

קובץ הערות וחידושי תורה

תורתך שעשועי

(תהלים קי"ט צ"ב)

עיונים, ביאורים וחידושים בנגלה,
חסידות, הלכה ובתורת רבינו

יוצא לאור ע"י תלמידי התמימים דישיבת תות"ל המרכזית
– 770, השוהים לע"ע בבידוד במלון 'פרימה פאלאס'
ירושלים עיה"ק ת"ו.

חברי המערכת:

הת' שמואל שי' וויס

הת' אריה יונתן שי' חדד

ניתן לשלוח הערות, פלפולים וביאורים
ע"מ שנפרסמם בקבצים הבאים.

המערכת:

mibeischayenu@gmail.com

פתח דבר

מָה אָהַבְתִּי תוֹרַתְךָ כָּל הַיּוֹם הִיא שְׂיַחְתִּי
(תהלים קי"ט צ"ז)

בשבח והודיה להשי"ת אנו מתכבדים להגיש בפני קהל שוחרי התורה ומחבביה קובץ חידושי תורה והערות עיוניות שהתחדשו ונכתבו ע"י תלמידי התמימים דישיבת תורת"ל המרכזית 770, השוהים לע"ע במלון 'פרימה פאלאס' אשר בירושלים עיה"ק ת"ו.

ובפרט בעמדנו ביום הבהיר י"א ניסן, "נשיא לבני אשר" שענינו "מאשר שמנה לחמו והוא יתן מעדני מלך", יום בו ימלאו מאה ושמונה עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר זי"ע, שמחים אנו להגיש מתנה לכ"ק אדמו"ר נשיאנו קובץ זה מאת בניו – תלמידי התמימים.

*

מפני צוק העיתים אולצנו לנדוד ממקומנו הטבעי, על שולחן אבינו, בד' אמותיו של נשיא דורנו כ"ק אדמו"ר. אך "צר ומצוק מצאוני מצוותיך לא שכחתי", וגם בעת הזאת לא שוכחים אנו את מהותנו ותפקידנו, להיות "נרות להאיר" בלימוד התורה בכלל ובפנימיות התורה במיוחד, ולהביא את האור, החום והחיות דבית רבינו שבבל לכל קצווי תבל.

ואמנם בעת הזאת, אשר "החושך יכסה ארץ" ומטעמי פיקוח נפש אין בא בשערי בית חיינו "תל שכל פיות פונים בו", הנה "שש אנוכי על אמרתך כמוצא שלל רב". ולפיכך משתדלים תלמידי התמימים לעסוק ב"תורתך שעשועי" ובאופן ד"כל היום היא שיחת" בהתמדה ושקידה, לנחת רוח רבינו.

ובטוחים אנו שזכות לימוד התורה, אשר כדברי הרבי יש בכחו "לכבוש את העולם" תעמוד לכלל ישראל בשעה קשה זו והשי"ת יסיר מעמנו כל נגע וכל מחלה.

אשר על כן, בבואנו ליתן מתנה למלכנו לכבוד יום הולדתו, אין מתאים מקובץ זה, הכולל הערות וחידושים בתורת משה בבחינת "נפלאות מתורתך", "דברים המכוסים בה שאינם מפורשים בה" (רש"י שם), וכפי שפירש הרבי בעצמו והביע את שביעות רצונו ממתנות כגון אלו זמן קצר לפני מלאות לו שבעים שנה (בשיחת חג הפורים תשל"ב):

"היות וכוונת הנותנים היא לגרום נח"ר אצל המקבל, הרי שיהי' דבר נכון וטוב וישר וכו', שיקשרו זאת עם הוספה בלימוד התורה".

וידוע שבימים שלפני זה הוקם לראשונה המוסד "הערות התמימים ואנ"ש" הכולל כתיבת חידושים ע"י תלמידי הישיבה (כחלק ממיזם ע"א מוסדות).

*

וַיְבַאֲנִי חֶסֶדְךָ יְהוָה תְּשׁוּעַתְךָ כְּאִמְרַתְךָ

(תהלים קי"ט מ"א)

"תְּשׁוּעַתְךָ תְּבוֹא רַלְי כְּאִמְרַתְךָ שְׁהִצַּחֲתַנִּי" (רש"י)

בטוחים אנו בנבואתו הברורה אשר "לאלתר לגאולה" ותיכף ומיד ממש "הנה זה (משיח) בא", ועל כן פונים אנו בבקשה ותחינה לפני השי"ת: "כלתה לתשועתך נפשי לדברך יחלתי. כלו עיני לאמרתך לאמר מתי תנחמני". עד מתי?!

ובפרט במעמד ומצב בו אנו עומדים כעת, שעם ישראל זקוק להצלה ולרפואה גדולה, וזעקים אנו להשי"ת מכל ליבנו, אנא, חוס על עמך ישראל הנמצאים בצרה וצוקה.

ונזכה שהוצאת קובץ זה תחיש ותזרו ביאת גואל צדק ונחזהו גואל את בניו ובונה המקדש במקומו ומקבץ נדחי ישראל לארץ הקודש ולעיר הקודש ולהר הקודש ולבית המקדש ולקודש הקודשים.

ובשמחה וגאולה קרובה זו נחוג עם כ"ק אדמו"ר את יום הבהיר י"א ואת חג הפסח "ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים" "ונודה לך שיר חדש על גאולתנו ועל פדות נפשנו", ותחת כלות העיניים מהציפייה לישועה "צופים תמיד עד כי כלו" יהיו עינינו צופיות בהדר מלכנו בשובו לציון ברחמים ו"זה ינחמנו" ע"י משיח צדקנו, יבוא ויגאלנו תיכף ומיד ממש.

המערכת

(תחת מערכת 'מבית חיינו' – 770)

יום הבהיר י"א ניסן התש"פ
מאה ושמונה עשרה שנה להולדת כ"ק אדונו מורנו ורבינו
ימים הסמוכים לב' ניסן – מאה שנה להסתלקות כ"ק אדמו"ר נ"ע
מלון 'פרימה פאלאס' ירושלים ת"ו, אה"ק.

תוכן עניינים

3..... פתח דבר

7..... דבר מלכות

נגלה:

33 ביאור בדא"פ במהלך הגמ' בדין 'פשטה'

42 הצטרפות למנין דרך טלפון או רדיו לשיטת רבינו

50 דין הסיבה באיטר לדעת אדה"ז

59 בעניין כשפים – 'מכחישים פמליא של מעלה'

37 הר הבית ובית המקדש - שיפוע או מישור?

53 רשע נמדד על שם סופו

חסידות:

20 שורש ספירת מלכות ברדל"א

28 ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם

56 יחס המקיף לישראל ולאזה"ע

20 הערה בד"ה בלילה ההוא תשד"מ

תורת רבינו:

30 בעניין לבישת האפוד לעתיד לבוא

16 בעניין 'המגביה ידו על חברו'

דבר מלכות

בקשר עם המעמד ומצב השורר עתה בעולם, ראינו לנכון להביא בראש הקובץ שיחת קודש מכ"ק אדמו"ר זי"ע השופכת אור תוך עיון ופולפול נפלא בגדר מצוות הבטחון בה' ובגודל זכות הבוטח (נדפס בלקו"ש חל"ו עמ' 1)

ויש לעיין, מאי טעמא לא הסתפק רש"י בפירוש הכתוב "כפשוטו"⁴ (שירא לנפשו כיון שנודע ונתפרסם הדבר שהרג את המצרי) והביא גם את פירוש המדרש ש"דאג כו' שמא אינם ראויים להגאל", שאין לו רמז בקרא⁵.

ובפרט שלפי פירוש זה ב"ויירא משה", צריכים להוציא גם המשך הכתוב ("ויאמר אכן נודע הדבר"), מידי פשוטו (דקאי על הריגת המצרי, והוא הטעם ליראתו של משה), ולפרשו בענין אחר, שלכן גם שם מביא רש"י (לאחרי הפי' "כמשמעו",

א. ויגדל משה ויצא אל אחיו גו' וירא איש מצרי מכה גו' ויך את המצרי גו' ויצא ביום השני גו' ויאמר לרשע למה תכה גו' ויאמר גו' הלהרגני גו' כאשר הרגת את המצרי ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר. וישמע פרעה גו' ויבקש להרוג את משה ויברח משה גו'.

ובפרש"י על "ויירא משה" כ'²: "כפשוטו, ומדרשו³ דאג לו על שראה בישראל רשעים דלטורין אמר מעתה שמא אינם ראויין להגאל."

⁵ ובפרט שעצם הפירוש דורש ביאור, איך אפשר שלא תתקיים הבטחת הקב"ה בברית בין הבתרים] וראה הקדמת הרמב"ם לפיה"מ (קרוב לתחלתה) החילוק בין ההבטחה שהקב"ה "יבטיח אומה בבשורות טובות ע"י נביא (שזו א"א שתבטל) להבטחה שאינה אלא "בין הקב"ה ובין הנביא" (וראה לקמן סעיף ב). וראה הערה הבאה. ועוד זאת – איך ידע משה שהם "דלטורין" קודם שהלשינו עליו (כקושיית האמרי שפר על פרש"י כאן).

¹ פרשתנו ב' יא טו.

² שם, יד.

³ נתחומא פרשתנו י. שמו"ר פ"א, ל (ושם בא בתוך הדרשה על "אכן נודע הדבר", שנודע לו הטעם ש"ישראל נשתעבדו מכל האומות". ע"ש. וראה לקו"ש חל"א ע' 9 (ובהערה 15) וע' 1413). וראה יפ"ת (השלם) שם.

⁴ ובדפוס ראשון ושני, ורוב כת"י רש"י שתח"י – ליתא כל התחלת פרש"י שלפנינו "כפשוטו.. לו" (והתחלת פרש"י היא "על שראה בישראל").

פרש"י על "וישמע פרעה" – "הם הלשינו עליו"⁸, ונמצא, שבזה מספר הכתוב⁹ כיצד הגיעה שמועה זו לפרעה¹⁰. אבל אין זה מתרץ אמאי סיפר הכתוב ע"ד יראתו של משה].

ולכן מביא רש"י פירוש המדרש, שיר- אתו זו של משה ה"ה דאגה שמא אין ישראל ראויין להגאל.

ב. והנה כיון שאין מקרא יוצא מידי פשוטו (ובפרט בנדו"ד, שלא זו בלבד שלא הסתפק רש"י בפירוש המדרש, אלא עוד מקדים "כפשוטו" לפני "מדרשו"), עכצ"ל, שגם לפי הפירוש הפשוט ב"ויירא משה" – שהי' ירא לנפשו, מפני שנודע הדבר שהרג את המצרי – יש ביאור וטעם (עכ"פ ע"ד הדרוש) לכך שענין זה נאמר בכתוב.

שהיו לו עמהם. ולהעיר, שבפשטות רק הם ראו הריגת המצרי, שהרי "ויפן (משה) כה וכה וירא כי אין איש" (לעיל ב, יב. וראה רש"י שם. ואכ"מ), ואכ"מ מסתבר שהם הלשינו עליו.

⁹ נוסף לזה שנוגע לקמן, לענין זמן חזרת משה למצרים, שצ"ל לאחר "כי מתו כל האנשים גו" (פרשתנו ד, יט ובפרש"י שם). וראה רש"י לעיל (ב, יג) "דתן ואבירים". שהותירו את המן". ועוד.

¹⁰ אף ש"ויפן כה וכה וירא כי אין איש" (כנ"ל הערה 8).

גם) את פירוש המדרש⁶ נודע לי הדבר שהייתי תמה עליו מה חטאו ישראל כו' להיות נרדים בעבודת פרך."

ויש לומר הביאור בזה – בפשטות:

כוונת רש"י היא ליישב קושי כללי בכתוב זה – למאי נפק"מ פרט זה דה- סיפור ש"ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר?" הרי יראה זו לא גרמה לשום מעשה, שהרי לא ברח משה אל מדין אלא אחרי ששמע פרעה על כך וביקש להרגו⁷.

[ואין להקשות כן על כל סיפור משה ודתן ואבירים, דהו"ל להכתוב לספר רק "וישמע פרעה גו" (ע"ד הריגת המצרי) ויברח משה גו", וכל הסיפור אודות "שני אנשים עברים נצים גו" שאמרו למשה "מי שמך גו' הלהרגני גו" למה לי? די"ל שזה מובן ע"פ

⁶ תנחומא (באבער) וארא יז. שמו"ר שם (וראה הערה 3). – וכבר האריכו במפרשי רש"י מה היתה תמיהת משה, הלא כן היתה גזירת ברית בין הבתרים.

⁷ ראה גם משכיל לדוד כאן, דקשה לי לרש"י, דאם הי' ירא לנפשו למה לא ברח עד בתר הכי (כשביקש פרעה להרגו). – וראה ספורנו כאן. וצע"ק.

⁸ דמזה שלא כתב ע"ז "ומדרשו" מובן שזהו גם לפי פשוטו של מקרא. וי"ל שההכרח לזה הוא מזה גופא שהכתוב מספר אודות הדו"ד

ה', מ"מ לא סמכו על ההבטחה¹⁷, כי יראו שמא גרם החטא¹⁸ ושוב אינם ראויים לקיום הבטחה זו¹⁹; אבל יש מפרשים²⁰ שכוונת המדרש ש"אין ללמוד מהם, שהראוי שלא לירא", אלא להיות "נכון²¹ לבו בטוח בה"²² [וכדמשמע מפשטות המשך דברי המדרש שם, שמביא מה "שהנביא מקנתר את ישראל ואומר להם²³ תשכח ה' עושך גו' ותפחד תמיד כל היום גו'", שהנביא הוכיח את ישראל על זה שהיו מפחדים כו²⁴].

ויש לעיין בדעת המפרשים "שהראוי שלא לירא", דמהו החסרון בכך שחושש "שמא גרם החטא"?

¹⁹ כ"ה במפרשי המדרש שם. ובעקידה שם, שזהו להורות "כי לא מצד קוצר בטחון וחסרון אמנה כו' כ"א מפני שחוייב משלימות פעולותיהם לעשות כן" (להשתדל בדרכי הטבע להנצל). וראה הנסמן לקמן הערה 48.

²⁰ יפה תואר (השלם) לבר' שם [ומציין ל-סוגיית הש"ס בברכות (ס, א). ע"ש. וראה מפרשי הע"י שם. נתיבות עולם (להמהר"ל) נתיב הבטחון. ואכ"מ]. וראה פי' אור השכל שם (סד"ה שני בני אדם) "ואפשר שנחשב לטעות ליעקב ולמשה מה שנתיראו". ועוד.

²¹ תהלים קיב, ז. ברכות שם.

²² ופליג אמ"ד אין הבטחה לצדיקים בעוה"ז (יפ"ת שם).

²³ ישעי' נא, יג.

²⁴ וראה מפרשים שבהערה 16 ביאור דברי המדרש שם (לשיטתם).

ויש להקדים דברי המדרש¹¹ על ה-פסוק¹² "ויירא יעקב מאד ויצר לו" – ר' פנחס בשם ר' ראובן, שני בני אדם הבטיחן הקב"ה ונתיראו, הבחור שבאבות והבחור שבנביאים, הבחור שבאבות זה יעקב. ואמר לו הקב"ה והנה אנכי עמך¹³, ובסוף נתיירא שנאמר ויירא יעקב. הבחור שבנביאים זה משה. וא"ל הקב"ה כי אהי' עמך¹⁴ ולבסוף נתיירא ויאמר ה' אל משה אל תירא אותי¹⁵, אינו אומר על תירא אותו אלא למי שנתירא.

ופליגי מפרשי המדרש כוונת המא-מר, דיש מפרשים¹⁶ שזהו שבחם של יעקב ומשה, דאע"פ שהובטחו מאת

¹¹ בר"ר פ' עו.

¹² וישלח לב ח.

¹³ ויצא כח, טו.

¹⁴ פרשתנו ג, יב.

¹⁵ חוקת כא, לד.

¹⁶ ראה פי' אב"א (לר' אברהם בן אשר) באור השכל על בר' שם (ויניציה, שכח) – נזכר במת"כ לבר' שם. נזר הקודש (השלם) שם. וכ"ה בעקידה (וישלח) שער כו בסופו. ועוד.

¹⁷ וכהדיעה במדרש שם (אות ב) "אין הבטחה לצדיק בעוה"ז" (ראה מפרשים שם). וראה ביאור דיעה זו ע"ד החסידות – ביאוה"ז להצ"ע ע' קצב (וראה שם ע' קצא, שעבודתם היא למעלה מגדר בטחון. ע"ש).

¹⁸ כמפורש בחז"ל (ברכות ד, א. ועד"ז ברש"י וישלח לב, יא) בנוגע ליעקב, שפחד "שמא יגרום החטא".

הבטחה מפורשת. והרי חשש זה ד"שמא גרם החטא" קיים אצל כאו"א (וכמ"ש²⁹ אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא), במכ"ש וק"ו מזה שאפילו יעקב אבינו חשש שמא גרם החטא³⁰.

ג. לכאורה יש לבאר זה:

ענין הבטחון מיוסד על האמונה שהכל מאת הבורא ית', דכשנמצא במיצר וצרה, אין זה מפני שיש שליטה ח"ו למי שמציר לו באיזה אופן שהוא, רק הכל הוא מן השמים. ובמילא הוא במנוחה גמורה, כי ממהנפשך: אם לא מגיעה לו שום רעה, הרי וודאי שהקב"ה יחלצהו מזה [וזהו גם כשאין שום מקום בדרך הטבע שינצל, כי מי יאמר לו מזה תעשה ובידו לשנות ה-

]דלכאורה אדרבה, זוהי מעלה גדולה ביותר, שכ"כ גדלה מדת הענוה שלו²⁵, שתמיד מתירא שמא אין עבודתו שלימה ויש בו חטא²⁶.

אך, שאלה זו היא בכללות מדת ה- בטחון שנצטוינו בה²⁷: פירוש "בטחון" אינו רק אמונה ביכולת ה' להטיבו ולחלצו מצרה כו', אלא שבוטח בה' שכן יעשה בפועל, שהדבר וודאי אצלו עד שהוא במנוחה גמורה ואינו דואג כלל, וכמבואר בחובת הלבבות²⁸, ש"מהות הבטחון הוא מנוחת נפש הבוטח, ושיהי' לבו סמוך על מי שבטח עליו שיעשה הטוב והנכון לו בענין אשר יבטח עליו".

וצריך ביאור, מהו היסוד לוודאות זו, דכיון שאפילו כשיש הבטחה מפורשת מאת ה' יתכן שלא תתקיים ההבטחה "שמא גרם החטא", כ"ש וק"ו כשאין

גו' לא תירא מהם" – "שאם יראה האדם כי צרה קרובה תהי' ישועת ה' בלבו ויבטח עלי".²⁸ שער הבטחון רפ"א. ועד"ז בפתחה שלו לשער הבטחון (ד"ה אך תועלת הבטחון). ועוד. וראה גם כד הקמח (להבחי' ערך בטחון "שלא יתערב שום ספק בבטחונו כו").

²⁹ קהלת ז, כ. ³⁰ להעיר מכד הקמח שם: "והמאמין יתכן שלא יהי' בוטח כי לפעמים ירא שמא יגרם החטא" (ובהמשך הענין שם מביא מיעקב אבינו. ע"ש).

²⁵ ראה תניא אגה"ק (ס"ב): מפני היות קטן יעקב במאד מאד בעיניו כו' שמא יגרם החטא שנדמה בעיניו שחטא.

²⁶ כקושיית מפרשי הע"י ברכות שם על הנ- הגת הלל ש"אמר מובטח אני שאין זה בתוך ביתי". ע"ש.

²⁷ כמפורש בכ"כ כתובים שצריכים לבטוח בה' (הובאו כמה מהם בראשית חכמה שער האהבה פי"ב). – ובשערי תשובה לרבינו יונה (שער ג אות לב) שהוא בכלל הציווי (שופטים כ, א. – וכדעת הרמב"ם (סהמ"צ מל"ת נח) שהוא ציווי ולא הבטחה) "כי תצא למלחמה

— ויראה זו מורה שחסר בשלימות הבטחון בהקב"ה.

ד. אבל אין ביאור זה מספיק.

כי ענינה של מדת הבטחון בפשטות אינו רק המצב דמנוחת הנפש, אלא שבוטח שיהי' טוב לו בטוב הנראה והנגלה דוקא, כי הקב"ה יחלצהו מצרתו כו'.

ולפי הביאור הנ"ל יוצא, שענין ה- בטחון לפי פשטות ענינו אינו שייך אצל רוב ישראל (דאין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא²⁹, ומיהו זה אשר יוכל לפסוק על עצמו שהוא ראוי לחסדי הקב"ה), וענין הבטחון אצלם הוא בעיקר בכך שגם אם לא יזכו לחסדי ה' הרי הם במנוחת הנפש כיון שהכל הוא מאת הבורא (והוא גם לטובתם, אלא שאינה טובה נראית ונגלית).

[ורק צדיקים גמורים ששלמים בעכו- דתם ואינם חוששים³² שמא גרם החטא, רק הם יכולים לבטוח³³ שיהי' טוב להם בטוב הנראה והנגלה].

³³ ולהדיעה במדרש "אין הבטחה לצדיק ב- עוה"ז", הרי אדרבה, צדיקים אין סומכים (אפילו) על הבטחה כו'.

טבע³¹]; ואם אינו ראוי לחסד זה (ומגיע לו עונש זה), עדיין נפשו במנוחה גמורה, כי יודע בבירור שאין צרתו תוצאה מהדבר שהוא אלא אך ורק מהקב"ה בלבד, שלא יצא י"ח לפני בוראו ולכן הביאו בצרה הזאת, וא"כ אין יראתו אלא מהקב"ה לבד [ועוד זאת, שזה גופא הוא לטובתו, כידוע שגם עונשי התורה הם חסדו של הקב"ה, לנקות את האדם מפגם העבירה, וא"כ אין מקום לדאגה ויראה].

ועפ"ז מובן שאין הדברים סותרים זל"ז, דיכול להיות בבטחון גמור בהשם, אף שיודע שיתכן ש"גרם החטא" ולא יזכה להנצל מהצרה, כי אין זה גורע ממנוחת נפשו בידעו שכל הנעשה עמו הוא מאתו ית'.

ומה שכתבו המפרשים שלדעת המדרש "ראוי שלא לירא" (ואין ללמוד מיעקב ומשה שהיו יראים), היינו לפי שמפשטות הכתובים משמע, שהיו יראים מהדבר המציר, דיעקב הי' ירא מעשו, כמ"ש "ויירא יעקב מאד ויצר לו (ולכן) ויחץ את העם גו'", וכן במשה "אל תירא אותו"

³¹ ראה רבינו יונה שהובא בכד הקמח שם. ועוד. וראה לקו"ש ח"ג ע' 883 ובהנעתק בשוה"ג שם.

³² ראה כד הקמח שם. מפרשי הע"י ברכות הנ"ל.

מדבריו, שעצם המחשבה לטובה (הבטחון) תביא לתוצאות טובות (ובטוב הנראה והנגלה).

ונראה לבאר כוונת הדברים:

חובת הבטחון שנצטוונו עלי' אינה רק פרט (ותוצאה בדרך ממילא) מהאמונה שהכל בידי שמים ושהקב"ה הוא חנון ורחום, דאין צורך בחיוב מיוחד ע"ז. אלא חובה זו היא עבודה בפ"ע, שמהותה וגדרה – שהאדם יסמוך וישען על הקב"ה, עד שישליך כל גורלו ביד השם, כמ"ש³⁸ "השלך על ה' יהבך", שאין לו שום משען בעולם בלעדו ית'. ויש לומר, שזוהי הכוונה במ"ש בחובת הלבבות³⁹ שבטחון הוא "כעבד האסור אשר הוא בבית הבור ברשות אדוניו", שכל בטחונו של האסיר הוא רק על אדונו,

ובחובת הלבבות³⁴ כ' (בביאור "הסי- בות אשר בהן יתכן הבטחון"), "שיהי' מי שבטח עליו בתכלית הנדיבות והחסד למי שראוי לו ולמי שאינו ראוי לו ותהי' נדיבותו מתמדת וחסדו נמשך לא יכרת ולא יפסק", הרי שענין הבטחון מיוסד על זה שהקב"ה מטיב גם "למי שאינו ראוי."

וצריך ביאור: אע"פ שרחמי השם הם גם על מי "שאינו ראוי", הרי מ"מ יתכן שמגיע לאדם עונש על מעשיו הלא טובים³⁵? ומהו היסוד של מדת הבטחון, שהאדם בטוח שהקב"ה יטיב לו (אף אם אינו ראוי לכך)?

ה. ויובן זה ע"פ דברי רבינו הצ"צ (שהובאו כמה פעמים ע"י כ"ק מ"ח אדמו"ר³⁶), שענה לאחד שהתחנן אצלו לעורר רחמים על חולה מסוכן ח"י³⁷ – "טראכט גוט – וועט זיין גוט" ("חשוב טוב ויהי' טוב"). ומשמע

וסיבת הבטחון בהשם הוא לפי שחסידי השם הם על הכל. וראה שם רפ"ב שהסיבה הא' לבטחון היא "הרחמים והחמלה והאהבה", וכ"כ שם רפ"ג ש"הבורא ית' מרחם על האדם יותר מכל מרחם".

³⁶ ראה אגרות קודש שלו ח"ב ע' תקלז. ח"ז ע' קצז.

³⁷ כפסק הרמ"א י"ד סו"ס שלה.

³⁸ תהלים נה, כג.

³⁹ שם פ"ב הסיבה הששית. שם פ"ג הקדמה הא' הענין החמישי.

³⁴ שער הבטחון פ"ב (הסיבה השביעית). וכן שם פ"ג (הקדמה הא' ענין הששי). וראה שם ספ"א.

³⁵ ואף שצריך ש"תהי' השגחתו חזקה כו' לקיים מה שחייבו בו הבורא מעבודתו כו' כדי שיהי' הבורא מסכים לו במה שהוא בוטח עליו בו" (חובת הלבבות שם פ"ג הקדמה הרביעית) – זהו רק כדי שהנהגתו עתה לא תסתור בטחונו בהשם, כי לא יתכן לבטוח בה' וביחד עם זה להיות "ממרה אותו" (כמבואר שם, וראה שם המשל מהנהגת בני אדם), אבל יסוד

ויגיעה בנפשו, והיא מביאה את חסדי השם הבאים כתוצאה מעבודת ויגיעת האדם לבטוח בה: "ע"י שהאדם סומך באמת ובעומק נשמתו רק על הקב"ה לבד, עד שאינו דואג כלל, הרי התעוררות זו גופא פועלת שהקב"ה מתנהג עמו באופן זה, שמטיב עמו (גם אם לולא זאת אינו ראוי לזה)⁴⁰.

וזהו תוכן הציווי "בטח בה"⁴¹ (וכיו"ב) – שהאדם צריך להשליך את יהבו על הקב"ה שייטיב לו בטוב הנראה והנגלה, וכאשר הוא סומך אך ורק על הקב"ה לבד (מבלי לעשות חשבונות, אם אפשר לו להנצל כו'), אזי ההנהגה עמו מלמעלה הוא מדה כנגד מדה⁴², שהקב"ה שומר עליו ומרחם עליו גם אם ע"פ חשבון אינו ראוי לכך שיהי' טוב לו⁴⁰ בטוב הנראה והנגלה דוקא⁴³.

ש"מסור בידו, ולא יוכל אדם להזיקו ולהועילו כו' זולתו".

[ולכן מובן, שבטחון זה בהקב"ה הוא באופן שאין המצב הטבעי משנה כלל, וגם אם ע"פ דרכי הטבע נמנע שינצל, הרי הוא סומך על הקב"ה, שאינו מוגבל בחוקי הטבע חו"ו].

וזה גופא הוא יסוד לבטחוננו של האדם שהקב"ה ייטיב לו בטוב הנראה והנגלה, גם אם אינו ראוי לחסד זה:

אין הפירוש בבטחון, שמאמין, שכיון שחסדי השם הם בלי מדידה והגבלה, בין לראוי בין למי שאינו ראוי, לכן הוא יקבל את חסדי השם בלי שום עבודה מצדו (כי לפ"ז בטל כל הענין דשכר ועונש) – אלא בטחון הוא עבודה

"כשרוצין ליפרע העונש למי שראוי לעונש אזי נוטלין ממנו מדריגת הבטחון".

⁴¹ תהלים לז, ג. שם קטו, ט. ועד"ז בכ"מ. – וראה לעיל הערה 27.

⁴² להעיר מזהר תצוה (קפד, ב) "עלמא עילאה לא יהיב לי' (לעלמא תתאה) אלא כגוונא דאיהו קיימא, אי איהו קיימא בנהירו דאנפין מתתא דכין הכי נהרין לי' מעילא, ואי איהו קיימא בעציבו כו'". וראה ס' אגרות קודש דהצ"צ (ע' שכד ואילך).

⁴³ להעיר מתינא אגה"ק (סו"ס יא) "ובאמונה זו באמת נעשה הכל טוב גם בגלו" (וראה

⁴⁰ וכן מפורש בעיקרים (מ"ד ספמ"ו) "אמר הכתוב (תהלים לב, י) והבוטח בה' חסד יסובבנו, כלומר אף אם אינו ראוי מצד עצמו מדרך הבטחון להמשיך חסד חנם על הבוטחים בהשם" (וראה שם פמ"ז "אילו הי' מקוה כראוי לא הי' החסד נמנע מצד הש"י"). וכ"כ בכד הקמח שם: "ובוטח בה' ישוגב מן הצרה בשכר הבטחון אע"פ שהיתה הצרה ראוי' לבוא עליו". וראה נתיבות עולם נתיב הבטחון קרוב לסופו. ועוד. וראה גם יל"ש ישע"י (רמז תעג) "יש ביניכם ירא שמים כו' בטחו בשמי והוא עומד לכם כו' שכל מי שבטח בשמי אני מצילו". – ולהעיר מכתר שם טוב (ס' שפב)

"שני אנשים עברים נצים", הרי זה גרם ש"וישמע פרעה את הדבר הזה ויבקש להרוג את משה" והוצרך לברוח ממנו.

[ואולי יש לומר, שזהו גם דיוק לשון הכתוב "ויאמר אכן נודע הדבר" – שלא רק שמשה חשב כן בלבו אלא גם אמר כן בדיבור⁴⁶, שזה מגדיל עוד יותר הדגשת החסרון בבטחון, שלא זו בלבד שעלה החשש במחשבתו, אלא גם הוציאו בדיבור]⁴⁷.

משא"כ אם הי' בוטח בבטחון גמור בהשם, ולא הי' דואג כלל מהמצב שנמצא בו (ש"אכן נודע הדבר" ויוכל להגיע לאזני פרעה), הרי זה גופא הי' פועל שהי' הדבר נשכח כו', והי' טוב לו בטוב הנראה והנגלה.

ולהעיר מפי' באר בשדה על פרש"י כאן, דזה גופא שמשה התיירא שיהרג הי' מפני החשש שבנ"י אינן ראוין ליגאל, דאל"כ לא הי' דואג כלל כיון שידע שהוא עתיד לגאול את ישראל. ⁴⁶ שהרי לא נאמר "ויאמר בלבו" (ע"ד לך יז, יז. ועוד).

⁴⁷ ע"ד הידוע בענין לשון הרע, שהדיבור הרע מוציא את הרע (של חבירו) מן ההעלם אל הגילוי (ראה לקו"ש ח"ה ע' 45. חט"ו ע' 32. ועוד).

וזהו פירוש דברי הצ"צ, שהבטחון עצמו יביא לתוצאות טובות, שאינו ענין צדדי לבד בבטחון, אלא זהו גדר הבטחון שנצטוינו עלי'.

ו. ע"פ הנ"ל יש לומר, שזוהי כוונת הכתוב בפרשתנו, שמספר על יראתו של משה כשמע מהעברי "הלהרגני גו' כאשר הרגת את המצרי" – להשמיענו יסוד הנ"ל במדת הבטחון, שהבטחון עצמו הוא המביא וגורם לישועת ה', ומכלל הן אתה שומע לאו, דזה שהאדם לא נחליץ מצרה הי' מפני שהי' חסר בבטחון שלו⁴⁴.

וזהו מ"ש "ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר (ותיכף לאח"ז) וישמע פרעה גו' ויבקש להרוג את משה ויברח משה גו'": כיון שמשה הי' ירא לנפשו ולא בטח בהשם⁴⁵ שלא יבוא שום היזק ח"ו מפעולותיו הטובות [להגן על איש ישראל מהמצרי שהכה אותו, ולהוכיח

ביאוה"ז להצ"צ ע' קצד). ועד"ז בנתיבות עולם שם.

⁴⁴ ראה ברכות שם "אתנתה, א"ל יסורים בעי ההוא גברא לאתויי אנפשי' דכתיב (איוב ג, כד) פחד פחדתי ויאתיני גו'" (הובא ביפ"ת השלם הנ"ל), והיינו כי אם הי' בוטח בה' בלי שום דאגה ויראה, הי' ניצל מיסורים כו'. וראה נתיבות עולם שם.

⁴⁵ ובמדרש לקח טוב כאן, שיראת משה היא כהדיעה (ב"ר שם) שאין הבטחה לצדיקים בעוה"ז (וראה ביאוה"ז הנ"ל הערה 17). –

יהי' לו בפועל ממש, בטוב הנראה והנגלה, לעיני בשר, למטה מעשרה טפחים.

וכשם שבגאולת מצרים נאמר⁴⁹ ש- "בזכות הבטחון נגאלו ישראל ממצרים", עד"ז הוא בהגאולה מגלות זה האחרון, כדאיתא במדרש⁵⁰ ש"כדאי הן לגאולה בשכר הקיווי (עצמו) – וכן תהי' לנו, שבזכות הבטחון של בנ"י ש"קרובה ישועתי לבוא"⁵¹, זוכים שהקב"ה יגאלנו בגאולה האמיתית והשלימה, במהרה בימינו ממש.

(משיחות ש"פ שמות תשכ"ו,
ש"פ בשלח תשכ"ג)

ומכאן למדנו גם הוראה למעשה ב- פועל:

כשאדם פוגע במניעות ועיכובים על שמירת התומ"צ, עליו לדעת, שביטול מניעות ועיכובים אלו תלוי בו ובהנהגתו. דאם יש לו בטחון גמור בהשם, שהוא ית' יעזור שיהי' טוב, עד שהוא במנוחה גמורה בלי שום דאגה כלל [וכמובן, ביחד עם זה, עושה כל התלוי בו בדרך הטבע לבטל מניעות הללו⁴⁸] - הרי הובטחנו "טראַכט גוט וועט זיין גוט", שכן יהי' לפועל, ש- יתבטלו כל המניעות ועיכובים, וטוב

⁴⁹ כד הקמח שם בסופו, ע"פ מדרש תהלים מזמור כב.

⁵⁰ יל"ש תהלים רמז תשל"ו (ממדרש תהלים מזמור מ). הובא גם באבודרהם ס' תפלות יוהכ"פ בסופו. וראה חיד"א במדבר קדמות מערכת ק' אות טז.

⁵¹ ל' הכתוב – ישעי' נו, א.

⁴⁸ כידוע שאין סתירה בין ענין הבטחון האמיתי בה' ובקשת סיבות בדרך הטבע (ראה בארוכה חובת הלבבות שם פ"ג בהקדמה החמישית. עקידה (וישלח) שער כו. ובכ"מ. וראה לקו"ש חט"ו ע' 486 ואילך. וש"נ) – ורק צדיקים גדולים אין צריכים לבקש סיבות כו'. ואכ"מ.



שער הערות



בעניין 'המגביה ידו על חברו'

הת' יוסף יצחק שי' בוגוסלבסקי
תלמיד בישיבה

א.

על הפסוק "ויאמר לרשע למה תכה רעך"⁵² דרשו חז"ל במסכת סנהדרין⁵³ "אמר ר"ל המגביה ידו על חברו אע"פ שלא היכה נקרא רשע שנאמר ויאמר לרשע למה תכה רעך. למה הכית לא נאמר אלא למה תכה אע"פ שלא היכה נקרא רשע".

ובלקו"ש חל"א (עמ' 1) מבאר הרבי באריכות על דרשה את מחלוקתם של הפוסקים⁵⁴ על דרשה זו, מהו גדר האיסור (מדאורייתא או מדרבנן) ומהם ההשלכות של האיסור (אם פסול לעדות או לא) ואף מוציא משיטת הרמב"ם הוראה נפלאה בעבודת האדם לקונו שהסיבה לכך שעצם הגבהת היד מקנה למגביה שם רשע היא כי מכיוון שמטרת בריאת האדם היא "לשמש את קונו"⁵⁵ (ובפרט לפי הגירסא "אני לא נבראתי אלא וכו'") הנה כאשר לוקח את ידו אותה קיבל מהקב"ה ע"מ שישתמש בה לעניינים של נתינה וסיוע ותמורת זאת רוצה להשתמש בה לעניינים אחרים, הנה עצם הגבהת היד שלא למטרת בריאתה מקנה לו הגדרת רשע ע"כ שלא ממלא את תכלית ביראתו.

לאחר מוסיף הרבי לבאר הוראה בעומק יותר וע"ד החסידות וזלה"ק:

"נתבאר במק"א דכיוון שאלפיים שנה קדמה תורה לעולם והרי קודם שנברא העולם לא היה עניין של חטא כו' – עכצ"ל, שבכל עניין ותיבה שבתורה יש (גם) פירוש פנימי ורוחני, שעל פיו כולו טוב.

ועד"ז צ"ל בעניין איסור הכאת חברו בכלל ובפרט עניין זה ד"המגביה ידו על חברו .. נקרא רשע" – שאפשר לפרשו גם למעליותא. והביאור בזה:

⁵² שמות ב' י"ג.

⁵³ נ"ח ע"ב.

⁵⁴ עיין רמב"ם הל' חו"מ פ"ב ה"א-ב, טור ר"ס ת"כ וראה בשו"ע ר"ס ת"כ (ועד"ז בשו"ע אדה"ז ריש הל' נוקי גוף ונפש).

⁵⁵ קידושין פ"ב ע"ב.

נוסף ע"ז שהעניין ד"תכה רעך" כפשוטו ישנו גם בקדושה, כמו "הכאת" הרופא הנדרשת לרפאות את האדם, ויתרה מזו – מצות מילה, שבאה ע"י "חבלה" ויציאת דם, באופן שיש על הנימול דין חולה, ועד שביום ג' מחללים עליו את השבת, שכ"ז הוא באופן שהוא דבר רצוי וטוב [ומובן, שכבר בעת התחלת מעשה זה (רפואה או מילה וכיו"ב) ע"ד "המגביה כו' אע"פ שלא היכהו כו'", ישנה כבר מעלת הטוב עצמו] –

הנה עפמשנ"ל בפירוש מגביה ידו על חברו שזהו מצד השינוי הנפעל במציאות היד, היפך תכלית בריאתו – י"ל שעד"ז ישנו גם למעליותא, שהאדם משתדל באופן של שינוי טבעו ורגילותו בטובת חברו, עד לאופן של "הגבהה", שמגביה את "ידו" (כח ההשפעה שלו) למעלה ממדידה והגבלה, עד שהוא במצב של "על חברו" – למעלה מחברו, כי השפעת החסד שלו היא למעלה מהמוכרח לחברו, ועד שנותן למעלה מכלי הקיבול של חברו.

ולכן נקרא רשע – מלשון "ובכל אשר ישנה ירשיע", שפירושו "ינצח" יצליח, דהיינו הצלחה שלא ע"ד הרגיל, למעלה ממדידה והגבלה.

וזהו גם ההוראה למעשה מהלכה זו: נוסף על פשטות העניין, גודל הזהירות התכלית מכל עניין של הגבהת יד על חברו, הרי – מהלכה זו צריך כל אדם ללמוד גם הוראה בקצה השני – שתהיה הנהגתו ונהגה של "המגביה ידו על חברו" למעליותא, להשתדל בטובת חברו – "יד המחלקת צדקה" – יותר מטבעו ורגילותו, עד כדי להגביה ולהוציא את ידו (עם כל מציאותו) מכל מדידות והגבלות, "בכל מאודך". עכ"ל השיחה.

ב.

והנה, תמיהה לי, דבהלכה זו ש"המגביה ידו על חברו.. נקרא רשע" דורשת הגמרא ואומרת "אע"פ שלא היכהו", ולכאן' במילים אלו טמון חידוש גדול יותר בהוראה לפועל ובהקבלה של הרבי בהלכה למהות העניין במעליותא. שמאחר שהגביה אדם את ידו, ופעל שינוי טבעו ורגילותו והשפיע למעלה ממדידה והגבלה, ובאופן של 'על חברו' הרי, אע"פ שלא היכהו, כלומר – אע"פ שלפועל לא צלחה פעולתו, הרי ש'נקרא רשע' במובן של הצלחה כמובא לעיל.

והמעייין יבחין שהרבי לא מצטט מילים אלו בהוראה ומדלג עליהם היות וההוראה נסובה דווקא על מי שפעל בפועל על חברו באופן למעלה ממדידה והגבלה, שהוא מגיע למצב של 'ובכל אשר ישנה ירשיע' (יצליח).

וצע"ק שלפועל ע"פ דרשת הגמ' נראה שאע"פ שלא הצליח להשפיע בפועל, (אע"פ שלא הכהו) הרי נכלל בהגדרה של "יצליח"?

וכן ברמב"ם להלכה הביא דרשה זו ופוסק⁵⁶ "אפילו להגביה ידו על חברו אסור" היינו, שמדרשת הגמרא למדים אנו שמבלי הבט על התוצאה, אפילו הכוונה וההגבהה אסורה.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

⁵⁶ שם.

הערה בד"ה בלילה ההוא תשד"מ

הת' ברוך שי' בוטמן
תלמיד בישיבה

א.

במאמר ד"ה בלילה ההוא תשד"מ⁵⁷ מבאר הרבי העניין מה שבפסוק 'בלילה ההוא' מתחיל תוקפו של נס, וז"ל: 'והענין הוא, דהנה אדם הוא אדמה לעליון, ולכן כל הענינים שלמעלה הם באותו האופן כפי שהם באדם (אתם קרויין אדם), לעילא כגוונא דלתתא, ובלשון הכתוב כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם, ולכן, כאשר ישראל הם במצב של שינה, היינו שהענינים דתומ"צ (שעי"ז הם אדמה לעליון) הם אצלם במצב של שינה, עי"ז נעשה שינה כביכול גם במלכו של עולם. וכמ"ש אני ישנה ואיתא בזהר בגלותא, שמצד השינה דישראל בזמן הגלות, נעשה עי"ז שינה כביכול גם למעלה.

"וזהו שבליילה ההוא נדדה שנת המלך הוא תוקפו של נס, כי ע"פ סדר ההשתלשלות, זמן הגלות הוא זמן של שינה (למעלה), וזה שבליילה ההוא (גלות) נדדה שנת המלך מלכו של עולם הוא תוקפו של נס. וזהו גם דיוק הלשון נדדה שנת המלך (נדדה דייקא), דלשון נדדה שנת המלך (שהשינה נדדה מהמלך) מורה שהי' ראוי שהשינה תהי' בהמלך [בדוגמת שאומרים על אדם שנדד ממקומו], כי זמן הגלות הוא זמן של שינה, (כנ"ל) אלא שהי' נס שהשינה נדדה ממנו" עכ"ל.

והנה בדברי הרבי כאן נראה לכאורה סתירה קצת מרישא לסיפא. דבתחילה אומר "שמצד השינה דישראל בזמן הגלות, נעשה עי"ז שינה כביכול גם למעלה" שמוזה משמע שעניין השינה למעלה שבגלות נפעל ע"י שישראל ישנים בגלות ולא שעניין הגלות מצ"ע הוא זמן שינה למעלה. אך ממה שאומר לאחמ"כ "כי ע"פ סדר ההשתלשלות, זמן הגלות הוא זמן של שינה (למעלה), וזה שבליילה ההוא (גלות) נדדה

⁵⁷ סה"מ מלוקט אדר-סיון ע' פ.

שנת המלך מלכו של עולם הוא תוקפו של נס" משמע קצת שזמן הגלות מצ"ע הוא זמן של שינה למעלה⁵⁸.

ב.

ויש לומר הביאור בזה ע"פ המבואר בד"ה זה דשנת תשכ"ה וז"ל⁵⁹: "ועפ"ז יש לבאר דיוק הכתוב בלילה ההוא, הוא לשון נסתר מורה על העלם (שני פעמים הסתר, לילה והוא), שנוסף על ההעלם וההסתר דגלות (לילה) בכלל, הנה אז, בימי אחשורוש, הי' ההעלם וההסתר עוד יותר, הסתר כפול. וכדאיתא בגמרא אסתר מן התורה מנין ואנכי הסתר אסתיר. וע"פ תורת הבעש"ט דפירוש הסתר אסתיר (שתי פעמים) שההסתר הוא מוסתר, יש לומר, שכן הוא גם הפירוש דבלילה ההוא, שהלילה דגלות הוא באופן דהוא הסתר, היינו שאין מרגישים שהגלות הוא לילה וחושך, שמים חושך לאור.

"והכתוב מדייק בלילה ההוא נדדה שנת המלך, להדגיש יותר גודל ותוקף הנס. דהגם שהשינה דישראל אז היתה שינה בתכלית [וע"ד המבואר במק"א החילוק בין שינה לתרדמה שהישנים יודעים שהחלום אינו אלא חלום שהוא שקר משא"כ הנרדמים חושבים את השקר לאמת], שזה גורם שינה כזו כביכול גם למעלה, מ"מ, נדדה שנת המלך מלכו של עולם, אפילו שינה סתם, נדדה" עכ"ל.

דמדברי הרבי כאן נראה שישנם באמת ב' עניינים בשינה בזמן הגלות. דישינה השינה בגלות מצ"ע – שינה סתם, וישינה ההוספה וההעמקה בשינה הזו גופא הנעשית ע"י השינה של ישראל בזמן הגלות – תרדימה.

בסגנון אחר: גם השינה שבגלות מצ"ע נעשית ע"י השינה דישראל. אך זה נעשה ע"י השינה דישראל לפני זמן הגלות (ובדוגמת החטאים שהביאו לחורבן וכו'). אך נוסף ע"ז, בזמן הגלות גופא הנה כאשר בני"י ישנים מו המצוות נעשה תוספת בשינה שבגלות מצ"ע ונעשה שינה למעלה באופן עמוק יותר.

⁵⁸ לכאורה היה אפ"ל שאין זה סתירה והכוונה במה שאומר ש"ע"פ סדר ההשתלשלות, זמן הגלות הוא זמן של שינה (למעלה) היא שע"פ סדר השתלשלות הנה כאשר בני"י בזמן הגלות נמצאים במצב של שינה פועל זה שינה למעלה. אך דוחק גדול הוא בהלשון.
⁵⁹ סה"מ שם ע' עג.

ומבאר שכאשר 'בלילה ההוא נדדה שנת המלך' הנה לא נדדה רק השינה העמוקה יותר שנעשית ע"י השינה דישראל בזמן הגלות, אלא גם השינה שלמעלה שישנה בזמן הגלות מצ"ע נדדה⁶⁰.

ועפ"ז מובן היטב המובא לעיל מהמאמר דתשד"מ, דכשמבאר מהו ענין השינה שהיה אז, הנה זה היה לא רק השינה שישנה בזמן הגלות מצ"ע, אלא השינה שנעשתה ע"י בני"י בזמן הגלות (שנהנו מסעודתו וכו'). אך כשמבאר מה היה תוקפו של נס, הנה זה מודגש ביותר דווקא בשינה סתם שאפי' משינה זו נתעורר אז.

וכלשון הרבי בהמאמר דתשכ"ה ש"הכתוב מדייק בלילה ההוא נדדה שנת המלך, להדגיש יותר גודל ותוקף הנס. דהגם שהשינה דישראל אז היתה שינה בתכלית... שזה גורם שינה כזו כביכול גם למעלה, מ"מ, נדדה שנת המלך מלכו של עולם, אפילו שינה סתם, נדדה".

⁶⁰ ומובן שאין להקשות דא"כ מדוע לא בא משיח כבר אז וכו', שהרי רק נדדה וכו'. וד"ל.

שורש ספירת מלכות ברדל"א

הת' מנחם מענדל שי' בלויא
תלמיד בישיבה

א.

במאמר ד"ה "והסיר הוי' ממך" תשכ"א⁶¹ מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע את שורש עניין המחלה למעלה והוא העניין ד'חולת אהבה', היינו התשוקה והצמאון של אור הקו לאור שלפני הצמצום, וכן שאיפת העלייה אצל כל בחינת ומדרגת אור לבחינה שלמעלה ממנה.

ועניין זה – תשוקה וצמאון לדרגה גבוהה יותר – ישנו בעיקר בספירת המלכות, שלהיותה בחינה היותר תחתונה, ודרגתה הוא באין ערוך לכל הספירות, אשר על כן התשוקה והצמאון הוא באופן ד'קארי תדיר'.

לקראת סיום המאמר מבאר הרבי שהצמאון שבספירת המלכות הוא לעצם דווקא, כלומר, שאיפת העלייה שלה היא דווקא לגבוה ביותר. ותכונה זו קיימת דווקא בספי' המלכות, להיות שכל הספירות שרשם באריך, שורש הנאצלים, אך המלכות מושרשת ברדל"א⁶².

והנה, עניין זה – שורש ספירת המלכות ברדל"א על אף היותה התחתונה שבספירות – אינו מבואר דיו בזה המאמר, וענינו וביאורו פזור במאמרים רבים, וראיתי לנכון להציע סוגיא זו בקצרה ע"פ מקורות בכדי לשפוך אור על הנ"ל.

וזאת למודעי – הכתוב לקמן נכתב בקצרה ממש וכו"כ עוד נשאר בקולמוס, ע"כ אל יפסוק המעיין ע"פ המצויין כאן בלבד, מבלי עיון מעמיק במקורות.

ב.

⁶¹ שיצא לאור לכבוד שבת הגדול תש"פ.

⁶² ע"י זה מבאר הרבי מה דמצינו דתשוקת הבעלי תשובה היא לעצם דווקא, דתשוקה זו משתלשלת מבחינת 'חולת אהבה' למעלה. עיי"ש בבהירות נפלאה.

סדר כוחות הנפש, חב"ד, חג"ת, נה"י ומלכות, מסודרים באופן מסודר של השתלשלות ומדרגות. וידוע שכלל שהכח יותר תחתון כך מבטא הוא גם את היותו יותר חיצוני מנפש האדם. וממילא, כוחות חב"ד, הראשונים בע"ס, מבטאים כוחות פנימיים, שפנימיותם באה לידי ביטוי בכך שפעולת כוחות אלו הם אצל האדם עצמו, ללא קשר וזלת כלל⁶³.

שונים וחיצוניים יותר הם המידות חג"ת (נה"י) שבאים לידי גילוי (בדרך כלל) דווקא ע"י מציאות הזולת⁶⁴ [אהבה ויראה, קירוב וריחוק וכו'].

כהנ"ל בכוחות הנפש, שעם כל זאת שבבחינות התחתונות הם יוצאים מחוץ לנפש, עדיין סוכם הם הנפש⁶⁵ והאדם עצמו⁶⁶ (ואכ"מ). שונים מכך בתכלית הם לבושי הנפש – מחשבה דיבור ומעשה – שאינם כוחות כלל, אלא לבושים חיצוניים לנפש⁶⁷, ופעולתם חיצונית לחלוטין עד כדי כך שיכול האדם לחשוב, לדבר ולעשות על אף שידוע שזה אינו אמת, מחמת שמחדו"מ אינם אפילו כוחות האדם עצמו אלא רק לבושים בהם כביכול 'מתלבש' האדם.

אך עפ"י כהנ"ל צריך ביאור מדוע את האדם אנו קוראים בשם 'מדבר', וזוהי מעלתו. ודרושה הבהרה בעניין זה וטעמו, שלכאורה הדיבור הוא הלבוש החיצוני והרחוק ביותר מהאדם, ומפני מה זהו תואר האדם שאמור לבטא את עניינו ופנימיותו⁶⁸?

ג.

והביאור בזה⁶⁹:

נאמר 'נפשי יצא בדברו' שדיבור קשור עם הנפש ועצמות הנפש⁷⁰, ובהקדים:

⁶³ למעלה יותר ופנימי יותר ניכר כח הרצון שאינו יציאה מהנפש אלא הנפש ביציאתה ('הטיית הנפש') ולמעלה יותר תענוג, ואכ"מ.

⁶⁴ ראה המשך תרס"ז ע' קיא ואילך, סה"מ תרצ"ז עמ' 218 ואילך. ובכ"מ.

⁶⁵ תניא לקוטי אמרים פ"ג.

⁶⁶ ובפרט לגבי לבושי הנפש – מחדו"מ, כדלקמן.

⁶⁷ שם פ"ד.

⁶⁸ וראה תורת שלום עמ' 245, לקו"ד ח"א (אידיש) עמ' עב.

⁶⁹ בהבא לקמן – סה"מ תרנ"ט עמ' א ואילך. סה"מ תשמ"ב, ד"ה 'זה היום תחילת מעשיך' ומצויין שם ועוד.

⁷⁰ סה"מ תרצ"ב עמ' נג.

כל דבר שקיים בעולם הוא מציאות לעצמו, מבלי כל קשר לזולתו. כלומר – המצב הנורמאלי הוא שמציאות עצמאית לא תתייחס למציאות ששונה ונבדלת ממנה (בדיוק כמו ששולחן הוא לא כסא ואין לו שום קשר לכסא ולכל מציאות אחרת, וזו הסיבה שהוא לא פונה אליו, ולא נותן, מתקרב ומרחיק ממנו. והאפשרות היחידה לפעול שיהפוך השולחן להיות כסא ולמציאות אחרת היא באם ישברו אותו, וכשהוא לא מציאות לעצמו כלל, נוכל להפכו למציאות אחרת).

ע"כ, אין הגיון בכך שאדם שהוא מציאות עצמאית יתפוס קשר עם זולת נפרד ממנו, אלא א"כ המציאות השנייה משלימה את המציאות של האדם עצמו כגון נותנת לו סיפוק, הרגשת יש, כבוד וכו' ומבלעדי זה אין שום סיבה שמציאות תפנה לזולתו הנבדלת ממנה.

הסיבה לכך שמציאות עצמאית לא יכולה לתפוס קשר עם זולת, היא מאחר והזולת גם כן מציאות לעצמו, וא"כ כאשר יש שני מציאויות (אמיתיות ועצמאיות) זו לצד זו, מחייב שמציאות אחת תנגד למציאות השנייה.

המקום היחיד בנפש האדם שמאפשר מציאות של זולת הוא 'עצם' האדם – עצם הנפש, כדלקמן:

'עצם', מאחר ואין לו שום גדר⁷¹, אינו תופס מקום ולא שייך בו חיוב, שלילה וכו', לכן, שייך אצלו נתינת מקום למציאות אחרת וזולת נבדל ונפרד, מאחר ולגבי העצם, אין תפיסת מקום כלל למציאות שניה והיא כאינה [מאחר וכו"ל, העצם הוא לא מציאות שתופסת מקום כלל]⁷².

ולפכ"ז יוצא, שככל שהאדם מתייחס לזולת חיצוני יותר, דווקא זה מראה על מקום עצמי יותר בנפש. וזו א"כ הסיבה שהדיבור הוא הוא מבטא את עצם נפש האדם ומתאר את האדם עצמו, מאחר ולגבי המקום העצמי בנפש אין תופס הזולת מקום כלל, כנ"ל⁷³.

⁷¹ ראה סה"מ תרמ"ג עמ' לה ואילן. סה"מ תשל"ב עמ' 136. ובכ"מ

⁷² ואף שלגביו המציאות השנייה היא איננה, מבואר בריבוי מקומות שמ"מ יכול לתפוס מציאות שניה מאחר שהוא עצם ותופס את העצם של השני, ואכ"מ.

⁷³ צ"ע, מדוע מעשה לא משמש כתואר האדם (עושה) על-אף שהוא מבטא ומוציא יותר את הנפש לזולת?

ד.

והנה, מאחר ורק 'עצם' הנפש יכול לתפוס קשר עם זולת, ע"כ אין בנמצא שאדם רגיל יתפוס קשר עם זולת, לולא שהזולת ישרים את מציאותו של האדם עצמו, כי העצם לא מאיר⁷⁴.

אך שונה מכל בר-אנוש הוא ה'מלך'.

מלך, כל גדרו ועניינו הוא העם (ליבו – לב כל העם). לשלוט עליהם ולדאוג לצרכם. ולא במטרה להשלים מציאותו שלו⁷⁵, אלא בשביל העם בלבד.

ולמעלה, עובדה זו מחייבת ש(ספירת ה) 'מלכות' קשורה בעצם הנפש ממש, מקום בו הנפש היא למעלה לגמרי מכל גדר ותפיסת מקום, כך שיכולה להתייחס למציאות אחרת נבדלת.

וזה הפירוש שמלכות מושרשת ברדל"א:

רדל"א (רישא דלא אתידע), מבטא בחינה ומדרגה בה לא קיים אצלו כלל מציאות וגדר של מקום ומציאות, מה שגורם שהוא 'לא אתידע', כלומר – אפילו את עצמו הוא אינו מכיר כביכול, כי אין הוא מכיר במושג של מציאות.

וזהו מה שכתוב 'מלכות פה'⁷⁶, כלומר [ע"פ הנ"ל] – כשם שדיבור מבטא את עצם הנפש, כך המלך שתופס קשר עם בני המדינה מאירה בו מידת המלכות שמושרשת במקום עצמי כל כך בנפש, ולכן דווקא שם ישנה בשלימותה את מעלת הדיבור והיציאה לזולת.

⁷⁴ שלכן, כותב אדמוה"ז בתניא פ"א "שכל צדקה וכו' לגרמיהו עבדין" שרק משלימים בכך את האדם עצמו בשונה מיהודי שעצם הנפש קשורה עם אלוקות ולכן יכול למסור נפשו ולעשות חסד מצד העצם. ⁷⁵ ובפרט עפ"י הידוע בפירוש הכתוב דהמלך "משכמו ומעלה גבוה מכל העם", שגם מידותיו של המלך גבוהות במעלה משכל העם. אוה"ת וירא כרך ד תשסד, ב. ⁷⁶ פתח אליהו.

שורש עצמי זה של המלכות, מאחר ואינו תופס שום מקום והמציאות הנבדלת לגביו לא קיימת כלל, גורם לכך שהמלך מתרחק ואינו שואף למלוכה⁷⁷. ורק ע"י שהעם מעוררים אותו ודורשים את המלוכה מאיתו, מתרצה להתייחס אליהם⁷⁸.

המבואר לעיל הינו בקיצור נמרץ והרוצה להבין העניין על כוריו יפתח המקורות ויעיין.

⁷⁷ ובלט ביותר אצל שאול המלך שברח ונתבא אל הכלים כאשר דרשוהו להיות מלך על ישראל.
⁷⁸ ודרישת העם שעוזרת ומסייעת לרצון המלך להתגלות מבוארת במקומות אחרים באריכות, ותבוא באריכות הביאור בל"נ בקובץ 'מבית חיינו' שיצא אי"ה בשנה זו.

ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם

הת' אריה לייב שי וואלף
תלמיד בישיבה

א.

במאמר ד"ה באתי לגני התש"מ⁷⁹ השייך לשנה זו, חוזר הרבי - כרגיל במאמרים אלו - על המבואר במאמר של הרבי הריי"צ משנת השי"ת עד לפרק הנוגע לשנה זו.

ומבאר שלאחר חטא עץ הדעת וכל החטאים שגרמו להסתלקות השכינה, הנה אח"כ עמדו כמה צדיקים ופעלו להשיב את השכינה למטה, והאחרון שגמר להמשיך השכינה, היה משה רבנו בשעת מתן תורה ובעיקר (בקביעות ובגילוי) ע"י עשיית המשכן.

וממשיך, שבפסוק בו כתובה המצווה של עשיית המשכן, הנה לאחר המילים "ועשו לי מקדש" ממשיך הכתוב "ושכנתי בתוכם". וכידוע דרשת רז"ל על הפסוק "בתוכו לא נאמר אלא בתוכם - בתוך כל אחד ואחד מישראל". דהיינו שעבודה זו של המשכת השכינה למטה, הנה נוסף על מה שנמשך ע"י המשכן, תלוי זה ג"כ בעבודת כל אחד ואחד ע"י העבודה באתכפיא סטרא אחרא ואתהפכא סט"א שע"ז בונה המשכן בתוכו, ופועל המשכת השכינה למטה. שזהו ג"כ מה שהמשכן היה מעצי שיטים לרמז על עבודה זו של אתהפכא משטות דלעומת זה לשטות דקדושה.

לאחר מכן ממשיך הרבי באות ב' וזלה"ק:

"והנה מכיוון שהתורה היא נצחית, הרי מובן, שעניין זה (ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם) הוא נצחי במשך כל הדורות, גם בזמן הגלות, כאשר מפני חטאינו גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו, שגם אז ישנם (ברוחניות) כל ההוראות והמצוות (דכתיב בהו' וחי בהם) התלויות במשכן ומקדש".

⁷⁹ ספר המאמרים מלוקט (החדש) עמ' שצז.

ב.

ולכאורה צריך להבין:

לבד זאת שפרט זה שהעבודה של "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" איננה רק בניין משכן גשמי, אלא גם עבודה רוחנית בנפשו של כל אחד ואחד מישראל מבואר בריבוי מקומות, הנה, במאמר זה גופא בתחילתו (אות א') מבואר מהי העבודה הפרטית של כל יהודי שעל ידה ממשיך השכינה למטה, דע"י אתכפיא ס"א וכו'.

ומאחר שזו עבודה שקשורה בנפש האיש הישראלי, ושייכת לעולם פרטי דכאו"א בכל מעמד ומצב שהוא, אין לכאורה שום סיבה שיתבטל ענין זה ע"י חורבן גשמי וכיו"ב. ומדוע צריך הרבי להוסיף (ולכאורה לחזור שוב ע"כ) שגם בזמננו שייכת עבודה זו?

ואולי אפ"ל, שאם כל היסוד לעבודה היה על סמך מה שכתוב בפסוק "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" היה יכול יהודי לטעות ולחשוב (ע"פ היסוד שהנחיל רבינו בריבוי מקומות⁸⁰ שלהיות ותורתנו תורה אחת היא, פירושים רבים הנסובים על פסוק אחד מוכרחים להיות קשורים זה לזה), ששני העניינים שבפסוק – הפירוש הפשוט שהולך על בניית המשכן הגשמי והפירוש הפנימי שהולך על העבודה הרוחנית בנפש האדם – תלויים אחד בשני. כך שאם המשכן הגשמי אינו עומד על תילו, הנה אין מקום ג"כ לעבודה הרוחנית.

וע"ז מוסיף ומדגיש הרבי באות ב', שמכיוון שהתורה היא נצחית, הנה בוודאי מוכרחים לומר שגם בזמן הגלות בו אין המשכן ומקדש הגשמיים עומדים על תילם, עדיין ישנה עבודה זו עכ"פ כפי שהיא ברוחניות, בנפש כל אחד ואחד מישראל. וד"ל.

⁸⁰ ראה בלקו"ש חט"ו עמ' 274, ובכ"מ.

בעניין לבישת האפוד לעתיד לבוא

הת' שמואל שי' וויס
תלמיד בישיבה

.א.

ברמב"ם סוף הל' כלי המקדש והעובדים בו (בסיום הפרקים העוסקים בבגדי כהונה) כותב אודות אפוד הבד אותו חגרו בני הנביאים וז"ל⁸¹: "וּאָף הַלְוִיִּים הָיוּ חוֹגְרִים אוֹתוֹ, שְׁהָרִי שְׁמוּאֵל הַנְּבִיא לֹוִי הָיָה וְנֹאמַר בּוֹ נַעַר חָגוּר אַפּוּד בַּד. אֲלֵא אַפּוּד זֶה הָיָה חוֹגְרִים אוֹתוֹ בְּנֵי הַנְּבִיאִים וְמִי שֶׁהוּא רֹאוּי שֶׁתִּשְׁרַה עֲלָיו רוּחַ הַקּוֹדֵשׁ לַהּוֹדִיעַ כִּי הִגִּיעַ זֶה לַמַּעֲלָת כִּהֵן גְּדוֹל שֶׁמְדַבֵּר עַל פִּי הַאֲפּוּד וְהַחוּשָׁן בְּרוּחַ הַקּוֹדֵשׁ".

על הלכה זו שואל הרבי בלקו"ש חל"א⁸² שלכאורה צריך להבין, דהנה ידוע שהרמב"ם הוא ספר "הלכות הלכות"⁸³ וכל מה שאינו קשור לעניין של הלכה אין הרמב"ם מביא (אף לא כדי לתרץ קושיות בכתובים וכיו"ב⁸⁴) וא"כ צ"ל בדברי הרמב"ם הנ"ל, איזו הלכה טמונה בסיפור דברים זה?

נקודת ההסבר בשיחה היא, שאכן ישנה הלכה וחובה על בני הנביאים לחגור אפוד בד מתוך מטרה - כפי שכותב הרמב"ם - "להודיע כי הגיע זה למעלת כהן גדול". והצורך להודיע דבר זה הוא כפי שכותב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה⁸⁵ "הנביא עומד .. להודיענו דברים העתידיים להיות בעולם .. ואפילו צרכי יחיד מודיע לו, כשואל שאבדה לו אבדה והלך לנביא להודיעו מקומה". כלומר, בכדי שבני ישראל יוכלו להשתמש ביכולותיו של הנביא, עליו לחגור אפוד שיהווה סימן שאפשר להיעזר בו בענייניהם הכלליים והפרטיים.

⁸¹ פ"י הי"ג.

⁸² עמ' 156 ואילך.

⁸³ לשון הרמב"ם בהתחלתו לספרו.

⁸⁴ כתיבצו של הכסף משנה שם שבא לתרץ הכתוב בספר שמואל.

⁸⁵ פ"י.

ב.

לאחר אריכות השיחה בביאור אריכות דברי הרמב"ם בהמשך ההלכה ודיוק הרבי בלשון הרמב"ם, החילוק בין נבואה לרוה"ק וכו', מסיים הרבי (ס"ז) בחקירה בקשר לעניין הנ"ל שחגירת בני הנביאים אפוד בד הו"ע של הלכה, איך יהיה זה לעתיד לבוא. וזלה"ק:

"והנה ע"פ המבואר לעיל (ס"ב), שלבישת אפוד בד ע"י בני הנביאים יש בה גדר של הלכה – יש לעיין מהו הדין לע"ל, שאז יקויים היעוד "אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנותיכם" – דלכאורה ע"פ הנ"ל יצטרכו הכל לחגור "אפוד בד" כ"בני הנביאים".

כלומר, כיוון שחלק מעניינו של נביא הוא חגירת האפוד, ע"כ לע"ל כאשר כולם יהיו נביאים, יצטרכו כולם לחגור את האפוד.

אך מיד ממשיך הרבי, שעפמ"ש הרמב"ם במטרת חגירת האפוד י"ל לכאורה להיפך וזלה"ק:

"ולכאורה יש לומר דמכיון שיעוד זה יתקיים אצל כל ישראל, שוב אין צורך "להודיע כי הגיע זה למעלת כהן גדול".

כלומר, כיוון שכל המטרה בלבישת האפוד היא בכדי שאלו שאינם נביאים, וזקוקים לעזרת הנביא יוכלו להכירו ע"פ האפוד החגור על מותניו, הנה אם לע"ל יהיו כולם נביאים, לא יזדקקו לעזרתו של אף אחד ובמילא אין שום צורך שילבשו אפוד בד.

אך לסיום מציע הרבי שעדיין יש מקום לשקו"ט בעניין זה. וזלה"ק:

"אבל עדיין יש מקום לשקו"ט, כי בפשטות, גם לעתיד לבא תהיינה כמה מעלות בעניין הנבואה, ובלשון הרמב"ם "הנביאים מעלות מעלות הן .. נביא גדול מנביא" [ע"ד המפורש בקרא שגם לעתיד לבא יהיו חילוקים בין "קטנם" ל"גדולם"], ובמילא יש לומר, שגם אז יצטרכו לשאול מנביא גדול יותר, ויש מקום לחגירת אפוד בד".

(ובהע' 53: ואף שהרמב"ם עצמו בספרו "מורה הנבוכים" כתב⁸⁶ שאין הפירוש בפסוק זה שכל ישראל יהיו נביאים ממש, אלא מעלות אחרות שראוי לקרותם ג"כ בשם נבואה

⁸⁶ פ"ב ספל"ב.

כפי שכותב שם וממילא אין מקום לשקו"ט זו, אך בספר המצוות שלו⁸⁷ משמע מפורש מדבריו שהפשט בפסוק הוא לנבואה כפשוטה). ע"כ הביאור בשיחה.

אך עדיין יוקשה לי, מה תהיה המשמעות של חגירת האפוד לע"ל?

דהנה, מילא בזמן הזה כאשר ישנם כאלו שאין להם נבואה, הנה מיד כאשר רואים אדם החגור באפוד, ברור להם שהעומד למולם נעלה מהם בכך שיש לו נבואה, ומיד ניגשים להיעזר בו. אך אם לע"ל תשרה הנבואה על כל ישראל וכל ההבדל יהיה רק במדריגה של הנבואה, כיצד יהיה ניתן לזהות זאת ע"י לבישת אפוד? והרי בכל מדריגה נעלית בערך יצטרך הנביא לחגור אפוד? אא"כ נאמר שיהיו כמה סוגי אפוד, שזהו חידוש גדול. וצ"ע ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

⁸⁷ סוף השרשים.

ביאור בדא"פ במהלך הגמ' בדין 'פשטה'⁸⁸

הת' אריה יונתן שי' חדר
תלמיד בישיבה

א.

איתא בקידושין (ז). "אמר רבא התקדשי לי לחצי מקודשת חציך מקודשת לי אינה מקודשת אמר ליה אביי לרבא מאי שנא חציך מקודשת לי דאינה מקודשת אשה אמר רחמנא ולא חצי אשה ה"נ איש אמר רחמנא ולא חצי איש א"ל הכי השתא התם איתתא לבי תרי לא חזיא אלא גברא מי לא חזי לבי תרי וה"ק לה דאי בעינא למינסב אחריתי נסיבנא".

בסוגיא זו אנו מוצאים את רבא מביא דין שהאומר 'התקדשי לי לחצי' מקודשת משא"כ 'חציך מקודשת לי' אינה מקודשת. אביי תמה דלכא"ו מאי שנא? ואם מהסברא שאין אפשרות לקדש חצי אשה ע"פ הדרשה 'כי יקח איש אשה' ולא חצי אשה, אה"נ כתוב גם איש ולא חצי איש?

מסביר רבא, שכאשר אמר האיש 'לחצי' כוונתו הייתה לקבל הסכמתה לישא עוד אשה בעתיד, ולכן מקודשת, משא"כ הפוך, שאין לה אפשרות לישא בעל נוסף וודאי שלא זו הייתה כוונתו וקידושין אלו אינם יכולים לחול.

על דין זה של רבא מקשה מר זוטרא: "ונפשטו קידושין בכולהו מי לא תניא האומר רגלה של זו עולה תהא כולה עולה ואפי' למ"ד אין כולה עולה ה"מ היכא דמקדיש דבר שאין הנשמה תלויה בו אבל מקדיש דבר שהנשמה תלויה בו הוא כולה עולה",

⁸⁸ וזאת למודעי, שסוגיא זו ארוכה ומסועפת היא בראשונים ובאחרונים, והמובא לעיל ולקמן נכתב במהירות מחמת חוסר הזמן ובבוא העת אפרסם בל"ג בארוכה בעניין זה בקובץ 'מבית חינו' שיצא לאור בשנה זו א"ה.

מתרצת הגמ' שלא דמי מאחר ו"התם בהמה הכא דעת אחרת" היינו, מאחר וכאן הקניין הוא באשה בעלת דעה מוכרחים את הסכמתה של הדעת אחרת לפעול את הקידושין, וזו לא הסכימה אלא לחציה (ע"פ רש"י).

ב.

מקשה הרשב"א על אתר (ד"ה "התם") "תמיהא לי הכא נמי כבהמה היא, דהא כיון דאיהי מקבלת קידושי, דעתה שיפשוטו קידושין בכולה ומי מעכב". כלומר, מאחר ומצינו שאף אם ההקדש הוא על חלק מהבהמה יחול ויתפשט על כולה, א"כ שגם הסכמתה תתפשט על כולה?

ובהשקפה ראשונה שאלתו צריכה בירור⁸⁹:

מה היא ההשוואה בין התפשטות ההקדש בכל הבהמה לבין חלות והתפשטות הקידושין בכל האשה, הרי בקדושת הבהמה הנידון הוא התפשטות הקדושה בכל הבהמה וזהו חפץ שלא מתנגד כלל למהלך חלות הקדושה. משא"כ כאן, הנידון הוא התפשטות הסכמתה של האשה לקידושי כולה, ומאחר ואינה מתרצית אלא לחציה (עיין רש"י ד"ה "התם בהמה היא") כיצד תתפשט דעתה בעוד היא עומדת מנגד ומתנגדת [וכדברי הגמ' "הכא דעת אחרת" שעומדת מנגד]⁹⁰?

מתרץ הרשב"א "וניחא לי דכיון שאילו בעיא איהי לעכובי מעכבה ואינה מקודשת מכח דבריו בלבד, השתא דבעיא דליפשוטו בכולה הוה ליה כמקחת את עצמה".

⁸⁹ בנוסף להקבלה בין קידושין להקדש המצריכה ביאור, ואכ"מ.

⁹⁰ ואף שבפשטות י"ל שאותה הסברא המביאה להתפשטות הקדושה בהקדש – על אף דעת המקדיש באמרו 'רגל זו עולה' ולא 'בהמה זו' – היא תביא להתפשטות הקדושה על אף דעת האשה, מ"מ, במקדיש 'רגל זו עולה', מוכח ממעשיו שרצונו בהקדש (כמבואר במפרשים) ולכן מעמידים אנו שרצונו אף בהקדשת כל הבהמה. משא"כ באשה, שבהשקפה ראשונה אין בנמצא סברא לומר שהיא מצדה מעוניינת ודוחפת להקדש כולה, דלא היא עשתה את מעשה הקידושין, ובאם נאמר שזו היא דעת הבעל, הרי שעומדת למולנו אשה (דעת) שלא מודעת לכך שבאמירתו 'חצי' נחשב זה ל'כולה' מה שגורם לעמידתה מנגד.

ובתשובתו הקשו האחרונים⁹¹ דמאי שנא מכל קידושין שצריך דעת האשה, ואעפ"כ, אין זה נחשב ל'מקחת את עצמה'⁹²? ועיין מה שתירצו.

ג.

והנראה לומר בזה, בהקדים הבנה פשוטה במהלך הגמ':

כאשר רבא מתרץ שכוונתו של הבעל היא לבקש את הסכמתה של האשה לישא אשה נוספת, אין תוכן התשובה לומר שהמשמעות הפשוטה של אמירתו היא הסכמה לישא אשה נוספת, אלא כוונת רבא היא בתשובתו היא, שהן אמת דאמירת הבעל "חצי" משמעה חצי אשה, אלא שמצד שיתכן גם שכוונתו היא לקדש כולה ואמירתו 'חצי' היא לקבל הסכמתה, אנו מעמידים שזו כוונתו.

אך כאשר אדם אומר "חצי" מקודשת" אין לנו שום אפשרות לומר שכוונתו הייתה לאפשר לה לקחת בעל נוסף מאחר וזה אסור ע"פ תורה, ע"כ ברור שכוונתו היא לחצי ואין קידושין אלו חלים.

יוצא א"כ, שכל דין זה של רבא הוא שבאם קיים צד הגיוני וסברתי לומר ולהעמיד שכוונת האישה היא אחרת, נעמיד בה ע"מ שהקידושין יחולו.

ולפ"ז, אפשר דזו כוונת הרשב"א בשאלתו, דמאחר שזו דינו של רבא, א"כ, אף במקרה שאומר האישה "חצי" מקודשת" וכוונתו היא אכן לחצי אך ע"פ דינו של רבא שבהימצא סברא אנו יכולים להעמיד כוונת האישה, אף כאן נעמיד כוונת האשה שהיא מסכימה לקידושי כולה.

ואף שהבנה שבאמירתו 'חצי' כוונתו ליטול הסכמה מובנת מסברא ג"כ (כלומר, יש לי סברא לומר שהתכוון לכולה היות ובמילה 'חצי' ניתן להשחיל הבנה של הסכמה) ואילו באשה אין (לכאן) אף סברא לומר שהסכימה לכולה בעוד המילים היחידות שנאמרו הם 'חצי'?

מבהיר הרשב"א שאף באשה יש סברא להעמיד כך, ובלשונו "דהא כיון דאיהי מקבלת קידושי, דעתה שיפטשו קידושין בכולה", היינו, דמאחר והיא מתרצית לכל מעשי

⁹¹ ראה אבני מילואים סל"א סק"ח, ועוד.

⁹² עיין מה שתירץ ברשימת שיעורים להגה"ח קלמנסון (סי' כ"ט) ומעיין זה פירש ר"נ פרצ'וביץ (ספר הזכרון אבן חייא).

הבעל ומעוניינת בקידושין בכל אופן שהם והיא מקבלת את הקידושין אף שהם רק על חציה ולא יכולים לחול בצורה זו, הא גופא מהווה אפשרות לומר שהיא מסכימה שיחולו על כולה.

ד.

עפ"ז, אפשר דמובנת תשובת הרשב"א שזהו כ'מקחת את עצמה' וההבדל בין דין זה לכל קידושין:

בכל קידושין, הבעל אומר דבריו ומחיל את מעשה הקידושין, והנדרש הוא אך ורק הסכמתה של האשה למעשיו שלו.

משא"כ כאן, הוא אומר "חצייך מקודשת" והוא אכן מתכוון לחצי, (דאין אפשרות אחרת להעמיד כוונתו כנ"ל) ובאם נעמיד כוונתה של האשה בהסכמה לקידושי כולה בשונה מדעת הבעל, הרי זה 'מקחת את עצמה' לכל דבר ועניין, שהיא לוקחת את עצמה ללא דעת הבעל, וברור הדבר שלא יחולו הקידושין. ופשוט.

הר הבית ובית המקדש - שיפוע או מישור?

הת' אלעזר הכהן שי' כהן
תלמיד בישיבה

א.

איתא במסכת פסחים [ז:]: בקשר לקביעת שעת ביעור חמץ וקרבת פסח סוגיא ארוכה ובמהלכה מובא ציטוט ממסכת שקלים [פרק ז, משנה ב]:

”מעוֹת שנמצאו לפני סוּחרי בהמה - לעולם מעשר [שני]. בהר הבית - חולין. בירושלים בשעת הרגל - מעשר, בשאר ימות השנה - חולין”.

וכבר כתב המיימוני על כך בספרו היד החזקה⁹³ והרחיב מעט:

”מעוֹת הנמצאות לפני סוּחרי בהמה בירושלים - לעולם מעשר, שחזקת רוב העם מביאין מעוֹת מעשר וקונין בו בהמות, והנמצאות בהר הבית - לעולם חולין, שחזקתן מתרומת הלשכה שחללום הגזברין על בהמה”.

הרמב”ם בעצם כותב שהסיבה לכך שכאשר אמצא מעוֹת בהר הבית בימות השנה הרגילים יהיו הן מעוֹת חולין ולא מעוֹת מעשר היא היות והחזקה היא שנפלו מאלו שיצאו כבר מקדושתן הקודמת אחרי שהגזברים במקדש חיללו את המעוֹת האלו על בהמה והעבירו אליה את קדושת המעוֹת, לאחר מכן נפלו בהיסח הדעת מעוֹת אלו ונשארו על רצפת הר הבית, ועל המוצא אותן אין לחשוש שאלו מעוֹת מעשר, היות והחזקה פה היא כדלעיל שאין לחשוש לכך.

ב.

רש”י במסכת פסחים [שם, ד”ה 'בהר הבית לעולם חולין'] הרחיב בעניין הר הבית, והטעם לכך שלעולם חזקת המעוֹת הינה חולין, אף בימים כמו הרגל בהם מגיעים אורחים רבים עם קרבנות מעשר, ובכל זאת החזקה לחולין:

⁹³ הל' מעשר שני ונטע רבעי, פ”ו, ה”י.

"בהר הבית לעולם חולין - ואפילו בשעת הרגל, שיש מעות מעשר מרובין בירושלים ממעות חולין, לא מספקינן להו במעשר, דאזלינן בתר רובא דשתא, ואמרינן לאו האידינא נפול - אלא קודם הרגל. ובירושלים בשאר ימות השנה חולין - דרוב מעות העיר חולין, ובשעת הרגל מעשר - כדמפרש טעמא, מה טעם בשעת הרגל מעשר ולא אמרינן קודם הרגל נפול כדאמרן בנמצאין בהר הבית? הואיל ושווקי ירושלים עשויים להתכבד בכל יום מפני הטיט, ואי נפול קודם הרגל - הו משתכחי בשעת כיבוד, אבל הר הבית מתוך שהוא משופע והרוח מכבדתו מעפרו, ועוד שאין אדם נכנס באבק שעל גבי רגליו ואינו עשוי להתכבד - אלמא בכל דבר העשוי להתכבד אמרינן קמאי קמאי אזדו..."

העניין העיקרי שניתן ללמוד מדברי רש"י הוא העובדה שהיות והר הבית בנוי בצורה משופעת ולא אנכית, ובנוסף לכך יש בו רוחות, ונכנסים אל הר הבית נקיים ולכן אין מנקים את הרצפה מדי יום ביומו - לכן מניחה הגמרא שאפילו אלו המטבעות שימצאו בו בימי הרגל (בהם מביאים יותר קורבנות מעשר), עדיין נניח שאלו היו שם קודם החג (ימים בהם חזקתם היא שכבר חוללו בלשכה וכדלעיל מדברי הרמב"ם) ולכן דין המעות הנמצאות בהר הבית, בכל ימות השנה, [אפילו בימות הרגלים (כחג הפסח) בהם הר הבית מתמלא בעולים המקריבים קרבנות אלו] שיהיו תמיד מעות חולין.

נקודה נוספת שנוכל להוציא מדברי רש"י ועליה נתמקד לקמן היא העובדה אותה מציין רש"י כדלעיל - שיפוע הר הבית, ועל כך ניתן לשאול (בדרך אפשר):

ראינו בברכת משה לשבטי ישראל בפרשת 'זאת הברכה' [דברים, לג/יב] שכך בירך את שבט בנימין: "בְּבִנְיָמִן אָמַר - יְדִיד ה' יִשְׁכֵּן לְבֵטֶחַ עָלָיו; חֶפֶץ עָלָיו כָּל-הַיּוֹם, וּבֵין כְּתָפָיו שֹׁכֵן".

רש"י שם על המקום מפרש את המילים "ובין כתפיו שכן" וכך כותב: "כגובה ארצו היה בית המקדש בנוי אלא שנמוך עשרים ושלוש אמה מעין עיטם ושם היה דעתו של דוד לבנותו כדאיתא בשחיטת קדשים [מסכת זבחים, נד:]: אמרי נחתי ביה פורתא משום דכתיב ובין כתפיו שכן אין לך נאה בשור יותר מכתפיו".

ובמסכת זבחים שם איתא:

דרש רבא: מאי דכתיב [שמואל א יט, יח] "וילך דוד ושמואל וישבו בנויות (כתיב בְּנוֹיֹת, קרי בְּנוֹיֹת) ברמה" וכי מה ענין נְוִיֹת אצל רמה?! אלא שהיו יושבין ברמה ועוסקין בנויו של עולם. אמרי כתיב [דברים יז, ח] "וקמת ועלית אל המקום" מלמד שבית המקדש גבוה מכל ארץ ישראל וארץ ישראל גבוהה מכל ארצות. לא הו ידעי

דוכתיה היכא אייתו ספר יהושע בכולהו כתיב [יהושע יח, יג-יד] "וירד, ועלה הגבול, ותאר הגבול", בשבט בנימין ועלה כתיב - וירד לא כתיב, אמרי שמע מינא הכא הוא מקומו, סבור למבנייה בעין עיטם דמדלי אמרי ניתתי ביה קליל כדכתיב (דברים לג, יב) ובין כתפיו שכן ואיבעית אימא גמירי דסנהדרין בחלקו דיהודה ושכינה בחלקו דבנימין ואי מדלינן ליה מתפליג טובא מוטב דניחתי ביה פורתא כדכתיב "ובין כתפיו שכן" ועל דבר זה נתקנא דואג האדומי בדוד כדכתיב (תהלים סט, י) כי קנאת ביתך אכלתני וכתוב [תהלים קלב, א] "זכור ה' לדוד את כל ענותו אשר נשבע לה" וגו' "אם אבא באהל ביתי אם אתן שנת לעיני לעפעפי תנומה עד אמצא מקום לה" וגו' "הנה שמענוה באפרתה מצאנוה בשדה יער", באפרתה זה יהושע דקאתי מאפרים, מצאנוה בשדה יער זה בנימין דכתיב [בראשית מט, כז] "בנימין זאב יטרף".

מדברי רש"י (ומקורו בזבחים וכדלעיל בהרחבה) משמע שבית המקדש אמנם גבוה מהעיר ירושלים אך הר הבית כשלעצמו היה נמוך יותר ובכך היה יופיו, בנימכות שלו לעומת ההרים הרבים שסביבו, כאותו יופי של כתפי השור. זאת אומרת שהר המוריה נמוך היה מהסיכות שמביא רבא בגמרא אך היה גבוה יותר מעיר דוד עצמה (בבית ראשון, ובבית שני מאזור הדרומי בעיר ירושלים).

מבחינת סדר הדברים ידוע שדוד המלך קנה מארונה היבוסים את הר הבית ואף התחיל לחפור היסודות בו⁹⁴, ואילו בנו שלמה אשר בפועל בנה הבית הראשון המשיך ביישור השטח ובניית חומת הר הבית בגודלו אז ולאחר מכן בניית המקדש בתוכו - כל זאת על ראש הר המוריה (וגם זאת נעשה בשלבים שונים, ראה בפירוט יותר ביומא לא. וכן בהמשך הסוגיא בזבחים שם ועוד במפרשים שם) וכך היה בית ראשון.

במהלך אמצע בית שני מגיע הורדוס המלך ופשוט מיישר כל שטחי ההרים שמסביב ומשנה כליל את כל גבהי ההרים, הכיסוי נעשה בקשתות מחמת דיני טומאה וטהרה [ראה ברמב"ם בהלכות פרה אדומה' ועוד בקשר לכך] ובתוספת קירות תמיכה פשוט הכפיל כל השטח עד למידות המוכרות לנו במסכת מידות בתחילתה, ק"נ על ק"נ אמה, עד כאן תיאור קצר עכ"פ של סדר העניינים ושינוי השטח בפועל כיצד נעשה.

אך מתעוררת השאלה על הדברים שלעיל מדברי רש"י [פסחים שם] אשר הר הבית בשיפוע היה, ואילו מכל הנ"ל (ומעוד מקורות רבים שמחמת קוצר השעה לא פורטו כדבעי, וראה באורך דברים המאירי שם בפסחים ובבא מציעא שמפרט הנ"ל בבהירות

⁹⁴ ואיתא בסוכה נג. פירוט רב בקשר לכך.

רבה) נראה בבירור אשר הר הבית היה אנכי ורצפתו היתה בגובה אחיד, וכיצד מסתדרת הסתירה הנ"ל, ובפרט שדברי הגמרא נאמרו על בית שני בכלל ובית הורדוס בפרט?

בנוסף לכך, מדברי הרמב"ם בפירושו למשניות על מידות וכן בתוספות הרי"ד⁹⁵ משמע שדעתם היא שהר הבית היה אנכי ללא שיפוע כלל, וקשה על דבריו מספרו 'היד החזקה' בתחילת הערה זו, שם ביאר לפי הסברא שהר הבית בשיפוע היה?

ג.

ויש לבאר בדרך אפשר במספר אופנים ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה ביותר:

א. כל השטח שאל מול השערים והפתחים במקדש היו ישרים ואילו השטחים האחרים ומן הצדדים אלו אשר היו בשיפוע כעיקר דברי רש"י שם (או סברא נוספת הדומה בעיקר הרעיון אשר חלק מיסודות החומה היו שונים וכך היו אזורים שאינם ישרים, אך סברא זו יותר טכנית וצריכין סימוכין יותר בשבילה).

ב. כפי שהובא לעיל מתוס' הרי"ד, ישנו חילוק בין החייל ולמעלה ממנו - בית המקדש (שאכן ישרים היו) לבין שאר שטחי הר הבית (שבשיפוע ההרים נשארו וכך תסתדר הסוגיא שלנו בפסחים). וידוע בנוסף אשר שער שושן היה בגובה מקביל אל גשר שריפת הפרה עד גובה המזבח (כך יכל הכהן השורף לראות פני ההיכל) כפי שמבואר ברמב"ם בהלכות בית הבחירה בהרחבה רבה (ואף הוסיף איור שם בכתב יד) וכך בהחלט אפשרי שחלקים עיקריים בהר הבית בשיפוע היו אך כל הקשור לעבודה היה בגובה אחיד [וראה 'שפת אמת', תוספות יו"ט והרש"ש בריש מסכת חגיגה].

הלכתא למשיחא ניתן ללמוד דברי הנביא יחזקאל [מ, ב] "בְּמִרְאוֹת אֱלֹקִים הִבְיֵאתִי אֶל אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל - וַיִּנְיַחֲנִי אֵל הַר גְּבוּהַ מְאֹד וְעָלִיו כְּמַבְנֵה עִיר מְגֻבָּה" וכן דברי ישעיהו הנביא [ב, ב]: "וְהָיָה בְאַחֲרֵית הַיָּמִים נִכּוֹן יְהִיֶה הַר בֵּית ה' בְּרֹאשׁ הַהָרִים וְנִשְׂא מִגְבְּעוֹת וְנִהְרֹו אֵלָיו כָּל הַגּוֹיִם", אשר משמע מהם בבירור שבית המקדש השלישי יהיה גבוה לגמרי ונשא מכל אשר סביבותיו ואז 'תשבי יתרץ קושיות ואבעיות' יחד עם כל תמיהות גלות זו ויבורר העניין למעשה עד כה.

יה"ר שזנכה תיכף ומיד להגאל ממקום שהותנו זה בקשר עם המצב בעולמנו אשר אינו יותר ממקום ארעי במעברנו יחד עם בית רבנו שבבבל מד' אמותיו של כ"ק אדמו"ר,

⁹⁵ על הסוגיא בבבא מציעא, שם מחלק בין החיל לשטח שחוצה לו בהר הבית ואכן זו נקודה חשובה בכך להמשך בירור הדברים. בכלל ראה מקורות הש"ס בפסחים שם וכדלעיל.

וביום הולדתו הקי"ח נזכה להתגלותו ונצעד עימו לבית המקדש השלישי ויאמר לצרתנו די, צרת גלות ארוכה זו וקושי ימים אלו בפרט, כדברי קאפיטל התהילים דנשיא דורנו בשנה זו [קיט, פא-פב] "כָּל־תָּה לְתַשׁוּעָתָהּ נַפְשִׁי לְדַבְרֶךָ יְחַלְתִּי, כָּלוּ עֵינַי לְאִמְרֶתְךָ לְאִמֵּר מִתִּי תִנְחַמְנִי!"!, וכך נזכה לאכול מזבח הפסח של משה שבדורנו עוד בחג פסח, ושם נעמוד במצב נצחי ופשוט כנוסח ההגדה של פסח "שמחים בבנין עירך ששים בעבודתך ובחידוש בית מקדשך ושם נאכל מן הפסחים ומן הזבחים... ונודה לך על גאולתינו", נאו ממש, אכ"ר!

הצטרפות למנין דרך טלפון או רדיו לשיטת רבינו

הת' אברהם שי' לבנוני
תלמיד בישיבה

בעת זו "עת צרה ליעקב וממנה יושע" אשר "לך עמי בא בחדריך וסגור דלתיך בערך" ובכדי לקיים ציווי ואזהרת התורה "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם"⁹⁶ הורו רבותינו לסגור בתי הכנסת ובתי המדרש וכו', עלתה השאלה בדבר הצטרפות למניין קיים במקום אחר ע"י טלפון או רדיו, כאלו המשדרים ממש⁹⁷ בזמן אמת את התפילה הקדישים קדושה וכו', (ממקום שאין שום חשש סכנה כמו ממניין מבתי המלון שבהם מתאכסנים הנשאים כבר וכיו"ב).

ובכו"כ מקומות נתפרסמו תשובות שונות בדבר זה, אך לא דבר חדש הוא ונדון כבר בספרי פוסקים קודמים ובמכתבי כ"ק אדמו"ר משנים ראשונות של הנשיאות ובמהלך השנים.

א.

תיווך הסוגיות בגמ' "אלכסנדריא שבמצרים" ו"אמן יתומה" בשיטות הראשונים

ובהקדים תחילת הסוגיא בזה, במעשה דאלכסנדריא:

בגמרא בסוכה (נא,ב): תניא רבי יהודה אומר מי שלא ראה דיפלוסטון של אלכסנדריא של מצרים לא ראה בכבודן של ישראל אמרו כמין בסילקי גדולה היתה סטיו לפנים

⁹⁶ זמן בו מתגלה החביבות והיוקר של השי"ת וכדברי אדה"ז בתניא פמ"ט "ובנו בחרת מכל עם ולשון הוא הגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם".

ולהעיר מלקוטי שיחות חלק כ"א בא שיחה ג', בגדר קרבן פסח מצרים, שמקומו (כמו "מקום הקרבנו" ו"הזאת דמו") היה בתוך הבית דווקא, כיון שההכנה ליציאת מצרים שתכליתה מתן תורה והשראת שכינה בתחתונים הוא ע"י שמקדשים את הבית עצמו בתוכו, ולא רק בבית המקדש שמחוץ לביתו. ודו"ק בנוגע לזמן זה בה נדרש מכאו"א לעסוק בעניני קדושה, תפילה ותורה, בתוך ביתו דווקא.

⁹⁷ אך ע"י תקשורת מקוונת ברשת האינטרנט בדרך כלל ודאי שאי אפשר כיון שאינו שידור חי ממש אלא יש הפסק של כמה רגעים בשידור והוא כמו הקלטה שודאי אין לה שום תוקף לעניין אמירת דבר שבקדושה, וכדלקמן מדברי אדה"ז בהערות ובמכתב רבינו.

מסטיו פעמים שהיו בה (ששים רבוא על ששים רבוא) כפלים כיוצאי מצרים והיו בה ע"א קתדראות של זהב כנגד ע"א של סנהדרי גדולה כל אחת ואחת אינה פחותה מעשרים ואחד רבוא ככרי זהב ובימה של עץ באמצעיתה וחזן הכנסת עומד עליה והסודרין בידו וכיון שהגיע לענות אמן הלה מניף בסודר וכל העם עונין אמן". וברש"י: "שהיה שליח שלפני התיבה גומר ברכתו והן לא היו יכולין כולן לשמוע קולו".

ומגמ' זו משמע שאם יודעים היכן עומד הש"ץ בתפילה ויודעים הזמן בו אמר הקדיש וכו' יכולים לענות אמן עם כל הציבור.

אמנם בגמ' ברכות דף מז, א "ת"ר ואין עונין לא אמן חטופה ולא אמן קטופה ולא אמן יתומה ולא יזרוק ברכה מפיו", ובראשונים כמה שיטות בביאור איסור "אמן יתומה" וכיצד עולה עם הגמ' דלעיל:

רש"י (על אתר) פי' "יתומה - שלא שמע הברכה אלא ששמע שעונין אמן, והא דאמרינן בהחליל (סוכה נא): שבאלכסנדריא של מצרים היו מניפים בסודרים כשהגיע עת לענות אמן אלמא לא שמעי וקא ענו הנהו מידע ידעי שהם עונים אחר ברכה ועל איזו ברכה הם עונים אלא שלא היו שומעים את הקול"

ולשיטתו העיקר לידע איזו ברכה הם עונים ואף שלא שומע הקול מהש"ץ או מהמברך – אינו כלום ויכול לענות אמן.

ועד"ז בתוס' (ד"ה אמן יתומה): "שאינן שומע הברכה מפי המברך ועונה אחר האחרים ששמעו אמן. תימה דהא אמרינן בסוכה (פ"ה דף נא): באלכסנדריא של מצרים שהיה שם קהל גדול ולא היו יכולים כולם לשמוע מפי המברך והיו מניפים בסודרים כדי שידעו חתימת הברכות ויענו אמן וי"ל שהיו יודעים באיזו ברכה החזן עומד אמנם לא היו שומעים אותו אבל הכא מיירי שאינם יודעים כלל היכן החזן עומד ומתפלל ובאיזו ברכה הוא עומד אלא עונה אחר האחרים בלא שמיעה ולא ידיעה".

אמנם בש"י כו"כ ראשונים (רי"ף, רא"ש, ר"ח, ועוד) דאמן יתומה הוא ברכה שמחוייב בה והוא רוצה לצאת ידי חובתו ע"י ששומע הברכה מחבירו – שאינו יכול באם אין שומע בעצמו את הברכה, ובזה מחלקים בין הגמ' בברכות לגמ' בסוכה.

ב.

שיטת הרמב"ם וביאור רבינו בדבריו

וכן היא שיטת הרמב"ם (הל' ברכות פ"א, הי"ד): "וכל מי שלא שמע את הברכה שהוא חייב בה לא יענה אמן בכלל העונים".

וכפי שמבאר בכסף משנה עם הגמ' דלעיל "וכתב רבינו דהיינו דווקא ברכה שנתחייב בה אבל אם לא נתחייב בה יכול לענות אמן יתומה. וראיה מדאמרינן בהחליל (סוכה דף נא) שבאלכסנדריא של מצרים היו מניפין בסודרין כשהגיע עת לענות אמן, אלמא לא שמעי וקא ענו אלא היינו טעמא לפי שכבר התפללו כל אחד ואחד ולא היו מחוייבין בברכות שמברך ש"ץ, היו יכולים לענות אמן אע"פ שלא שמעו הברכה. וכן דעת ה"ר יונה ז"ל".

היינו שמחלקים בין עניית אמן וכו' בדברים שאין מחוייב בו לעצמו לצאת ידי חובתו שבוה יכול לענות אמן, ובין ברכה שיוצא בה ידי חובתו שאין יכול לצאת י"ח באם אינו שומע הברכה עצמה.

ולשיטת הכ"מ משמע באם לא יוצא ידי חובתו בברכה זו הרי יכול לענות אמן, אף בברכה כזו שבמהותה היא ברכה שיכול לצאת ידי חובתו בה, וכדוגמת הנדון שהביא – חזרת הש"ץ לאחר שכבר התפללו כאו"א, דאף שבמהותה ברכות אלו נאמרות כדי להוציא י"ח, כיון שהוא כבר התפלל יכול לענות אף שלא שומע בעצמו הברכות.

אמנם בלחם משנה לא קיבל סברא זו, ואדרבה מדייק מהרמב"ם דבא להשמיענו דאפילו רואה ציבור שעונים אמן אחר המברך ומסתמא ענו על ברכה שהם שמעו מפי המברך – לא יכול לענות עמהם אמן כלל.

וכ"ק אדמו"ר מדייק ברמב"ם ע"ד מה דמשמע מהכסף משנה (לקוטי שיחות חכ"א, עמוד 497 וכדלקמן גבי מכתב זה):

"ויומא גרים – יום פטירת הרמב"ם – להעיר שדייק בלשונו (הל' ברכות פ"א הלכה י"ד בסופה) להשמיענו דעונין אמן אף שלא שמע הברכה באם אינו מחוייב בה (כסף משנה שם).

ולהוסיף (עכ"פ בדא"פ) ביאור בדבריו [דהרמב"ם] שם, ד"לא יענה אמן בכלל העונים" – מהאי האי "בכלל העונים"?

וי"ל כוונתו – דאינו בכלל העונים – דהם יוצאים בענייתם אמן כאילו ברכו (כיון ששמעו קול הברכה, ועד ששומע כולה בלבד ג"כ עונה), משא"כ מי שלא שמע. אבל לא גרע מברכה שאינו מחוייב בה וצריך לענות אמן. ואדרבה חיובו בהברכה מסתבר לומר שמוסיף בשייכותו להברכה – כולל באמירת אמן אחריה המאמת את הברכה"

היינו דבכל ברכות, אף שהם ברכות שיוצאים בהם י"ח, עונה אמן אחר המברך אף שלא שמע הברכה ממנו בעצמו, רק שכמובן לא יוצא ידי חובתו ע"י עניית אמן זו וצריך בעצמו לברך ברכות אלו, ע"כ בשי' הרמב"ם.

אמנם להדיא בשי' רב צדוק כהן (הובא בב"י סי' קכ"ד, וכדלקמן באדה"ז) דבחזרת הש"ץ שנתקנה כדי להוציא י"ח – אין עונים.

ג.

דברי אדה"ז בשולחן ערוך

ולהלכה הביא אדה"ז בשולחנו הטהור השיטות בזה (סי' קכ"ד סעיף י"א):

"ולא יענה אמן יתומה דהיינו שלא ימתין עם העניית האמן אלא מיד שכלתה הברכה מפי המברך יענה אמן⁹⁸ וכן אם לא שמע הברכה מפי המברך אע"פ שיודע איזו ברכה הוא מברך מאחר שלא שמעה אם עונה אחריו אמן ה"ז אמן יתומה במה דברים אמורים כשהוא חייב באותה ברכה לברך אותה ורוצה לצאת ידי חובתו בעניית אמן אחר המברך אותה אבל אם אינו חייב בה שאינו רוצה לצאת ידי חובתו בזה רשאי לענות אחר כל ברכה אע"פ שלא שמעה ואע"פ שאינו יודע איזה ברכה היא וי"א שאם אינו יודע איזו ברכה ה"ז אמן יתומה ואפילו אינו מחוייב בה לא יענה אחריה אבל אם יודע איזו ברכה היא אע"פ שלא שמעה מפי המברך עונה אחריה אפילו אם הוא חייב בה ויוצא ידי חובתו בענייה זו.

והלכה כשתי הסברות להחמיר שאם הוא חייב באותה ברכה ורוצה לצאת בה ידי חובתו צריך שישמע אותה מפי המברך ואם לאו אף שיודע איזה ברכה היא ה"ז אמן יתומה כסברא הראשונה ואף אם אינו מחוייב בה אם אינו יודע איזו ברכה היא לא יענה אחריה כסברא האחרונה".

⁹⁸ ובוה עולה ג"כ החילוק הנ"ל דשמיעה בשידור ב'רשת', אמנם ישנם פוסקים דהתירו בזה אך רוב פוסקים בזמננו אסרו, וכן משמע להדיא במכתב רבינו לקמן.

ולעניין חזרת הש"ץ מביא השיטה המחמירה בזה:

וי"א שאפילו אם אינו מחויב לברך אותה ויודע איזו ברכה היא אם הברכה נתקנה להוציא רבים ידי חובתן כגון חזרת הש"ץ לא יענה אחריה עד שישמע אותה כאלו היה רוצה לצאת בה ידי חובתו שכיון שתקנת חכמים היא שיחזור ש"ץ התפלה להוציא את שאינו בקי והצבור חייבים לשתוק ולשמוע כל ברכה מפי הש"ץ ולענות אחריו, אמן, אם כן הרי ברכות אלו עליהם חובה לשמען מהש"ץ אף על פי שהתפלל כבר. אבל אחר ברכות התורה שבצבור יכול לענות אף על פי שלא שמע שהברכות לא לצורך הצבור נתקנה אלא מפני שהקורא בצבור ראוי לו לברך ואף שחובה על הצבור לשמען כמו שיתבאר בסי' קל"ט מכל מקום עיקר ברכתו היא לצורך עצמו ולא לצורך הצבור כמו בתפלה.

ויש לחוש לדבריהם לכתחלה ליהזר לשמוע ברכות י"ח מפי הש"ץ... אבל אם לא היה יכול לשמוע כגון שהיה מתפלל י"ח וכשסיים תפלתו סיים ש"ץ ברכה אחת עונה אחריו אם יודע איזה ברכה היא ואפילו לא סיים תפלתו עד שהרבה מן הצבור ענו כבר אמן (ואין עונין אמן אחר אלא אחר הברכה וצריך לענות מיד שכלתה הברכה ואם לאו היא אמן יתומה אעפ"כ) אם לא כלתה אמן מפי רוב הצבור עונה עמהם (אע"פ שיש שיהוי בין גמר הברכה להתחלת ענייתו) לפי שכל שלא כלתה אמן מפי רוב העונים עדיין לא נשלם ענין הברכה לגמרי שעניית אמן גם כן מן הברכה היא כמו שיתבאר בסי' קס"ז.

אבל לאחר שכלתה אמן מפי רוב הצבור אף ע"פ שהמיעוט מאריכים אין בהארכתם כלום שהמאריך באמן יותר מדאי אינו אלא טועהקח וא"כ נשלם כבר ענין הברכה לגמרי... ויש מי שאומר שאפילו כלתה אמן מפי רוב הצבור (ואפילו סיימו כולם) יכול לענות אמן אחריהם ונחשב כעונה אחר הברכה (כיון שכולם התחילו מיד אחר הברכה) והוא שיענה אחריהם מיד (ולענין מעשה הכל לפי ענין שיהוי שמגמר ברכת המברך לסיום עניית העונים).

וכן בקדיש וקדושה וברכו כל שלא סיימו רוב הצבור עונה עמהם אע"פ שלא שמע כלום מפי הש"ץ (ולסברא האחרונה אפילו סיימו רובן כל שנשארו ט' עמו שהם עשרה עם הש"ץ שאין דבר שבקדושה פחות מעשרה) ואף להאומרים שכל שהוא מחוייב בדבר אינו יוצא ידי חובתו בענייה עד שישמע מכל מקום אינו נקרא מחוייב בדבר לענין זה אלא בדבר שמחוייב לאמרו אף ביחיד משא"כ בקדיש וקדושה וברכו". ע"כ לשונו הזהב.

והיוצא לכאן מדברי רבינו הזקן, דברכות, קדיש, קדושה וברכו – שלא מחוייב בהם היחיד כלל בפני עצמו אלא רק בציבור (או ברכות התורה שנתחייב בהם הקורא בתורה ולא השומע) – יכול לענות אף שלא שומע מפי הש"ץ עצמו.

ובחזרת הש"ץ שנתקנה כדי להוציא הציבור ונתחייב הציבור לשמוע מהש"ץ ולענות אמן אף שהוא כבר התפלל לעצמו (ולא שומע כדי לצאת ידי חובת התפילה) – יש מחמירים שצריך לשמוע בעצמו, ופוסק רבינו דלכתחילה יש להחמיר לשמוע בעצמו.

אך כמובן שבכל זה לא יכול לצאת ידי חובתו בעצמו באם לא שומע מפי המברך עצמו⁹⁹.

ד.

שמיעה דרך טלפון ורדיו

ולנדו"ד במי שלא שומע מפי הש"ץ עצמו – שהרי שומע דרך גלי הרדיו או הטלפון¹⁰⁰ – האם יש לדמותו למי שלא שומע מפי הש"ץ ורק שומע הציבור שעונים ויכול להצטרף עמהם לענות עניני קדושה:

ובכמה שו"ת חילקו דלא דמי, דרק באם נמצא קרוב ובאותו מקום של הציבור והש"ץ דווקא יכול לענות, משא"כ שנמצא בריחוק מקום¹⁰¹ ורק יודע שבאותו זמן אומרים דברים שבקדושה (כן חילק במנחת שלמה דבאלכסנדריא שבמצרים כולם באותו מקום ותחת גג אחד המצרפם, וכן כ' בפסקי תשובות דאין לענות דרך הטלפון). ויש שהתירו לענות (שו"ת מנחת אלעזר ח"ב סי' ע"ב).

וכתב רבינו (לקו"ש שם): "כל הנ"ל¹⁰² לא שייך (תמיד) לעניית אמן וכיו"ב – כי בכ"כ אופנים נוגע בזה רק כיוון הזמן ולא שמיעת קול הש"ץ, כדמוכח מבית הכנסת

⁹⁹ ויש לעיין באם יש לדמותו למי ששומע מפי הש"ץ והוא באמצע שמו"ע – כמו שפסק רבינו דבזה יכול לענות (אם סיים מיד התפילה ועדיין הציבור עונה אמן) דשם הרי שומע בעצמו ממש.

¹⁰⁰ שודאי לא חשיב כשומע מהש"ץ עצמו אלא "קול מתכתי" וכו' ש"הכל מודים שאינו כלל ממהות האוויר כו" (לשון רבינו במכתב, לקו"ש שם).

¹⁰¹ להעיר מפסק השו"ע בסי' נ"ה סעיף י"ב: "וכל זה לענין צירוף או להוציא י"ח אבל אם היו עשרה במקום אחד ואומרים קדיש או קדושה יכול לענות עמהם כל השומע קולם אפילו הוא בבית אחר לגמרי ואפילו כמה בתים מפסיקים ביניהם מפני שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים".

¹⁰² השקו"ט דאין קול הרדיו חשיב לקול הש"ץ עצמו לענין קריאת המגילה וכדו'.

דאלכסנדריא של מצרים (סוכה נא,ב) וכמפורש בשו"ע או"ח סו"ס קכ"ד, ובארוכה בשו"ע אדה"ז שם".

היינו דרבינו מגדיר עניית דברים שבקדושה אלו שנוגע בהם "כיוון הזמן" שעונה עם הציבור ענייני קדושה.

דבדברים שצריך לשמוע מפי הש"ץ עצמו ודאי לא חשיב ששומע בעצמו ולא יכול לצאת י"ח בזה (כמו קריאת המגילה), אך ענייני קדושה ודאי שיכול לשמוע ולענות אמן וקדושה וברכו.

ובהמשך המכתב מביא רבינו דיוקו ברמב"ם דלעיל (שאף לשיטתו יכול לענות אמן על ברכות שי"ח, אף שהוא לא יוצא י"ח) – ומוכח דס"ל דהוא נדון אחד ממש עם השיטות הנ"ל, היינו דלשיטתו שמיעה דרך רדיו וטלפון הוא כמו מי שנמצא באותו מקום רק שלא שומע הש"ץ אלא שומע הציבור ומצטרף עמהם, ומציין לשו"ע וכו' ששם פסק דיכול לענות אמן וברכו וקדושה וברכת התורה, ורק בחזרת הש"ץ יש לחשוש לכתחילה לשמוע מפי הש"ץ (משמע דאם לא יכול לחשוש לכתחילה לבא ולשמוע מפי הש"ץ עצמו כגון חולה וכיו"ב וכן במצב הנוכחי בעם ישראל – יש לו לענות).

וכן "מעשה רב" ראינו אצל רבינו (ובאופן שבכל קצוות תבל ראו זאת בעת מעשה, היינו דזה "מעשה רב" הנוגע לרבים כיון שהוא נעשה ברבים, ואכ"מ) בעת שערכו השידור חי מכו"כ מדינות ברחבי תבל להדלקת נרות חנוכה ביחד (מעמד "חנוכה לייב"), שענה 'אמן' אחר המברך בשידור חי.

ה.

לכאו' היוצא מכל זה:

יש לענות אמן, איש"ר, ברכו, קדושה, ברכת התורה וכיו"ב ע"י שמיעה ברדיו או בטלפון (שהם באותו זמן ממש של עניית הציבור, והרי נוגע "כיוון הזמן" כנ"ל). בנוגע לחזרת הש"ץ אף שלכתחילה יש להקפיד לשמוע הש"ץ עצמו, הרי נראה דבזה יש לענות (ובפרט מדיוק רבינו בזה אף בשי' הרמב"ם).

לא יוצאים יד"ח בדברים שהם משום "שומע כעונה" – ולכן לא יוצא יד"ח באמירת "ה' אלקיכם אמת" מפי החזן וצריך בעצמו לכפול כדין מתפלל ביחיד "אני ה' אלקיכם" למנהגנו.

ובנדון תפילת שמו"ע באותו זמן ששומע שמתפללים המניין – הרי כבר כתב בשו"ע (סי' צ' סעיף י') "ואם הוא אנוס שאין יכול לבא לבית הכנסת... יש לו לכוין להתפלל בשעה שהצבור מתפללין בבית הכנסת שהיא עת רצון".

.1

מניין במרפסות:

ולעניין צירוף מניין דרך מרפסות שכנים (הנידון ג"כ בזמנים אלו), נראה ששייך לדין שפסק רבינו הוה"ק בשו"ע (סי' נ"ה סעיף י"ז, ובסעיפים לפנ"ז דן בארוכה בצירוף מניין שצריך להיות במקום אחד, ואם מקצת בחצר קטנה שנגררים אחר הרוב בגדולה וכו', ומסיים):

"אם מקצתן מבפנים ומקצתן בחוץ וש"ץ על גבי האסקופה תוך הפתח הוא מצרפן מפני שהוא רואה אלו ואלו וה"ו כאילו מקצת העומדים בחוץ נראים למקצת העומדים בפנים שהם מצטרפין".

וא"כ יש להקפיד (באם אין מניין במקום אחד) שהש"ץ יהיה במקום שרואה כל המניין או שרואים אלו את אלו¹⁰³

אמנם במקום שכבר יש מנין קיים (באופן הנ"ל או כשיש מנין בבית אחד) הרי כנ"ל "יכול לענות עמהם כל השומע קולם אפילו הוא בבית אחר לגמרי ואפילו כמה בתים מפסיקים ביניהם מפני שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים".

¹⁰³ וכדברי רבינו סעיף ט"ז: "במה דברים אמורים (שאינן מצטרפים מקצת בחדר אחד ומקצת בחדר שני) כשהעומדים בחוץ אינם נראים להעומדים בפנים אבל מי שמראה פניו להעומדים בבית הכנסת אפילו הוא עומד אחורי בית הכנסת ומראה להם פנים דרך חלון שביניהם אפילו גבוה כמה קומות אפילו אינו רחב ד' מצטרף עמהם לעשרה אבל מי שאינו מראה פנים להם אפילו עומד על גביהן מלמעלה על גג בית הכנסת אינו מצטרף עמהם בין שעומד על הגג ממש בין שעומד על עובי הכתלים של בית הכנסת שגם עובי הכתלים אינם נגררים אחר תוכם להיות נידון כלפנים אע"פ שאינו מראה פניו להם".

דין הסיבה באיטר לדעת אדה"ז

הת' מנחם מענדל שי' מקובצקי
תלמיד בישיבה

א.

איתא בגמרא (פסחים קח.): "פרקדן לא שמיה הסיבה הסיבת ימין לא שמה הסיבה ולא עוד אלא שמא יקדים קנה לוושט ויבא לידי סכנה".

ופירש רשב"ם "פרקדן. פניו כלפי למעלה ושוכב על אחוריו: הסיבת ימין לאו שמה הסיבה. שהרי בימינו הוא צריך לאכול: שמא יקדים. אפרקדן קאי שמתוך שצוארו שוחה לאחוריו שפוי כובע הסותם את פי הקנה נפתח ומתקפל למעלה וקנה פושט למעלה והמאכל נכנס לתוכו ונחנק כך פירש רבינו שלמה וקשיא לי אמאי לא סמכיה להאי ולא אהסיבת ימין ורבותי פירשו שמא יקדים קנה לוושט דושט הוי על (דרך) ימין ונפתח הכובע שעל פי הקנה מאיליו כשהוא מטה כלפי ימין ואם יכנס בו המאכל הרי סכנה שאין אוכלין ומשקין נכנסין אלא דרך הושט ולכך נראה בעיני דאהסיבת ימין קאי מדסמכיה לדידיה".

וכתב הרא"ש: "פירש רשב"ם שהרי בימינו צריך לאכול ולפי זה אטר בימינו מיסב בימינו ולאידך פירושא שמא יקדים קנה לוושט קאי אהסיבת ימין אין חילוק בין אטר לאחר".

וכתב על זה בתרומת הדשן (סימן קל"ו): "ונראה דשבקינן טעמא דצריך לאכול בימין מקמי טעמא דשמא יקדים משום דאית ביה סכנה וחמירא סכנתא מאיסורא".

וכן פסק הרמ"א בשולחן ערוך סימן תע"ב סעיף ג' דאין חילוק בין איטר לאחר, ובמגן אברהם הביא רק הטעם של שמא יקדים.

ב.

והנה אדמוה"ז בשו"ע (סי' תע"ב ס"ט) פסק "וכשהוא מיסב לא יטה על גבו ולא על פניו שאין זה דרך חירות אלא יטה על צדו השמאלית ולא על הימנית שאין דרך הסיבה בכך שהרי צריך לאכול בימין ועוד שאם יסב בימין יוכל לבוא לידי סכנה לפי שהושט הוא בימין והקנה בשמאל ואם יטה על ימינו יהיה הושט מלמטה וקנה מלמעלה ויהא נפתח הכובע שעל פי הקנה מאליו ויכנס המאכל דרך הקנה ויבוא לידי סכנה ולפיכך אף מי שהוא איטר שדרכו לאכול בשמאל אף על פי כן יסב על שמאלו שהוא שמאל כל אדם.

ולכאורה יש להבין בדעת אדה"ז שמביא את שני הטעמים להלכה, גם שאין דרך הסיבה בצד שאוכל, וגם שמא יקדים קנה למושט, דלכאור', הסיבה על צד ימין אינה דרך הסיבה, וכיוון שגם איטר צריך לערוך הסיבה על שמאלו מחמת הסכנה, נמצא שאינו מיסב כלל?

ג.

ונראה לומר בזה, ובהקדים:

ההסבר בפשטות לטעם הראשון שהובא ברשב"ם "צריך לאכול בימינו" הוא שמאחר וצריך לאכול בימינו אין זה נוח להסב ויחד עם זאת לאכול באותו הצד, ואם עשה כן אין זה דרך חירות ואינה הסיבה. ולפי הסבר זה גם כאשר איטר יסב לשמאלו אין זה דרך חירות מאחר וצריך לאכול בימין דווקא ואין זה נקרא הסיבה.

וזו הסיבה לכך שכתב בתרומת הדשן ש'שבקינן טעמא' הראשון (שאינו זו הסיבה) וכן המגן אברהם לא הביאו.

אבל מדיוק לשונו הזהב של אדה"ז בתחילת ההלכה נראה שהסביר את הטעם של הרשב"ם אחרת:

בתחילת ההלכה לגבי הסיבה על גבו ועל פניו כתב "שאינו זה דרך חירות" ואילו גבי הסיבת ימין כתב "שאינו דרך הסיבה בכך שהרי צריך לאכול בימין".

ונראה שלדעת אדמו"ר הזקן יש הבדל בטעם בין הסיבה על גבו או על פניו להסיבת ימין, הטעם שהסיבה על פניו או על גבו אינה הסיבה הוא מכיוון שאין זה דרך חירות, משא"כ בהסיבת ימין הבעיה היא "שאינו דרך הסיבה בכך".

והביאור הוא: הסיבה צריכה להיות "כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים" לכן הסיבה שאינה כדרך שרגילים להסב, אף שהיא מראה על דרך חירות, אין היא נקראת הסיבה, וכך גם 'הסיבת ימין' אף שהיא בדרך חירות כיוון שאין הדרך להסב בימין 'שהרי בימין הוא צריך לאכול' אין שמה הסיבה.

ולפי"ז אפשר לבאר לגבי איטר:

כיוון שלהלכה נפסק גם הטעם השני 'שמא יקדים קנה לוושט' ואיטר אינו יכול להסב בימין, 'דרכו של איטר' להסב בשמאל, ואף שזה לא נוח כ"כ להסב ולאכול באותו יד, בכל זאת, בעקבות כך שאינו יכול להסב בימין, דרכו להסב בשמאל, (וכן באם המלכים והגדולים היו איטרים והיו מודעים לסכנה של 'שמא יקדים קנה לוושט' היו מסיבים בשמאל) ולכן זה נקרא הסיבה.

וראיתי להוסיף דיש מי שדייק מלשון אדמוה"ז בהגדה "שותה הכוס בהסיבת שמאל דרך חירות" שגם הטעם של הסיבת שמאל ולא ימין הוא מטעם דרך חירות, אבל לכאורה המילים "דרך חירות" הם על עצם עניין ההסיבה 'הסיבה – דרך חירות' ולא על העניין הפרטי של שמאל שבא כאן רק כהוראה מה לעשות.

רשע נמדד על שם סופו

הת' יהונתן שלמה שי' פישר
תלמיד בישיבה

א.

על הפסוק¹⁰⁴ "וישמע אלוקים את קול הנער... כי שמע אלוקים את קול הנער באשר הוא שם", ומפרש רש"י ("ד"ה "באשר הוא שם") וז"ל: "לפי מעשים שהוא עושה עכשיו הוא נידון ולא לפי מה שהוא עתיד לעשות, לפי שהיו מלאכי השרת מקטרגים ואומרים רבונו של עולם, מי שעתיד זרעו להמית בנך בצמא אתה מעלה לו באר, והוא משיבם עכשיו מהו צדיק או רשע, אמרו לו צדיק, אמר להם לפי מעשיו של עכשיו אני דנו וזהו באשר הוא שם". עכ"ל.

וצלה"ב:

המשנה בסנהדרין אומרת¹⁰⁵: "בן סורר ומורה נידון על שם סופו ימות זכאי ואל ימות חייב, שמיתתן של רשעים הנאה להן והנאה לעולם, ולצדיקים רע להם ורע לעולם".

ומכאן שאדם שבעתיד יכול לחטוא אזי דנים אותו על שם סופו [ולא לפי מעשים שהוא עושה עכשיו] וימות זכאי ולא ימות חייב אך אצל ישמעאל רואים שהוא נידון לפי מעשיו של עכשיו ולא לפי סופו.

ואכן, בשפתי חכמים עומד ע"כ ותירץ בשם רא"ם וז"ל¹⁰⁶: "והקשה ר"א מזרחי ואמר... ומה שאין זה דומה לבן סורר ומורה [שנהרג על שם סופו] משום דבן סורר ומורה התחיל לעשות דברים המביאים אותו לידי חיוב מיתה לבסוף אבל ישמעאל לא עשה ענין המביא אותו למות בצמא". עכ"ל.

¹⁰⁴ פרשת וירא פרק כ"א פסוק י"ז.

¹⁰⁵ פרק ח' משנה ה'.

¹⁰⁶ פרשת וירא פרק כ"א פסוק ט' אות ז.

יוצא א"כ לפי תשובת השפתי חכמים שזה שלא המית הקב"ה את ישמעאל בצמא הוא לפי שלא עשה משהו בפועל הגורם שהקב"ה יהרגו בצמא משא"כ בן סורר ומורה שכן עשה [התחיל לעשות] משהו כדי שהקב"ה יהרגו ולכן על ישמעאל א"א לומר ימות זכאי ולא ימות חייב.

ב.

אך נראה לענ"ד שעל ביאור זה קשה:

במשנה הבאה בסנהדרין נפסק¹⁰⁷: "הבא במחתרת נידון על שם סופו (היה במחתרת ושבר את החבית, אם יש לו דמים חייב אם אין לו דמים, פטור)".

ופירשו ע"כ מפרשי המשנה¹⁰⁸: דמדוע נידון על שם סופו, מכיון שסופו להרוג את בעל הבית אם יעמוד כנגדו להציל את שלו.

וכלשון רש"י (ד"ה "נידון על שם סופו") וז"ל¹⁰⁹: "דהא לא קטל ומקטיל משום דסופו להרוג את בעל הבית אם יעמוד כנגדו להציל את שלו".

ויובן יותר ע"פ דברי התפארת ישראל¹¹⁰: "שיש לחשוב שיעמוד בעל הבית כנגדו, סופו שיהרגו".

ונראה מכאן [מדברי רש"י] שמי שבא במחתרת נידון על שם סופו למרות שעדיין לא הרג את בעל הבית ואף שלא עשה מעשה שמחייב אותו מיתה. ולפי התפארת ישראל רואים עוד יותר שלא רק שהוא עדיין לא עשה מעשה בפועל אלא שזה רק חשש שיעשה זאת ולמרות זאת אומרים שנידון על שם סופו.

ובשפתי חכמים הביא ישמעאל לא מת מכיון שלא עשה מעשה שיביאו לידי מיתה ואילו כאן נראה שלמרות שלא עשה מעשה בפועל [וזה רק חשש] למרות זאת הורגים אותו על שם סופו. והדרא קושיא לדוכתא, דגם מעשי ישמעאל לכאו' הביאו לחשש

¹⁰⁷ פרק ח' משנה ו'.

¹⁰⁸ ר' עובדיה מברטנורא, תוס' יום טוב ופירוש המשניות לרמב"ם. ועוד.

¹⁰⁹ גמ' סנהדרין דף ע"ב עמ' ב'.

¹¹⁰ פרק ח' משנה ו אות מט.

שיביא לידי מיתה וע"ז בלבד ראוי להרגו על שם סופו על אף שלא עשה עדיין מעשה בפועל?

ג.

והנראה לומר בזה ע"פ מה שכתב בשפתי חכמים על קושיא אחרת וז"ל¹¹¹:

"כתב ר"א מזרחי: אבל יש לתמוה למה לא קטרגו עליו מאותן עבירות שבידו וקטרגו עליו מאותן עבירות שעתיד לעשותן, ולא הוא אלא בניו... לכן נראה שלא היו יכולין לקטרג ממעשים שבידו כי אין בית דין מענישין אלא מבין עשרים שנה ומעלה ולישמעאל לא היה כי אם שבע עשרה שנה". עכ"ל.

ולפי זה אפשר דמתורצת הקושיא מדוע הקב"ה לא לקח את ישמעאל, שמאחר שהמלאכים לא יכלו לקטרג על ישמעאל ולא יכלו להמית את ישמעאל כי בית דין של מעלה מקטרגים וממתים את האדם רק מגיל עשרים ומעלה וישמעאל היה אז רק בן שבע עשרה שנה, משא"כ בן סורר ומורה שנידון בבית דין של מטה שאז אפשר לקטרג ולהמית גם מתחת לגיל עשרים שנה¹¹².

¹¹¹ פרשת וירא פרק כ"א פסוק י"ז אות פ.

¹¹² לחילוק בין קטרוג ומיתה בידי שמים לקטרוג ומיתה בידי אדם ראה: פירוש רש"י על פרשת חיי שרה פרק כ"ג פסוק א' (ד"ה "ויהיו חיי שרה"), שבת דף פ"ט עמ' ב', פירוש המשניות לרמב"ם על מסכת סנהדרין פרק ז' משנה ד', ירושלמי ביכורים פרק ב' הלכה ד' ותוס' מועד קטן דף כ"ח עמ' א' ד"ה מת. ועוד. וראה חידושי הרד"ל על בראשית רבה פרק ג"ח א' (ד"ה "ויהיו חיי שרה").

יחס המקיף לישראל ולאוה"ע

הת' חיים ירחמיאל לייב שי' פראדקיין
תלמיד בישיבה

א.

במאמר ד"ה 'על כן קראו' ה'תשי"ג מבאר כ"ק אדמו"ר את מהלך מחשבתו של המן בהשמדת עם ישראל ח"ו ואלו הם תורף דבריו הק':

כאשר הנהגת העולם היא מצד הדרגות של סדר ההשתלשלות, כיוון שלגבי דרגה זו מעשה הנבראים תופס מקום הרי יש מעלה לישראל על אוה"ע בכך שהם מקיימים את המצוות לעומת אוה"ע שאינם מקיימים ואינם זכאים לקבל השפעה. ובמילא, מצד דרגות אלו אין נתינת מקום שעוברי רצונו ישמידו ח"ו את מקיימי רצונו.

זו הסיבה ששאיפת המן הייתה שהנהגת העולם תהיה מצד הדרגה שלמעלה מהשתלשלות שלגביה אין מעשה הנבראים תופס מקום, ובמילא אין מעלה לישראל על אוה"ע ובמילא יש מקום שהוא ינצח את ישראל ח"ו.

וממשיך בהמאמר שבהדרגה שלמעלה מהשתלשלות ב' דרגות, דרגת 'אחשורוש' ודרגת 'גורל'. המן שאף שהנהגת העולם תהיה מצד דרגת הגורל דווקא. ובביאור הטעם מדוע לא הסתפק בדרגת 'אחשורוש' והעפיל לדרגת הגורל - אף שגם מצד אחשורוש אין מעשה הנבראים תופס מקום וישראל ואוה"ע הם בשווה - מבאר במאמר שההבדל ביניהם הוא בשניים:

(א) אמנם לגבי דרגת 'אחשורוש' אחרית וראשית הם בשווה אך לגבי הגילוי ישנם חילוקים ומשמע שלגבי דרגת הגורל אין חילוקים והגילוי שלו הוא בשווה ואין כאן המקום לבאר העניין יעוי"ש.

(ב) ועיקר: מצד אחשורוש אע"פ שאין מעשה הנבראים תופס מקום, עדיין אין נתינת מקום להשמידם ורק שייך להשחיר שיניהם דאינם בשווה ממש (כמבואר שם), אך מצד דרגת הגורל הרי הם בשווה ממש ולכן שייך להשמידם.

ע"כ תורף דברי הרבי במאמר הנ"ל.

לקמן אנסה בקיצור נמרץ לעמוד על נקודה אחת המבוארת במאמר, ובעז"ה אעמוד עליה באריכות בקובץ 'מבית חיינו' שיצא אי"ה בשנה זו.

ב.

לכאן דרוש ביאור:

- (א) מהי הכוונה שיש דרגות בבל"י גבול? דלכאן, באם ישנם דרגות שנבדלות זו מזו, הא גופא מוכיח שהמדריגות הינם עולים בדרגות זו למעלה מזו ואינם בל"ג אלא גבול לגבי הדרגה שנעלה מהן?
- (ב) מהו הפי' שלגבי בחינת 'אחשורוש' הכל בשווה אצלו ומאיך יש אצלו העניין ד'ראשית' ו'אחרית'?

ובדרך אפשר יש לבאר הדברים ע"פ המבואר במ"א¹¹³ בביאור ההבדל בין שיטת הרמ"ק לשיטת האריז"ל שמגישים שני אופנים לעניינים של 'באין ערוך' ובחוסר חשיבות של דבר לגבי הנעלה ממנו:

האופן הא': הוא אשר הדבר הנמוך והדבר הנעלה הם מאותו הסוג ומאותה מהות וההבדל בין התחתון לעליון הוא שהתחתון הוא גבול והעליון הוא בל"ג.

ולדוגמא, מספר אחד לגבי בלי גבול, ששניהם הם באותו הסוג וחוסר החשיבות של המספר המוגבל הוא משום שהוא מוגבל – היינו, מפני קטנותו בכמות, אך לא מפני שמהותו ומציאותו איננה שוות ערך, שהרי א"כ גם הבל"ג שהוא באותו הסוג אינו חשוב ושווה ערך.

האופן הב': הנעלה והנמוך אינם כלל באתו הסוג ולדוגמא – עפר לגבי דינרי זהב שחוסר החשיבות של העפר אינו מפני קטנותו כמותו אל מפני שמהותו אינה חשובה.

והנה באופן הראשון מובן שחוסר החשיבות של א' לגבי בל"ג אינו יותר משל אלף לגבי בל"ג כי מכיוון שבהוספת הכמות לא יתקרב המספר לכמות הבל"ג (וגם לעולם לא יתקרב), ה"ה נתון תחת אותו חיסרון וחוסר חשיבות של גבול לגבי בל"ג.

¹¹³ מילואים לספר הערכים ח"ד עמ' תקפט.

אבל באופן זה, מכיוון שיש בין הגבול והבל"ג עניין משותף – אשר שניהם באותו סוג, הרי אין הגבול חסר חשיבות לגמרי (מצד מהותו) וכתוצאה מכך הרי הבל"ג מבחין בגדלי הגבולים אשר הם והוא באותו סוג. אך בבל"ג אשר הוא מסוג שונה – הרי הדבר לגביו איננו ולא זוכה לשום חשיבות.

משל לדבר: אדם מרומם אשר כל מאווייו הם מאוויים רוחניים בלבד, איננו מייחס שום חשיבות לתענוגים גשמיים – אכו"ש וכדומה, אמנם כאשר יכפה א' לבחור תענוג גשמי מסויים, אין שום ודאות בכך שיבחר בתענוג גשמי יותר נעלה או לחילופין במאכל פחות ערב כי הוא איננו מודע כלל להבדלים ביניהם.

ג.

עפ"ז מובן מדוע דרגת הגורל כאשר תמשך להנהיג את העולם לא תעניק עודף חשיבות לישראל. ועפ"ז מובן כיצד ייתכנו דרגות בבל"ג:

יש בל"ג המבטל את הגבול מפני כמותו ויש בל"ג המבטל את אשר פחות ערך לגביו, וכך יכולה להיות מהות נעלה יותר ויותר. עפ"ז מובן מהו הפי' שיש לגביו ראשית ואחרית – דמכיוון שהבל"ג והגבולים הם באותו הסוג ה"ה מבחין ביניהם.

והנה בכ"מ מבואר יתרה מזו, שמצד הבל"ג לא רק ששייך להמשך בתחתון יותר אלא הוא נמשך דווקא בתחתון יותר בכדי לבטאות את חוסר החשיבות והאי"ע לעליון יותר, (וכן ביאר בספר 'המועדים בחסידות' במאמרו הראשון על פורים [וזהו מצד הטבע "דלגלות שלימות כוחותיו" וכו']).

אך נראה שאין עניין זה שייך למבואר כאן לפי המתבאר לעיל שעילוי ה'גורל' על 'אחשורוש' הוא בכך שהוא בסוג אחר לגמרי ולכן הכל שווה ממש והוא אינו מבחין כלל בהבדלים ביניהם ובמילא לא שייך שימשך לתחתון יותר כי לגביו אין עליון ותחתון כלל.

(וממשיך בהמאמר שכ"ז הוא בחיצוניות המקיף אך מצד פנימיות המקיף הוא אינו מוגדר גם בכך שלגביו הכל בשווה והכל כפי שהוא רוצה ולכן יכול להמשך לישראל דווקא).

בעניין כשפים – 'מכחישים פמליא של מעלה'

הת' מנחם מענדל שי' רובין
תלמיד בישיבה

א.

בגמרא מסכת סנהדרין¹¹⁴, בסוגיית העוסקת בדיני מסית ומדיח וכו', נכנסת הגמרא גם לעניין הכשפים, מה דינו של המכשף ומהיכן לומדים זאת.

בהמשך לכך, מביאה הגמרא את מאמר ר' יוחנן וז"ל הגמרא: "אמר ר"י למה נקרא שמן כשפים שמכחישין פמליא של מעלה". וכפי שמפרש רש"י שם "כשפים – נוטריקון כחש פמליא של מעלה, שעל מי שנגזר לחיות הן ממייתין". כלומר, שיש כח למכשפים לעשות כביכול נגד גזירת שמים.

בהמשך אומרת הגמרא "אין עוד מלבדו. אמר רבי חנינא אפילו לדבר כשפים" ופירש רש"י "אין בהן כח לפני גזירתו שאין כח מלבדו".

בקשר עם מאמר זה, מביאה הגמרא סיפור ובלשון הגמרא: "ההיא איתתא דהות קא מהדרא למשקל עפרא מתותי כרעיה [לעשות לו מכשפות – פרש"י] דרבי חנינא, אמר לה אי מסתעיית [מילתך אם את מצלחת לעשות לי מכשפות עשי – פרש"י] זילי עבידי אין עוד מלבדו כתיב [ואם המקום חפץ בי לא תוכלי להרע ואם תוכלי מאתו יצא ואני מקבלן – פרש"י]".

על תשובתו של רבי חנינא מקשה הגמרא: "איני?! והאמר רבי יוחנן למה נקרא שמן כשפים שמכחישין פמליא של מעלה?" כלומר דמשמע מזה, שכביכול אין הקליפות תלויות בהחלטת שמים ויכולות להחליט להרע לאדם, אפילו אם למעלה נגזר להיפך. ומהיכן א"כ בטחונו של רבי חנינא?

¹¹⁴ ס"ז ע"ב. חולין ז ע"ב.

ע"כ עונה הגמרא: "שאני רבי חנינא דנפיש זכותיה" ופירש רש"י: "ומסרי נפשיהו משמיא לאצוליה".

ב.

ולכאורה כמה עניינים כאן דרושים ביאור:

א. בפשטות הסוגייה, הנה לאחר סיום השקו"ט יוצא שאכן לקליפות יש מקום ודעה בפני עצמם ויכולים כביכול לעשות מעשים כרצונם אף במקרה שאין זה ברצון שמים. ודבר זה צריך ביאור, כי דבר פשוט וידוע שאף עצם מציאותם של כל הנבראים אינה מציאות עצמאית וכולם תלויים במאמר הקב"ה¹¹⁵ וכ"ש שאין שום מקום שיהיה למי מהם דעה נפרדת ומנוגדת לדעתו של הבורא. וא"כ מהו שכאן יש למכשפות דעה עצמית כביכול ועד להיפך דעת עליון?

ב. בתשובת הגמרא "שאני ר"ח דנפיש זכותיה" פירש רש"י "ומסרי נפשיהו לאצוליה". מה הפירוש שיש בהצלה זו עניין של מסירות נפש, דמשמע שלמעלה יש קושי גדול להתמודד עם הקליפה עד כדי כך שנצרכים למצב של מסירות נפש?

ואולי אפ"ל הסבר בזה, שאכן לשום נברא, והקליפות בתוכם, אין שום מציאות עצמאית וכמובן לא דעה שתסתור לדעת הבורא. אלא, שחלק בלתי נפרד מרצונו של הקב"ה הוא, שיהיו כאן בעולם נוסף לעניינים של טוב וקדושה, גם עניינים שלהיפך, בכדי לנסות את האדם, שיהיה עניין של בחירה וכו'.

וכחלק מזה גם עניין הכשפים הוא חלק בלתי נפרד מהכוונה העליונה, שהקב"ה הכניס בהם ניצוצות קדושה שמחיות אותם (כידוע שלסט"א אין חיות מצד עצמה וכל חיותה היא מניצוצות הקדושה שנפלו בה), עד כדי מצב שהקב"ה נותן להם אפשרות לשנות אפילו גזירה של מעלה. אך גם זה חלק מהתוכנית המקורית של הקב"ה.

וכפי שביאר הרבי בהתוועדות ש"פ בלק התשכ"ד¹¹⁶:

¹¹⁵ רמב"ם הל' יסודי התורה. שעהיה"א בתחילתו.

¹¹⁶ תורת מנחם לק מ' ע' 263

“ידוע שהקיום של כל דבר, אפילו קליפות, אינו אלא מצד הניצוץ אלוקי שבו שהוא ניצוץ דקדושה .. ואדרבה: מנפילת הניצוץ למטה ביותר עד קליפת ע”ז, מוכח, שבשורשו הוא נעלה יותר.

אלא שהניצוץ שבקליפות הוא בהעלם, ועד שממנו בא עניין הפכי שמנגד לניצוץ.

ויתרה מזה: כל זמן שלא מגלים את הניצוץ, אלא הוא בהעלם בהקליפה – הנה גם הניצוץ עצמו הוא באופן שנחשך אורו, ע”ד חתיכה עצמה נעשית נבלה (כלשון כ”ק אדמו”ר (מוהרש”ב) נ”ע¹¹⁷), כמו באיסור בשר בחלב, ולדין כן הוא גם בשאר איסורים¹¹⁸.

אבל כאשר מגלים את הניצוץ האלוקי, אזי נשבר ונתבטל הציור החיצוני של הע”ז.

וכן מצאתי כתוב בספר ביאורי החסידות לש”ס¹¹⁹ וז”ל: “אין עוד מלבדו .. אפילו כשפים – אפילו מכשפים אפשר ללמוד שאין עוד מלבדו. כי כל כוחם וחיותם הוא: מניצוצי הקדושה המעטים שבתוכם. ואם נוטלים מהם אתם, המה בטלים לגמרי”.

(שעפ”ז אינה סתירה אמיתית בין מה שכותב בתחילה שאין רשות כלל לקליפה לעשות משהו ללא הסכמה מלמעלה, וכלשונו של רש”י¹²⁰: “אפילו כשפים – אינן מלבדו. כלומר, שלא מדעתו. שאם אין גזירה מלפניו אין מריעין לו לאדם.” לבין מ”ש בהמשך שכשפים נוטריקון שמכחישים פמליא של מעלה שלא גזרו על אדם זה למות והוא מת ע”י כשפים. כי כח זה עצמו שיש לקליפות, הוא חלק מהכוונה העליונה שבחיצוניות יראה שהם מציאות חזקה בפני עצמם).

ג.

ועפ”ז אפשר ג”כ לבאר את תשובת הגמרא שאצל רבי חנינא המקרה שונה כי יש לו זכות.

¹¹⁷ ד”ה ויגדלו הנערים תס”ה (סה”מ תס”ה ע’ קד). ד”ה נר חנוכה עת”ר וד”ה פדה בשלום העת”ר.

¹¹⁸ ראה אניצק’ תלמודית (כרך יח) ערך חתיכה נעשית נבלה (ע’ רח ואילך). וש”נ.

¹¹⁹ לר’ ישראל יצחק חסידה.

¹²⁰ חולין שם.

כמה מהמפרשים¹²¹ נעמדים על הקושיא, שלכאורה אין דרכם של צדיקים להשתמש בזכויותיהם. ומתרצים, שאכן אין הפשט שבגלל זכויותיו הוא ניצל, אלא פירוש המילה "זכות" כאן היא מלשון זך ובהיר. שמכיוון שכנ"ל כל חיות הקליפות והכשפים היא רק מצד הניצוצות הקדושים שבתוכם, הנה רק מי ששכלו ונפשו עבים ומגושמים ואינו מסוגל להביט בפנימיות, הרי הוא רואה רק את הציור החיצוני של הקליפות, וממילא הם יכולים להרע לו. אך רבי חנינא, ששכלו היה זך ובהיר (נפיש זכותיה), ולכן ידע והכיר את המהות הפנימית, איך שבאמת אין עוד מלבדו כי גם הקליפות תלויים בקדושה – עליו לא יכלו הכשפים להשפיע.

אך בפשטות, לפירוש רש"י אין זה מתאים. גם בפירושו דברי ר"ח לאישה שמזכיר גם אפשרות בה יינזק מן הכשפים (ורק שמקבל עליו גזירת שמים)¹²². ובעיקר כשמפרש המילים "דנפיש זכותיה" מפרש שמשמים מוסרים נפש להצילו. משמע שכאן נדרשת פעולה מיוחדת ע"מ להצילו.

ואולי יש לבאר זה ע"פ מ"ש "קשה לזווגן כקריעת ים סוף" שידועה השאלה ע"כ בדרושי חסידות, איך שייך עניין של קושי למעלה? ומבואר שבקריעת ים סוף היה שינוי הסדר הרגיל, שהיה שם חיבור של שני הפכים "ים" ו"יבשה" (עלמא דאיתגליא ועלמא דאסתכסיא) שעד"ז ג"כ בבניין בית בישראל.

ואפשר לומר עד"ז כאן, שמכיוון שבאופן כללי ניתנה רשות ואפשרות לקליפות לעשות ככל העולה על רוחם, הנה אם רוצים לפעול שינוי מיוחד למען איש מסוים, הנה צריך לזה השתדלות והתאמצות גדולה. שזהו מ"ש רש"י "ומסריה נפשיהו משמיא לאצולי".

¹²¹ ביאורי חסידות לש"ס הנ"ל ספר שם משמואל. ועוד.

¹²² אף שי"ל שזה גופא ראה בתור חלק מהכוונה וכפי שרש"י מפרש שאם ינזק מקבל עליו כיוון שזו גזרת המלך כלומר כי מכיר שזהו דווקא מצד שהקב"ה החליט כך ולא מצד מציאות הקלפות וכו'.

מוקדש

לרפו"ש וקרובה לכל הצריכים רפואה בעת זו

**יברכם הקב"ה ויחזקם בבריאות איתנה, בריאות הנפש
והגוף ולא ישאר שום רושם כלל**

מוקדש

לכלל תלמידי התמימים השוהים לע"ע
בבידוד במלון 'פרימה פאלאס'
עיה"ק ירושלים ת"ו

ישלח להם הקב"ה במהרה רפואה ויחזקם בבריאות
הנפש ובריאות הגוף ולא ישאר שום רושם כלל
וישיבם במהרה למקורם – בית חיינו 770 – בגאולה
האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש

לזכות

כלל תלמידי התמימים
הלומדים בבית חיינו -770
לשנת התש"פ

שיזכו לחזק התקשרותם ב'אילנא דחיי' – כ"ק אדמו"ר
זי"ע

*

מוקדש

לרפו"ש וקרובה של המשפיע ומנהל הישיבה

הרב שלמה הכהן בן ליובא מיכלא

זרחי

ישלח לו הקב"ה רפואה במהרה ברמ"ח אבריו ושס"ה
גידיו ולא ישאר שום רושם כלל וימשיך להעמיד
תלמידים רבים מתוך התקשרות לכ"ק אדמו"ר

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לאילנא דחיי

כ"ק אדמו"ר זי"ע