנת עזרא לשיבת בתי דינים בשני וחמישי) כ': "דידוע דיום שני וחמישי הם שני ימים מיוחדים בהם שולטים שתי מדות שהם דין כו'".

והנה המהרש"ל ביש"ש מס' חולין פ"ה סי' יא כתב דיש נוהגין שלא לאכול בשר בשני וחמישי כו' והטעם שבי"ד שלמעלה דנין בב' וה'. (והובא גם בשיירי כנה"ג ובברכ"י או"ח סי' קלד).

ובמג"א או"ח סי' תקפ הביא דברי המהרש"ל וכתב: "ונראה מדבריו דמתענין מפני שהם ימי דין ותימא דהיכא רמיזא וקי"ל אדם נדון בכל יום". ומסיק המג"א "דמה שמתענין בשני וחמישי הוא מפני שהם ימי רצון וכ"כ התוס' ורש"י ספי"ד דשבת והתוס' בכתובות ד"ג" [והטור בסי' קלד]. ע"כ.

והברכי יוסף בסי' קלד מק' על המג"א דביש"ש בתחילת דבריו אדרבא טעמא טעים דמפני שהם ימי רצון לפי"ז צריך למנוע המנהג הנזכר, אך

שוב כותב היש"ש דלפי שבי"ד של מעלה דנין בב' וה' ורמז לדבר במס' שבת דאין מקיזין בב' וה' שבי"ד מעלה ומטה שוין. ומוסיף הברכ"י לתרץ דברי המהרש"ל, דאדרבא, מרש"י ותוס' מוכח דימי שני וחמישי הם תקיפין ולא שהם ימי רצון כו', וזה רמזו בגמ' שבת דבי"ד של מעלה ושל מטה שוין.

ולפי הנ"ל הרי ברוב המקומות בפנימיות הענין מבואר כיש"ש והברכ"י דימי שני וחמישי הם ימי הגבורה וההוד. ואפשר המג"א הוא מתאים לשיטת הבחיי בענין הספירות.

[על אמירת והוא רחום בב' וה' מפני שהן יומי דדינא, נזכר גם בכל בו סי' יח, הובא בשער הכולל סי' יא ס"י, ובטעמי המנהגים עמ' ס. ועיין עוד בשער הכולל פי"א ס"ט בענין שני וחמישי].

שית אלפי שנין, בהספירות

וכמו שכתבנו לעיל בענין שיטת הבחיי בששת הימים, כן צריך בירור בהמשך דברי הבחיי בפ' בהעלותך שם וז"ל: "וכן הענין בששת אלפים כי חזר חלילה והתחיל לפעול באלף ראשון בבינה ובשני בחסד ובשלישי בגבורה וכן כולן, עד שיכנס האלף השביעי שהוא יסוד, ולכך הוא שבת ומנוחה ויהיה העולם חרב בהכרח לפי שפעלו כל ספירה וספירה אלף שלה, הנה ההמשכה פוסקת מהתחתונים בהיות כולן חוזרין ומתעלין למעלה לקבל מן הבינה, ומאחר שהתפארת והכבוד שהם מנהיגי חמה ולבנה מתעלין למעלה על כל פנים יתחייב שתפסק ההמשכה, וזהו החורבן שיהיה העולם חרב, אבל לא יהיה תהו ובהו כי עתידין הן שיחזרו כו". ע"כ.

אלף הראשון חסד, שני גבורה כו'

וגם בזה שונים דברי הבחיי משיטת הזוהר וממה שכתוב במקומות רבים במאמרי רבותינו נשיאינו, אשר באלף הראשון הי' המשכת מדת החסד (כמובא ע"ד המארוז"ל דהיו ניזונין מחסדו של הקב"ה), ואלף הב' גבורה, והג' תפארת דאצי" כו'. ראה סה"מ תקס"ו ח"ב עמ' תקלח. שער היחוד לאדהאמ"צ (קמג, ב). תו"ח בראשית (ד, ב). ויקהל (תיז, ב). סה"מ תרכ"ט עמ' שלד. ועוד בכמה מקומות.

ועי' בתו"ח בראשית (ח, ד), אחרי שמאריך בענין ששת ימי בראשית שביום א' האיר מדת החסד כו', הוא מפרש גם את פרטי השית אלפי שנין, וז"ל: "ובחי' ו' מדות הללו שבו' ימי בראשית הן בחי' מקורים כלליים לכל שיתא אלפי שנין דהוה עלמא עד אלף הז' שנקרא יום השבת בכלל כידוע במ"ש בזוהר ע"פ כי ששת ימים עשה ה' כו' ולא א' בששת כו' משום דו' ימים אלו הן מקוריים לכל אשר עשה כו'.

ולפ"ז מאמר יהי אור ביום הא' מקור כללי לאלף שנה הראשונים שהיו בבחי' החסד וכמו שא' דגם דורו של אנוש היו ניזונין בחסדו כו'.

יום הב' במאמר יהי רקיע הוא מקור לאלף שנה השניים שהיו בבחי' הדין שבו הי' המבול וא' וינחם ה' כו'.

יום הג' שהוא בבחי' הת"ת שכלול מחו"ג מקור לאלף השלישי שבו הי' מ"ת שכלולה מחו"ג ובסופו הי' בנין בהמ"ק דשלמה כו'.

וביום הד' הוא בבחי' נצח שהוא ענף של החסד מקור לאלף הד' שהי' בו רוב טובה בבית ראשון ובית שני עד חורבן ב"ר ובית שני בתתכ"ח כו'.

ואלף הה' בהוד שרובו גבורות כו' עד אלף הששי שבבחי' יסוד כו'." ע"כ בתו"ח.

וכן מפרט בזה ג"כ את כל השית אלפי שנין: בעטרת ראש שער ר"ה פ"ד. בס' שער היחוד פ"ג. ובאגרות קודש רבינו ח"ב אגרת שכה.

פירוט שית אלפי שנין בזוהר

ומפורש כן גם בזוהר (תז"ח קכא, ד. ובדפוסים ישנים פט, ג), וז"ל: "ואחזי שבכל אלף קדמאה שולטנותיה חסד, באלף תניינא שולטנותיה גבורה כו', ואלף תליתאה שולטנותיה למיהוי דרא דיליה אנשי אמת, אלף רביעאה שולטנותיה נצח, ואלף חמישאה שולטנותיה הוד כו', אלף שתיתאה צדיק יסוד עולם".

[ואגב, גם מזוהר זה מבואר דענין צדיק יסוד עולם ע"ד המוזכר בתניא פ"א, עניינו באלף הששי].

סדר הספירות בגוף האדם

יש עוד ענין אחר בפירוש רבינו בחיי (בפ' בראשית על פסוק "נעשה אדם בצלמנו") בענין הסדר של הספירות איך שהם באים בגוף האדם, שכ' שם באופן שונה משאר ספרי הקבלה, כי הוא כתב אשר הראש כנגד הכתר, מוח כנגד החכמה, לשון בינה, לב מלכות כו'. והוא באופן אחר ממה שכתוב בשאר מקומות.

וזה ראיתי מובא בקונטרס שפת אמת שבסו"ס אמת ליעקב (אות נג-נד), ומביא שם בשם הרב הגאון מהר"ח פאלאג'י שהקשה להרהמ"ח אמת ליעקב ע"ז. ומאריך הרהמ"ח ליישב דברי הבחיי.

ואולם על הבחיי הנ"ל בפ' בהעלותך בענין ששת הימים ושישה אלפי שנין, לא ראיתי כעת מי שעמד ע"ז. ואפשר מי מהקוראים יודע בזה.



"חלק אלוה ממעל"

הרב יוסף שמחה גינזבורג
רב אזורי - עומר, אה"ק

ב'מ"מ, הגהות והערות קצרות לתניא רפ"ב, מצייין כ"ק אדמו"ר מקור הביטוי "חלק אלוה ממעל" לאיוב (לא, ב).

אמנם מפרשי הכתוב על אתר מפרשים תיבות אלו בקשר לגמול ועונש שניתן לאיוב, החל מהתרגום: "ומה חולק טוב יהב אלקא מלעילא", פירש"י: "חלק - שגמלני כך", מצודת דוד: "קובל ומתרעם, לומר: ראו נא מהו החלק הניתן לי מן אלוקה ממעל לתשלום גמול מעשי". ועד"ז באבות דרבי נתן נוסחא ב פ"ב ד"ה מנין שעשה ובמסכת כלה רבתי פ"ד הכ"א (ביחס לאשה שנתן לו ה').

ולע"ע לא מצאתי בין המזכירים זאת כביטוי על מעלת הנשמה (כמו: פרדס שער לב פ"א. ראשית חכמה שער הענווה רפ"ה. כתר שם טוב ואור תורה לפי מפתח הפסוקים), וגם לא בדא"ח, שיפרשו כך בפסוק. ואולי הוא רק ביטוי הלקוח מהפסוק הנ"ל, ולא פירוש בפסוק עצמו*.

(* ענין זה - פי' חדש ע"פ חסידות לפסוקים - נמצא פעמים אין מספר בספרי דא"ח, ואין כל תימה על כך שאדה"ז מפרש פי' חדש בפסוק ע"פ חסידות. עצם הענין דנה"א היא חלק אלוה ממעל, יסודו בס' קדמונים, ואינו חידוש של אדה"ז. המערכת.

אמנם ב'שיעורים בספר התניא' נאמר, ש"חלק אלוקה ממעל" הוא לשון הפסוק באיוב, אלא שאדמו"ר הזקן הוסיף לזה תיבת "ממש" בכדי להדגיש את המובן הפשוט והמילולי של התיבות, ולשלול לשון גוזמא כמו "ערים גדולות ובצורות בשמים", עיי"ש, (וכן הוא כמה פעמים ב'תורת מנחם - התוועדויות' (לפי מפתח הפסוקים א-כו): יז, 152; כב, 207; כד, 158; כו, 191), הרי שהכוונה היא לפרש לענייננו את לשון הפסוק (אם ע"פ הפשט, או ע"פ שאר דרכי התורה, ובדרך הדרש ידוע) שאין הכרח שהפירוש יהיה קשור עם המשך הפסוקים שלפניו ושלאחריהם. וע"ע.



אדמו"ר הזקן ומדת האמת

הרב יוסף קרסניאנסקי
מאנסי, נ.י.

א. בכמה שיחות דשמחת בית השואבה מבואר שאדמו"ר הזקן הוא בחי' יעקב של שלשת אבות החסידות (הבעש"ט, המגיד ואדה"ז), והנה יעקב מדתו היא מדת האמת כדכתי' תתן אמת ליעקב, ונראה לבאר בדרך אפשר אופן א' מהשייכות המיוחדת דאדה"ז למדת האמת:

בהיום יום של ז' כסלו כתב שישנן שלש חכמות; חכמת המוסר - שהיא חכמת ביטול החומר, חכמת החקירה - שהיא חכמת הכרת מעלת הצורה, וחכמת תורת החסידות - שהיא חכמת הגברת הצורה על החומר וכו' מעלת הצורה כשנקבעה בהחומרי והתכללותם יחד וכו'.

ואוי"ל ששלש חכמות אלו הם בהתאם לג' הענינים דשפת אמת, אמת, ואמת לאמיתו;

חכמת המוסר היא שפת אמת, היינו שהשפה של האמת היא הדחי' של מה שאינו אמת היינו הביטול של החומר. חכמת החקירה היא ענין

(1) כמו עה"פ "ולא נחם אלקים דרך ארץ", שדורשו במדרש רבה ר"פ בשלח כ'מנהג העולם' ללא תיבת 'פלישתים' (ומסופר בשם הגר"א שהתלוננו לפניו על כך שחסידים דורשים חצאי פסוקים ללא קשר להמשכם, ואמר ע"ז שזו אינה טענה, כי "פלישתים יוכיח").

האמת, היינו להיות עסוק בהכרת האמת ומעלתו היינו הכרת מעלת הצורה וכו'. ואילו חכמת החסידות היא אמת לאמיתו, היינו לראות את הענינים כפי שהם מצד הבורא שברא את שניהם, החומר והצורה, ולהכיר שאל אחד בראם ולכוונה אחת נבראו.

והנה, בדף השער של ס' התניא כותב אדה"ז שמטרת הספר היא לבאר היטב וכו' בדרך ארוכה וקצרה, ואולי י"ל שגם בזה נרמז ענין הנ"ל, דהנה דרך ארוכה וקצרה יש לפרש דהיינו דרך זו השלישית, שאינו אוחז רק בקו אחד - היינו או ביטול החומר או מעלת הצורה - רק בהגברת הצורה על החומר, וביחד עם זה בהוראת מעלת חומר מזוכך וכו' שזוהי לא דרך ארוכה (חקירה), או קצרה (מוסר) אלא דרך ארוכה וקצרה.

ב. והנה ע"פ הנ"ל יש לבאר מ"ש בהקדמת התניא מביא אדמו"ר הזקן הא דמרגלא בפומי דאינשי "כי אינה דומה שמיעת דברי מוסר לראי". . אפי' בספרי היראה אשר יסודותם בהורי קודש וכו'", ומסביר שאך ביודעי ומכירי קאמינא וכו'. וידועה הקושיא איך מתרץ קושיא כה מסודרת ובנוי' שלבים שלבים, ובאמת נראית מוצדקת - בהא דאך ביודעי וכו'?

ואולי י"ל ע"פ מה שמסביר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חלק טו שיחה ג לפ' וישלח, שמסביר הענין דיפוצו מעיינותיך חוצה בתורה, באדם הפרטי, ובכללות בני, ובסוף עמ' 283 כותב בזה"ל: "די ראשי אלפי ישראל' וועלכע זיינען 'בחי' ראש ומוח' פון אידן, זיינען בבחי' 'מעין': איז אמאל (פאר גילוי החסידות) געווען דער סדר, אז די גדולי ישראל זיינען געווען אפגעזונדערט אין זייערע ד' אמות. אמת טאקע אז זיי האבן געהאט א השפעה אויף כללות עם ישראל. . דאך זיינען זיי אליין בכלל געווען אפגעשלאסן פונעם 'חוצה'. . דער סדר העבודה פון 'יפוצו מעיינותיך חוצה' האט אויפגעטאן, אז די גדולי ישראל זאלן ניט זיין אפגעשלאסן אין זייערע ד' אמות, נאר זיי אליין זאלן אריינקומען אין 'חוצה' וכו'".

ובהערה 32 מציין להמובא בהיום יום לכ"ב אייר: "אמאל איז דער רבי - דער ראש ישיבה און גאון געווען עלענט און די תלמידים זיינען געווען עלענט. דער דרך החסידות וואס דער רבי האט מייסד געווען .. וואס דער רבי איז ניט עלענט און חסידים זיינען ניט עלענט".

וי"ל בד"א שזהו התשובה וההסבר של אדמו"ר הזקן בהקדמת התניא; דהיינו שהן אמת שלפני גילוי החסידות ולפני יפוצו מעיינותיך חוצה, וכפי שהוא בכללות ישראל כמו שמוסבר בלקו"ש שם, אזי הקושיא של החסידים קיימת, דסוף סוף הרי אפי' בהנגלות לנו ולבנינו מצאנו מחלוקות כו' וכ"ש וק"ו בהנסתרות וכו', אך כאן - אומר אדמו"ר הזקן - ישנו דבר שונה וחדש לגמרי, שהרי ביודעיי ומכיריי קאמינא הם כל אחד ואחד וכו', שאולי י"ל שענין זה שכל אחד ואחד מאנ"ש הם יודעיי ומכיריי דאדמו"ר הזקן, זה עצמו הוא החידוש של חסידות - אז דער רבי איז ניט עלענט און די חסידים זיינען ניט עלענט - שזהו החידוש של יפוצו מעיינותיך חוצה שהמעיינן עצמו נמצא ומתפשט בהחוצה וזה פורץ את כל המדריגות והקווין וכו' - וממילא נופלת הקושיא שהיתה בתקפה לפני גילוי החסידות.

והנה בלקו"ש חלק כה שיחה ב לפ' ויגש (עמ' 262) מסביר כ"ק אדמו"ר שחיבור אמיתי של עליון ותחתון הוא, שהעליון כמו שהוא יתחבר עם התחתון כמו שהוא, וזה נפעל דוקא ע"י גילוי ענין האמת, שמדת האמת "מבריה מן הקצה אל הקצה".

וזהו שכתובת ספר התניא שייך למדת האמת, מכיון דכתיבת התניא הוא - כמו שכתב אדה"ז - דביודעיי ומכיריי וכו' - דהיינו היחוד של אדמו"ר זקן (המעין) עם החסידים כמוסבר לעיל, ויחוד אמיתי של עליון ותחתון הוא רק ע"י מדת האמת.

ג. והנה, הא דמדת האמת מאפשרת את כתיבת התניא, הוא מפורש ע"י אדמו"ר הזקן, ועי"ז הוא מסביר את יסוד שיטתו המיוחדת - שיטת חב"ד - שלא רק שכ"א חי מהצדיק אלא שצריך להיות עבודה בכח עצמו ג"כ. דהנה בספי"ג כותב אדמו"ר הזקן: "והנה מדת אהבה זו האמורה בבנינונים בשעת התפלה כו' הנה לגבי מדריגת הצדיקים עובדי ה' באמת לאמיתו אין בחי' אהבה זו נקראת בשם עבודת אמת כלל מאחר שחולפת ועוברת אחר התפלה וכתובת שפת אמת תכון לעד ועד ארגיעה לשון שקר . . והריני קורא באהבתם שבתפלתם ג"כ שפת אמת תכון לעד הואיל . . כי הנה מדת אמת היא מדתו של יעקב הנקרא בריח התיכון וכו'". דהיינו שלולי החידוש של אדמו"ר הזקן דהריני קורא וכו', הרי אף שלגבי מדריגת הבינונים נק' עבודה תמה, מ"מ אינה עבודה אמיתית שהרי חולפת ועוברת וכו'.

הנהנה ידוע המוסבר בחסידות: עה"פ (ירמי' י, י) "וה' אלקים אמת הוא אלקים חיים וגו'", שמה שהוא אמת הוא חי, ואילו מה שאינו אמת כמו נהרות המכזבין, פסולין לקידוש מי חטאת שהרי אינם מים חיים.

ולכן בלי חידושו של אדמו"ר הזקן שעבודת הבינונים היא ג"כ בגדר דשפת אמת תכון לעד, הרי אינה אמת, ואם אינה אמת הרי אינה נקראת 'חיים', וא"כ מוכרחים הם ללמוד דצדיק באמונתו יחי' אל תקרי יחי' אלא יחי', דבלא"ה מאין להם חיים, ורק כשישנו לחידושו של אדמו"ר הזקן שגם עבודת הבינונים היא בגדר דשפת אמת תכון לעד, וממילא הרי יש להם חיים בכח עצמם, ובאופן זה ודאי כולם מודים שזה עדיף. (וזהו ע"ד מה שמסביר בפמ"ב בענין הדעת שנשפע ע"י מרע"ה וע"י הניצוצין היורדין ממנו בכל דור ודור לידע גדולת ה' ולעבדו וכו', אך עיקר הדעת אינה הידיעה לברכה שידעו גדולת ה' מפי סופרים ומפי ספרים אלא העיקר הוא להעמיק דעתו וכו', וכח זה ומדה זו לקשר דעתו בה' יש בכל נפש מבית ישראל ביניקתה מנשמת מרע"ה רק צריכה ליגיעה רבה ועצומה וכו'. היינו שישנה הידיעה שמקבל מאחרים ויש הדעת והתקשרות שעושה בכח עצמו, והכח לזה גופא מקבל מרע"ה).²

(1) קונטרס ומעין מאמר ב פ"ב, ובכ"מ.

(2) והטעם שמבאר ענין זה בפרק יג - י"ל דהנה בריש פ"א מביא הא דמשביעים אותו תהי צדיק (דהיינו עבודת הצדיקים) ואל תהי רשע (דהיינו עבודת הבינונים) ואפי' כל העולם כולו וכו', ומבואר שמשביעים הוא גם מלשון שובע שמשביעים אותו בכחות כדי שיוכל לקיים את השבועה, ועפ"ז צ"ל דלכאורה הרי חלק הג' של השבועה הוא לא באותו גדר דב' חלקים הראשונים - שהם דרכי עבודה וצריכים כח למלאותם וכו', ואילו חלק הג' הוא לכאן' רק בגדר עצה טובה ודבר צדדי שאפי' כו' היה בעיניך כרשע שהרע עודנו בתקפו וכו'?

אלא י"ל ההסבר בזה ע"פ מה שמבואר בחסידות (לדוגמא בסה"מ מלוקט ח"ב עמ' מא) בהענין שמזכירין יצי"מ לימות המשיח, דהיינו שגם לימות המשיח שאז הוא הזמן דאתהפכא הרי מכיון שישנה מעלה מיוחדת בהעבודה דאתכפיא לכן מזכירין יצי"מ לימות המשיח בכדי שיהי' גם אז המעלה דאתכפיא. וי"ל שזהו החלק הג' של השבועה שהוא ג"כ דרך עבודה דהיינו שאפי' כל העולם כולו וכו' והוא בדרגא דאתהפכא, גם אז צ"ל המעלה דאתכפיא ולכן היה בעיניך כרשע - שהרע בתקפו - בכדי שיהי' בו גם מעלה זו.

וי"ל שזהו ההסבר למה העמיד אדמו"ר הזקן יסוד שיטתו דהריני קורא וכו' בפיי"ג, היכן שמבאר הענין דהיה בעיניך וכו', מכיון שענין זה הוא יסוד מוצק לחידושו, שהרי אם האמת היא שעבודת הבינונים הוא אמת רק לגבי דרגתם ולא לגבי עבודת הצדיקים, איך אומרים להצדיק שגם אצלו צ"ל המעלה דעבודת הבינונים, הרי לגבי דרגתו אינה עבודה אמיתית? ! אלא מכאן ראי' מוכחת שעבודת הבינונים היא כן עבודה אמיתית (דשני מיני נחת רוח לפניו וכו'), ולא רק שגם היא אמיתית אלא שיש בה מעלה גם לגבי עבודת הצדיקים, ולכן תובעים מהצדיק שיהי' לו גם מעלה זו ואפי' כל העולם וכו'.

תורת החסידות – קיום בקשת משה

הנ"ל

א. ידוע שישנם כמה ענינים שמרע"ה רצה שיהיו באופן אחד ובפועל נעשו באופן אחר, וכמבואר בחסידות (לקו"ת ואתחנן) שמרע"ה אמר אעברה נא ואראה, שרצה שעבודת ישראל תהי' באופן של ראי', אבל בפועל עבודת ישראל היתה באופן של שמיעה, שאילו נתקיימה תפלתו היה זה באופן דמלמעלה למטה ולא היה חודר בהמטה מצד ענינו הוא, ולכן היתה צריכה להיות עבודת ישראל באופן דשמיעה וכו'.

ומצינו ג"כ בפירש"י ואתחנן (ה, כד): "ואת תדבר אלינו - התשתם את כחי כנקבה וכו' כי ראיתי שאינם חרדים להתקרב אליו מאהבה וכו'", שמשך רצה שיתקרבו ללמוד מפי הגבורה מאהבה אבל אצל בני"ה היתה הגישה בבחי' יראה ככתוב (שם, כו) "מי יתן והיה לבכם זה להם ליראה אותי וגו'" [וי"ל בזה (בדרך אפשר) שזהו מה שאמר משה התשתם את כחי כנקבה, שהרי ידוע שאהבה וחסד הם בבחי' זכר כמ"ש זכר חסדו ואילו יראה היא בחי' נקבה כמ"ש אשה יראת ה', וזהו שאמר משה התשתם את כחי כנקבה שהוא רצה שהם יהיו בבחי' אהבה וזכר אבל אצלם היתה תנועה וגישה של יראה ולכן הוצרך משה למצוא זה בעצמו והתשתם את כחי כנקבה].

וכן מצינו בפ' יתרו (יח, יג ואילך) שמשך ישב לשפוט את העם בעצמו ובא יתרו ויעצו למנות שרי עשרות וכו', ומסביר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חט"ז שיחה ב לפ' יתרו, שמשך רצה שילמדו תורה ישירות ממנו, ע"מ שיהי' אצלם הלימוד באופן של ראי' כפי שהוא אצל משה, ואילו יתרו ראה שכשבא לענין של משפט צריכים להתעסק עם ישראל כמו שהם בדרגתם ע"י מינוי השופטים וכו', ודוקא עי"ז נפעל הכוונה דנתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים. וי"ל שזהו קשור עם המבואר במאמר ד"ה תפלה למשה (סה"מ מלוקט ח"ה) שהענין דתפלת עשיר - תפילת משה - היא לגלות אצל הכל שהם באמת עשירים, ולכן כשבא ללמד ולשפוט את העם היה מונח אצלו בפשטות שהוא בעצמו צריך לשפוט אותם ולא ע"י ממוצע (שופטים) - בכדי לגלות אצלם ענין זה שהוא בגלוי אצלו היינו ענין העשירות, אבל בפועל הסכים הקב"ה עם יתרו שצריך להיות מינוי שופטים בכדי ללמד את ישראל כמו שהם בדרגתם הם, וכמו

שלא נתקיימה הבקשה אעברה נא ואראה, והיתה העבודה בבחי' שמיעה (כמבואר בהשיחה ובהערות שם).

ב. וי"ל שענין החסידות, ובפרט חסידות חב"ד, הוא הקיום של הדברים שמרע"ה רצה שיהיו ולא נתקיימו בפועל; שהרי ענינה של חסידות בכלל וחסידות חב"ד בפרט, הוא הקיום של התפלה למשה, תפילת העשיר, שיתגלה אצל כולם שהם באמת עשירים ואינם חסרים מאומה, שזה מתקיים ע"י חסידות חב"ד.

ובעומק יותר נ"ל (בדא"פ), שהרי נתבאר דהטעם שלא נתקיימה בקשת משה אעברה נא ואראה ושאר הענינים הנ"ל, הוא בכדי שהעבודה והבירור יהי' בהתחונן כפי שהוא מצ"ע, ולא באופן דמלמעלה למטה שמעלה את התחונן למדרגה נעלית יותר מכפי שהוא מצד ענינו, ואילו כמו שהוא בתחונותו אינו מתברר.

והנה מבואר בלקו"ש חלק יב שיחה ב לפ' תזריע, שלכאורה ישנה סתירה - שבכ"מ מבואר שישנה אתעדל"ע שבאה כתוצאה מאתעדל"ת וישנה אתעדל"ע שלמעלה מאתעדל"ת שאין אתעדל"ת מגעת שם, אלא שאתעדל"ע זו שורה ומתגלית דוקא באתר שלים, דהיינו כשישנה האתעדל"ת והאתעדל"ע שבאה כתוצאה מהאתעדל"ע, אז נעשה אתר שלים שעליו ובתוכו שורה (בדרך ממילא) אתעדל"ע זו שלמעלה מעלה מערך האתעדל"ת כלל, ואילו במקומות אחרים מבואר שדוקא ע"י עבודת המטה נשלמת הכוונה דנתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחוננים - והיינו שהעבודה היא לא רק הכנה וסיבה להדירה (שנמשכת בדרך מתנה), אלא שהעבודה עצמה ממשיכה האתעדל"ע שאין אתעדל"ת מגעת שם עד להמשכת העצמות?

ומבאר שם, שזה שישנה הגבלה שעבודת המטה מגעת רק עד דרגא מסויימת הוא מצד כח ומעלת הנבראים מצ"ע, אבל באמת מכיון שבעבודת המטה ישנה חידוש שמהפכים את היש לאין, שהוא בדוגמת החידוש דבריאה יש מאין שהוא רק בכח העצמות, וגם החידוש דהפיכת היש לאין הוא רק בכח העצמות שישנו בנשמות ישראל, וממילא בכח העצמות שמתגלה בישראל יש בכחם להמשיך כל הדרגות עד להמשכת העצמות. ומסביר שם שבעשיית הדירה בתחוננים פועלים ב' הענינים - שעשיית הדירה צריכה להיות מצד המטה כמו שהוא, וממילא בעבודת

המטה ישנה ההגבלה שמגיעה רק עד מקום שביכולת המטה להגיע, אבל לאחרי שנשלם חלק זה בהעבודה, מתגלה הפנימי' שבעבודת המטה שהיא כח העצמות שבנש"י, ובמילא נמשך אז מצד עבודתם כל הדרגות עד להמשכת העצמות.

והנה בלקוטי דיבורים (ליקוט טז אות ל) מקשה כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ על כך ששאל הבעש"ט את משיח אימתי קא אתי מר, הרי כבר שאל ריב"ל את משיח שאלה זו עצמה ומה מקום יש לשאול עוד הפעם? ומסביר שם (אות לב) שהשאלה של הבעש"ט היתה שהרי כבר יש ה'אם בקולו תשמעו', ומשיח הסכים לזה וענה לו 'לכשיפוצו מעיינותיך חוצה', והיינו כמו שמסביר שם שממענת משיח לכשיפוצו מעיינותיך חוצה מובן שתורת הבעש"ט נ"ע היא הכלי לאור של גילוי המשיח, והיינו שאע"פ שהוא מסכים שישנו כבר האם בקולו תשמעו, והרי הוא אמר שכשיהי' זה אז הוא יבא היום - אלא שגילוי החסידות שהוא כלי לאורו של משיח, הוא חלק והוא והוא הסדר דביאתו היום (היינו לא ח"ו הענין דאתחלתא דגאולה אלא שזהו הסדר דביאת המשיח היינו הגילוי של חסידות שהוא הכלי והאותיות דהאור והשכל של משיח).

ובמאמר ד"ה ואתה תצוה (סה"מ מלוקט ח"ו) מבואר, שבהענין דרעי' מהימנא ישנם כמה דרגות, הדרגא הראשונה היא לפעול שהאמונה תהי' לא רק מצד זה שהנשמה למעלה רואה אלקות, שאז הוא והאלקות הם שני דברים, כ"א שהאמונה תהיה מצד ההתקשרות עצמית דעצם הנשמה, וזה מתגלה במיוחד על ידי חיזוק האמונה ע"י האתפשותא דמשה בהדורות שהוצרכו למס"נ בפועל, שאז מתגלה עוד יותר האמונה כמו שהיא מצד עצם הנשמה.

ועפכ"ז י"ל שבזמן משה, כשרצה שיהי' הענין דאעברה נא ואראה, שאז היה עדיין בתחילת העבודה שרק התחיל הענין ד'ורעה אמונה', לגלות שההתקשרות של הנשמה באלקות הוא לא רק מצד זה שהנשמה למעלה רואה אלקות - שאז הם שני ענינים, רק שהוא מצד ההתקשרות עצמית של הנשמה באלקות, ועדיין חסרה העבודה מצד המטה מצ"ע, הנה אז לא יכול להתמלא הבקשה של אעברה נא ואראה - אבל כשהגיע זמן הבעש"ט, לאחרי כל העבודה והמס"נ, וישנו ה'אם בקולו תשמעו', אז מתגלה הפנימיות של עבודת המטה שהוא מצד כח העצמות שבנש"י,

וממשיכים כל הדרגות עד להמשכת העצמות, ומתגלה ע"י המס"נ בפועל ההתקשרות עצמית של הנשמה באלקות - וממילא אין כל מניעה לקיום המבוקש של מרע"ה.

ובפרט ע"י חסידות חב"ד, שהרי תפילת העשיר הוא שיתגלה אצל כולם שבאמת הם עשירים כנ"ל, והיינו שגם הם בבחי' זכר (אהבה) ולא בבחי' דהשתם את כחי כנקבה. וענין זה הוא דוקא בחסידות חב"ד, שהרי אצל אלו שמחזיקים מהעבודה ד'אל תקרי יְחִיָּה אלא יְחִיָּה', ממילא הרי כולם בבחי' מקבלים ולא בבחי' זכר ועשיר, ורק חסידות חב"ד, שאדמו"ר הזקן מחדש שוהריני קורא באהבתם וכו' וממילא יש להם חיים בכח עבודת עצמם כנ"ל, הרי שייך שיהיו בבחי' זכר וסוף סוף מתגלה שכולם עשירים, שזהו, כמוזכר למעלה, ענינה של חסידות, הקיום של התפלה למשה לגלות שכולם עשירים (וזה נעשה בכחו של משה כמובא לעיל מתניא פמ"ב שהדעת וכו' הוא בכחו של משה).

ג. אך באמת מבואר בד"ה פדה בשלום (סה"מ מלוקט ח"ו) ובד"ה להבין ענין נרות חנוכה (שם) שישנו ענין שלמעלה גם מעשירות וזהו הענין דגמילות חסדים, שגמ"ח הוא בין לעניים בין לעשירים, והענין דעשירות היה בימי שלמה ואילו הענין דגמ"ח זהו הגילוי דלע"ל שלמעלה מהגילוי שהיה בימי שלמה. ומבאר שעשירות הוא הענין דגילוי עתיק ולע"ל יהי' הגילוי דפנימיות עתיק א"ס שברדל"א שהוא עיקר הענין דעתיק. ומבאר הפסוק "יודוך ה' כל מעשיך וחסידך יברוכה" (תהלים קמה, י), שחסידך ממשיכים באופן של ברכה מהמקום דהודאה, יודוך ה', והיינו שחסידך ממשיכים מפנימיות עתיק היינו הגילוי דלע"ל.

ומבאר שהמשכה זו דחסידך הוא מצד שני ענינים; (א) מצד הביטול שלהם דאיזהו חסיד המתחסד עם קונו, שעבודתו היא רק לצורך גבוה, ומכיון שהעבודה שלהם הוא בביטול, למעלה ממציאיות, לכן ממשיכים מבחינת העצם שלמעלה מהתפשטות (מציאיות) - עתיק, ויתירה מזה מפנימיות עתיק. (ב) ועוד ענין בחסידים, שאצלם כחות הטבעיים נעשים כחות אלקיים, והיינו דמכיון שהעבודה דחסידך ענינה הוא ההמשכה דפנימיות עתיק, עצמות, ומצד עצמות הרי אמיתית המצאו ית' היא היא אמיתית המציאות דכל הנמצאים, לכן כשיש המשכת העצמות ה"ז פועל שכל המציאות דהאדם יהי' אלקות, שאם ישנה חלק ממציאיות האדם

שאינו אלקות הרי זה סתירה להגילוי דהמשכת העצמות. ולכן העבודה דחסדיך, שהיא הפיכת הכחות הטבעיים לכחות אלקיים (שזה נעשה, כמו שמבאר שם, ע"י שנוגש בו (בהעלם עכ"פ) שאמיתית המצאו ית' היא היא המציאות שלו), פועלת המשכת הגילוי מפנימיות עתיק, ע"ש באורך.

ומבאר שם בד"ה להבין ענין נרות חנוכה, שהענין דיפוצו מעיינותיך חוצה דתורת החסידות היא בחי' פנימיות עתיק, היינו שבהחוצה ישנם המעיינות עצמם, היינו הענין שאמיתית המצאו היא היא אמיתית המציאות דכל הנמצאים, ע"ש.

ואולי יש לקשר זה גם עם ענין האמת דאדמו"ר הזקן, והוא ע"ד המבואר בלקו"ש חלק טז בהשיחה לכ"ד טבת, שישנם ב' בחי' באמת; (א) מדת האמת, היינו האמת דסדר השתלשלות שהוא במדידה, ומצד דרגא זו 'אמת אמר אל יברא', כי אם ישנו מקום שאינו מתגלה שם האמת הרי מצד מדת האמת אין לו נתינת מקום. (ב) האמת דעצמותו ית', שלו אין שום הגבלות, וממילא גם במקום שאין מתגלה האמת, שבריא הוא רק מצד מדת החסד (ואילו אמת אמר אל יברא) הנה גם שם הרי באמת ובפנימיות גם מציאותו לא נמצאה אלא מאמיתית המצאו. ועפי"ז מבאר הא דאדמו"ר הזקן לפני הסתלקותו כתב האגרת איהו וחיהי חד (אגה"ק סי' כ) והרשימה 'נפש השפלה' ששם מדבר בהענין דהעולם בחסד - שאינו של אמת - יבנה, ומבאר כ"ק אדמו"ר שאין רצונו לומר חסד שאינו של אמת היינו שהוא שקר ח"ו, אלא רק שהוא נראה כשקר, ומצד מדת האמת אזי 'אל יברא', ונבנה דוקא מצד חסד שאינו של אמת, אבל באמת הוא קשור להאמת הבלי גבול דאמיתית המצאו, ואשר לכן צריכים לעשות גמ"ח גשמיים וכו', ע"ש.

ומקשר זה שם עם עבודת התשובה, שענינה הוא לגלות הניצוצות שישנם גם בענין הזדונויות, ומקשר זה עם הסתלקות אדמו"ר הזקן שאז נתגלה אצלו מעלת התשובה, שהרי הוא עסק בעשיית בעלי תשובה, ולכן בשעת הסתלקותו ה"ה עוסק בהמעלה דגשמיות והנחיצות בגמ"ח גשמיים שבזה מתגלה האמת הבלי גבולית דמהו"ע המאציל - שכל זה קשור עם הענין המסובר לעיל בחסידיך יברוכה, שהעבודה דחסדיך

להפוך הכחות הטבעיים לכחות אלקיים והענין דיפוצו מעיינותיך חוצה ממשיך פנימיות עתיק - עצמות, היינו שבענינים אלו מתבטא הענין דאמיתית מציאותו היא היא אמיתית המציאות דכל הנמצאים היינו האמת הבלי גבולית דעצמות.



בעלי חיים הטמאים ואסורים באכילה

הרב ברוך וילהלם

שליח כ"ק אדמו"ר - נהריה, אה"ק

בתניא פ"ו כותב אדה"ז על גקה"ט, שמהן נשפעות ונמשכות "כל בעלי חיים הטמאים ואסורים באכילה".

וב'מ"מ, הגהות והערות קצרות לסש"ב' כותב הרבי: "צ"ע דלא הול"ל אלא הטמאים, ולישמט ואסורים באכילה וכמ"ש בעץ חיים, ואפשר י"ל בדוחק דלא נטעה לומר דקאי אטמאים דטומאה וטהרה [ששייך רק בשמונה שרצים, אלא כוונתו ב"טמאים" היא לענין איסור אכילה ששייך בכל סוגי בע"ח], ובעץ חיים אי אפשר לטעות, דפריט שם בהמות חיות ועופות טמאים, וא"כ על כרחך דלא קאי בגדר טומאה וטהרה דאינם אלא ח' שרצים, ולכן באגה"ק סכ"ה דפרט ג"כ בהמות חיות ועופות לא כתב המותרים באכילה".

ולהעיר דביאור הנ"ל, מפני מה לא פירט טמאים ואסורים באכילה, הי' אפשר לבאר גם בפרק כד בלקו"א דמדובר באותו הענין, ושם הלשון "בהמות טמאות וחיות ועופות טמאים ושקצים ורמשים".

וצ"ב מדוע לא מציין הרבי לפכ"ד אלא דוקא לאגה"ק סי' כה?*



(* לכאור' כוונת כ"ק אדמו"ר לציין להענין הנגדי מבע"ח הטמאים, היינו שלעומת מה שמבואר בפ"ו אודות בע"ח האסורים באכילה, הנה לתוספת ביאור, מביא גם צד הנגדי, מקור המדובר בבע"ח המותרים באכילה, אבל אין כוונתו להוכיח דבריו ע"י ציון עוד מקורות המתבארים עפ"ז. ולכן ציין דוקא לאגה"ק. המערכת.)

בענין נתינת האוצרות באופן של בזבז

הרב זלמן בערקאוויטש

תושב השכונה

בד"ה באתי לגני תשכ"ח ס"ג נתבאר, שנתנת האוצר בכדי לעשות את העולם לדירה לו ית', היא מפני שהכוונה דדירה בתחתונים היא בעצמותו ית', שזהו מה שנתאוה כו', למעלה מטעם, ולכן הנתינת כח לזה היא מעצמותו ית', בחי' אוצר שלמעלה מאור וגילוי; ומה שנתנת האוצר היא באופן של בזבז, הרי זה (בעיקר) בגלל ששורש הנצח הוא בפנימיות הכתר.

יש לעיין בזה:

א. מהו ההכרח לחלק בין עצם נתינת האוצר, שזהו בגלל שנתאוה להיות לו דירה בתחתונים, ובין נתינת האוצר באופן של בזבז, שזהו בגלל ששורש הנצח הוא בפנימיות הכתר - דלכאורה, במשל, כללות הענין דנתינת האוצרות והבזבז שלהם הוא לפי שהנצחון נטוע ומושרש בעצם הנפש למעלה יותר מכחות הגלויים, ולא מצינו במשל חילוק בין סיבת נתינת האוצר ובין סיבת הבזבז, ולמה נצטרך לחלק ביניהם בהנמשל למעלה?

בסגנון אחר: המשל מענין הנצחון שנטוע ומושרש בעצם הנפש - דוגמתו בנמשל הו"ע דנתאוה שבעצמותו ית', ולמה צריך להוסיף שמלבד הענין דנתאוה, יש למעלה גם ענין הנצח שמושרש בפנימיות הכתר?

ב. גם אם יש הכרח לחלק ביניהם - יש לעיין: א) אם הענין ששרש הנצח בפנימיות הכתר הוא למטה מענין דנתאוה, שהוא בעצמותו ית', או ע"ד המבואר בד"ה באתי לגני תשמ"ח ס"ז, שבנוגע לפנימיות עתיק מבאר הצ"צ שהוא בחי' א"ס ממש, ועד שהוא נקרא עצמותו ית', (ב) מהו הטעם וההסברה שעצם נתינת האוצר היא בגלל התאוה דדירה בתחתונים, ואילו הנתינה באופן של בזבז היא בגלל ששרש הנצח הוא בפנימיות הכתר - דלכאורה לא נתפרש במאמר טעם הדבר, ולמה לא נאמר להיפך?

[ומה שכתבו בזה בחוברת הנקראת בשם 'ביאורים במאמרי רבינו', במילואים, שבכוונה העצמית נרגש רק הרצון והתאוה, ולא ההתעסקות

ביישום הדירה והשפעת האוצר בפועל, ואילו כדי שהאוצר יתקבל בעולם וישיג המטרה הרי זה מצד ענין הנצח דוקא - הנה אם האמת כדבריהם, הרי: (א) גם עצם נתינת האוצרות (ללא בזבז) צריכה להיות מצד מדת הנצח, (ב) בנוגע למדת הנצח - צריך להדגיש רק את שייכותה למעשה בפועל (בניגוד לחסד), ולא ששרשה בפנימיות הכתר, כי, אם מצד פנימיות הכתר, הרי זה יכול להיות כמו ה"נתאוה", ללא התעסקות בהשפעה בפועל].



הערות במאמר ד"ה באתי לגני ה'תשמ"ח

הת' שמחה יצחק זאיאנץ

ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטראיט

אוצרות שנקבעו מדור אחר דור

בהמשך ד"ה באתי לגני תש"י פי"א (סה"מ תש"י ריש עמ' 132) כ', ש"בשביל ניצוח המנגד הרי מבזבז כל סגולת האוצרות דהון יקר הנאסף והנקבץ במשך כמה שנים מדור אחר דור, ואשר מעולם לא השתמש מזה לשום דבר, וכמוס וחתום מעין כל רואה, הנה בעת ניצוח המלחמה הוא מבזבז כל האוצרות. עכ"ל. וכ"ה בפיי"ז (שם עמ' 153): "אוצרות החתומים והכמוסים מדור דור". עכ"ל.

ובד"ה באתי לגני (דש"פ בשלח) תשמ"ח הערה 18 (סה"מ מלוקט ח"ב עמ' רנו) מעיר בנוגע להלשון שהאוצרות נקבעו "במשך כמה שנים מדור אחר דור": "וצריך ביאור בפירוש ענין זה ("מדור אחר דור") בהנמשל למעלה. ואכ"מ". עכ"ל.

ולהעיר:

(א) ארז"ל "אם ראית דור אחר דור מחרף צפה לרגליו של משיח, שנאמר אשר חרפו אויביך ה' אשר חרפו עקבות משיחך, מה כתיב בתי', ברוך ה' לעולם אמן ואמן".

ובד"ה באתי לגני (הב') תשכ"א (תורת מנחם ח"ל עמ' 47) מביא משיחת שמח"ת תרס"א (סה"ש תש"ב עמ' 141 ואילך) "שב' הדורות (דור אחר דור) הם ב' שורות (דור מלשון שורה) ודעות שונות, שהם ב'

הענינים דאשר חרפו אויביך ה', ואשר חרפו עקבות משיחך. דור ושורה הא' הם אשר חרפו אויביך ה', שמכחישים כל ענין האלקות (ובתוך זה הענין דעקבות משיחך), ודור ושורה הב' הם אלו שאף שאינם מנגידים על הוי', ועד שיכולים להיות בציור של לומד תורה ומקיים מצוות, מ"מ, חרפו עקבות משיחך, כיון שמאמינים בגאולה בידי אדם, ולא ע"י משיח". עכ"ל. ועיי"ש. ומסיים, שבכדי לנצח מלחמה זו נדרשת העבודה מצד מסירת נפש, עיי"ש הביאור.

ובהמשך לזה מבאר (שם ס"ע 48 ואילך), "שהנצחון במלחמה בעבודה בעוה"ז התחתון הוא עיי"ז שהקב"ה עוזרו ומבזבז כל האוצרות שלמעלה שנאספו ונקבצו מדור אחר דור נויש לומר בדיוק הלשון "דור אחר דור", שהוא ע"ד שבלעו"ז ישנו הענין ד"דור אחר דור מחרף"ל". עכ"ל.

והיינו, שבזבזו האוצרות שנקבצו "מדור אחר דור" ענינם הוא ב' בחי' באוצרות שלמעלה, שעל ידי ב' בחי' אלו אפשר להיות נצחון המלחמה נגד ב' הענינים דחרפו אויביך ה' וחרפו עקבות משיחך.

(ב) בס"פ בשלח כתוב ש"מלחמה לה' בעמלק מדור דור". ובד"ה כל המועדים תשכ"א ס"ח מבאר (תורת מנחם ח"ל עמ' 132), "דלכאורה אינו מובן, מדוע נזכרו בפסוק רק שני דורות (מדור דור), ולא נאמר לדור ודור, שמורה על הנצחיות, ע"ד מ"ש אתה הוי' לעולם תשב כסאך לדור ודור. אך הענין הוא, דהנה במכילתא ישנם ב' דעות בפירוש מדור דור. דעה הא', מדורו של משה ומדורו של שמואל, ודעה הב', מדורו של שמואל ועד דורו של משיח. ובפסיקתא נתפרטו ג' דעות, מדורו של משה ועד דורו של שמואל, מדורו של שמואל עד דורו של מרדכי ואסתר, ומדורו של מרדכי ואסתר עד דורו של משיח. והענין בזה, דהנה, בדורו של משה הי' התחלת ענין מחיית זרעו של עמלק, וכמ"ש ויחלוש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב, ויחלוש דייקא, כדאיתא במדרש שהו"ע של חלישות בלבד. וסיום הענין הי' צריך להיות בדורו של שמואל ושאו"ל. . אך שאול לא הכרית זרעו של עמלק לגמרי. . ולכן הוצרך להיות הענין דמחיית עמלק מדורו של שמואל עד דורו של מרדכי ואסתר. . ומדורו של מרדכי ואסתר. . באים (באופן דמסמך גאולה לגאולה) לדורו של משיח, שאז יושלם הענין דמלחמה להוי' בעמלק".

ומסיים: "וזהו מלחמה להוי' בעמלק מדור דור, שבשביל מלחמת עמלק מספיק שני דורות, הדור שבו נעשית התחלת מחיית עמלק, והדור שבו נשלמת מחיית עמלק, ולאח"ז יכול להיות בנין בית הבחירה, דירתו של הקב"ה, כמרומז גם במ"ש מדור דור, שנוסף על הפירוש שדור הו"ע של זמן, הרי זה גם מלשון דירה, והיינו, שכדי שתוכל להיות דירתו של הקב"ה, שזהו ענינו של ביהמ"ק, צריך להיות תחילה מחיית זרעו של עמלק. ובזה יובן ג"כ הטעם שבנין המשכן הי' יכול להיות אע"פ שלא נכרת זרעו של עמלק (כי אם באופן של חלישות בלבד, כנ"ל), שזהו לפי שהמשכן נקרא בשם אוהל, דירת עראי בלבד, וכמ"ש כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה. אבל כדי שיוכל להיות ענין של דירה (מדור דור, לשון דירה) ממש, דירת קבע, צריך להיות תחילה מחיית זרעו של עמלק". עכ"ל.

ובשיחות שלאחרי המאמר (תורת מנחם שם עמ' 161 ואילך) מקשר את המבואר במאמר בפירוש הכתוב "מדור דור" עם המבואר בהמשך ד"ה באתי לגני תש"י שבשביל ניצוח המנגד מבזבזים גם האוצרות שנאספו "מדור אחר דור".

ג) בד"ה באתי לגני (הא') תשכ"ח מבואר (מאמר זה לא נמצא לע"ע, והבא לקמן נעתק מהמובא בספר הערכים כרך ב עמ' תיב הערה 123*) , דכמו שלמטה הנה בשביל ניצוח המנגד מבזבז המלך לא רק את אוצרותיו אלא גם את אוצרות אבותיו, הנה כמו"כ הוא גם בדוגמתם למעלה, דבזבז "אוצרותיו" קאי על בחי' אור הסובב, שבגדר שייכות לעולמות, ובזבז "אוצרות אבותיו" קאי על בחי' שלמעלה מגדר שייכות לעולמות, גם לא באופן של סובב.

עתיק יומין ועתיקא דעתיקין

א. בד"ה באתי לגני (דש"פ בשלח) תשמ"ח ס"ז (סה"מ מלוקט ח"ב עמ' רנח) מבאר, שגם עתיק (עתיק מלשון נעתק ונבדל) יש לו שייכות לבחי' אדם, כולל גם לאדם התחתון. וממשיך, ש"ענין זה (שעתיק שייך גם לאדם התחתון) הוא לא רק בבחי' עתיק יומין, אלא גם בעתיק (סתם). דהגם שעתיק (סתם) הוא למעלה מעתיק יומין, דפירוש עתיק יומין הוא שנעתק מיומין, היינו שיש לו שייכות ליומין אלא שנעתק מהם, משא"כ עתיק (סתם) הוא למעלה מיומין, מ"מ, מכיון שנקרא בשם עתיק, דפירוש

עתיק הוא שנעתק, בהכרח לומר, שישנו ענין שממנו הוא נעתק. ולהעיר מהמבואר בלקוטי לוי"צ שקו"ט בענין בחינות אלו עתיק יומין ועתיקא דעתיקין וכו', דהשקו"ט שם שייך להמבואר לעיל. עיי"ש. עכ"ל.

ולפום ריהטא לא זכיתי להבין השייכות בין המבואר בלקוטי לוי"צ למבואר במאמר. דהנה, ב' הבחי' דעתיק (סתם) ועתיק יומין הם בבחי' עתיק גופא, דעתיק (סתם) קאי על הג"ר דעתיק (חב"ד דעתיק), ועתיק יומין קאי על הז"ת דעתיק. וכמש"כ בפירוש בע"ח שער הכללים פ"ב. ובכ"מ בדא"ח (ראה גם בהמצויין במאמר בהערות 5-34).

אמנם, הבחי' דעתיק יומין ועתיקא דעתיקין המבוארות בלקוטי לוי"צ (לזח"ג נשא עמ' שנט ואילך) אינם ב' בחי' בעתיק גופא, שהרי מבואר שם בפירוש, דבחי' עתיקא דעתיקין קאי על "גלגלתא דא"א" - "בחי' חיצוניות הכתר, בחי' אריך" (ובחי' עתיק יומין היא למעלה מבחי' עתיקא דעתיקין, וקאי על פנימיות הכתר). וכמבואר בארוכה בלקוטי לוי"צ שם החילוק שבין ב' בחי' אלו. עיי"ש.

ולפ"ז צ"ע הטעם שכותב במאמר שהשקו"ט בלקוטי לוי"צ אודות ב' הבחי' דעתיקא דעתיקין ועתיק יומין, שב' בחי' אלו שייכים למבואר לפנ"ז במאמר אודות ב' הבחי' דעתיק יומין ועתיק (סתם).

ואי אפשר לומר שהכוונה במאמר היא רק לזה שהשקו"ט בלקוטי לוי"צ שם אודות ב' הבחי' דע"י ועתיקא דעתיקין שייכת לב' הבחי' דעתיק יומין ועתיק (אבל לא שב' הבחי' שבלקוטי לוי"צ הם ב' הבחי' דעתיק יומין ועתיק), שהרי, לשון המאמר הוא "בחינות אלו עתיק יומין ועתיקא דעתיקין".

ולהעיר גם מלשון המאמר, ש"בלקוטי לוי"צ שקו"ט בענין בחינות אלו עתיק יומין ועתיקא דעתיקין", דלכאורה הסדר הי' צ"ל להיפך - "עתיקא דעתיקין ועתיק יומין" (כסדר הענינים בלקוטי לוי"צ שם). ומשמע, דמה שנקט בסדר זה, הוא מפני שבחי' עתיק יומין שבלקוטי לוי"צ שם הוא בחי' עתיק יומין המבואר במאמר, ובחי' עתיקא דעתיקין שבלקוטי לוי"צ שם הוא בחי' עתיק (סתם) המבואר במאמר, וכיון שבחי' עתיק (ג"ר דעתיק) נעלה יותר מבחי' ע"י (ז"ת דעתיק), לכן נקט בסדר

הנ"ל דוקא - ובהתאם לסדר שבמאמר (בתחילה עתיק יומין ולאח"ז עתיק סתם).

והנה מבואר בכ"מ (ראה מאו"א מערכת ע אות נה. לקו"ת שלח נא, ג. ועוד), שאריך נקרא בשם עתיק יומין. ומבואר ע"ז (סהמ"מ ח"ד עמ' נה), "דזה שאריך נקרא בשם עתיק יומין הוא בעיקר בעצמיות אריך, גלגלתא דאריך". [וראה גם סה"מ תש"כ עמ' 18, שגלגלתא הוא חיצוניות עתיק].

ולכאורה הי' אפשר לומר, דמש"כ במאמר שב' הבחי' המבוארות בלקוטי לוי"צ שייכים לב' הם ב' הבחי' דע"י ועתיק (אף שבלקוטי לוי"צ שם מבואר שעתיקא דעתיקין קאי על גלגלתא דאריך) הוא מפני שגלגלתא דאריך נקרא בשם עתיק יומין.

אבל - לכאורה א"א לומר כן. שהרי, מה שגלגלתא נקרא בשם עתיק היינו דוקא בחי' עתיק יומין, שהוא בחי' ז"ת דעתיק (כנ"ל). וכמבואר בסהמ"מ שם (עמ' נד), "דזה שאריך נקרא בשם עתיק יומין הוא לפי שבו מלובשים ז"ת דעתיק" (ובפרטיות יותר מבואר בכ"מ, שבגלגלתא דאריך מלובש חסד דעתיק - ראה סידור עם דא"ח סג, ב. ובכ"מ). [ולכן גלגלתא הוא רק חיצוניות עתיק, והיינו הז"ת דעתיק]. וא"כ, א"א לומר ששני הבחי' שבלקוטי לוי"צ שם הם גלגלתא דאריך שנקרא בשם עתיק יומין ועתיק יומין.

ולמעשה, דלכאורה הי' אפשר לומר שכוונת רבינו לחדש, דמש"כ בלקוטי לוי"צ שם "עתיק יומין" אין הכוונה על הז"ת דעתיק (והיינו, שאין הכוונה על בחי' עתיק יומין בדיוק), כ"א על בחי' עתיק (סתם) - ג"ר דעתיק. אבל: א) צ"ע מהו ההכרח לומר שהכוונה במש"כ בלקוטי לוי"צ שם עתיק יומין הוא בחי' עתיק (סתם); ב) לפ"ז, בחי' עתיק יומין המבואר במאמר הוא בחי' גלגלתא דאריך המבואר בלקוטי לוי"צ שם (כנ"ל), וזה אינו מתאים לכאורה למבואר במאמר, שגם בחי' עתיק יומין הוא למעלה מציור אדם (למעלה מקוין).

ב. והנה, במאמר כ' שהשקו"ט בלקוטי לוי"צ שם שייכת למבואר במאמר. ומוסיף - "עיינן שם". וגם זה לא זכיתי להבין. דהנה, לכאורה א"א לומר שהכוונה לשקו"ט בנוגע לאתתקן ולא אתתקן שנאמר בע"י - כיון שענין זה הובא במאמר בהערה 36 בלשון של הוספה על המבואר בגוף המאמר.

ואולי הכוונה למבואר בלקוטי לוי"צ שם, שכאשר לא נתתקן עדיין בחי' עתיק יומין (שרש האורות, ס"ג), פועל זה גם על האורות - "לא יכלין עמא לאתתקנא, בחי' עמא הזה הוא בחי' אורות, וע"ד בחי' ס"ג", וכאשר נתתקן בחי' עתיק יומין מתתקנים גם האורות.

וה"ז שייך למבואר במאמר, שגם בחי' עתיק, עם היותו נעתק ונבדל, מ"מ, "בהכרח לומר שישנו ענין שממנו הוא נעתק". שלכן, כאשר ישנו איזה "חסרון" בעתיק ("לא אתתקן") נעשה גם חסרון בענינים שמהם הוא נעתק ("לא יכלין עמא לאתתקנא"), וכאשר בחי' עתיק "אתתקן" מתתקנים גם הענינים שמהם הוא נעתק.

ושייך זה גם להמבואר בלקוטי לוי"צ שם בדיוק הלשונית בזהר (זח"ג קלה, א), שבנוגע לתיקון בחי' אריך (עתיקא דעתיקין, כנ"ל) נקט בזהר "הלשון מכאן אוליפנא, שלמידים ממנו, מאחר שהוא ריש ומקור לנאצלים, להשתלשלות, לכן שייך לומר הלשון מכאן אוליפנא, והוא אריך", ואילו בנוגע לתיקון בחי' עתיק יומין "כאן נקט מנלן מעת", נקט מנלן, ולא מכאן אוליפנא, כי מכאן אוליפנא שייך לומר על אריך, שהוא ריש ומקור לנאצלים, ולמידין ממנו, ועל בחי' פנימיות תפול השאלה מנלן". עכת"ד. ומ"מ, עם היות שעת"י אינו שרש ומקור לנאצלים (שהוא נעתק ונבדל מהם), הנה גם הוא שייך לנאצלים (לאורות, ס"ג), שלכן, כאשר לא נתתקן או כאשר נתתקן ה"ז פועל גם על האורות.

אבל, מלשון המאמר שהשקו"ט בלקוטי לוי"צ "בענין בחינות אלו עתיק יומין ועתיקא דעתיקין וכו'". שייך להמבואר לעיל, משמע, שהשייכות בין המבואר למאמר בלקוטי לוי"צ שם היא (לא רק בזה שבחי' עתיק שייך לבחי' אדם שממנו הוא נעתק, אלא) גם להשקו"ט בנוגע לב' הבחי' דעתיק יומין ועתיקא דעתיקין. וצ"ע ובירור הכוונה.

ולהעיר מעוד פרט בלשון המאמר הצריך בירור: מש"כ שבלקוטי לוי"צ שם "שקו"ט בענין בחינות אלו עתיק יומין ועתיקא דעתיקין וכו'" - מה מוסיף בתיבת "וכו'" ? (דפשטות לא קאי על תוכן השקו"ט, כמובן מהמשך לשון המאמר - "דהשקו"ט שם שייך להמבואר לעיל").

וצ"ע ובירור בכ"ז. ובקשתי שטוחה לקוראי הגליון להאיר עיני בכ"ז.

ג. וכיון דאתינן להכא יש להעיר עוד, דהנה, בהערה 36 כתב, וז"ל: "ולהעיר מהשקו"ט ובכמה דרגות דאתתקן ולא אתתקן שנאמר בעת"י. וצ"ע איך להתאים להמבואר בכהנ"ל דבפני' הכתר אין שינוי". עכ"ל.

ולהעיר ממש"כ לקמן במאמר בהערה 45, דמה שמבואר שעתיק אינו משתנה "הוא בעיקר בעתיק סתם שלמעלה מעתיק יומין". עכ"ל. והרי, השקו"ט בלקוטי לוי"צ שם בנוגע לאתתקן ולא אתתקן היא (בפשטות) בנוגע לעתיק יומין, כנ"ל סעיף א.

לאיזה בחי' בעתיק יש שייכות לבחי' אדם

א. בד"ה באתי לגני תשמ"ח ס"ז (סה"מ מלוקט ח"ב עמ' רנח) מבואר, דעם היות שעתיק (עתיק מלשון נעתק ונבדל) הוא נעתק מציור אדם, מ"מ, יש לו שייכות לבחי' אדם (גם לבחי' אדם התחתון). ומבאר שם, ד"ענין זה (שעתיק שייך גם לאדם התחתון) הוא לא רק בבחי' עתיק יומין, אלא גם בעתיק (סתם) . . . ויתירה מזו, דענין זה (שעתיק שייך גם לאדם התחתון) הוא בכל הדרגות דעתיק, גם בפנימיות עתיק, דהגם שבנוגע לפנימיות עתיק מבאר הצ"צ שהוא בחי' א"ס ממש, ו"עד שהוא נקרא עצמותו ית", מ"מ מכיון שנקרא בשם עתיק שפירושו נעתק, בהכרח שיש ענין שממנו הוא נעתק, שבענין זה נכלל (כנ"ל) גם אדם התחתון". עכ"ל.

ולהעיר, דלכאורה, מה שמוסיף במאמר ("יתירה מזו") דזה שעתיק שייך לבחי' אדם הוא גם בפנימיות עתיק - אין הכוונה דוקא למדריגות בבחי' פנימיות עתיק המבוארות במאמרי הצ"צ המצויינים במאמר, אלא לכל הבחי' דפנימיות עתיק, עד לבחי' הכי נעלית שבזה.

וענין זה מובן (לא רק מזה שגם המדריגה הכי נעלית שבבחי' פנימיות עתיק נקראת בשם עתיק - מלשון נעתק ונבדל, דבהכרח לומר שישנו ענין שממנו הוא נעתק, אלא) גם מהמבואר במאמרי הצ"צ הנ"ל גופא.

דהנה, על מש"כ הצ"צ שעתיק הוא בחי' א"ס ממש מצויין במאמר (בהערה 37) לאוה"ת שלח עמ' תרכב. וז"ל שם: "איתא בע"ח שפנימי' אבא הוא בחי' פנימי' ע"י, ובחי' פנימי' עת"י הוא בחי' א"ס ממש, מה שלמעלה מהאור הנמשך לעולמות . . . שבפנימי' יסוד אבא מלובש פנימי' עת"י, שהוא בחי' א"ס ממש". עכ"ל. והנה, בנוגע לזה שפנימיות אבא

הוא פנימיות עתיק מבואר (ראה הערה בסה"מ ש"ת עמ' 49 ואילך) שהכוונה לבחי' חג"ת דעתיק (בכ"מ משמע דמה שפנימיות אבא הוא פנימיות עתיק הכוונה לבחי' בעתיק שלמעלה מחג"ת דעתיק. ואכ"מ).

ומזה מובן, דמש"כ במאמר שגם פנימיות עתיק יש לו שייכות לבחי' אדם בהוספה ("יתירה מזו") על זה שבחי' עתיק (סתם) יש לו שייכות לבחי' אדם קאי על כל הבחי' שבפנימיות עתיק - גם מה שלמעלה מזה שפנימיות אבא הוא פנימיות עתיק - חג"ת דעתיק, כיון שבחי' עתיק (סתם) הוא בחי' ג"ר דעתיק (כמש"כ בע"ח שער הכללים פ"ב. ובכ"מ בדא"ח. וראה גם בהמצויין במאמר בהערות 5-34) - למעלה מחג"ת דעתיק.

וראה בארוכה אוה"ת לך (תשכח, א. מצויין במאמר בהערה 38), כמה ביאורים בענין פנימיות וחיצוניות עתיק. עיי"ש.

ב. והנה, בבחי' דעתיק שלמעלה מג"ר דעתיק (עתיק סתם) ישנם בכללות ב' בחי' - כתר דעתיק שהוא בחי' רדל"א וא"ס שברדל"א. ומזה שבמאמר מבואר דנוסף לזה שעתיק סתם (ג"ר דעתיק) יש לו שייכות לבחי' אדם הנה גם פנימיות עתיק יש לו שייכות לבחי' אדם, מובן, שגם בחי' רדל"א (כתר דעתיק) יש לו שייכות לבחי' אדם, כנ"ל.

אמנם, בנוגע לבחי' א"ס שברדל"א - עדיין צריך עיון וברור. דהנה, בהשקפה ראשונה משמע, שגם בחי' א"ס שברדל"א יש לו שייכות לבחי' אדם. וכמובן מזה שגם בחי' א"ס שברדל"א נקרא בשם עתיק - מלשון נעתק ונבדל, ו"בהכרח שיש ענין שממנו הוא נעתק, שבענין זה נכלל (כנ"ל) גם אדם התחתון".

[ולהעיר, דלא זו בלבד שגם בחי' א"ס שברדל"א נק' בשם עתיק, אלא שעיקר קריאת שם עתיק הוא על בחי' א"ס שברדל"א (ראה לקו"ת דרושים ליוה"כ עא, ג. המשך תער"ב ח"ב עמ' תשע. א'קסט. סהמ"מ ח"ד עמ' יז. ח"ו ס"ע נב ואילך. ועוד).]

אבל, בד"ה לה"ע נ"ח תשכ"ו ס"ח (סהמ"מ ח"ו ס"ע סט ואילך) מבואר בפירושו, דמה שעתיק יש לו שייכות לבחי' אדם (כיון שהוא נעתק ונבדל מהם) אינו שייך בבחי' א"ס שברדל"א. וכמבואר שם, וז"ל: "הנה

ידוע, דהגם שעתיק הוא מלשון נעתק ונבדל, מ"מ, מזה שנקרא בשם עתיק יומין (שהוא נעתק מיומין), מובן, שגם לגבי הדרגא דעתיק, ישנם יומין, אלא שהוא נעתק מהם. [ותירה מזה, שגם הדרגא שנק' עתיק (סתם), שלמעלה מעתיק יומין, מ"מ, כיון שנק' בשם עתיק, דפירוש עתיק הוא שנעתק, בהכרח לומר, שישנו ענין שממנו הוא נעתק]. ולכן, ביטול הגזירה שמצד הדרגא דהשתלשלות ע"י המשכת עתיק היא בדרך פעולה. שמצד ההשתלשלות (יומין) נגזר שלא תהי' ההשפעה, וע"י המשכת עתיק, היא מתבטלת. . אבל השינוי בהשתלשלות ע"י המשכת פנימיות עתיק אינו בדרך פעולה אלא ממילא".

"והענין הוא, דפנימיות עתיק הוא א"ס שברדל"א (כמבואר בהמאמר). וכיון דפירוש א"ס הוא שאין בו שום הגבלה, הרי מובן, שלגבי א"ס אין שייך לומר שהוא נעתק ונבדל מענין ההשתלשלות, כי לגבי' אין שייך ענין ההשתלשלות. [והגם שהוא נמצא ברדל"א, הרי מבואר בהמאמר שהוא נמצא ברדל"א כמו שהוא בעצמותו]. ומזה מובן, דביטול הגזירה שמצד ההשתלשלות ע"י המשכת הגילוי דפנימיות עתיק הוא (לא שע"י הגילוי דפנימיות עתיק נעשה ביטול הגזירה, כי אם), שמצד הגילוי דפנימיות עתיק, א"ס (שברדל"א), אין מקום מלכתחילה לגזירה". עכ"ל. ועי"ש בארוכה. וראה גם סהמ"מ שם ס"ע נג ואילך.

ונמצא, דמש"כ בד"ה באתי לגני תשמ"ח דנוסף לזה שבחי' עתיק (ג"ר דעתיק) יש לו שייכות לבחי' אדם הנה גם בחי' פנימיות עתיק יש לו שייכות לבחי' אדם, הכוונה לרבות את בחי' רדל"א דוקא. אבל בחי' א"ס שברדל"א - אינו שייך כלל לבחי' אדם.

ג. ויש לומר, שענין זה (שבחי' א"ס שברדל"א אינו שייך כלל לבחי' אדם) מובן גם מהמבואר בהמשך המאמר (סעיף י) בביאור השייכות שבין עתיק לאדם התחתון.

וכמבואר שם, וז"ל: "ויובן זה (השייכות דעתיק לאדם התחתון) ע"פ תורת הרב המגיד. . דכל מה שלמעלה הכל הוא ממך. . שהמציאות שלמעלה נעשית ע"י עבודת האדם. והנה, מלשון הרב המגיד "שכל מה שלמעלה הכל הוא ממך", מובן, שזהו לא רק בנוגע לספירות אלא גם בנוגע לעתיק [ואדרבה, מכיון שעתיק הו"ע עיקרי, הרי בנוגע לעתיק זהו

ביותר], וגם בנוגע הענינים שלמעלה מעתיק. והענין הוא, דכל הענינים שלמעלה, התהוותם היא יש מאין. ולא רק הענינים שאחרי הצמצום, שנתהוו ע"י הצמצום, אלא גם הענינים שלפני הצמצום, גם האורות הכי נעלים, מכיון שהם ענין שאינו עצמות, הרי נתהוו מהעצמות. ובלשון הרמב"ם, שכל הנמצאים [דבכל הנמצאים נכללו גם אורות הכי נעלים] לא נמצאו אלא מאמתת המצאו. . ואופן התהוותם מהעצמות הוא ע"י עבודת האדם. והטעם לזה הוא, כי כל הענינים שלמעלה, הם בבחי' ירידה מאור פניו ית' (ואין בהם עלי' מצד עצמם), וכונת הירידה היא בכדי שיהי' התהוות עוה"ז התחתון, שאין תחתון למטה ממנו, שבו דוקא (בעוה"ז), ע"י עבודת האדם, מתחיל ענין העלי'. ועי"ז נשלמה הכוונה דהתהוות הענינים שלמעלה, שגם בהם נעשה עלי'. ולכן, ההתהוות דכל הענינים שלמעלה. . היא ממך, ע"י עבודת האדם". עכ"ל.

והנה, נתבאר לעיל שבבחי' עתיק ישנם ד' מדריגות (בכללות): ז"ת דעתיק, ג"ר דעתיק, כתר דעתיק שהוא בחי' רדל"א וא"ס שברדל"א. והנה, בנוגע לד' בחי' אלו מבואר בהמשך תרס"ו (עמ' תמא ואילך), דישי להם שרש למעלה בבחי' שלפני הצמצום. דגם באור שלפני הצמצום ישנם ד' בחי' (בכללות): גילוי האור השייך לעולמות, גילוי לעצמו, עצם האור ובחי' היכולת. וד' המדריגות שבבחי' עתיק נמשכות מד' הבחי' באור שלפני הצמצום: ז"ת דעתיק - מבחי' האור השייך לעולמות; ג"ר דעתיק - מבחי' הגילוי שלעצמו; כתר דעתיק, רדל"א - מבחי' עצם האור; א"ס שברדל"א - מבחי' היכולת. [ביאור השייכות שבין ד' הבחי' באור שלפני הצמצום לד' הבחי' בעתיק - ראה המשך תרס"ו שם. ונעתק בספר הערכים כרך ג עמ' קסז ואילך. ואכ"מ].

ומבואר בהמשך תרס"ו שם, דהחילוק שבין עצם האור לבחי' היכולת הוא, דעצם האור הנה "בהאור שלפני הצמצום זהו בחי' חיצונית, לפי שהוא עכ"פ בבחי' המשכה מן העצמות, ולא הכלול בעצמותו ממש כו', ובחי' הפנימיות הוא בחי' האור הכלול בעצמותו ממש, שאינו בחי' אור כלל, כ"א מה שביכולתו להאיר, והוא בחי' העלם העצמי ממש כו'". עכ"ל.

והנה, בנוגע לבחי' היכולת מבואר בכ"מ (ראה המשך תרס"ו עמ' קסט. קפו. ועוד), שהוא "קדמון כקדמותו ית'", שהרי היכולת להאיר

אינה מציאות דבר לעצמה כלל, וכל מציאותה הוא רק יכולת העצמות (וזה פשוט שבעצמותו ית' לא נתחדש ח"ו שום דבר).

[וראה גם המשך תער"ב ח"ג ריש עמ' א'תטו: "בחי' עתיק, בחי' תחתונה שבמאציל, בחי' עצמות א"ס כו' . . זהו בחי' א"ס שבתוך עתיק כו', ובשרשו בבחי' אוא"ס שלפני הצמצום הוא . . בחי' שמו העצמי הכלול בעצמותו ממש, דשמו קדמון כקדמותו כו', וה"ז למעלה מעלה גם מבחי' אוא"ס שקודם עלות הרצון, שכ"ז הוא בחי' הגילוי דאוא"ס (רק שהוא בחי' הגילוי לעצמו כו'), אבל שמו העצמי ממש הוא בחי' העלם העצמי דא"ס כו', וכמ"ש מזה בדרוש יו"ט של ר"ה רס"ו (וזהו בחי' תחתונה שבמאציל כו', וכמשנת"ל). עכ"ל].

ומזה מובן, שבנוגע לבחי' היכולת א"א לומר שהוא נתהווה מהעצמות, ובמילא, א"א לומר שהמציאות שלהם נעשית ע"י עבודת האדם (כמ"ש"כ במאמר בנוגע לאורות שלפני הצמצום, גם האורות הכי נעלים שלפני הצמצום).

ועפ"ז יובן מה שבנוגע לבחי' א"ס שברדל"א מבואר (בד"ה לה"ע נ"ח שם) שאינו שייך לבחי' אדם כלל, וא"א לומר שהוא נעתק ונבדל מענין ההשתלשלות, כי לגבי' אין שייך ענין ההשתלשלות. ועם היות שאי"ז בחי' היכולת שלפני הצמצום, כ"א העתקת בחי' היכולת (שלכן נקרא בשם עתיק), מ"מ, מבואר שם דעם היות שבחי' הא"ס (היינו בחי' היכולת) נמצא ברדל"א, מ"מ "הוא נמצא ברדל"א כמו שהוא בעצמותו".

ולהעיר מהמבואר בד"ה פדה בשלום תשכ"ו סי"א (סהמ"מ שם ס"ע נג ואילך), "דהטעם על זה שע"י המשכת פנימיות עתיק (א"ס שברדל"א) יהי' גילוי אלקות בכל מקום, הוא, כי פנימיות עתיק הוא (בכללות) עצמות אוא"ס, דלגבי עצמות אוא"ס אין שום מציאות שחוץ ממנו, ואדרבה, אמיתת המציאות ית' הוא המציאות של כל הנמצאים, ולכן, ע"י גילוי פנימיות עתיק, יהי' נרגש בכל דבר שמציאותו הוא אלקות".

[ובפרטיות יותר: גם בנוגע לבחי' עתיק בכלל מבואר בכ"מ, שהוא בבחי' העתקת העצמות בלבד, ואינו מתודש. וכמבואר בהמשך תער"ב ח"ג עמ' א'שסח, וז"ל: "ונק' עתיק ל' זקן מפני שאינו שייך בו ענין החידוש, דזה שייך רק בבחי' הגילויים דאוא"ס שהן בבחי' חידוש מן

העצמות כו' (והיינו מפני שהמשכתם ע"י הצמצום הרי קדמם ההעדר כו', וגם הגילויים שהן שלא ע"י הצמצום . . ה"ה גילוי רצוני, וה"ז שקדמו ההעדר כו', וכמ"ש במ"א), אבל בחי' עתיק שהיא בחי' תחתונה שבעצמות, הגם שזהו ג"כ בבחי' המשכה מן העצמות, הרי ידוע שזהו בבחי' העתקה מן העצמות, שזהו ג"כ פי' עתיק ל' העתקה מספר לספר כו' וכמ"ש במ"א, וע"כ נק' עתיק ל' זקן שאינו מחודש כו'. עכ"ל.

ומ"מ, כיון שהוא בבחי' המשכה מן העצמות (וגם עצם האור שלפני הצמצום, השרש של בחי' רד"א, גם הוא בבחי' המשכה מן העצמות), לכן, הוא "ענין שאינו עצמות", ובמילא "נתהוו מהעצמות", ולהיותו "ירידה מאור פניו ית' לכן" אופן התהוותם מהעצמות הוא ע"י עבודת האדם, "כמבואר במאמר].

ד. והנה, הביאור בזה "שגם עתיק יש לו שייכות לבחי' אדם" מובא במאמר בכדי לבאר את השייכות של האדם התחתון לנתינת כח שנמשכת לו מבחי' עתיק בכדי לנצח את המלחמה. וכמבואר במאמרי באתי לגני (ובכ"מ), דזה שבשביל נצוח המלחמה פותחים את האוצרות הכמוסים וחתומים מדור דור ומבזבזים אותם, הוא מפני שהשרש של בחי' הנצח הוא בפנימיות הכתר (עתיק), ולכן, בשביל ניצוח המלחמה הוא המשכת והתגלות אוצר העליון ובאופן דבזבוז. וזהו החידוש במאמר דידן, דכיון שהאדם התחתון יש לו שייכות לבחי' עתיק, לכן, יש לו שייכות גם לאוצרות הנמשכים מבחי' עתיק בכדי לנצח את המלחמה.

ויש לומר, דמה שנת"ל שבחי' א"ס שברדל"א (פנימיות עתיק ממש) אינו שייך כלל לבחי' אדם, אינו בסתירה למבואר במאמר שהאדם התחתון יש לו שייכות לבחי' האוצר שנמשך לו מפנימיות הכתר. כי, בחי' פנימיות הכתר (ופנימיות עתיק) השייך להמשכת אוצר העליון הוא רק בחי' רדל"א, ולא בחי' א"ס שברדל"א.

ולהעיר גם מהמבואר בהמשך ד"ה באתי לגני תש"י פי"ז (סה"מ ה'שי"ת עמ' 153) ד"עצם האור שאינו בגדר גילוי והמשכה כלל בעולמות . . [הנה] בחינה ומדריגה זו היא הנקראת בשם אוצר". והיינו, שבחי' הנק' בשם אוצר בבחי' שלפני הצמצום הוא בחי' עצם האור דוקא. וכן מבואר בכ"מ [ועיין בד"ה באתי לגני תשכ"ו ובד"ה ויולך תשכ"ו ס"ב], דזה שענין האוצר אינו בחי' היכולת כ"א בחי' עצם האור "נוגע לתוכן כללות

הענין המבואר במאמר ההילולא", עיי"ש הביאור]. והרי, נתבאר לעיל שבחי' עצם האור הוא השרש של בחי' רדל"א (ובחי' א"ס שברדל"א נמשך מבחי' היכולת דוקא, כנ"ל).

[אמנם, בד"ה באתי לגני תשכ"ט ס"ד (סהמ"מ ח"ג עמ' מג) מבאר, וז"ל: "ענין האוצר שלמעלה הוא העצמות שלמעלה מאור וגילוי, גם מעצם האור. דהגם שגם עצם האור, מכיון שאינו בגדר גילוי גם בעצמותו (כנ"ל), נק' אוצר, מ"מ מזה שגם עצם האור נק' בשם אור (גילוי), מובן, שעיקר ענין האוצר [שענינו הוא שהוא סתום ונעלם] הוא העצמות, שאינו בגדר אור כלל". ובהערה 34 שם: " בהמשך באתי לגני ה'שי"ת פי"ז "ובחינה זו (עצם האור) היא הנקראת בשם אוצר", אבל בהמשך הענין שם, שאוצר הוא העצמות. וראה גם בסיום וחותם ההמשך, "המשכת אוצר העליון שהוא גילוי פנימי ועצמות אין סוף ב"ה". עכ"ל.

וכן משמע גם ממש"כ בד"ה באתי לגני תשכ"ח ס"ג (שם ח"ב עמ' רמב) בנוגע לבחי' "האוצר שלמעלה (שלמעלה מאור וגילוי), שעליו נאמר עיון לא ראתה", "דזה שנותנים האוצר. . זהו מפני שהכוונה דדירה בתחתונים היא בעצמותו ית' . . לכן, הנתנית כח להשלים כוונה זו היא מעצמותו ית', בחי' אוצר שלמעלה מאור וגילוי". עכ"ל. ועיי"ש. ואכ"מ].

ולכאורה יש לומר, שענין זה מובן גם מהביאור במאמרים הנ"ל (ובכ"מ) בנוגע לזה שבשביל ניצוח המלחמה נמשך בחי' האוצר, דזהו מפני ששרש הנצח הוא בפנימיות הכתר (ע"ד מה שבנפש האדם מדת הנצח מושרשת בבחי' עצם הנפש). אמנם, בכ"מ מבואר שכל המדות שרשם בבחי' חיצוניות הכתר דוקא, ורק בחי' המלכות מושרשת בבחי' פנימיות הכתר ממש, עד לבחי' א"ס שברדל"א. ועיין בהמבואר בארוכה בד"ה זה היום תשמ"א סעיף יא (שם עמ' קח). וש"נ.

ולהעיר, שבמאמרים הנ"ל מבואר דזה שבשביל ניצוח המלחמה מבזבז המלך את כל אוצרותיו הוא מפני ששרש הנצח הוא בפנימיות הכתר, כנ"ל. ולהעיר מהמבואר באו"א בסה"מ תר"ס עמ' כו, וז"ל: "הנה ידוע דמדת המל' בשרשה למעלה מכל המדות, וכמו בנפש האדם הרי מדות המלוכה מגיע בעומק הנפש ביותר, הרבה יותר מכל המדות והכחות, והראי' שהרי משום נצחון המלוכה יפקיר א"ע ממש וימסור נפשו בפו"מ, ומכ"ש שיבזבז כל הון יקר שלו כו', ה"ז הוראה דמדת

המלוכה מגיע בעצם נפשו ממש שלמעלה מכל הכחות, דמשו"ז מפקיר א"ע לגמרי על נצחון המל' כו'. ובדוגמא כזאת יובן למעלה, דמדת המל' היא כלולה ומיוחדת בעצמות א"ס ממש שלמעלה מבחי' כח ומדה הכלול בעצמות כו', ואינו נבדל מן העצם כלל, ר"ל שהוא דבר א' ממש עם בחי' העצמית כו'". עכ"ל.

[ולהעיר גם מסה"מ תרנ"ח עמ' כח: "שרש הקדום דמל', דשרשה למעלה מכל הספי', דשרש המל' ברדל"א ולמעלה יותר עד שרש שרשה בבחי' פנימיות ועצמיות א"ס. וכידוע בענין המלוכה וההתנשאות למטה, שיש בזה תוקף הרצון ביתרון גדול על כל המדות, כמו בתאוות אכילה ושתי' גם מחמדת ממון והון רב כו', עד שיפקיר הכל בשביל הרצון למלוכה והתנשאות כו'. והיינו שמדת המלוכה מושרשת בפנימיות ועצמיות הנפש כו'". עכ"ל].

ויש להאריך בכ"ז, ועוד חזון למועד.

השייכות של עתיק לאדם

א. בד"ה באתי לגני (דש"פ בשלח) תשמ"ח ס"ז ואילך (סה"מ מלוקט ח"ב עמ' רנח ואילך) מבואר, "שגם עתיק יש לו שייכות לבחי' אדם. . גם לאדם התחתון". ומבאר (סעיף י'), שהשייכות דעתיק לאדם התחתון היא בזה, שגם המציאות של בחי' עתיק (וגם הענינים שלמעלה מעתיק) נעשית ע"י אדם התחתון:

"והענין הוא, דכל הענינים שלמעלה. . גם הענינים שלפני הצמצום, גם האורות הכי נעלים, מכיון שהם ענין שאינו עצמות, הרי נתהוו מהעצמות. . ואופן התהוותם מהעצמות הוא ע"י עבודת האדם. והטעם לזה הוא, כי כל הענינים שלמעלה, הם בבחי' ירידה מאור פניו ית' (ואין בהם עלי' מצד עצמם), וכוונת הירידה היא בכדי שיהי' התהוות עוה"ז התחתון, שאין תחתון למטה ממנו, שבו דוקא (בעוה"ז), ע"י עבודת האדם, מתחיל ענין העלי'. ועי"ז נשלמה הכוונה דהתהוות הענינים שלמעלה, שגם בהם נעשה עלי'. ולכן, ההתהוות דכל הענינים שלמעלה. . היא ממך, ע"י עבודת האדם". עכ"ל.

ולפני זה מקדים בארוכה (סעיפים ז-ח) כמה ראיות על זה שגם עתיק יש לו שייכות לאדם התחתון. ותוכן הראיות הם, שבכמה מאמרים מבואר

הענין דאדם (כולל גם הענין דאדם התחתון, וגם כשהאדם הוא במצב ירוד ביותר), ובהמשך לזה מבואר הענין דעתיק שלמעלה מאדם, ומזה מובן שענין עתיק (עתיק מלשון נעתק ונבדל) הוא שנעתק מציור אדם, והיינו, שגם עתיק יש לו שייכות לבחי' אדם (כולל גם לאדם התחתון, וגם כשהוא במצב ירוד ביותר).

ומסיים: "וכן מובן ממ"ש אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע בהמשך תער"ב דעתיק לשון זקן לפי שבחי' עתיק (שאינ בו שינויים) הוא דוגמת זקן כפשוטו [נדכמו שזקן אינו מתפעל (ומשתנה) מדבר שנגד רצונו, עד"ז הוא בעתיק, שאין שייך בו התפעלות ושינוי], דמזה שמדמה עתיק לזקן כפשוטו (שבאדם התחתון), מובן שזהו ענין טבעי שעתיק שייך באדם התחתון. ויתירה מזו, דזה שעתיק שייך לאדם התחתון הוא גם לנער (וגם לפני זה), מכיון שאז בכחו להיות זקן [ועד שע"י אופן ההנהגה בנערותו, תהי' כן (במילא) גם ההנהגה בזקנותו, כמ"ש חנוך לנער גו' גם כי יזקין לא יסור ממנה], ואינו אלא מחוסר זמן". עכ"ל. ובהערה 45 שם: "החידוש שבתער"ב שם, שגם הענין דעתיק שאינו משתנה (דענין זה הוא בעיקר בעתיק סתם שלמעלה מעתיק יומין) נקרא זקן. ויתירה מזו, דענין זה בעתיק (שאינו משתנה) מקשר עם זקן כפשוטו". עכ"ל.

ב. ולכאורה אינו מובן: מהו הצורך באריכות ובריבוי הראיות על זה שעתיק שייך לאדם התחתון, והרי, בכ"מ בדא"ח מבואר ענין זה בפירושו. והיינו, שהראיות שבמאמר הם מזה שבמאמרים מבואר הענין דעתיק שלמעלה מאדם בהמשך לביאור הענין דאדם, דמזה מובן שעתיק שייך לאדם, אבל, בכמה מאמרים מבואר ענין זה בפירושו.

וכמבואר בהמשך תער"ב (ח"א עמ' שצט), וז"ל: "בחי' עתיק, ע"ה שזהו העתקת העצמות, מ"מ, כאשר בא בבחי' כתר אינו כמו בבחי' המאציל עצמו כו', וכמו בחכ' דאצי' דפנימי' אבא הוא פנימי' עתיק ממש, ומ"מ אינו כמו בחי' פנימי' עתיק דלא ידע ולא אתידע כלל, וכמו שבא בבחי' פנימי' אבא אפשר להגיע לזה ע"י בחי' השלילה דמצות ל"ת, דלאו קודם להן כו', וכמ"ש במ"א, וכמו"כ בחי' עתיק ע"ה שזהו בחי' העצמות, מ"מ הרי נעשה בבחי' ממוצע דעצמות המאציל אינו בגדר ממוצע כו' . . שא"ז כמו העצמות ממש, היינו, שבעצמות אינו שייך לו' כלל ענין ההעתיקה מן הנאצלים, וכמו שבא בבחי' כתר ה"ה בבחי'

העתקה כו', וע"ד המבו' במ"א בענין ההפלאה דאוא"ס שמופלא מן הגילויים (והו"ע ידיעת השלילה כו'), דזה שייך בהאוא"ס שבבחי' שייכות עכ"פ אל הגילויים, אבל מה שאינו בבחי' שייכות כלל הרי אינו שייך לומר כלל שהוא מופלא מן הגילוי כו', וכמו"כ הוא בענין ההעתקה דדוקא כאשר העצמות בא בבחי' כתר ועתיק שייך לומר בו ענין ההעתקה כו'". עכ"ל. וראה גם המשך תרס"ו עמ' קב. סה"מ תרפ"ד ס"ע שכד. ובכ"מ.

והיינו, שב' הפירושים בתיבת עתיק - מה שעתיק הוא מלשון העתקה ומה שעתיק הוא מלשון נעתק (שהוא נעתק ונבדל מהנבראים), הנה ב' פירושים אלה שייכים זה לזה. דזה שעתיק הוא מלשון נעתק הוא מפני שהוא כבר בבחי' העתקה מן העצמות. ונמצא, דמזה גופא שהוא בבחי' העתקת העצמות מובן שיש לו שייכות לבחי' אדם. ובלשון המאמר: "מכיון שנקרא בשם עתיק, דפירוש עתיק הוא שנעתק, בהכרח לומר, שישנו ענין שממנו הוא נעתק".

וא"כ, מהו הצורך באריכות ובריבוי הראיות על זה שעתיק שייך לבחי' אדם, בשעה שענין זה מפורש בכ"מ. [ולכאורה א"א לומר שהחידוש במאמר הוא שעתיק שייך לא רק לאדם העליון אלא גם לאדם התחתון, שהרי, אדם העליון ואדם התחתון יש להם ערך זה לזה, ובמילא מובן, דכאשר מבואר שעתיק הוא בבחי' ממוצע לאדם העליון ויש לו שייכות לאדם העליון, ה"ז כולל גם את אדם התחתון].

ובסגנון אחר: הראיות המובאות במאמר הם מסמיכות הלשון במאמרים (שהענין דעתיק בא בהמשך לביאור הענין דאדם), ולכאורה הי' אפשר להביא רא' מהמבואר בדא"ח בפירוש בנוגע לפירוש תיבת עתיק גופא, דמזה שנקרא בשם עתיק מובן שיש לו שייכות לנבראים, כנ"ל (במאמר מזכיר גם ענין זה, אבל, עיקר הביאור במאמר הוא בראיות מזה שבמאמרים מבואר הענין דעתיק בהמשך לביאור הענין דאדם).

ג. והנה, לכאורה הי' אפשר לומר, דמה שעתיק הוא ממוצע לנבראים ויש לו שייכות לנבראים הוא רק בבחי' חיצוניות עתיק, ולא בפנימיות עתיק. ובוזה הוא החידוש במאמר, דמזה שבכ"מ מבואר הענין דעתיק שלמעלה משניוים שבבחי' אדם (דענין זה הוא בעיקר בעתיק סתם, שלמעלה מעתיק יומין, כמש"כ במאמר בהערה 45) בהמשך לביאור

הענין דאדם (שאדם הוא מוחין ומדות, ויש בו שינויים), הנה מזה מובן שגם פנימיות עתיק (לא אדם) יש לו שייכות לבחי' אדם.

אבל - אינו. שהרי, במאמר כ' בנוגע לבחי' עתיק שלמעלה משינויים שבבחי' אדם (והיינו עתים סתם שלמעלה מבחי' עתיק יומין), ד"מכיון שנקרא בשם עתיק, דפירוש עתיק הוא שנעתק, בהכרח לומר, שישנו ענין שממנו הוא נעתק". וכיון שענין זה נלמד מזה שעתיק "נקרא בשם עתיק", א"כ, מהו הצורך בכל הראיות שמביא במאמר בארוכה?

ויתירה מזו: בנוגע לחילוק שבין עתיק סתם לעתיק יומין ("דפירוש עתיק יומין הוא שנעתק מיומין, היינו שיש לו שייכות ליומין אלא שנעתק מהם, משא"כ עתיק (סתם) הוא למעלה מיומין"), מצייין במאמר לסה"מ תרנ"ב ס"ע לח. ושם מבואר, דמה ש"שורש הזמן מגיע גם בבחי' עתיק" (עתיק יומין) הוא רק בבחי' עתיק יומין, "אבל עצם בחי' עתיק הוא למעלה מהתלבשות". אבל, במאמר שם מוסיף, דזה שעתיק יומין הוא שרש לענין הזמן "היינו להיותו בחי' כתר פרטי אל עולם האצ"י", ובהמשך לזה מבאר בהגהה, שגם "בחי' עתיק בכלל הוא בחי' כתר פרטי דאצ"י", ויתירה מזו - "גם בחי' רדל"א אחזי נהורא בהאי אורא". עיי"ש.

וא"כ, באם הכוונה במאמר היא לבאר שגם בחי' פנימיות עתיק יש לו שייכות לבחי' אדם, הו"ל להביא את המבואר בפירוש בסה"מ תרנ"ב שם, דכיון שעתיק בכלל הוא כתר פרטי לעולם האצ"י (אדם העליון), שזה כולל גם את בחי' רדל"א, א"כ, מזה מובן שכללות בחי' עתיק הוא "שרש הזמן" ויש לו שייכות לנבראים ולבחי' אדם.

ד. ולכאורה יש לומר הביאור בזה בהקדים מש"כ במאמר (סעיף יא), וז"ל: "ועפ"ז יובן גם מה שמבאר הצ"צ עה"פ כי א-ל דעות הוי' ולא נתכנו עלילות, דהקרי הוא ולו בוא"ו, והכתיב הוא ולא באל"ף, דדעות לשון רבים הם דעת עליון ודעת תחתון. . ד"ע הוא בעתיק שאין שם דין. וענין ולא באל"ף ולא בוא"ו הוא בשתי דיעות אלו. ולו בוא"ו הוא בדעת תחתון, ששם נתכנו עלילות, ולא באל"ף הוא בדעת עליון, דשם לא נתכנו עלילות, שאין מעשה בנ"א (עלילות) נוגע שם. ומבאר שם, דבאמת הקרי והכתיב הכל אחד. ויש לומר הכוונה בזה, שמכיון שגם עתיק שלמעלה מקוין נעשה ע"י עבודת האדם (כנ"ל), לכן גם הענין דולא נתכנו (ולא באל"ף) שייך לאדם, גם לאדם התחתון, ולו נתכנו (ולא בוא"ו)".

וממשיך במאמר: "ויש לקשר ענין זה (החיבור דדעת עליון שבבחי' לא אדם עם דעת תחתון שבבחי' אדם) עם זה שמבאר הצ"צ שם בפירוש א-ל דעות הוי', דא-ל הוי' מחבר שתי הדיעות. ויש לומר, דזהו גם מה שעבודת האדם היא בכלל בג' הענינים דסור מרע ועשה טוב בקש שלום . . דג' הקוין דסור מרע ועשה טוב שייכים לשתי הדיעות, והעבודה דבקש שלום . . הוא החיבור דשתי הדיעות, החיבור דלא אדם עם אדם. וגם ענין זה שייך להאדם, מכיון שזה נעשה ע"י עבודתו". עכ"ל. ובהערה 62 מציין, דמה שב' הקוין דסור מרע ועשה טוב שייכים לב' הדעות דד"ע וד"ת הוא מפני שהשרש של מ"ע הוא בד"א (לו בוא"ו), והשרש של מל"ת הוא בע"ק (ולא באל"ף).

וגם בזה צריך ביאור: מה ש"הענין דולא נתכנו (ולא באל"ף) שייך לאדם", הוא, לכאורה, מפני שעצם ענין השלילה מבחי' אדם (לא) הוא יחס לבחי' אדם, שהרי גם יחס שלילי הוא יחס, וכמשנת"ל. וא"כ, מהו ההכרח לבאר, דזה ש"ולא נתכנו" (עתיק שלמעלה מבחי' אדם) שייך ל"ולו נתכנו" (בחי' אדם) הוא מפני "שגם עתיק שלמעלה מקוין נעשה ע"י עבודת האדם"?

ועד"ז הוא גם בנוגע להמשך הענין - החיבור של שתי הדיעות ושתי הקוין דסור מרע ועשה טוב ע"י העבודה דקו השלישי. דלכאורה, מה שהאדם שייך (לא רק לדעת תחתון, עשה טוב, אלא) גם לדעת עליון וסור מרע, הוא גם מפני שדעת עליון וסור מרע עצמם יש להם יחס לדעת תחתון ועשה טוב, אלא שהיחס שלהם הוא יחס שלילי. ומדוע במאמר מבאר שהשייכות של האדם היא מפני שע"י נעשה החיבור שלהם ע"י הקו השלישי - העבודה דבקש שלום?

ובאמת, בהמשך תער"ב והמשך תרס"ו שם (ובכ"מ. ראה גם סה"מ תרצ"ו עמ' 9. ועוד) מבואר בנוגע למצות ל"ת, דזה שעל ידי שמירת מל"ת "ממשיך מבחי' אשר לא ישב אדם שם" (לקו"ת פקודי ג, ב. ובכ"מ), הוא מפני שעצם השלילה דמצות ל"ת היא יחס להאדם המקיים את המצוה. וא"כ, מדוע בנוגע לשייכות של בחי' עתיק (שרש מל"ת, כנ"ל) לבחי' אדם (שרש מ"ע, כנ"ל) מבואר במאמר שהשייכות שלהם היא מפני "שגם עתיק שלמעלה מקוין נעשה ע"י עבודת האדם"?

ה. ויש לומר הביאור בזה: מה שעצם השלילה של מצות ל"ת מורה על שייכות של מצות אלו לאדם, ומה שעצם ההעתקה של בחי' עתיק מורה על שייכותו לבחי' אדם, הנה כל זה הוא רק שייכות שלילת בלבד, כנ"ל.

וכמבואר בהמשך תער"ב שם (ובכ"מ), דעם היות שעתיק הוא כבר בבחי' העתקת העצמות, שלכן הוא ממוצע לנבראים, "מ"מ בחי' עתיק הוא בבחי' העתקה והבדלה מהאצי' שאינו ממהותו כלל כו', ונק' לא ידע שבעצמותו אינו מהות ידוע כלל וממילא לא אתיידע כלל כו', וזהו מה שמובדל לגמרי מהנאצלים דמאחר שאינו בבחי' מהות ידוע כלל גם בעצמו ממילא ה"ה מובדל לגמרי מהנאצלים (שהן בבחי' מהות ידוע כו'). וע"ה שא"ז כמו העצמות ממש היינו שבעצמות אינו שייך לו' כלל ענין ההעתקה מן הנאצלים, וכמו שבא בבחי' כתר ה"ה בבחי' העתקה כו', וע"ד המבו' במ"א בענין ההפלאה דאוא"ס שמופלא מן הגילויים (והו"ע ידיעת השלילה כו'), דזה שייך בהאוא"ס שבבחי' שייכות עכ"פ אל הגילויים, אבל מה שאינו בבחי' שייכות כלל הרי אינו שייך לומר כלל שהוא מופלא מן הגילוי כו', וכמו"כ הוא בענין ההעתקה דדוקא כאשר העצמות בא בבחי' כתר ועתיק שייך לומר בו ענין ההעתקה כו'. אבל סכ"ס ה"ה בבחי' העתקה לגמרי". עכ"ל. והיינו מפני ששייכותו לנבראים היא שייכות שלילית בלבד.

ואולי יש לומר, דזהו החידוש במאמר דידן, שנוסף לזה שעתיק מצ"ע יש לו שייכות שלילית לנבראים, הנה יש לו גם שייכות חיובית לבחי' אדם, עד לאדם התחתון, והיינו מפני "שגם עתיק שלמעלה מקוין נעשה ע"י עבודת האדם". ועד"ז הוא גם בנוגע לדעת עליון (השרש דמל"ת), דשייכותם לדעת תחתון (השרש דמ"ע) היא לא רק שייכות שלילית, אלא גם שייכות חיובית.

ובכדי להוכיח ענין זה (שעתיק יש לו שייכות חיובית לאדם התחתון) מקדים במאמר, שבכמה מאמרים מבואר הענין דעתיק שלמעלה מציוור אדם בהמשך לביאור הענין דאדם, והיינו, שעתיק יש לו שייכות לביאור הענין דאדם. ובסגנון אחר: מה שעתיק יש לו שייכות שלילית לאדם התחתון, הנה שייכות זו אינה שייכת לגדרים של האדם התחתון (הציוור והתחלקות שלו), וזה שביאור הענין דעתיק בא בהמשך לביאור הגדרים של האדם התחתון, מובן, שגם ענינים אלו יש להם שייכות לעתיק. וענין

זה (שעתיק יש לו שייכות חיובית לאדם התחתון) אפשר לבאר רק עי"ז שעצם המציאות של בחי' עתיק תלוי' בעבודתו של האדם התחתון (כמבואר במאמר).

ויש לומר, דזהו דיוק לשון הצ"צ בנוגע ל"ולא" באל"ף ו"ולו" בוא"ו, "דבאמת הקרי והכתיב הכל אחד". דעם היות שגם מצ"ע יש להם שייכות זה לזה, מ"מ, על שייכות שלילית זו א"א לומר ש"הכל אחד", ומה ש"הקרי והכתיב הכל אחד" הוא רק מפני שיש להם שייכות חיובית, והיינו מה שכל המציאות של בחי' עתיק (דעת עליון) היא מצד עבודת האדם (דעת תחתון).

ויש לומר, דזהו מה שמסיים במאמר (סעיף ט וסעיף יב), "דעי"ז שהנשיאים . . כתבו וביארו ענינים הנ"ל שיהי' מובן שהענין דעתיק שייך לאדם התחתון, הנה עי"ז ניתוסף עוד יותר בהנתינת כח לכאו"א שיהי' לו שייכות להענין דעתיק, ובכל הדרגות שבו, עד לפנימיות עתיק . . שעבודתו תהי' בתוקף בלי שינויים (מכיון שכאו"א מישראל שייך לעתיק שאין שייך בו שינוי), דהגם שעבודת האדם צריכה להיות בג' קוין (סור מרע ועשה טוב בקש שלום) מ"מ צריך שיהי' בזה התוקף שמצד עתיק שלמעלה מקוין (ע"ד שנת"ל בענין החיבור דאדם עם לא אדם). עכ"ל.

והיינו, דמצד השייכות השלילית שיש לאדם עם בחי' עתיק - הנה בכדי שיהי' לו שייכות לתוקף הנמשך מבחי' עתיק הי' צריך לשלול את מציאותו ואת ה"ציור אדם" שלו, ובמילא, הנה או שעבודתו היתה ב"ציור אדם" (ג' קוין) אך מבלי שיהי' בזה התוקף שמצד בחי' לא אדם, או שעבודתו היתה בתוקף שמצד בחי' לא אדם, אך העבודה היתה למעלה מקוין ולמעלה מציור אדם. ובכדי שיהי' החיבור של ב' הפכים אלו (אדם ולא אדם) צ"ל שהשייכות שלו עם בחי' עתיק (לא אדם) היא גם שייכות חיובית, שלכן, גם כאשר הוא בהציור שלו (אדם) יש לו שייכות לבחי' עתיק (לא אדם).



התואר 'צבאות הוי' ביציאת ממצרים

הנ"ל

בהמשך ד"ה באתי לגני תש"י פ"י מבאר (סה"מ תש"י עמ' 125), שבנ"י נקראים בשם צבאות הוי'. וממשיך לבאר ברפ"א (שם עמ' 131), ש"התואר הזה ניתן לישראל ביציאתם ממצרים דוקא" (כמ"ש ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צבאות הוי' מארץ מצרים, וכמ"ש ויהי בעצם היום הזה הוציא הוי' את בני ישראל מארץ מצרים על צבאותם, וכמ"ש כי בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותיכם מארץ מצרים). ומסיים בספ"א (שם עמ' 132), דזה שישראל נק' צבאות הוי' הוא "לפי שהם אנשי החיל אשר הם עושים רצונו של מקום לנגד את המנגד".

ובד"ה באתי לגני תשמ"ב ס"ב (סה"מ באתי לגני ח"ב עמ' קצד) מבאר, "דזהו גם מה שתואר זה (צבאות הוי') ניתן לישראל ביציאתם ממצרים דוקא, כי מלחמה זו היא בעיקר בזמן הגלות, מתחיל מגלות מצרים, שאז החושך והשקר דעולם הוא עוד יותר, וצריך ללחום עמו ולהפכו לקדושה, שע"ז נעשה היציאה והגאולה מהגלות". עכ"ל.

ולכאורה צריך ביאור: כיון שהטעם לנתינת התואר "צבאות הוי'" הוא מצד המלחמה, ו"מלחמה זו היא בעיקר בזמן הגלות, מתחיל מגלות מצרים", א"כ, מדוע ניתן תואר זה לבנ"י דוקא ביציאתם ממצרים?

ליתר דיוק כדאי להעיר, שלשון ההנחה הנ"ל מד"ה באתי לגני תשמ"ב אינו מדוייק כ"כ. אבל, בלשון רבינו (הנשמע בסרט ההקלטה) מודגש יותר מה שבנ"י נקראים בשם צבאות הוי' דוקא אחרי יציאתם ממצרים. דלשון רבינו הוא, שהמלחמה היא ע"י צבאות הוי', "וואס דאס איז דער נאמען פון אידן בצאתם מארץ מצרים, פון דעם ערשטער גלות, וואס פון דעמאלסט אן זיינען דאך יעדער איד און אלע אידן יוצא צבא בישראל, נבראתי לשמש את קוני, דוקא אין עולם הזה התחתון, דורך דערויף וואס ער איז מאיר דעם חושך העולם, דורך דערויף וואס ער איז מנצח אין די מלחמה מיט'ן חושך און מיט'ן העלם והסתר". עכ"ל.

והנה, הביאור בפשטות הוא, שהתואר "צבאות הוי'" ניתן לבנ"י דוקא כאשר ניצחו את המלחמה בפועל, שרק אז נעשו בנ"י יוצאי צבא המנצחים את המלחמה (וכהלשון במאמר הנ"ל: "פון דעמאלסט אן

זיינען דאך יעדער איד און אלע אידן יוצא צבא בישראל. . דורך דערויף וואס ער איז מנצח די מלחמה".

אבל, ביאור זה דורש ביאור נוסף, כי נוסף לזה שבכ"מ מבואר שבנ"י נקראים בשם צבא (אנשי חיל) גם לפני נצחון המלחמה, וכמש"כ בהמשך הנ"ל ספ"א, דזה שישראל נקראים בשם צבאות הוי' הוא "לפי שהם אנשי החיל אשר הם עושים רצונו של מקום לנגד את המנגד, ולהם פותחים אוצר העליון בשביל ניצוח המלחמה לנגד את המנגד". וכן מבואר בכ"מ ממאמרי באתי לגני. הנה בנוסף לזה גם ביאור הנ"ל דורש ביאור נוסף, כיון ש[הא גופא דורש ביאור - מדוע אנשי הצבא נקראים בשם "צבא" רק אחרי שניצחו את המלחמה?

והביאור בזה יובן ע"פ המבואר בכ"מ (תו"א בא ס, ג. סה"מ פר"ת ס"ע רמח ואילך. ד"ה באתי לגני דש"פ בא תשמ"ח. ועוד), ד"פ"י צבאות הוי' הוא לשון סמוך, שהצבאות נטפל לשם הוי'. . והיינו בחי' הנצוצים שנתבררו בגלות דמצרים ונתעלו ליכלל בשם הוי', הם הנק' צבאות הוי', כי רפ"ח נצוצים נפלו בשבה"כ, ומזה נתברר בגלות מצרים ר"ב נצוצים, וע"ז נאמר וינצלו את מצרים, וז"ש וגם ערב רב עלה אתם, וכתיב רב לך כו'. . ולכן נק' אז צבאות הוי' שהם טפלים וסמוכים ונכללים בשם הוי'" (תו"א שם).

אלא, שבמקומות הנ"ל מבואר דצבאות קאי על הנצוצות שנתבררו במצרים. ולכן מבואר שם, דמש"כ "הוציא ה' את בני ישראל על צבאותם" קאי על נש"י, שהם למעלה מהנצוצות - על צבאותם. אבל, כמו שהוא בנוגע לניצוצות שנתבררו במצרים, כמו"כ הוא גם בנוגע לבנ"י עצמם (ולהעיר, שבד"ה באתי לגני שם מבאר שגם בבנ"י ישנם ב' הענינים דצבאות הוי' ועל צבאותם).

וכמבואר בד"ה באתי לגני תשכ"א ס"ח (תורת מנחם ח"ל ס"ע 42), דזה שצבאות הוי' הוא לשון סמוך (שהצבאות נטפל לשם הוי'), הוא, מה "שאינן כאן מציאות בפני עצמו מלבד הענין דהוי', כיון שהוא טפל ובטל לגמרי להוי', צבא להוי'". ובסי"א מסיים (שם ריש עמ' 50), ש"בזבז האוצרות הוא בשביל אנשי החיל דוקא, שהם עיקר הצבא. . ועי"ז מנצחים הם במלחמה, ועד שבאים להענין דצבאות הוי'". עכ"ל.

ונמצא, דעם היות שגם בעת המלחמה נקראים בני"ש בשם צבא (כמובן בפשטות, וכמבואר במאמרים הנ"ל שבזכוז האוצרות בעת המלחמה הוא בשביל אנשי הצבא, כנ"ל), מ"מ, דוקא ע"י הנצחון נעשה הענין דצבאות הוי' - "שאינן כאן מציאות בפני עצמו מלבד הענין דהוי'". [ע"ד מה שבירור הניצוצות הוי' במשך כל זמן גלות מצרים, אך עלייתם והתכללותם בשם הוי' הוי' דוקא ביציאת מצרים, כנ"ל].



ג' אופנים בשלימות האדם

הת' ישי אליפי'

תלמיד בישיבה

בד"ה באתי לגני תשכ"ח אות ה-ו מבאר רבינו מ"ש בפרק ח"י דמאמר ההילולא באתי לגני ה'תש"י, דבבחי' אדם שייך נחמה, דאדם הוא מוחין ומדות והם שייכים זל"ז, דהמדות הם ע"פ שכל והשכל שייך למדות. ומבאר באות ה בזה"ל: "ויובן זה ע"פ הידוע שהאדם כלול מכל המדרי', דנוסף לזה שהוא כלול מכל המדות. היינו דכל הנבראים יש לכ"א מהם מדה מיוחדת (הנשר רחמני והעורב אכזרי, וכן במלאכים, מיכאל באהבה וגבריאל ביראה), והאדם כלול מכל המדות [דהתכללות זו שבאדם היא זה שהוא כלול מכל הענינים במדריגה אחת, מדות], הנה נוסף לזה הוא כלול גם מכל המדרי'. . וזהו שאדם הוא מוחין ומדות, דטבע המוחין הוא עלי' למעלה וטבע המדות הוא ירידה למטה. . וזהו גם הטעם ע"ז שהמדות דאדם הם ע"פ שכל והשכל דאדם שייך למדות (אף ששכל ומדות הם שני ענינים שונים וגם הפכים), כי כל ענין שבו, הן השכל והן המדות, הוא מצד נקודת השלימות שלו שכוללת את שניהם, ולכן הם שייכים זל"ז וזהו מ"ש בהמאמר שאדם הוא מוחין ומדות וכו', כי בזה ניכר גודל העילוי דאדם, נקודת השלימות דעליונים ותחתונים". עכ"ה"ק.

ובאות ו מביא מ"ש בתו"א בהמאמר שמבאר הענין דלא אדם הוא להנחם, דענין אדם הוא ג' קוין. ומבאר זה ע"פ מ"ש בתו"א (וישלח כד, ד) דבתהו יש רק ב' קוין, והמעלה דתיקון הוא זה שיש בו ג' קוין שע"י הקו האמצעי נעשה החיבור וההתכללות דב' הקוין ימין ושמאל, וזהו לפי ששרשו מאו"ס שלימותא דכולא שכולל השלימות דב' הקוין. [ומבואר שם דההתכללות שנעשה ע"י הקו האמצעי הוא לפי שבתקון יש כלים

רחבים ולכן כל מדה יכולה לסבול השני ויש בה נתינת מקום למדה השני, ולכן יש בו התכללות הע"ס זה בזה, והיינו שיש חסד שבגבורה וגבורה שבחסד וכו', משא"כ בעולם בתהו דשם האורות מרובים וכלים מועטים, ולכן כל מדה בתוקף וא"א לסבול לשאר המדות, וזהו"ע ב' קוין דיש רק התחלקות ולא התכללות].

וממשיך לבאר למה כ"ק אדמו"ר הריי"ץ אינו מביא הביאור בתו"א שהאדם הוא ג' קוין שג"ג מורה על שלימות האדם, כ"א הביאור דאדם הוא מוחין ומדות דוקא - דהטעם שמבאר כאן הענין דאדם אינו רק כדי לבאר העילוי דאדם, כ"א בעיקר לבאר הטעם ע"ז שבאדם שייך נחמה וחרטה. וענין נחמה וחרטה הוא שינוי והתהפכות, והיינו שבאותו הזמן והמצב משתנה מחסד לדין ומדין לחסד, ולא רק שלפעמים הוא בקו החסד ולפעמים הוא בקו הגבורה. וגם השינוי הוא באופן דניחומין וחרטה - והיינו שהוא מתחרט על הנהגתו שלפנ"ז, ולכן מבאר דאדם הוא מוחין ומדות שייכים זל"ז כי רק משום זה השינוי הוא באופן דניחומין וחרטה ולא מהביאור דג' קוין. [והיינו שמכיון שהשכל מכריח המדות להשתנות הריי"ז שינוי באותו מצב ומתחרט על המצב שלפנ"ז, משא"כ באם משתנה רק מפני שיש בו ג' קוין אזי אי"ז שינוי וחרטה אמיתי אלא שלפעמים בחסד ולפעמים בגבורה מפני שהשינוי בא מעצמו. ולא שדבר אחר מכריח אותו ולכן אי"ז שמשתנה ממדה א' למדה ב'. ולקמן יבואר אי"ה ענין זה בעומק יותר].

זהו תמצית הביאור שבסעיפים ה-ו המבארים מ"ש בפרק ח"י במאמר ההילולא דאדם הוא מוחין ומדות ושייכים זל"ז.

אבל צ"ב בכמה פרטים, ומהם:

(א) ידוע גודל הדיוק בדברי רבותינו נשיאנו ובפרט במאמרי כ"ק אדמו"ר, וצ"ב למה מקדים באות ה מעלת ושלימות האדם שהוא כלול מכל המדות, הרי לכאור' נוגע רק מ"ש במאמר ההילולא דאדם הוא מוחין ומדות, ואיך שזה מורה על עילוי האדם (ובפרט שזה באופן נעלה יותר מהמעלה דכלול מכל המדות - שזהו כלול מכל המדריגות)?

(ב) צ"ב בהצורך להדגיש בהחצאי ריבוע דכלול מכל המדות הוא במדרי' אחת - דלכאור' זהו מובן שמדות הוא רק מדרי' אחת (ואף שיש לפרש בדרך פשיטות שמדגיש העילוי בהשלימות דמוחין ומדות על כלול

מכל המדות - דכלול מכל המדות הוא רק במדרי" אחת ומוחין ומדות הוא שכלול מכל המדרי" - אבל ג"ז מובן מעצמו וזהו הפי' הפשוט במ"ש "דנוסף לזה שהוא כלול מכל המדות . . הוא כלול גם מכל המדרי", ומשמע שיש עמקות ורוצה להדגיש משהו, וצ"ב)?

ג) ועיקר - דהנה אחר שמביא מ"ש בתו"א דאדם הוא ג' קוין, כותב "ונמצא דג"ז שאדם הוא בציור ג' קוין מורה על השלימות דאדם", ובהערה 62 מעיר ע"כ: "ואדרבה מכיון שב' הקוין דחו"ג הם הפכים - הענין דג' קוין (התכללות חו"ג) היא שלימות נעלית יותר מזה שהאדם הוא מוחין ומדות". אבל לכאו', הרי מבואר באות ה דמוחין ומדות הם ג"כ הפכים "דטבע המוחין הוא עלי' למע' וטבע המדות הוא ירידה למטה", וכמ"ש שם בהדיא "אף ששכל ומדות הם שני ענינים שונים וגם הפכים"!?!

ויש לבאר זה בד"א, בהקדם הבהרה בענין השלימות - דבפשטות היינו שאינו חסר בשום פרט אלא כולל בתוכו כל הפרטים, אבל בזה גופא י"ל בזה ג' מדרי':

א) שלימות פרטי - והיינו שבענין מסויים הוא מושלם ואינו חסר בשום פרט, אבל מ"מ זהו רק שלימות בענין ומדרי' א', אבל יכול להיות שיש בו חיסרון בענינים אחרים וא"כ אינו מושלם בכל.

ב) שלימות כללי - והיינו שהוא מושלם לא בענין מסויים כ"א בכללות הענינים שאינו חסר בשום מדרי'.

ג) שלימותא דכולא - והיינו שהוא מושלם בעצם. ולכן נוסף לזה שיש בו שלימות כללי ושלימות פרטי, יש בו השלימות גם בכל פרט בפ"ע, והיינו ענין התכללות בכל פרט משאר פרטים.

וי"ל שזהו ג' המעלות באדם המבוארים באותיות ה-ו (כלול מכל המדות, מוחין ומדות, וג' קוין) ובכ"א מהם מעלה אחרת:

כלול מכל המדות - זהו רק שלימות פרטי בענין המדות דכולל כל סוגי מדות. אבל מאידך גיסא יש באופן זה מעלה מסויימת - דמכיון שיש בו השלימות דכל הפרטים במדרי' וגדר א', לכן הרי"ז כולל הפכים

אמיתיים השוללים זה את זה. דכשכולל בתוכו פרטים במדריגות וגדרים שונים, הרי אי"ז הפכים ממש ואף שיש בהם תנועות הפכיות.

(ולבאר ענין זה דהפכים אמיתיים הוא רק כשהם בגדר א' - עד"מ דהיפך הבעל מוחין אינו בעל מדות כ"א טפש, וזהו לפי שההיפך דכל דבר הוא העדרו, דרק אז יש ב' הפכים באותו גדר. משא"כ בעל מדות יש בו מעלה וענין אחר מבעל מוחין, ולכן אף שיש בו תנועות הפכיות מבעל מוחין, מ"מ אי"ז היפך ענינו ממש, והיינו שאי"ז מושלל ממנו כ"א ענין וגדר אחר, וק"ל).

מוחין ומדות - זהו שלימות כללי שכולל בתוכו מן העליונים (מוחין) ומן התחתונים (מדות) ומפני שנברא מן העליונים (נשמתו) ומן התחתונים (גופו). ואף שאין בזה המעלה הנ"ל דכולל ב' הפכים ממש, מפני שאי"ז גדר ומדרי' א' כ"א מדרי' וענינים שונים (וכנ"ל), מ"מ יש באופן זה מעלה אחרת וזהו שמעלה ושלימות זו שהאדם כלול מן העליונים ומן התחתונים נרגש גם בכל פרט בפ"ע, והיינו שנרגש הן בהשכל והן בהמדות שכל ענינם לפעול שלימות זו בהאדם, ולכן הם שייכים זל"ז דמרגישים שבהתאחדותם עם השני עושים בהאדם השלימות דכולל מן העליונים ותחתונים.

והטעם דרק בשלימות כללי (מוחין ומדות) נרגש השלימות גם בכל פרט ולכן שייכים זל"ז, אבל בשלימות פרטי (כלול מכל המדות) אין השלימות נרגש בכל פרטי המדות ולכן אינם שייכים זל"ז - י"ל, דבשלימות פרטי השלימות היא תוצאה מזה שכולל בתוכו כל הפרטים, והיינו מכיון שכולל בתוכו כל פרטי המדות, לכן יש בו שלימות המדות. משא"כ בשלימות כללי דכולל מכל המדרי' - הרי אדרבה, זה שיש לו שכל ומדות הוא מפני שיש בו השלימות דנברא מן העליונים ומן התחתונים, ולכן כל הענין בשכלו ומדותיו הוא (תוצאה מ)שלימות זו.

ג' קוין - זהו"ע שלימותא דכולא. דמצד א' יש בו המעלה דשלימות פרטי, דבכל מדרי' וגדר כולל בתוכו כל הפרטים ולכן כולל בתוכו הפכים ממש. (דהג' קוין נמשכים בכל המדרי' - דבמוחין כולל בתוכו חו"ב ובמדות כולל בתוכו חו"ג וכו'). ומאידך, יש בו המעלה דלא רק שנרגש השלימות בכל פרט בפ"ע ולכן שייכים זל"ז, אלא עוד יותר - שיש בו הקו

האמצעי ששרשו מאוא"ס שלימותא דכולא, ולכן נמצא השלימות גם בכל פרט בפ"ע - בכל פרט בפ"ע כולל בתוכו שאר הפרטים, והיינו ענין ההתכללות.

ועפכ"ז יובן מה שהקשנו לעיל:

(א) מה נוגע הענין דכלול מכל המדות? - דעי"ז מגדיל השאלה באותו למה אינו מובא במאמר ההילולא הביאור דג' קוין שבתו"א - דע"פ הנ"ל נמצא שיש בג' קוין גם המעלה דשלימות פרטי במדריגה וגדר א' ולכן כולל בתוכו הפכים ממש, דמעלה זו אינה במוחין ומדות, וא"כ תגדל הפליאה למה אינו מביא הביאור דג' קוין.

(ב) מה מדגיש בהצאי ריבוע דכלול מכל המדות הוא במדריגה אחת? - דזה מדגיש ב' ענינים; (א) המעלה דכלול מכל המדות, (ב) וגם מורה על חסרונו דכלול מכל המדות - שאין השלימות נרגש בהפרטים בפני עצמם ולכן אינם שייכים זה לזה, וכמשנת"ל דרק בכלול מכל המדריגות, עליון ותחתון, נרגש בכל פרט שעושה שלימות בהאדם, ולכן שייכים זה לזה, משא"כ בכלול מכל המדות שזהו רק מדריגה אחת (דחור"ג אינם ענין עליון ותחתון) אין השלימות נרגש בכל פרט בפ"ע, ולכן אינם שייכים זל"ז.

(ג) איך מתאים מ"ש בהערה 62 דג' קוין הוא שלימות נעלית יותר ממוחין ומדות מפני שחור"ג הם הפכים - הלא גם מוחין ומדות הם הפכים? - דנת"ל דמוחין ומדות אינם בגדר א' ולכן אינם הפכים ממש השוללים זא"ז אף שיש בו תנועות הפכיות, ורק חור"ג שהם בגדר א' הם באמת הפכים השוללים זא"ז.

ומובן דכ"ז ביאור בד"א.



החילוק בין בחי' פלא לבחי' ריחוק

הנ"ל

עה"פ (דברים ל, יא) "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוין היום לא נפלאה היא ממך ולא רחוקה היא לא בשמים היא גו' ולא מעבר לים היא

גו' כי קרוב אליך הדבר גו', מבואר בחסידות דיש כאן ג' ענינים: (א) המצוה הזאת, (ב) לא נפלאות היא - הענין דפלא, (ג) לא רחוקה היא - הענין דריחוק, אבל יש ביאורים שונים בג' הענינים, ובכללות מצינו בזה ב' אופנים לבאר:

(א) בסוף ד"ה כי המצוה, בסה"מ תרס"ו (עמ' שמז) מבואר דפלא קאי על בחי' פלא דחכמה - והיינו מדרי' הנעלית בבחי' חכמה גופא שאינו שכל גלוי ממש, והוא למע' מבחי' השגה דבינה ואינו מקור לה, ונק' שכל הנעלם מכל רעיון, שהוא מקיף על המוח. וע"ז קאי מ"ש בהמשך הפסוקים "לא בשמים היא" - שהו"ע המקיף על הארץ וכמו"כ בחי' פלא דחכמה שמקיף על המוח. אבל לאידך בחי' פלא דחכמה אינו מקיף וסתום בעצם אלא בא לפעמים בבחי' גילוי, שמפלא נעשה אלף בחי' אאלפך חכמה כו'. ושרשו הראשון הוא בחי' התפשטות האור דאוא"ס שלפנה"צ שהוא עכ"פ בבחי' גילוי לעצמו.

אבל למע' מזה הוא רחוקה דקאי על בחי' ח"ס שהוא סתום בעצם ואינו בא בגילוי לעולם. וע"ז קאי מ"ש "ולא מעבר לים היא" - דים הוא בחי' ים הקדמוני ועבר לים הוא למע' גם מבחי' פלא דחכמה. ושרשו הראשון הוא בחי' עצם האור דאוא"ס שלפנה"צ, שאינו אפי' בבחי' גילוי לעצמו.

והמצוה הזאת קאי על מצות מעשיות דוקא, וע"ז אומר הכתוב ששרשם אינם בבחי' פלא או אפי' בבחי' ריחוק - שכ"ז רק גילויים, אלא מושרשים בבחי' העצמות ממש, דסוף מעשה עלה במחשבה תחילה ונעוץ תחילתן בסופן וסופן בתחילתן. ומשו"ז ירדו למטה בגשמי, ולכן הם קרוב אליך כו', ועל ידם ממשיכים העצמות.

(ב) בסוף ד"ה כי המצוה, תרע"ג (סה"מ תער"ב - תער"ו עמ' רפט ואילך) וד"ה ואשה אחת, תשמ"ו (סה"מ מלוקט ח"ד עמ' מז ואילך) מבואר דרחוקה קאי על בחי' אריך שיש לו שייכות להדבר שהוא רחוק ממנו (השתלשלות והיינו בחי' הפנימיות) - וזהו מ"ש "אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני" שהחכמה שייכת אליו ורק שהיא רחוקה ממנו.

(1) וכמו"כ בד"ה כי המצוה בס' מאמרי אדהאמ"צ דברים ח"ג (עמ' תשפה) ואילך.
 (2) ועד"ז בד"ה כי המצוה הזאת בלקו"ת נצבים (מה, ב) ובסה"מ תקס"ה (ס"ע תתפא) ואילך.

במצוות זהו כמו שמלובשים בטעמי המצוות, דחכמה שלמע' הוא מקור לשכל הנבראים, ובתשובה זהו"ע תשו"ת שהוא מקיף דחי', מקיף הקרוב. וע"ז קאי מ"ש ולא מעבר לים היא - דים היינו חכמה, ומעבר לים היינו למע' מחכמה, אריך.

ולמע' מזה הוא פלא - דקאי על בחי' עתיק שאינו שייך להפנימיות, כ"א נעתק ונבדל מהשתלשלות, וכמו"כ פלא שהוא ל' הפרשה והבדלה. במצוות זהו כמו שהם ברצונו ית' שלמע' מטעם. ובתשובה זהו"ע תשו"ע שהוא מקיף דיחידה, מקיף הרחוק. וע"ז קאי מ"ש לא בשמים היא - דעצם השמים אין אנו רואים והוא בהבדלה מהעולם. (ובד"ה ואשה אחת הנ"ל מבואר דגם בחי' פלא צ"ל שיש איזה שייכות לדבר המופלא ממנו, ובאמת במצוות ובתשובה יש דרגא נעלית יותר שאינו אפי' בחי' פלא).

והמצוה הזאת קאי על כללות המצוות וגם בפרט על מצות תשובה ואומר ע"ז הכתוב שבאמת ה"ה בבחי' פלא וריחוק וגם למע' מזה, ורק שלא נפלאות היא ולא רחוקה היא ממך - מנש"י, דנש"י יש להם הכל וגם מלמע' נותנים להם הכל, ועוד יותר - "ממך" קאי על נר"נ דבכח הנר"נ לעורר המקיפים דחי' יחידה.

וצ"ב בפרטי השינויים בין שני הביאורים :

(א) בתרס"ו מבואר דבחי' ריחוק הוא למע' מבחי' פלא, ובתרע"ג וד"ה אשה אחת מבואר דבחי' פלא הוא למע' מבחי' ריחוק, (וכמ"ש בהערה 37 בד"ה ואשה אחת "ולהעיר דבסוף ד"ה כי המצוה הזאת בהמשך תרס"ו (עמ' שמז) מבואר דריחוק הוא למעלה מפלא") ?

(ב) תוכן הביאור בתרס"ו הוא דמצוות אינם בבחי' פלא וריחוק אלא מושרשים בהעצמות, ובתרע"ג וד"ה ואשה אחת התוכן הוא להיפך, דהמצוות הם אכן בבחי' פלא וריחוק, ודייק דרק מנש"י (ממך) לא נפלאות היא ולא רחוקה היא ?

(ג) בתרס"ו המצוה הזאת קאי על מצות מעשיות דוקא, ובתרע"ג וד"ה אשה אחת המצוה הזאת קאי על כללות המצוות, וגם מצות תשובה ?

ויש לבאר זה בהקדם מש"כ בסה"ש תנש"א פ' אמור (אות ד) בזה שגאולה הוא אותי' גולה בתוספת אל"ף, ומבאר דיש ג' מדרי' באל"ף : (א)

אל"ף מל' אלופ, אלופו של עולם, (ב) אל"ף מל' אולפנא ולימוד, אאלפך חכמה אאלפך בינה, (ג) אל"ף אותיות פלא. ועפ"ז מבאר דהגילויים דלעתיד יהיו בג' מדרי' בהתאם לג' מדרי' אלו, ובסוף האות מבאר מדריגת הגילויים בלשון החסידות בספירת למע' - דאלופו של עולם כנגד ספירת המלכות, אולפנא ולימוד הוא בחי' המוחין - חו"ב, ובביאור בחי' פלא כ' וז"ל "פלא איז בחי' מוחין (חכמה) מצ"ע, עצם המוחין, ביז ווי דאס איז פארבונדן מיט כתר (ביז מיט פנימיות הכתר) שמופלא ונבדל לגמרי מהעולם". ומזה מובן דבפלא גופא יש כמה מדרי' - חכמה מצ"ע, כתר, פני' הכתר.

בזה שפלא הוא עצם המוחין מצויין לספר הערכים מערכת אותיות עמ' קכ, ומבואר שם (א' הביאורים) דפלא הוא בכתר, וזה שחו"ב מרומזים באלף אותי' פלא הוא מפני שמאיר בהם בחי' כתר. גם מבואר שם עמ' קמ-קמא דחכמה מרומזת באלף אותי' פלא לפי שהחכמה מתהוית ונעשית מבחי' הפלא והעלם דהכתר. או באו"א שהחכמה עצמה היא בחי' פלא (לפי א' הביאורים בזה) שפלא הוא רק על בחי' נעלית בחכמה הגלוי'. (וכמשנ"ת שם עמ' קמט דבחכמה שני ענינים: א) כח החכמה - שזהו"ע הפלא דחכמה, (ב) כח הירידה - שזהו"ע האולפנא דחכמה). וזהו כמו הביאור בתרס"ו דפלא הוא מדרי' נעלית בחכמה הגלוי' - פלא דחכמה.

ובזה שפלא הוא כתר עד פני' הכתר מצויין לספר הערכים שם עמ' קט, ומבואר שם (ובהמשך עמ' קי-קיא) דיש ב' בחי' בכתר, אריך ועתיק, דבבחי' אריך שייך התואר אאלפך חכמה לפי שהוא מקור לחכמה ועתיד להיות ממנו חכמה, אבל בעתיק שייך התואר פלא (מל' מופלא ומובדל) שהוא למע' גם ממקור לחכמה. וזהו כמו הביאור בתרע"ג וד"ה ואשה אחת דפלא הוא עתיק שהוא נעתק ומובדל מהעולמות.

ונמצא מכהנ"ל דיש עכ"פ ב' מדרי' בפלא: א) מדרי' נעלית בחכמה - פלא דחכמה, (ב) מדרי' נעלית בכתר - עתיק.

ועפ"ז י"ל נקודת הביאור בהחילוק בין שני המאמרים, דבתרס"ו מבואר בחי' תחתונה דפלא, ולכן רחוקה הוא בבחי' אריך (ח"ס) ולמטה מזה הוא בחי' פלא שהוא מדרי' נעלית בחכמה גלוי' - פלא דחכמה, שזהו מ"ש שם "שמפלא נעשה אלף בחי' אאלפך חכמה כו".

ובתרע"ג וד"ה ואשה אחת מבואר בחי' יותר עליונה דפלא, ולכן ריחוק הוא ג"כ אריך, אבל פלא הוא מדרי' נעלית בכתר - עתיק, וזהו מ"ש שם "דפלא [שהוא לשון הפרשה והבדלה] הוא בעתיק".

אבל עדיין צ"ב בטעם החילוק - למה בתרס"ו מבואר בחי' תחתונה בפלא דוקא וכתרע"ג וד"ה ואשה אחת מבואר בחי' עליונה דפלא דוקא?

וי"ל דהביאור בהפסוק הוא בהתאם למה שמבואר בגוף המאמר:

בד"ה כי המצוה תרס"ו מטרת המאמר הוא לבאר זה ששרש המצוה הוא בעצמות - ולכן מאריך בהענין דסוף מעשה עלה במחשבה תחלה ונעוץ תחלתן בסופן וסופן בתחילתן, ולכן מבאר דהמצוות אינם בחי' פלא וריחוק שהם רק האורות והגילויים דאוא"ס כ"א שרשם הוא בכחי' העצמות ממש.

ועפ"ז יובן דא"א לבאר דבחי' פלא הוא עתיק - דהאמת הוא דשרש המצוות הם אכן מושרשים בעתיק - שהו"ע פני' הרצון (פני' הכתר) שזה באמת מושרש בעצמות, וכמשנ"ת בארוכה בתחלת ההמשך מד"ה ביום השמיני עד ד"ה אלה תולדות נח ובכ"מ, וכמ"ש בד"ה אלה תולדות נח (עמ' נה) "אבל הרצון דתומ"צ הוא בחי' פני' הרצון דפני' ועצמות א"ס".

ולפי"ז יובן ג"כ מה שאינו מדייק בתרס"ו (כמו שמדייק בתרע"ג וד"ה ואשה אחת) דהמצוה הזאת לא נפלאה ולא רחוקה ממך (מנש"י) - שהרי המצוות הם מושרשים בהעצמות ולא בכחי' הגילויים, וענין זה אינו רק מנש"י כ"א שבאמת אין המצוות בכחי' פלא וריחוק אלא מושרשים בהעצמות.

ולפי"ז יובן ג"כ מה שאומר דהמצוה הזאת קאי על מצוות מעשיות דוקא ולא על כללות המצוות ומצות תשובה כמו הביאור בתרע"ג - דמבואר בד"ה אלה תולדות נח הנ"ל שדוקא הרצון דמעשה המצוות הו"ע פני' הרצון המושרש בעצמות, ודוקא ע"י מעהמ"צ ממשיכים העצמות. משא"כ מצוות רוחני' והיינו טעמי המצוות, הרצון בהם הוא חיצוני' הרצון שהוא רצון המורכב בטעם ואי"ז מושרש בעצמות, ולכן אינם ממשיכים העצמות אלא גילוי אורות בלבד. וזה שאינו אומר דהמצוה הזאת קאי על מצות תשובה אף שתשובה מושרש בעצמות וכמבואר בארוכה במאמר זו בתרע"ג - דאי"ז מוסיף ביאור בזה

שמעהמ"צ מושרשים בהעצמות (והאמת הוא שתשובה מגיע למע' יותר מכל המצות כמבואר בכ"מ בדרושי ר"ה).

אבל בד"ה כי המצוה תרע"ג וד"ה ואשה אחת תשמ"ו מטרת המאמר לבאר העילוי דנש"י (ונר"נ שבו) דאע"פ שבאמת המצוות הם בבחי' פלא וריחוק, מ"מ לא נפלאה היא ולא רחוקה היא ממך - מנש"י, כי יש בהם הכל וגם מלמע' נותנים להם הכל - ולכן מדגיש גודל העילוי והריחוק דהמצוות שהם גם בבחי' עליונה דפלא - עתיק. ולכן אומר דהמצוה הזאת קאי על כללות המצוות ומצות תשובה שיש בהם בחי' פלא וריחוק זו - דהמצוות כמו שהם ברצונו ית' הו"ע דפלא, וכמו שהם מתלכשים בטעמ' המצוות הו"ע דריחוק, וכמו"כ בתשובה דתשו"ע הו"ע פלא ותשו"ת הו"ע ריחוק. אבל כל העילוי וריחוק הערך הזה אינו ממך - מנש"י, כי יש בהם הכל וגם מלמע' נותנים להם הכל.



בינוני לא עבר עבירה מימיו

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

איתא בתניא ריש פי"ב: "בינוני . . לא עבר עבירה מימיו . . ולא נקרא עליו שם רשע אפילו שעה אחת ורגע אחד כל ימיו", עכ"ל.

והנה בפט"ו כתב רבנו הזקן: "ובבינוני יש ג"כ שתי מדריגות, עובר אלקים ואשר לא עבדו ואעפ"כ אינו רשע כי לא עבר מימיו שום עבירה קלה", עכ"ל.

ויש להבין, מדוע בפיי"ב כתב תיבת 'מימיו' בסוף - "לא עבר עבירה מימיו", ולא כתב 'לא עבר מימיו עבירה', ובפט"ו כתב להיפך תיבת 'מימיו' בתחילה - "לא עבר מימיו שום עבירה קלה", ולא כתב 'לא עבר שום עבירה קלה מימיו', וצ"ב.

ונראה לבאר, דהנה כ"ק אדמו"ר זי"ע מבאר מה שכתוב בפיי"ב ברשימות על תניא שם [בלקוטי פירושים] וז"ל: "אף מי שעבר עבירה ושנקרא לו שם רשע פעם אחת בימי חייו יכול להיות בינוני - כדמוכח ממ"ש לקמן [בפיי"ד] שכל אדם (אפילו רשע גמור) יכול להיות בינוני

בכל עת ובכל שעה". והפירוש ש"שלא עבר כו'" - אף שדוחק קצת (בסגנון) - שמצבו עתה כזה שלא עבר כו', שאינו שייך לעבירה, לא בעתיד ולא בעבר (שאינן כל רושם בנפש כו'), ואף שאפשר שבעבר היה במצב אחר, הרי נשתנה בינתיים ע"י עבודתו ופעולותיו כו'.

"ומוכרח גם ממרוז"ל שתשובה מועלת לכל, ואין לך דבר העומד בפני התשובה [רמב"ם הל' תשובה ספ"ג], ומוכרח גם מדוד המלך ע"ה שחטא בפנים - כמארוז"ל [יומא כד, ב], ועליו נאמר צדיקים יצר טוב שופטן כו'", עכ"ל.

והנה ב'ביאורים לפרקי אבות' ח"ב (עמ' 312) מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע במשנה (פ"ה מכ"ב) גבי בן חמש שנים למקרא כו' בן שלש עשרה למצות וכו', דאיזה מילי דחסידותא יש כאן, דהרי אלו הם דברי הלכה, והלא אבות הוה רק מילי דחסידותא ?

ומתריך: "לא אמר 'למקרא - בן חמש שנים" [שאז זהו ענין הלכתי להשמיע זמן החיוב] אלא 'בן חמש שנים למקרא'. . . ללמדנו שכאשר ילד מגיע לגיל חמש אזי 'למקרא' - כל מציאותו הוא לימוד המקרא (ועד"ז בנוגע בן עשר שנים - למשנה בן חמש עשרה - לגמרא וכו')". עכ"ל.

ומעתה י"ל בנדו"ד, דבפיי"ב כתב תיבות 'מימיו' בסוף כדי לומר שאין הכוונה בתיבת 'מימיו' (תמיד) לכל ימיו כפשוטו מצד הזמן של הימים, אלא 'מימיו' הכוונה כאן שנעשה בדרגת בינוני הנ"ל, (ע"ד 'למקרא' - בן חמש שנים הנ"ל) - משא"כ בפט"ו מיירי גבי מי ש'מימיו' ממש (תמיד) כפשוטו מצד הזמן של הימים "לא עבר שום עבירה קלה וגם קיים כל המצות שאפשר לו לקיימן ותלמוד תורה כנגד כולם ולא פסיק פומיה מגירסא, אלא שאינו עושה שום מלחמה עם היצר לנצחו ע"י אור ה' המאיר על נפש האלוקית שבמוח השליט על הלב כנ"ל שאין יצרו עומד לנגדו כלל לבטלו מתורתו ועבודתו אין צריך ללחום עמו כלל, כגון שהוא מתמיד בטבעו מתולדתו על ידי תגבורת המרה שחורה, וכן אין לו מלחמה מתאות נשים מפני שהוא מצונן בטבעו, וכן שאר תענוגי עוה"ז הוא מחוסר הרגש הנאה בטבעו וכו'".

ועל כן כתוב כאן 'מימיו' בתחילה - "לא עבר מימיו שום עבירה קלה", כי כאן המשמעות היא באמת, ל'מימיו' כפשוטו שתמיד כל הימים

מתולדתו היה כך (ע"ד 'בן חמש שנים - למקרא' הנ"ל), וא"ש - ולפי"ז יוצא מחוזק יותר שבפ"ב הכוונה היא רק לתקופת הבינוני שלו ולא לכל הימים ממש.



כל השומר שבת כהלכתו מוחלין לו על כל עונותיו [גליון]

הנ"ל

בגליון תתקנא (עמ' 74) הקשה הרב א.מ.ו. שי' מדוע רבנו הזקן אינו מביא באגרת התשובה (פ"ג) את מה שכותב בסיום התניא בקו"א ד"ה הוכיח תוכיח וכו' (קסג, א): "ול להיות מחמת חלישות הדור אין כח בכל אחד ואחד להתענות כראוי לו, לזאת עצה היעוצה כמארז"ל [שבת קיח, ב] כל השומר שבת כהלכתו מוחלין לו על כל עונותיו" - דכתב שם (צב, ב): "אבל מי שריבוי הצומות מזיק לו שאפשר שיוכל לבא לידי חולי או מיחוש ח"ו כמו בדורותינו אלה, אסור לו להרבות בתעניות אפילו על כריתות ומיתות בית דין אלא מאי תקנתיה כדכתיב [דניאל ד, כד] וחטאתך בצדקה פרוק. . . לכן נהגו עכשיו כל החרדים לדבר ה' להרבות מאד מאד בצדקה, מחמת חלישות הדור דלא מצי לצעורי נפשם כולי האי" - א"כ מדוע אינו מזכיר כאן גם העצה היעוצה של 'כל השומר שבת כהלכתו מוחלין לו על כל עונותיו'?

ונראה לתרץ דיש חילוק בין להרבות בצדקה לשמירת שבת כהלכתו, דצדקה היא בעצם אחד הצרכים של עשיית התשובה והיא תחליף לתעניות שמחמת הדור לא מצו לצעורי נפשם כולי האי, משא"כ הך דשמירת שבת כהלכתו אין זה מאחד הצרכים של עשיית התשובה, אלא שהוא מחיקת עוונות בדרך סגולה בלבד, דמי ששומר שבת כהלכתו בדרך ממילא גם מוחלין לו על כל עונותיו [ע"ד מ"ש בלקוטי תורה תזריע (כ, ג ואילך)] "שמילה דוחה שבת, שכל מלאכת שבת שעשה חבורה ופורע ומוצץ אינן נחשבות למלאכה כלל לגבי בחינת א"ק וכו'" ע"ש], לפיכך זה לא שייך לאגרת התשובה שתוכנו הוא מצות עשיית התשובה, וגבי שמירת שבת כהלכתו אינו ענין של עשיית התשובה, אלא שבדרך ממילא נמחקים לו עונותיו, משא"כ להרבות בצדקה היא שפיר בגדר עשיית

התשובה, ולכן יש שיעורים על כל חטא בכמה לפדות כל תענית וכמ"ש אדה"ז: "ואף שיעלה לסך מסויים אין לחוש משום אל יבזבו יותר מחומש, דלא מקרי בזבוז בכה"ג מאחר שעושה לפדות נפשו מתעניות וסיגופים, ולא גרעא מרפואת הגוף ושאר צרכיו". משא"כ שמירת שבת כהלכתו אינו בגדר 'לפדות נפשו מתעניות וסיגופים', אלא שהוא בדרך ממילא סגולה למחיקת עונות, ותו לא.

ועפי"ז יומתק לשון רבנו הזקן באגרת התשובה גבי פדיית התעניות ש"ע" הצדקה שכתב "אלא מאי תקנתיה" (ולא 'העצה היעוצה') משא"כ גבי שמירת שבת כהלכתו כתב "לזאת העצה היעוצה" (ולא 'לזאת תקנתיה') - כי צדקה הוא בעצם תיקון חילוף התעניות שהיא בגדר עשיית התשובה, משא"כ שמירת שבת כהלכתו אינו בגדר עשיית התשובה - 'תקנתיה', אלא שהוא רק 'עצה היעוצה' שבדרך סגולה ממילא נמחקים עונותיו.

ועפי"ז יבואר עוד, דגבי צדקה נאמר "וחטאתך בצדקה פרוק", ולא נאמר 'כל הנותן צדה חטאותיו נמחקים', וזה משום שהצדקה הוא בגדר עשיית התשובה, ולא שבדרך ממילא על ידי הצדקה נמחלין לו עונותיו בדרך סגולה, משא"כ גבי שמירת שבת כהלכתו נאמר "כל השומר שבת כהלכתו מוחלין לו על כל עונותיו", ולא נאמר 'וחטאתך בשמירת שבת כהלכתו פרוק', כי שם אין זה בגדר עשיית התשובה אלא שהוא בדרך ממילא ענין סגולתי בלבד, ולכן אין מקום לזה באגרת התשובה, ששם נאמרו רק דברים שהוא בגדר עשיית התשובה שזה בעצם גדרו של האגה"ת, וא"ש ולק"מ.



תורה ותפילה או מצוות [גליון]

הרב משה רבינוביץ

ברוקלין נ.י.

בגליון תתקנא (עמ' 63) הקשה ידידי הרב מ.מ. שי' עמ"ש בתניא פ"ז-ח אודות אכילת דברים כשרים, שאם אוכלם לשם שמים ניתן להעלותם, משא"כ בדברים האסורים, שלכאורה למה נקט שם עבודת ה' ותורתו ועבודת התפילה ולא נקט גם קיום המצוות. ע"ש.

ראפ"ל הביאור בזה:

בפרק ז מסביר איך שלמרות שעשיות ופעולות גשמיות (שאינן בהם מצוה) הם מקליפת נוגה, מ"מ היות ותכליתם היא לש"ש עולים הם ונכללים בקדושה.

והנה במעשה דיבור ומחשבה של קליפת נוגה ישנם כמה סוגים, מסוג עדין ביותר עד להגשמה ממש. ולמשל - כשמברך את רעהו לשלום, הנה דיבור כזה הוא מקליפת נוגה (שהרי אין בזה מצוה, אם לא שנאמר שזה "הוי מקדים שלום לכל אדם", ואכ"מ) אבל הוא סוג עדין, שהרי אין שאלת שלום מגשמת את האדם, ואדרבא.

בקצה האחר ישנו דיבור של קליפת נוגה שחסר בו עדינות, ולמשל: מילתא דבדיחותא. (אין זה ליצנות שנמשך מג' קליפות הטמאות כמ"ש בפ"ח).

ועד"ז ישנו אכילה ושתי' סתם, דאפי' אם אוכל באופן של "פת במלח תאכל וכו'", מ"מ נמשכים הם מקליפת נוגה. בקצה השני ישנה אכילה מגושמת ביותר. בשר, ועוד יותר - בשר שמן. יין, ועוד יותר - יין מבושם.

זה פשוט שאדם שאוכל כדי שיהי' לגופו כח לקיים מצוות, מעלה עי"ז הן המאכל והן מעשה האכילה עצמה.

אבל בפרק זה רוצה אדה"ז לבאר את שני הקטבים, שבין אם הוא ק"נ עדין ביותר, ובין אם המעשה הוא מגושם ביותר כשלעצמו, מ"מ אם כוונתו לש"ש הרי"ז עולה לה' כעולה וכקרבן.

ולכן בחר אדה"ז בפ"ז דוקא הדוגמאות המובאות בדברי חז"ל בש"ס של אכילת בשר שמן ומילתא דבדיחותא, דחידושם הוא בזה שאף שהאדם לכאורה "מהדר" בהשתמשותו בק"נ, וכאילו עושה אמתלא ומחפש תירוץ לעשות פעולה מגושמת ביותר, מ"מ אם כוונתו היא לשם שמים הרי"ז הנה גם בזה גורם להעלות מחדו"מ כזו.

יש בזה כמה אופנים:

(א) באופן שאוכל ועושה - היינו פעולת העשיה - שהם לא בעדינות; מתענג הוא באכילת שבת ויו"ט. ועד"ז דיבורו אינו רק בעדינות כדי

להרגיע את התלמידים, כ"א אומר מילתא דבדיחותא - דבר שלכאורה אין לו שייכות (וקשר) שיוכל לעלות לקדושה, כי אם כוונתו רק לש"ש למה לו להדר בזה? (וכידוע הפתגם אודות להלעיט א"ע בשבת במעדנים - שביום כזה שמעדנים אינם מגשמים, הנה אדרבא, אז דוקא הזמן הראוי לאתכפי").

ז.א. פעולותיו ועשיותיו עצמן חסר בהן עדינות (גברא).

ב) הדברים עם מה שהוא פועל (מאכלים מגושמים), כי אוכל הוא לא פת במלח, וגם לא בשר או יין פשוט כ"א בשרא שמינא דתורא ויין מבושם (חפצא).

הנה למרות שלכאורה י"ל שאין להם אפשרות להתכלל עם הקדושה, מ"מ בכח הכוונה והמטרה - שהיא לש"ש - להעלות את המתדור"מ של ק"נ, וגם להעלות את הדברים הגשמיים הנמשכים מק"נ - ו"עולה לה' כעולה וכקרבן".

ואצ"ל ופשיטא (כשאלת הרמ"מ) כשפעולתו והתעסקותו עם ק"נ הוא כפשוטו - אכילה פשוטה היינו מאכלים פשוטים בלי להתענג כ"כ, ודבור בלי בדיחותא עם כוונה לשם שמים ולקיום מצוות שעולים הם ונתכללים בקדושה.

במילים אחרות: אה"נ אם המילתא דבדיחותא מביאה לקיום המצוות בהידור ובשמחה אז ברור שהיא עולה מק"נ לקדושה. ואם אכילת בשר שמן וכו' פועלת באדם שיקיים מצוות אזי עולה היא כעולה וכקרבן. אבל בפועל בש"ס מובא דוגמאות אלו של עליית הק"נ לענין לימוד התורה, ואדה"ז רצה דוקא דוגמאות אלו כנ"ל.

ובפ"ח ממשיך על יסוד הדוגמאות שהביא בפ"ז. ומבאר, שאם - אפילו בלא ידיעתו - אכל מאכלים אסורים לשם שמים, "לעבוד ה' בכח אכילה ההיא וגם פעל ועשה כן וקרא והתפלל בכח אכילה ההיא (בשרא שמינא ויין מבושם) אין החיות שבא עולה ומתלבשת בתיבות התורה והתפילה". ועצ"ע.



רמב"ם

גונב ע"מ למיקט

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

כתב הרמב"ם בהל' גניבה פ"א ה"ב: "אסור לגנוב כל שהוא דין תורה, ואסור לגנוב דרך שחוק, או לגנוב על מנת להחזיר, או לגנוב על מנת לשלם, הכל אסור שלא ירגיל עצמו בכך".

ובלח"מ שם: "ובברייתא אמרו ע"מ לשלם כפל כמו שהזכרתי ופירש"י ז"ל שרוצה לההנותו ויודע בו שלא יקבל ע"כ. והוי הא רבותא טפי ורבינו ז"ל שלא הזכירו נראה שלא היה לו גירסא זו בברייתא".

והנה מקור דין זה בגמרא, מובא בב"מ (סא, ב): "לא תגנובו דכתב רחמנא למה לי לכדתניא לא תגנוב על מנת למיקט, לא תגנוב על מנת לשלם תשלומי כפל". וברש"י ד"ה למיקט כתב: "לצער", וכו"ה על מנת לשלם תשלומי כפל כתב: "רוצה לההנותו ויודע בו שלא יקבל".

ויתר מזה מצינו בתו"כ פרשת קדושים, (פרשה ב), לא תגנובו על מנת למיקט, לא תגנובו על מנת לשלם תשלומי כפל, ולא על מנת לשלם תשלומי ארבעה וחמשה. מצינו דהוסיף דאפילו אם כוונתו לשלם ד' וה' ג"כ אסור.

בספר המצוות להרמב"ם מצוה רמד, הביא ג"כ לשון התו"כ וכתב: "לא תגנובו על מנת למיקט, כלומר לצער הבעלים ולהטרידו ואחר כן תשיבהו לו, לא תגנובו על מנת לשלם ארבעה וחמשה".

בספר החינוך מצוה רכד כתב: "שלא לגנוב שום ממון, שנאמר לא תגנובו", וממשיך שם: "מדיני המצוה, מה שאמרו זכרונם לברכה, שאסור מן התורה לגנוב אפילו על מנת להחזיר או על מנת למיקט, כלומר כדי להכעיס בעל הגניבה ולהבהילו לשעה ולהחזיר לו הדבר אחר כך, וכן אמרו בספרא, לפי שנאמר בגניבה, שנים ישלם, למדנו עונש, אזהרה מנין, תלמוד לומר לא תגנובו, לא תגנובו אפילו על מנת למיקט, לא תגנובו על מנת לשלם ארבעה וחמשה".

בשו"ע חו"מ סי' שמח ס"א פסק: "ואסור לגנוב אפילו דרך שחוק, ואפילו על מנת להחזיר או כדי לשלם תשלומי כפל או כדי לצער, הכל אסור, כדי שלא ירגיל עצמו בכך".

הריטב"א בב"מ (סא, ב) כתב: "לא תגנוב ע"מ למיקט. פירוש בכדי לצער לחברו בלבד ודעתו להחזיר לו, ור"ת פירש שא"כ כל העולם עוברים בלאו זה ולא אסר רחמנא אלא כשדעתו לעכבו לעצמו ולא שיהנה ממנו אלא שיצער לחברו". וכן הביא השטמ"ק שם: "על מנת למיקט יש מפרשים דאיירי שהוא אינו רוצה לעכב הגניבה בידו אלא גונב כדי לצער, ולא נראה דהא מעשים בכל יום שעושים כך, לכך יש מפרשים דודאי בדעתו לעכב הגניבה בידו אבל אינו גונב בשביל שום הנאה אלא כדי לצער".

והנה בשאלתות דרב אחאי בפרשת נח שאילתא ד שאל: "ברם צריך הני מילי דקא גזיל אדעתא למשקליה לנפשיה היכא דקא בעי למיתן ליה מתנה לההוא נגזל ולא קא מקביל מיניה ואמר אישקול מידי מיניה כי היכי דאיחייב ליה תשלומי כפל דלישקליה לממוניה בעיניה ולישקול כפליה אי נמי קא חזי ליה דלא מיזדהר בממוניה ואמ' אי גנביה מיני' והדר אהדרי' ניהלי' כי היכי דלא ליפשע בממוניה מאי מי אמרינן כיון דלהנאתיה דנגזל הוא דקא עביד שפיר דמי או דילמא כיון דעד דמהדר ליה אית ליה צערא אסיר".

והנה בב"ב, בסוגיין דרוניא (ה, א) דאמרינן בגמ' דרבינא אמר ליה לאריסיה זיל שקול מניה קיבורא דאהיני מצינו בריטב"א חידוש בענין זה, דכתב: "וא"ת הא אמרינן לא תגנובו על מנת למיקט או ע"מ לשלם. . א"נ דבכה"ג שאינו עושה לצער חברו אלא להוציא דינו לאור שרי ואריך, וכן עיקר". והנה מדברי הריטב"א חזינן דס"ל דגונב ע"מ למיקט חייב רק אם הוא לצער אבל כשהוא בכוונה להוציא דינו לאור, אין איסור כלל. ויש לעיין בדבריו אם הקפידא היא על "להוציא דינו לאור" או כ"ז שאינו לצער שרי.

היוצא מכל הנ"ל, די ש כמה אופנים לפרש הדין דגונב ע"מ למיקט
והן:

א. "כדי להכעיס בעל הגניבה ולהבהילו לשעה ולהחזיר לו הדבר אחר כך" או כלשון סה"מ, "לצער הבעלים ולהטרידו ואחר כן תשיבהו לו".

ב. "בדעתו לעכב הגניבה בידו אבל אינו גונב בשביל שום הנאה אלא כדי לצערו".

ג. "שרוצה לההנותו ויודע בו שלא יקבל".

ד. "דקא חזי ליה דלא מיזדהר בממוניה ואמר אי גנביה מיני' והדר אהדרי' ניהלי' כי היכי דלא ליפשע בממוניה".

ה. "לגנוב דרך שחוק".

ובעיקר האיסור דגונב ע"מ למיקט משמע מדברי הרמב"ם בסה"מ, ובחינוך שהוא דאורייתא, והרמב"ם ביד החזקה, והשו"ע סוברים דהיא רק מדרבנן "כדי שלא ירגיל עצמו בכך". ואולי אפשר לפרש שיטת הרמב"ם דדרש טעמא דקרא, ובאמת היא מדאורייתא, והי' אתי שפיר הלשון "הכל אסור שלא ירגיל" כהלשון הכל מיותר, ובזה ניחא דרצונו לפרש דקאי גם על פחות מש"פ, אבל דוחק גדול הוא דאין זה דרכו לדרוש טעמא דקרא.

והנה מסברא, אם נעיין איזה מהאופנים היא הכי חמור ונילך בהדרגה, לכאורה הסדר הוא; א) בדעתו לעכב הגניבה בידו ועושה כדי לצערו, או דרך שחוק אם אין כוונתו להחזיר. ב) לצער הבעלים ולהטרידו ואחר כן תשיבהו לו. ג) שרוצה לההנותו ויודע בו שלא יקבל, שהיא לכאורה הכי קל.

והנה המחבר צירף כמה פירושים ביחד, וכללם בדין זה וכתב שכולם מדרבנן, היינו, דהביא הדין דדרך שחוק, גם הביא הדין דתשלומי כפל, גם הביא הדין כדי לצערו, וכולם נקראים גונב ע"מ למיקט, ואסורים רק מדרבנן, כדי שלא ירגיל עצמו בכך.

ולפי הנ"ל יש לעיין בהסדר שהביא, דלכאורה לא כתב באופן של לא זו אף זו, ולא באופן של זו וא"צ לומר זו. דקודם הביא האופן דדרך שחוק, ואח"כ הביא האופן דשלם תשלומי כפל שהיא לכאורה שרוצה לההנותו ויודע בו שלא יקבל ולבסוף הביא האופן דכדי לצערו. ואם כוונתו למנות מהקל אל הכבד, הו"ל להביא לשלם תשלומי כפל, ואח"כ דרך שחוק, ואח"כ כדי לצערו, ואם כוונתו למנות מהכבד אל הקל הו"ל להקדים כדי לצערו וא"כ דרך שחוק ואח"כ לשלם תשלומי כפל, וצ"ע.

והנה יש לעיין בדברי הרמב"ם דצירף ב' עניינים ביחד, דהביא הדין דאסור לגנוב כל שהוא דין תורה, ובאותה הלכה הביא הדין דגנוב ע"מ למיקט ולכאורה מה עניינם זה לזה, שמביאם ביחד.

ולהעיר שכן הוא גם בשו"ע, רק דשם ידוע שהמחבר משתמש בלשון הרמב"ם, אבל על הרמב"ם קשה מה ענין ב' הלכות אלו ביחד.

גם יש לדייק בהביאורים שהביא הרמב"ם שהשמיט הענין דתשלומי כפל, וגם השמיט הענין דלצער, ורק ביאר דגנוב ע"מ לשחוק. וצ"ע למה השמיטם, והלח"מ כתב שהרמב"ם לא הי' לו גירסא זו של תשלומי כפל. ועדיין צ"ע דהי' לו להביאו מאחר דהוי רבותא טפי מאחר שיש סברא להתירו וכמ"ש השאלתות.

והנה בדין איסור גניבה בפחות משוה פרוטה יש חילוקי דעות בסיבת האיסור. דהמ"מ פירש שהאיסור הוא משום דדין פחות משוה פרוטה בממון כדין חצי שיעור באיסורין. והנה בספר יד המלך הקשה כמה קושית עליו, וכתב דאין צורך למילף מדין חצי שיעור ואסור מעצמו דמהיכי תיתי דנצריך שיעור.

והנה בגמרא סנהדרין (נז, א): (ב"נ מוזהרין) "על הגזל . . . וכן כיוצא בהן (שאינן ממש גזל וכיוצא בהן. רש"י) . . . כיוצא בו בגזל מאי היא לא נצרכה אלא לפחות משוה פרוטה, אי הכי נכרי בישראל אסור הא בר מחילה הוא נהי דבתר הכי מחיל ליה, צערא בשעתיה מי לית ליה". וברש"י ד"ה צערא בשעתא מי לית ליה: "הלכך גזל הוא אלא שאין בית דין ישראל נזקקין להשיבו, דבתר הכי מחיל ליה".

ומשמע מדבריו שלמד דטעם למה פחות משוה פרוטה נקרא גזל היא משום דיש צער להנגב ולהנגזל, רק דיש גם מחילה וא"כ אינו חייב עליו אבל איסורא מיהא איכא.

ואם נפרש דברי הרמב"ם כרש"י י"ל דס"ל דדין גנוב ע"מ למיקט לכל היותר הוא גדר של פחות משוה פרוטה, מאחר שאינו לוקח בשביל עצמו ודעתו להשיבו. ואולי נפרש כוונתו, דמ"ש או לגנוב על מנת להחזיר, או לגנוב על מנת לשלם, היא פירוש על מ"ש דרך שחוק. היינו דאינו רוצה בקיומו. וא"כ אין כאן גניבה של שוה פרוטה. ובזה אתי שפיר השייכות

דב' ההלכות, דענין גונב ע"מ למיקט איסורו היא מגדר פחות משה פרוטה.

ולפ"ז י"ל דאם גונב ע"מ לצערו אז היתה בה איסור דאורייתא דאז היא ממש איסור גניבה כמו בפחות משה פרוטה, מאחר שעושה לצערו אז יש בה האיסור דאורייתא של גונב פחות משה פרוטה.

ורק במקום שעושה בשביל שחוק, סובר הרמב"ם דחסר כאן גם עצם איסור של גניבה מאחר שאינו לצערו. והגם שמי שגנבוהו מאתו הוא בצער אבל מאחר שאין זו כוונתו אין כאן מלכתחילה מעשה של גניבה. ומשו"ה סובר הרמב"ם שהיא רק איסור משום שלא ירגיל עצמו בכך.

ובמקום שגונב ע"מ לשלם תשלומי כפל, סובר הרמב"ם שזה אינו בגדר איסור כלל, ואולי מקורו מסוגיין דרוניא, דמאחר שגונב לתועלת הנגב, להוציא לאור משפטו וכדומה אין כאן סרך של ירגיל עצמו בכך, ומשו"ה מותר.

והנה בשאלות שהבאנו כשהביא השאלה כתב בביאור הצדדים, "מי אמרינן כיון דלהנאתיה דנגזל הוא דקא עביד שפיר דמי או דילמא כיון דעד דמהדר ליה אית ליה צערא אסיר". ומדבריו חזינן כמ"ש דכל עיקר האיסור הוא משום דמצער אותו. והצד של היתר היא דמאחר דלהנאתי עביד אין מתחשבין בצערא "דעד דמהדר ליה", וא"ש כדברינו. רק דהוא לא סבר דיש פטור מדאורייתא של שחוק, וע"ז חולק הרמב"ם ותולה אותו גם בדעתו, דאם כוונתו לשחוק אין זה בגדר גניבה מן התורה.

ולפ"ז אתי שפיר מה שהשמיט הרמב"ם דין של לצערו ודין של תשלומי כפל, דסובר דלצערו אסור מדאורייתא, ואילו לשלם תשלומי כפל מותר לגמרי. ודוק.

ומצאתי בספר משנה הלכות שמביא גם ראי' אחרת ממ"ש לקמן (שם טז, א): "דרש רבא, מאי דכתיב ברכת אובד עלי תבא ולב אלמנה ארנין, ברכת אובד עלי תבא, מלמד שהיה גוזל שדה מיתומים ומשביחה ומתזירה להן", הרי מקור ג"כ דבאופן דכוונתו להנאת הנגזל אז מותר דהרי איוב חשבה זה לזכות. וא"כ הרי יש לנו מקור שני לפי הביאור הנ"ל בשיטת הרמב"ם.

ולהעיר שזה לא כמו שהבינו המחבר וכמה פוסקים בדבריו, וצ"ע.



תערובת חמץ שאינה ראוי למאכל אדם

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפורניא

א. כתב הרמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"ד ה"י: "וכן הקילור והרטיה והאספלנית שנתן לתוכן חמץ מותר לקיימן בפסח שהרי נפסדה צורת החמץ". ובהשגות הראב"ד: "זה שבוש דמאחר קבל ומטעם אחר ולא מטעמו".

והנה בנוגע לחמץ ממש, מסכים הרמב"ם להראב"ד דצריך להיות נפסל מאכילת כלב דוקא, ואחרת עובר עליה בכל יראה ובל ימצא, וכפי שפסק בהי"א, הפת עצמה שעפשה, ונפסלה מלאכול לכלב. (וכפי שדייקו האחרונים שהוסיף הרמב"ם תיבת עצמה, צפע"נ, מרכה"מ ועוד) דדוקא אז אי"ז חמץ אלא עפרא בעלמא, ובנוגע לתערובת חמץ, מסכים הרמב"ם להראב"ד דאסור לאכלו אפי' אם נפסל מאכילת אדם, וכפי שפסק הרמב"ם בהי"ב "דבר שנתערב בו חמץ ואינו מאכל אדם כלל, או שאינו מאכל כל אדם כגון התריאק וכיוצא בו, אעפ"י שמותר לקיימו אסור לאכלו עד אחר הפסח".

ובנוגע לתערובת חמץ שנפסלה מאכילת אדם, מסכים הראב"ד להרמב"ם דאין בו משום בל יראה ובל ימצא, דהרי לעיל בהלכה ח פוסק הרמב"ם "אבל דבר שיש בו תערובת חמץ ואינו ראוי לאכילה הרי זה מותר לקיימו בפסח" ואינו עובר עליו בכל יראה ובל ימצא - ולא נחלק הראב"ד עליו.

על מה נחלק הראב"ד - רק תערובת חמץ מיוחדת דקילור רטיה ואספלנית ותריאק שהרמב"ם סב"ל דהוה תערובת חמץ דנפסל מאכילת אדם, והראב"ד סב"ל דלא נחשב נפסל מאכילת אדם, כיון דהחמץ עצמו

(1) ולכאור' תמוה מה שכתב הלח"מ כאן "דאין הטעם אלא מפני שנפסל מאכילת כלב כמ"ש הראב"ד לקמן" דהלא בתערובות חמץ מסכים הראב"ד דאם נפסל מאכילת אדם אינו עובר עליה בכל יראה ובל ימצא, - ועיין בחידושי הגר"ח הלוי על הרמב"ם הלכות מאכלות אסורות פט"ו הל"א שכתב בדברי הראב"ד ככפנים.

עדיין ראוי לאכילת אדם ולא נפסל אלא מחמת שנתערב עם דבר אחר שאינו ראוי לאכילת אדם, אבל הוא בעצמותו עדיין ראוי לאכילת אדם, ולפיכך עוברין עליו בבל יראה ובל ימצא.

אבל אם נותן לתוך הקילור והתריאק קמח, גם הראב"ד יסכים דהו"ל תערובת חמץ שאינו ראוי לאכילת אדם, כיון דהחמץ בעצמו אינו ראוי לאכילת אדם, ואינו עובר עליה בבל יראה ובבל ימצא.

אבל הרי כאן מדובר כפי שסובר הרמב"ם "שנתן לתוכן חמץ".

ב. והנה לעצם הסברא, דהיכא דהחמץ נפסל מאכילה רק מחמת דבר אחר, עדיין חשובה אוכל, מסכים הרמב"ם גבי חמץ עצמו, אבל לא גבי תערובות חמץ.

(וכפי שמביא בצפנת פענח ב' ראיות מהש"ס לסברא זו: א) המשנה בטהרות פ"ח מ"ז: "כיצד: גוזל שנפל לגת, וחשב עליו להעלותו לנכרי טמא (שהרי חישב עליו למאכל אדם) לכלב טהור, (שהרי לא יחדו למאכל אדם) רבי יוחנן בן נורי (בין כך בין כך) מטמא", ומסביר הרגצ'ובי דע"כ לא נחלקו חכמים ור' יוחנן בן נורי מתי נחשב הצפור כמאכל אדם אלא רק בצפור שנפל לגת, דהוא עצמו אינו מאוס רק הגת מאסתו, ובלשונו "והטעם כיון דהוא עצמו אינו מאוס רק נמאס ע"י דבר אחר שפיר י"ל עליו שם אוכל". (ב) מדברי הרשב"ם במס' בבא בתרא בנוגע לדבש מכוורת שזב ע"ג כלי מאוס, וז"ל: "אבל אליבא דרבנן דחשיבי ליה אוכל בתוך הכוורת לא מיבטיל שם אוכל מינה משום כלי מאוס (היינו דבר אחר) עד שיפסל מלאכול הכלב").

וצריך ביאור במה נחלקו הרמב"ם והראב"ד גבי תערובות חמץ, דלהרמב"ם כשנפסל מאכילת אדם ע"י דבר אחר, אינו עובר עליה בבל יראה ובל ימצא, ולהראב"ד תערובת חמץ שנפסל מאכילת אדם מחמת עצמו ג"כ אינו עובר עליה בבל יראה ובל ימצא, אבל תערובת חמץ שנפסל מאכילת אדם מחמת דבר אחר, עדיין עובר עליה בבל יראה ובל ימצא?²

(2) והנה במפענח צפונות עמ' סב רוצה לבאר בהשגת הראב"ד דהכוונה דהטעם שמותר תריא"ק הוא לא מחמת טעמו של הרמב"ם שנשתנה צורתו אלא מפני טעמו של הר' האי

ג. וי"ל הביאור בזה דהרמב"ם מהראב"ד מסכימים לדינא דתערובת חמץ מכיון שנפסלה מאכילת אדם אינם עוברין עליה בבל יראה ובל ימצא אבל להרמב"ם מכיון שמסתכלין על החמץ מהצד המעשי (מטה), א"כ מה לי נפסל מחמת עצמו אי מחמת דבר אחר. הרי בפועל נפסל מאכילת אדם, אבל לדעת הראב"ד מסתכלין על החמץ, מצד ההלכתי (המעלה) ואם נפסל רק ע"י דבר אחר עדיין דין חמץ תורני עליו וחייב בבל יראה.

ד. והערני אחי שיחי', ממה שכ' בחידושי העילוי ממיצי'ט סי' א באו"א קצת, דלהרמב"ם הרי"ז תערובות חמץ וממילא נפסל מאכילת אדם פועל שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא. אבל להראב"ד מכיון שמדובר פה (לא באופן שנתן לתוך הרטיה קמח, דאז הוי גם לדעת הראב"ד תערובות חמץ אלא) באופן שנתן לתוכן חמץ, א"כ יש עליו עדיין דין חמץ גמור. ולא מספיק שנפסל מאכילת אדם - וזוהי הכוונה בהשגת הראב"ד "שמאחר קיבל טעמו" - היינו שנעשה חמץ לפני שנתנו אותו לתוך הרטיה והאספלנית והתריא"ק, - וא"כ אינו מספיק שרק נפסל מאכילת אדם.³

וגם לביאור זה שוב אנו רואין דלהרמב"ם בעיקר מתחשבין עם המציאות דהוי תערובות חמץ דנשתנה ונקלש טעם החמץ, וכו'.

ולהראב"ד מתחשבין בעיקר בהדין (מעלה) וכיון שנעשה חמץ לפני שנתנו אותו לתוך התריא"ק דין חמץ יש לו לעולם, ואינו מתבטל עד שיפסל מאכילת כלב דוקא, כחמץ ממש.

גאון משום שהתריאק היתה רפואה לספק נפשות לארס של נחשים ואין רפואה אחרת כיו"ב, ואי אפשר לעשותה אחר הפסח, כי אין הדבר שכיח שאין נעשה אלא למלכים אבל עדיין צריך ביאור למה להרמב"ם השינוי צורה מספיק שלא יעברו על חמץ זה בבל יראה ולהראב"ד אין שינוי צורה זו מספיק ואילולא טעמו של הר' האי גאון דספק נפשות לא ה' מותר לקיים החמץ הזה (תריאק) בפסח. ויעוי' שם באריכות, עד להסיום שאולי הראב"ד התכוון לשני הדברים. א) דאין שינוי צורה זו מספיק כי זה רק מחמת דבר אחר, (וב) זה מותר לא מטעמו של הרמב"ם אלא מטעמו של הר' האי גאון דספק נפשות, יעוי' שם האריכות.

3) והרי"ז מתאים לפלוגתת הרמב"ם והראב"ד הלכות טומאת אוכלין פ"ב הי"ד דלהרמב"ם אוכל שנפסד ואינו ראוי למאכל אדם אינו מקבל טומאה אבל אם קיבל טומאה כשהיה ראוי למאכל אדם אינו יוצא לידי טהרה אלא אם כן נפסל מאכילת כלב אבל להראב"ד כיון שהיה ראוי למאכל מקבל טומאה אפי' כשעכשו אינו ראוי למאכל אדם. ועד"ז כאן להראב"ד כיון שהי' חמץ לפני"ז עדיין עובר עליו בבל יראה, אפי' שעכשו הוא תערובות. ואכמ"ל בזה.

ה. ויש להביא ע"ז ריבוי דוגמאות איך שלהראב"ד מתחשבין בעיקר עם הדין ולהרמב"ם מתחשבין עם המציאות בפועל, לדוגמא, לקמן בהלכות חמץ ומצה פ"ח ה"י כותב הרמב"ם: "ויש לו לגמור את ההלל בכל מקום שירצה אעפ"י שאינו מקום סעודה", והראב"ד משיג ע"ז: "אין הדעת מקבלת כן לפי שאין כאן שם לארבעה כוסות אם אינן במקום אחד", ומביא המגיד משנה מקור לדברי הרמב"ם מדברי הגמ' פסחים (פה, ב) אמר רב גגין ועליות לא נתקדשו, ומקשה הגמ' והלא רב אמר כזיתא פסחא והלל פקע הגג, מאי לאו דאכלי פסח על הגג (וש"מ דגגות נתקדשו) ואמרו הלל על הגג. ומתרתת הגמ' לא דאכלי פסח בארעא, ואמרו הלל על הגג, ומקשה הגמ' והא תנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן ואמר רב שלא יעקרו מחבורה לחבורה, ותי' לא קשיא כאן בשעת אכילה כאן שלא בשעת אכילה.

הרי לנו גמ' מפורשת דאפשר לאכול הפסח במקום אחד ולומר הלל ולשתות כוס רביעי במקום אחר.

ועיין בצפנת פענח על הרמב"ם דמבאר שי' הראב"ד בזה, דלאכול פסח בבית ולאמר הלל על הגג הוה כאילו אכלו הפסח ואמרו הלל בבית אחד "כיון דגג ובית הוה כחד מקום כמבואר פסחים ק"א ע"א ולכך מותר" - שוב אנו רואין דלהרמב"ם מתחשבין עם המציאות וכיון שמותר לאכול פסח בבית ולאמר הלל על הגג ש"מ דיש לגמור את ההלל בכל מקום שירצה - משא"כ להראב"ד מתחשבין בעיקר עם הדין וכיון דגג ובית הוה כחד מקום לדינא אין ללמוד מזה לשאר מקומות שאינם מקום אחד בדינא⁴, ועוד נאריך בזה לקמן אי"ה.

4 וראיתי להר' חיים אליעזר אשכנזי בספרו הלכות ליל הסדר ח"א עמ' פו בהערה שכתב וז"ל: "ובעיקר קשה שהצפנת פענח מסיים (שהמחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד אם אפשר לקרוא הלל בכל מקום שירצה) 'אבל באמת זה תליא בהך דפסחים דף ק"א ע"ב אם שינוי מקום צריך לברך או לא', ומקשה הנ"ל דהנה בפ"ד מהל' ברכות נחלקו הרמב"ם והראב"ד, להרמב"ם בשינוי מקום צריך לברך ולראב"ד כל שהיה דעתו לברך מתחילה אי"צ לברך, נמצא ששיטתם בהלכות ברכות הפוכה מבהלכות חמץ ומצה, וצ"ע".

ולכאורה המחבר הנ"ל לא דק, דהצפנת פענח לא רצה לומר דהמחלוקת אם אפשר לומר הלל במקום אחר תלויה אם שינוי מקום צריך לברך, דאז היתה קושיתו קושיא חזקה.

אלא כוונתו דהמחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד הוא האם אפשר להביא ראייה מפרק כיצד צולין מהא דאכלו הפסח בבית ואמרו הלל על הגג, דמותר לומר הלל בכל מקום שירצה; דזה תלוי בהמחלוקת אם שינוי מקום צריך לברך, דלהרמב"ם כיון דבד"כ שינוי

העומד בתפילה ונזכר שכבר התפלל

הת' שמואל הלוי לעוויטין

תות"ל 770

כתב הרמב"ם הל' תפילה פ"י ה"ו: "מי שהיה עומד בתפילה ונזכר שכבר התפלל פוסק ואפי' באמצע ברכה, ואם היתה תפלת ערבית אינו פוסק שלא התפלל אותה מתחילה אלא על דעת שאינה חובה", עכ"ל. ובהשגות ז"ל: "אין כאן נחת רוח".

ובכס"מ שם מבאר ההשגה, שהרי גם תפלת ערבית קבלוה כחובה, ולכן דינו שפוסק באמצע ברכה, אמנם הרמב"ם סובר שאע"פ שקבלוה בתורת חובה, אבל התפילה בעצמותה נשארה רשות, ולכן היא מצטרפת עם תפלת נדבה ואינו פוסק אלא גומר את התפילה.

והגר"ח מבאר ביאור אחר בכוונת הראב"ד, ותוכן דבריו: המקור לדין הנ"ל הוא בברכות (כא, א) "ספק התפלל ספק לא התפלל אינו חוזר ומתפלל ורבי יוחנן אומר ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו, ואמר רב יהודה אמר שמואל היה עומד בתפילה ונזכר שהתפלל פוסק ואפי' באמצע הברכה, ואמר רב יהודה אמר שמואל התפלל ונכנס לביהכ"נ ומצא ציבור שמתפללין אם יכול לחדש בה דבר יחזור ויתפלל ואם לאו אל יחזור ויתפלל". ונחלקו הראשונים אם ר' יהודה אמר שמואל חולק על ר' יוחנן או לא, דהיינו שזה שכ' ר' יוחנן הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו יש לפרשו בשתי אופנים: א) ע"י חידוש דבר יכול להתפלל עוד תפילות, דהיינו שהוא מסכים עם שמואל. ב) שגם בלי חידוש דבר יכול להתפלל עוד תפילות, וכפשטות הלשון הלואי - סתם - שיתפלל כל היום.

הרי"ף סובר כאופן הא' הנ"ל שאין מחלוקת ולכו"ע בעיני חידוש דבר, ורש"י והבה"ג סוברים כאופן הב' שיש מחלוקת בין ר' יוחנן ור"י אמר שמואל, ולפי ר' יוחנן לא בעיני חידוש דבר. וכ' רש"י שכאשר יש

מקום צריך לברך ואעפ"כ התירו לומר הלל על הגג כשאלו הפסח בבית ש"מ דמותר לומר הלל בכל מקום שירצה.

אבל להראב"ד דשינוי מקום א"צ לברך אי אפשר להביא רא"י משם דמותר לומר הלל בכל מקום שירצה דרק שם התירו דכן היתה כוונתם מתחילה וכו' ושינוי מקום א"צ לברך, אבל בסתם צריך לומר ההלל דוקא במקום שאלו הפסח.

ספק אם התפלל או לא ההלכה כר' יוחנן שיכול להתפלל בלי חידוש, וכשודאי התפלל ההלכה כשמואל שרק עם חידוש דבר יכול להתפלל.

וברמב"ם הל' תפילה פ"א ה"ט פסק: "תפילות אלו אין פוחתין מהם אבל מוסיפין עליהם וכו' וכל אותן התפילות שמוסיף כמי שמקריב נדבות לפיכך צריך לחדש דבר". והראב"ד שם חולק וכ' "אע"פ שלא יחדש". והיינו שהם חולקים בהמחלוקת דלעיל - שלפי הרמב"ם, לכו"ע אפי' לפי ר' יוחנן בעינן חידוש דבר, ולכן כ' "וכל אותן התפילות שמוסיף כמו מקריב נדבות לפיכך צריך לחדש דבר", דהיינו שבגלל שהיא נדבה צריך שיחדש בה דבר, והראב"ד סובר שלפי ר' יוחנן לא בעינן שיחדש דבר בנדבה, והוא פוסק כר' יוחנן, ולכן חולק על הרמב"ם שלא בעינן חידוש דבר.

והנה בהשתי מימרות שהבאנו לעיל מר' יהודה אמר שמואל, הרי"ף מפרש שהם שתי דינים נפרדים בתפילות נדבה - דהיינו שהדין הראשון שאם נזכר שכבר התפלל פוסק ואפי' באמצע ברכה, לא שייך לדין חידוש דבר בנדבה, שאפי' אם יחדש בה דבר צריך לפסוק, דכיון שכבר התחיל בתורת חובה אינה מצטרפת עם תפלת נדבה - היינו שזה דין בהצטרפות, והדין השני הוא שצריך לחדש דבר בתפילת נדבה. אבל לפי הראב"ד יש לבאר שהוא לומד ששתי הדינים הם פרטים בהדין שבתפילת נדבה צריך לחדש דבר, דהיינו שאין הפירוש בהדין שפוסק אפי' באמצע הברכה שהוא מחמת שאין מצטרפין שתי תפילות, דאדרבה, מכיון שכבר התפלל מתגלה למפרע שאכן לא היתה חובה אלא נדבה, ומה שצריך לפסוק באמצע הברכה הוא; א) או במקרה שאין לו מה שיחדש מכאן ולהבא, והיינו שזה אותו דין של חידוש דבר, ב) או בעומק יותר שכיון שחלק מן התפילה לא היה בתורת נדבה א"כ הוי כמו שאינו יכול לחדש בה דבר ולכן תמיד צריך לפסוק.

ולעיל כתבנו שהראב"ד פוסק כר' יוחנן דלא בעינן חידוש דבר בנדבה, ועפ"ז כ' הגר"ח שזה שכ' הראב"ד בפ"י ה"ו "אין כאן נחת רוח", אין הפירוש כמו הכסף משנה, שהוא חולק על סיום ההלכה שבערבית אין צריך לפסוק, אלא להיפך, שהוא חולק על תחילת ההלכה שכ' "מי שהיה עומד בתפילה ונזכר שכבר התפלל פוסק ואפי' באמצע ברכה", ע"ז חולק הראב"ד, שאינו כן, אלא יכול לגמור בתורת נדבה, כיון שהראב"ד פוסק כר' יוחנן דלא בעינן חידוש דבר בנדבה.

עד כאן הוא ביאור הגר"ח בהמחלוקת הרמב"ם והראב"ד. נמצא שלפי הכ"מ השגת הראב"ד היא על סוף דברי הרמב"ם, ולפי הגר"ח היא על התחלת ההלכה.

ולכאורה קצת קשה על ביאור הגר"ח: דהנה כשא' חולק על חברו, הנה אופן א' הוא שהוא מבין את אופן הלימוד של חברו, אלא שהוא אינו מסכים עם דרך זו, ואופן הב' הוא שאינו מקבל כלל כל הו"א לסברת הצד האחר, והוא מופרך אצלו לגמרי. וכן משמע מהלשון של הראב"ד - "אין כאן נחת רוח", היינו שאינו נותן מקום כלל לדעת הרמב"ם.

והנה, בשלמא לפי ביאור הכ"מ בהראב"ד, מובן איך שלפי דעתו שיטת הרמב"ם אין לה מקום, שהוא סובר שמכיון שהאידנא נהוג עלמא לאשוויי תפילת ערבית כחובה הרי היא כחובה, וכמו שהרי"ף והרבה ראשונים לומדים שכאשר מתפללים ערבית הרי היא חובה, ושי' הרמב"ם שקבלנו ערבית כחובה אבל בעצמותה היא כמו רשות, הנה לשיטת הראב"ד אין לזה מקום, שאם קבלוה כחובה דינה כחובה לכל דבריה וכו'. אבל לפי ביאור הגר"ח, שכל ההשגה מיוסדת על שתי דברים: א) שהראב"ד חולק במקום אחר שלא בענין חידוש דבר בתפילה. ב) שהוא מפרש ב' המימרות דשמואל בגמ' ברכות דהם ב' פרטים בהדין של חידוש דבר וכו' - קשה קצת הלשון "אין כאן נחת רוח", משום שיש אופן אחר לבאר הגמ', דדרך הרי"ף שם מובן היטב שדין הראשון הוא מתורת הצטרפות וכו' וגם יש דרך אחרת באם יש מחלוקת רב יוחנן ושמואל וכו', ומדוע כ' "אין כאן נחת רוח" - מספיק היה לכתוב שאין צריך לפסוק וכו', דהיינו שלא מובן כ"כ הלשון הקשה "אין כאן נחת רוח".

ואולי יש לבאר: דהנה בסוף שתי המימרות ממשיכה שם הגמ' "וצריכא, דאי אשמעינן קמייתא ה"מ יחיד ויחיד או צבור וצבור אבל יחיד לגבי צבור כמאן דלא צלי דמי, קמ"ל, ואי אשמעינן הכא משום דלא אתחיל בה אבל התם דאתחיל בה אימא לא, צריכא".

ולפי ביאור הרי"ף בגמ' לכאור' קשה ה"צריכא" של הגמ', שאם שתי המימרות דשמואל הם שתי דינים נפרדים מהו ה"וצריכא" - דהיינו מהדין שאם נזכר שכבר התפלל פוסק ואפי' במאמצע הברכה, שזה דין בהצטרפות, שאין מצטרפין תפלת חובה ותפלת נדבה - איך זה שייך להדין שצריכין חידוש דבר אם רוצה להתפלל תפלת נדבה, הרי יתכן

שלא צריכים חדוש דבר בנדבה, ומ"מ אם כבר התפלל - שאז בדרך ממילא נעשה תפילתו נדבה - אין מצטרפין, ואיך לומדים מדין זה איך לנהוג בתפילת נדבה, אם צריך לחדש דבר או לא.

ומאיך נמי - הדין שבתפילת נדבה בעינן חידוש דבר לא קשור לדין הראשון שאין מצטרפין תפלת חובה ונדבה, היינו שמזה שיודעים הדין שצריך חידוש דבר בתפילה לא מוכרח שאם נזכר שכבר התפלל באמצע התפילה, צריך לפסוק - דלכאוי' יכול להמשיך התפילה בתוספת חידוש דבר. וממילא צ"ב כוונת הגמ' 'וצריכא'?

אבל לפי ביאור הגר"ח בהראב"ד ששתי הדינים נובעים מאותו יסוד ודין שצריכים חידוש דבר בתפילה, ולא מחמת הצטרפות, אז מובן היטב דברי הגמ' 'וצריכא' - ששני הדינים הוו לכאורה אותו דבר, ומבארת הגמ' שיש חידוש בכל אחד מהם.

ואולי אפשר (בדוחק עכ"פ) לבאר שי' הגר"ח בלשון הראב"ד "אין כאן נחת רוח" - ששאלנו שלכאורה לפי ביאור הגר"ח לא מתאים לשון קשה כזו, אבל לפי הנ"ל יש לבאר שכוונת הראב"ד הוא שאין לו נחת רוח מאופן הלימוד בגמ' של הרמב"ם, שמהמשך הגמ' לא משמע כלל שהם ב' דינים נפרדים, אלא שהם מאותו דין, וע"ז כ' "אין כאן נחת רוח".

[ואין להקשות מהיכן יודע הראב"ד שהרמב"ם אכן לומד כמו הרי"ף שהם שתי דינים נפרדים, אולי הוא לומד שהם ב' פרטים באותו דין, רק שלפי הרמב"ם בתפלת נדבה בעינן חידוש דבר ולכן פוסק - שמזה שבתפלת ערבית אין צריכים לפסוק מוכרח שזה לא תלוי בחידוש דבר, שאז לא היה חילוק בין ערבית ושאר תפילות, שגם בערבית חצי התפילה לא היה שייך בו נדבה וכו', ומזה מוכרח שהרמב"ם לומד שזה דין בהצטרפות, ולכן ערבית שהיא בעצמותה רשות מצטרפת עם נדבה.

גם אין להקשות מדוע כ' "אין כאן נחת רוח" אם ההשגה מיוסדת על שיטתו שלא צריכים חידוש דבר כלל והרבה ראשונים לא סוברים כן, וא"כ מדוע כ' "אין כאן נחת רוח", דאפ"ל שהוא משיג על הרמב"ם בין כך ובין כך, וכתב כן מפני שמפריע לו דרך הלימוד של הרמב"ם בהגמ' שם (דהיינו שאכן אמת שההשגה מיוסדת על שיטתו שלא צריכים חידוש דבר וע"ז לא שייך לכ' אין כאן נחת רוח, וכמו שאכן ההשגה שלו שם

בס"א שם "אע"פ שלא יחדש" ולא כ' באופן חריף כלל, אבל כאן הוא כ' באופן חריף שמפריע לו גם דרך הלימוד בהגמ' (שם)].



הלכה ומנהג

בענין כבוד 'תשמישי מצוה' ו'שמות'

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

(א) לדעת כמה מפוסקי זמננו, אינו נכון לנקות המשקפיים בכנף טליתו.

(ב) שאלה: טליתות שבלו, האם הן צריכות קבורה?

תשובה: כל עוד הציצית קבועות בהטלית הרי קיים האיסור לזרקן במקום של בזיון. והרי אין נכון לפסול טלית בידיים², ועל כן נוהגים רבים לגונזן³.

(1) פסקי תשובות סי' כא הע' 13. בס' סדר ברכות (קראקא שמ"ב - ט, ד) מזהיר שלא לקנח לחות פיו וחוטמו בטליתו - הביאו החוות יאיר בספרו מקור חיים (או"ח שם). ועדיין לא מוכח ממנו לנדוד - שהרי אין הטלית נמאסת בשפשוף המשקפיים.

ובשו"ע ובשו"ע"ר (שם ס"א) אוסר תשמיש חול בחוטי הציצית כל עוד שהן קבועין בהבגד, "כגון לקשור בהם שום דבר וכיו"ב, משום בזיון מצוה" (והוא משאלתות דרב אחאי, שאילתא קכו). ובס"ב שם אוסר לקנח את עצמו בכלויי טלית של מצוה. ומשמע שרשאי לעשות בהם תשמיש חול - לא בזוי. אלא שי"ל דהיינו רק בכלויי הטלית, אבל כל עוד שהיא משמשת למצוה אסור להשתמש בה תשמיש חול אף שאינו בזוי.

והעולת תמיד (שם) מתיר תשמיש של חול בגוף הטלית, ונחלק עליו באלי' רבה, הביאם הפמ"ג (שם א"א ס"ק א), והוא מחמיר בטלית גדול - שנעשה למצוה, ומקיל בט"ק. אך בכף החיים (שם ס"ק י) מחמיר אף בט"ק, אחרי שאין אנו לובשים אותם כי אם משום מצוה. ואלייבהו, המשמעות לקולא בשו"ע שם היינו בכגדים של ד' כנפות שלא נעשו לשם מצוה.

באם איסור בזיון קשור עם דין הוקצה למצוותה (של הדס - שו"ע או"ח סי' תרנג' וש"ג, ושל סוכה - שם סי' תרלח), ראה תוד"ה סוכה שבת כב, א ובתוספות ישנים שעל הגליון שם; עט"ו, ט"ז ומקור חיים ריש סי' כא.

(2) ראה שו"ע"ר סי' טו ס"ה. אך ממ"ש שם להתיר הציצית מטלית של מתים (מכיון שלא ישמשו עוד לבר חיובא), לכאורה יש להקל גם בטלית שבלתה. וראה פסקי תשובות סי' טו הע' 2.

ג) שאלה: בעת לבישת בגדיו אחרי הטבילה, האם רשאי לאזור הגארט"ל בעודו בחדר ההלבשה שבמרחץ?

תשובה: נראה להתיר⁴.

ד) שאלה: האם 'ב"ה' שבראש מכתב של חול צריך גניזה?

תשובה: המנהג להקל בזה⁵.

3) ראה פסקי תשובות סי' כא הע' 18.

שם (ס"א) אוסר לזרוק הטלית לאשפה, גם לא כשהיא מכוסה בנייר או בשקית אטומה. ואיני מבין מאי שנא משאר ענייני שהתירו לעשות כהאי גוונא, כגון ההוראה הנפוצה לענין שירי פירות שביעית; לענין חלה (בשו"ת מנחת יצחק ח"ד סי' קב - ושם סמך על ההוראה כה"ג לענין תרומה). גם שמעתי מורים להקל לעשות כן בעתונים שיש בהן דברי תורה. ואף שבכל הני"ל התירו כן מחמת הדחק, מ"מ לא נהירא להחמיר בטלית מבכל אלה.

4) איסור הכניסה בטלית של מצוה לבית הכסא כתבו הט"ז (סי' כא ס"ג) ובהמשך לזה כתב שכן הדין בקיט"ל, שמכיון שהוא מיוחד לתפלה נכון הוא שיפשוטנו לפני שייכנס לבהכ"ס לפנות, הביאו בשו"ע ר (שם ס"ג). ואילו בנכנס שמה להשתין כתב במטה אפרים (סי' תרי"ב) שאין צריך לפשוט הקיט"ל. וזה מתאים להמקור שכתב הט"ז "בגדים שבישל בהן קדירה לרבו אל ימוזג בהן כוס לרבו". הרי שהקפידא היא על מעשה האדם שהיא של גנאי, לא על מקומו. ולפי זה אין קפידא להיכנס למרחץ בקיט"ל, וה"ה לגארט"ל.

אכן בטלית כן נהגו להקפיד שלא להשתין בעודו לבוש בו (שו"ת גור"ר או"ח כלל ב סי' כה, ערוך השלחן סי' כא ס"ו, וכ"כ לאסור בס' שלחן לשמה (או"ח שם)) ושלא להיכנס בו למרחץ (ערוך השלחן שם). וכן מדוייק בט"ז ובשו"ע ר שם, שבטלית כתבו "אין נכון שיכנס...", ואילו בקיט"ל כתבו "ההולך לפנות...". ובטעם החילוק י"ל שבטלית ישנם תרתי לטיבותא, מצות ציצית וגם שהוא בגד של תפלה, משא"כ בקיט"ל וגארט"ל.

5) בשו"ת צפנת פענח (סי' קצו) נימק מה שהוא נמוע מלכתוב ב"ה במכתביו, ומביא ראיות שיש קדושת השם אף באות אחת ממנו. ויסוד הדברים הוא בגמ' ר"ה (יח, ב) בשם מגילת תענית, שעשו יו"ט כאשר נתבטלה הזכרת שם השם בשטרות. [דין המחקקה של שם שנכתב רק חצי - בגמ' שבוועות לה, ב, ובשו"ע יו"ד סי' רעו ס"ו]. ולהעיר ממנהג כתיבת ד' במקום ה', כמו בשער קוני' ומעין מבית ד'. אך להעיר כי אות הה"א ברו"ת ב"ה אינה להורות על שם השם, כי אם לברוך השם'. ואולי הגאון הראגאטשוב עז"ל נהג לבטא "ברוך הוי"ה". וראה 'אגרות קודש' (כרך כא עמ' ה) שכ"ק אדמו"ר זי"ע פנה בשאלה אל הגאון מראגאטשוב בנושא זה. [וראה ס' מגדל עז (כפר חב"ד תש"מ, עמ' ק), מכתב מהגאון הנ"ל אל כ"ק אדמו"ר הרשב"ב נ"ע, ומתחיל ב"ב"ה". ובהערת המו"ל שם מצייין לספרים רבים הדנים בזה].

אכן בשו"ת מהרי"ל (סי' קצב) פשיטא לי' דמותר למחוק אותיות הר"ת של השמות [וכן כשנכתבו שלא על הסדר, כגון 'הוי"ה']. ובס' שלחן מלכים (הלכות קדושת השם סי' א הע' לא) תמה עליו, מנלי' להקל בזה גם כאשר נתכוין בכך לכתוב את השם.

ובכל אופן, למעשה רבותינו נשיאנו נהגו לכתוב ב"ה גם במכתבי חול, כמתועד בראש ספרי האגרות קודש'. וכן דרש כ"ק אדמו"ר זי"ע מאחרים לנהוג כן, ואף בענייני חול -

ה) נוהגים ליהדר בפרסומים בעתונים וכיוצא בהם לכתוב באנגלית G-d, לחשוש לדעת הפוסקים שיש איסור מחיקת השם גם כשנכתב בלעז.⁶



סעודת ראש חודש

ר' צבי רייזמן

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

א. בהלכות ר"ח (או"ח סי' תיט) כתב המחבר סימן ובו סעיף אחד: "מצוה להרבות בסעודת ראש חודש". וידוע, שבמקומות שקבע המחבר סימן ובו סעיף אחד, התכווין להחשיב את הדבר, וכמו שהביא בספר טעמי המנהגים (ענייני ראש חודש, סי' תנ בקונטרס אחרון) בשם החוזה מלובלין: "דלכן עשה רבינו המחבר בסימן תי"ט סימן בפני עצמו לענין חיוב לאכול סעודת ר"ח, וכן סימן ש' [שיש בו רק סעיף אחד] לענין חיוב לאכול סעודת מלוה מלכה, כדי שיהיה הענין חשוב בעיני העולם".

ונראה לחקור בדין סעודת ר"ח, טעמיה, והאם כשישנם ב' ימים ר"ח, חיוב הסעודה הוא ביום א' או ביום בדר"ח, וכן האם חיוב הסעודה הוא דוקא ביום או גם בלילה.

מקור הדין לעשות סעודה בראש חודש מובא בטור מדברי הירושלמי (מגילה ה, א) "סעודת ראש חדש וסעודת פורים מאחרין ולא מקדימין".

ראה לקו"ש ח"ו עמ' 190; שם חכ"ד עמ' 599; היכל מנחם כרך א עמ' רמט; שם כרך ג עמ' נז. וכנראה שלא חשש שיגיע לידי בזיון.

6) להש"ך (יור'ד סי' קעט ס"ק יא) אין בזה איסור מחיקה כי אם זהירות לכתחלה, וכ"כ בשוע"ר סי' פה ס"ג. [ושם, שאין קדושה בהכתיב, אבל אסור לבטאות השם בלעז לבטלה, וכן אסור להזכירו במרחץ. במשנ"ב (שם) אוסר להזכיר במרחץ גם הכינויים כגון 'חנון' ו'רחום'. ובשוע"ר שם מוכח להקל]. אבל כ"ק אדמו"ר זי"ע כתב כמה פעמים שהנהיגו בזה לחומרא, לחשוש לפוסקים המחמירים בזה. והם האו"ת (סי' כז אורים ס"ק ב), העתיק ממנו הנתחבות המשפט (שם ס"ק ב). וראה שדי חמד (כללים מע' מ כלל יג ד"ה ומשמעות - כרך ב עמ' 856 בהוצאת קה"ת) מס' פתח הדביר וס' לקט הקמח להחמיר, והשד"ח מציע לחלק בין איסור מחיקה - שהתיר הש"ך, לבין בזיון. ובשלחן מלכים (סי' ג הע' ז) ציין לשו"ת ריב"א (תקש תרמ"ט - סי' קמ).

[בהניגון 'ניעט ניעט ניקאווא' מצביע כ"ק אדמו"ר זי"ע על מנהג החסידים להשמיט את שם השם ברוסית, ובמקום זה לכנות "קראם איווא" - י"ב תמוז תשכ"ה, נעתק בס' 'היכל הנגינה' עמ' רג].

ולמד מכך הטור: "אלמא דמצוה הוא דחשיב ליה בהדי סעודת פורים". כלומר, כאשר חל ראש חודש בשבת, שבלאו הכי יש בה חיוב סעודת שבת ולא ניכר שאוכל את הסעודה לכבוד ראש חודש, כתב הירושלמי שנדחת סעודת ראש חודש ליום ראשון, ולמרות שאז הסעודה איננה בזמנה. וכדוגמת פורים שחל בשבת [דהיינו "פורים משולש", כשפורים דמוקפים חל בשבת] שדוחים את הסעודה ליום ראשון. ולמד הטור מהדמיון בין סעודת ראש חודש לסעודת פורים, שיש חיוב סעודת ראש חודש כשם שיש חיוב סעודת פורים.

כמה טעמים נאמרו מה ענין סעודה זו, ומהיכן נלמד חיובה.

(א) הטעם העיקרי המוזכר בדברי הראשונים, ומובא בטור (בהמשך דבריו הנ"ל) שראש חודש הוקש למועד, ולכן כשם שבמועד יש דין של סעודה, אף בראש חדש כן. וז"ל הטור: "ואיתקש [ראש חודש] נמי למועד דכתיב (במדבר י', י) וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם".

וברוקח (סי' רכח; הובא בבית יוסף) הביא פסוקים נוספים בהם מפורש שראש חודש הוקש לשבת ומועד: "והיה מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו" (ישעיה סו, כג). וכן "מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת" (מלכים ב ד, כג). ובערוך השלחן (ס"ב) הוסיף: "וכתיב גבי דוד (שמואל א כ, כט) כי זבח משפחה לנו, וראש חודש היה, דכתיב (שם פסוק כז) ויהי ממחרת החודש השני".

עוד מביא הטור: "ואיתא נמי בפסיקתא כל מזונותיו של אדם קצובים לו מר"ה ועד ר"ה חוץ ממה שמוציא בשבתות ויו"ט וראש חדש וחולו של מועד ומה שהתינוקות מוליכין לבית רבן אם מוסיף מוסיפין לו ואם פוחת פוחתין לו". ומבואר בדברי הפסיקתא שהוצאות סעודת ראש חודש הרי הם כהוצאת שבת ויו"ט, וכשם שהוצאות שבת ויו"ט אינם נכללות בחשבון מזונותיו של האדם, כך הוצאות ראש חודש, והיינו בגלל היותו כשבת ומועד, שמזונותיהם אינם נחשבים במה שהוקצב לאדם.

ובפסיקתא רבתי (פרשה א) הדברים מפורשים: "הרי למדנו שראשי חדשים שקולים כמועדות, שנאמר וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם, ואפילו כשבת שקולים הן ראשי חדשים. נמצאת אומר שראשי חדשים שקולים כנגד המועדות והשבתות. ומנין שהם שקולים כנגד

השבתות, ממה שהשלים בנביא והיה מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו יבוא כל בשר להשתחוות".

[להשוואה של ראש חודש למועד יש השלכות נוספות. הברכי יוסף (סי' תיט) כתב שצריך להרבות סעודה בראש חודש כיון שיש קדושה בראש חודש כמועד: "כי יש קדושה בראש חודש ועם היות דקדושת יום טוב יותר מראש חודש מצינו מעלה לראש חודש יותר מיום טוב והוא שאין אור גיהנם שולט בראש חודש כשבת, כי שבת וראש חודש הונחלו מיום שנברא העולם אבל יום טוב באים מצד הנסים שנעשו אחר כך וכתוב והיה מידי חדש וגו'" (מהר"י לינגו בשם רבו הרב החסיד אליעזר נחמן פואה בס' גורן ארנן פר' בחוקות').

ובכף החיים (סי' תיט אות ה) הוסיף שראש חודש נחשב כמועד לא רק לעצם חיוב סעודה, אלא "חייב לכבד ר"ח שגם בו יש הארת הנפש כמועד (אור צדיקים סי' לא ומחזיק ברכה אות א) ועל כן יש לאכול סעודת ראש חודש על השלחן, ודרך כבוד כמו בשבת ויו"ט". והביא הכף החיים (שם אות ח) דין נוסף מכח היקף זה: "חייב אדם להקביל פני רבו בראש חודש והטעם כי גם בראש חודש יש נפש יתירה ואז אם יקבל פני רבו יושפע לו מכח רבו".

הכלבו (סי' מג) הביא טעמים נוספים למנהג עשיית סעודה בראש חודש:

(ב) ונהגו כל ישראל לעשות סעודה גדולה משאר הימים, מפני כבוד היום שהוא כפרה לישראל, כמו שאמרו ז"ל הביאו כפרה עלי שמעטתי את הירח, כלומר בעבורי, על שמעטתי את הירח ממאור שלה ואני רוצה לעשות לה כבוד שיתכפרו בה כל ישראל בכל עת שתתחדש.

(ג) ובפרקי דר' אליעזר מצינו מנהג גדול בישראל שעושים סעודה בראשי חדשים ובימים טובים, כדי שנזכור תפילת המוספין ושאסור ר"ח בעשיית מלאכה לנשים ויום טוב אף לאנשים [דברי פרקי דרבי אליעזר הובאו בכלבו, אך לא נמצאים בפרקי דרבי אליעזר שלפנינו].

(ד) ויש נותנין טעם אף לסעודת ראש חודש זכר לסעודה שעושים לעדי הלבנה בזמן שהיו מקדשים על פי הראיה [כדברי המשנה (ראש השנה פ"ב מ"ה) "חצר גדולה היתה בירושלים ובית יעזק היתה נקראת ולשם כל

העדים מתכנסין ובית דין בודקין אותם שם וסעודות גדולות עושין להם בשביל שיהו רגילין לבא".]

ויש להעיר, לפי הטעם שחיוב סעודת ראש חודש הוא מטעם ההיקש למועד, מדוע אין חיוב סעודה בפת כביום טוב, וכפי שמוכח בשו"ע (סי' קפח ס"ז) שאם טעה ולא הזכיר יעלה ויבוא בברכת המזון בראש חודש "אינו חוזר מפני שאינו חייב לאכול פת כדי שיתחייב לברך ברכת המזון", וביו"ט ההלכה היא שצריך לחזור, ואם כן מהו ההבדל ביניהם, צ"ע.

ב. עוד טעם מיוחד לסעודת ראש חודש כתב השם משמואל (פרשת ראה, תרע"ג) על פי דברי הטור (או"ח סי' תיז) שיי"ב החדשים הם כנגד י"ב השבטים, כל חודש מיוחד לשבט אחד. אך היום טוב של ראש חודש הוא לכל ישראל ולא לשבטו לבד. והשבט שאליו מתייחס החודש הוא ה"צינור" דרכו יש השפעה רוחנית לכלל ישראל. ואם כן עיקרו של יום טוב דראש חודש הוא שבהתאחדות כלל ישראל הם משפיעים איש לרעהו. ולכן ביום זה של התאחדות והתקרבות כלל ישראל, יש צורך בסעודה, כפי שידוע שסעודה מקרבת את הדעת, כמאמר חז"ל (סנהדרין קג, ב) "גדולה לגימיה שמרחקת את הקרובים ומקרבת את הרחוקים" [ולכן גזרו חז"ל (ע"ז לו, ב) על אכילת פת עכו"ם, משום שהדבר מביא לקירוב הדעת ויש חשש שבסופו של דבר יתחנתו עם בנותיהם] - קבעו בראש חודש שיתקבצו כולם לסעודת ראש חודש, ע"כ תוכן דבריו.

טעם נוסף בדרך הדרוש מדוע קובעים סעודה בתחילת החודש, הביא בשו"ת רבבות אפרים (ח"ג סי' קכה) וז"ל: "נראה דענין סעודת ר"ת, כי כבר ידוע שכל התחלת דבר רע בא על ידי אכילה, וכמ"ש במחשבות חרוץ (דף פז) דבזה היה התחלת חטא אדם הראשון, וכן כידוע שאכלו מסעודתו של אחשוורוש. ולכן אצלנו ההיפוך, אנחנו מתחילים לאכול בהתחלת החודש סעודת מצוה ועל ידי זה הקדושה של האכילה משפעת לכל ימי החודש שנהיה בתוך חויה קדושה ושל מצוה ולא נבוא לידי דברים רעים על ידי תאוות האכילה".

כיום, במקומות רבים בעולם אין נוהגים להקפיד על קיומה של סעודת ראש חודש, וכבר העיר על כך ערוך השלחן (סי' תיט סע' ב) וכתב: "והתמיהא גדולה למה לא נהגו אצלנו כלל בסעודת ר"ת, וכל שכן

כשחל ר"ח בשבת שאין עושין סעודה ביום א'. ושמא תפסו העולם כיון בש"ס שלנו אין זכרון לזה...ומכל מקום נכון לחוש לזה. אבל מה נעשה שיד הזמן קשתה עלינו. ומכל מקום המהדרים מוסיפין איזה מאכל בר"ח וכן בשבת ר"ח מוסיפין תבשיל לכבוד ר"ח".

ג. והנה בנדון השאלה, האם חיוב הסעודה הוא בשני הימים [כאשר ר"ח הוא בל' וביום א' בחודש] או רק באחד מהם, ואם באחד מהם האם יש קפיידא באיזה יום לעשות את סעודת המצוה, מובא בספר יוסף אומץ (דינים ומנהגים ובפרט מנהגי פרנקפורט, סימן תרצד) שרק ביום ב' דראש חודש יש להרבות בסעודה, וז"ל בסוף דיני הסעודה בראש חודש: "אבל אם היה ראש חודש שני ימים לית לן בה ביום א' דראש חודש רק ביום ב' דראש חודש".

ונראה לבאר שטעם המנהג לקיים סעודה ביום השני בלבד, נובע מכך שלמעשה עיקר הראש חודש הוא ביום השני, היום שבו מתחדשת הלכנה - וזהו היום הראשון של החודש, ואילו היום הראשון של ראש חודש הוא רק השלמת החודש שעבר. וכמו שהביא המשנ"ב בהלכות ראש חודש (סי' תיז ס"ק ד) בתוך דבריו לפי דעת הסוברים שמנהג הנשים להיות בטלות ממלאכה בשני הימים בראש חודש, וז"ל: "ומכל מקום אף לדעה זו יש להם להקל רק יום ראשון של ר"ח שהוא השלמת חודש העבר, אבל לא ביום השני שהוא עיקר ראש חודש".

ועוד יש לבאר את טעם המנהג לקבוע את סעודת ראש חודש רק ביום השני, על פי דברי המשנה במסכת ראש השנה (פרק ד משנה ד) שבזמן שקידשו את החודש על פי הראיה, פעמים שלא היו מספיקים להודיע לכלל ישראל אם יום ל' בחודש הוא ראש חודש, והחודש חסר, או שעדיין לא נראתה הלכנה, והחודש מעובר, וראש החודש ביום ל"א. ולכן נהגו מספק שגם יום ל' וגם היום שאחריו נחשבים כראש חודש.

משום כך בזמנינו, שלא מקדשים את החודש על פי הראיה אלא לפי חשבון המולד, הגם שלענין תפילת מוסף נוהגים להתפלל גם ביום ל', וכן לענין הזכרת יעלה ויבוא בתפילה וברכת המזון נוהגים להזכיר גם ביום ל', כי בזה נשאר המנהג בידינו להחשיב את שני הימים כראש חודש מחמת הספק. מכל מקום יתכן ולענין חיוב הסעודה, "ראש החודש"

נחשב היום הראשון של החודש [דהיינו יום ב' דר"ח] שהוא "עיקר ראש חודש", ולכן מספק, חיוב הסעודה הוא דווקא ביום השני.

אולם טעם זה צ"ע, כי אם לענין תפילת מוסף והזכרת יעלה ויבוא מחמת הספק מחשיבים את ראש חודש בשני הימים, מדוע לענין סעודת ראש חודש לא נאמר שמספק יש לערוך סעודה בשני ימי ראש החודש.

והיה מקום לומר שהוצאות סעודה הם ענין ממוני, וספיקא דממונא לקולא, ולכן עושים סעודה רק ביום אחד של ר"ח ולא בשני הימים. אולם, סברה זו יש לדחות, כיון שלפי דברי הפסיקתא המובא לעיל הוצאות ר"ח נחשבות כהוצאות שבת ויו"ט ואינן נכללות בחשבון מזונותיו של האדם, יתכן שכבר אין זה ענין ממוני, ואם כן מספק היה ראוי לעשות את הסעודה בשני הימים.

ד. ונראה שהמנהג לעשות סעודה רק ביום ב' דר"ח, אינו מתיישב עם דעת האחרונים, שדין עשיית שני ימי ראש חודש אינו בתורת ספק אלא בתורת ודאי, כדלהלן:

בשו"ע (או"ח סי' תכב ס"א) נפסק שהשוכח יעלה ויבא בתפילת שחרית בראש חודש דינו שחוזר ומתפלל שוב. ולכן, מי ששכח יעלה ויבוא ולא נזכר עד זמן מנחה, דינו שצריך להתפלל פעמיים תפילת מנחה.

יידועה מחלוקת רבותינו הראשונים, אם שכח יעלה ויבא בראש חודש במנחה, האם מתפלל ערבית פעמיים [ובתפילת ערבית כבר לא ראש חודש]. דעת רבינו יהודה המובא בתוספות (ברכות כו, ב ד"ה טעה) שלא יתפלל עוד בלילה "דלמה יתפלל עוד הרי כבר התפלל כל תפילת המנחה מבעוד יום לבד ראש חודש שלא הזכיר, אם כן אין מרוויח כלום אם יחזור ויתפלל במוצאי ראש חודש, הרי לא יזכיר עוד תפילת ראש חודש ושמונה עשרה כבר התפלל". ומאידך, הביאו התוספות שמדברי הרי"ף משמע "דאפילו היכא דאינו מרויח כלום מצריך להתפלל פעם אחרת".

ופסק בשו"ע (סי' קח סי"א) כדעת הרי"ף: "טעה במנחה של שבת והתפלל י"ח ולא הזכיר של שבת, מתפלל במוצאי שבת שתיים, ואינו מבדיל בשניה. ויתפלל אותה בתורת נדבה ואינו צריך לחדש בה דבר. והוא הדין אם לא הזכיר יעלה ויבא במנחה של ראש חודש".

על דברי השו"ע, כתב המגן אברהם (שם ס"ק טז) "ונראה לי דאם בלילה גם כן ראש חודש לכולי עלמא יתפלל דהא ירויח שיאמר יעלה ויבוא". דהיינו, כאשר ראש חודש הוא שני ימים, אם שכח יעלה ויבוא במנחה ביום א' דר"ח, לכולי עלמא יתפלל פעמיים ערבית בליל ב' דר"ח, מכיון שגם בלילה ראש חודש יכול לומר בתפלת התשלומין יעלה ויבוא.

ובמחצית השקל (שם) הביא מדברי הצ"ח בשם ספר בנין אריאל שהשיג על המג"א: "שהרי ב' ימים ראש חודש הוא מספק, וממה נפשך, אי ביום [הראשון] היה ראש חודש איך יאמר יעלה ויבא בלילה, ואם בלילה הוא ראש חודש אם כן ביום אינו ראש חודש ולא טעה כלל בתפילתו ביום, ואיך יתפלל עתה בתשלומין של תפילת היום". כלומר, מאחר וראש חודש הוא בעצם יום אחד בלבד, אלא שבזמן שהיו מקדשין על פי הראיה היה ספק מתי ראש חודש ולכן קבעו לנהוג שני ימים ראש חודש, וגם כיום שמקדשים על פי הלוח נקבע לנהוג שני ימים מספק [מאחר ולא ידוע באיזה יום ראש חודש]. אם כן מחדש הבנין אריאל, שאם שכח יעלה ויבוא ביום הראשון, ממה נפשך אינו צריך לחזור ולהשלימו ביום ב' דר"ח: כי אם יום הראשון הוא ראש חודש, אזי היום השני אינו ראש חודש ולא יכול להשלים ולומר בו יעלה ויבוא. ואם היום השני הוא ראש חודש, כלל לא היה צריך להזכיר יעלה ויבא ביום הראשון, וממילא בכלל אינו צריך להתפלל את התפילה השניה. [ואף שנוהגים להזכיר יעלה ויבא בשני הימים, זהו מאחר שכל יום בפני עצמו מסופק אולי הוא הראש חודש, אבל כדי לחזור ולהזכיר ביום השני יעלה ויבא כששכח ביום הראשון, יש צורך שיהיו שני ימי ראש חודש בוודאות].

וכתב הצ"ח ליישב את דברי המג"א שאמנם שני ימי ראש חודש הם בתורת ודאי: "דכמו בתשרי התקין רבן יוחנן בן זכאי שאם באו עדים מן המנחה ולמעלה שיהיה אותו יום קודש ולמחר קודש (במשנה בראש השנה פ"ד מ"ד), הוא הדין בכל ראש חודש, אם כן משכחת לה דשני הימים הם ראש חודש וליכא ממה נפשך".

ואף מסקנת שו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' קיח) לאחר שהביא את כל הדעות הנ"ל: "שני ימים ראש חודש אינם משום ספיקא אלא תרווייהו הם ודאי". ובתוך דבריו שם כתב: "כל דהוי שני ימים ר"ח חשיבא קדושה אחת".

נמצא לפי דעת הסוברים ששני ימי ראש חודש הם בתורת ודאי, נצטרך לומר שיש גם חיוב סעודה בשני ימי ראש חודש, שלא כדברי היוסף אומץ.

ה. ונראה לרדן בגדר חיוב הסעודה בשני ימי ראש חודש, האם הוא חיוב בתורת ודאי או חיוב בתורת ספק, על פי האמור בבבליא [שמואל א פ"כ, הפטרת "מחר חודש"] ששאל המלך ערך סעודה בראש חודש ודוד המלך לא השתתף בה, כפי שנאמר שם: "ויסתר דוד בשדה ויהי החדש וישב המלך אל הלחם לאכול וגו' ויפקד מקום דוד (פס' כד-כה). ושאל לא הגיב על כך: "ולא דבר שאול מאומה ביום ההוא כי אמר מקרה הוא בלתי טהור הוא" (פסוק כו). ובפסוק הבא נאמר: "ויהי ממחרת החדש השני ויפקד מקום דוד ויאמר שאול אל יהונתן בנו מדוע לא בא בן ישי גם תמול גם היום אל הלחם". ובביאור הכתוב נחלקו המפרשים, מתי היתה הסעודה השניה שאלה לא הגיע דוד, עליה נאמר בבבליא "ויהי ממחרת החדש השני".

רבינו ישעיהו פירש: "ויהי ממחרת החדש השני, פירשו שני ימים היה ראש חודש, החדש שעבר היה מלא כמו שאנו עושים ומקדשים ראש חודש שני ימים יום ל' ויום ל"א. ותרגם [יונתן] והוא ביומא דבתרוהי דהוא עבור ירחא". ומפורש לדעתם, שהמעשה אירע בעת שחודש היה מלא, ונהגו לעשות סעודה לכבוד ראש חודש בשני הימים.

אולם רש"י פירש באופן אחר: "ממחרת החדש, ממחרת חידוש הלבנה. השני, ביום שני לחדש". כלומר, כששאל המלך שאל היכן דוד, אז כבר לא היה ראש חודש אלא היום השני של החדש [והטעם שדוד היה צריך לבוא ביום השני לחודש הגם שכבר אינו ראש חודש, ביאר במצודת דוד שם: "גם תמול, כי חשב, אם היה מקרה, היה לו לבוא היום חילופו, עם שאין הדבר קבוע בכל יום מימות החול"].

הרי לנו מפורש בדעת רבנו ישעיהו ובתרגום יונתן, שחיוב סעודה בראש חודש הוא בשני הימים. ואילו בדעת רש"י שלא פירש שהמעשה היה בסעודה של יום ב' דר"ח, יתכן וזהו בגלל שסובר שגם אם המעשה היה בחודש מלא, מכל מקום אין חיוב סעודה בב' ימי ראש חודש, וכמנהג שהביא בספר יוסף אומץ שמקיימים את הסעודה ביום השני

בלבד, ולכן למד רש"י שהסעודה ביום הראשון היתה ביום ב' דר"ח, והסעודה "ממחרת החודש השני" היתה ביום השני של החודש.

אולם אין הכרח לזה, מכיון שמדברי הכתוב בספר שמואל אין כל ראייה אם הסעודה הראשונה שעשה שאול היתה בחודש מלא או בחודש חסר, ולכן יתכן שגם רש"י סובר שבחודש מלא יש חיוב סעודה בשני ימים של ראש חודש, אלא שלדעתו מאחר וקיימת אפשרות שהסעודה הראשונה שעשה שאול היתה בחודש חסר וראש חודש היה יום אחד, לכן פירש ש"יום המחר" הוא היום השני של החודש [ולא יום ב' דר"ח].

ו. ומצאתי בתלמוד ירושלמי (תענית פ"ד ה"ג) שמפרש את המעשה בדוד ושאל כדעת רבינו ישעיהו.

הירושלמי מביא את הוראתו של רבי יוחנן לקיים דיני ראש חודש בשני ימי החודש, ומסייע לדבריו מהפסוק הנ"ל בפרשת "מחר חודש". וז"ל הירושלמי: "קרייא [הפסוק] מסייע לר' יוחנן [כלומר, הפסוק מסייע לדינו של ר' יוחנן שיבואר בסמוך]. ויהי ממחרת החדש השני, אין תימר תרין ירחין הוון, והא כתיב מדוע לא בא בן ישי גם תמול גם היום אל הלחם". ומפרש קרבן העדה: "אין תימר, אם תאמר ויהי ממחרת החדש השני היינו בחדש אחר, קשיא סיפא דקרא דכתיב גם תמול גם היום, שמע מינה דבשני ימים זה אחר זה היה המעשה". ומפסוק זה מביא הירושלמי ראייה לדברי ר' יוחנן: "א"ר חיה בר בא ר' יוחנן מפקד לכנישתא דכופרא סכון מי על עד דו איממא ואתון אמרין זמנו ועיבורו". כלומר, ר' יוחנן ציווה לאנשי בית הכנסת בכופרא, לקיים דיני ראש חודש ביום וגם בלילה, דהיינו בשני ימי החודש. וכמו שמפרש הפני משה: "קרייא מסייעא לר' יוחנן, בהא דלקמן דהיה נוהג לעשות הסעודה ביום ראש חודש הא' ומתחיל בסוף היום וממשיך עד הלילה שהוא ליל יום ב' דראש חודש כדי לצאת בהסעודה בשביל שני הימים דראש חודש כדלקמן".

ובפירושו מראה הפנים על הירושלמי ציין לדברי הסמ"ג בהלכות ראש חודש שכתב מעצמו ללמוד מהמקרא הזה שאף בזמן שהיו מקדשין על פי ראייה, היו נוהגים לפעמים לעשות שני ימים ראש חודש, ואמנם דין זה מבואר בהדיא בירושלמי. וכן בפירושו של הקרבן העדה (ד"ה קרייא מסייעא) "בשני ימים של ר"ח יש בהן קדושה".

הרי לנו מפורש בדברי הירושלמי שגם בזמן שהיו מקדשים את החודש על פי הראיה תיקנו שיהיו שני ימים ראש חודש, ואז היו עושים את הסעודה בשני הימים, וכפי שמוכיח הירושלמי מהמעשה של דוד ושאול. ובתוך כך, מפורש בדברי הירושלמי, כפירושו של רבינו ישעיהו לפרשת מחר חודש, שהמעשה היה בחודש מלא, ויש חיוב סעודה בשני ימי ראש החודש.

ואכן בספר טעמי המנהגים (עניני ראש חודש, סי' תנ בקונטרס אחרון) הביא בשם סידור לב שמח: "בשל"ה כתב מצוה להרבות סעודת ראש חודש כמו במועד, דאתקוש בתורה וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם, ובנביאים כתיב והיה מידי חודש בחדשו ומדי שבת בשבתו, וכתוב גבי שאול מדוע לא בא בן ישי גם תמול גם היום אל הלחם, והשיבו יונתן זבח משפחה. ומשם מוכח דבשני ימים מצוה לעשות סעודת ראש חודש".

ז. ונראה שלפי כל הטעמים לסעודת ראש חודש שהובאו לעיל [אות א] פשוט שיש לעשות סעודה בשני ימי ראש החודש.

לפי הטעם הראשון, שראש חודש נחשב "מועד" ויש בו חיוב סעודה כמועד, כבר נתבאר, שלדעת האחרונים שני ימי ראש חודש נחשבים לראש חודש בתורת ודאי. וגם מחמת הספק יש לנהוג בשני הימים דין ראש חודש לענין מוסף, יעלה ויבוא, ובפשטות גם לענין סעודה.

גם לפי הטעם השני, שהסעודה היא מפני כבוד היום שהוא כפרה לישראל, מסתבר שענין הכפרה שייך בשני ימי הראש חודש. [הגם שענין הכפרה הוא "בכל עת שתתחדש", כלשונו של הכל בו, וחידוש הלבנה הוא רק ביום אחד, מכל מקום מכיון שאנו מסופקים בדבר, מסתבר שבכל יום מימי ראש חודש שייך טעם זה].

וכמובן שגם לפי הטעם שקבעו סעודה כדי שנזכור תפלת המוספין ושראש חודש אסור בעשיית מלאכה לנשים, ודאי שיש לקבוע סעודה בשני הימים, שהרי בשני הימים מתפללים מוסף והנשים אסורות במלאכה.

גם לפי הטעם שהסעודה בראש חודש היא זכר לסעודה שעושין לעדים שבאו להעיד על חידוש הלבנה בזמן שהיו מקדשין על פי הראיה, סעודות אלו היו נערכות בשני ימי ראש החודש שבהם היו באים העדים,

ואם כן ברור שהסעודה לזכר ענין זה צריכה להתקיים בשני ימי הראש חודש. וכן לפי השם משמואל שאמר שר"ח מסמל את האחדות של כלל ישראל, ברור שמתאים הדבר לשני ימי הר"ח.

ח. בנידון השני, האם חיוב סעודת ראש חודש הוא דווקא ביום או גם בלילה, במשנ"ב (סי' תיט ס"ק ב) כתב: "נראה דמה שמרבה בסעודה ביום לכבוד ר"ח די, ואינו צריך להרבות גם בלילה". וכתב בשער הציון (ס"ק ג) "כן משמע ממג"א במה שנתן עצה לצאת לדעת הירושלמי". ובפשטות מבואר בדבריו, שאין צורך לעשות סעודת ר"ח גם ביום וגם בלילה, ואם עשה ביום די בכך ואינו צריך לעשות סעודה גם בלילה. אך לא מבורר מה דעת המשנ"ב באופן שאינו יכול לעשות את הסעודה ביום, האם יכול לעשות לכתחילה את הסעודה בלילה.

אולם בשו"ת רבבות אפרים (ח"ג סי' קכה) כתב על דברי המשנ"ב: "ונראה דיש ללמוד מכוונת דבריו דסגי בסעודה אחת או ביום או בלילה ולא כפורים דסעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא". משמע מדבריו שלדעת המשנ"ב אפשר לצאת ידי חובת סעודת ר"ח גם בלילה.

ומצאתי בדברי האחרונים כמה טעמים מדוע עיקר סעודת ראש חודש הוא ביום. בספר נימוקי או"ח (מונקאטש, סי' תיט אות א) כתב: "הנה דעת אאמו"ר (הדרכי תשובה) היה דצריך להיות הסעודת ראש חודש ביום דייקא, ואין יוצאין אם עשאוהו בלילה בלבד, כיון דפסקינן דאין קידוש החודש בלילה, ומטעם זה פסקינן להלן בשולחן ערוך (סי' תכב ס"א) דאם לא אמר יעלה ויבא בערבית ראש חודש אין מחזירין אותו".

וכוונתו לדברי הגמרא (ברכות ל, ב) שאין חוזרין על תפילת ערבית בליל ראש חודש אם לא הזכיר בה יעלה ויבא מפני שאין בית דין מקדשין את החודש בלילה. וכתב האור זרוע (הלכות ר"ח סי' תנט) "מפני שאין בית דין מקדשין את החודש בלילה הלכך בערבית לית ביה ראש חודש כל כך הלכך אינו חוזר". ומכאן רצה להוכיח הדרכי תשובה, שאין יוצאים ידי חובת סעודת ראש חודש בלילה, מכיון שאין קידוש החודש בלילה.

ועל ראיית הדרכי תשובה מדברי הגמרא בברכות הקשה הנימוקי או"ח, מדברי המגן אברהם (שם ס"ק א) שפסק כאשר חל ראש חודש בשבת, יש למשוך את הסעודה עד הלילה כדי לצאת ידי חובת סעודת

ראש חודש גם כן. וכדברי המג"א: "כתבו הרי"ף והרא"ש בשם ירושלמי שאם חל ראש חודש בשבת יש לעשות סעודת ראש חודש בא' בשבת דבשבת אין ניכר שעושה משום ראש חודש, וכתב הב"ח ולא נהגו כן. ונראה לי, דיש למשוך סעודה שלישית עד הלילה ואז יוצא ידי חובת ראש חודש גם כן".

ומדברי המג"א רצה הנמוקי או"ח להוכיח שבלייל ראש חודש יוצא ידי חובת הסעודה, שכן אם נאמר שאינו יוצא, כיצד מועיל מה שהמשיך את הסעודה השלישית משבת למוצאי שבת לומר שיוצא בזה גם ידי חובת סעודת ראש חודש, הרי במוצאי שבת כבר לילה ובלילה אינו יוצא ידי חובת סעודת ר"ח. ומוכח איפוא מהמג"א, שיוצאים בסעודת ראש חודש גם בלילה.

אולם הנמוקי או"ח וכן בשו"ת משנה שכיר (סי' פג) דחו את הראיה, באומרם שגם אם נאמר שאין יוצאים ידי חובה בסעודה בלייל ראש חודש, זהו דווקא כשבא לאכול בלייל ראש חודש ולקיים הסעודה בראש חודש, אך במג"א מדובר שר"ח היה בשבת והסעודה במוצ"ש, שאז כבר לא ר"ח אלא המשך סעודת השבת, והאכילה היא בצורת השלמה ומדין "תשלומין", ובוזה אין כל הבדל בין יום ללילה, ויוצא ידי חובת ההשלמה גם בסעודה בלילה.

אך מאידך, הביא הנמוקי או"ח את דברי הפני משה בביאור הירושלמי (הובא לעיל אות ה) שכתב בתוך דבריו: "דהיה נוהג לעשות הסעודה ביום ראש חודש הא' ומתחיל בסוף היום וממשיך עד הלילה שהוא ליל יום ב' דראש חודש כדי לצאת בהסעודה בשביל שני הימים דראש חודש".

אולם למעשה נוטה בשו"ת משנה שכיר שעיקר הסעודה ביום, וכתב שמדברי תוספות הרא"ש (ברכות מט, ב ד"ה שבתות) שכתבו במפורש שסעודת ר"ח היא דוקא ביום, שכן בלילה אפילו בתפילה אין מחזירין, דאין מקדשין את החדש בלילה. והביא שגם דעת הערוך לנר (סנהדרין ע, ב ד"ה ר"ח) שסעודת ר"ח היא ביום.

ובשו"ת משנה שכיר, מובאת בהערה מבן המחבר, ראייה מפרשת "מחר חודש" שחיוב הסעודה אינו בלילה, להלן דבריו: "דכירנא כד

הוינא טליא [זכורני בהיותי צעיר], בהיותנו בעיר המרפא ברדיוב בשנת תרצ"ז לקחני אבא מארי לסעודת ר"ח, בה השתתפו בין שאר האדמורי"ם וגדולי הרבנים הרה"צ רבי שלום אליעזר האלברשטאם, האדמו"ר מראצפערט, בנו של מרן הדברי חיים, שהביא ראייה מהפסוק שאין סעודת ר"ח בלילה, דכתיב "ויהי ממחרת החודש השני ויפקד מקום דוד ויאמר שאול אל יהונתן בנו מדוע לא בא בן ישי גם תמול גם היום אל הלחם", ואילו היה אפשר לקיים סעודת ר"ח גם בלילה מדוע היה צריך שאול להמתין עד למחרת החודש השני, הרי היה יכול לשאול ביום הראשון של החודש, מדוע לא בא אמש, והיום. ולאותם המפרשים (תרגום יונתן ורבנו ישעיהו) שהיו שני ימי ר"ח [החודש היה מלא] בוודאי שהיה שואל בליל ר"ח השני ומדוע לא שאל רק ממחרת, דהיינו ביום ב' דר"ח, אלא בוודאי אין עושים סעודת ר"ח בלילה, וממילא לא שאל רק ממחרת יום הראשון מדוע נפקד מקום דוד תמול והיום".

וכן מסקנת הנמוקי או"ח: "נראה דעל כל פנים אין מצוה להרבות רק סעודה אחד, אם כן בוודאי לאכלה ביום חשוב יותר, משום דקידוש החודש ביום". ובדבריו שם הביא ראייה נוספת לכך, שכן גם סעודת פורים אין לעשותה אלא ביום (או"ח סי' תרצה ס"א), וכפי שהובא לעיל (אות א) מקור חיוב סעודה בר"ח המובא בטור מדברי הירושלמי הוא מהשוואת סעודת ראש חדש לסעודת פורים.

וגם בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ז בהשמטות סי' יא) מסיק שעיקר סעודת ראש חודש ביום. והטעים את הדבר: ראשית, בגלל ההשוואה לסעודת פורים. שנית, בגלל שאין מקדשין קידוש החודש בלילה ולכן אם שכח לומר יעלה ויבוא בערבית אינו חוזר. שלישית, ההלל שאנו אומרים בראש חודש הוא ביום, ואם כן נמצא שהעיקר הוא כבוד ביום ולא בלילה. רביעית, מאחר וביום מתפללים מוסף וקדושת כתר "ועל פי סודן של דברים, ביום ראש חודש יש עליות גדולות לשכינה, כידוע ליודעי ח"ן", לכן יש לעשות סעודה ביום. והוא מסיים: "הרי מכל זה נמצא דכבוד היום הוא מעולה ביתר שאת מכבוד הלילה ואם כן איך אפשר, להמירו בלילה לעשות אור לחשך ח"ו, הס כי לא להזכיר".

ובשו"ת רבבות אפרים (ח"ג סי' קכה) הביא טעם נוסף מדוע קבעו את סעודת ראש חודש ביום: "כי בלילה מקדשין הלבנה ולכן עושין ג"כ דבר חשוב ביום והוא הסעודה".

מאיך גיסא מובא בספר (נפש דוד סי' נא) שהאדר"ת נהג שלא לאכול בערב ר"ח עד הלילה, כדי שיוכל לאכול סעודת ר"ח בלילה. ומשמע, שסבר שיש חיוב סעודת ר"ח גם בלילה.

לסיכום: נראה דבחדש מלא יש חיוב מעיקר הדין לקיים סעודת ראש חודש בב' ימי ר"ח. לגבי סעודה בלילה; הנה לדעת הדרכי תשובה והערוך לנר, אין יוצאים ידי חובת הסעודה בלילה. וכן מסקנת שו"ת משנה שכיר שעדיף לקיים את הסעודה ביום. ומכל מקום, אם עושה סעודה ביום אינו צריך לעשות סעודה גם בלילה. אך בפני משה מפורש שיוכל לצאת ידי חובה גם בלילה, וכך נקט בשו"ת רבבות אפרים בדעת המשנ"ב, שחיוב סעודת ר"ח הוא בין ביום ובין בלילה.



ביאור מנהג חב"ד בקיום מצוות לחם משנה

הרב איסר זלמן ווייסברג
טורונטו, קנדה

באגרות קודש (מ"ט תשרי תשי"ז, נד' באג"ק חי"ד עמ' כט; לקו"ש חי"א עמ' 243) כותב רבינו "במה שכותב שראה מנהג אנ"ש דכשיש לחם משנה רק לאחד ומוציא את האחרים נוהגים שאר בני הבית לברך ברכת המוציא כל אחד לעצמו. ומקשה ע"ז ממש"כ בשו"ע רבינו הזקן (רע"ד), ובאחרונים שם אשר המסובים יוצאים גם בברכת המוציא". וממשיך לבאר טעם המנהג שהוא מפני חשש הפסק. ומוסיף "ומה שהקשה אשר נראה באחרונים שאם עושים כן, ברכה כ"א לעצמו, לא יצא ידי החיוב של לחם משנה, לא ידעתי מקור ע"ז. ואדרבה בפירוש כתוב באשל אברהם להגה"צ מבוטשאטש לסימן הנ"ל - שיוצא ידי חובתו של לח"מ אף שמברך ברכת המוציא לעצמו. ולא עוד אלא אפילו אם השומע לא נטל ידיו עדיין".

ולכאורה הדברים תמוהין. חדא, דבשו"ע אדה"ז הל' פסח סי' תעג סכ"ד כתב לענין הא דאין צריך להיות לפני כל או"א המצות והמרור וכו' כ"א לפני מי שאומר ההגדה "אף שביו"ט צריך לבצוע על לחם משנה

(1) באג"ק נדפס בטעות סקע"ד.

מכל מקום כיון שהם יוצאין בברכת המוציא של בעל הבית הם יוצאין גם כן בלחם משנה של בעל הבית". ומזה הוכיח בקצות השולחן (סי' לז ס"ק ט וסי' פב ס"ק ו) דצריך המברך להוציא המסובין בברכת המוציא ובל"ה אינם יוצאין ידי חובת לח"מ. וכ"כ להדיא בכו"כ אחרונים, ואלה הם:

קרבן נתנאל פסחים פ"י סי' טז אות ה. מנהגי חת"ס פ"ה אות יג. חיי אדם הל' שבת כלל ז ה"ב. קיצור שו"ע סי' עז סי"ח, כף החיים סי' רעד ס"ק יג, מ"ב שם ס"ק ב. וא"כ צ"ע איך כתב רבינו באגרת הנ"ל שאינו יודע מקור על זה, בעוד שכן הוא להדיא בשורה ארוכה של פוסקים, וכ"ה להדיא בשו"ע אדה"ז.

והנה בעיקר דברי האשל אברהם ראיתי בספר שולחן שלמה [דברים מלוקטים מהג"ר שלמה זלמן אויערבאך] שם שכתב דאף דלפי רוב הפוסקים צריכים לצאת בברכת המוציא של בעה"ב שיש לו הלח"מ מ"מ מהסס לבטל מנהגם של אלו הסומכין על הא"א. ומוסיף להסתפק במי שלא הי' לו לח"מ בתחילת סעודתו ושוב נזדמן לו, דלפי הא"א אולי כדאי לאחוז ב' ככרות שלימות אפי' בתוך הסעודה ולבצוע אחד מהם כדי לקיים עכשיו מצות לח"מ.

והיינו דלדעתו כוונת הא"א דמצוות לחם משנה אינה הברכה על הלח"מ כ"א עצם הבציעה, וכפשטות לשון הש"ס המובא ברמב"ם, בטושו"ע וכו' "בשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות" (ברכות לט, ב. שבת קיז, ב), ודלא כדפרש"י בשבת שם "לבצוע - ברכת המוציא". וסברת הגרש"ז הוא דאם הי' המצוה הברכה על לח"מ, א"כ בכדי לצאת ידי לח"מ בודאי דהיו המסובין צריכים לצאת בברכתו ולא לברך לבדם.

אבל אין דבריו נכונים בזה, כי מפורש בדברי האשל אברהם דצריכים לשמוע הברכה. ואלה דבריו: "יוצאין ידי חובת לח"מ בשמיעה גם שהברכה של נהנין אינו יוצא ידי חובתו ומברך בפני עצמו. מ"מ מצות

(2) וצ"ע בלשונו שכ' "ונכון לנהוג שזה שבועה יכוין לפטור בברכת המוציא כל המסובין וגם יאמר להמסובין שיכוונו לצאת בברכתו כדי שכולם יצאו בלחם משנה", דאם בלעדי זאת אינם מקיימין מצות לח"מ, הול"ל "וחייבין" או "וצריך לנהוג" ולא רק "ונכון". ואם דעתו לסמוך בדיעבד על האשל אברהם הו"ל לציין זאת.

לח"מ על הבציעה קודם הנאת האכילה מהני בכך שליחות ומהני גם קודם נט"י (שהרי יכול לברך המוציא על פחות מכזית בלא נט"י). ונט"י אינו הפסק. ושייך מיכלא ונט"י בפעת אחת".

הרי מפורש בדבריו דצריך לשמוע ברכת המברך על לח"מ³ ודלא כהגרש"ז, וכן מפורש בשו"ע אדה"ז שם ס"ד דהמסובין "יוצאין ידי חובתם במה ששומעים ממנו ברכת המוציא שמברך על לחם משנה ואוכלים מאותו לחם משנה".

[אלא שסברת הא"א תמוה מאד לענ"ד, דהרי ברכת המוציא אינו אלא ברכת הנהנין, וכשאינן יוצאין בה ומברכין לעצמן הרי שוב אין להם שום שייכות להברכה, ומה מתקיים עי"ז ששומעין הברכה ואינם יוצאין בה? ויבואר להלן].

והנה לבד מזה שאין דברי הא"א הולמים פירושו של הגרש"ז, עיקר הסברא ג"כ צריכה ביאור, דאיך אפשר לומר דהמצוה מתקיימת ע"י הבציעה לברכה, דא"כ הר"ז מצוה שבגופו ולא שייך ע"ז שליחות?

וראיתי להגראי"ב גערליצקי שליט"א בקובץ הערות וביאורים גליון תקעג (ש"פ משפטים תשנ"א) שהביא משו"ת קנין תורה בהלכה (להג"ר אברהם דוד הורוויץ, סי' פח) שרצה לבאר מנהגם של כו"כ צדיקים תלמידי תלמידיו של הבעש"ט שהיו נוהגים לערוך שולחנם בשבת ברוב עם, ונשותיהם וב"ב היו אוכלים בחדר אחר, והיו שולחים להן פרוסה מהלח"מ, אבל הן לא שמעו ברכתו כלל. והוא כתב דעיקר התקנה הי' על הבעה"ב ואין זה מצוה על הקרקפתא דגברא.

והגראי"ב רצה להסביר שיטה זו עפ"י הסברא המובאת בלקו"ש חלו"ו בשלח (ג) דעיקר מצות לח"מ היא לקבוע סעודתו על ב' ככרות שלימות, (ודלא כרש"י שהמצוה היא הברכה על לח"מ), וא"כ י"ל דכל הבני בית נגזרים בזה אחר בעה"ב, ואין זה בתורת שליחות, כ"א דבעה"ב הוא זה הקובע הסעודה בשביל כל בני הבית.

(3) וכ"ה בליקוטי מהרי"ח (סעודת ליל שבת), דאחרי שהביא דברי הא"א סיים "ולא כאשר המנהג אצל המוני עם דבשעה שהבעל בוצע על השתי ככרות היא יוצאת ונכנסת".

ואולי עד"ז הוא ג"כ כוונת הגרש"ז. אכן לבד זאת דעצם הסברא (דאין לח"מ חובת גברא) הוא היפוך ממשמעות הש"ס "חייב אדם לבצוע כו" ובשו"ע אדה"ז "חייב כל אדם לבצוע כו" - הרי לפי סברא זו צ"ב למה חייבין המסובין לאכול מאותן הככרות שבירך עליהם בעה"ב, והרי הם קבועין יחדיו באותו הסעודה אפי' אם אוכלין מככרות אחרות.

ועוד זאת, אי נימא דיסוד ההיתר שהמסובין מברכין לעצמן שייכת להסברא המובא בלקו"ש דעיקר חובת לח"מ היא לקבוע סעודתו על לח"מ, א"כ הרי הי' צריך לבצוע ולאכול משתיהן, ובלא זה איך יחשב שהסעודה נקבע על שתי הלחמים? דבשלמא אם החיוב הוא לברך על שתיהן, הרי כשאוחז שתיהן בידיו חלה על הברכה על שתיהן, ומתקיים עי"ז מצות לחם משנה, אבל אם הוא דין בקביעות סעודה, לכאור' צריך לבצוע משתיהן⁴.

והנה שיטה זו דצריך לבצוע משתיהן היא שי' הגר"א שהכריע בשו"ע שם כהרשב"א, ונהג כן למעשה כמש"כ במעשה רב (אות קכג). ובערוך השולחן מביא דיש הרבה מדקדקים במדינת ליטא ורייסין וזמוט לבצוע שתי הככרות עפ"י הגר"א. אבל אין זה מנהגנו, ואין זה מנהגם של שאר חוגי החסידים. וגם אדה"ז בשולחנו לא הביא שיטה זו כלל (אע"פ שהיא מובאת בב"ח, פרישה, מג"א, אלי' רבה וכו')⁵. ולכן לענ"ד א"א לבאר

(4) בלקו"ש שם כ' דלפי הסברא דלח"מ היא מהלכות קביעות הסעודה "צריך שיהיו שני הלחמים על השולחן במשך הסעודה, ומצוה (מן המובחר) לאכול משניהם". וצ"ע: (א) לכאורה לפי סברא זו חובה לאכול משניהם, דאיך יתחשב שהסעודה נקבעת על שתי לחמים אם אינו אוכל משתיהן, ולא מסתבר כלל שאחיות הלחם לבד בתחילת הסעודה מועלת להחשיב שהסעודה נקבע על לחמים אלה. (ב) לא מצינו בשום מקום הידור שיהיו הלחמים על השולחן במשך הסעודה.

(5) בשו"ע כתוב [בוצע על שתי ככרות] שאוחז שתיהן בידו ובוצע התחנתונה". ואלה דברי הגר"א: "עמ"א והעיקר כמ"ש רש"ל ושל"ה לחתוך שניהם כפי' הרשב"א ורה"ג (וממשיך להביא קושיות הרשב"א כדלהלן, ומסיים) וע' ב"ח".

ודבריו צע"ג. דהנה בסוגיא בכרכות שם (ועד"ז בשבת שם) איתא "אמר רבי אבא ובשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות, מאי טעמא לחם משנה כתיב. אמר רב אשי חזינא ליה לרב כהנא דנקיט תרתי ובצע חדא. רבי זירא הוה בצע אכולא שירותא. אמר ליה רבינא לרב אשי והא קא מתחזי כרעבתנותא. אמר ליה כיון דכל יומא לא קעביד הכי, והאידינא קא עביד לא מתחזי כרעבתנותא".

וברשב"א ברכות שם "רבי זירא בצע אכוליה שירותיה. פי' רש"י ז"ל פרוסה גדולה שהיא די לו לכולה סעודה. ואינו מחוור בעיני, דלא הוה ליה למימר אכולה שירותא, אלא בצע כולה שירותיה. ועוד דא"כ היכי פריך מחזי כרעבתנותא, אדרבה היינו עין יפה דעלה אמרו (לקמן מו, א) בעל הבית בוצע . . . אלא ודאי הכי פירושו בצע על כל הככרות

המונחות לפניו לאכול והא מחזי כרעבנותא, והיינו נמי דאמר רב אשי בטר הכין כי הוינן ביה רב כהנא הוה שקיל תרתי ובצע חדא. וכן פי' רב האי גאון ז"ל, וז"ל 'א מברך איניש בשבתא אתרתי ובצע חדא כרב כהנא שפיר דמי, ואי בצע להו לתרווייהו אפילו לכולה שירותיה כרבי זירא שפיר דמי'.

ועד"ז אי' בספר אור זרוע (ח"א הלכות ברכת המוציא סי' קנג) בשם הר"ח: "אמר ר' אבא חייב אדם לבצוע על שתי ככרות בשבת. . אמר רב אשי חזינא לי' לרב כהנא דנקיט תרתי ובצע חדא. פר"ח ואי נקיט תרתי ובצע אחדא או בצע אתרווייהו או אפי' בצע כולי' שירותי' מנייהו עבד שפיר, עד כאן פי' ר"ח".

הרי מבוואר בדברי רה"ג והר"ח דשפיר דמי למיעבד או כר' זירא או כר' כהנא, ולא כתבו דהלכה כר' זירא, או דאיכא הידור לעשות כר' זירא.

וי"ל עפמ"ש כרש"י בספר האורה וכ"ה בסידור רש"י (מובאים בתו"ש בשלח אות קיח): "והטוב והנכון שבכל המנהגות להיות שתיים שלימות ובצוע אחת כרב הונא (בש"ס שלנו ר' כהנא) דנקט תרתי ובצע חדא, פירש נקט תרתי לזכרון לחם משנה, ובצע חדא לזכר שהאחד לכו ביום והשני מתקיים ומניח לשבת ולא הבאיש ורימה לא היתה בו". וכ"כ בפ' הרשב"ץ בפירושו לברכות. ולפי"ז הרי יש הידור דוקא לא לבצוע השני. וס"ל לרה"ג דלר"ז ההידור הוא לבצוע שתייהן (ומאותו הטעם דלפרש"י בצע פרוסה גדולה "ודי לו בה לאותה הסעודה ולכבוד שבת ונראה כמחבב סעודת שבת ולהתחזק ולאכול הרבה"). ולרב כהנא ההידור הוא דוקא לא לבצוע השני. ורה"ג לא הכריע איזה הידור עדיף.

והנה הב"ח כתב דבסעודת היום יחמיר כב' הפירושים בדברי רבי זירא, כרש"י שיבצע פרוסה גדולה וכהרשב"א דיבצע על ב' ככרות (והובא במג"א). ובפרישה כתב דרבו הרש"ל נהג בסעודת היום כהרשב"א. ובאלי' רבה הוסיף דכן נהגו גם המטה משה (סי' תלט) והשל"ה (מס' שבת פרק נו מצוה לט). ומזה שנהגו כן דוקא בסעודת היום מוכח דאינו לעיכובא כלל. [ואולי לא עשו בלילה לקיים הידור הנ"ל שהביא רש"י, דהיינו דוקא להשאיר השני למחר]. הרי דלכו"ע אין ההלכה דצריך לעשות כר"ז, כ"א דאיכא הידור בזה, או דס"ל דגם ר"ז לא ס"ל דהוא לעיכובא.

וא"כ שיטת הגר"א שהכריע דצריך לעשות כר"ז צע"ג. חדא, דלו יהא כדבריו דר"ז חולק על ר"כ, מנ"ל לפסוק כר"ז, וכדתמה בזה הערוך השולחן. והוסיף עוד דבמכילתא (מובא בכלבו ס"ס לא ובאלי' רבא, ולפינו ליתא) מפורש כרב כהנא ("ביום ששי ירד להם מן ב' עמרים לכל אחד, ומהעומר עשו ב' לחמים, א' מהן בערב שבת בבקר, והשני בליל שבת, והג' בבקר, והרביעי בסעודה שלישית"). ועוד שכתב להכריע כהרשב"א ורה"ג בעוד שהרשב"א מביא מרה"ג דיכול לעשות גם כרב כהנא. וא"כ הדיוק דוקא לבצוע על שתייהן היא כנגד כל הראשונים וכל האחרונים.

הן אמת דהשל"ה לא כתב שנהג הוא והרש"ל כן דוקא בלילה, וא"כ אולי למד הגר"א דס"ל להמהרש"ל והשל"ה דכן צריך לעשות גם ביום משום דהכי הלכתא. אבל זה נסתר מסיום דברי השל"ה "ומכל מקום לסעודה שלישית אינו בוצע אלא על אחת מהן". הרי דגם לשיטתו אינו לעיכובא.

ונראה דלהכי לא הביא אדה"ז כלל שי' הרשב"א, דלרש"י אין שום הידור כלל לבצוע שתייהן, והכי נפסק ברמב"ם בטור ובשו"ע. וגם לפי רה"ג, הרשב"א, הרש"ל, השל"ה וכנ' ליכא חיוב בזה.

ולהוסיף דעצם קו' הרשב"א שמכוחה דחה הגר"א דברי הרמב"ם והשו"ע וכו' צ"ע, שהק' אמאי אמר רבינא "והא קא מתחזי כרעבנותא" הרי אי' להלן (מו, א) בעל הבית

מנהגם של חסידים שהב"ב מברכין לעצמן ע"פ הסברא שעיקר דין לח"מ אינו הברכה על שתי לחמים, כ"א הקביעות סעודה עליהם.

והנראה לומר בביאור דברי רבינו באגרת הנ"ל, (ואולי זהו ג"כ כוונת הגר"א"ב גערליצקי שליט"א בהמשך דבריו בקובץ הערות וביאורים הנ"ל בהביאו מס' ויגד משה), דהנה בשו"ע אדה"ז (סי' רעד ס"ד) הנ"ל מפורש דכדי לצאת ידי חובת לח"מ צריכים גם לאכול מהלח"מ. וצ"ע דאם כל החיוב הוא הברכה על הלח"מ, והמסובין שומעין הברכה, למה צריכים גם לאכול מהלח"מ? ובאמת דבס' הררי קדם (ח"ב סי' ט) הביא מהגר"ח דאין שום חיוב לאכול מהככרות שעליהם בירך הבעה"ב כדי לצאת ידי חובת לח"מ, דעיקר הקיום היא בגוף הברכה על לח"מ כדברי רש"י. אבל בשו"ע אדה"ז מפורש להיפוך. (וכן הדגיש בקצות השולחן שם דצריכים לשמוע וגם לאכול מהלח"מ). וצ"ע מאי שנא מקידוש דיוצאין ע"י שמיעת הברכות ואין המסובין צריכים לטעום כלל מהיין.

וי"ל בביאור הדברים, דבאמת עיקר תקנת לח"מ היא ודאי חובת הסעודה, דהיינו שהסעודה תהי' בה לח"מ, וכמשמעות הרמב"ם (הלכות שבת פ"ל ה"ט) שהביאה בתוך הלכות הסעודה: "חייב אדם לאכול שלש סעודות בשבת ... וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין ולבצוע על שתי ככרות". ולכן הרי ודאי צריך לאכול מהלח"מ דבלא זה אין הלח"מ משתייך לסעודתו, ומה שצריך גם לברך על הלח"מ הוא משום שזהו מה שמשוי' הלחמים לחפצא של לחם משנה, דעי"ז שאוחז שתיהן בידו בשעת ברכה והברכה חייל על שתיהן עי"ז נעשית כל או"א מהן לחפצא של לחם משנה, ושוב עי"ז שאוכל מאחת מהן נחשב שהי' בסעודתו לחם משנה. ולכן כתב אדה"ז שם בס' רע"ד דצריכים ג"כ לשמוע הברכה

בוצע כדי שיבצע בעין יפה. והרי התם בוצע בשביל המסובין והכא בצע ר"ז לעצמו. ולהדיא אי' בדרך ארץ רבה ספ"ו: "ולא יאחז אדם כביצה פרוסה בידיו ואם עושה כן הרי זה רעבתן וגררן. ומובא להלכה ברמב"ם (ברכות פ"ז ה"ג) ובתוס' ריש סי' קסז (ובשו"ע אדה"ז שם ס"ג) וכצ"ל לזה הגר"א גופי' בשו"ע שם. וכן הובא הדא"ר בפי' הרשב"ץ בברכות שם.

ואולי יש סעד לשי' הגר"א בריטב"א ברכות שם שכתב "חייב אדם... פירוש ולבצוע משתיהן". הרי דזהו שיטת רב אבא ג"כ. וא"כ הוי ר"א ור"ז רוב כנגד ר"כ. אבל הגר"א שבסס שיטתו על הרשב"א הרשל"ה והשל"ה, צ"ע רב.

מהמברך, דאם אינו שומע הברכה הרי כל השתייכותו להלחם התחיל בשעת שהיתה פרוסה, ואז הרי אינם עוד לחם משנה, אבל אם יוצאים בברכתו, ואוכל מאותן הככרות, הרי אכילתו משתייך ומתייחס לזמן הברכה שאז היתה חפצא של לחם משנה.

ועל זה בא חידושו הגדול של האשל אברהם, דכיון דעיקר דין לחם משנה היא לא הברכה על לחם משנה כ"א האכילה ממנה, וכל הטעם שצריכים לשמוע הברכה היא משום דבלא זה אינו נחשב כאילו אכל מלחם משנה, כי הברכה הוא מה שמשוי הלחמים לחפצא של לחם משנה באותו שעה שמברך עליהם. אשר לכן ס"ל להא"א דהברכה יכולה להתחלק, דהשומע יכול לצאת חובת הברכה רק לענין צירוף הלח"מ אבל לא כדי ליהנות מגוף הלחם. ואף שלכאור' הר"ז חידוש מפליא דיכולים למפסקא להברכה בסכינא חריפא ולצאת רק באותו החלק המשוי להלחמים חפצא של לח"מ ולא להחלק שהיא ברכת הנהנין, אבל הרי מצינו כעין זאת לענין קידוש היום.

דהנה הגרי"ז הי' אומר דאם אין השומעין טועמים מהיין אינם יוצאין ידי חובת קידוש היום, דכיון דכל הקידוש אינו אלא ברכת הנהנין, א"כ אם אינו נהנה הרי אין לו שייכות להברכה. ואף כי היא סברא חזקה מ"מ אינו מובאת בפוסקים ואין המנהג כן. והגרש"ז אורבאך (מובא בשולחן שלמה סי' רפט) כתב דמדברי הראשונים לא משמע כן, ואין צריכים להדר בזה. ומזה הרי מוכח דאע"פ שאינו יוצא הברכה ביחס לתורת "ברכת הנהנין" שבו כיון שאינו נהנה, מ"מ שייך לצאת ידי חובת הברכה לענין מצות קידוש. ובע"כ שיש ענין עצמי בגוף הברכה לבד מהיותו ברכת הנהנין, ושייך ליחס להשומע קיום של ברכה, אע"פ שאינו יוצא בתורת ברכת הנהנין. וס"ל להא"א דה"ה לענין לח"מ דיכול לצאת הברכה לענין מצות לחם משנה, אע"פ שמצד עצם הברכת הנהנין אינו יוצא בה.

(6 והוסיף האשל אברהם ד"מהני גם קודם נט"י (שהרי יכול לברך המוציא על פחות מכזית בלא נט"י). ונט"י אינו הפסק. ושייך מיכלא ונט"י בפעת אחת". ור"ל דלפי מש"כ בפנים דלח"מ צריך להיות חלק מסעודתו, א"כ איך יתיחס אכילתו פרוסה מהלח"מ לזמן הברכה (שדוקא אז היא קרוי' לח"מ כפנים) אם שמע הברכה קודם נטילה או אם הי' הפסק בין הברכה לאכילתו. וע"ז כ' הא"א דאין זה הפסק, ושפיר מתיחס אכילתו להברכה, דמותר הי' לאכול קודם נטילה, והנטילה גופא אינו הפסק דאין שום איסור לאכול בשעת נטילה.

והנה אדה"ז בסי' ריג ס"ו כתב "כל מקום שאחד פוטר את חבריו בברכת הנהנין מפני קביעותם יחד או מפני שנהנים ביחד מצוה שאחד יברך לכולם ולא כל אחד לעצמו שנאמר ברב עם הדרת מלך. אבל בברכת המצות אם כל אחד עושה מצוה בפני עצמו אף שכולן מצוה אחת כגון שכל אחד מתעטף בציצית או לובש תפילין הרשות בידם, אם רצו אחד מברך לכולם כדי לקיים ברב עם הדרת מלך, ואם רצו כל אחד מברך לעצמו. . משא"כ בברכות הנהנין כשכולן קבועים יחד שהם נחשבים כגוף אחד נהנה ולכן די להם בברכה אחת כמ"ש בסימן קס"ז, אם כן אם יברכו כל אחד לעצמו אינן ברכות הצריכות כלל, כיון שהנאת כלם נחשבת כהנאת גוף אחד ע"י קביעתם יחד, אלא א"כ תחילת קביעותם היתה על דעת שלא להצטרף לברכה אחת, שאז נעשה כאלו לא נקבעו כלל יחד כו', אבל כשקבעו עצמן סתם נעשו כגוף אחד ואין מעלה כל כך בריבוי הברכות כו'".

הרי דכשקובעין יחד ויוצאין כל אחד באותה הברכה נחשב כאילו הם "גוף אחד נהנה"⁷, והרי"ז חפצא של אכילה אחת המחייבת רק ברכה אחת.

ועפ"ז נראה דאם המסובין שומעין הברכה מהמברך על לח"מ, שוב אינם צריכים לאכול מאותן הככרות כלל כדי לצאת ידי חובת לח"מ, דכיון דעי"ז שקובעין יחד ויוצאין כ"א באותו ברכת המוציא הרי"ז נחשב כאכילה אחת, לכן כשהמברך אוכל מהלח"מ, שוב נחשב כאילו כל או"א מהמסובין השתתפו בסעודה שהי' בה לחם משנה.

ועפ"ז י"ל בביאור דברי רבינו באגרת הנ"ל, שכתב להשואל ד"מה שכתב אשר נראה באחרונים שאם עושין כן, ברכה כל אחד לעצמו, לא יצא ידי חיוב של לחם משנה, לא ידעתי מקור ע"ז". והרי הבאנו בתחילת דברינו שורה ארוכה של אחרונים שכותבים בהדיא דלח"מ יוצאין עי"ז שיוצאין ג"כ בברכת⁸, ושכ"ה להדיא בשו"ע אדה"ז סי' תעג.

(7) יסודו לכאור' בר"ן מגילה כג, ב (כמצוין בהוצאה החדשה דשו"ע אדה"ז) שכתב בשם הגאונים "...קי"ל דשומע כעונה חוץ מברכת הנהנין דמי שנהנה ראוי שיברך כי אם היכא דמברך גופיא מחייב ואיכא קביעותא דדמו כולהו כחד גופא".

(8) ואדרבה, כנראה שלאחרונים האלו גופא התכוון רבינו בתחילת המכתב: "ומקשה ע"ז ממש"כ בשו"ע רבינו הזקן (רע"ד, ד) ובאחרונים שם".

ולהנ"ל מבואר כמין חומר, שהרי לא כתב רבינו שלא מצא מקור שכן יוצאין ע"י שמיעת הברכה, אלא שלא מצא מקור שאין יוצאין אם עושין ברכה לעצמן. ולפי המבואר הכי פירושו:

באמת ישנם שני אופנים לצאת ידי חובת לח"מ. דיכול לצאת עי"ז שלא יברך לעצמו, ואז אינו חייב לאכול מהלחמים שעליהם בירך המברך, וכנ"ל דאז נחשב כאילו כל המסובין משתתפין בחפצא אחת של אכילה, ואכילת המברך מהני לכל משתתפי הסעודה שיוצאין בברכתו. וזהו שכתבו כל הפוסקים הנ"ל שצריך לכוון לצאת בברכתו.

אבל ישנו גם אופן אחר לצאת ידי חובת לח"מ, והיא ע"י שמיעת הברכה גרידא מבלי לכוון לצאת בתורת ברכת הנהנין, ואז יברך המוציא בעצמו על פרוסתו, אבל באופן זה צריך לאכול מאותן הכרות שבירך עליהם המברך על הלחם משנה. וזהו ג"כ מנהגינו לברך כ"א לעצמו (וכמש"כ אדה"ז בסי' קסז סי"ח ג"כ דהמנהג שכל אחד מברך לעצמו משום חשש הפסקה. וע' גם סקפ"ה ס"ד דגם בקידוש והבדלה טוב שיאמרו השומעין מלה במלה).

ובזה מדויק להפליא דברי אדה"ז, דבסי' רעד כתב "והם יוצאין ידי חובתם במה ששומעין ממנו ברכת המוציא שמברך על לחם משנה ואוכלים מאותו לחם משנה". הרי דלא כתב שצריך לצאת בברכתו, כ"א דצריך לשמוע. והיינו משום דכאן ה"ה אוכלין ג"כ מהלח"מ כהמשך דבריו. משא"כ בסי' תעג כתב "כיון שהם יוצאין בברכת המוציא של בעל הבית הם יוצאין ג"כ בלחם משנה של בעה"ב". הרי כאן שכתב הלשון "יוצאין" לא הביא כלל שצריכים לאכול מאותן המצות שהיו הלחם

(9) ובפשטות כן הוא נמי לענין ברכת בפה"ג של קידוש, שלפי מנהגינו צריכים כ"א מהמסובין לברך בעצמן אם רוצים לטעום מהכוס של ברכה. ועד"ז אמר רבינו להדיא בהתוועדות שמחת תורה תשי"ז (שנאמרה בסמיכות לכתובת המכתב אשר עליו אנו דנים בפנים). אבל ראיתי שהרבה נוהגים שאע"פ שעושין ברכת המוציא בעצמן אין עושין ברכת הגפן. אבל לכאור' אין מנהג זה נכון.

משנה של בעה"ב¹⁰, ולכן הדגיש שצריכין לצאת בברכתו, ובל"ה אינם יוצאין ידי חובת לח"מ¹¹.



הערות על המשנ"ב עם ליקוטי דברי הרב

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו' בנתיבות התפילה'

א. בשולחן ערוך (או"ח סי' תקג ס"א): "אסור לאפות או לבשל או לשחוט ביום טוב לצורך מחר, אפילו הוא שבת או יום טוב ואפילו בשני ימים של ר"ה. אבל ממלאה אשה קדרה בשר אף על פי שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת. הגה: וכל שכן שיכול לשחוט אעפ"י שאינו צריך אלא לכזית, וכן יכולה לבשל הרבה קדרות ולאכול מכל אחת מעט. ודוקא קודם אכילה, אבל אחר אכילה אינה יכולה לבשל ולומר: אוכל ממנה כזית, דהוי הערמה. מיהו אם עברה ובשלה, (או שחט) מותר לאכול.

וכתב במשנה ברורה ס"ק יג: "מיהו אם עברה ובישלה וכו' - יש מן האחרונים שמפרשי דאריש הסעיף קאי דהיינו אם עבר במזיד ובישל מיו"ט לחבירו ולא קאי כלל אדסמין ליה דמיירי בדין הערמה, דשם אפשר דאף בדיעבד אסור דהערמה חמירא ממזיד כדלקמן בסימן תקכ"ז סעיף כ"ד. אבל כמה אחרונים כתבו דאדסמין ליה קאי דהערמה זו קילא להתיר בדיעבד כיון שעכ"פ אכל ממנה קצת מבע"י".

ובליקוטי דברי הרב שם מעיר: "ובשו"ע הרב בסעיף יא כתב ואפילו לא טעם מאומה מהקדרות אלא שבשעת הבישול היה בדעתו לטעום מכל

10 וכמעט א"א שיספיק עבור כל המסובין שהרי כל או"א צריך ג' כזיתים, ב' כזיתים בשביל מצה ועוד כזית בשביל כורך.

11 ועפ"ז אולי יש ליישב (עכ"פ בדוחק) מנהגם של כו"כ צדיקי פולין וכו' המובא בשו"ת קנין תורה הנ"ל בפנים ששלחו פרוסה מהלח"מ שלהם לבני ביתם שלא שמעו כלל ברכתו. דאע"פ שבדרך כלל באופן שאינו יוצאין בברכה אחת, לא נחשב כאלו כל המסובין משתתפין בחפצא אחת של אכילה, וכמובא בפנים משו"ע אדה"ז, היינו משום דעי"ז שמברך לעצמו ה"ה מפקיע עצמו מאחדות המסובין ומראה ע"י ברכתו שאין אכילתו אותו האכילה של המברך על הלח"מ. אבל באופן הנ"ל שהבני בית יושבין בחדר אחרת משום צניעות, ולהכי אינם יכולים לשמוע ברכתו, אולי הם נטפלין להבעה"ב גם באופן שמברכין לעצמן. ומ"מ הרי"ז חידוש גדול הדורש מקור מפורש.

אחת ואחת אם בישל קודם אכילת שחרית מותר לאכול מהם במוצאי יו"ט מיד כיון שבישולו היה בהיתר שהיה רוצה לאכול מכל אחת ואחת ובסי' תקכ"ז סעיף כ"ז כתב זה בסוגריים".

הנה מה שהביא דברי אדה"ז בסעיף יא אין לזה מקום כלל דאינו שייך לכאן. לדבריו הוא עושה מחלוקת בין אדה"ז להמשנ"ב דלדעת אדה"ז סגי גם אם לא אכל בפועל רק שהיה בדעתו לאכול ולדעת המשנ"ב צריך שיאכל ממש.

אולם דבריו אינם נכונים, דו"ל אדה"ז: "וכל זה לכתחלה אבל בדיעבד שכבר בישל ביום טוב לצורך החול אפילו אחר אכילת שחרית ואפילו בישל בכמה קדרות אם הם מיני מטעמים שונים בכל קדרה וקדרה הרי זה טועם כזית מכל קדרה ביום טוב ומותר לאכלם במוצאי יום טוב מיד ואינו צריך להמתין כלום ואף על פי שבישל באיסור לא קנסוהו חכמים כיון שטעם מכל קדרה וקדרה ביום טוב ולא היה בישולו לגמרי לצורך החול. ואפילו לא טעם מאומה מהקדרות אלא שבשעת הבישול היה בדעתו לטעום מכל אחת ואחת אם בישל קודם אכילת שחרית מותר לאכול מהם במוצאי יו"ט מיד כיון שבישולו היה בהיתר שהיה רוצה לאכול מכל אחת ואחת".

והיינו שרק אם בישל קודם אכילת שחרית אז סגי אם היה כוונתו לאכול מהקדרה ובפועל לא אכל, אבל אם בישל לאחר אכילת שחרית שאז זה הוי הערמה אז חייבים לטעום כזית מכל קדרה וקדרה ולא סגי אם היה כוונתו לאכול. וזה מרומז גם בדברי המשנ"ב עצמו בשער הציון ס"ק כח עיי"ש.

ב. כתב הביאור הלכה סי' הנ"ל ס"א ד"ה 'אבל ממלאה' על מה שכתב בשו"ע: 'אבל ממלאה אשה קדרה בשר אף על פי שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת': "אבל ממלאה וכו' - והיינו אף אם כונתה במילואה כדי שישתייר הנותר ליו"ט שני או חול והטעם משום דחד טרחא הוא אבל להוסיף וליתן בה בשר כשהיא כבר שפוחה אצל האש אסור, ומה שהסכימו האחרונים דמותר גם להוסיף אח"כ אף דטרחא בפ"ע הוא זה אינו מותר רק כשמכוננת כדי שעי"ז ישתבח התבשיל שמבשלת לצורך יו"ט אבל לצורך חול אסור כ"ז מתבאר ממ"א בסימן תק"ז סקי"ג וכ"כ הא"ר שם". ובליקוטי דברי הרב שם לא ציין כלום ע"ז.

אולם בשו"ע רבינו סעיף ה משמע לכאורה דלא כהמשנה ברורה, דז"ל: "בשני דרכים התירו חכמים לעשות מלאכת אוכל נפש ביו"ט לצורך החול. . הב' שמקצת המלאכה שנהנה ממנה ביו"ט היא משבת ומתעלה ע"י שארית המלאכה שהיא לצורך החול ולפיכך אע"פ שאין כל המלאכה נעשית בבת אחת הרי זה מותר, כיצד מותר למלאות קדרה בשר אע"פ שביו"ט אינו צריך אלא חתיכה אחת ואע"פ שלאחר שהעמיד הקדרה אצל האש הוסיף בה עוד בשר ואפילו היתה קדרה קטנה ועירה ממנה לקדרה גדולה והוסיף בה הכל מותר, ואע"פ שהוא מוסיף במלאכה לצורך החול מכל מקום כיון שהתבשיל יותר משתבח ומיתקן כשיש בשר הרבה בקדרה נמצא שמה שהוא לצורך יו"ט הוא מתעלה על ידי מה שהיא לצורך החול והרי כל המלאכה היא לצורך יו"ט אבל אסור לומר בפה בשעת בישול שהמותר יהיה לצורך החול אלא יבשל בסתם".

משמע דאפי' אם כל כוונתו בהוספת שאר הבשר הוא רק לצורך החול מותר כיון שעל ידי זה משתבח הבשר שיש כבר בהקדירה, ובשר שמשתבח הוא רוצה באמת לצורך יו"ט אע"פ שאינו צריך עצם ההשבחה מ"מ כיון שבאמת הוא צריך בשר זה ליו"ט ולפועל זה משתבח, מותר.

ג. בשו"ע ס"ב: "ממלא נחתום חבית של מים אף על פי שאינו צריך אלא לקיתון אחד. הגה: אבל צריך להשים הכל אצל האש בפעם אחת אבל אסור להוסיף אם כבר החבית אצל האש דטרחא שלא לצורך הוא".

וכתב במשנה ברורה ס"ק יד: "אע"פ שא"צ וכו' - ר"ל והמותר מכיון שיהיה לצורך הלילה אפ"ה שרי דחד טרחא הוא. וכתבו האחרונים דהיינו דוקא היכי דממלא פעם אחת מהדלי ולא פעמים רבות ע"י כלים". ובליקוטי דברי הרב גם כאן אינו מציין כלום ע"ז.

ולכאורה דעת אדה"ז בקו"א אות א אינו כן אלא אפי' אם ממלא כמה פעמים מהדלי ג"כ מותר וכלשונו שם בתו"ד: "שהרי בחבית גדולה של מים הוא טורח טירחא גדולה למלאותה ולהעמידה אצל האש. . ואפי"ה כיון שעיקר מלאכת הבישול דהיינו עמידה אצל האש נעשה כולו כאחת מותר אפילו להערים".

אלא אם נאמר שרק במים שכבר נשאבו מהמעייין מערב יו"ט ועכשיו רק ממלא הקדירה אז מותר להוסיף אבל לשאוב מהמעייין כמה פעמים

ע"י הדלי אולי אסור, אבל לא משמע כן מלשונו ומכל המשך דבריו, עיינ שם.



בענין עוסק במצוה פטור מן המצוה

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפורניא

תנן (סוכה כה, א): "שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה, מנה"מ דת"ר בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה ובלכתך בדרך פרט לחתן. מכאן אמרו הכונס את הבתולה פטור ואת האלמנה חייב". ע"ש, וממשיכה הגמ': "אי הכי אפי' כונס את האלמנה נמי", ומתרצת הגמ': "כונס את הבתולה טריד כונס אלמנה לא טריד. וכל היכא דטריד ה"נ דפטור? טבעה ספינתו בימ דטריד הכי נמי דפטור, הכא טריד טרדא דמצות התם טריד טירדא דרשות".

1) ופרש"י: "הולכי בדרך מצוה כגון ללמוד תורה ולהקביל פני רבו ולפדות שבויים", ע"כ. והא דנקט רש"י רק אלו י"ל דבא להשמיענו דלא כל הכנה למצוה נחשבת חלק מהמצוה עצמה לפטור בה ממצוה אחרת רק היכא דההליכה עצמו היא חלק מהמצוה. ועו"ל (ראיתי בס' סוכת חיים על אתר) דרק במצוות אלו יכול לבטל מצות סוכה אפי' באמצע החג - דאל"כ מהיכי תיתי דיבטל מצות סוכה שכבר עוסק בה - דהחייב לקבל פני רבו הוא רק כרגל, ולימוד תורה דוחה אפי' שאר מצוות, ופדין שבויים מיירי שאם לא יפדה עוד לא יוכל לפדותם. ולהעיר שמשמע מדברי כמה ראשונים על אתר שג' מצות אלו הם רק דוגמא לבד דהמאירי אחרי שמביא ג' מצות אלו כתב וז"ל "וכיוצא באלו", וכן משמע מפשטות דברי רש"י דמקדים מלת "כגון". (וראה פ"י רבינו אברהם מן ההר דלא כתב כגון, וי"ל דאין זה מהדיוקים דדייקינן עלה ודו"ק). ולהעיר מלשון רבינו בשלחנו סי' תמד לענין דחיית ת"ת למצוה עוברת כי לימוד ת"ת יכול להיות בכל זמן.

ובהא דכתב רש"י כגון ללמוד תורה - הק' באור שמח (ת"ת פ"א ד"ה ובחי"י) דהא לימוד תורה גופ' אינו פטור מקיום מצוות וכדאי' בגמ' שבת (יא, א) ותריך דמיירי כאן בהולכי לשמש ת"ת והמבטל שימוש גרוע טפי דגדול שימושה יותר מלימודה ע"ש.

ולהעיר שרבינו בשלחנו סי' תרמ ס"ח משמיט הא דכ' רש"י כגון ללמד תורה, וזלה"ק: "אבל מי שהולך לדבר מצוה כגון להקביל פני רבו או לפדין שבויים וכיוצא בזה", עכלה"ק.

ובהגהות להוצאה חדשה מעיר על כך דלעיל בסי' תמד ס"ח מיירי בדחיית תלמוד תורה לעשיית מצוה עוברת, כי יכול ללמוד אח"כ. וצ"ע דכאן השמיטו.

וראה גם הא דכתב רבינו בקונטרס אחרון להל' ת"ת ריש פ"ג.

וראיתי מי שכתב (ס' אורה ושמחה על רמב"ם הל' סוכה פ"ו ה"ד) דסיבת הפטור שלוחי מצוה אף דהוי הכשר מצוה הוא אותו פטור דטרוד דנבאר לקמן, וזה החידוש כאן דגם ההכנה למצוה הוה בכלל עוסק במצוה שלבו טרוד ודומה לחתן.

והא דצריך תרי קראי חד לעוסק במצוה וחד לחתן, פרש"י (ד"ה ובלכתך): "דאי הוי כתיב חד כיון דחתן לאו כתיב בקרא הו"א לא פטר הכתוב אלא טורח ועושה מלאכת מצוה בידים או מהלך למצוה אבל חתן שהוא יושב ובטל ואינו עוסק אלא טריד במחשבת בעילה לא פטר הכתוב הלכך מקרא יתירא אשמעינן דפטור מק"ש, דטריד במחשבת בעילה", עכ"ל.

ובגמ' זבחים (יט, א): "כהנים בעבדותם ולויים בדוכנן וישראל במעמדן פטורין מן התפלה ומן התפילין". ופרש"י ד"ה ומן התפילין: "דקיימא לן העוסק במצוה פטור מן המצוה".

ובגמ' ב"ק (נו, ב): "איתמר שומר אבידה וכו' רב יוסף אמר כשומר שכר דמי בההיא הנאה דלא בעיא למיתבי לי' ריפתא לעניא הוי כש"ש", ופרש"י דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ע"ש.

וראה גם גמ' נדרים (לג, ב): "דקא מהני לי' פרוטה דרב יוסף" ופי' הר"ן: "דכי מהדר לי' אבידתו מיפטר מלמיתב לי' פרוטה לעני שהעוסק במצוה פטור מן המצוה", ע"ש.

ובפנ"י בסוכה שם ד"ה מנה"מ ביאר וז"ל: "נראה דלעוסק במצוה ממש בשאר מצות פשיטא דפטור ממצוה אחרת, דמאי אולמי' האי מהאי . . אלא דעיקר קרא היינו אפי' בשעה שאינו עוסק במצוה ממש אלא שהולך לעשות מצוה כהאי שלוחי מצוה דמתני' או שטרוד לעשות מצוה אפ"ה פטור מדכתיב תרי קראי בשבתך בביתך ובלכתך בדרך", ע"כ.

וכן משמע מפי' רבינו אברהם מן ההר דכתב וז"ל: "שכל זמן שלא עשו המצוה והם מחזיקים בה והולכים בשבילה הם מתעסקים במצוה, וכל המתעסק במצוה פטור מן המצוה" עכ"ל, מבואר דיש פטור עסוק במצוה אפי' אם ליכא קיום מצוה ולמשל דאפי' העוסק בהליכה למצוה פטור משאר מצות. וי"ל דזה ביאור מה שפרש"י במתני' הולכי בדרך מצוה כגון ללמוד תורה ולהקביל פני רבו וכו' דאף שההליכה היא רק הכנה להמצוה ולא קיום המצוה אעפ"כ פטור מן המצוה (אלא דראה בהערה 1 מש"כ בזה).

ובמה שכ' הפנ"י דעיקר דין עוסק במצוה פטור ממצוה פשיטא דמאי אולמי' האי מהאי, יש להעיר מדברי הרמב"ם בפי' המשניות (אבות

רפ"ב): "והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה ולפיכך ראוי להשתדל בהן כולן. ועל היסוד הזה אמרו העוסק במצוה פטור מן המצוה ללא הבחנה בין המצוה שהוא עוסק בה למצוה העוברת, ולפיכך אמרו גם אין מעבירין על המצות כלומר אם נזדמן לך עשיית מצוה אל תעבור מעלי' ותניחנה כדי לעשות מצוה אחרת", ע"כ. דמהרמב"ם משמע שהוא רק מצד הסברא ומצד מדת חסידות והפי' הוא דאי לאו קרא הכי נמי היינו למדין דין עוסק במצוה, משום דהוי זהיר במצוה קלה כבחמורה ודו"ק.

ועפ"י דברי הרמב"ם והפנ"י אלו יש לתרץ קושיית הריטב"א - ודלא כהשפת אמת בסוגיין. דהנה כתבו התוס' שם ד"ה שלוחו וז"ל: "...ותימה אם יכולין לקיים שניהם אמאי פטורין דאטו אדם שיש לו ציצית בבגדו ותפילין בראשו מי מיפטר בכך משאר מצות. . אלא ודאי לא מיפטר אלא בשעה שהוא עוסק בה וצ"ל דהכא נמי איירי בכי האי גוונא דאי מיטרדי בקיום מצות סוכה הוו מבטלי ממצות", עכ"ל. והריטב"א הק' שם ד"ה שלוחי מצוה וז"ל: "...ותימא דהא ודאי לא אמרו העוסק במצוה פטור מן המצוה אלא בשא"א לקיים שתיהן כי בעודו בסוכה או שמניח תפילין אין לפטרו מכל המצות, ומה שאמרו בשומר אבידה שפטור מלתת פרוטה לעני היינו בשעה שמנערה ומטפל בה והיינו דאמרין פרוטה דרב יוסף לא שכיחא. . וכיון דלא מיפטר אלא בעודו עוסק במצוה זו ל"ל קרא פשיטא למה יניח מצוה זו מפני מצוה אחרת. וי"ל דהא קמ"ל דאפי' בעי להניח מצוה זו לעשות מצות אחרת גדולה הימנה אין הרשות בידו סד"א איפטורי הוא דמיפטר מינה אבל אי בעי למשבק הא ולמיעבד אידך הרשות בידו קמ"ל דכיון דפטור מן האחרת הרי היא אצלו עכשיו כדבר של רשות ואסור להניח מצותו מפני דבר שהוא של רשות", ע"כ.

ובשפ"א מיישב קושיית הריטב"א דלמ"ל קרא וז"ל: "והריטב"א תי' דקמ"ל קרא דאסור להניח המצוה ולעשות אחרת אבל לשון הגמ' לא משמע כן, אכן נראה דגם כוונת התוס' אינו שיבטל לגמרי המצוה ע"י הסוכה רק אם יתאחר עשיית המצוה הראשונה ע"י שיחפש אחר סוכה נמי פטור וזה ודאי רבותר הוא וצריך קרא ע"ז דאע"ג דיכול לקיים שניהם אפ"ה נדחה מצות הסוכה אע"ג דע"י קיום מצות הסוכה לא יתבטל מצוה הראשונה לגמרי אלא שתתאחר מ"מ כיון דכבר התחיל במצוה זו פטור מאחרת כנ"ל", ע"כ מהשפ"א.

ביאור דבריו: דאיצטריך קרא לפטרי' אפי' היכא דהמצוה שעוסק בה לא תתבטל אלא רק תתאחר דאי לא גלי לן קרא הייתי אומר דהיכא דהמצוה השני' עוברת יקימה ואח"כ יחזור ויקיים הראשונה קמ"ל קרא דמ"מ בשעה שעוסק במצוה פטור לגמרי מן המצוה השני' ולא יעשנה. (וראה לקמן שנאריך בדברי הריטב"א אלו).

ולפי ביאור הרמב"ם והפנ"י דלעיל י"ל דלא צריך קרא גם לזה דהוא מסברת מאי אולמי' האי מהאי וכן מהא דתנן הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה ומהכלל דאין מעבירין על המצוות, וכלשון הרמב"ם אל תעבור מעלי' ותניחנה כדי לעשות מצוה אחרת, וא"כ גם אילולא הפס' לא היינו עושים אפי' מצוה עוברת.²

ויעויין שו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' יג) דאין מעבירים על המצוות אפי' אם פגע תחילה במצוה קלה שאין אתה יודע שכרן של מצוות.³

(2) בס' ארעא דרבנן (מערכת אות א ס"א) ס"ל שאומרים אין מעבירין על המצוות אפי' בהאי גוונא שיש לפניו מצוה אחת דאורייתא ואחת דרבנן ופגע תחלה במצוה דרבנן.

ומוכיח זאת מהא דפסחים (קג, א): "דאמר ר"י לא נחלקו ב"ש וב"ה על המזון שהוא בתחילה", ופרש"י: "כיון שגמר סעודתו בההוא מיחייב ברישא ואין מעבירין על המצוות". משמע שאם הי' מתחייב בתחילה בנר או בשמים הי' מברך תחילה עליהם ואח"כ בהמ"ז אפי' שנו דרבנן וברהמ"ז דאורייתא.

ולגבי מצוה עוברת נר' שתלוי במה שנחלקו האחרונים בביאור הטעם שאין מעבירין על המצוות, די"א (ספר לקט הקמח) דחיישינן שעד שיקיים המצוה האחרת ימות או יאנס ולא יקיים אף אחת מהן, וי"א (ספר קדשי דוד) שאין מעבירין משום ביזוי מצוה, דלהטעם משום ביזוי מצוה י"ל דאם המצוה השני' הוא עוברת אין ביזוי במה שמניחה ועושה אבל אי מטעם שימות או יאנס וכו' הנה זה שייך אפי' במצוה עוברת.

(3) הרדב"ז הידוע לגבי ראובן שהי' חבוש בבית האסורים והסכים ההגמון לשחררו יום א' בשנה ונשאל איזה יום יבחר יוה"כ, פורים וכו' והשיב הרדב"ז דקי"ל דאין מעבירין על המצוות הלכך המצוה ראשונה שתבוא לידו יקימנה ויעשנה ולא ישגיח בהך מצוה שהגיע ברישא אם היא קלה או חמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות.

והחכ"צ דחה דבריו (וכבר הארכנו בזה בכ"מ) מגמ' מנחות מט, א דתדיר ומקודש ואכ"מ.

ואולי נחלקו ביסוד הדין דאין מעבירין אי הוי מדאורייתא או דרבנן דאי הוי מדאורייתא אין מקום לחלק בסוגי המצוות אך אם הוא מדרבנן אולי לא אמרינן האי סברא במקום שהמצווה השני' עדיפא.

ומהרדב"ז משמע שאין מעבירין הוא מדרבנן ועוד כתב שאין מעבירין אף שהמצוה השני' עדיפא.

ב. וכדי להבין היטב גדר הפטור דעוסק במצוה יש להקדים ולבאר הא דנחלקו הראשונים במי שעוסק במצוה ובא לידו מצוה שני' ויכול לקיים שניהם אי צריך ויאות למעבד הכי.

לדעת התוס' שנתק לשונם ושיטתם, פשוט דאם יכולין לקיים שניהם חייבים דאטו אדם שיש לו ציצית בבגדו ותפילין בראשו מי מפטר בכך, אלא ודאי לא מיפטר אלא בשעה שהוא עוסק בה והא דשלוחי מצוה פטורים מן הסוכה וכדו' איירי בכה"ג דאי מטרדי בקיום מצות סוכה הוי מבטלי ממצות, ולכן פטורים.

והר"ן (שם יא, א מדפי הרי"ף) הק' על התוס' וז"ל: "לפיכך נ"ל צ"ל דהעוסק במצוה פטור מן המצוה אע"פ שיכול לקיים את שניהם וההיא דנדרים (שומר אבידה) לא מוכחא מידי דודאי בשעה שהאבידה משומרת בתיבתו לא מפטר דעוסק במצוה אמרינן ולא מקיים מצוה ומי שאבידה אצלו אע"פ שהוא מקיים מצוה אינו עוסק בה אלא בשעה שמנערה לצרכה ובההיא שעתא ודאי פטור למיתב פרוטה לעני אע"פ שאפשר לקיים את שניהם ולחזור לנערו אלא דההיא גוונא לא שכיח והיינו טעמא דמדפטר רחמנא חתן אע"ג דאפשר ל' ליתובי דעתי' ולקיים את שתיהן כרדכתיבנא ילפינן כל שהוא עוסק במלאכתו של מקום לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצות אחרות אע"פ שאפשרי ומיהא מודינא ודאי שכל שאינו צריך לטרוח כלל אלא כדרכו במצוה ראשונה יכול לצאת ידי שניהם דבכה"ג ודאי יצא ידי שתיהן ומהיות טוב אל יקרא רע כו' ומיהו כל שצריך לטרוח פטור וכו'", עכ"ל הר"ן.

מבואר מדבריו דס"ל דפטור ממצוה השני' אפי' אם יכול לקיים שניהם אלא היכא דאין שום טרחא כלל הנה משום מהיות טוב אל תקרא רע יש לקיים שניהם. ועיקר סיבת הפטור להר"ן הוא הטרחא בהמצוה.

והראב"ד והאו"ז⁵ חולקים בזה על הר"ן (וכ"ש על התוס') וס"ל דגם כשאפשר לו לקיים שניהם בלי שום טרחא פטור מן המצוה השני' וז"ל האו"ז (הל' סוכה סי' רצט): "וה"נ מסתברא דת"ר בלכתך בדרך פרט

(4) סוכה שם וכ"ה בב"ק נו, ב ד"ה בההיא, וכ"ה ברא"ש (סי' ו) והרא"ה (סוכה כו, א) ובשיטת רש"י ראה לקמן.

(5) הראב"ד על הרי"ף והאו"ז סי' רצט.

לשלוחי מצוה ואי אינו יכול לקיים שניהם אמאי איצטריך קרא למיפטרי' דמאי טעמא יסתלק מן המצוה שעוסק בה ויתעסק במצוה אחרת, אפי' מצוה קלה לא שבק בעבור מצוה חמורה, שאין אדם יודע מתן שכרן של מצות . . . אע"פ שיכול לקיים את שניהם פטרי' רחמנא וגזירת מלך היא, וכן בשעה שהוא מתעטף בציצית או לובש תפילין פטור מכל המצות אבל אחר שנתעטף ולבש תפילין חייב כי אין זה קרוי עוסק במצוה דאי בעי לא מיכסי כלל דלאיכסויי דמצוה פטור לגמרי ממצוה אחרת, אפי' אין לו טרחא כלל".

אלא דמדברי מהר"ח אור זרוע (בנו של האו"ז, בתשובותיו סי' קסא) מוכח דהא דפוטר האו"ז במי שעוסק במצוה ראשונה לקיים מצוה השני' אפי' אם אפשר לו לקיים שניהם הוא רק בשעה שעוסק במצוה וכגון בשעה שמתעטף בטלית או בשעה שכותב תפילין ומזוזות ותגריהן היינו דוקא בשעת כתיבה ומסירה וקניי' אע"פ שהי' יכול באותה שעה להושיט פרוטה לעני או לומר לו קח פרוטה זו פטור אע"פ שיכול לקיים שניהם, אבל היכא דאין לו אלא קיום מצוה וכגון שלבוש כבר בציצית לא נאמר הפטור דעוסק במצוה.

וכבר העתקנו לעיל דברי הריטב"א דלשיטתו מי שעוסק במצוה ובא לידו מצוה אחרת לא מיבעי' דאינו חייב לעשותה אלא דאין לעשותו מכיון שאינו מצוה אלא הרי היא אצלו עכשיו כדבר של רשות.

לסיכום שיטות הראשונים הנ"ל בעוסק במצוה ואפשר לקיים עוד מצוה: לדעת התוס' - חייב לקיימה, לדעת הר"ן חייב לקיימה אם אין טרחא ומהיות טוב וכו' לדעת האו"ז (והראב"ד) אינו חייב אף אם אין טרחא, אבל רק בשעה שעוסק במצוה לא בשעה שמקיים מצוה (מהר"ח או"ז), ולדעת הריטב"א כשעוסק במצוה אחת אין מציאות כלל של מצוה שני' והוי (המצוה השני') בגדר רשות ומכ"ש שאין לעשותה.

ולהבין סברת מחלוקתם י"ל דפליגי ביסוד הפטור דעוסק במצוה פטור מן המצוה אם הפטור הוא מצד הגברא העושה המצוה או מצד חפצת המצוה.

די"ל דלהתוס' והר"ן הפטור של עוסק במצוה הוא מצד הגבלות הגברא דלהתוס' מכיון ששייך שמצד הגברא קשה שיקיים שני מצוות בבת אחת (אטו מי שיש בראשו תפילין או ציצית בבגדו מיפטר ממצוה אחרת) ה"נ דמייחב ולא מיפטר רק היכא שהמצוה השני' יגרע ויבטל מצותו הראשונה וכה"ג דסוכה דאי מטרדי בקיום מצות סוכה הרי מבטלי ממצוה.

וכן להר"ן - אף שהק' על התוס' וחולק עליו וס"ל דפטור מן המצוה אע"פ שיכול לקיים את שניהם, טעמו הוא דמכיון דמצד מגבלות וגדרי הגברא הוא טרוד, דהרי טעמו של הר"ן הוא רק מצד טירדא, ובדוגמת חתן דאע"ג דאפשר לי' ליתובי דעתי' ולקיים שתיהן (בעילה וק"ש) ולא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצוה אחרת אע"פ שאפשר, ה"נ בטרוד טרדא דמצוה לא חייבתו תורה למצוא עילה לצאת מהטרדא, וכ"ז הוא מצד גדרי הגברא שהוא טרוד⁷.

והא ראי' דהיכא דאינו צריך לטרוח כלל מודה לתוס' שחייב לעשות המצוה השני', פ"י היכא שהוסר מגבלות הגברא סליק הפטור דעוסק במצוה וחייב בשניהן. א"כ חזינן דאף להר"ן החסרון הוא רק מצד מוגבלות הגברא, ולכן כ' הר"ן דלא ילפי' לפטור אלא רק היכא דעסוק בקיום המצוה אך לא בכל זמן דמקיים את המצוה, ולהכי ליכא פטור אלא רק היכא דמתעסק באבידה לצורכה ולא בכל זמן דהויא בביתו.

אבל הריטב"א ס"ל דפטור דעוסק במצוה פטור מהמ"צ הוא מצד חשיבות חפצא דהמצוה (וכעין הא דהבאנו לעיל מהרמב"ם פיה"מ דאין אתה ידוע מתן שכרן וכו') ואשר לכן להריטב"א אין נפק"מ אם מצד גדרי הגברא יכול לקיים עוד מצוה דכל שעוסק במצוה אחת אין לו אלא מצוה זו, והמצוה השני הוא כרשות, גר"י. ואפי' אם מצד גדרו הי' יכול לעשותה, פטור.

6) אף שראיתי מסבירים ששיטת התוס' הוא מצד חפצא דמצוה (ראה קונטרס הארוך על עוסק במצוה כו' להרה"ג וכו' רי"י קלמנסון שליט"א - רשימות שיעורים סוכה) אבל הנלע"ד כתבתי ועיי"ש שהאר"ך בהרבה ענינים בטוטו"ד כדרכו בקודש.

7) אלא דראה לקמן בדעת הרמב"ם ורש"י דברור דיש מצבים ואפי' מצד טרדא דחייב ליישב דעתו ולעשות המצוה השני' וכגון הנושא את הבעולה דאף שמקיים מצוה, היות והטרדא הוא יותר טרדא דילי' מטרדת המצות לכן חייב ליישב דעתו.

ולשיטת האו"ז והראב"ד י"ל שהוא מעין פשרה בין שתי הדעות דבשעה שעוסק במצוה כגון בשעה שהוא מתעטף בהציצית או לובש תפילין פטור מכל המצוות מצד חשיבות החפצא של המצוה שהרי מביא הא דאין אדם יודע מתן שכרן של מצוות וגם אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב ע"מ לקבל פרס ופטרי' רחמנא וגזירת מלך היא, שכ"ז מורה על חשיבות חפצא דהמצוה ופטור אף דליכא טירחא אבל אחר שנתעטף ולבש התפילין דכבר אינו מקרי עוסק במצוה אלא מקיים מצוה (כביאור בנו מהר"ח או"ז) לא נאמר הפטור דעוסק במצוה וחייב לעוסק במצוה אחרת.⁸

ומהנפק"מ אי אמרינן דעוסק במצוה פטור מהמ"צ הוא מצד מגבלות הגברא או חשיבות החפצא :

א) אי אמרינן עוסב"מ פמה"מ במצוות דרבנן, דכידוע איסורים דרבנן הוא רק על הגברא, דהנה הסתפק הערוך לנר (בסוכה כה, א ד"ה הכא) וז"ל: "הסתפקתי במי שעוסק או טרוד במצוה דרבנן אם עי"ז פטור ממצוה דאורייתא", ע"ש, וכן ראה בקוב"ש ח"ד סי' לב בזה.

דאי נימא דהפטור דעוסק במצוה הוא מפאת טרדות והגבלות הגברא שפיר י"ל דפטור, דהא זה נכלל בהא דכתי' דבשבתך דאין חייב אלא רק

8) ובאחרונים דנו אי שייך עוסב"מ פמה"מ בדבר שהוא רק מצוה קיומית ולא מצוה חיובית, וראה בס' עמק ברכה עניני סוכה אות טו דרוצה ליישב עפ"י קושיית המצפה איתן בהגהותיו בגמ' סוכה (י, ב) דאיתא שם: "אתמר נויי סוכה המופלגין ממנה ארבעה ר"נ אמר כשרה ורב חסדא ורבה בר רב הונא אמרי פסולה. ר"ח ורבה בר"ה איקלעו לבי ריש גלותא, אגנינהו ר"נ בסוכה שנוייה מופלגין ממנה ארבעה טפחים, אשתיקו ולא אמרו ל"י ולא מידי. אמר להו הדור בהו רבנן משמעתייהו? אמרו ל"י אנן שלוחי מצוה אנן ופטורין מן הסוכה". ופרש"י ד"ה שלוחי מצוה אנן: "להקביל פני ראש גולה דחייב אדם להקביל פני רבו ברגל, ופטרינן כרתנן לקמן שלוחי מצוה פטורין מן המצוה". והקשה המ"א דסוכה הוי מה"ת וקבלת פני רבו הוא מצוה מדבריי קבלה ודברבנן לכאו' ליכא פטור של עוסק במצוה, ומתריך דרק החיוב הוא מדרבנן אך כשקיימו יש בו מדאורייתא משום והדרת ונפטור ממצות סוכה כיון שגם בעוסק במצוה קיומית איכא פטור עוסק במצוה. וכ"ה לענין כותבי סת"ם ותגריהם שהם גם מצוות קיומיות ומיפטור.

ובס' נתיב מצותיך סי' א מביא מאור זרוע הל' סוכה סי' רצט דלגבי מצות ציצית לא שייך פטור דעוסק במצוה כיון דאי בעי לא לבוש ומשמע מזה דלהאו"ז הפטור דעוסק במצוה נאמר דוקא במצוה חיובית ולא במצוה קיומית. ומתריך דיש לחלק בין מצוה קיומית דיש תמיד צורך ותועלת, כגון קבלת פני רבו דקיים תמיד לבין ציצית דהתנאי היא הלבישה ובלי הלבישה אינו מקיים מצוה ויתכן שאף פעם לא ילבוש, י"ל דאין בזה פטור של עוסק במצוה, ע"ש שכן הוא סברת הקובץ הערות סי' יד אות י, ע"ש.

כזוה שבת דידי' (דרשות) ובמצוה דרבנן הוה ל'י' נמי (עכ"פ) שבת דידי' שהם עכ"פ דאיזה מצוה אבל אי נימא דהחיוב הוא מפאת החפצא דהמצוה אולי חיוב הגברא דמצוה דרבנן אינו מכריע חיוב עשיית החפצא דאורייתא (של המצוה השני').

ב) כשצריכים רק לדחות לאחר המצוה הראשונה כדי לקיים מצוה השני' דאי נימא דהוא מצד הגברא הי' מקום לומר דידחה המצוה ויקיים שניהם אבל אם הפטור הוא מצד החפצא של המצוה מהיכי תיתי לדחות מצוה זו מפני אחרת?

ובקהלות יעקב (ברכות סי' כה) מבאר מחלוקת הראשונים הנ"ל אם הטעם דעוסק במצוה פמה"מ הוא מטעם אנוס, שאנוס הוא מלעשות מצוה שני' מחמת טרדת העסק במצוה ראשונה ולכן כשאפשר לקיים שניהם חייב. כדין כל אונס וכשאינו אנוס כ"כ חייב לעשות שניהם או שנאמר שזהו מדין הותרה ולכן אפי' כשיכול לקיים שניהם פטור.

וי"ל שזהו ג"כ תלוי בשני הצדדים הנ"ל דאם הפטור הוא מצד הגברא, אזי שייך למימר דהגדר דהפטור הוא גדר של אונס דרק בגברא יש אונס, אבל אי נימא דטעם הפטור הוא מגדר הותרה הרי"ז שייך יותר להחפצא של המצוה דמצד החפצא הותרה, וק"ל.

ג) ועוד נפק"מ במי שעבר ועשה המצוה השני' אי יצא ואם חייבים לברך, אי נימא שהפטור הוא מצד הגברא, אזי י"ל שיצא המצוה ויכול לברך אף שעבר ועשה המצוה אבל אי נימא שגדר הפטור הוא מצד החפצא דהמצוה, ובפרט לפי דעת הריטב"א דלעיל שהמצוה השני' הוא חולין אצלו י"ל דלא יצא המצוה השני' וגם אסור לו לברך ע"ז.

ויסוד הדברים מבואר בפמ"ג או"ח סי' עה אות ה (הו"ד במשנ"ב סי' ע"ס"ק יח) דמסתפק אי עוסק במצוה מקרי אינו מחוייב בדבר או לא. ומסיק דשפיר מקרי מחוייב בדבר ומשו"ה פסק דאע"ג דהעוסק במצוה פטור מק"ש, מ"מ אם פסק וקרא שפיר יצ"ח דלא פטור הוא אלא שעסוק.

וראה עוד במשנ"ב או"ח סי' תעה בשעה"צ ס"ק לט דאף דעוסק במצוה ועשה המצוה אחרת יצא אבל נסתפק אם מברך עלי' דאיך יאמר וציונו בשעה שהוא פטור, דמבואר דדעתם דגדר עוסק במצוה הוא פטור

של הגברא שהוא אנוס ולא שחפצת המצוה אסור, והוא כעין דיחוי ולא הותרה.

ובאמת כבר נחלקו בזה רבוותא, דביו"ד סי' שמא גבי אונן שלא התפלל כתב הטור שלאחר הקבורה אין להשלים (ע"ש מאביו הרא"ש), וכתב ע"ז הדרישה אות ג: "מכאן הי' נראה שה"ה להעוסקים בצרכי ציבור וכיו"ב, בזמן התפלה שפטור מלהתפלל, ומתוך העסק עבר זמן אותה תפילה שגם אי"צ להשלימה בזמן תפלה שאחרי' וכו' כיון שגם בזמן העסק הי' פטור מתפלה כמו באבילות דהכא דמה לי פטור מכח אונס אבילות או עסק מצוה לדעתי כ"ש הוא דהא בשעת עסקו בצ"צ ג"כ עבד עבודת הש"י ומה יתרון לבעליו וכו'", ע"כ.

והשיג עליו הט"ז שם ס"ק ה: "דכל שהוא אונס מקרי פטור מתפלה אמרו באונס דמתפלל אח"כ שתיים", ע"ש.

ובנקה"כ השיג על הט"ז דשאני אונס דמחוייב הי' אלא משום דאנוס הוא לכן פטור אבל בעוסק בצרכי ציבור כיון שלא הי' חייב כלל מן הדין משום דעוסב"מ פמה"מ, לכן פטור אח"כ, ע"ש.

ונר' דנחלקו בזה, דלדעת הט"ז כל העוסק בצ"צ אינו אלא אנוס דגברא דמחוייב מקרי ולכן כשהוסר האונס חייב וכשעבר זמנה צריך להשלים.

והדרישה והש"ך ס"ל דפטור עוסק במצוה הוא פטור של החפצא ולא הי' מחוייב בדבר אף פעם, ולכן פטור אף מן התשלומין.

ולהעיר משו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' קב) לגבי העוסקין במצוה שפטורין מעניית אמין. וז"ל: "ואם ענו מצוה קא עבדו, וככל מצווין ועושין ניהו דהם מצווין בכך אלא שדבר אחר גרם להם ליפטר לפי שעה וכמה מהם חוטפים המצוה ובידם שתיים", ע"כ.

ג. ויש לקשר כל זה גם במה שנחלקו הראשונים בטעם האיסור דאין עושין מצות חבילות: דלדעת רש"י ותוס' (בסוטה ח, א) והרשב"ם (פסחים קב, ב) הטעם דאין עושין מצות חבילות הוא לפי שבעשי' כזו נראה כמי שהן עליו למשאווי (וממהר לפרק משאו), ולדעת התוס' במו"ק

(ח, ב ד"ה לפי) הוא מצד "דבעינן שיהא לכו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה".

די"ל דגם בזה נחלקו דמאיזה טעם אמרו אין עושים מצוות חבילות⁹ דהטעם שנראה כמשאוי נראה שהוא מפאת חשיבות החפצא דהמצוה, וכעין ביזוי מצוה, דאין זה מכבוד המצוה לקיים שניהם ביחד, ולהטעם (תוס' מו"ק) דבעינן שיהא לכו פנוי למצוה אחת יפרש דהא דאין עושים מ"ח הוא מפאת מגבלות הגברא דאינו יכול לרכז עצמו לעשות שניהם ביחד.

ואכן בבית האוצר להר"י ענגל (ח"א סי' פד) רצה לחדש דאין עושים מצוות חבילות הוא לפי שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, לפי שהעושה שתי מצוות בנחת "מוריד מצוה שהיא חובה בעצמותה לעשותה באופן שאינו חובה", ע"ש. חזינן דעכ"פ לדעתו שני הענינים שווים.

ועוד חזון למועד בעזה"י.



9 ונר' דתלוי בעוד מחלוקת ראשונים אי מצוות חבילות הוא מדאורייתא או מדרבנן דדעת התוס' (סוטה ח, א ד"ה והא) מפורש שהוא מדרבנן דמחזי כמשא, ובשו"ת דברי מלכיאל (ח"א סי' סט) כתב בדעת הרמב"ם (פ"ד מהל' סוטה ה"ב) דדין חבילות הוא מדאורייתא.

ובמצפה איתן (פסחים קב, ב) הראה מקום שדעת התוס' במו"ק הוא גם מדאורייתא. וגם להעיר דיש מהאחרונים (ראה מנחת אשר דברים) דנקטינן בפשטות דעיקר טעם דאין עושים מצוות חבילות הוא מטעם גדרי הגברא שיהא דעתו פנוי וכו' ואינו מביא דיון הנ"ל.

ובבית שערים (חאו"ח סי' נג) כתב דנראה ששני הטעמים דהראשונים הנ"ל אמת וכל ששייך אף טעם אחד אין לעשותן חבילות, אולם באגרות משה (או"ח סי' קפט) כתב די"ל דעיקר הטעם משום מחזי כמשאוי.

ועיין במהר"י אבוהב (או"ח סי' רעא) שכ' בשם הנמוק"י דטעם אעמ"ח הוא דמעלין בקודש ולא מורדין א"כ ע"י עשייתן חבילות נראה שהמצוה השני' חשובה מן הראשונה (פי' שהוא מצד חשיבות החפצא).

הברחת מס מהמוכס

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

בשו"ע רבינו חו"מ הלכות גזלה וגנבה ס"ז כ': "וכשקנאו ישראל אפילו נודע שלוקח יותר מקצבת המלך והרי הוא גזלן אסור להבריה ממנו מה שמגיע לו על פי קצבת המלך אלא המותר כגון אם נוטל שלישי יותר על קצבת המלך לא יבריה ממנו אלא שלישי הסחורה שאסור לגזול מן הגזלן וכשמבריה קצבת המלך גזל גמור הוא.

אבל אם לא קנאו מן המלך אלא שהוא ממונה למלך לגבות ונודע שמוסיף על קצבתו לעצמו וכן ממונה מוכס נכרי שסתמו הוא מוסיף לעצמו מותר להבריה ממנו כל המכס שכולו גזל".

ובביאור יעקב הקשה על מה שכתב רבינו "אבל אם לא קנאו מהמלך אלא שהוא ממונה למלך לגבות ונודע שמוסיף על קצבתו לעצמו וכן ממונה מוכס נכרי שסתמא הוא מוסיף לעצמו כו'", - דלמה צריך רבינו לומר "ונודע שמוסיף על קצבתו" כיון שכבר אמר בס"ו "אבל מכס שפסק אותו המלך ליטול דבר קצוב והעמיד מוכס ישראל לגבותו למלך ונודע שאדם זה נאמן ואינו מוסיף כלום כו'", וא"כ משמע שסתם ישראל אינו נאמן. וכן איתא בקו"א ס"ק יא: "גם מוכסים ישראל סתמן שמוסיפים כמו שכתוב בסי' לד ס"ק יד שחזקתן וכו'".

והנראה לומר בדעת רבינו: דהנה איתא בסנהדרין (כד, ב): "מעיקרא סבור דמה דקיין להו קא שקלי כיון דחזו דקא שקל יתירה פסלינהו רבנן", לפי רבינו פירושו שפסלינהו לכולהו לעדות וע"כ החמירו בסתם מוכס ישראל שאסור ליקח מתיבתו שום כסף (הרמב"ם הל' גזילה פ"ה ה"ט, ושו"ע חו"מ סי' שסט ס"ד) אבל לא אמרו זה לקולא משום שבאמת יש הרבה ישראלים שהם נאמנים, וע"כ במקום שהמוכס ידוע שהוא איש נאמן אמרינן שהמבריה המכס עובר על איסור דאורייתא (לשון רבינו ס"ו) מפני שהוא גזול המלך אבל במקום שאדם מבריה המכס מסתם מוכס ישראלי יש ספק אם יש איסור דאורייתא, אבל מ"מ אסור להבריה המס ממנו כיון שחז"ל גזרו על מוכס יהודי לחומרא ולא לקולא ז.א. לא הקילו לומר שמותר להבריה המכס ממנו כמו שמותר להבריה המכס ממוכס עכו"ם.

ונראה להביא ראיה לזה, דבמס' ב"ק (ק"ג, א) איתא בהמשנה "אין פורטין לא מתיבת המוכסין", ובגמרא שם: "במוכסין, והאמר שמואל דינא דמלכותא דינא, אמר רב חנינא כו' במוכס שאין לו קצבה, דבי ר' ינאי אמרי במוכס העומד מאליו כו' ואיכא דמתני אהא נודרין להורגין ולחרמין ולמוכסין שהיא של תרומה שהיא של בית מלך אע"פ שאינה של תרומה כו' והאמר שמואל דינא דמלכותא דינא כו' רב אשי אמר במוכס כנעני ע"כ". והנה דעת הרמב"ם הלכות גזילה פ"ה ה"ט שדברי רב אשי מופנין לא רק להמשנה של "נודרין להורגין" כי אם גם למשנתנו של אין פורטין מתיבת המוכסין וכדאיתא במפרשי הרמב"ם. ולכאורה רב אשי היה ממסדרי הגמרא וא"כ קים ליה הא דאיתא בהברייתא דמס' סנהדרין שהוסיפו עליהם מוכסים ישראלים וא"כ יש לתמוה מדוע רב אשי אינו מברר כאן בב"ק שמתניתין מתניא קודם שהוסיפו עליהם המוכסים והגבאים שבברייתא דסנהדרין (כה, ב), אבל עכשיו נשתנה הדין?

וני"ל דמשום זה סובר רבינו שמה שהוסיפו עליהם המוכסים הוא רק לחומרא ולא לקולא, וכיון שעיקר דברי רב אשי הולכים על המשנה של נודרין להורגין ולחרמין ולמוכסין שהיא של תרומה ושם אין להקל ולומר שעכשיו מותר לנדר אפילו למוכסין יהודי, ע"כ תירץ רב אשי סתם "במוכס כנעני" ולא ביאר שעכשיו מותר לנדר גם למוכס יהודי.

ולפי זה מתורצת קושית הביאור יעקב על דברי רבינו ס"ז כיון שאינו מותר להבריא המכס כי אם ממוכס יהודי שנודע שהוא מוסיף על הקצבה.



בטעם אמירת חצי קדיש

הרב צבי הירש רימלער
מלמד באהלי מנחם - קראון הייטס

במוסף שבועון כפר חב"ד - 'אספקלריה' גליון 1263 במדור 'הלכות והליכות', כתב הרב מ.ש. אשכנזי שליט"א בענין הקדיש שבסדר תפלת מנחה של שבת לאחר 'אשרי-ובא לציון', וז"ל: "ובטעם אמירת חצי קדיש לאחר 'אשרי-ובא לציון' כותב רבנו הזקן (סימן נה ס"א) שתקנו חז"ל לומר קדיש אחר כל סיום עניין בתפלה, ואמירת 'אשרי' במנחה היא עניין בפני עצמו ("שכל האומר תהלה לדוד ג' פעמים מובטח לו שהוא בן

עולם הבא"), ואינה קשורה לתפילת שמונה-עשרה שבאה אחריה, ומשום כך צריך לומר חצי קדיש לאחר 'אשרי-ובא לציון' במנחה של שבת, אף שלאחר מכן יאמרו חצי קדיש פעם נוספת קודם תפילת שמונה-עשרה."

ובהמשך לזה מביא הרב הנ"ל הא דכותב רבנו הזקן בסידורו אשר במקום שאין ספר תורה, מקדימים פסוק ואני תפילתי לקדיש ומיד אחרי הקדיש מתפללים שמונה-עשרה - וכותב על זה הרב הנ"ל וז"ל:

"ובטעם הדבר שמקום שאין ספר תורה אומרים 'ואני תפילתי' לפני הקדיש, כותב רבנו (סימן רצב סעיף ד): 'כדי שלא להפסיק כלל בין הקדיש לתפילה בלחש אפילו בפסוק אחד שלעולם אין אנו מתחילים תפילה בלא קדיש לפניו'."

ומקשה על זה:

"ויש לעיין בדבר זה: מדוע הקדיש חייב להיות סמוך לתפילה בלא הפסק ביניהם, והרי נתבאר שסיבת אמירת קדיש זה היא (רק) בגלל אמירת 'אשרי' שהוא עניין בפני עצמו וחז"ל תקנו לומר קדיש בסיום עניין, ומשמע שאין הקדיש קשור לתפילה עצמה. ואם כן, מה החיסרון בהפסקה בין קדיש זה לשמונה-עשרה באמירת 'ואני תפילתי'?"

והאריך הרב הנ"ל בביאור ענין הנ"ל ובהמשך דבריו כותב ש"בחצי קדיש שבין 'אשרי' לשמונה-עשרה יש שני 'דינים'. הראשון, מעיקר תקנת אמירת הקדיש, שהוא משום אמירת 'אשרי', שצריך להפסיק בקדיש אחרי כל דבר שהוא מצווה בפני עצמה (ואם כן התפילה שבאה לאחר הקדיש אינה קשורה לקדיש אלא שזה סדר התפילה שלאחר הקדיש מתפללים שמונה-עשרה). ואילו הדין השני נוסף על ידי חז"ל מאוחר יותר והוא מה שמוסיף רבנו "לעולם אין אנו מתחילים תפילה בלא קדיש לפניו", היינו שעכשיו הקדיש נאמר לפני שמונה-עשרה בגלל תפילת שמונה-עשרה עצמה, כי הוא חלק וכתחילת שמונה-עשרה ולא רק כהמשך לאמירת 'אשרי' בלבד."

ובזה מתרץ הרב הנ"ל מה ש"בתחילת דיני הקדיש כותב רבנו שעצם תקנת הקדיש היא בשביל להפסיק בין 'אשרי' ושמונה-עשרה ואין לקדיש קשר לשמונה-עשרה עצמו. אך מוסיף רבנו שעכשיו הקדיש נאמר גם

כחלק וכתחילת תפילת שמונה-עשרה עצמה ולא רק כהמשך לאמירת 'אשרי'. עד כאן תוכן דבריו בהנוגע לעניננו ויעו"ש ב.

ובמחכ"ת, מה שכתב שעיקר תקנת הקדיש היא משום אשרי ולא בגלל התפלה הוא בניגוד לדברי רבנו המפורשים בסי' נה ס"ד וז"ל: "אם היו עשרה . . באמירת אשרי שלפני תפילת המנחה ואח"כ יצאו מקצתן קודם שהתחיל הקדיש, לא יתחילנו בפחות מעשרה, שאף שקדיש זה הוא מתקנת חכמים שסדרו התפילה, מ"מ כיון שלא יוכל לומר . . תפילת י"ח אחר קדיש זה כמו שסדרו חכמים, אין קדיש זה חובה כלל, שתקנת חכמים היתה . . במנחה . . לומר קדיש לפני תפלת י"ח, שלעולם אין מתחילין תפלת י"ח כך בלא קדיש לפני כמ"ש בסימן רצב".

שמדברים אלו ברור שאדרבה - מעיקר תקנת אמירת הקדיש שאחר אשרי למנחה, היתה לומר קדיש לפני תפלת י"ח! ועד כדי כך, שבלא זה (אמירת תפילה אחריו) אין קדיש זה חובה כלל! ומה שהקשה הרב הנ"ל מהא דבתחילת סי' נה משמע שצריך לומר קדיש אחר 'אשרי' - במחכ"ת - לא דק כשציטט לשון רבינו כאילו כתב: "שתקנו חז"ל לומר קדיש אחר כל סיום עניין בתפילה", אשר מזה אכן משמע שאמירת הקדיש אחר אשרי היא משום אשרי, דבאמת רבינו לא כתב אלא: "אומרים קדיש בכל מקום שיש הפסק בסדר התפילה" ואחד מהמקומות הוא 'אחר אשרי למנחה' ששם יש הפסק בסדר התפילה בין אשרי לשמו"ע כיון שאשרי הוא מצוה בפני עצמה, ומעולם התקנה באמירת הקדיש בהפסק שם היא משום שמו"ע, אלא שאם לא היה שם הפסק לא היה אומר שם הקדיש כלל, דהיינו טעמא שבתפילת השחר שאין שם הפסק מפני סמיכת גאולה לתפילה אינו אומר קדיש לפני שמו"ע (כמ"ש בסי' רצב ס"ד).

ומה שאומרים חצי קדיש אחר אשרי כשיש קריאת התורה, אע"פ שאין מתפללים אחריו, הרי באמת אותו קדיש אינו חובה, אלא מנהג, כמ"ש רבינו (סי' נה ס"א) שרק "זו' אלו (שאחד מהם 'אשרי למנחה') הן חובה . . והשאר מנהג" (אלא שבשבת הוא חובה מטעם אחר - כיון שהוא אחר 'ובא לציון', שהקדיש שאחר ובא לציון הוא ג"כ אחד מהז' קדישים דחובה וכמ"ש רבנו שם).

ובדבר הסיבה דאמירת הקדיש לפני התפילה כתב הרב הנ"ל: "היות שקשה לכוון את התפילה כך שכולם יתפללו יחד (שרק אז נחשבת

התפלה לתפלת הצבור) קבעו חז"ל לומר קדיש קודם שמו"ע כחלק וכתחילת תפילת שמו"ע כדי שייחשב שכולם מתחילים להתפלל יחד. . . שעל ידי אמירת הקדיש נחשב שהתחילו כולם יחד".

ובמחכ"ת, טעם אמירת הקדיש לפני שמו"ע כבר מפורש במקור דברי רבנו (שבסי' רצב ס"ד) שרבנו מציין למג"א ס"ק ב, ושם כותב המג"א (בענין שלא להפסיק בין הקדיש לתפילת י"ח) בשם סידור מהר"ר הירץ: "שלעולם לא יתחילו י"ח בלא קדיש שלפניו", עכ"ל המג"א. ושם בסידור הובא הטעם: "לפי שאין עומדין להתפלל אלא מתוך כבוד ראש ולא בולא כלום. . . כי אין לעמוד בפתע פתאום להתפלל". ע"כ.

ובסיום דבריו, כתב הרב הנ"ל ש"סברא זו (שהקדיש שקודם שמו"ע הוא חלק מתפילת שמו"ע) שייכת גם במעריב שגם בה אומרים קדיש קודם שמו"ע".

ובמחכ"ת, טעם אמירת הקדיש בערבית אחר ברכות ק"ש (לפני שמו"ע, למרות שגם שם (כמו בשחרית) יש ענין סמיכת גאולה לתפילה) מפורש (ב"י ריש סי' נה, מג"א שם ס"ק ג וט"ז ס"ק א) שהוא "מכיון דמדינא הוי תפלת (י"ח) ערבית רשות, לכן תקנו קדיש לאלו הרוצים לצאת קודם התפילה ולא ישמעו קדיש שאחר התפילה".

והיינו דהקדיש שאחר ברכות ק"ש דערבית אינו שייך לתפלת שמו"ע כלל, ואדרבה נתקן לאלו הרוצים לצאת קודם שמו"ע, והוא להם כמו קדיש בתרא שאינו אלא על מה שלפניו (ברכות ק"ש); וכלל אינו דומה להקדיש שלפני שמו"ע דמנחה שהוא לצורך שמו"ע. ונפק"מ למעשה בין שני קדישים אלו - דמנחה ודערבית - מפורש בסי' נה ס"ד, עיי"ש.



תיקון טעות בשו"ע אדה"ז

הת' חיים משה אהרן הלוי לביוב
ישיבת תות"ל קרית גת

בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן סי' רסו סכ"ד, (חלק ב עמ' ריד במהדורה החדשה): "שהשקים לא נעשו בסיס לדבר האיסור, כיון שלא היו השקים עליהם בכין השמשות".

ולכאורה יש כאן טעות הדפוס, ובמקום המלה "שהשקים" צריך להיות "שהכרים", כדמוכח מהמשך הענין שם. [ולפלא שגם ב"לוח התיקון" לא נתקנה טעות זו].



זמני שבת במקום שהשמש לא שוקעת [גליון]

הרב שלום דובער לזין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בגליון הקודם (עמ' 72) העיר הרב מ.פ. שי' בדין איך יש לנהוג לענין זמני שבת באותם מקומות בעולם שהשמש אינה שוקעת בזמני הקיץ, והביא כמה שיטות בזה. אמנם הרבי שלל לגמרי שיטות אלו, וביאור הדבר באג"ק ח"ב אגרת רט וז"ל:

"במקומות שהיום (והלילה) מתארך יותר מכ"ד שעות

- ולהעיר מזהר (ח"ג י, א) וז"ל: ואית אתר דכולי יממא ולא אשתכח בו ליליא בר בשעתא חדא זעירא -

איך ינהגו בשמירת השבת, אם העיקר הוא מנין השעות, או לימים שבמק"א, או לפני זריחת השמש ושקיעתה.

ולא הבנתי שאלתו דאיך אפ"ל שישמרו ע"פ זריחת השמש, והיא לא תזרח אלא כעבור כמה מעל"ע או גם חדשים ואז לא תשקע משך כמה זמן, כן מהו כוונתו שישמרו לימים שבמק"א. ואיזה מקום? כיון - שבלשון הזהר שם - כד נהיר לאלין חשיך לאלין, לאלין יממא ולאלין ליליא.

ופשוט הדבר שבמקומות אלו צריך למנות שעות, היינו כ"ד שעות ליום. והתחלת יום הש"ק שוה הוא בכל המקומות שמדת אורך היא להם, הנמצאים באופק אחד. - וכמדומה שדן בזה בספר הברית, ואינו תח"י -

איברא מה שיש לחקור בכגון זה, הוא: (א) בדברים התלויים ביום או בלילה - כמו זמני התפלה - באיזה מקום מתחילים להתנהג ע"פ השעות

ולא ע"פ השעות הזמניות, לדוגמא: במקום שאורך היום הוא רק שעה אחת לא מסתבר לומר שתענית י' בטבת דיו בשעה א', וכיו"ב, ב) בנקודת ציר הצפוני או הדרומי אין שייך לומר שם מדת האורך, ואיך יתנהגו שמה, וצ"ע, ואכ"מ". עכ"ל.

ובשוה"ג שם ביארתי הדבר:

"והתחלת יום הש"ק שוה.. באופק אחד: ר"ל כיון שזמן חצות היום וחצות הלילה שוה לכל הנמצאים במדת אורך שוה. ולפי"ז כשהיום מתארך (היינו באמצע קיץ שלהם) תהי' השקיעה מתאחרת אצלם עד חצות לילה וכשהלילה מתארכת (היינו באמצע חורף שלהם) תהי' השקיעה מקדמת אצלם עד חצות היום. כנלענ"ד הכוונה. וראה התוועדויות תשמ"ו ח"ב ע' 847.

בספר הברית: פי"א, וכתב שם למנות ששה ימים של כ"ד שעות, אך לא ביאר מאיזה שעה יתחילו הכ"ד שעות". ע"כ מ"ש באג"ק שם.

והטעם שכותב כ"ק אדמו"ר שהדבר פשוט, והטעם שפירשתי בפשיטות כפי שפירשתי, ועד שלענ"ד אין שום אפשריות אחרת בדבר - כמו הדוגמה שתופס אדמו"ר בסיום הדברים: "במקום שאורך היום הוא רק שעה אחת", שאז פשוט הדבר שכניסת השבת היא בעת השקיעה, דהיינו בשעה 12:30 אחה"צ. ובמילא מובן, שכשאורך היום הוא רק דקה אחת, פשוט הדבר שכניסת השבת היא בעת השקיעה, דהיינו בשעת 12:00 בצהרים, ושם נשאר עד שיגדל אורך היום. ועד"ז לאידך גיסא "במקום שאורך הלילה הוא רק שעה אחת", שאז פשוט הדבר שכניסת השבת היא בעת השקיעה, דהיינו בשעה 11:30 בערב.

ובמילא מובן, שכשאורך הלילה הוא רק דקה אחת, פשוט הדבר שכניסת השבת היא בעת השקיעה, דהיינו בשעת 12:00 בחצות לילה, ושם נשאר עד שיגדל אורך הלילה.

ואם יש מקום לדון בזה, הוא רק באופן שהזכיר אדמו"ר בסוף דבריו: "בנקודת ציר הצפוני או הדרומי אין שייך לומר שם מדת האורך, ואיך יתנהגו שמה". משא"כ כשהוא נוטה משהו לאיזשהו צד מנקודת הציר הצפוני או הדרומי, אין מקום לשאלה, והדבר פשוט כדברי אדמו"ר.

ובמילא מובן בפשיטות מדוע כ"ק אדמו"ר שולל לגמרי את הסברות שהביא הרב הנ"ל מהפוסקים, וכדברי כ"ק אדמו"ר בתחלת דבריו: "דאיך אפ"ל שישמרו ע"פ זריחת השמש, והיא לא תזרח אלא כעבור כמה מעל"ע או גם חדשים ואז לא תשקע משך כמה זמן, כן מהו כוונתו שישמרו לימים שבמק"א". והיינו כיון שבמעט עיון כנ"ל, נראה בעליל שהדבר פשוט.

ואי בעית אימא, שהדבר מפורש גם בסידור אדה"ז בסדר ספירת העומר, שבמשך כמה חדשי הקיץ זמן עלות השחר הוא בחצות הלילה, עד שיגדל מעט אורך הלילה.



פתיחת הדלת כנגד הנר והעמדת נר במקום שהרוח שולטת [גליון]

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בגליון תתקנ (עמ' 77) הקשיתי למה כותב אדה"ז בשו"ע הל' יום טוב סי' תקיד ס"י שהטעם שאסור להעמיד נר הדולק במקום שהרוח שולטת אפילו אין רוח מנשב כלל הוא מפני גזירה שמא יעמידנו שם בשעה שהרוח מנשב, ולא כתב שהטעם הוא שמא יתחיל הרוח לנשב מיד כשיעמידנו שם, כמו שכתב בהל' שבת סי' רעז ס"א בענין פתיחת הדלת נגד נר דולק אף בשעה שאין הרוח מנשב בחוץ.

[וראיתי אח"כ בספר מראי מקומות וציונים להרב ניסן מאנגעל שעמד על זה וכתב: "וכנראה שזה שייך רק בפתיחת הדלת אבל להניח אין שייך זה"].

וכתבתי לחלק בין המקרים, דבהלכות שבת שהמדובר בנוגע לפתיחת הדלת, הרי אינו יודע באותו רגע שפותח הדלת מהו המצב בחוץ, אם מנשב הרוח או לא, הגם שרגע לפני שפתח הדלת ידע שלא הי' מנשב הרוח. משא"כ בהלכות יום טוב שהמדובר בהעמדת נר דולק במקום שהרוח שולטת שם, הרי יכול לידע באותו רגע ממש אם מנשב הרוח או לא. ע"כ מה שכתבתי בגליון הנ"ל.

אבל צריך עיון אם זהו החילוק בין פתיחת הדלת להעמדת נר דולק, וכי משום שהוא עומד בחוץ ויודע מצב הרוח שאינו מנשב קודם העמדת הנר אין הרוח יכול לנשב בשעת העמדת הנר ממש? והרי העמדת הנר גם כן אורכת איזה רגעים עכ"פ, ופעמים אפילו יותר מפתיחת הדלת, כשצריך למצוא מקום ואופן הראוי להעמידה - ואפילו אם ברגע הראשון כשהתחיל בעמידתה עדיין לא נשב הרוח אולי יתחיל לנשב ברגע השני כשעדיין עסוק בעמידתה.

וכמו שאומרים בפתיחת הדלת שברגע שפותח הדלת יתחיל לנשב הרוח הגם שקודם לזה ממש לא נשב, למה לא ניחוש כן גם בהעמדת הנר שהרוח יתחיל לנשב קודם שיגמור להתעסק בהעמדת הנר.

ב. בגליון תתקנא (עמ' 125) העיר הרב פ.ק. שי' על מה שכתבתי, וז"ל:

"ואינו משמע כן, כי הלשון בשו"ע הוא 'לפיכך אף בשעה שאין רוח מנשב בחוץ אסור לפותחה' ואם מדובר שהוא פותח מבפנים איך יודע שאין הרוח מנשב מבחוץ? ולכן נ"ל שמדובר שהוא פותח מבחוץ, ואעפ"כ יש חילוק בין ההלכה שבהעמדת הנר, ששם הוא עומד ממש נגד המקום שהרוח שולטת בו, ועכשיו אין הרוח מנשב, לכן אין שייך החשש שמא יתחיל לנשב, אבל בפתיחת הדלת, הרי הפתיחה עצמה לוקח איזה רגע, ובזה הרגע יכול להיות שיתחיל לנשב הרוח", עכ"ד.

יצריך עיון בדבריו, ומכמה טעמים:

(א) מה שכתב: "ואינו משמע כן, כי הלשון בשו"ע הוא 'לפיכך אף בשעה שאין רוח מנשב בחוץ אסור לפותחה', ואם מדובר שהוא פותח מבפנים איך יודע שאין הרוח מנשב מבחוץ".

לכאורה, כוונת רבינו במה שכתב: "אף שאין רוח מנשב בחוץ" הוא [לאו דוקא שהוא יודע שאין הרוח מנשב בחוץ] אלא שכן הוא המציאות שעכשיו אין הרוח מנשב בחוץ*.

(* דבריו תמוהים לענ"ד, שכן מדובר באדם הרוצה לפתוח הדלת, ומה תועיל לו המציאות בחוץ בלי שיוודע ממנה. המערכת.)

(ב) בסוף אותו הסעיף כותב רבינו: "וכן בחלון שכנגד נר שעל השולחן מותר לנועלו ואסור לפתחו אם הנר קרוב אליו קצת".

ולכאורה כאן מוכרחים לומר שהמדובר כשנמצא בפנים ולא בחוץ, שהדבר פשוט שאין פותחים חלון מבחוץ.

(ג) מה שכתב: "אבל בפתיחת הדלת, הרי הפתיחה עצמה לוקח איזה רגע, ובזה הרגע יכול להיות שיתחיל לנשב הרוח".

כבר כתבנו לעיל, דגם העמדת הנר לוקח איזה רגעים, ולפעמים יכול להיות שהעמדת הנר לוקח יותר זמן מפתיחת הדלת, כגון אם מעמיד שם הנר בפעם הראשונה, שצריך למצוא מקום ואופן מתאים וראוי להעמידה.

ג. העירני חכם אחד, שאולי אפשר לדייק בלשונו של רבינו בהלכות יום טוב שכותב "אפילו אין רוח מנשב כלל".

שמזה רבינו מוסיף תיבת "כלל" משמע כוונתו שהמדובר כאן בשעה או זמן מסוים שאין הרוח מנשב כלל, ולכן אין שייך לומר שמא יתחיל הרוח לנשב מיד כשיעמידנו שם, אלא משום גזירה שמא יעמידנו שם בשעה שהרוח מנשב.



איסור לימוד התורה לגוים [גליון]

הרב חיים דוד קאגאן

מנהל בית חי' מושקא ורב קהילת בית מנחם מאנסי

בגליון תתקמז (עמוד 56) דן ידידי הרב ח.ר. שי' ע"ד מסירת דברי תורה לגוים והחזיק אחריו ידידי הרב א.י.ס. שי' בגליון תתקמט (עמוד 76) ע"ש בארוכה.

בענין זה מצאתי קונטרס הנקרא "עמק הבכא" מהרה"ג שמרי' מנשה הכהן אדלר ז"ל¹⁰ "לברר חומר איסור העתק תורה שבע"פ ללע"ז". בתוך

(10) כפי מה ששמעתי פעם מאאמו"ר ז"ל הרב אדלר היה "ציר" בלונדון. היה איש עסקים אבל ת"ח גדול. היה מפרסם כל שבוע קושיא ומציע פרס לכל מי שיתרץ הקושיא - אבל בדרך כלל לא קבל התרוצים.

הקונטרס מביא המחבר ב' תשובות שהוא קבל מ"גאון הגאונים שר התורה יחיד בדורנו בתורה וביראת שמים איש אמת לאמתו - הגאון האדיר מדווינסק" ומעתיק שם "מקונטרס שמונת במוזיאום בפה לונדון והוא מהחת"ס זצ"ל בנד"ד".

הרב אדלר הנ"ל חיבר הקונטרס (נדפס בתרצ"ה) כתגובה לחגיגה שהתקיימה (כ"ב אד"ש תרצ"ה) לרגל העתק מסכת בבא קמא לאנגלית. באותה חגיגה נאם הרב הראשי הר' הרץ ז"ל, ובין השאר אמר שעם התרגום הנ"ל יבינו כל העמים שאין שום אמת בכל הבלבולים ועלילות נגד היהודים. כנראה, אמרו אז שקבלו היתר מהגאון מדווינסק לתרגם הש"ס. אז התכתב הרב אדלר עם הגאון הראגאצ'ובי וקבל ב' תשובות.

הרב אדלר עצמו סבר שאסור לתרגם תורה שבעל פה ללע"ז מפני שחשש שעי"ז יבוא ליד נכרי שילמוד תורה. וכותב הרב אדלר "ולפי דעתי הפעוטה נראה ברור כשמש דאפילו לבני ישראל אסור וכ"א דוקא היכא בכתב לע"ז והלשון הוא לשון הקודש וגם היכא דהביאור הוא בלע"ז נמי בעינן דיהא בכתב עברי". ועוד שם "נראה ברור ופשוט בלי שום צל ספק דאפילו להדפיס באור התורה שבע"פ בלע"ז אפילו לישראל לחוד נמי אסור חמור ומשום דכיון דנדפס בלשונות האומות שפיר במציאות להתגלגל ליד ב"נ וילמוד מתוכו ובזה הוה גורם ממש למסירת דברי תורה לעכו"ם דאיסור חמיר הוא". אבל לא נמצא רמז של חשש זה בתשובת הראגאצ'ובער ובתשובת הח"ס. וא"כ ברור הוא שהם ז"ל ס"ל שאין בנ"ד שום חשש.

והנה יש להסביר האיסור ללמד תורה לנכרי בב' דרכים: א. אסור לגוי ללמוד תורה ולכן יש איסור על ישראל ללמד גוי מצד איסור דלפני עור. ב. אסור לישראל למסור תורתנו הקדושה לגוים דע"י התורה נבדלנו מהם או שזה בזיון להתורה. והיינו האסור הוא מצד קדושת התורה. לפי אופן הא' אם אין אסור של לפני עור (או מסייע) אז אין שום חשש. אבל לפי הצד הב' צריך לזהר שלא ימסר התורה לגוים. ויש להאריך בכל זה ועוד חזון למועד.

תשובה הא' של הצפעה"נ

וז"ל: "אחד"ש הנה אני השבתי כך דודאי אסור לשנות לשון התלמוד גם בתורה שבע"פ יצי' בתוס' גיטין דף ס' ע"ב דלכך קיי"ל דברים שבע"פ אסור בכתב מחמת הך דירושלמי פ"א פ"ב ה"ד ע"ש וגם בהך מחלקת בכ"מ בש"ס ברכות דף מ"ז ושם דף ל"ג ע"ב ובשבת ועדיות ובכורות דף ה' אם חייב אדם לומר בלשון רבו יעיין במה דפליגי בקידושין (דף ל"א ע"ב) גבי חכם משנה וכו' ובירושלמי מגילה פ"ד ס"ל דגם זה אסור לשנות וצריך לומר כמו לשון שאמר החכם וגבי מגדף פליגי להיפך בהך דסנהדרין דף נ"ו ודף ס' אם תיבה בתיבה כמו שאמר המגדף כן משמע מלשון הגמרא שלנו וכ"כ הרמב"ם אך הירושלמי לא ס"ל כן ואף דנ"מ לגבי סקילה וגם נ"מ אם הוזם העדים הוה עד אחד מלבד זומם גם מגדף ונ"מ דאז מלבד הסקילה צריך להיות נתלה דגבי עד זומם אין נתלין כמבואר בספרי תבא יעיין כתובות דף ס"ט בעובדא דרב ענן ור"ה וסוכה דף נ"ג גבי מה דאמר הלל ובירושלמי פ"ב דנזיר גבי אם אמר אחד הריני נזיר ושמע חבירו ואמר שכך אמר ובאמת גם היכי דצריך לה"ק וכתב אשורית במגילה דף י"ז פליגי הירושלמי והבבלי אם אחר תרגם מן מגילה הכתובה כדין דהבבלי ס"ל דהוה כמו ע"פ והירושלמי ס"ל דהוה כמו בכתב דיצא והרבה יש להאריך בזה בהך דמגילה דף י"ז דשם על תורה שבכתב אם ר"ל כמ"ש התוס' (יעיין תוס' שבת דף קט"ו ד"ה לא) שתרגמו בלשון יוני או באמת שם ר"ל בכתב יוני והך דרשב"ג ומגילה דף י"ז ודף י"ח ר"ל אלשון אך כל זה לתורה שבכתב אבל תורה שבע"פ בודאי הפנים ח"ו לשנות וצריך לכתוב דק בלשון תלמוד וכן המשנה בלשון המשנה ולכן אם בצד הגמרא יכתוב ביאור בלשון אחר לא אכפת לן וח"ו להתיר לשנות לשון המשנה והגמרא רק הכתוב וכן לכתוב ביאור בלשון אחר לא איפכת לן ורק תרגמו הגמרא בלשון אחר אך לשון הגמרא ח"ו לא כן היא לדינא והרבה יש להאריך בזה עכ"פ ח"ו לשנות לשון המשנה והגמרא אך אם ידפס ביאר אז לא אכפת לן ובאמת זה הנ"מ בין תרגום ובין כל לשון דמגילה דף י"ז וי"ח דזה מתרגם מלה במלה בגדר ביאור ואכמ"ל ובזה א"ש מ"ש הרמב"ם ז"ל בפירוש המשניות סוף מעשר שני דוידוי מעשר בלה"ק דזה להיפוך מן הך דסוטה ל"ב אך ר"ל תרגום מלה במלה ואכמ"ל ידו יוסף". עכ"ל.

תשובה הב' של הצפעה"נ

וז"ל: "אחדש"ה קבלתי מ"כ ועמדתי משתומם ח"ו להתיר ללמוד עם הם תורה שבע"פ כמבואר בסנהדרין נ"ט וחגיגה דף י"ג יעיין בתוס' ב"ק דף ל"ח וגייטין מדברי הירושלמי פ"א יעיין זבחים דף קט"ז ע"ב דרך להורות להם כיצד יעשו מותר וזה י"ל רק לב"נ דהיתה קרובה להתגייר יעין בנדה דף כ' ע"ב וב"ב דף י' ודף ח' ותענית דף כ"ד ע"ב יעיין בחולין דף כ"ז ע"ב דחו בקש וע"ז דף מ"ד ע"ב תשובה וכו' ומשום דבזמן שהיובל נוהג הוה מותר רק לגר תושב ומ"מ לקט שכחה אין נותנים להם רק לגר צדק וכמבואר בספרי וברמב"ם פ"א מה' מתנות עניים ובת"כ בזה יעי' בירושלמי יבמות גבי מינאה יעי' ב"מ דף קי"א ע"ב ושיטת הרמב"ם ז"ל בה' רוצח גבי גלות על גר תושב יעי' מכות דף ח' ע"ב ודף ט' וכ"מ בזה אבל כעת שאין מקבלין גר תושב אז ב"נ דהיינו שמשמר ז' מצות צריך להחיותו לשיטת הרמ"ם יעיין בפ"ו מה' מלכים דאם נתן עולה כו' והך דחולין דף י"ג זה רק בזמן שבהמ"ק והרבה יש להאריך בזה יעי' בהך דערכין דף כ"ט ובמה דפליגי הרמב"ם והראב"ד בה' איסור"ב פי"ד ובה' ע"ז ספ"ו ע"ש יעיין מ"ש התוס' גיטין דף מ"ו ע"א ודבריהם אינם מובנים דהרי אז לא הוה יכולים לקבל גר תושב דלא הוה היובל נוהג וצ"ל דס"ל כמ"ש הראב"ד ז"ל יעי' במ"ש הרמב"ם ז"ל בה' ערכין פ"ח ה"ח ע"ש ומהך דע"ז דף י"ג ע"ב ושם ר"ל עבד כנעני במילה וטבילה או עבד תושב וכן ר"ל הרמב"ם ז"ל יעי' רש"י סנהדרין דף נ"ז ע"א וסוטה דף ל"ה ע"ב והרבה יש להאריך בזה בלשון הרמב"ם פ"י מה' מלכים בזה אבל ח"ו להתיר ללמד ב"נ תורה שבע"פ, אני התרתי רק לתרגמו להתלמידים בני ישראל וגם זה כתבתי דהלשון של המשנה והגמרא אסור לשנות אפילו קוצו של י' רק יכול לכתוב ביאור בלשון אחר כמו שתרגמו הגאונים בלשון ערבי והטעם משום דהנה הרמב"ם ז"ל בהל' שגגות פי"ב ה"ב כתב דהוראת ב"ד הגדול ועשו רוב צבור א"צ שהצבור ישמעו מפיהם רק די אם שמעו מפי אחרון שהם שמעו כו' וראיה מהך דיבמות דף כ"ז ע"ב ודף צ"ב והובא ברפ"א דהוריות הורו כו' יעו"ש בת"י שעמדו ע"ז רק לשיטת הרמב"ם א"ש דאנו מקובלים שכך הורה ב"ד של הזקן כמבואר ביבמות דף קכ"ב ודף קט"ו והוה כמו יחיד שעשה בהוראת ב"ד הגדול כן ס"ל להרמב"ם ז"ל וזה צריך דוקא שיאמר הלשון שאמרו בית דין הגדול ואם משנה שוב לא נקרא מפי בית דין הגדול והרבה יש להאריך בזה

ובאמת פליגי בזה גמרא שלנו עם הירושלמי בסנהדרין דף נ"ו ודף ס' גבי מגדף סנהדרין צריכין לשמוע מן העדים דוקא הלשון שאמר המגדף או כמבואר בירושלמי שם והרמב"ם לא סבירא ליה כשיטת הירושלמי והרבה הארכתי בזה בשיטת הירושלמי במגילה ובבלי קידושין דף ל"א ע"ב ע"ש יעי' בברכות דף י"ג ע"א גבי מה דמקשה ומתרץ מן נביא דהקורא לאברהם כו' ע"ש ובירושלמי נזיר פ"ב בהך דנזיר דף י' גבי אמרה פרה ע"ש וכ"מ בזה: לכן כתבתי דלשון המשנה והגמרא ח"ו לשנות ורק בלה"ק אבל הביאור יוכל לבאר באיזו לשון אבל רק לתלמידי בני ישראל וח"ו לא לב"נ ישתקע הדבר ולא יאמר ואבקשו למחול להדפיס זה בשמי כי ח"ו לא התרתי זה בשום אופן שיהיה והרבה יש להאריך רק מחמת שאני רוצה שכבודו ידפיס בשמי שח"ו לא התרתי ללמוד ב"נ תורה לכן קצרתי ידי בזה ידידו יוסף ראזין רב דפה הנ"ל". עכ"ל.

תשובת החתם סופר

וז"ל: "בעזה"י הנוני הנוני שמעוני שמעוני רבותי גאוני הזמן חכמי דור ודורשיו המיחלים לחסדי ד' ומצפים תפארתו ושאר אחינו בני ישראל הנפוצים המצפים להיות קבוצים, כבר פרסמתי חטא מפורסם ומכשלה אשר תחת ידי אשר נתתי מכתב הסכמה לדאקטר פינר על העתקת ש"ס בלשון אשכנז וכבר נדפסה אגרותי בהמבורג, שם הודתי ולא בושתי אמר בוש אני על כי בעונותי טחו עיני מראות כי מלבד הטעם הנאמר שם שכחתי מעיקרא המכשלות את הרבים היוצאת מהעתק הלז הא לן הא להו ולא רציתי לפרש ולבאר הלא כבר קדמוני רבותי ועוררוני על כל פרטי דברים אשר יש לחוש ויש בזה איסור גמור וע"כ דברים שאמרת טעות הם והנני חוזר ועוקר הסכמתי מעיקרא והיה כלא היה וכאפס ואין יחשבו דברים ההמה וישימו לאל מלתו, אמנם זולת כל הנ"ל אשר היה בהעלם עין ממני בראשית מלאכתי הנ"ל אזכור ברבים את אשר נזכרתי ולא שכחתי אז ואמרת אל המעתיק הנ"ל איך אפשר לעמוד על תוכן ופירושו וכוונת כל דבר הלא כמה פעמים על דברת רש"י המבאר נחלקו גאוני עולם בכוונתו וכמה דיות נשתפכו וכמה ניירות וגוילים מלאים על דבור אחד ואיך ימלא ידו יחיד להסכים על פי דעתו כוונת הענין והוא השיב לי כי הוא איננו אלא המבקש חתומים ויש חברת גדולי עולם צדיקי ואנשי מעשה אשר יחלק להם הש"ס מסכת מסכת ואח"כ יתקבצו ויעיינו הדק

היטב והזכיר לי אחד מהם אשר לו נמסר להעתיק מס' עירובין ויבמות הוא הרב הגדול הצדיק מהור"ר נתן אדלער כ"ץ אב"ד דק"ק הנובר ולהיותי יודע כי הרב הזה מוחזק לצדיק ות"ח אמרתי החלק יעיד על הכל ובעו"ה לפי שעה הייתי כמאמין לכל דבר ועתה מכתב שלוח אלי מהרב המאוה"ג הנ"ל כי חלילה וחלילה לו לא עלתה על לבו מעולם ואפילו מכתב מליצה לא נתן להנ"ל וא"כ ממילא נתבטלו דברי הסכמתי לגמרי כי הטעני המעתיק הנ"ל והריני אוסר באיסור גמור להדפיס הסכמתי על ש"ס המועתק ללשון אשכנז והעובר ישכנו נחש:

ועתה כלפי דאקטר פינר אני אומר כי באמת לולא הנ"ל לא מצאתי בו עול בכל התנהגותו ימי היותו פה בגבולינו וכן מעידים עליו שאר גדולים ע"כ ישכיל ויבין כי לו יהא שכוונתו זאת כולו לשם שמים כאשר טעיתי גם אנכי הנה הוא רואה כי כל חכמי ישראל ממקומות מושבותיהם קוראים מלא ואין מעשיו רצוים בעיניהם הלא מחויב לחזור בו מדעתו ולא עדיף מר"א הגדול שלא רצה להודות לרוב החולקים עליו וברכוהו: וכן אם ח"ו לא יחזור מדעתו ולא ישוב ידו הרי היה ראוי אלו היה רשות מהמלכים לנדותו לאררו ולקללו אך בשאר אין רשות נתנוה לעשות כן עכ"פ ידע כי החטא כרוך בעקבו והאלקים יבא במשפט: ואם יחזור וישוב ידו יתברך ויתרומם ותקדש שם שמים על ידו ויתברך ויתעלה ויקבל שכר על הפרישה והי"ת יקדש שמו על מקדישי שמו: ואשר לא אקוה שלא ישמע ולא יחזור ולא יחוש לנדוי שמתא וחרם הנ"ל אנו מקוים לכו"ת המרחם עמו ודתו ותורתו יהרוס בנינו ממקום אחר ולא יעשו ידיו תושיה ולא יחרוך צידו: או אם יצליח מעשי שטן ד' יצילנו לזה אני מבקש מגאוני הזמן להטיל גודא רבא על היושבים תחת דגלם שלא ידפיסו ולא יקנו הספרים ההמה ולא יקראו בהם כלל וכלל ויהיה כספר החתום ולא יזכר ולא יפקד ולא יעלה אל בית ישראל כלל והנותן תורה לעמו ישראל בקדושתו יברך וירומם ויעזור שומרי תורתו ויגביהם לנצח ויושיבם:

הכ"ד ק"ק פרעשבורג יום ה' כ"א טבת תקצ"ה לפ"ק

משה סופר מפ"פ דמיין". עכ"ל.



פשוטו של מקרא

טעם שלא זכר תיבת "לרשע" בתרגום יונתן

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה - ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בפר' שמות (ב, יג) עה"פ "ויאמר לרשע למה תכה רעך", תרגם יונתן: "ונפק ביומא תנינא ואודיק והא דתן ואבירם גוברין יהודאין נצן וכד חמא די זקף דתן ידי' על אבירם למימחי' אמר לי' למא אנת מחי' לחברך". ולכ' חסר התרגום של תיבת "לרשע", ועמד ע"ז בתו"ש עה"פ (סוף אות קיג) ועוד מפרשים, ונדחקו ליישב בדרכים רחוקים לכ'.

ואפ"ל ע"פ המבואר בלקו"ש חל"א שיחה א לפר' שמות, דבהא דילפו חז"ל דהמגביה יד על חבירו להכותו נקרא רשע אפ"ל בכ' אופנים: א) אפ"ל שהרשעות הוא הכאת חבירו, והחידוש בדין המגביה ידו כו' הוא דנקרא רשע כבר מתחלת הפעולה, דהוי כאילו הכהו, ב) או שנקרא רשע לא מצד ההכאה, אלא שעצם הרמת היד על חבירו לכשעצמה (מצד הכוונה להכותו) הוי מעשה רשע (כפשטות ל' רש"י עה"ת, ע"ש וש"נ בארוכה).

והנה לאופן הא' הנ"ל אפ"ל דאם שמעינן מהתרגום הענין, שהגביה ע"מ להכות נחשב כהכאה, הרי זהו תרגום הענין של מלת לרשע.

ועפ"ז י"ל דא"ש, דהילפותא מהפסוק דהמגביה ידו כו' נקרא רשע, הוא מדקרי לי' רשע, בה בשעה שמוכן מהמשך הכתוב ("למה תכה" ל' עתיד) שעדיין לא הכהו. אבל לאופן הראשון דההסברה בזה הוא דנחשב שהכהו כבר (או כהתחלת ההכאה כנ"ל) אפ"ל דנכלל ג"כ בדברי התרגום שתרגם "למה אנת מחי לחברך" בל' הווה ולא בל' עתיד (ולא כמו התרגום של "תכה" (ראה יג, טז) "תמחון"), הרי דנחשב שמכהו כבר, או שההכאה התחילה כבר, אף שנאמר בהדיא בתרגום לפנ"ז שראהו רק עומד להכותו [כלומר, בקרא קורא לזה רשע, ומלשונו של משה בהמשך מובן שאכתי לא הכהו (ומזה ילפינן הדין), ולאידך בתיב"ע יש תוכן זה שאומר להדיא שראה שרק הרים ידו, היינו שעדיין לא הכהו, ומלשונו של משה בהמשך מובן שקורא לזה שמכהו כבר. וא"כ בדברי התרגום מבואר

(לא רק הדין אלא גם) גם הסכרת הדרשה (לצד הא' הנ"ל), דהיינו הטעם שנקרא רשע].



בעירת הסנה – שינויים בתרגומים והנפק"מ

הנ"ל

בפ' שמות עה"פ "הסנה בוער באש והסנה איננו אוכל" (ג, ב), ראוי לעזור על השינוי בענין זה בין התרגומים, שבאונקלוס תרגם כפשוטו "ליתוהי מתאכיל", בירושלמי תרגם "מרטיב ולא יקיד", דהיינו שאינו נשרף, ואילו בתיב"ע הזכיר ב' הענינים "ליתוהי יקיד ומתאכיל", ובודאי הלא דבר הוא, וצריך תלמוד?

ויש להעיר בזה בדא"פ, דהנה עי' בלקו"ש חל"ו ויקהל שמביא הפלוגתא בגדר מלאכת הבערה, דבשו"ע אדה"ז (סי' תצה ס"ב ובקו"א שם ס"ק ב) ד"ענין מבעיר הוצאת האש או שמרבה האש", ואין הגדר דהבערה כליון העצים כ"א ריבוי האש, ע"ש שמביא ג' הוכחות לזה. ובאבנ"ז (או"ח סי' רלח) הק' על דבריו וסב"ל דגדר מלאכת הבערה הוא "כילוי הדבר" (ע"ש בארוכה ומה שש"נ).

והנה בפשטות הי' אפ"ל די'ש ראי' מהכתובים כאן, דכתי' "הסנה בוער באש" אף שהסנה איננו אוכל, וא"כ מוכח דגדר הבערה אינו כילוי הדבר כ"א ריבוי האש, ומצאתי כע"ז בשו"ת אורח משפט (להראי"ה, בחלק או"ח סי' עא) בדיונו לומר שאש האלקטרי הוי בכלל איסור הבערה, שמביא בין ראיותיו "ואפילו על אש שאינו מבעיר, הרי התורה העידה גבי הסנה והנה הסנה בוער באש, והסנה איננו אוכל, ומ"מ קראה אותו התורה אש, וממילא יש לו דין של אש ג"כ בכלל האזהרה של לא תבערו אש", ועד"ז מצאתי בשו"ת משפטי עוזיאל (כרך א בהשמטות סי' ב) ביישוב שיטת הרמב"ם בענין גחלת של מתכת מהשגת הראב"ד עליו, שכ' בא"ד "שמושג הבערה כולל גם דבר שאינו נאכל הוא עצמו כדכתיב והנה הסנה בוער באש והסנה איננו אוכל".

אמנם מבואר לכ' דלתרגום ירושלמי ויב"ע אין הוכחה זו, דהא תרגם "משריב" דהיינו חמימות (כמ"ש), ו"ליתוהי יקיד" היינו שאינו ענין של

הבערה, מכיון שאינו מתאכיל וא"כ הוי רק חמימות ולא גדר של הבערה, ומשא"כ לת"א ד"בעיר" ו"ליתוהי מתאכיל" שפיר ישנה להוכחה, וא"כ יש מקום לומר ע"ד החידוד דפליגי התרגומים בב' הסברות דלעיל, ודו"ק.

(אבל זהו רק לענין גדר הבערה, אבל בשו"ת אורח משפט הנ"ל ראייתו הוא לענין שם "אש" שבקרא בהדיא).

אלא שאכתי ק"ל ע"ז דהא לכל הפי' צ"ע דבפסוק שלאח"ז נאמר להדיא "לא יבער הסנה" (וא"כ לכולהו אפ"ל דאינה בגדר הבערה), ועוד דגם בזה תרגמו כל התרגומים באו"א, ועצ"ע בזה.



"וייטב אלוקים למילדות וירב העם וגו'"

הרב מנחם מענדל גרינבוים
מנהל חדר מנחם - ל.א. קאליפורניא

בפרשת שמות (א, כ-כא): "וייטב אלוקים למילדות, וירב העם ויעצמו מאד. ויהי כי יראו המילדות את אלוקים, ויעש להם בתים". וברש"י ד"ה וייטב אלוקים למילדות. "מהו הטובה" וממשיך בד"ה הבא: "ויעש להם בתים" [ומפרש מהם בתים].

ולכאו' תמוה לפירש"י מדוע הפסיקה התורה בב' ענינים [א] וירב העם וגו'. (ב) ויהי כי יראו וגו' - בין התחלת הענין וייטב, לסופו - ויעש להם בתים.

ובדעת זקנים מבעה"ת הקשה כן על פירש"י ולפיכך מפרש פי' אחר. וגם האוה"ח הק' פי' באופן אחר מטעם זה. וכך בכו"כ מפרשים ביארו באופן אחר.

והנה באוה"ח הק' בסופו כתב: "ולדברי המפרשים שהטבה היא עשיית הבתים י"ל כי טעם שהפסיק באומרו וירב העם שזולת זה אין מקום לבתי כהונה ובתי מלכות כ"א אין עם אין מלך וכהן לזה הקדים וירב העם ואח"כ עשה להם בתים".

אבל לכאור' ביאורו אינו נותן טעם להפסק הב' של ויהי כי יראו וגו' (ואפי' הפסק הא' של וירב העם וגו' לכאור' אינו מבואר כל צרכו היות והי' יכול הכתוב להקדים וירב העם וגו' ואח"כ וייטב אלוקים למילדות ויעש להם בתיים).

והנה בלקו"ש חכ"א שיחה א לפ' שמות מבאר כ"ק אדמו"ר באריכות פירש"י (פסוק כא) ד"ה ויעש להם בתיים "בתי כהונה ולוי' ומלכות שקרויין בתיים . . כדאיתא במס' סוטה", ובאות ו שם מסביר שהפי' בוויטב אלוקים שהטובה היא "ויעש להם בתיים" הוא הסברא ומכריח הפי' של הויעש להם בתיים. ומסביר שם איך הלשון וייטב אלוקים למילדות שולל כמה פירושים אחרים בויעש להם בתיים.

בהמשך לזה מבאר כ"ק אדמו"ר שהשכר דויעש להם בתיים הי' מדה כנגד מדה תשלום עבור פעולתם שהעמידו משפחות ורוב הדור של יוצאי מצרים, וכנגד זה זכו לבתי כהונה ולוי' ומלכות שענין הבית הוא שיש לה המשך וקיום מדור לדור ע"ד הדורות שהם העמידו ע"י פעולתם במצרים.

ועפ"ז אולי י"ל, שהלשון "וירב העם ויעצמו וגו'" אי"ז הפסק בין וייטב אלוקים לויעש להם בתיים, אלא הקדמה להסביר הגדר של ויעש להם בתיים, שהיתה ההטבה שעשה הקב"ה למילדות עבור פעולתם. שהיות וע"י פעולתם רבו העם ויעצמו (ענין קיום כלל ישראל מדור לדור) זכו לויעש להם בתיים שהפירוש בבתים הוא ג"כ ענין של המשך מדור לדור, בתי כהונה ולוי' ומלכות וכפי שמבאר בהשיחה.

אגב בההנחה דשיחת ש"פ שמות תש"ל (המקור דהליקוט) כתב שם בפירוש שפעולתם היתה ותחיין את הילדים תמורת כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו שזה הביא הוירב העם ויעצמו מאד ולפיכך היה שחרם בתי כהונה לוי' ומלכות שג' ענינים אלו שייכים לכל בני משפחתם).

ובנוגע לענין הב' של ויהי כי יראו המילדות האלוקים י"ל כמו שכ' בהערה 56 שם בהשיחה שיש שייכות בין בתי כהונה לוי' ומלכות לוייהי כי יראו מפני שעבודת הכהנים והלויים בבית ה' הוא ענין שפועל יראת ה' וכו' עיי"ש. וי"ל שגם זה הוא הקדמה לויעש להם בתיים כדי לברר (לשיטת רש"י) הגדר של הבתיים*.

(* לכאור' הענין השני "ויהי כי יראו גו'" הוא חזרה להענין הראשון, בטעם מפני מה היטיב להם (היינו שבתחילה מסופר בתורה יראתם מה', ובהמשך לזה "וייטב אלוקים",

אבל יש להבין מדוע לא העיר ע"ז כלל בהשיחה ויש לעיין בזה.



'אחר' לשון סמוך ו'אחרי' לשון מופלג

הרב פתחיה קארף תושב השכונה

בפרשת לך (טו, א) כ' רש"י בד"ה אחר הדברים האלה וז"ל: "כל מקום שנאמר אחר - סמוך, אחרי - מופלג וכו'". והנה בפ' וירא (כב, א) כתיב "ויהי אחר הדברים האלה והאלקים נסה את אברהם וגו'". ולכאור' כפי פשטות המשך הכתובים, וכפי שאכן מדייק רש"י בפסוק שלפנ"ז (כא, לד) בסד"ה ימים רבים בהמשך לכל החשבון כמה שנים היה בחברון וכמה שנים ישב בארץ פלשתים (שעליו מדובר בפסוק זה) מסיים וז"ל "ואותה שנה קדמה לפני עקידתו של יצחק י"ב שנים. כך שנוי' בסדר עולם" עכ"ל. ולפ"ז צ"ב למה נאמר 'ויהי אחר הדברים' שהוא ל' סמוך ולא נאמר אחרי שהוא ל' מופלג.

בהשקפה ראשונה ניתן לומר דזהו מה שפרש"י בריש ד"ה אחר הדברים האלה הנ"ל וז"ל: "יש מרבתינו אומרים אחר דבריו של שטן וכו' עכ"ל, א"כ הוי סמוך דהוי סמוך לדבריו של שטן. אבל לכאור' אא"פ להסתפק בזה היות שרש"י אומר שזה פירוש "יש מרבתינו" דהיינו שלפי פשוטו של מקרא וכללי' [ובנדוד' שאחר דבריו של שטן אינו בהמשך (רצף) (הכתובים לכאור') אינו 'גלאטיק' כ"כ*].

ואין צריך לומר מדוע, מפני שהוא בהמשך להמסופר. ואחר שהפסיק הענין, חזר לענין הראשון, ומסביר מפני מה זכו לטובה, וכאן אינו צריך לומר "וייטב", כיון שאומר מהו הטובה (וראה פירש"י לקמן ו, ל). אבל אין לומר שיראת ה' המוזכרת א"כ היא ענין חדש, שכן היא היא הסיבה הראשונה (ואין זה סותר להמבואר בהשיחה). וק"ל. אמנם זה לא יתאים עם המבואר בפנים שהכל ענין א', דא"כ מפני מה צריך לחזור על הראשונות אחרי שלא הפסיק כלל, ואולי כיון שסו"ס הפסיק הענין כדי לבאר מדוע עשה להם בתים, הוצרך לחזור. המערכת.

(* בפשטות מה שכתב רש"י שם "יש מרבתינו כו'" אינו לשלול שזהו הפשט (שכן רש"י לא הביא אח"כ פי' לפי פשוטו), אלא כיון שרש"י אח"כ מביא פי' אחר ("ויש אומרים אחר דבריו של ישמעאל"), לכן מתחיל "יש מרבתינו אומרים אחר דבריו של שטן". וזה ברור. המערכת.

ועוד צ"ב במש"כ בהמשך הפרשה (כב, כ): "ויהי אחרי הדברים האלה ויגד לאברהם וגו'" ופרש"י (ד"ה אחרי הדברים): "בשובו מהר המוריה היה אברהם מהרהר ואומר, אילו היה בני שחוט, כבר היה הולך בלא בנים הי' לי להשיאו אשה מבנות ענר אשכול וממרא, בשרו הקב"ה שנולדה רבקה בת זוגו, וזהו הדברים האלה, הרהורי דברים שהיו על ידי עקידה". עכ"ל. ולכאור' אין לך סמוך גדול מזה מיד בשובו מן ההר. וא"כ איך מתאים ל' אחרי כאן.

ע"כ נראה לומר דאיברא לא קשה מידי. אלא דגדרי סמוך ומופלג לאו דוקא בזמן הוי אלא גם במושג, ז.א. בתחילת פרשת העקידה כתוב 'ויהי אחר הדברים האלה' לשון סמוך, כנ"ל מפרש"י שהשטן קטרג על שלא הביא קרבן אחרי כל הענינים הכתובים לפנ"ז בפסוקים וכו', ולכן 'והאלוקים נסה את אברהם' להראות את חיבת אברהם לפניו וכו' (ולכך ביקש, נא, שלא יאמרו אין ממש בראשונים), א"כ הרי זה סמוך לענינים אלו, הגם שבזמן הי' י"ב שנים, אבל היה בהמשך אחד.

וכן י"ל בנוגע הבשורה מלידת רבקה הגם שזה היה מיד בשובו מהר המוריה סמוך בזמן, אבל בענין הי' מופלג, הוא נעתק ואינו קשור לענין העקידה, אלא חושב אודות אשה עבור בנו יצחק.

[ויש לדמות לענין דלהלן, במכתב ר' יחזקאל (חאטשע) פייגין הי"ד לר' מ"מ קונין (נדפס בס' ניצוצי אור רשימותיו של ר' אברהם ויינגארטען ע"ה¹¹): "...וכן אמר [כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ] פעם אחר חג השבועות: איך בין נאך ניט אַראָפּ פּון באַרג" (וראה שם בהערה 17 שכ' ר' יי"ק שיח' ממכ' ר' חאטשע הנ"ל לר' משה געלמאַן יותר בפרטיות: "...נכנסתי פעם לכ"ק אדמו"ר [מוהריי"צ] שליט"א איזה ימים אחרי חג השבועות והגשתי לפניו חשבון השייך לדיני ממונות¹². וראיתי כי שומע החשבון כאילו אינו שומע, ותמהתי על זה, והרגיש תמיהתי, ואמר "איך בין נאך ניט אַראָפּ פּון באַרג, מיר וועלין דאָס אָפּלייגין אויף עטלעכע טעג די חשבונות"). ע"כ לענייננו. כמו"כ בענייננו "מיד בשובו (אברהם) מהר

(11) עמ' 237 שער רביעי - מארכיון חסידים. הבא בחצאי אריח הוספה משלי.

(12) כנראה הכוונה לשטרי חוב וכיו"ב וכידוע דהרבה חסידים מכנים א"ז 'דיני ממונות' וד"ל.

המורי'...” הוי מופלג שכבר ירד מההר בכל המובנים והתחיל להתעסק בענין אחר].



למה נזכרה דינה ולא שאר נשי השבטים

הרב מנחם מענדל הלוי לעווענטאל

’כולל מנחם’ שע”י מזכירות כ”ק אדמו”ר

עה”פ “כל הנפש הבאה ליעקב” (בראשית מו, כו) כ’ רש”י “...ולדברי האומר תאומות נולדו עם השבטים צריכים אנו לומר שמתו לפני ירידתן למצרים שהרי לא נמנו כאן”. והרמב”ן (שם) חולק עליו, שאין צריך לומר שמתו התאומים דזה שהכתוב לא מנה נשיהם “כי האיש ואשתו הוא אחד”, וראה בנחלת יעקב, שהק’ עליו דא”כ למה הזכיר דינה - שהיא אשת שמעון (כמוזכר ברש”י שם, י).

ואולי י”ל לתרץ הקושיא על הרמב”ן, דיש ב’ סוגים בנשים: א) סתם אשה שילדה לפלוני בנים ונקראת אשתו. ב) אשת פלוני - עיקרו של הבית.

ראיה לזה:

מצינו כשהפסוק מדבר על רחל (פסוק יט) כ’ “אשת יעקב” ופרש”י: “ובכולן לא נאמר בהן אשת אלא שהיתה עיקרו של בית”, משא”כ לאה ובלהה וזלפה לא היו עקרו של בית.

וכמו”כ אפ”ל אצל שמעון שהיה לו שני סוגי נשים: א) עיקרו של בית שהיתה התאום, וב) דינה. דבפסוק י פרש”י בד”ה בן הכנענית “בן דינה שנבעלה לכנעני, כשהרגו את שכם לא היתה דינה רוצה לצאת עד שנשבע לה שמעון שישאנה”, יוצא מזה שדינה לא היתה עיקרו של בית אלא התחתן עמה רק כדי להוציא אותה משכם.

ולכן כשהכתוב מונה יוצאי ירך יעקב הבאים מצרימה, לא מונה נשי בני יעקב “כי האיש עם אשתו הוא אחד” (לשון הרמב”ן) דזה רק בנוגע לעיקרו של בית ששייך לומר שהאיש עם אשתו הוא אחד אבל בנוגע לדינה שלא היתה עקרת הבית הכתוב צריך למנות אותה במיוחד, כיון שהיא בכלל יוצאי ירך יעקב, ולא היתה עקרת הבית.



האם ראה יעקב את אפרים ומנשה כשברכם

הת' שאול יחזקאל גרינפלד

תלמיד בישיבה

בפ' ויחי (מח, י) "ועיני ישראל כבדו מזקן לא יוכל לראות וגו'". ויש לדקדק, דאם כן האיך אמר (שם, ח) "וירא ישראל את בני יוסף וגו'"? והוא מחוסר הבנה לפי פשוטו. (כן הקשה בס' "דברי חיים" עה"ת, והוא זי"ע ביאר זאת עפ"י ובסגנון הקבלה*. אך עדיין צריך ביאור בפשוטו של מקרא - וכמה מפשטני המקרא אכן נתעכבו על זה, וכדלקמן), ורש"י - שכלשונו "אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא" - אינו מבאר מאומה!

והנה על הפסוק "וירא ישראל את בני יוסף וגו'" מפרש רש"י: "ביקש לברכם ונסתלקה שכניה ממנו. . ויאמר מי אלה, מהיכן יצאו אלה שאינן ראויין לברכה". ולכאורה אפשר לומר שבזה מבאר רש"י הקושיא דלעיל, וכמו שמבאר בשפתי חכמים (בפירוש הב'), וז"ל: "א"נ דק"ל וירא ישראל והא בסמוך כתיב ועיני ישראל כבדו מזקן לא יוכל לראות ועז"פ בקש לברכם וכו', וע"כ האי וירא ברוה"ק קאמר כמו וירא יעקב כי יש שבר במצרים".

אך פירוש זה אינו מתאים כל כך ע"פ פשש"מ, כי כיצד אפשר לומר ש"וירא ישראל את בני יוסף - ביקש לברכם" היתה ראי' דרוה"ק, כלומר שמצד רוה"ק הי' הענין ד"בקש לברכם", בה בשעה אשר מצד רוה"ק "אינן ראויין לברכה" שהרי "עתיד ירבעם ואחאב לצאת מאפרים ויהוא ובניו ממנשה" - הרי זה תרתי דסתרי! (דהיינו שבאם מצד רוה"ק אינם ראויין לברכה, כיצד אפ"ל ש"וירא וגו' בקש לברכם" הוא מצד רוה"ק?).

ועוד והוא עיקר: הרי ידוע שיטת רש"י שכאשר ישנה סתירה כביכול בין ב' פסוקים, אין דרך רש"י לפרשה בהפסוק הראשון, אלא כשמגיע להפסוק הב' ששם מתעוררת השאלה (כמבואר בלקו"ש בדוכתי טובא). ועפ"ז, כאשר לומד ה"בן חמש למקרא" הפסוק ד"וירא ישראל את בני יוסף" - עדיין לא מתעוררת השאלה דלעיל, אלא כשמגיע לפסוק "ועיני ישראל. . לא יוכל לראות". ובאם אכן זו היתה כוונת רש"י (כפירוש הב' דהשפ"ח) הי' לו לרש"י לחכות עד פסוק זה ("ועיני ישראל. . לא יוכל

(* ראה זח"א רכז, ב. המערכת.)

לראות"), ולפרש: "ולעיל שאמר וירא ישראל את בני יוסף - בקש לברכם וכו'", או לשון כיו"ב!

ולכן מסתבר לומר כפירוש הא' בשפתי חכמים, "דק"ל מה זה דכתיב מי אלה וכי יעקב לא הי' מכיר", וכן פי' הגו"א "בקש לברכם וכו', דאל"כ וכי עד השתא לא ראם שכתוב וירא ישראל את בני יוסף ויאמר מי הם, ואפרים רגיל הי' בתלמודו לפני יעקב", ועד"ז (ובאריכות גדולה יותר) פי' ברא"ם. אשר מכל זה מובן ש"וירא ישראל את בני יוסף" היתה רא' כפשוטה. והדרא קושיא לדוכתא: כיצד מתאים זה עם הכתוב "ועיני ישראל . . לא יוכל לראות".

עוד יש לדקדק, דהנה בפ' תולדות (כו, א) עה"פ "ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות" מביא רש"י ג' טעמים על כך, וז"ל: "ותכהין - בעשן של אלו (שהיו מעשנות ומקטירות לע"א). ד"א כשנעקד ע"ג המזבח והי' אביו רוצה לשחטו, באותה שעה נפתחו השמים וראו מלאכי השרת והיו בוכים וירדו דמעוניהם ונפלו על עיניו לפיכך כהו עיניו. ד"א כדי שיטול יעקב את הברכות". ומובן בפשטות מדוע צריך לחפש טעמים על "ותכהין עיניו מראות", כי ה"בן חמש למקרא" מכיר הרבה אנשים זקנים, ואעפ"כ אין זה דבר רגיל כלל שאדם זקן מתעוור - מאבד כח הראי' לגמרי. ואילו כשמגיעים לפסוק הנ"ל ד"ועיני ישראל . . לא יוכל לראות" אין רש"י מבאר מאומה בטעם הדבר! ובפרט שכל ג' הטעמים דלעיל אינם שייכים ביעקב: בנוגע לטעם הא' - הרי יעקב הי' "מטתו שלמה", ומובן בפשטות שאפילו לדברי ר' נחמי' (הובא בפרש"י וישב לו, לה) שנשאו נשים כנעניות, הרי מובן שבהיות השבטים צדיקים ובאופן ד"מטתו שלמה" - גיורם לפני הנישואין, ועאכו"כ שלא שייך הענין דקטור לע"ז ח"ו². וטעם הב' דהעקידה גם הוא לא שייך ביעקב וכמו"כ הטעם הג', כמובן וגם פשוט.

ועוד יש לדקדק, דהנה בהסיפור דנטילת יעקב הברכות מאביו, מובא ענין זה ד"ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות" כהקדמה להסיפור כולו

(1) אבל ראה לקו"ש חט"ו עמ' 211 ואילך, באופן אחר.

(2) ועאכו"כ לדעת רבי יהודה שאחיות תאומות נולדו עם כל שבט ונשאום, הנה היו בנותיו של יעקב שמטתו שלמה ובודאי לא שייך הענין דמעשנות כו' (ובפרט שמתו לפני ירידתן למצרים - פרש"י ויגש מו, כו).

(והיינו שאין הכתוב אומר "ויהי כי זקן יצחק ויקרא את עשו בנו הגדול וגו'" וכל המשך הפסוקים באמירת רבקה ליעקב "הנה שמעתי וגו' ועתה בני שמע בקולי וגו'", ואז - בתור הקדמה לדברי יעקב - אומר "ועיני יצחק כבדו מזקן לא יוכל לראות" (או לשון כיו"ב)). והטעם מובן, שהרי עובדה זו ש"ותכהין עיניו מראות" היא נקודה עיקרית דכל סיפור המעשה כולו, ולכן צריך הוא להכתב בתחלת סיפור המעשה. ובאם כן גם בפרשתנו הי' צריך ענין זה להכתב בתור הקדמה לכל הסיפור, ולכתוב "ויהי כי זקן יעקב ותכהין עיניו מראות, ויאמר ליוסף הנה אביך חולה וגו'" (או לשון כיו"ב), ומדוע מחכה הכתוב בסיפור ענין זה (ד"לא יוכל לראות") עד אמצע סיפור המעשה !

עוד יש לדקדק, דהנה בסיפור המעשה דיצחק אומר הכתוב "ותכהין עיניו מראות", ומובן בפשטות שפירושו שנתעוור, שהרי הפירוש ד"ותכהין" הוא שחשכו מאורות עיניו. משא"כ בנוגע ליעקב משנה הכתוב ואומר "ועיני ישראל כבדו מזקן", והפי' דכבדו מזקן הוא שהי' קשה לו לראות מחמת זקנותו (היינו לא שנתעוור ונטלו מאורות עיניו, אלא שמחמת זקנותו לא ראה באופן ברור)³. [וראי' על כך מהפסוק (בשלח יז, יב) "וידי משה כבדים", שאין הפי' שניטל ממנו כח התנועה דהידיים ח"ו, אלא כפי' רש"י "נתיקרו ידיו" (וכ"ה בת"א "וידי משה יקרן"), ולכן כאשר "אהרן וחור תמכו בידיו מזה אחד ומזה אחד" הנה יכול הי' להרים ידיו, ואדרבא - "ויהי ידיו אמונה עד בא השמש". שמכל זה מובן שהכוונה ב"ועיני ישראל כבדו מזקן" הוא שמחמת זקנותו קשה הי' לו לראות (ואת זה לא צריך רש"י לבאר לה"בן חמש למקרא", שהרי זה רואה הוא כמעשים שבכל יום, שאנשים זקנים קשה להם לראות - ובפרט בימים ההם שעפ"י פשוט לא היו אז "בתי עינים")]. ואח"כ מוסיף הכתוב ואומר "לא יוכל לראות" - שניטל ממנו כח הראי'. והרי זה תרתי דסתרי !

והנה הראב"ע עה"פ "וירא ישראל את בני יוסף ויאמר מי אלה" מפרש, וז"ל: "ואחר שאמר וירא ישראל את בני יוסף איך יאמר לא יוכל לראות, רק טעמו לראות היטב שיכירם". ועד"ז פי' בספורנו (שם), וז"ל: "וירא ישראל את בני יוסף, ראה שהם בני אדם אבל לא הכיר מי הם".

אבל קשה לומר שעפ"י שיטת רש"י בפשש"מ אכן זהו הכוונה, כי באם זו היתה כוונת הפסוק ב"לא יוכל לראות", שלא יכל לראות היטב וברור - לא הי' צריך מלכתחילה להוסיף המילים "לא יוכל לראות", כי ענין זה מובן היטב מהמלים "ועיני ישראל כבדו מזקן" (וכדלעיל מפ' בשלח), והיינו שהי' הפסוק צ"ל "ועיני ישראל כבדו מזקן" ולשתוק ולא להוסיף דבר. ועוד, שבאם אכן זהו כוונת הפסוק, הי' לו לרש"י עכ"פ להעתיק המלים "לא יוכל לראות" ולפרש "בבהירות" או "ברור" (או לשון כיו"ב). ומזה שאינו מפרש כן מוכח דהכוונה היא שלא יוכל לראות כלל, וא"כ הוי סתירה בהפסוק מרישא לסיפא !

(ועוד יש לדקדק, שכמדומה, עפ"י דקדוק הלשון, הנה "ועיני ישראל כבדו" הוא לשון עבר, ו"לא יוכל לראות" הוא לשון הווה. וטעמא בעי"). והתמיהה הכי גדולה בכ"ז היא, שרש"י אינו מתעכב ואינו מפרש כלום בכל זה.

והנראה לומר, שמכח כל דיוקים אלו, לומד רש"י בפשש"מ שיעקב אבינו אכן ראה (אלא שלא ראה ברור, כנ"ל), ולכן כאשר אומר הפסוק "וירא ישראל את בני יוסף" הפי' הוא כפשוטו, שאכן ראה והכירם (ובפרט שהי' רגיל אצלו בתלמוד). ובאם כן מהו פי' שאלתו "ויאמר מי אלה"? מוכרח רש"י להזדקק לדברי אגדה (המיישבת פשש"מ - כבכמה מקומות), שבקש לברכם כאשר ראם בראי' פשוטה בגשמיות, אלא שנסתלקה ממנו שכינה כו'.

וכאשר אח"כ (באמצע סיפור הדברים) מוסיף הפסוק "ועיני ישראל כבדו מזקן לא יוכל לראות" אין רש"י צריך לפרש מאומה, כי כוונת הפסוק לומר אשר עיני ישראל (שכבר זמן-מה לפני"כ) כבדו מזקן (כפי שרואה ה"בן חמש למקרא" בהרבה זקנים, כנ"ל), הנה עתה לפתע פתאום נתוסף עוד ענין ש"לא יוכל לראות" - ניטל מיעקב אבינו כח הראי'.

מדוע זה קרה? את זה לא צריך רש"י לבאר, שהרי כו"כ פעמים לפני"כ פי' רש"י בכמה מאורעות שמדת הקב"ה היא מדה כנגד מדה [ולדוגמא: בפ' נח (ז, יא): "תהום רבה - מדה כנגד מדה, הם חטאו ברבה רעת האדם ולקו בתהום רבה" (וגם לפני"ז (ז, ד) מצינו בדוגמת ענין זה: "ארבעים יום

(* אמנם אין זו קושיא, דכן דרך המקרא בכו"כ מקומות, ראה לדוגמא רש"י בראשית (כד, מה) ד"ה טרם. המערכת.)

- כנגד יצירת הולד שקלקלו להטריח ליוצרים לצור צורת ממזרים ("ובכ"מ], ולכן, כאשר רוצה יעקב לברך את נכדיו - ובאופן הפוך מהמקובל והראוי בעיני יוסף (שמנשה הוא הבכור), הנה כאשר באותו זמן ניטל ממנו כח הראי ("לא יוכל לראות") מבין יעקב (וגם ה"בן חמש למקרא" מבין זאת בפשטות) שזהו מדה כנגד מדה - שכמו שכאשר אביו (יצחק) רצה לברך את בנו שלא עפ"י הראוי בעיני רבקה ויעקב, הנה ניצל יעקב את עובדת עוורון אביו, ולקח את ברכות עשו (היפך רצון אביו) - הנה זהו מדה כנגד מדה, שזהו כדי שיוסף יגיש את מנשה בימין יעקב ואת אפרים בשמאלו - כדי שיעקב יברכם היפך רצונו. (וכן הוא בפי' בעה"ט, שכותב "מזקן" - כתיב חסר ע"ש ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות, כשם שרימה יעקב לאביו בברכתו כשכהו עיניו, כך עשה לו בנו בברכו אותם שהחליף לו יוסף מנשה באפרים").

מנין יודע יוסף שבכוונת אביו לברך את אפרים בימינו ואת מנשה בשמאלו, שלכן (כלשון הבעה"ט) "החליף לו יוסף מנשה באפרים"? הנה גם זה אין רש"י צריך לבאר, שהרי כמה פסוקים לפנינו: "ומח, ה) מודיע יעקב ליוסף בפירושו שבכוונתו לברך אפרים לפני מנשה: "ועתה שני בניך הנולדים לך. . אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי" - לא רק שאפרים לפני מנשה, אלא שאפרים יהי' כראובן (הבכור), ומנשה כשמעון! ולכן מתחכם יעקב ומשכל את ידיו - "וישלח ישראל את ימינו וישת על ראש אפרים. . ואת שמאלו על ראש מנשה שכל את ידיו וגו'". ועפ"ז יומתק פי' רש"י "שכל את ידיו - כתרגומו אחימון בהשכל וחכמה השכיל את ידיו וכו'", שזו היתה חכמתו, שהכיר שנטילת כח הראי' ממנו היא מדה כנגד מדה כשם שרימה את אביו בברכתו, הנה כעת יעשה לו יוסף כיו"ב שיחליף את מנשה באפרים, ולכן התנהג בחכמה והשכיל את ידיו.

אך, התייחס יעקב, שהבין כל זאת בשעה שהרגיש שלפתע אינו יכול לראות. אך כיצד חשב יוסף שיוכל "לרמות" את אביו ולהחליף לו מנשה באפרים? הנה על זה מקדים הפסוק ואומר "ועיני ישראל כבדו (מכבר) מזקן", שיוסף סמך על כך שראיית אביו אינה ראי' ברורה, ולא ירגיש מיהו אפרים ומיהו מנשה.

ומזה מובן שעפ"י פשוטו של מקרא אליבא דרש"י, כל ענין זה ד"לא יוכל לראות" הי' רק לפי שעה - לצורך הענין ההוא. אך לאחר המעשה -

ראה יעקב אבינו כמקודם. וראי' לדבר מהפסוק (מט, ח) "יהודה אתה יודוך אחיך", ופי' רש"י: "לפי שהוכיח את הראשונים בקנטורים התחיל יהודה לסוג לאחוריו". ובאם ניטל ממנו כח הראי' לגמרי, כיצד ראה שיהודה נסוג לאחוריו? (וקשה לומר ע"ד הפשט שכל ראיותיו של יעקב אבינו היו ברוח הקודש, דבאם כן הי' לו לרש"י לומר כן בפירושו, או עכ"פ לרמוז זאת ולומר "והרגיש בזאת יעקב ברוה"ק וקראו בדברי רצויו", או בלשון כיו"ב). אשר מכל זה מובן שלשיטת רש"י כל הענין ד"לא יוכל לראות" הי' לפי שעה, ולפנ"כ (וכן לאחמ"כ) ראה. ולכן שינה הכתוב בין יצחק ליעקב, וכן אין הפסוק מספר ענין נטילת הראי' מיעקב אבינו בתחלת הפרשה, אלא כאשר קרה ענין זה דנטילת הראי' בפו"מ. ורש"י אינו צריך לבאר מאומה, כי בפשוטו של מקרא מובן כל זה מעצמו.

לתלמיד ממולח ישנה עוד ראי' שגם לאחר מעשה זה דברכת אפרים ומנשה ועד פטירתו של יעקב אבינו הי' לו כח הראי' כפשוטו. דהנה, בפ' תולדות עה"פ (כז, מה) "למה אשכל גם שניכם יום אחד" מעתיק רש"י מהפסוק המלים "גם שניכם" ואומר: "ורוח הקודש נזרקה בה ונתנבאה שביום אחד ימותו כמו שמפורש בפרק המקנא לאשתו".

והנה, בגמ' שם (סוטה יג, א) מסופר באריכות שבשעה שרצו לקבור את יעקב במערת המכפלה, "אתא עשו קא מעכב", והיו צריכים לשלוח את נפתלי "דקליל כי איילתא" לרוץ למצרים להביא השטר מכירה שבו קנה יעקב חלקו במערת המכפלה מעשו, "בקברי אשר כריתי לי". וממשיכה הגמ' ומספרת ש"חושים ברי' דדן תמן הוה ויקירן לי' אודני', אמר להו מאי האי, ואמר לי' קא מעכב האי עד דאתי נפתלי מארעא דמצרים. אמר להו ועד דאתי נפתלי מארעא דמצרים יהא אבי אבא מוטל בבזיון, שקל קולפא, מחיי' ארישי' נתרן עיני' ונפלו אכרעא דיעקב. פתחינהו יעקב לעיני' ואחיך, והיינו דכתיב ישמח צדיק כי חזה נקם פעמיו ירחץ בדם הרשע" (ואח"כ מוסיפה הגמ' שבאותה שעה נתקיימה נבואתה של רבקה וכו').

והנה, זה שיעקב אבינו לאחר הסתלקותו פותח את עיניו ואחיך, אינו שאלה כלל אצל ה"בן חמש למקרא", שהרי כבר פי' רש"י (ויחי מט, לג) "ויגוע ויאסף - ומיתה לא נאמרה בו ואמרו רז"ל יעקב אבינו לא מת". ואף אם ה"בן חמש למקרא" לא ראה הגמ' (תענית ה, ב) - שהרי כאן לא

מציין רש"י למראה מקום⁴ (כמו בפ' תולדות הנ"ל) - הנה כאשר שואל הוא אצל המלמד השאלה המתבקשת גם ע"פ פשו"מ⁵ "וכי בכדי ספדו ספדנייא וחנטו חנטייא וקברו קברייא", עונה לו המלמד תירוץ הגמ' עפ"י פרש"י שם "לא מת - אלא חי הוא לעולם", "והאי דחנטו חנטייא סבורים היו שמת", "ודחנטו חנטייא נדמה להם שמת אבל חי הי'".⁶ ולכן מובן לה"בן חמש למקרא" בפשטות כיצד "פתחינהו יעקב לעיני' ואחיך".*

אך באם גם בחייו - לפני הסתלקותו - הי' עוור, מה תועיל פקחת העיניים, ובאופן ד"חזה נקם" (על ידי כך)? הנה מכאן ראי', שגם קודם הסתלקותו (קודם שנדמה להם שמת) לא נסתלק כח הראי' ממנו (אלא לשעת מעשה הברכות דאפרים ומנשה, כדלעיל), ולכן גם אחר ש"נדמה להם שמת" הנה ע"י פקחת עיניו - חזה נקם, כפשוטו בראי' גשמית.



הריגת משה את המצרי

הרב מנחם מענדל קלמנסון

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בפרשת שמות (ב, יב) מסופר ד"ויפן כה וכה וירא כי אין איש ויך את המצרי", ופירש"י: "ויפן כה וכה: ראה מה עשה לו בבית ומה עשה לו בשדה ולפי פשוטו כמשמעו".⁷ וברש"י ד"ה וירא כי אין איש: "שאיך

(4) כידוע שציון המסכתות והדפים שנמצאים בפרש"י לא נעשה ע"י רש"י בעצמו, ונמצא רק בדפוסים המאוחרים.

(5) ראה שיחת ש"פ ויחי תשמ"ו (התוועדויות תשמ"ו ח"ב עמ' 317 ואילך).

(6) וראה התוועדויות שם עמ' 321 ואילך, שמבאר איך שע"פ פשו"מ מובן ענין זה ד"יעקב אבינו לא מת".

(* להעיר מהמשך דברי הגמ' סוטה שם "ואע"ג דמיתתן לא ביום אחד הואי, קבורתן מיהא ביום אחד הואי", מכאן דחשיב יעקב כמת קודם, ורק הקבורה היתה ביום אחד [וא"א לפרש, אפי' לא בדוחק, שפי' דברי הגמ' הוא שמיתתן לא היתה ביום א' כיון שיעקב לא מת, דא"כ לא נתקיימה כלל נבואת רבקה. וק"ל]. המערכת.

(7) יש לעיין בכוננת רש"י באריכות לשונו "ראה מה עשה לו בבית ומה עשה לו בשדה" ולמה לא כתב בקיצור "ראה מה עשה לו בבית ובשדה", ודוחק לומר דחילקם לב' היות וראייתו בבית הי' חלוק מראייתו בשדה, שראייתו בבית הי' ברוה"ק משא"כ בשדה ראה ממש, דא"כ הי' לי' לרש"י לכתוב "ראה מה עשה לו בבית וראה מה עשה לו בשדה" [ואכן לכאורה יש להבין למה כוללם רש"י "ובלילה העמידו והוציאו מביתו" נראה דנוהר במאד שלא יהי' נוכח שם שום אדם. ופשוט.

איש עתיד לצאת ממנו שיתגייר". ובפסוק יד, שם "ויאמר מי שמך לאיש שר ושופט עלינו הלהרגני אתה אומר כאשר הרגת את המצרי". וברש"י ד"ה "הלהרגני אתה אומר: מכאן אנו למדים⁸ שהרגו בשם המפורש".

ויש לדייק טובא, חדא למה מפ' רש"י בד"ה "ויפן וגו'" (בפי' הא') פי' שלכאורה רחוק מדרך הפשט דבפשטות כוונת רש"י ב"ראה מה שעשה לו בבית" הוא לראי' ברוה"ק (כמ"ש במפרשי רש"י עיי"ש) ומה הי' קשה לרש"י שלכן מפ' "ויפן כה וכה וגו'" שלא כפשוטו, ובפרט קשה שמביאו כפי' הראשון !?

ועד"ז יש להבין בפירושו ל"וירא כי אין איש", "שאינ איש עתיד לצאת ממנו" שברור שוב דהשתמש ברוה"ק. ובמיוחד קשה שלא פירש"י [כפי' שני עכ"פ] "כפשוטו כמשמעו" ומשמע' דלרש"י אין לפ' תיבות אלו כפשוטו וצע"ג.

[ויעויין במפרש"י רש"י שמבארים הכרח רש"י לפ' ויפן כה וכה שלא כפשוטו מהא דכתיב בהדיא "וירא כי אין איש" ופשיטא דלפני ש"וירא וגו'" פנה כה וכה ולמה אמרו הפסוק? מכאן שפי' "ויפן וגו'" אינו

ואם נפרש "ראה" ע"ד הבין כלומר שהבין מה עשה לו בבית, ואם יוקשה איך הבין משה, י"ל עפ"י פרש"י בהמשך דבריו "וחזר האיש לביתו והרגיש בדבר וכשראה אותו מצרי שהרגיש בדבר הי' מכהו ורודהו כל היום" וכשראה משה שמכהו במיוחד כל היום [דע"כ ראה בהכאת מצרי דבר מיוחד שגרם ל"ויך את המצרי" שהרי אם מצד הכאת עברי לחוד הרי "מעשים בכל יום" שהיו מכים העבריים ואלא ע"כ ראה בזה ענין מיוחד וכנ"ל], הבין שהי' בזה סיפור מיוחד ויתכן דשאל את העברי מה אירע והגיד לו מה שאירע בבית, וזהו הפי' "ראה (הבין) מה עשה לו בבית ומה עשה לו בשדה", דמבואר לפי"ז למה כלל ב' הראיות ב"ראה". שהרי משה "ראה" (הבין) מה עשה לו בבית מראיתו כפשוטו בשדה כלומר דמראיתו מה עשה לו בשדה הבין מה עשה לו בבית, אבל כמובן דוחק קצת לפרש כן דאי"ז פי' הפשוט ד"ראה" וד"ל].

וי"ל בד"א שהאריכות ברש"י "מה עשה לו בבית ומה עשה לו בשדה" באה להדגיש שההיתר והטעם שהרגו משה הי' צירוף של ב' הענינים: א) מה עשה לו בבית, ב) ומה עשה לו בשדה. ולכן לא כתב רש"י בקיצור "ראה מה עשה לו בבית ובשדה" אלא האריך (והדגיש) ראה מה עשה לו בבית ומה עשה לו בשדה.

8) ויש לדייק בהלשון "מכאן אנו למדים" שבמשנת הרבי כוונתו "מכאן" ולא ממק"א ובנדוד"ד איזה מק"א מבהיר רש"י בפירושו דדוקא "מכאן אנו למדים שהרגו בשם המפורש" וצע"ע.

9) בפשטות כל פעם שמפ' רש"י פי' הרחוק מפשש"מ צריך הוא להבהיר דאכן יש לפרשו כפשוטו ג"כ אם זהו כוונתו וכמו שאכן פי' בד"ה "ויפן".

כפשוטו, אלא ש"ראה מה עשה לו בבית וכו'". אבל לכאורה אין לפ' כן שהרי כנ"ל לשיטת רש"י תיבות הפסוק "וירא כי אין איש" אינם כפשוטם וא"כ לא מוכרח שפנה כה וכה כדבריהם, ויש לפרש ויפן כה וכה כפשוטו. וי"ל דלכן לומד רש"י ב"ויפן כה וכה" "ופשוטו כמשמעו" היות ומ"וירא כי אין איש" לא ידעין שפנה כה וכה, (ולפי"ז אין צורך לפ' כדבריהם ו"לפי פשוטו כמשמעו" אורחא דמילתא נקט) ואכ"מ].

ולכאורה יוקשה כמו"כ מה הכריח רש"י לפ' בד"ה הלהרגני אתה אומר: "מכאן אנו למדים שהרגו בשם המפורש" ולא כפשטות דברי הפסוק (יב) "ויך את המצרי"¹⁰ דמשמע שהרגו בידיים? ! ושוב, אם אכן מוכרח בפשש"מ שהרגו בשם המפורש הרי עדיין קשה להבין חמש למקרא למה הרגו משה בשם המפורש ולא בידיים ובדרך הטבע? !

ב. וי"ל דרש"י בא לבאר תמי' בפשש"מ שמתעוררת כשלומד הבין חמש למקרא פסוק יב, והוא, דל"ל כל ההקדמה ד"ויפן כה וכה וירא כי אין איש" כלומר למה נוגע דהסתכל משה והי' זהיר שלא יראוהו הורג המצרי למה נוגע זה בפשש"מ?

ואוי"ל (בנוסף להנ"ל) שבא רש"י להבהיר תמי' גדולה בתוכן הסיפור בהנהגת משה והוא, דאיך הי' מותר למשה להרוג המצרי והרי א' מהשבע מצוות דב"נ הוא שלא להרוג?

ומבואר קושיות הנ"ל עפ"י פי' רש"י "ראה מה עשה לו בבית ומה עשה לו בשדה", דמבואר לפי"ז (חדא) איך הי' מותר להרוג המצרי וזהו

10) וכמו שהקשה הרמב"ן עיי"ש. ויעויין בבאר התורה ועוד שרוצים לפ' דמשה הרגו עם כעין צירוף של פעולה גשמית ושם המפורש שעפי"ז יש לבאר איך מתאים הלשון "ויך" עם פרש"י שהרגו בשם המפורש, אבל דוחק לפ' כן ברש"י שפי' "שהרגו בשם המפורש" ותו לא. ועל דברי הפסוק "ויך את המצרי" לא פי' כלום.

כפשטות הי' אפשר לומר דהטעם שהרגו בשם המפורש הי' היות והי' נער עדיין כמ"ש ברש"י ד"ה מי שמך לאיש "והרי עודך נער" והי' ירא מהמצרי בעל כח וכו' ולכן הרגו בשם המפורש, אבל יעויין בלקו"ש חט"ז שמות (ג) דמפ' הרבי שדברי רש"י בד"ה "ויגדל משה" הראשון לקומה" שפירושו דמשה נתגדל כבר לגמרי בקומה כגדול וידוע הרי דמשה הי' גדול גיבור וכו' ולכן דוחק לומר כהנ"ל שהי' ירא מהמצרי.

11) ומצד גודל התמי' בלשון הקרא ובתוכן הסיפור מביאו כפי' ראשון.

גם הטעם לכתיבת התורה "ויפן כה וכה וגו'" ד(עפ"י פרש"י) נכתב בתורה אכן ללמדנו איך הי' מותר למשה להרוג המצרי¹² כדלקמן.

הביאור בזה: לכאורה הי' אפשר לבאר ההיתר להריגת המצרי ע"ד מה שמבואר בהרא"ם ובש"ח ובנח"ו ועוד, והוא עפ"י דברי הגמ' (סנהדרין נח, ב) "א"ר חנניא גוי שהכה את ישראל חייב מיתה שנאמר ויפן כה וכה וגו' ויך את המצרי וגו'" [משום דהכה איש עברי. רש"י] ולזאת נתחייב המצרי מיתה, על שהכה איש עברי. אבל א"א לומר כן שהרי שיטת רש"י עה"ת חלוק הוא משיטת הגמ' שהי' המצרי מחוייב מיתה מצד הכאת הישראל [לחוד] וכמ"ש רש"י "ראה מה עשה לו בבית ומה עשה לו בשדה" ולכך "ויך את המצרי", הרי דלא הסתפק רש"י ב"מה שעשה לו בשדה" (הכאת הישראל) וצירף לזה (ועד שהקדים לזה) "ראה מה עשה לו בבית".

ויש לבאר הטעם שלא למד רש"י כמו הגמ', עפ"י דברי הרמב"ם בפ"י מהל' מלכים "ועכו"ם שהכה ישראל אפי' חבל בו כל שהוא אע"פ שהוא חייב מיתה אינו נהרג" [ובמילא אסור להרגו בידי אדם] (ולהעיר מל' הכס"מ שם "ודברי ר"ח הוי אסמכתא בעלמא").

ועוד י"ל דבפש"מ מנ"ל דעכו"ם ש(רק) הכה ישראל¹³ חייב מיתה (שמותר להורגו)?

ובעיקר קשה לפרש כבגמ' עפ"י דברי רש"י בד"ה וירא כי אין איש - "שאין איש עתיד לצאת ממנו שיתגייר", דמשמע (וכמו שדייקו בכמה ממפרשי רש"י) שאם אכן הי' עתיד לצאת ממנו א' שיתגייר לא הי' הורגו ואם מחוייב המצרי מיתה איך הי' מונע משה מלהרגו? [ואין לומר דאף דמחוייב הי' המצרי במיתה אין חיוב מוטל על משה להרגו ורק דהיתר ישנו ולכן אם הי' עתיד לצאת מי שיתגייר לא הי' הורגו - שהרי ידועים דברי הרמב"ם "ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה שהרי שכם גזל

12 ואין לומר דהי' חייב מיתה על שהרג את העברי, דרש"י מפ' "מכה איש עברי" "מלקהו ורודהו וכו' הי' מכהו ורודהו כל היום" ולכאורה ההכרח לפ' כן הוא מדבריו לקמן בד"ה וירא כי אין איש עתיד לצאת ממנו ויתגייר והרי אם הי' מחוייב מיתה על שהרג העברי איך הי' נמנע משה מלהרגו אם אכן הי' יוצא בעתיד א' שיתגייר! ? ועד"ז כתוב בש"ח.

13 וידוע השקו"ט באם הי' לעם ישראל הגדר של "ישראל" (שעכו"ם ש(רק) היכם חייב מיתה) לפני מ"ת. ואכ"מ.

והם ראו וידעו ולא דנוהו", כלומר דמצד המצוה של דינים [א' מז' מצוות ב"נ] חוב גמור מוטל על כאו"א לעשות כמשפט הנדון [והבן חמש למקרא יודע זאת ממעשה שכם] וא"כ כנ"ל איך נמנע משה מלהרגו?].

לכאורה הי' אפשר לומר [דאף שלא נתחייב מצד ההכאה עצמה הרי' נתחייב המצרי מיתה על שהי' לו דין "רודף" והוא עפ"י דברי רש"י "וכשראה אותו מצרי שהרגיש בדבר הי' [מלשון הי' משמע שהי' עושה כן בתמידות] מכהו ורודהו כל היום" וחשש משה שיהרגנו [ועפ"יז מבואר כמין חומר הוספת רש"י [שלכאורה ל"ל] "מכהו ורודהו) כל היום" לרמז שהי' למצרי בזה דין "רודף"].

וסברא פשוטה הוא [גם] להבין חמש שהבא להרוג הורגהו תחילה שלא יבא להרוג (ובמילא שדין רודף למיתה)!

אבל אין לומר כן [מלבד זאת דלפי' הנ"ל עדיין חידוש הוא עכ"פ שהי' להמצרי דין רודף מזה שהי' מכהו ורודהו כל היום והרי אם הי' רוצה להרוג העברי הי' עושה כן מיד כשהרגיש בדבר, ואלא דבזה י"ל דלא הי' ברשותו להרוג סתם ולכן רצה שימות העברי ע"י הכאתו מידי יום ביומו ובפרט "מלקהו"¹⁴ ורודהו"].

שהרי כנ"ל אם הי' להמצרי דין רודף איך הי' משה נמנע מלהרגו אם הי' עתיד לצאת ממנו א' שיתגייר! ? ומבואר לפי"ז למה מעתיק רש"י מסוף דברי המדרש ולא מתחילת דבריו "ראה מה עשה לו בבית ומה עתיד לעשות בשדה", משא"כ ברש"י "ראה מה עשה בבית ומה עשה בשדה", דברור שאינו לומד כשי' המדרש שהי' למצרי דין רודף ולכך הרגו משה. ואם יוקשה מהלשון ברש"י (היה מכהו ורודהו) כל היום" דמשמע מזה כהמדרש וכנ"ל - יתבאר לקמן דאי"ז ביאור של היתר הריגת המצרי אלא ביאור לטעם הריגתו.

ולכן פי' רש"י¹⁵ "ויפן כה וכה" שלא כפשוטו ואלא "ראה מה עשה לו בבית"¹⁶ היינו שהי' מותר להרגו לפי שהי' מחוייב מיתה על שעבר על איסור דאשת איש [א' מהז' מצוות דב"נ]¹⁷.

14) ויש לדייק בהשינוי בלשון רש"י דבתחי' דבריו אומר "מלקהו ורודהו" ובסוף דבריו אומר "הי' מכהו ורודהו כל היום" ואכ"מ.

15) וי"ל עוד טעם שלכן פירש רש"י "ויפן וגו'" שלא כפשוטו עפ"י דבריו "שהרגו בשם המפורש", וא"כ למה הי' זהיר להסתכל "כה וכה", והרי מאחר שבא להרגו בשם

ומבואר לפ"ז למה מפ' רש"י "ויפן כה וכה וירא כי אין איש" שלא כפשוטו, שעפ"י פירושו מבואר; חדא, למה (ואיך הי' מותר) להרוג את המצרי, ומבואר גם לפי"ז למה כתבה התורה "ויפן כה וגו'", דאינו מתאר (לפרש"י בפ"י הראשון) ההכנות שלו לראות שאין שם איש כפשוטו, אלא בא לבאר כנ"ל למה הרגו משה.

ולכאורה יש להקשות על תי' זה טובא, חדא דאם הי' מחוייב מיתה על שבא על אשת איש איך נמנע משה מלהרגו כנ"ל?

ושוב, (עדיין קשה) איך הי' מותר להרגו והרי "ראה מה עשה לו בבית" הי' ראי' של רודה"ק ולא ראי' כפשוטו¹⁸ ואיך הי' הורג המצרי [בדיני אדם] עפ"י רודה"ק [והרי ה"תורה לא בשמים היא וכו'?] , (ועיין ברשימות חוברת קמו ובקובץ שיעורים בענין זה), ואף שיש לומר שהענין דלא בשמים היא נתחדש לאחר מ"ת, וכידוע דפעולת מ"ת הי' לקשר התורה לעוה"ז דוקא, אבל דוחק קצת לפ' כן, וגם עדיין יש להקשות דמנ"ל בפש"מ שמותר להרוג ע"פ רודה"ק.

וי"ל דשאלה א' מתורצת בחברתה, כלומר היות ולא הי' המצרי מחוייב מיתה בידי אדם, היות שידע משה שחטא עפ"י רודה"ק, לזאת נמנע משה מלהרגו אם הי' עתיד לצאת א' שיתגיר.

וא"כ למה הרגו משה והרי ראה ברוה"ק?

המפורש לא הי' ניכר מיהו ההורגו! ולכן פי' שלא כפשוטו. ופי' "ופשוטו כמשמעו" כפי' שני היות וסו"ס י"ל דפנה והסתכל שלא יהי' נוכח שם אדם דאם היו שם מאנשי מצרים אפשר דהיו מבינים שהוא הרגו, או שהיו חושדים שנהרג ע"י א' משאר בני"י [ואכן י"ל דלכן טמן המצרי כדי שלא יחשדו ישראל בהריגתו, ואפשר דלכן נכתב ע"ד קבורתו "ויטמנהו בחול" - דלכאור' למה זה נוגע בפש"מ - אלא ללמדנו על זהירות משה שלא זיזק א' מישראל. אבל בפשטות הר"ז שלא יחקרו וכו' וימצאו שהוא הרגו. [והא דלא פי' רש"י "כפשוטו" בד"ה "וירא וגו'" מבואר במק"א באריכות מוכרח מלשון הקרא "וירא כי אין איש" ולא "ולא ראה איש" דאיך יכולים לראות (בחיוב) ההעדר (שאינן שם איש)].

(16) "ומה עשה לו בשדה" כלומר הרגו מצד צירוף שניהם כדלקמן.

(17) וכמובן יודע הבן חמש למקרא שהי' אסור גם לב"נ לבא על אשת איש.

(18) ואם תרצה לפ' כדברינו בהערה 1 ש"ראה" פירושו "הבין" ושאכן בירר משה ב"דיני אדם" שעבר המצרי על א"א ע"י עדותו של העברי ו"בן נח נהרג בעד א' ובדין א' ובלא התראה ועל פי קרובין אבל לא בעדות אשה" וכו' (לשון הרמב"ם הל' מלכים פ"ט) הרי לפי"ז מחוייב הי' משה להרגו כנ"ל ואיך הי' נמנע מלהרגו.

מבואר בפרש"י ד"ה הלהרגני אתה אומר "הרגו בשם המפורש" הרי דלרש"י לא הרגו בידיים¹⁹ (היינו בדיני אדם) וי"ל דאכן למד רש"י כן [ודלא כפשטות לשון הפסוק "ויך את המצרי כו'"] היות ובדיני אדם לא הי' מחוייב המצרי מיתה, ולכן הרגו בשם שאין זה גדר של מיתה בידי אדם! [ואם יוקשה דא"כ למה לא למד רש"י שהרג המצרי בשם המפורש (שאינן בזה גדר הריגה בדיני אדם) על שהכה את ישראל ע"ד שי' הגמ', דכנ"ל הדין הוא ש"אינו נהרג" ואסור להורגו ביד"א ופשוט דאף אם אין לשם המפורש גדר הורג בדיני אדם, בפועל הרי הרגו, ואסור! [אף בבירור ב"ד עם עדים שמעידים שראו בגשמיות וכו'] משא"כ הבא על אשת איש [בבירור ב"ד וכו'] מחוייב מיתה בידי אדם].

והנה מפשטות לשון רש"י "ראה מה עשה לו בבית ומה עשה לו בשדה" משמע דלומד רש"י שהי' צירוף שניהם שגורם להריגת המצרי, וטעמא בעי, חדא למה אינו מספיק מה שראה בבית, ותו הרי לא מועיל ראייתו בשדה להרוג המצרי כנ"ל? י"ל ד"ראה מה עשה לו בבית" מבאר ההיתר להרגו [דכמובן אף בשהורג בשם המפורש ולא הרג בידיים הרי הורגו ויוצאת נשמתו מגופו ולכאורה בדיני אדם צריך היתר לזה²⁰].

וראה מה עשה לו בשדה" הוי הטעם שאכן הרגו דאף שראה ברוה"ק שבא על א"א וכו' הרי למה שיהרוג המצרי [והרי מחוייב בדבר מצד "דינים" בטח שלא הי' כנ"ל בדדיני אדם לא נתחייב המצרי מיתה עפ"י רוח"ק דמשה]. והאם צריך משה להרוג כל מי שעבר עבירה ומחוייב מיתה [שלא בדיני אדם]! ?

אלא הטעם למה הרגו הי' מצד שראה מה עשה לו בשדה "וירא איש מצרי מכה איש עברי" "מכהו ורודהו כל היום" [והוספת "כל היום" בא להדגיש הטעם שהרגו]. אבל מצד ראייתו בשדה לא הי' מותר להרגו כנ"ל ולכן מצרף ראייתו בבית, ושהי' מחוייב מיתה מצד ג"ע [והיותו והקושי בפשש"מ שבא רש"י לבאר הוא איך הי' מותר להרגו, מקדים רש"י "ראה מה עשה לו בבית" תחילה, ואח"כ כותב הטעם שהרגו

19) ולכאורה [אף דלא מצאתי כתוב כן בשום מקום דכפשוט אי"ז נוגע ע"ד הרגיל] ההורג נפש עם שם המפורש אינו נחשב להורג בדיני אדם.

20) דאף שאינו נחשב להורג בדיני אדם הרי פשוט דאסור לעשות כן. ועיין בלקו"ש חל"ה בהשיחה הידועה ד"קם רבה ושחט לר' זירא".

(שמפורש בקרא ולא קשה להבין חמש למקרא) "ומה עשה לו בשדה".
וכנ"ל.



האם השבטים קיימו כל התורה [גליון]

הנ"ל

בגליון הקודם (עמ' 82) ביארנו עפ"י פש"מ¹ הנהגת יהודה עם תמר ושלא עבר על איסור² בזה³ והוא היות וכפי שהבאנו מוכח מדברי הרבי

(1) ולהעיר מדברי המדרש (ב"ר פה, ח): (ויחשבה לזונה) "וכי מה איכפת ליה? אלא ביקש (יהודה) לילך לו נשאה עיניה למרום ואמרה רבוץ העולמים וכי לא אני זוכה להוציא חכם מגופו של צדיק זה מיד שלח לו הקב"ה מיכאל והחזירו וכו'", עיי"ש.

וראיתי שכתבו (לקמן עמ' 224) די"ל דלזה מרמוז רש"י בד"ה ממני: "...ורבותינו זכרונם לברכה דרשו שיצאה בת קול ואמרה ממני ומאתי יצאו הדברים לפי שהיתה צנועה בבית חמיה גזרתי שיצאו ממנה מלכים ומשבט יהודה גזרתי להעמיד מלכים בישראל", עכ"ל. כלומר דכל סיפור יהודה ותמר אירע עפ"י גזירת הקב"ה, שעפ"יז לא קשה איך נהג יהודה כן וכו', דאיי"ז "אשמתו" אלא גזירה מלמעלה. אבל כמובן דאיי"ז תי' בפש"מ, דהא (נוסף לזה שפי' הנ"ל רק נרמז בפרש"י ולא הובא בהדיא, הרי) להבין חמש למקרא יוקשה מהנהגת יהודה מיד כשלומד ע"כ ולמה לא רמז לפי' זה לעיל על אתר? [ותו מהלשון "ורבותינו זכרונם לברכה דרשו" משמע דאיי"ז בפש"מ כ"כ כידוע הכללים בזה בדברי רש"י], וסוכ"ס הרי לפי הנ"ל יצא דאכן חטא יהודה, אבל לא באשמתו כנ"ל [ע"ד נורא עלילים על בני אדם וכו'], ולדברינו יצא דקושיא מעיקרא ליתא שלא הי' בזה איסור כלל!

[האומנם דאכן מבואר עפ"י מדרש הנ"ל איך מתאים (אבל איסורא מיהא ליכא) הנהגה כזו ליהודה שהי' אדם חשוב וממנו יצא מלכים וכו' וזה מבואר עפ"י דברי המדרש הנ"ל, כדלקמן].

(2) להעיר מלקו"ש ח"ה עמ' 185 באמצע הערה 7: "...ויתירה מזו: ממה שיהודה בא עלי', מוכח שלא הי' בזה איסור כלל", עכ"ל. דבהשקפה ראשונה משמע דגם על איסור זונה שלאחרי מ"ת לא עבר יהודה, ולפי דברי הרבי בלקו"ש ח"ה משמע דאכן עבר עליו, רק שלא הי' מחויב בזה דהשבטים לא קיימו כה"ת עד שלא ניתנה ו"מעשה יהודה ותמר יוכיח", אי"כ נראים כסותרים? אבל יעו"ש בההערה דמשמע דמדבר הרבי אודות האיסור לב"נ קודם מ"ת ובנוגע לזה אומר הרבי "לא הי' בזה איסור כלל". ודו"ק.

(3) שאלנו מהלאו ד"לא תהי' קדשה" ואף דבפש"מ לכאורה איסור זה על האשה ולא על האיש וכלשון הפסוק "לא תהי' קדשה" מבנות ישראל" וקושיא מעיקרא ליתא! [וואין להקשות דעכ"פ עבר בזה על שלא קידשה ומ"ע לקדש אשה וכו' דיעוויין בלקו"ש ח"ל פ' ויחי דלא הי' מציאות דקידושין קודם מ"ת ולכן לא מצינו שקידשו האבות (והשבטים) את נשותיהן]. י"ל דעכ"פ עפ"י הלכה אסור גם לאיש לבא על הקדשה מצד לאו זה וכמ"ש בהרמב"ם "משנתנה התורה נאסרה הקדשה שנאמר לא תהי' קדשה מבנות ישראל לפיכך כל הבעל אשה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה לפי שבעל קדשה" ע"כ. הרי דאיסור האיש נלמד מלאו זה, וא"כ יש להקשות כפי שהקשינו איך עבר על לאו זה אם

ד(עכ"פ לשיטת ר"י וכמו"כ לשיטת ר"נ שלא בסמיכות מקום ליעקב⁴) השבטים לא קיימו כה"ת עד שלא ניתנה.

[לכאור' ה' אפ"ל דאכן קידשה עם הגדי כמ"ש במפרשים (עיינן בש"ח ובדעת זקנים מבעלי התוס') ואכן משמע כן מדברי רש"י ד"ה הבא נא "הכיני עצמך ודעתך לכך" [דמהו כוונת רש"י בכך ובפרט בכפל לשונו "עצמך ודעתך" ! ? (אבל יעויין בלקו"ש ח"ה עמ' 186 בסוף הערה 7 דמפ' דברי רש"י אלו באו"א, אבל עדיין יש להבין את כפל הלשון ע"ש)].
ואפשר ד"הכיני עצמך" פירושו הכנה גשמית ו"הכיני דעתך" הכנה נפשית. ואכ"מ, [די"ל שהוא ע"ד דבריו לעיל בפ' חיי שרה (כד, נז) בד"ה נשאלה "מכאן שאין משיאין את האשה אלא מדעתה" ושפרש"י כאן הוא ע"ד המפרשים שקידשה ומשמע עוד שקידשה מפרש"י לקמן ד"ה ולא יסף עוד "ויש אומרים שלא פסק" (ואף ל"א שלא הוסיף למה צריך הפסוק להבהיר דלא הוסיף אם לא שנאמר דקידשה).

אבל יעויין בלקו"ש חל"ה מקץ (ב) ובהערה 39 שם ו"רבותינו וכו' שבא עלי' ע"י קידושין ואינו לפי פשש"מ כלל" הרי דלומד הרבי דלא קידשה].

ונתבאר בסוף דברינו דברי רש"י "התחיל יהודה ליסוג לאחוריו שלא יוכיחנו על מעשה תמר" שחשש יהודה דיוכיחנו אביו [לא בתור שעבר על איסור, אלא] היות ואי"ז דבר הגון לאדם חשוב [שממנו יצא מלכים וכו' עד למלך המשיח !].

וע"ד הוכחת אביו את אחיו "לפי שהוכיח את הראשונים בקנטורים התחיל יהודה כו", היינו שחשש שיוכיחנו ע"ד שהוכיחם, לא על שעברו איסור, עיי"ש.

קיים כל התורה כולה [דכמובן כוונת כל התורה כולה אינו רק בענינים שמובאים בתורה שבכתב בפשש"מ, ואפי' ברש"י דקיימו גם מצות דרבנן וכו'] עד שלא ניתנה, וצ"ע.

(4) בהערה 7 בגליון הקודם הקשינו שלכאורה גם בסמיכות ליעקב לא קיימו כה"ת כדמוכח מ"וכל בנותיו לנחמו" וברש"י "אחיות תאומות נולדו וכו' ונשאום" ?

וי"ל בד"א דשיטת הרבי בזה דלר"י לא קיימו השבטים כה"ת עד שלא ניתנה גם בסמיכות מקום לאביהם, וחילוק זה דקיימו כה"ת בסמיכות מקום משא"כ שלא בסמיכות מקום הוא לר"נ דמפ' "כנעניות היו". כלומר דאף לשיטת ר"נ דאכן קיימו כה"ת [עד שמבאר הרבי דמטעם זה חולק עם ר"י ש"נשאום" ולא קיימו, בכדי לבאר בשבחן של ישראל ושקיימו כה"ת עד שלא ניתנה], קיומם ה' רק בסמיכות מקום לאביהם [וכמו הענין בו מדבר ר"נ, חתונתם בבית אביהם שהי' בהתאם דיני התורה].

[אבל בקשר להאופן שעשה המעשה לא חשש שיוכיחנו, שהרי עשה הכל בחשאי וחשש במאוד שלא יתפרסם הדבר כפי שנראה מזה ששלח שליח ותחילה שלחו לחפשה בשקט לא ע"י שאילת אנשי המקום ורק "כשלא מצאה" וישאל את אנשי המקום וגם אמר "תיקח לה פן נהי' לבוז וכו'" (עיין רש"י שם), ואף דבפועל נתפרסם הדבר, הרי לא הי' זה באשמתו, וגם בפועל מצד פירסום הסיפור יצא קידוש ה' שהודה ואמר "צדקה ממני וגו'", וכמו שיעקב אמר בברכותיו "בני עלית" סילקת את עצמך וכו', וכן בהריגת תמר שהודה צדקה ממני - לפיכך "כרע רבץ וגו'"].

אבל יש להבין דאם היה ראוי לתוכחה כמו שחשש, למה קראו יעקב בדברי ריצוי "יהודה לא אתה כמותם"?

וי"ל דכוונת יעקב יבואר עפ"י דברי רש"י ד"ה (צדקה) "ממני: ורבותינו זכרונם לברכה דרשו שיצאה בת קול ואמרה ממני ומאיתי יצאו הדברים לפי שהיתה צנועה בבית חמיה גזרתי שיצאו ממנה מלכים ומשבט יהודה גזרתי להעמיד מלכים בישראל".

הרי דסיפור הנ"ל הי' עפ"י גזירת הקב"ה ע"ד דברי המדרש (ב"ר פה, ח) "ויחשבה לזונה, וכי מה איכפת לי? אלא ביקש (יהודה) לילך לו נשאה עיניה למרום ואמרה רבוץ העולמים וכי לא אני זוכה להוציא חכם מגופו של צדיק זה מיד שלח לו הקב"ה מיכאל והחזירו וכו'" וכמובן דידע יעקב על דבר הגזירה [דיתכן דשמע הבת קול או עכ"פ על דבר הב"ק, ולהעיר מרש"י ד"ה בני עלית "סלקת ואמרת וכו' וכן בהריגת תמר שהודה צדקה ממני" הרי דשמע בפועל אודות דברי יהודה "צדקה ממני" (הודיעו לו עכ"פ) ויתכן דשמע גם [או הודיעו לו] ע"ד הבת קול]. וי"ל בד"א דזהו שאמר יעקב "לא אתה כמותם" שהרי הסיפור הי' ע"פ גזירת הקב"ה.



האם קיימו השבטים כל התורה [גליון]

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

בגליון הקודם (עמ' 82) הקשה הרב מ.מ.ק. שי' על מעשה יהודה ותמר: מאחר שבפשטות י"ל שהשבטים קיימו בחיי יעקב כל התורה עד

שלא ניתנה, וא"כ איך עבר יהודה על לאו ד"לא תהי' קדשה"? ורחק לתרץ דאפי' אם נאמר שהשבטים קיימו כל התורה, הי' זה דוקא בסמיכות מקום ליעקב, ומעשה יהודה אירע שלא בסמיכות מקום ליעקב, אבל מלקו"ש ח"ה וישב (ב) מוכיח שיהודה לא עבר על איסור כלתו ולא על איסור יבמה לשוק, שמכ"ז מוכח שיהודה הי' מקיים כל התורה וא"כ הדרא קושיא לדוכתא איך עבר על איסור ד"לא תהי' קדשה"? וגם שואל הנ"ל למה רש"י לא נחית לבאר הנהגת יהודה?

והביאור בכ"ז פשוט: רש"י מפרש על "צדקה ממני" ש"יצאה בת קול ואמרה ממני ומאתי יצאו הדברים וכו' גזרתי שיצאו ממנה מלכים, ומשבט יהודה גזרתי להעמיד מלכים בישראל", עכ"ל. ובמדרש על אתר "א"ר יוחנן בקש לעבור וזימן לו הקב"ה מלאך וכו' א"ל להיכן אתה הולך יהודה, מהיכן מלכים עומדים, מהיכן גואלים עומדים, ויט אלי' אל הדרך בעל כרחו שלא בטובתו".

הרי מבואר בפשטות בפשוטו של מקרא לכן חמש שהכריחו הקב"ה ליהודה להזקק לתמר בעל כרחו, ובמילא אין מקום להקשות איך עבר על הלאו דלא תהי' קדשה.

ומובן וגם פשוט שכלפי עמא דבר לא הי' הדבר נראה כמעשה הגון לפגוש אשה בדרך ולבא אלי', ויש בזה גנאי כלפי חוץ ובפרט לאדם חשוב כיהודה בן יעקב. ולכן אמר יהודה תקח לה פן נהי' לבוז. ופירש"י אם תבקשנה עוד יתפרסם הדבר ויהי' גנאי. וגם מובן מה שפירש"י התחיל יהודה לסוג לאחוריו שלא יוכיחנו על מעשה תמר, כי כלפי חוץ הי' הדבר גנאי עבורו.

אבל לפי האמת לא הי' במעשה יהודה ותמר שום חטא ופגם כלל ח"ו*.



(* ראה מ"ש בזה הרב הנ"ל לעיל (עמ' 222). המערכת.

האם קיימו השבטים כל התורה [גליון]

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בגליון הקודם (עמ' 82) האריך הרב מ.מ.ק. שי' לבאר בטוב טעם הכתוב בפרשת וישב (לח, טו-יח): "ויראה יהודה ויחשבה לזונה . . ויאמר הבה נא אבא אליך . . ויבא אלי' ותהר לו". דלכאורה יוקשה עפ"י הידוע והאבות קיימו כל התורה עד שלא ניתנה, וכן גבי השבטים מבואר בלקו"ש ח"ה עמ' 186: "און אין פשטות לייגט זיך צו זאגן אז די שבטים בחיי יעקב עכ"פ האבן געהיט כל התורה עד שלא ניתנה", והלא לכאורה עבר יהודה בזה על הלאו "דלא תהי' קדשה"?

ומביא מפרש"י עה"ת פ' תצא עה"פ "לא תהי' קדשה מבנות ישראל: מופקרת מקודשת ומזומנת לזנות", ומבאר בלקו"ש ח"ה עמ' 191 ס"ו ובהע' 71 דכשנתייחדה לאיש אחד או שזה הי' רק פעם אחת אינה זונה. שעפ"ז הי' אפשר"ל דלא עבר יהודה על "לא תהי' קדשה" שהרי תמר "הפקירה עצמה אצל יהודה שהיתה מתאווה להעמיד ממנו בן" (לשון רש"י לעיל לח, ד ד"ה כי ראתה), ולזאת אינה נחשבת לזונה כנ"ל.

וכותב שאין לת' כן, דנהי דמבואר לפי"ז הנהגת תמר ואיך שהיא לא עברה א"ל תהי' קדשה" [וגם איך שבפועל לא עבר יהודה בזה], הרי יהודה לא ידע על כך והוא חשבה לזונה, כמפורש בקרא "ויראה יהודה ויחשבה לזונה".

ומתרץ, ע"פ מ"ש בלקו"ש שהשבטים לא נזהרו על שמירת תרי"ג רק בהיותם בסמיכות מקום לאביהם, וכמ"ש בלקו"ש חל"ה עמ' 183: "בנוגע לשבטים לא נזכר בפרש"י עה"ת בשום מקום שהיו נזהרים בשמירת תרי"ג מצוות. ואדרבה: רש"י מביא בפירושו עה"ת (דעת ר' יהודה) ש"אחיות תאומות נולדו עם כל שבט ושבט ונשאום", שלדיעה זו לא היו נזהרים בכל תרי"ג מצוות שהרי נשאו אחותם. ואע"פ שהסברא נותנת שכיון שיעקב שמר כל התרי"ג מצוות כאברהם בטח שגם הוא "ציוה את בניו ואת ביתו אחריו" לשמור "דרך ה'" והשבטים שמרו תרי"ג מצוות - אולי י"ל שהי' זה רק בהיותם בבית יעקב (בסמיכות אליו)".

ומסיים שמצא כמעט מפורש כדבריו, והוא בלקו"ש שם הערה 39, על מ"ש בהשיחה - שהשבטים לא היו נזהרים בשמירת תרי"ג, וד"ל:

"לכאורה כללות מעשה יהודה ותמר יוכיח וכו' (ראה מגיד משנה הלכות אישות פ"א ה"ד)". ע"כ.

הנה זוהי הערת הרבי בשלימותה: "ולכאורה כללות מעשה יהודה ותמר יוכיח וכו' (ראה מגיד משנה הלכות אישות פ"א ה"ד). - וברבותינו בעה"ת וישב (לח, יז) ועוד, שבא עלי' ע"י קידושין. ואינו לפי פשוטו של מקרא כלל. אלא י"ל שע"ד הפשט אין ראי' ממעשה אחד כו'. ואכ"מ". ובשוה"ג ע"ז מוסיף: "אבל בנוגע לאיסור כלתו ויבמה ושוק - ראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 186 ואילך".

הרי לפנינו בדברי הרבי כאן כמה קושיות ע"פ פשש"מ על מעשה יהודה ותמר: (א) איסור כלתו, (ב) איסור יבמה לשוק, [על ב' קושיות אלו כותב בשוה"ג שנתבארו בלקו"ש ח"ה], (ג) איך בא יהודה עלי' בלא קידושין (בלי קידושין ע"פ פשש"מ פירושו - שלא יחד אותה לאשה, דהרי לפני מ"ת לא הי' גדר קידושין כמ"ש בלקו"ש ח"ל עמ' 241 ואילך). מקושיא זו מוכיח הרבי שלא נזהרו השבטים בשמירת תרי"ג מצוות.

ואולם קושיתו של הנ"ל הוא איך בא יהודה על אשה שעוברת על לאו ד"לא תהי' קדשה".

ויש להעיר: (א) האיסור לבוא על פנוי' הוא על האיש, משא"כ הלאו דלא תהי' קדשה הוא על האשה. (ב) ע"פ פשש"מ אצל האומות אין איסור לבוא על פנוי' כמ"ש לעיל, משא"כ הלאו דלא תהי' קדשה שהאומות לפני מ"ת גדרו עצמם מזה בעונש מיתה כמ"ש בלקו"ש ח"ה עמ' 191.

מזה מוכח לכאורה דלא הי' איסור כלל על יהודה לבוא עלי' מצד הלאו דלא תהי' קדשה. דאם כן, מה מועיל התירוף שלא היו נזהרים השבטים בשמירת תרי"ג, הרי עדיין קיים איסור מצד זה שהאומות גדרו עצמם מן העריות.

עוד יש להוכיח כן, הרי הרבי מסיק שא"א להוכיח ממעשה יהודה ותמר כי ע"ד הפשט אין ראי' ממעשה אחד" - ויש לומר הביאור בזה ע"ד מ"ש בלקו"ש ח"ה עמ' 145 שזה ששמרו האבות כל התורה טרם שניתנה היינו לתוספת חומרא לבד. לכן אין ראי' ממעשה אחד, כי נגד מה שקבלו עליהם לתוספת חומרא יכול להיות יוצא מן הכלל. אבל אם נאמר

כדבריו שנגע באיסור לא תהי' קדשה, שבוה אפי' האומות גדרו את עצמן (בעונש מיתה), שוב קשה לחלק דשאני מעשה אחד.

(הי' אולי מקום לומר שלכן כותב הרבי "כללות מעשה יהודה ותמר יוכיח" שכולל גם זה שבא על קדשה. ולא משמע כן מציונו של הרבי להמגיד משנה שמדבר רק בדין בא על פנוי'. ומ"ש "כללות" היינו למעוטי איסורים הפרטיים בהמעשה של איסור כלתו ויבמה לשוק, או כי האיסור לבא על פנוי' אינו מוגדר, וכמ"ש בהמ"מ דאינו ברור אם הוא מן התורה).



פשוטו של מקרא תפקידו של שר הטבחים [גליון]

הת' דוב בער דאלווען
תלמיד בישיבה

בגליון תתקנא (עמ' 136) הקשיתי, דאם שר הטבחים הי' גם האחראי מטעם פרעה על בית הסוהר, כמ"ש (מקץ מ, ג) "ויתן אותם במשמר בית שר הטבחים", אם כן מדוע הוא מכונה בתורה בשם "שר הטבחים", ולא שר בית הסוהר (ושר בית הסוהר שבתורה לאו היינו שר הטבחים אלא משרתו כמו שהוכחתי שם). ובפרט שלכא' תפקידו כשר בית הסוהר נוגע יותר להשתלשלות הדברים במעשה דיוסף, ע"ש.

וכתבתי לתרץ שאוי"ל דבאותו הזמן הי' המנהג שלכל א' משרי המלך הי' בית הסוהר משלו ששם נאסרו עבדי המלך שתחת אחריות שר זה שסרחו ונדונו למאסר, והפירוש "במשמר בית שר הטבחים", היינו בית הסוהר המיוחד לשר הטבחים (ע"ש הטעם מדוע נאסרו דוקא אצלו).

אלא שנסתייגתי מפי' זה כיון שהוא חידוש גדול ולא נזכר מזה כלל במפרשים.

והעירני הרה"ת גבריאל הלוי שי' לוי' מהפסוק בירמי' (לח, ו): "ויקחו את ירמיהו וישליכו אותו אל הבור מלכיהו בן המלך אשר בחצר המטרה וגו'", ופי' במצו"ד "אל הבור מלכיהו: אל הבור של מלכיהו אשר הי' בחצר המטרה". דמזה ראי' שהיו אנשים פרטיים שהי' ברשותם בית האסורים, ולא רק א' כללי.

[וא"א לפרש דהוא הי' הממונה מהמלך על בית האסורים, דא"ז ה"ז בורו של המלך ולא של מלכיהו בן המלך וק"ל].



שונות

עיר הנדחת שיש בה מזוזה

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בתשורת נישואי לאופער-גרליק נדפס מענה כ"ק אדמו"ר על שאלת הרה"ח רמ"פ כץ ע"ה בענין מבצע מזוזה:

הרמ"פ כתב:

"בהמדובר בהתוועדות ש"ק פ' בלק בנוגע למבצע מזוזה מדברי ר' אליעזר בברייטא שבגמרא סנהדרין (עא, א. קיג, א) [כל עיר שיש בה אפילו מזוזה אחת אינה נעשית עיר הנדחת"] . הנני להעיר כי בסנהדרין דע"א פירש"י שם וכ"ש אחד מן החומשין או ספר מכל הנביאים שאזכרת השם כתובה שם ולא קרינא בי' ושרפת את כל שללה (וא"כ לכאורה העיקר כאן מה שנמצא האזכרה ולא בשביל מזוזה). ואדמו"ר הצ"צ באו"ח (סימן כ) כתב שה"ה אם נמצא שם ביהכנ"ס והפירוש מזוזה הוא אפילו מזוזה (דא"ג מציין שם לסנהדרין קיג.) וכן בגמרא שם (דע"א) כמאן אזלא הא דתניא - עיר הנדחת לא היתה ולא עתידה להיות כמאן כר"א וכו'".

ועל זה כתב הרבי:

"לפלא שלא תפסו העיקר: באם הפי' כפשוטה א"כ ל"ל לומר מזוזה הול"ל אזכרת פסוק אחד ולא ב' פרשיות כבמזוזה. והחילוק פשוט - באם נמצאו שם כו"כ אזכרות אין זה חלק מהעיר, משא"כ מזוזה שנעשה חלק הבית ובמילא דהעיר".

על דברי הצ"צ העיר הרבי: א) הדגיש תיבת בית הכנסת, היינו שהוא בית דוקא. ב) "באם בעניני עולם הזה הכל בדיוק עאכו"כ בתומ"צ".

הנהנה מהקטע האחרון על תשובת הצ"צ משמע שהרבי מפרש שלא כהצ"צ, שאף שהצ"צ כתב דמזוזה לאו דוקא לומד הרבי שיש דיוק בענין המזוזה.

אבל יש לעיין הכוונה במ"ש שגם לדעת רש"י העיקר הוא שתהיה מזוזה בבית, ואינו מספיק שמונח בבית חומש או ספר מן הנביאים:

דנהנה בגמ' סנהדרין שם, על דברי המשנה לעיל שם (קיא, ב), שכתבי הקודש שבעיר הנדחת יגזזו, אמרו "מתניתין דלא כר"א וכו'". ולכאורה זהו היסוד לדברי רש"י כאן שמזוזה לאו דוקא אלא כל כתיבי הקודש. אבל לפי פירוש הרבי אין מחלוקת בין דברי ר' אליעזר והמשנה!

ולחומר הקושיא, לכאורה יש מקום לפרש שאין הכוונה שכן הוא להלכה לדעת ר' אליעזר, אלא שזהו ע"ד הרמז והדרוש, שזה שנקט ר' אליעזר מזוזה דוקא הוא להדגיש את התוקף שבמזוזה. אך עדיין צ"ע.



רבוש"ע בעת פתיחת הארון ביו"ט

הת' ניסן משה הכהן ווייספיש
תות"ל 770

בתורת מנחם התועדויות תשנ"ב (ח"א עמ' 109) הרבי מדבר שכל אחד צריך להדמות להאושפיזין וכו'. ובהמשך השיחה אומר: "הרי מצינו דוגמתו פלא הכי גדול בכל יו"ט, בעת פתיחת הארון (וכשחל בחול - לאחר ההקדמה דאמירת י"ג מדות הרחמים) שכאו"א מישראל מבקש על עצמו: ויתקיים בנו מקרא שכתוב ונחה עליו רוח ה' וכו'", ע"כ מהשיחה.

ויש להעיר, שמהלשון שהרבי אומר - "בכל יו"ט, בעת פתיחת הארון (וכשחל בחול - לאחר ההקדמה דאמירת י"ג מדות הרחמים)" - משמע שצריכים להגיד הרבוש"ע בעת פתיחת הארון בכל יו"ט גם כשחל בשבת, וזה שכתוב בסידור "ביו"ט - כשחל בחול" קאי על הי"ג מדות הרחמים שאומרים אותם רק כשיו"ט חל בחול (ובר"ה ויוהכ"פ גם כשחל בשבת), אבל הרבוש"ע בעצמו לכאורה צריכים להגיד בכל יו"ט גם כשחל בשבת.

ולפלא שלא ראיתי נוהגים כן, וגם מהסידורים לא משמע כן, אבל מהשיחה משמע שצריכים לאמרו. ואולי קוראי הגליון יודעים משהו בנוגע לזה, האם צריכים לומר הרבוש"ע (בלי הי"ג מדוה"ר) בכל יו"ט גם כשחל בשבת*.



מעשה בראשית קודם למעשה מרכבה [גליון]

הרב יצחק זילבער

מאנסי, נ. י.

בגליון תקמט (עמ' 144) הקשה הרב מ.מ. שי' בשם חכם א' על דברי כ"ק אדמו"ר הריי"ץ נ"ע ברשימה (נדפס בהוספות לספר החקירה להצ"צ) שמביא את דברי המו"נ ש"מעשה בראשית" הוא חכמת הטבע ומעשה מרכבה הוא חכמת האלוקות, ואח"כ מביא את פירוש האפודי על זה, דטעם קריאת מעשה בראשית בשם חכמת הטבע הוא להיות חכמת הטבע ראשית למעשה מרכבה היא חכמת האלוקות, ומפרש כוונתו שע"י הקדמת חכמת הטבע בנקל יותר להשיג חכמת האלוקות. ובהמשך הדברים דוחה אדמו"ר הריי"ץ את פירוש האפודי שחכמת הטבע היא הקדמה לחכמת האלוקות, ומאריך בזה כיצד חכמת הטבע וחכמת האלוקות הם הפכיים זה מזה, כי חכמת הטבע מגשמת את האדם ואילו חכמת האלוקות היא ההיפך, ואיך יכול להיות הקדמה ומבוא אליו.

ע"ז מקשה הנ"ל דלכאורה דברי האפודי הם דברי הרמב"ם עצמו במו"נ שם בהקדמתו למורה שכותב כן בפירוש שחכמת הטבע הוא הקדמה לחכמת האלוקות.

ורצה לדחוק שלפי הרמב"ם חכמת הטבע הוא רק קודם בזמן לחכמת האלוקות, אבל אינו מבוא אליו.

ישוב זה הי' אפ"ל (בדוחק גדול עכ"פ) רק לפי דברי הרמב"ם שם בפתיחה למורה, ואילו ראה את דבריו מה שכתב בספרו הנ"ל לא היה מעלה תי' כזה.

(* נראה דאין לדייק מכאן דהכוונה הוא אפילו אם חל בשבת, די"ל דהכוונה הוא לרוב הפעמים כשחל בשבת ולא נחית לחלק. המערכת.)

במו"נ ח"א מסביר הרמב"ם את גודל הנחיצות בהסתרת חכמת האלקות הנקרא מעשה מרכבה, עד שאסרו חז"ל ללמד את "מעשה מרכבה" להמון עם, והתירו רק ל"חכם" וגם "מבין מדעתו" ורק "ביחיד". בפל"ג מסביר הרמב"ם את ההיזק הגדול שיש כשלא מבינים את ה"מעשה מרכבה" באופן נכון, ואחרי זה בפל"ד מסביר הרמב"ם הסיבה שכ"כ קשה להבין "מעשה מרכבה", ומונה חמש סיבות, ונעתיק חלק מדבריו:

"הסיבות המונעות לפתוח הלימוד באלוהיות, ולהעיר על מה שראוי להעיר עליו, ולהראות להמון - חמש סיבות....

"והסיבה השלישית - אורך ההצעות (=ההכנות). כי לאדם בטבעו - תאוה לבקשת התכליות, והרבה פעמים יכבד עליו או יניח ההצעות (=ההכנות)..."

"ואתה יודע, כי אלו הענינים נקשרים קצתם בקצתם. והוא - שאין במציאה זולתי האלוה ית' ומעשיו כולם - והם, כל מה שכללה אותו המציאה בלעדיו - ואין דרך להשיגו אלא ממעשיו, והם המורים על מציאותו ועל מה שצריך שיאמין בו - רצוני לומר, מה שיחויב לו או ישולל ממנו ית'.

"יתחייב, אם כן, בהכרח לבחון הנמצאות כולם כפי מה שהם, עד שניקח מכל מין ומין הקדמות אמיתיות צודקות, יועילונו בבקשותינו האלוהיות. וכמה הקדמות ילקחו מ"טבע המנין (=המספרים)" ומ"סגולות צורות התשבורת", יורו לנו על ענינים, נרחיקם ממנו ית'. ותורנו הרחקתם על הרבה ענינים. אמנם עניני "התכונה הגלגלית" (אסטרונומיה), ו"החכמה הטבעית" (פיסיקה), איני רואה שתספק בהיותם דברים הכרחיים בהשיג ערך העולם להנהגת האלוה, איך היא לפי האמת, לא כפי הדמיונות.

"ויש ענינים רבים עיוניים - ואף על פי שלא ילקחו מהם הקדמות לזאת החכמה - אלא שהם ירגילו השכל ויקנהו קנין עשות המופת וידיעת האמת בענינים העצמיים לו, מחובר אל ציור הענינים ההם כפי מה שהם גם כן - ואם לא יהיו שורש לחכמה האלוהית, ואינם נמלטים מתועלות אחרות בענינים מקרבים לחכמה ההיא.

"אי אפשר, אם כן, בהכרח, למי שירצה השלמות האנושי, מבלתי התלמד תחילה במלאכת ההיגיון, ואחר כך בלימודיות לפי הסדר, ואחר כך בטבעיות, ואחר כך באלוהיות.

"וכבר מצאנו רבים, ילאה שכלם בקצת אלו החכמות . . אמנם האחדים - והם 'השרידים אשר ה' קורא' - לא יתכן להם השלמות, אשר הוא התכלית, אלא אחר ההצעות.

"וכבר באר שלמה, כי הצורך להצעות הכרחי ושאי אפשר להגיע אל החכמה האמיתית אלא אחר ההרגל - אמר, "אם קהה הברזל, והוא לא פנים קלקל - וחילים יגבר ויתרון הכשיר חכמה", ואמר, "שמע עצה וקבל מוסר, למען תחכם באחריתך".

"ויש הנה הכרח אחר ללמוד ולדעת ההצעות (=ההכנות)...

"ורוב החכמים - רצוני לומר, המפורסמים בחכמה - נגועים בזה החולי - רצוני לומר, בקשת התכליות והדיבור בהם מבלתי עיון בהצעותיהם (=בלימודי ההכנה שלהם); ומהם מי שיגיע בו הסכלות או בקשת השררה, שיגנה ההצעות ההם, אשר הוא מקצר להשיגם או מתרשל לבקשם, וישתדל להראות שהם מזיקות או בלתי מועילות; והאמת, עם ההסתכלות, מבואר". עד כאן ממורה נבוכים שם. וע"ע שם בחלק ג סוף פ"ה, ומ"ש מפרשיו.

היוצא מדבריו, שלפי דעת הרמב"ם אי אפשר להגיע לחכמה האלקות מבלי להקדים חכמת הטבע, ושאר מדעים. וגם מפורש יוצא מדבריו שלא רק ששאר החכמות הם קודמים לחכמת האלקות, אלא שחכמת הטבע ושאר חכמות הם הכלים לחכמת האלקות, ורק על ידם אפשר להשיג חכמת "מעשה מרכבה". ואלו הם דברי האפודי, וצ"ע מה מקשה אדמו"ר הריי"ץ עליו.

וביותר קשה שאדמו"ר הריי"ץ כותב שם: "והעד לאמיתית ההנחה הזאת הוא הנסיון אשר בעינינו ראינו כי המתחילים לעבוד את ה' מחכמת הטבע ועשאוהו כעין הקדמה וסולם אל חכמת האלקות נשארו במקומם ולא השיגו מטרתם, ונשארו טבעיים, ולא משיגי אלקות כלל, וסיבת הדבר . . ולכן אי אפשר שיגיעו לאיזו מטרה בהשגה חכמת אלקות, וע"י

ריבוי השקידה בחכמת הטבע, שהיא חכמת ההלבשה וההגלמה דוקא מתאטם מוחם, מלקבל שכל אמיתי שכל זך ונקי, שכל עצמי דחכמת האלקות, דזהו דבר המתקבל שהמושכל ואופניהם פועלים על החושים להיות כמוהם. "עיי"ש שהאריך בענין זה.

היוצא מן כל הנ"ל שדברי האדמו"ר הקודם הם להיפך ממש מגישתו של הרמב"ם בענין זה, לפי הרמב"ם אי אפשר להגיע לחכמת האלקות מבלי הקדמת חכמת הטבע ושאר החכמת האנושיות, ולפי האדמו"ר הקודם לא רק שחכמת הטבע לא משמש כהקדמה לחכמת האלקות אלא שזה מפריע ג"כ, ואלו שעסקו בחכמת הטבע אי אפשר להם להגיע להשגת חכמת האלקות.

[במורה נבוכים מהדורת קאפח, מצויין כאן הערה 34 לדברי חכמי האומות בשאלה איזה מן חכמות נחוצות להבנת חכמת האלקות, ומביא מבחר של דעות בענין זה. אגב: מה שהקשה שם הרב קאפח ז"ל מדברי הרמב"ם במשנה תורה שכותב: "שאינן ראוי לטייל בפרדס אלא מי שנתמלא כרסו... בהווית אביי ורבא", לק"מ, דהרמב"ם שם במשנה תורה לא כתב שידיעת האסור והמתור מספיק להבנת מעשה מרכבה, אלא רק שמי שלא יודע את האסור והמתור, אע"פ שזה דבר קטן, אעפ"כ לא יעסוק במעשה מרכבה. ואין צריכים לומר שלפי הרמב"ם "ידיעת תלמוד וראשונים כוללים הכל". ופשוט הוא].

בעצם הענין אין כאן תמיה, דהרי ידוע שבענין זה נפרדו דרכם של בעלי חכמת הקבלה מדעתם של בעלי חכמת הפילוסופי ובראשם הרמב"ם, בעוד שהרמב"ם רואה את "מעשה בראשית" כחכמת הפיסיקה, ו"מעשה מרכבה" כחכמת המטפיסיקה, הרי בעלי הקבלה חולקים עליו בזה, כמו שהאריכו חכמי הקבלה הראשונים והאחרונים גם יחד, ואכמ"ל. וכמו"ש הריי"ץ בתחלת דבריו: "אשר יסוד דברי בנויים על אדני פז, דברי אלקים חיים".

אבל התימה הוא ע"ז שתפס אדמו"ר הריי"ץ על דברי האפודי בפירוש דברי הר"מ ז"ל, וכותב עליו: "ובסתירת פירושו (של האפודי) יבנה פירש דברי הרב המחבר (הרמב"ם)", הלא דברי האפודי ההם הם דברי הר"מ ז"ל בעצמו, וצ"ע.

בענין זה מצאתי לאחרונה דברים מענינים מאחד מבעלי הקבלה, רבי יעקב עמדין ז"ל, בספרו "מטפחת ספרים" חלק ראשון סוף פ"א, בהגה, הוא מונה כל המעלות שצריך האדם לקנות כדי שיזכה להשגת חכמת הקבלה, הוא מונה כל המעלות בעניני תורה ויראה, ובסוף דבריו כותב: "...ועם זה צריך שלא יהא ערום גם מחכמה אנושית, ומכיר בטיב העולם השפל הלזה והנהגתו, וחלופי זמניו ודורותיו ושינוי מקומותיו, ומצבו ומערכתו ודעות אנשיו הקודמים והמאוחרים וטבעם, בכל מדינה ומדינה עם ועם, ובעל שכל טוב לחקור ולדעת טוב ורע ולהבדיל בין האמת והשקר שלא לומר על שמאל ימין, דכתיב "יהב חכמתא לחכימין", אלה הם קצות דרכי הרוצה לעמוד בהיכל מלך להיות מאנשי סודו, להסתכל בחמדות צפונות בגנוי אוצרות".

קרוב לענין זה כתב שם במטפחת ספרים ח"ב פ"ח בהגהות על ספר "יושר לבב" להמקובל רבי עמנואל חי ריקי ז"ל, וז"ל: "מה שכתב [ביושר לבב] לאסור חקירת האחדות בכל וכל, פגע . . ולא עוד אלא שנוגע גם בכבוד האריז"ל, שממנו רצה להוכיח איסורה של חקירה זו, והנה מצינו שהאריז"ל צוה לגמור בעשיית קריאת סח"ה [ספרי חקירת האחדות?].

ומה שכתב בעל הספר בטעם המניעה מזה, אין בו טעם וריח כלל, בשגם כמעט אי אפשר היות אדם ערום ממנה, למען ידע מה להשיב את האפיקורס, גם לא נפלאות ולא רחוקה היא, ומוכרת ביחוד, כדי שלא לטעות ח"ו בהנחות של חכמת האמת, שלא ידמה ח"ו ריבוי מחמת מנין ספירות ומדות, לכן האומר נגד זה, וחוששני לו מחטאת, הי"ת יצילנו משגיאות".

אגב: פירושו של האפודי לא ראיתי בפנים, אבל לא הבנתי את הצורך לפירוש רחוק כל כך, הרי הדברים פשוטים, חכמת הפיסיקה נקרא מעשה בראשית כמו שכתב המפרש על הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ד ה"י: "וידיעת הגופות הנפרדות וטבעם וצורתם ומהלך הגלגלים כל זה נקרא מעשה בראשית לפי שנתבאר בתורה צורת בריאתן וכיצד נתחדשו במעשה בראשית".



לזכות
הילד שניאור זלמן שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ
ביום שני כ"ט טבת ה'תשס"ח

יה"ר שהוריו ירוו ממנו ומכל יו"ח רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריו
הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת יהודית שיחיו
הלברשטם

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הגדול והקדוש
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' נח שמחה
וזוגתו מרת דבורה לאה שיחיו
וילדיהם מנחם מענדל, איידלא ומרים מריאשא שיחיו
פאקס

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הגדול והקדוש
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ח ר' יוסף צבי בן בילא
וזוגתו מרת רחל לאה בת שרה שיחיו
ומשפחתם שיחיו
סאנדמאן

לזכות
התמים מנחם מענדל שיחי'

לרגל היכנסו לעול המצוות
ביום ש"ק פרשת בשלח י"ב שבט

יה"ר שיגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריו
הרה"ת ר' נתן נטע וזוגתו מרת חי' שרה שיחיו
בארבער

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הגדול והקדוש
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' ירחמיאל בנימין הלוי
וזוגתו מרת לאה שיחיו
ומשפחתם שיחיו
קליין



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הגדול והקדוש
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' יעקב צבי
וזוגתו מרת חנה דבורה שיחיו
ומשפחתם שיחיו
פינסאן

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הגדול והקדוש
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' מרדכי
וזוגתו מרת נעמי אסתר
ומשפחתם שיחיו
פינסאן



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הגדול והקדוש
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות
ר' יוסף
וזוגתו מרת מרים שיחיו
וולדמאן

לזכות
הילד שמשון הכהן שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ
ביום חמישי כ"ה טבת ה'תשס"ח

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריו
הרה"ת ר' **בנציון הכהן** וזוגתו מרת **מוסיא שיחיו**
סטאק

לזכות התאומים

הילד **מנחם מענדל** שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשטומ"צ
ביום ד' ב' שבט ה'תשס"ח

והילדה **שרה רבקה** שתחי'
נולדה ביום ד' כ"ד טבת ה'תשס"ח

יה"ר שהוריהם ירוו מהם רוב נחת חסידותי
ויגדלום לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' **יעקב** וזוגתו מרת **סימא חנה** שיחיו
בארבער

לעילוי נשמת
הרה"ח ר' שמעון ע"ה
בן הרה"ח ר' מנחם ע"ה
נפטר ביום ט"ו שבט ה'תשמ"ב
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' אפרים מרדכי
וזוגתו מרת שרה איטא
ומשפחתם שיחיו
קורוליצקי



לעילוי נשמת
הרה"ח ר' אהרן לייב
בן החסיד הר"ר יהושע ע"ה
לרגל היארצייט ביום יו"ד שבט
ולעילוי נשמת
זוגתו מרת דאבא רייזא בת ר' שלמה ע"ה
נפטרה ביום ד' מרחשון
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנם
הרה"ת הרה"ח ר' חיים דוד
וזוגתו מרת העניא ומשפחתם שיחיו
ליין

לעילוי נשמת
מרת חי' חנה ע"ה בת ר' יעקב ע"ה
נפטרה ביום ז' שבט ה'תשי"ט

ולעילוי נשמת
ר' דוד ע"ה בן ר' יעקב ע"ה
נפטר ביום ט' שבט ה'תשל"ה
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה ואחיינו
הרה"ת ר' יעקב ומשפחתו שיחיו
מאגאלניק



לעילוי נשמת
הרה"ת הרה"ח ר' שניאור זלמן ע"ה
בן ר' מנחם מענדל הלל ע"ה
גאנזבורג
נפטר ביום כ' שבט ה'תנש"א
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' יעקב ברוך וזוגתו מרת סימון
ומשפחתם שיחיו
גאנזבורג

לעילוי נשמת
הרה"ח ר' שלום ע"ה
בן הרה"ח ר' יואל דוב ע"ה

לפידות

נפטר ביום יו"ד שבט ה'תשל"א

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בתו וחתנו
הרה"ת ר' משה אהרן צבי
וזוגתו מרת העניא רבקה רות
ומשפחתם שיחיו
ווייס

לזכות
הילדה ברכה רבקה בת אסתר יהודית

לרפואה שלימה וקרובה
בכל אבריה וגידיה
ולאריכות ימים ושנים טובות



נדפס ע"י משפחתה שיחיו

לעילוי נשמת
הרה"ח הדגול המיוחד שבחבורה
השקדן בלימוד התורה
עושה צדקה וחסד בכל עת
משכיל על כל דבר טוב, נהנו ממנו תמיד בעצה ותושי'
קיבל כל אדם בסבר פנים יפות
בעל מדות תרומיות
איש ירא אלקים צנוע בכל אורחותיו

ר' גדלי' ירחמיאל ע"ה
ב"ר מיכל ע"ה
שייפער

נקטף בדמי ימיו ביום י"ז אדר ה'תשס"ז
ת.נ.צ.ב.ה.

בקשר עם "סיום אמירת קדיש"
ביום ט"ז שבט



נדפס ע"י משפחת שייפער שיחיו



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לנשיאנו
כ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הבהיר יו"ד שבט ה'תשס"ח
נ"ח שנה לנשיאותו

☪

נדפס על ידי ולזכות

הרה"ת ר' משה אהרן צבי
וזוגתו מרת העניא רבקה רות שיחיו
ולזכות בניהם ובתם
שלום אליעזר, מנחם מענדל, יונה מרדכי וחנה פערל שיחיו
ווייס

ולזכות הוריהם
הרה"ח ר' יששכר דוב וזוגתו מרת מרים שיחיו ווייס
מרת צפורה שתחי' לפידות

