

ב"ה

קובץ

הערות

וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת ארבעים ושלוש

גליון ה [א'רו]

יום הבהיר י"ד כסלו

ש"פ וישלח

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ושתיים לבריאה

שנת המאה ועשרים להולדת כ"ק אדמו"ר

יום הבהיר י"ד כסלו - ש"פ וישלח
גליון ה [א'רו]

תוכן העניינים

עניני גאולה ומשיח

- 5 גאולה האמיתית והשלימה הרב שלום צירקינד

תורת רבינו

- 10..... דין גיד הנשה לפני מ"ת הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 14..... עיונים ב'רשימות' על התניא - ראיית אדה"ז מסיפור מעשה המרגלים הרב בנימין אפרים ביטון
- 23..... שלימות הלבנה בין י"ד לט"ו הרב יוסף יצחק ליפסקער
- 24..... האם האבות קידשו נשותיהם לפני הנישואים הרב מרדכי פרקש

נגלה

- 27..... אכילת קדשי עכו"ם בטומאה הת' ארי' לייב הכהן שי' הענדל
הת' מנחם מענדל שי' פרידמאן
- 30..... בבואור דברי הרמב"ן בענין "חטא בכדי שיזכה חברך" הת' לוי יצחק לאשאק
- 32..... שינוי לשון הרמב"ם מל' הטור ושו"ע הל' שבת פי"ד הרב יוסף יצחק שמוקלער
- 33..... בענין פירושו של כרמלית הנ"ל

חסידות

- 35..... ענוותנותו של משה
הרב משה מרקוביץ
- 36..... ראשית גויים עמלק ואחריתו עדי אובד
הנ"ל
- 36..... כח המתאווה
הנ"ל

רמב"ם

- 37..... דברי הרמב"ם בענין טומאה דחוייה בציבור
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

הלכה ומנהג

- 42..... האם קריה"ת חייב להיות ע"פ הסדר, ומה הדין באם דילגו על עלי' שלימה (גליון)
הרב ברוך אבערלאנדער
- 43..... פיענוח קונטרס אחרון סימן רנו ס"ק ג (קטע הראשון)
הרב יהושע בלאזענשטיין
- 47..... היתר ערכאות
הרב פרץ בראנשטיין
- 47..... מקום הנחת עירוב תחומין (גליון)
הרב מאיר צירקינד
- 50..... תיקון עירובין בשיטת הרבי (גליון)
הרב לוי קאפלאן
- 54..... הסב הנכדים והנכדות - חיובי כבוד, תלמוד תורה ותשלום שכר לימוד
הרב צבי רייזמן

פשוטו של מקרא

- 63..... ביאור בפירוש רש"י בטעם קריאת השם בנימין
הרב אברהם אלאשילי
- 64..... האיך רץ אברהם אבינו לקראת המלאכים (גליון)
הת' מנחם מענדל שי' טייטלבוים

- 66..... ביאור בעיתוי תפילת יצחק על רבקה
הרב שמואל קופרמן
- 68..... ודינה היכן היתה
הרב וו. ראזענבלום

שונות

- 69..... מיי סידר סדר תיקון ליל שבועות? (גליון)
הרב ברוך אבערלאנדער
- 70..... ההשתדלות אודות עירובין בוועידת הרבנים בפטרבורג עת"ר (גליון)
הרב נחום שמרי' זאיאנץ
- 75..... משוך חסדך ליודעך אל קנא ונוקם
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 80..... שמות רחובות על שם הרבנים או על שם ספריהם
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
- 82..... 'מסורת משה' בענין בני כוש
הרב חיים רפפורט
- 88..... שבת של חול מהו?
הרב יוסף יצחק שמוקלער

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ מקץ - חנוכה תשפ"ב
הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ד', כ"ז כסלו, יום ד' דחנוכה תשפ"ב
"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די
קובצים און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"

(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)



למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: Haoros@Haoros.com

כתובת: 639 Eastern Pkwy, Apt. 3F
Brooklyn, New York 11213, USA

להקדשות נא להתקשר: 305-772-6692

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט: Haoros.com

עניני גאולה ומשיח

גאולה האמיתית והשלימה¹

הרב שלום צירקינד

Moshiachlinks.com

ידוע ומפורסם הלשון הרגיל בשיחות הקודש אודות הגאולה "גאולה האמיתית והשלימה". ותואר זה, כולל כמה ענינים, כדלקמן.

גאולה נצחית

בדרך כלל, הכוונה בהתואר "גאולה האמיתית והשלימה" הוא שזה יהי' גאולה נצחית שאין אחרי' גלות.

ובכ"מ בשיחות הקודש מצויין ע"ז להמכילתא² "כל השירות שעברו קרואות בלשון נקבה, כשם שהנקבה יולדת כך התשועות שעברו היה אחריהם שעבוד. אבל התשועה העתידה להיות אין אחריה שעבוד, לכך קרואה בלשון זכר, שנ' שאלו נא וראו אם יולד זכר מדוע ראיתי כל גבר ידיו על חלציו (ירמי' ל, ו), שכשם שהזכר אינו יולד כך התשועה העתידה לבא לא יהא אחריה שעבוד. שנאמר ישראל נושע בה' תשועת עולמים לא תבושו ולא תכלמו עד עולמי עד (ישעי' מה, יז)". ובאמת זהו יסוד גדול המבואר בכ"מ בתנ"ך³ ומאחז"ל⁴ שהגאולה העתידה תהי' גאולה נצחית, שאין אחרי' גלות ושעבוד.

ובביאור הטעם לזה שהגאולה תהי' נצחית יש כמה ביאורים בחסידות. א) מפני

(1) לע"נ הת' מנחם מענדל ע"ה ב"ד דוד שליט"א. ויה"ר שתומ"י ממש יקיימו הייעודים בלע המות לנצח וגו' הקיצו ורננו שוכני עפר וגו'.

(2) בשלח טו, א. הובא בתוד"ה ונאמר - פסחים קטז ב. ובילקוט שמעוני יהושע רמז כ (כמצויין בתורת מנחם תשמ"ו ח"ב ע' 763 הערה 30). ובמק"א (ראה לקו"ש חל"ט ע' 290 ועוד) מצויין ע"ז לילקוט שמעוני ישעי' רמז תצט. ובלקו"ש חכ"ד ע' 173 הע' 47 מצויין לשמור"ר פכ"ג, יא וביפיה תואר שם. וראה גם ירושלמי שביעית פ"ו ה"א. ערכין יג, ב רש"י ד"ה בנבל עשור.

(3) ישעי' לה, י. נד, ד. ס, יח ואילך. סא, ז. סב, ח. שם סה, טז ואילך. ירמי' כד, ו ואילך. ל, י. לא, יא. לא, ל ואילך. יחזקאל לו, יב ואילך. יואל ד, יז. שם שם כ. עמוס, ט, יד ואילך. דניאל ב, מד. ז, יד. איכה ד, כב. ראה בתרגום ומפרשים בכהנ"ל. ובס' משמיע ישועה להאברנאל מאריך ביסוד זו בכ"מ (ראה במהדורה חדשה מס' הנ"ל ע' 141, 147, 149, 152, 170 ואילך, 175, 190, 192, 208, 234, 279, 294, 310, 325, 340).

(4) ילקוט שמעוני ומדרש תהלים על תהלים לו, י. מדרש תהלים קכא, א. מדרש תנחומא פרשת אחרי סי' יב. (ועד"ז מדרש תהלים לו, ב. ילקוט שמעוני זכרי' רמז תקעט). ילקוט שמעוני מלכים א רמז רט. ספרי וילקוט שמעוני על בהעלותך י, ט. בראשית רבה צב, ד (ובשני לא אשכל עוד). צדרש

שהגאולה תהי' מהקב"ה בעצמו, מדרגא כזו שלמעלה משינויים, (ובסגנון המובא בחסידות מהמדרש, שהגאולה דלעתיד להי' בדוגמת אור השמש ולא כאור הנר שנכבה⁵).

(ב) מפני שגשמיות העולם יתברר לגמרי ויהי' כלי להגילויים להגאולה ולכן האור יהי' נקבע בו באופן תמידי ונצחי⁶.

ובסגנון נגלה ופשוט יותר - מפני שאז יבטל היצה"ר "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", ולא יהי' שייך חטא, וממילא מובן שלא ילכו עוד בגלות⁸. (וגם מפני שהגויים יחיו בשלום עם ישראל ויקבלו אמונת הקב"ה, ולכן לא ישתעבדו בנו עוד⁹, ובסגנון הקבלה - מפני שאז יוגמר בירור כל הניצוצות ויתבטלו כל הקליפות וממילא לא יהי' שייך שהאומות ישתעבדו עוד בישראל¹⁰).

ועוד ביאור בזה¹¹, שזה נעשה ע"י הפיכת הגלות עצמו לגאולה, שעיי"ז מובן שלא שייך שיהי' עוד גלות. ובסגנון של תורת החסידות, שכאשר החושך עצמו יאיר, הרי לא שייך שוב שהחושך ינגד לאור.

וע"פ המבואר בכ"מ מובן שענינים הנ"ל יהי' בגילוי בעיקר בתקופה השני' דימות המשיח שאז יועבר הרע לגמרי מהעולם ויהי' גילוי אלקות באופן הכי נעלה וכו'.

ובעבודת האדם בזמן הזה, ההכנה לזה הוא שהעבודה היא בלי שינויים (ובכח עצמו), שעיי"ז ממשיך הדרגא באלקות שמעלה משינויים¹². וכן ע"י עבודת התשובה,

תנחומא שופטים ט (השלישית אין לה הפסק. ועד"ז בילקוט שמעוני זכרי' רמז תקפא). זח"א קיד, א (מדרש הנעלם). זח"ג ו, ב.

5) ראה ד"ה להבין ענין פסח שני תשל"ח ס"ו ובהנסמן שם. ד"ה קץ שם לחושך ס"ב ובהנסמן שם. לקוטי תורה תורת שמואל תרל"ט ח"א ע' רצ ואילך, רצט ואילך. ס' הערכים חב"ד ח"ג ע' שנו ואילך. וראה גם לקו"ת דברים ה, ד, ואילך. וראה ד"ה א"ר אושעיא תשמ"ח דזה שלע"ל לא יהי' שייך אפש-ריות של גלות הוא מפני שאז הגילוי דפנימיות עתיק, וראה בזה ד"ה פדה בשלום וד"ה להבין ענין נרות חנוכה תשכ"ן, שהגילוי דלע"ל יהי' מפנימיות עתיק, שלכן יתגלה שגם הגשמיות עצמו הוא באיחוד עם אלקות ע"ש.

6) לקו"ש ח"א ע' 10 ואילך. ח"י ע' 350 הערה 58. תורת מנחם תשכ"ד ח"ב ע' 321. תשד"מ ח"ג ע' 1512. סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 568 הערה 21. ובכ"מ.

7) וכעין זה יש ב' פרטים בזה שביהמ"ק השלישי יהי' נצחי: מפני שיהי' בנינא דקוב"ה, וגם שהת-חתון יהי' כלי להנצחיות. ראה ד"ה גדול יהי' כבוד הבית תשכ"ב בתחילתו ובס"ט.

8) ראה במשמיע ישועה להברנאל במקומות שנסמנו לעיל.

9) בית אלקים להמבי"ט שער היסודות פנ"א. ועוד.

10) שער המצות להאריז"ל פ' ראה בסופו.

11) ראה ד"ה א"ר אושעיא תשמ"ח.

12) ראה לקו"ש ח"כ ע' 232. חל"א ע' 25. תורת מנחם תשד"מ ח"ג ע' 1513.

והעבודה בזמן הגלות בכלל, מברר ומזכך גשמיות העולם, ומהפך החושך לאור, שע"ז מתבטל האפשריות של גלות.

ב' דרגות בגאולה

א. באגרת ח"י אלול תשל"ז בסופו¹³ הערה ד"ה "בגאולה האמיתית והשלימה" מבואר וזלה"ק: "להעיר משני אופני: גאולה - בעתה, אחישנה ... לא זכו, וזכו... אמת - אמת, אמת לאמתו.... שלימה - שלא חסר כלל, שלימות..."

ובהערה שלאח"ז ד"ה "משיח" מבואר: ... וב' זמנים בביאת משיח: ימות המשיח, תחיית המתים... וי"ל אשר ב' דרגות בכהנ"ל - מתאימות לב' ההשפעות (ובהברכות מלמעלה): - די מחסורו (כולל - עבד לרוץ לפניו וכו'), לעשרו.. וראה מו"נ ח"ג, רפנ"ג. המשך תער"ב פקנ"ז, שם פשע"ג-ה."

ונקודת הדברים הוא ע"פ המבואר בכ"מ¹⁴ שישנו הדרגא של מילוי החסרון, ויש הדרגא של עשירות שזהו למעלה ממדידה והגבלה.

ב. ובהערות האלו (מעטי הכמות ורבי האיכות) מבואר יסוד גדול בהבנת שתי התקופות והדרגות דימות המשיח. דהתקופה הראשונה דימות המשיח שעולם כמנהגו נוהג וכו', ענינו (הן בגשמיות והן ברוחניות) בדרגת מילוי החסרון, משא"כ תקופה השני' (תחיית המתים) ענינו הוא עשירות ושלימות בעצם שלמעלה ממילוי החסרון.

ועיין בהדרן על הרמב"ם תנש"א שמבאר שם שבהלכה האחרונה של הרמב"ם¹⁵ מדובר על התקופה השני' דימות המשיח שזהו שלימות נעלית יותר שלמעלה מהעולם (שזהו"ע כלל שלמעלה מפרטים), משא"כ תקופה הראשונה דימות המשיח זהו"ע שלימות העולם עצמו (שזהו"ע שלימות הפרטים - ובסגנון הנ"ל אפשר לומר דהיינו מילוי החסרון), ועיי"ש שמבאר בכ"ז כמה דרגות.

וזה מתקשר לזה שבתקופה הראשונה עולם כמנהגו נוהג אלא שכל הענינים יהיו בשלימותם (- מילוי החסרון), משא"כ תקופה השני' תהי' הנהגה נסית שזהו"ע של עשירות, (וע"פ המבואר בד"ה וארא אל אברהם תשל"ה ס"ז, ע"ש).

(13) נדפס בלקו"ש ח"ד ע' 476, ובאגרות קודש.

(14) ראה ד"ה זאת חוקת התורה תשכ"ט ס"ה. ד"ה פדה בשלום תשכ"ז ס"ה ואילך. ד"ה להבין ענין נרות חנוכה תשכ"ז ס"ו. ד"ה לא היו ימים טובים לישראל תשל"ה הערה 39. ובוה גופא יש כמה דרגות וכו' כמובן למעיין.

(15) ועיין עוד בלקו"ש ח"ח ע' 131, ששם מבואר שב' מדריגות אלו מרוזנים בההלכה האחרונה של הרמב"ם: "לא רעב ולא מלחמה וכו'" זהו"ע שלימות בדרגת מילוי החסרון, והמשך הלכה ש"לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד" זהו"ע שלימות ממש. וראה גם הנסמן בשיחת ש"פ שמיני תשמ"ח הערה 76.

ובסגנון הרמב"ם: ענין התקופה הראשונה דימות המשיח הוא החזרת מלכות בית דוד והחזרת שלימות התומ"צ, דהיינו הענינים שחסרו בזמן הגלות – מילוי החסרון¹⁶. והתקופה השני' דימות המשיח (דהיינו תקופת תחיית המתים) הו"ע של חידוש במעשה בראשית¹⁷, דבר חדש שלמעלה ממציאות העולם – ענין העשירות.

ועד"ז בעומק יותר לאלו שסוברים שבתקופה הראשונה דימות המשיח יהי' תקופה ניסית גם לשיטת שמואל, ואין סתירה לזה ממה שאמר שמואל שאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, כי אז יחזור העולם להאופן כמו שהי' קודם חטא עץ הדעת, ואין זה נקרא שינוי מנהגו של עולם¹⁸. והיינו שזהו ענין של מילוי החסרון בלבד – החזרה למצב הקודם והטבע הראשון של העולם. משא"כ תקופה השני' ענינו גילוי שלמעלה יותר, וכמבואר בכ"מ¹⁹ שלעתיד תהי' "תולדות" מלא²⁰, שלמעלה מעולם על מילואו נברא²¹ כפי שהי' קודם חטא עה"ד.

ועד"ז גם בתורת החסידות יש כעין ב' דרגות האלו. שהרי בכ"מ מבואר שבתקופה הראשונה תהי' גילוי האוא"ס שהאיר קודם הצמצום, שאין זה דבר חדש (וע"פ סגנון הנ"ל אפ"ל שזהו"ע של מילוי החסרון שנגרם ע"י הצמצום), משא"כ תקופה השני' הו"ע של חידוש במעשה בראשית, דהיינו אור חדש שלא האיר גם קודם בצמצום (ובסגנון הנ"ל י"ל שזהו בדוגמת ענין העשירות שלמעלה ממילוי החסרון)²².

ג. ובעבודת האדם, מבואר שהחילוק בין מילוי החסרון לעשירות הוא החילוק בין עבודת הצדיקים שהו"ע מילוי החסרון, לעבודת התשובה, שענינה הוא עשירות, למעלה ממדידה והגבלה. (ראה ד"ה פדה בשלום (ש"פ ויצא) תשמ"ג).

ובפרטיות יותר (בעבודת התשובה גופא) י"ל שזהו ע"ד המבואר בד"ה שיר המעלות ממעמקים תשמ"ח שיש ענין התשובה ומהות התשובה. דענין התשובה הוא התיקון על ענינים פרטיים (ע"ד המבואר לעיל שמילוי החסרון הוא שלימות הפרטים), משא"כ מהות התשובה הוא ענין נעלה ביותר, שאדם מעמיד עצמו לאופן

16 ראה לקו"ש ח"י"ח ע' 278 ואילך.

17 לקו"ש חכ"ז ע' 198 ואילך. ובכ"מ.

18 ראה עבודת הקודש ח"ב פל"ח, וראה שם בפתיחת דבריו "המלך המשיח .. יחזיר עטרה ליושנה .. ישיב הממשלה העליונה למכונה ... (-ע"ד סגנון לשון הרמב"ם בריש פי"א מהל' מלכים-) .. ויחזור העולם אל מה שהוטבע בו מהטוב והשלימות, קודם שמרה וחסא אדם הראשון". וראה נצח ישראל למהר"ל פרק נ'.

19 ראה לקו"ש ח"י"ח ע' 131 שם, ובכ"מ.

20 בראשית רבה פי"ב, ו.

21 ב"ר פי"ד, ז. פי"ג, ג.

22 ראה ד"ה והי' עקב תשכ"ז ס"ז ובהערה 62.

נעלה יותר באין ערוך, שעי"ז ממילא מתתקנים הענינים הפרטיים (ובסגנון הנ"ל שזהו שזהו ענין העשירות, שלימות שלמעלה מפרטים).

ובכללות יותר, החילוק בין ב' הענינים הוא העבודה שע"פ טעם ודעת והעבודה שלמעלה מטעם ודעת. שהגילויים באופן של עשירות לע"ל הם כתוצאה מהעבודה שלמעלה ממדוה"ג, משא"כ העבודה שבמדוה"ג שייכת להתקופה הראשונה דימות המשיח²³.

ובעבודת האדם בזמן הזה הגורמת ומהווה הכנה להענים דלע"ל, הענין הוא שעבודתו הוא באופן של חידוש (כמו עבודת התשובה שנעשה מציאות חדשה), כמו שבתקופה השני' תהי' חידוש במעשה בראשית²⁴. ועד"ז שעבודתו היא למעלה ממדידה והגבלה לגמרי (שזהו"ע תקופה השני'), ולא רק שעושה עבודתו מבלי להתפעל מהמניעות והיעיכובים (שזהו בדוגמת תקופה הראשונה)²⁵.

וכל הנ"ל הוא ג"כ ב' פירושים וענינים בתיבת גאולה, א) גאולה מן הגלות, היינו שבזה נרגש ענין הגלות שממנו נגאל, שממילא מובן שזהו דרגא שממלא החסרון (הגלות, ב) שלימות ענין הגאולה הוא דרגא שלמעלה מהגלות לגמרי, שאין בזה אפילו גדר ואפשריות הגאולה²⁶. ובכ"מ מבואר²⁷ שב' דרגות אלו הם החילוק בין ב' התקופות הנ"ל. וענינו בעבודה, שבתקופה הב' תהי' (עיקר זמנו של) גילוי היחידה²⁸, שלגבי זה אין שום מנגד כלל.

ובמק"א מבואר²⁹ שגם תואר הגאולה האמיתית והשלימה היא הגבלה, והגאולה עצמה תהי' למעלה מכל תואר וגדר וכו'.

גאולת כל פרט

עוד יסוד עיקרי הכלול בהלשון "גאולה האמיתית והשלימה" הוא שאז יהי' גאולת כל פרט ופרט מהגלות. שזה קשור להמבואר בכ"מ שלע"ל לא ישאר אף יהודי

23 ראה ד"ה הוי' עקב תשכ"ז ס"ח. ובכ"מ.

24 ראה תורת מנחם תשד"מ ח"ג ע' 2118 ואילך.

25 תורת מנחם תשמ"ו ח"ג ע' 190.

26 ראה סה"ש תש"ן ח"ב ע' 536. תשנ"א ח"ב ע' 688. ולהעיר גם משיחת ש"פ חוקת תשמ"ח ס"י.

27 ראה שיחות קודש תשל"ט ח"ב ע' 487. ועוד.

28 ראה ד"ה פדה בשלום (י"ט כסלו) תשמ"ו.

29 סה"ש תשמ"ט ח"א ע' 397.

בגלות³⁰, ובכללות יותר שבכל פרט שבעולם יתגלה איחודו עם אלקות, כי אפילו אם פרט א' שבעולם נשאר מחוץ להגאולה, הרי זה מורה שאין זה אמיתית ושלמה³¹.

והענין בעבודה הוא שצריך להיות הבירור בכל פרט, "אמת ושלמות בכל העינים", ומזה מובן גם באופן העבודה שצ"ל מונח באופן פנימי בכל ענין שעושה, ולא שיעשה זה רק כהכנה לדבר אחר וכו'³². ובסגנון (ואופן) אחר (קצת), שבכל פרט צ"ל נרגש שזהו חלק מגאולה נצחית, ולכן גם מעשה קטן יש בו ענין הנצחיות כי זהו חלק מתורה נצחית³³.

יש להאריך בכ"ז הרבה, והעיקר שכבר נזכה לגאולה האמיתית והשלמה עם כל הפירושים תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



תורת רבינו

דין גיד הנשה לפני מ"ת¹

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

אם נצטוו או נהגו מעצמן

ברשימות חוברת ס"ח בתחילתו [על מ"ש בס' לב ארי' שלפני קבלת התורה לא היו מצווין כלל, והעיר ע"ז בחשן אהרן: "לבד ז' מצוות שעוד בני נח נצטוו עליהם, ומצות מילה שניתנה לאברהם אבינו, וגיד הנשה ליעקב אבינו ומצות קרבן פסח ליוצאי מצרים] העיר הרבי וזלה"ק: ובמשנה תורה להרמב"ם ז"ל הל' מלכים פ"א ה"א שלא נצטוו יעקב על גיד הנשה אלא הוסיף מדיליה וכמו יצחק שהפריש מעשרות ותפלות שאבות תקנום כו' עכלה"ק. היינו דלא כמ"ש הנ"ל שהי' ציווי על גיד הנשה בימי יעקב, אלא דיעקב הוסיף מדיליה, וכלשון הרמב"ם שם: "בא אברהם ונצטווה

30 לקו"ש חי"א בתחילתו ובכ"מ.

31 יסוד הדברים מבוארים בהרחבה בשיחת ש"פ חוקת תשמ"ח ס"ה ואילך.

32 שיחת ש"פ פינחס תנש"א ס"י.

33 ספר השיחות תשמ"ו ח"ג ע' 292 (הנחה באידיש).

1 לעילוי נשמת אמי מורתי הרבנית **חנה עטקא** ב"ר **נטע זאב** ע"ה בקשר ליום הארציטי ביום י"ז כסלו, ויה"ר שיקויים היעוד ד' והקיצו ורננו שוכני עפר" בקרוב ממש והיא בתוכם.

יתר על אלו במילה, והוא התפלל שחרית, ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפלה אחת לפנות היום, ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית".

אבל בלקו"ש חלק ח' (ע' 57) כתב וז"ל: וואס דערפאר איז דער דין אז גיד הנשה איז 'נוהג בטהורה ואינו נוהג בטמאה' - כאטש אז דער איסור ג"ה פאר מ"ת איז געווען (לויט פשטות לשון הש"ס אין חולין) אויך בבהמה טמאה - ווייל בשעת דער איסור איז געזאגט געווארן בסיני איז בטל געווארן דער פריערדיקער איסור) עכ"ל, ובהערה 46 כתב דלדעת הרמב"ם בפיהמ"ש חולין ובהל' מלכים רפ"ט אפילו לרבנן - דסב"ל דגיד הנשה אינו נוהג אלא בטהורה - נהג גיד הנשה לפני מ"ת ודלא כפירש"י וכפשטות לשון הש"ס בחולין שם ע"כ, דממה שכתב כמו"פ דה"א איסור" של גיד הנשה לפני מ"ת, משמע דכאן סב"ל שהיו מצווין על זה, ולא כהרשימה.

ובאמת זהו מחלוקת קדמאי, דבכס"מ שם כתב בנוגע למצוות של האבות שהרמב"ם סב"ל שכל אלו המצוות מעצמם עשאוים ולכן לא הזכיר נצטווה רק במילה עיי"ש, (וזהו כהמבואר בהרשימה), אבל הלח"מ נוטה לומר דמ"ש "ויעקב הוסיף גיד הנשה" הרי זה מצד הציווי ולכן הקשה שזה סותר להגמ' דחולין וז"ל: ויעקב הוסיף גיד הנשה וכו'. קשה דבפרק גיד הנשה אמרו (דף ק') נוהג בטהורה ואינו נוהג בטמאה ר' יהודה אומר אף בטמאה אמר ר' יהודה והלא מבני יעקב נאסר גיד הנשה וכו' אמרו לו בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו משמע דלא נאסר אלא בסיני וליעקב לא נאסר אליבא דרבנן דקי"ל כוותיהו וא"כ איך כתב רבינו דיעקב הוסיף גיד הנשה, וכי תימא דהוסיף מדעתו קאמר מ"מ קשה מנא ליה לרבינו הא וצ"ע עכ"ל.

[ביאור קושייתו דתנן בחולין ק,ב, דחכמים סב"ל ד"גיד הנשה נוהג בטהורה ואינו נוהג בטמאה, רבי יהודה אומר: אף בטמאה, אמר ר' יהודה: והלא מבני יעקב נאסר גיד הנשה, ועדיין בהמה טמאה מותרת להן, אמרו לו: בסיני נאמר, אלא שנכתב במקומו", ופירש"י (בד"ה מבני יעקב נאסר) "דכתיב (בראשית לב) על כן וגו' ועדיין טמאה מותרת להן עד מתן תורה", אמרו לו - חכמים - זה שהזהירו עליו בסיני נאמר ועד סיני לא הוזהרו, אלא שנכתב במקומו לאחר שנאמר בסיני וכתב וסידר משה את התורה כתב המקרא הזה על המעשה על כן הוזהרו בני ישראל אחרי כן שלא יאכלו גיד", היינו דרבי יהודה סב"ל דנאסר להם מיד ולכן נוהג גם בטמאה כיון דאז עדיין לא ה' חילוק בין טמאה לטהורה, וחכמים סב"ל דלא נאסר להם עד לאחר מ"ת, וכיון שהרמב"ם פסק כחכמים דנוהג רק בטהורה (הל' מאכלות אסורות פ"ח ה"א) למה סבירא ליה דנהג גם בבני יעקב?]

ועי' גם בס' 'קרית ספר' להמבי"ט שם שפירש כוונת הרמב"ם שנצטווה בגיד הנשה ובלשונו: "בא אברהם ונצטווה על המילה והתפלל תפלת שחרית כדכתיב וישכם אברהם בבקר, יצחק הפריש מעשר ותפלת מנחה, יעקב נצטווה על גיד הנשה והתפלל ערבית" וזהו כהמבואר בלקו"ש.

דעת הרמב"ם בפירוש המשניות

ועי' בחי' חת"ס וראש יוסף חולין שתירצו קושית הלח"מ ע"פ מ"ש שם הרמב"ם בפיהמ"ש וז"ל: ושים לבך אל העיקר הגדול הנכלל במשנה הזאת, והוא מה שאמר מסיני נאסר לפי שאתה הראית לדעת שכל מה שאנו מרחיקים או עושים היום, אין אנו עושים אלא במצות הקב"ה ע"י מרע"ה, לא שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו, כגון זה שאין אנו אוכלים אבמה"ה, אינו מפני שהקב"ה אסרו לנו, אלא לפי שמשנה אסר עלינו אבמה"ה במה שצוה בסיני שיתקיים איסור אבמה"ה, וכמו"כ אין אנו מלין מפני שאע"ה מל עצמו ואנשי ביתו אלא מפני שהקב"ה צוה אותנו ע"י מרע"ה שנימול כמו שמל אאע"ה, וכן גיד הנשה אין אנו הולכין אחר איסור יעקב אבינו, אלא מצות מרע"ה כו' עכ"ל, הרי מוכח מזה שהרמב"ם פירש הגמ' באופ"א מרש"י, דסב"ל דלכו"ע התקיים גיד הנשה לפני מ"ת, אלא דחכמים סב"ל דאעפ"כ אינו נוהג אלא בטורה כיון שהציווי שלנו הוא רק מחמת ציווי החדש של מרע"ה במ"ת שאז כבר הי' דין טמאה וטהורה, והאיסור חל רק על הטהורה.²

לכאורה קשה מפיהמ"ש למ"ש בהרשימה

אלא דיל"ע לפי הפירוש שבהרשימה דסב"ל דיעקב לא נצטוה אלא נהג כן מדיליה, דלפי"ז קשה מהפיהמ"ש? כי בשלמא אי נימא שהרמב"ם בפיהמ"ש סב"ל דגיד הנשה נאסר ליעקב מצד ציווי, מובן למה צריכים לשלול דאחר מ"ת אין הקיום משום אותו האיסור, ולכן סב"ל לרבנן דאינו נוהג אלא בטורה, אבל אי נימא דסב"ל שיעקב אבינו הוסיף כן מדעתו, א"כ לכאורה פשוט שהחוב שלנו הוא רק מצד הציווי שמסיני, כיון דבלי ציווי ה' למה יש הכרח לנו לקיים מן התורה כיון דאי"ז כלל מצות ה'? (וכ"כ בראש יוסף שם ובשו"ת עונג יו"ט סי' ע"ז ועוד דלפי הפיהמ"ש פשוט דצ"ל שיעקב נצטווה על גיד הנשה), וכ"כ המל"מ שם פ"י סוף ה"ז בד"ה וראית

וראה בס' בית האוצר מערכת א-ב אות ז' (בד"ה וע"ע ברכות) שהקשה למ"ד בברכות כו, ב, דתפלות אבות תיקנום, וקשה דאיך יש חיוב מכח האבות הרי זה לימוד מקודם מתן תורה ואין למדין מקודם מ"ת? (ובאמת יש שביארו טעם המ"ד דאבות תיקנום ואסמכיניהו אקרבנות ולא מספיק הא דאבות תקנום בלבד, משום זה גופא דאם משום האבות לבד לא הי' חיוב עלינו וכמ"ש בשטמ"ק שם, ובמהר"ץ חיות שם עפ"י דברי פיהמ"ש הנ"ל, וכ"כ בשו"ת עונג יו"ט שם בסופו, וס' פרדס יוסף ח"א בראשית יט, כז וראה לקו"ש חכ"ט ע' 183) ותירץ הגרי"ע דתפלות הי' בקבלה לחכמים שלא לבד שהאבות בעצמם התפללו רק שתקינו כן בפירוש לזרעם אחריהם ולדורות הבאים שיתפללו הג' תפלות, וכמבואר בהדיא במדרש משלי פרשה כ"ב אל תסג גבול עולם אשר עשו אבותיך אם ראית מנהג שעשו האבות אל תשנה אותו

(2) וראה בס' חמדת ישראל קונטרס נר מצוה ע' 172 ובס' בית ישי ח"ב ע' שע"ב ובס' תרומת הכרי בפתח השער אות ת' ועוד שכתבו שנעלם מהלח"מ פיהמ"ש זה.

כגון אברהם שתקן תפלת שחרית וכו' לא עשו להם בלבד אלא לכל הדורות עכ"ל. וכיון שתיקנו בפירושו לדורות הבאים לא שייך בו אין למידין מקודם מ"ת כו' עיי"ש. דלפי"ז י"ל בנדו"ד דכיון שיעקב תיקן גיד הנשה לו ולבניו עד עולם לכן יש חיוב עלינו לקיימו, אבל אכתי אינו מבואר דמ"מ אין זה מצוה מן התורה, וא"כ אכתי יל"ע כנ"ל דלמה הוצרך הרמב"ם לשלול שאין האיסור שלנו משום יעקב? בשלמא אי נימא דסב"ל בפיהמ"ש שהי' ציווי ה' ליעקב מובן, אבל לפי הנ"ל צ"ב?

ואפשר לומר בזה עפ"י דיוק לשון הרמב"ם שם דלגבי אבר מן החי כתב: "זה שאין אנו אוכלים אבמה"ח", ולגבי מילה הלשון הוא: "אין אנו מלין לפי שאאע"ה כו" היינו דאירי אודות גוף העשי' והחיוב, משא"כ לגבי גיד הנשה כתב: "אין אנו הולכין אחר איסור יעקב" ולא אירי אודות גוף האיסור, ועפ"י הנ"ל אפ"ל, משום דבזה פשוט דלא שייך לומר שהאיסור שלנו הוא משום איסור דיעקב כיון שאצל יעקב לא הי' זה מחמת ציווי, אלא דכאן כוונתו לחדש עוד יותר, דלא נימא דבסיני חל ציווי על איסורו של יעקב, (וכלשונו לגבי אבר מן החי: "שצוה בסיני שיתקיים איסור אבר מן החי" וכן נת' בארוכה בחלק ל' פ' לך שיחה ג' אודות מצות מילה עיי"ש) כי אי נימא כן הי' צ"ל דנוהג גם בטמאה, אלא דבסיני נתחדש איסור חדש לגמרי של גיד הנשה, ואינו שייך להאיסור של יעקב, ולכן סב"ל לרבנן דאינו נוהג אלא בטורה.

שו"ר בלקו"ש ח"ה כ' חשוון ע' 89 הערה 25, וע' 316 הערה 38 שכתב וז"ל: ובאיסור גיד הנשה כתב הרמב"ם [בפיהמ"ש] סתם "אלא מצות מרע"ה" ולא כתב "שיתקיים" כי גדה"נ קיים יעקב מעצמו ולא שנצטוה על זה מהקב"ה (רמב"ם הל' מלכים רפ"ט ובכס"מ שם) עכ"ל עיי"ש עוד, וזהו כפי שנת'.

תירוץ לקושיית המפרשים על הרמב"ם מהגמ' חולין צא,א.

ואי נימא כפי הפירוש שבהרשימה דכוונת הרמב"ם רק שנהג כן מדיליה וכן כוונתו בפיהמ"ש, יתיישב גם שתמהו המפרשים על הרמב"ם (ראה תרומת הכרי שם ועוד) מהך דחולין צא,א, דאיתא שם מאי דכתיב וטבוח טבח והכן, פרע להן בית השחיטה, והכן טול גיד הנשה בפניהם כמ"ד גיד הנשה נאסר לבני נח, והנה בשלמא לדעת רש"י דלרבנן לא הי' איסור כלל עד מ"ת מובן למה צ"ל דקאי כמ"ד דגיד הנשה נוהג בב"נ שהוא דעת רבי יהודא, אבל לדעת הרמב"ם דסב"ל דגם לפי רבנן נאסר אז, למה צ"ל דקאי רק כרבי יהודא?

ולפי הנ"ל י"ל שהרי הקשו התוס' שם (בד"ה כמאן דאמר): וז"ל: וא"ת דילמא לא נאסר ואפילו הכי היו מקיימין כמו שחיטה דקאמר ליה ופרע להם בית השחיטה וי"ל מדקאמר והכן משמע דבלא"ה לא משתרי עכ"ל. כוונתם דהלשון "והכן" משמע שנאסר להם מן הדין, דלפי"ז מתורץ גם לשיטת הרמב"ם דכיון שנת' שרק יעקב הוסיף כן מדיליה אבל לא נצטוה, לכן עכצ"ל דקאי רק לדעת רבי יהודא.

ובס' 'נתיבות רבותינו' (פ' מקץ מג, טז) הביא לתרץ קושיית התוס' בשם הגרי"ז דמהא גופא דדוקא גיד הנשה הוציא בפניהם, מוכח מזה שנצטוו בה ולא שקיימוה רק בגדר מנהג אבותיהם כמו השחיטה, דלא שחט בפניהם, דשחיטה דאינם מצווים עליה סגי בכל ידיעה שהיא שהבשר שחוט כראוי וידיעה של רוח הקודש נמי מהני, וזה פשוט שהיו יכולים השבטים לראות ולהבחין האם יש על הבשר רוח טהרה או לא, אולם בדבר שהם מחוייבים מן הדין בזה לא סגי רוח הקודש אלא בעינן ידיעה עם כל כללי הפסק ככל דיני איסור והיתר, והיא גופא הוכחת הגמ' דגיד הנשה נצטוו בה בני יעקב מהא דאמר יוסף לאשר על ביתו, "טול גיד הנשה בפניהם" דייקא "בפניהם" היינו שיראו הם כיון דמצווין על כך.

ועי' בסהמ"צ להגרי" פערלא (ח"א קעט, ב) שהביא ראי' לשיטת הרמב"ם ממדרש לקח טוב פסיקתא זוטרתא פ' וישלח דאמר התם ר' יוסי בר חנינא מאי דכתיב וטבוח טבח והכן, פרע וטול להן גיד הנשה שכך נהגו קודם מתן תורה וכשבא משרע"ה אסרו במקומו כו' עיי"ש, וממ"ש "נהגו" ולא "נאסרו" מוכח דסב"ל דזהו לדעת רבנן, לא כהמבואר לעיל בחולין דקאי לפי רבי יהודא אלא דקאי לרבנן, וזה מתאים לשיטת הרמב"ם דגם לרבנן נהגו כן.

ואולי אפ"ל דרבי יוסי בר חנינא לשיטתו קאי, דסב"ל בברכות שם דתפלות אבות תיקנום ואסמכוהו רבנן אקרבתות, והובא לעיל הביאור בזה משום דסב"ל דאם מפני האבות לבד לא הי' זה חיוב עלינו וכמ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש כנ"ל, ולכן הוצרכו רבנן לתקן חיוב משום קרבתות, ור' יוסי בר חנינא לשיטתו מפרש גם בגיד הנשה כשיטת הרמב"ם דגם לפי רבנן הי' נהוג מקודם אלא שהחיוב שלנו הוא רק משום סיני.



עיונים ב'רשימות' על התניא - ראיית אדה"ז מסיפור מעשה המרגלים

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בהמשך למש"כ בגליונות הקודמים, להלן עוד כמה עיונים והערות ב'רשימות' של רבינו על התניא ("מראה-מקומות, הגהות והערות קצרות לספר של בינונים", קה"ת תשע"ד).

א. בתניא פכ"ט מבאר אדה"ז דהס"א אין לה חיות מצ"ע אלא מצד הקדושה, ולכן היא בטילה לגמרי מפני הקדושה, אלא שנתן לה הקב"ה רשות ויכולת להגביה את עצמה כנגד קדושת נה"א כדי שהאדם יתעורר להתגבר עליה ולהשפילה וכו', ואז

ע"י הביטוש ושפלות הס"א להיות נבזה בעיניו נמאס וכו', היא בטילה בדרך ממילא ונדחית כביטול החושך מפני האור.

ומביא על זה ראייה ממצעשה המרגלים וזלה"ק "וכמו שמצינו דבר זה מפורש בתורה גבי מרגלים, שמתחלה אמרו כי חזק הוא ממנו אל תקרי ממנו כו' שלא האמינו ביכולת ה', ואח"כ חזרו ואמרו הננו ועלינו וגו', ומאין חזרה ובאה להם האמונה ביכולת ה', הרי לא הראה להם משרע"ה שום אות ומופת על זה בנתיים, רק שאמר להם איך שקצף ה' עליהם ונשבע שלא להביאם אל הארץ, ומה הועיל זה להם אם לא היו מאמינים ביכולת ה' ח"ו לכבוש ל"א מלכים, ומפני זה לא רצו כלל ליכנס לארץ.

אלא ודאי מפני שישראל עצמן הם מאמינים בני מאמינים, רק שהס"א המלוכנת בגופם הגביה עצמה על אור קדושת נפשם האלקית בגסות רוחה וגבהותה בחוצפה בלי טעם ודעת, ולכן מיד שקצף ה' עליהם והרעים בקול רעש ורוגז עד מתי לעדה הרעה הזאת וגו', במדבר הזה יפלו פגריכם וגו'², אני ה' דברתי אם לא זאת אעשה לכל העדה הרעה הזאת וגו', וכששמעו דברים קשים אלו נכנע ונשבר לבם בקרבם,

1) ויש להעיר מלשון אדה"ז לעיל בביטוש הנה"ב והיצה"ר - שכנגד זה הביא הראיה עד"ז ממצעשה המרגלים, ובסגנון דומה "ירעים עליה בקול רעש ורוגז" (גבי יצה"ר), "והרעים בקול רעש ורוגז" (גבי מרגלים) - וזלה"ק "וגם ירעים עליה בקול רעש ורוגז להשפילה, כמאמר רז"ל לעולם ירגיז אדם יצ"ט על יצה"ר שנאמר רגזו וגו', דהיינו להגזו על נפש הבהמית שהיא יצרו הרע בקול רעש ורוגז במחשבתו לומר לו אתה רע ורשע ומשוקץ ומתועב ומנוול וכו' ככל השמות שקראו לו חכמינו ז"ל באמת, עד מתי תסתיר לפני אור א"ס ב"ה הממלא כל עלמין וכו'".

ואולי י"ל שלשון וסגנון אדה"ז בביטוש והשפלות הס"א שבנה"ב "עד מתי תסתיר וכו'", הוא ע"ד ומעין לשון הכתוב שהביא להלן גבי המרגלים "עד מתי לעדה הרעה הזאת וגו'". ודאיתני להכי יש להעיר גם מלשון הכתוב ". . . לעדה הרעה הזאת", וכן לשון הכתוב שלאח"ז "לכל העדה הרעה הזאת", שביטוי זה ["רעה"] הוא ע"ד הכינוי הראשון שהביא אדה"ז לעיל גבי יצה"ר "לומר לו אתה רע וכו'".

2) ואולי יש להעיר שכוונת אדה"ז בציטוט פסוק זה אינו רק לתוכן כללות הכתוב שכולל דברים קשים ש"נשבע שלא להביאם אל הארץ" (לשון אדה"ז בתניא שם לפני זה), אלא גם לביטוי לשון הכתוב "פלו פגריכם", והיינו שקראם בכינוי "פגר", שהוא לשון גנאי ובוזין, וכפי המתבאר מפירוש האוה"ח עה"פ (שם, לב) וז"ל "כי ודאי שלא יאמר פגר על משה ואהרן שגופם זך כמלאכים וכו'". וראה גם בספר התשבי לרבי אליהו בחור ז"ל ערך 'פגר' וז"ל "דע כל כל לשון פגר לא נמצא רק על פגרי אנשים רשעים, לכן אין מוזכרים זה הלשון רק על מיתת רשעים". ויש להעיר בזה גם מישע' סו, כד "ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים בי וגו'".

ולפ"ז יתכן להעיר בזה עוד דביטוי לשון כתוב זה ["פגריכם"] הוא ע"ד מש"כ אדה"ז לעיל בביטוש הנה"ב והיצה"ר - שכנגד זה הביא הראיה עד"ז ממצעשה המרגלים (ראה גם בהערה הקודמת) - "וגם ירעים עליה בקול רעש ורוגז וכו' לומר לו אתה רע ורשע ומשוקץ ומתועב ומנוול וכו'", והיינו שכולל בזה כינויי גנאי לביטוש והשפלות הס"א, וי"ל שכן מבואר גם עד"ז גבי המרגלים שקראם הקב"ה בכינוי "פגריכם" [נוסף על הכינוי "לעדה הרעה", "העדה הרעה", וכן"ל בהערה הקודמת], ועי"ז נפלה הס"א מממשלתה וגבהותה וגסות רוחה.

כדכתיב ויתאבלו העם מאד, וממילא נפלה הס"א מממשלתה וגבהותה וגסות רוחה, וישראל עצמן הם מאמינים וכו" עיי"ש.

ב. והנה ב'רשימות' על התניא על המילים "אמרו הננו" כותב הרבי זולה"ק [להלן בתוספת פיענוחים מהמו"ל בחצאי ריבוע]:

"לכאורה פשט הכתובים [הוא ש] "כי חזק גו" אמרו המרגלים, וכל העם הסכימו עמהם, באמרם – יד, ג – "ולמה גו' לנפול בחרב גו'". ו"הננו ועלינו" אמרו העם אחרי מות המרגלים במגפה – ובטושו"ע או"ח סתק"פ שהתחיל עונשן מיד [בתשעה באב], ומתו בו' או בי"ז באלול – אבל [אף שראו שמתו המרגלים במגפה], בכל זאת [שואל אדה"ז "מאיין חזרה ובאה להם האמונה ביכולת ה' (לכבוש ל"א מלכים), הרי לא הראה להם משרע"ה שום אות ומופת על זה בנתיים", כי] לא היה בזה [שמתו המרגלים במגפה] אות ומופת "על זה", היינו, על היכולת לכבוש לא' מלכים".

ובהערה שלאחרי זה על המילים "על זה" כותב הרבי זולה"ק "עייין הערה שלפני זה".

וכוונת הדברים בפשטות, דהנה בפירוש תוכן והמשך הכתובים שבפרשת המרגלים הנ"ל מצינו ב' אופנים:

הא' הוא לפי פשש"מ [וכ"ה גם פירוש הרא"ש בתשובה סוף כלל י"ג שהובא בב"י ובב"ח לאו"ח סי' תקפ] דהכתובים (במדבר יד, לו-לח) "והאנשים אשר שלח משה לתור את הארץ וגו', וימותו האנשים מוציאי דיבת הארץ וגו', ויהושע בן נון וכלב בן יפונה חיו מן האנשים וגו'", בהם מדובר אודות מיתת המרגלים, וכמו כן הכתוב שלאח"ז (שם, לט) "וידבר משה את הדברים האלה אל כל בני ישראל ויתאבלו העם מאוד", בו מדובר אודות דיבור הקשה שדיבר משה אל בני"י איך שקצף ה' עליהם וכו', הנה כל זה אירע באותו יום, היינו, בתשעה באב³, והכתוב שלאח"ז (שם, מ) "וישכימו בבוקר וכו' הננו ועלינו גו' כי חטאנו" אירע למחרת בבוקר.

ולפי זה צ"ל כי האמירה "הננו ועלינו גו' כי חטאנו" אמרו שאר העם, ולא המרגלים,

3) ראה סדר עולם רבה פרק ה, ובתענית כו, א-ב, ובגמ' שם כט, א [ועי' בהגהות הב"ח שם אות א'], ובתוד"ה שם אמר אביי ובחזא"ג מהרש"א שם, וראה גם סנהדרין קב, א ובפרש"י שם ד"ה וביום פקדי, והמתבאר משם בפשטות דחזרת המרגלים אירעה ביום תשעה באב, ולפי זה צ"ל דעיקר הבכ"י דבנ"י [יביכו העם בלילה ההוא וגו'"] (במדבר יד, א) [וכן גזירת הקב"ה שלא יכנסו לארץ וכו' שבהמשך הכתובים שם אירעו בליל י' באב עיי"ש].

אמנם יעויין בשבועות י, א ובפרש"י שם ד"ה קרא עלי מועד, ובפסחים עז, א ובפרש"י שם ד"ה קרא עלי מועד, וכן בהגהות הגר"א לסדר עולם רבה שם, והמתבאר משם דחזרת המרגלים עצמה אירעה בעצם בשמונה באב, והבכ"י דבנ"י וכמו"כ גזירת הקב"ה שלא יכנסו לארץ וכו' אירעו בליל ט' באב, עיי"ש בכל זה, ואכ"מ.

שכן הרי באותה שעה [ש"וישכימו בבוקר וגו'"] כבר מתו המרגלים במגפה, וכמו שמסופר בפירוש בפסוקים שלפני זה.

והיינו דבתחילה אמרו המרגלים "כי חזק הוא ממנו וגו'" (שם יג, לא), וכל העם הסכימו עמהם באמרם (שם יד, ג) "ולמה ה' מביא אותנו גו' לנפול בחרב וגו'", ואחר כך קצף ה' עליהם וכו' (שם, כו-לה) ומתו המרגלים במגפה (שם, לו-לח), ואחר כך דיבר משה אל העם איך שקצף ה' עליהם וכו', וכששמעו בני"י דברים קשים אלו נכנע ונשבר לבם (שם, לט), שכל זה אירע באותו יום בתשעה באב, ולמחרת אמרו העם "הננו ועלינו גו' כי חטאנו" (שם, מ) שכבר חזרה להם האמונה ביכולת ה'.

והב' הוא לפי ההלכה [ראה ב"י וב"ח לטור שם, ובשו"ע שם ס"ב ובמג"א ובאה"ט שם, וכן הוא גם בסוף מגלת תענית ובתרגום יונתן בן עוזיאל לבמדבר שם] דמיתת המרגלים אירעה בז' או בי"ז באלול [לפי השיטות והגירסאות השונות בזה, עי' בהנסמן לעיל וש"נ], היינו זמן רב לאחר המאורע דהמרגלים וכו' שאירע בתשעה באב.

וא"כ עכצ"ל לשיטה זו דשלושת הכתובים (במדבר יד, לו-לח) "והאנשים אשר שלח משה לתור את הארץ וגו', וימותו האנשים מוציאי דיבת הארץ וגו', ויהושע בן נון וכלב בן יפונה חיו מן האנשים וגו'", בהם מדובר אודות מיתת המרגלים, לא אירעו באותו הזמן של המאורע דהמרגלים וכו' המסופר בפרשה שם, אלא כתובים אלו הם מאמר המוסגר, והיינו כדי לסיים את הסיפור אודות הנעשה במרגלים עצמם.

והיינו דהכתובים שלפני זה - עד להכתוב "והאנשים וגו'" (שם, לו) ולא עד בכלל - בהם מסופר אודות המאורע דהמרגלים ואיך שקצף ה' עליהם וכו', אירע באותו יום בתשעה באב, ושלושת הכתובים (שם לו-לח) בהם מסופר אודות מיתת המרגלים, אירע זמן רב לאחר זה בז' או בי"ז באלול, ופסוקים אלו הם רק מאמר המוסגר באמצע הפרשה.

והפסוק שלאחרי זה (שם, לט) "וידבר משה וגו' ויתאבלו העם מאוד", בו מדובר אודות דיבור הקשה שדיבר משה אל בני"י [כולל גם אל המרגלים עצמם, שכן היו עדיין בחיים באותה שעה] איך שקצף ה' עליהם וכו', חוזר למה שאירע בהמשך אותו יום בתשעה באב, ולמחרת בבוקר אמרו "הננו ועלינו גו' כי חטאנו" וכמפורש בפסוק שלאח"ז (שם, מ).

ולפי זה שפיר י"ל כי האמירה "הננו ועלינו גו' כי חטאנו" אמרו גם העם וגם המרגלים עצמם, שהרי באותה שעה [ש"וישכימו בבוקר וגו'"] עדיין היו המרגלים בחיים, שלא מתו כי אם זמן רב לאחר זה בז' או בי"ז באלול⁴.

4 וראה מאה שערים כו, א ובמאמרי אדה"ז על מארז"ל עמ' לב שמביא את נקודת הענין המדובר בתניא כאן פכ"ט אודות החרטה של בני ישראל על ידי דיבור הקשה של משה רבינו ע"ה, וכותב שם

ג. ומבאר הרבי ב'רשימות' שם דאדה"ז קאי בתניא כאן לפי "פשט הכתובים", היינו בפשטות לפי פש"מ, וכאופן הא' הנ"ל⁵.

בוה"ל "כמ"ש במרגלים שהוציאו דיבה על הארץ וכו' ואח"כ אמרו חטאנו כו', ומאין בא להם זה החרטה גדולה, רק מחמת שגער בהם משה מאוד והשפיל את הרע שבהם ונשאר הטוב נתחרטו באמת וכו'". ומעיר הרבי באגרות קודש ח"י עמ' רנד דמפשטות משמעות הלשון שם "כמ"ש במרגלים וכו'", ולא כמ"ש בתניא שם "וכמו שמצינו דבר זה מפורש בתורה גבי מרגלים וכו'", משמע דגם המרגלים עצמם אמרו "הננו ועלינו גו' כי חטאנו".

וזה מתאים שפיר לפירוש הב' שבפנים ע"ד ההלכה שמיתת המרגלים לא אירעה בתשעה באב אלא לאחר זמן רב, בז' או בי"ז באלול, יעוי"ש באג"ק.

והנה אולי היה מקום לומר [כדי למעט במחלוקת ו"אפוש מחלוקת לא מפשינן] דעכ"פ להשיטה שנשתרבב לשונם מיד, היינו בתשעה באב, והיו מתמצים בחולאים רעים עד למיתתם בו' או בי"ז בא-לול [ראה בוה"ל לטור אר"ח ס' תקפ, ועי' היטב בלקו"ש ח"ג עמ' 46 ובהערה 23 ושוה"ג שם], הנה יתכן דגם אם היו המרגלים בחיים באותה שעה, מ"מ מפני שרובב לשונם והחולאים הרעים שהתחילו מיד, לא היו במצב שיכלו לומר למחרת בבוקר "הננו ועלינו גו' כי חטאנו".

[וראה סוטה לה, ב בתיאור הענין דעונש שרובב הלשון 'וימותו האנשים מוציאי דבת הארץ רעה במגפה וכו', מלמד שנשתרבב לשונם ונפל על טיבורם, והיו תולעים יוצאות מלשונם ונכנסות בטיבור-רם, ומטיבורם ונכנסות בלשונם", ולפ"ז שפיר יש מקום בסברא לומר שבמצב זה לא יכלו לדבר וכו']. ואם כנים הדברים, נמצא לפי זה כי לכל האופנים והשיטות, אמירת "הננו ועלינו גו' כי חטאנו" אמרו העם ולא המרגלים; לאופן הא', בפשטות, שכן כבר מתו המרגלים במגפה, וגם לאופן הב', מפני מצבם שנשתרבב לשונם וכו'.

אלא שזה תלוי כמובן באם נשתרבב לשונם מיד או לא, ויעויין בלקו"ש ח"ג שם שיש כמה אופנים לומר דאף אם לא היתה מיתתם בתשעה באב אלא באלול, מ"מ לא נשתרבב לשונם מיד, עיי"ש היטב וש"נ. ולפי זה אולי היה מקום לומר דאדה"ז במאה שערים שם קאי לפי השיטה והאופן שלא נשתרבב לשונם מיד.

וקצת יסוד לזה, דהנה יעויין בלקו"ש ח"ג שם, אשר קאי שם לפי הדרך דאדה"ז בתניא שם ס"ל כהשיטה ע"ד ההלכה שמתו המרגלים באלול [והוא דלא כ'רשימות' שם, וכמבואר להלן בפנים], שמפרש לדרך זו צ"ל דס"ל לאדה"ז כהאופן שלא נשתרבב לשונם מיד, כי א"כ הרי ראו מיד איך שנשתרבב לשונם והתחילו החולאים, וגם זה הוא אות ומופת, עיי"ש.

ומזה נלמד בפשטות גם לשיטת אדה"ז במאה שערים שם, דזה ברור דאזיל כהשיטה ע"ד ההלכה שמתו המרגלים באלול, וא"כ מאותו הטעם שבלקו"ש ח"ג שם בדעת אדה"ז בתניא, כן י"ל גם בשיטת אדה"ז במאה שערים שם דצ"ל דס"ל שלא נשתרבב לשונם מיד [דא"כ הרי ראו מיד איך שנשתרבב לשונם והתחילו החולאים וכו', וגו' הוא אות ומופת, ושפיר י"ל דמשום זה "בא להם זה החרטה גדולה", אע"כ צ"ל דס"ל כהאופן שלא נשתרבב לשונם מיד, וכמוש"נ בלקו"ש ח"ג שם בדעת אדה"ז בתניא]. ומעתה שפיר י"ל דלשיטה זו דמתו המרגלים באלול ולא נשתרבב לשונם מיד, הרי בפשטות אמירת "הננו ועלינו גו' כי חטאנו" אמרו כולם, גם העם וגם המרגלים עצמם, ויתכן דזהו בעצם יסוד שיטת אדה"ז במאה שערים שם.

אלא שמ"מ עדיין אינו מוכרח, דאולי יתכן שגם להאופן שנשתרבב לשונם מיד, מ"מ עדיין הצליחו המרגלים למחרת בבוקר לעמוד ולדבר וכו', ועצ"ע.

5) ואולי י"ל דהטעם דנטוה רבינו כאן ב'רשימות' לפרש דאדה"ז בתניא קאי לפי הפירוש דפש"מ שמתו המרגלים באותו יום בתשעה באב, ולא כהפירוש לפי ההלכה שמתו באלול [וכמו דס"ל לרבינו באג"ק ח"י עמ' רנד ובלקו"ש ח"ג עמ' 46 ובהערה 23 שם, וכדלהלן בפנים], הוא מפני ובהתאם לדק-

וכוונת אדה"ז במש"כ "שמתחלה אמרו כי חזק הוא ממנו אל תקרי ממנו כו' שלא האמינו ביכולת ה', ואח"כ חזרו ואמרו הננו ועלינו וגו', ומאין חזרה ובאה להם האמונה ביכולת ה'", קאי בכל זה על העם, והיינו שבתחילה אמרו המרגלים "כי חזק הוא ממנו וגו'", והסכימו העם עמהם באמרם "ולמה ה' מביא אותנו גו' לנפול בחרב וגו'", כלומר, שגם העם לא האמינו ביכולת ה', ואח"כ חזרו העם והאמינו, שאמרו "הננו ועלינו גו' כי חטאנו".

אלא שלפי זה צ"ב בהמשך תוכן דברי אדה"ז "ומאין חזרה ובאה להם האמונה ביכולת ה', הרי לא הראה להם משרע"ה שום אות ומופת על זה בנתיים", והרי מאחר שלפי פשוט"מ, דבו קאי אדה"ז בתניא וכנ"ל, מתו המרגלים במגפה בינתיים, הרי שפיר ראו העם "אות ומופת" בינתיים, והיינו עצם מיתת המרגלים במגפה, וא"כ מהיכי תיתי דחזרת האמונה ביכולת ה' היתה מפני הדברים הקשים של משה רבינו, דשפיר י"ל שהיה זה מפני ה"אות ומופת" של מיתת המרגלים שראו העם בינתיים.

ועל זה מיישב הרבי זכד דייקת שפיר בדקדוק לשון אדה"ז הרי כתב "הרי לא הראה להם משרע"ה שום אות ומופת על זה בנתיים", ולכאורה מהי הכוונה בהוספת תיבות אלו, והול"ל בפשטות "הרי לא הראה להם משרע"ה שום אות ומופת בנתיים", אלא בזה קמ"ל אדה"ז דאה"נ שהיה כאן "אות ומופת" בינתיים [מיתת המרגלים], אולם לא היה "אות ומופת על זה", היינו אות ומופת על היכולת לכבוש את ל"א מלכים, שבזה דייקא היתה חלישות האמונה דבני ישראל.

כלומר, מיתת המרגלים עצמה, אם כי היא בגדר "אות ומופת" בכלל, הרי אין זה אות ומופת במיוחד על היכולת של הקב"ה לכבוש המלכים, ואין באות ומופת זה בלבד להחזיר האמונה ביכולת ה', וא"כ עדיין קיימת השאלה "מאין חזרה ובאה להם האמונה ביכולת ה'", וע"ז ממשיך אדה"ז ומבאר דהיה זה מפני הדברים הקשים שאמר להם משה רבינו איך שקצף ה' עליהם וכו'.

ד. אלא שצע"ק, מהי כוונת הרבי במה שהוסיף בתוך הדברים, באמצע ב' המקפים, מעין מאמר המוסגר [וכנדפס בחלק הראשון של העמוד למעלה לצד התניא], אשר

דוק לשון אדה"ז שלפני זה "וכמו שמצינו דבר זה מפורש בתורה גבי מרגלים וכו'", שהוסיף תיבת "גבי" [ולא כתב בפשטות "במרגלים"], דזה מתאים יותר לפי הפירוש דפשוט"מ.

והיינו דלא מדובר כאן בתניא על המרגלים עצמם [שמתחילה לא האמינו ואח"כ האמינו וכו'], אלא על העם בהמאורע דהמרגלים ["גבי מרגלים"], דהעם הוא שמתחילה לא האמינו ואח"כ חזרו והאמינו, משא"כ המרגלים עצמם שמתו בינתיים, וזה מתאים להפירוש בפשוט"מ שמתו באותו יום בתשעה באב.

משא"כ לפי ההלכה דמדובר בפשטות [גם] במרגלים עצמם, וכמפורש במאה שערים שם ובמאמרי אדה"ז על מאורז"ל שם "כמ"ש במרגלים וכו'", ולא רק "גבי מרגלים", והיינו שגם המרגלים עצמם לא האמינו בתחילה ואח"כ חזרו והאמינו ואמרו "הננו ועלינו גו' כי חטאנו" [ומתו רק זמן רק לאחר זה באלול]. ועי' באג"ק שם ובהערה הקודמת ודו"ק.

"ובטושו"ע או"ח סתק"פ שהתחיל עונשן מיד, ומתו בז' או בי"ז באלול", ולכאורה מה נוגע זה לכאן, הרי כנ"ל בפשטות, קאי אדה"ז בתניא לפי הפירוש בפש"מ שמתו המרגלים מיד, ואמירת "הננו ועלינו גו' כי חטאנו" אמרו העם, וא"כ מה נוגע לתוכן הפירוש וההערה של הרבי שבהלכה מבואר שהתחיל עונשן מיד ומתו רק באלול, וצ"ב.⁶

ה. והנראה לומר בביאור כוונת הדברים, די"ל דהרבי מרמז כאן בעצם בדקדוק לשונו הק' לפירוש ואופן נוסף בביאור דברי אדה"ז בתניא, וגם על זה בא תוכן הפירוש והחידוש של הרבי שבהמשך "אבל בכל זאת לא היה בזה אות ומופת" על זה, היינו, על היכולת לכבוש לא' מלכים", כלומר, שאין המילים "ובטושו"ע או"ח סתק"פ שהתחיל עונשן מיד, ומתו בז' או בי"ז באלול" רק הערה אגב אורחא, אלא שזה נוגע לתוכן הפירוש והחידוש של הרבי.

ובהקדים, דהנה יעויין באג"ק ח"י עמ' רנד ובלקו"ש ח"ג עמ' 46 הערה 23, והמתבאר משם דאזיל שם הרבי בדרך אחרת בביאור כוונת אדה"ז בתניא, והיינו שמפרש דאדה"ז ס"ל כהשיטה ע"ד ההלכה הנ"ל שמתו המרגלים באלול, זמן רב לאחר המאורע דהמרגלים בתשעה באב.

וזהו ביאור הוכחת אדה"ז בתניא דהרי "לא הראה להם משרע"ה שום אות ומופת על זה בנתיים", ולכאורה הרי לפי פש"מ אירעה מיתת המרגלים בינתיים, שזה אות ומופת, אלא דס"ל לאדה"ז כשיטת ההלכה שמתו המרגלים רק באלול, ושלושת הכתובים (שם, לו-לח) בהם מדובר אודות מיתת המרגלים הם מאמר המוסגר, יעויי"ש⁸.

6 והנה בפשטות היה מקום לומר שאכן אין זה נוגע לכללות תוכן הפירוש של הרבי, כי אדה"ז קאי בתניא לפי פש"מ, אלא שמעיר ומבהיר הרבי אגב אורחא, במאמר המוסגר, שיש בזה שיטה אחרת, והיא לפי ההלכה, שלמעשה לא מתו המרגלים מיד אלא מאוחר יותר באלול. אמנם לאחר העיון י"ל שכוונת הרבי אינה רק להבהיר אגב אורחא שיש כאן שיטה אחרת וכו', אלא שזה נוגע בעצם לתוכן הפירוש, וכפי שיתבאר להלן בפנים.

7 ואולי י"ל בטעם הדבר שנוטה רבינו באג"ק ובלקו"ש שם לפרש דאדה"ז בתניא ס"ל כשיטת ההלכה שמתו המרגלים רק באלול [מלבד הטעם דכן מתבאר מותקן ראיית אדה"ז, שהרי לדרך הרבי שם לא ס"ל מהסברא והתירוץ שב'רשימות' שם, וכבהערה הבאה], שהוא משום שכן נפסק להלכה למעשה.

ועי' באג"ק שם שמביא כמה מראה מקומות לשיטה זו דס"ל שמתו המרגלים באלול, מתיב"ע וממגילת תענית, וממשיך ומביא גם מדברי הטושו"ע הנ"ל, ומדייק [ההדגשה במקור] "ונפסק הלכה למעשה בטושו"ע או"ח סתק"פ". ואולי י"ל שטעם וכוונת ההדגשה היא כנ"ל, שמאחר וכן נפסק להלכה למעשה, הרי נראה יותר לפרש את דברי אדה"ז בתניא דקאי לפי שיטה זו. ועצ"ע.

8 ולא ס"ל באג"ק ובלקו"ש שם כהסברא והתירוץ שחידש הרבי ב'רשימות' שם דהדיק באדה"ז הוא ש"לא הראה להם משרע"ה שום אות ומופת על זה", והיינו על יכולת ה' לכבוש המלכים. וכנראה שלדעת הרבי באג"ק ובלקו"ש שם שפיר איכא באות ומופת זה דמיתת המרגלים [או אף

והנה יעויין בלקו"ש חי"ג שם שמוסיף בזה הרבי עוד וזלה"ק "ולהעיר שלא קאי אדה"ז בשיטת הב"י ("שמיד נשתרבב לשונם כו') והיו מתמצים בחולאים רעים עד ז' באלול"), כי א"כ ראו מיד איך נשתרבב לשונם והתחילו החולאים - וגם זה הוא אות ומופת" [ועיי"ש ובשוה"ג כמה אופנים לבאר יסוד שיטת אדה"ז דס"ל שלא נשתרבב לשונם וכו' מיד].

ומבואר מדברי הרבי שבעצם, לא רק מיתת המרגלים במגפה נחשבת בגדר אות ומופת להעם, אלא גם התחלת העונש בשרבוב הלשון וכו', ולכן מוכיח ומסיק מזה דבע"כ לא ס"ל לאדה"ז - לפי דרך הרבי בלקו"ש חי"ג שם - כשיטת הב"י שנשתרבב לשונם מיד, דאל"כ היה גם זה נחשב אות ומופת להעם וכמוש"נ.

ו. ומעתה יש לבאר עפ"ז את כוונת הרבי ב'רשימות' שם בדקדוק לשונו הק' שהוסיף והעיר במאמר המוסגר גם משיטת ההלכה שמתו המרגלים באלול, דהנה כד דייקת שפיר הרי הרבי אינו מעיר רק משיטת ההלכה בכללות שמתו המרגלים באלול, אלא גם משיטת הב"י בפרט ש"התחיל עונשן מיד".

וי"ל הכוונה בזה, דהרבי מוסיף ומעיר בזה, דאפילו אי נימא דאדה"ז בתניא כאן ס"ל כשיטת ההלכה [והב"י] שהתחיל עונשן מיד ומתו המרגלים באלול, מ"מ לא היה שום ומופת בינתיים לפעול את חזרת האמונה של בני ישראל.

דלכאורה, גם לשיטה זו, הרי שפיר איכא אות ומופת להעם מהתחלת העונש מיד [וכנ"ל בלקו"ש חי"ג שם ששפיר היה נחשב התחלת העונש מיד בגדר אות ומופת להעם], ועל זה ממשיך הרבי ומיישב "אבל בכל זאת לא היה בזה אות ומופת "על זה", היינו, על היכולת לכבוש לא' מלכים", כלומר תוכן הפירוש והחידוש של הרבי שבהמשך "אבל בכל זאת וכו'", קאי לא רק אתחילת דבריו, היינו לפי הפירוש בפשש"מ, אלא גם על המאמר המוסגר, והכוונה דגם לשיטת ההלכה והב"י שפיר יש לתרץ את משמעות הוכחת אדה"ז בתניא, שכן לא היה בהתחלת העונש ושרבוב הלשון אות ומופת "על זה", היינו על יכולת הקב"ה לכבוש את לא' מלכים [והוא לפי דרכו של רבינו ב'רשימות' שם דלא ס"ל כבאג"ק ולקו"ש שם וכו"ל].

במילים אחרות: הרבי מציע בעצם במאמר המוסגר אופן שני בשיטת אדה"ז בתניא, וגם על זה הוא מיישב את אותו התירוץ שמתרץ לפי פשש"מ.

וכך היא משמעות תוכן דברי הרבי: דברי אדה"ז בתניא יש לפרשם בפשטות כפי הפירוש בפשש"מ שמתו המרגלים בתשעה באב, ולפי זה אמירת "הננו ועלינו וגו'" אמרו העם, אלא שלפי זה צ"ב לכאורה, דא"כ היה אות ומופת בינתיים במיתת המרגלים.

בהתחלת העונש דשרבוב הלשון וכו' בלבד, וכדלהלן בפנים] סיבה לחזרת האמונה אצל העם ביכולת ה'. ועצ"ע.

ומוסיף עוד הרבי במעין סוגריים באמצע ב' המקפים מדברי הטושו"ע בזה, והיינו דיתכן לפרש את דברי אדה"ז גם באו"א, והוא ע"פ שיטת ההלכה שהתחיל עונשם מיד ומתו רק באלול [ולפי זה שפיר י"ל דאמירת "הננו ועלינו וגו'" אמרו גם המרגלים], אלא שגם לפירוש זה לכאורה יש להקשות עד"ז דהיה אות ומופת בינתיים, והיינו התחלת העונש מיד.

ועל כל זה מיישב הרבי "אבל בכל זאת לא היה בזה אות ומופת "על זה", היינו, על היכולת לכבוש לא' מלכים", כלומר, לפירוש הא' בפשש"מ – לא היה במיתת המרגלים במגפה שבינתיים אות ומופת על יכולת הקב"ה לכבוש המלכים, וכמו"כ לפירוש הב' ע"ד ההלכה – לא היה בהתחלת העונש מיד שבינתיים אות ומופת על יכולת הקב"ה לכבוש המלכים.

ז. ואם כנים הדברים, נראה להעיר לפ"ז על המו"ל ב'רשימות' שם שכתבו ופיענחו את כוונת דברי רבינו בזה"ל [להלן הפיענוחים מהמו"ל בחצאי ריבוע]:

"לכאורה פשט הכתובים [הוא ש] "כי חזק גו'" אמרו המרגלים, וכל העם הסכימו עמהם, באמרם – יד, ג – ו"למה [ה' מביא אותנו] גו' לנפול בחרב גו'". ו"הננו ועלינו" – אמרו העם אחרי מות המרגלים במגפה. ובטושו"ע או"ח סתק"פ [איתא] שהתחיל עונשן מיד [בתשעה באב], ומתו בז' או בי"ז באלול. אבל [אף שראו שמתו המרגלים במגפה], בכל זאת [שואל אדה"ז "מאין חזרה ובאה להם האמונה ביכולת ה' (לכבוש ל"א מלכים)], הרי לא הראה להם משרע"ה שום אות ומופת על זה בנתיים", כי] לא היה בזה [שמתו המרגלים במגפה] אות ומופת "על זה", היינו, על היכולת לכבוש לא' מלכים".

וככל הנראה מתבאר ממשמעות דבריהם שהבינו את כוונת רבינו בפשטות דמפרש דאדה"ז קאי בתניא כאן לפי הפירוש בפשש"מ, ועל זה מעיר הרבי דלכאורה לפירוש זה יש כאן אות ומופת במיתת המרגלים במגפה בינתיים, ומיישב הרבי שלא נחשב זה בגדר אות ומופת "על זה".

ולפ"ז, הערת הרבי מהטושו"ע דס"ל שהתחיל עונשם מיד ומתו המרגלים רק באלול, הביאה הרבי רק אגב אורחא, להבהיר ולהעיר שיש למעשה שיטה אחרת בזה.

אולם לאור הדברים נראה להציע לפענח את דברי הרבי באו"א קצת⁹: "אבל [אף

9) גם יש להעיר כי את ההערה "ובטושו"ע או"ח סתק"פ שהתחיל עונשן מיד, ומתו בז' או בי"ז באלול", כתבה הרבי באמצע ב' מקפים, מעין סוגריים, וכנדפס בחלק הראשון של העמוד למעלה לצד התניא, אך בפיענוח המו"ל השמיטו את המקפים והוסיפו נקודה לפני זה ולאחרי זה. ונראה שאם כי בדרך כלל מצד כללי העריכה והפיענוח יש מקום לזה, וכמו שנוהגים כן המו"ל עד"ז וכיו"ב בכ"מ, מ"מ בנדו"ד הרי דיוק זה הוא משמעותי, שכן בזה ניתן להבין בבירור יותר את כוונת הרבי אשר המשך הביאור "אבל בכ"ז לא היה בזה אות ומופת וכו'" קאי לא רק אתחילת דבריו, היינו לפי הפירוש בפשש"מ, אלא גם על המאמר המוסגר שבין ב' המקפים, וכמו שנתבאר בפנים.

שלפי פשט הכתובים ראו שמתו המרגלים במגפה, ולפי ההלכה ראו עכ"פ שהתחיל עונשם מיד], בכל זאת [שואל אדה"ז "מאין חזרה ובאה להם האמונה ביכולת ה' (לכבוש ל"א מלכים), הרי לא הראה להם משרע"ה שום אות ומופת על זה בנתיים", כי] לא היה בזה [שמתו המרגלים במגפה, או בזה שהתחיל עונשם מיד] אות ומופת "על זה", היינו, על היכולת לכבוש לא' מלכים".



שלימות הלבנה בין י"ד לט"ו

הרב יוסף יצחק ליפסקער

שערמאן אוקס, קאליפורניא

בשיחת ש"פ וישלח תשנ"ב ביאר רבינו הטעם שנקבעו י"ט כסלו וחנוכה בחציו השני של החודש דוקא, כשהלבנה הולכת ומתמעטת, דלא כשאר יו"ט שנקבעו דוקא כשקיימא סיהרא באשלמותא, ועכ"פ כשהלבנה הולכת וגדלה.

ובין הדברים נזכר (סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 156), שהקביעות דפורים הוא "בי"ד וט"ו בחודש, כשקיימא סיהרא באשלמותא". וע"ז כתב בהערה 15 שם: "להעיר שמילויי ושלימות הלבנה - חצי כ"ט י"ב תשצ"ג (ב"י או"ח סתכ"ו) - הוא בין י"ד לט"ו". ובהמשך השיחה (והערה 27) מבאר תוכן הענין שבזה, שהוא השילוב דמילוי החסרון ושלימות היתרה עיי"ש (וידוע המדובר בין אנ"ש, שיש לקשר כ"ז ליום הבהיר י"ד כסלו, שאף נישואי כ"ק אדמו"ר היו "בין י"ד לט"ו" וכו').

והנה אף שהבא להלן פשוט הוא לכל מעיין, ראיתי לנכון להעלותו על הכתב, כי שמעתי רבים מקשים בפירוש ההערה הנ"ל: דלכאורה, חצי כ"ט י"ב תשצ"ג הוא ביום ט"ו קרוב לסופו. ומהו זה שאומר ששלימות הלבנה היא "בין י"ד לט"ו". אבל כמובן שאין מקום לשאלה זו, כי "בין י"ד לט"ו" (אין הכוונה במשך הזמן שבין סוף יום י"ד בחודש ותחילת יום ט"ו, אלא) היינו כל משך הזמן שבין י"ד ימים גמורים וט"ו ימים גמורים. והכוונה, דאם היה כל חודש בן ל' יום בדיוק, היתה שלימות הלבנה לאחר י"ו יום גמורים. אבל מאחר שהחודש הוא פחות מזה, נמצא שלא עברו עדיין ט"ו ימים שלימים וכבר הלבנה משתלמת.



האם האבות קידשו נשותיהם לפני הנישואים

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

א. בלקו"ש (חלק ל ויחי ב) מבאר הרבי שלפני מתן תורה לא היה קיים המושג של קידושין לפני נישואין, ומקדים לשון הרמב"ם בריש הלכות אישות "קדם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לשא אותה מכניסה לתוך ביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה". וממשיך: פיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לשא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה... ולקוחין אלו הן הנקראין קדושין או ארוסין בכל מקום... וכיון שנקנית האשה ונעשית מקדשת אף על פי שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה הרי היא אשת איש והבא עליה חוץ מבעלה חייב מיתת בית דין"

ומבאר בשיחה (שם ס"ד): "ויש לומר, שזה שלפני מ"ת לא היו קיימים "ליקוחין אלו... הנקראין קידושין או ארוסין" אינו (רק) מפני שעדיין לא נצטוו ע"ז, אלא משום שלפני הדיבור אין כל ענין "ליקוחין" הללו. שהרי ענין "אשת איש" (בפשטות) אינו שהאשה קנוי' לבעל כחפץ הנקנה לאדם, אלא שהאיש והאשה חיים ביחד, ע"ד לשון הכתוב "ודבק באשתו". ולכן לולא ציווי ותוקף התורה, אין מקום לומר שיש "ליקוחין" שבכחם לפעול קשר שיחול על האשה שם "אשת איש" כאשר עדיין "לא נבעלה ולא נכנסה (אפילו) לבית בעלה". ואין זה אלא חידוש התורה, שהאדם קונה "אותה תחלה... ואחר כך תהיה לו לאשה", היינו שהתורה חידשה לא רק את החיוב, שהאדם צריך לקדש את האשה תחלה, אלא גם עצם האפשריות לקנות אשה (לפני נישואיה בפועל), שרק ציווי התורה הוא המהווה מציאות (ליקוחין) כזו".

ועיי"ש שזה הטעם שלא מצינו שהאבות (והשבטים) קידשו את נשותיהם לפני הנישואין מכיון שכל גדר הקידושין נתחדש ע"י ציווי התורה, לא שייך שקיימו זה לפני מ"ת.

והנה בשיחה שם (ס"ג) מביא שבפש"מ לא נתפרש שקידשו האבות נשותיהם לפני שנשאו אותן, ואדרבה מפשטות לשון הכתובים גבי יצחק "ויביאה יצחק האהלה שרה אמו ויקח את רבקה ותהי לו לאשה" משמע שלא היו קידושין לפני כן, אלא הכניסה תיכף לביתו, וכן מצינו ביעקב וכו' כמבואר בשיחה שם. אבל מביא בסוגריים "בדרז"ל מצינו אמנם שיצחק קידש את רבקה, אם ע"י הכלי כסף וכלי זהב שנתן אליעזר לרבקה, או כשבאה לביתו, אבל כ"ז לא הובא כלל בפרש"י על התורה. ועיין הערה 31 שמציין כו"כ מקורות בחז"ל שאכן היו קידושין גם אצל האבות.

וצ"ב סו"ס כפי המבואר בדברי הרמב"ם לא היה בכלל מציאות של קידושין אם כן איך יתאים הדברים עם דרשות חז"ל הנ"ל שהאבות קידשו את נשותיהם לפני

הנישואין, ובסג"א: האם יש מקום לבאר ברמב"ם מושג של גדר קידושין גם לפני מתן תורה שאכן יתאים עם דברי חז"ל הנ"ל, אף שלמעשה הביאור בפשטות הוא כדברי הרבי.

ב. ואוי"ל: ביאור שיטת הרמב"ם בהחילוק בין קודם מתן תורה ומה שהתחדש במתן תורה הוא, דלפני מתן תורה נישואין היה תלוי בהסכמה " אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לתוך ביתו וכו'", ולאחר מתן תורה התחדש שלא מספיק הסכמה בדיבור, אלא " שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחילה בפני עדים" היינו שצריך קנין, ועל ידי שקונה אותה באחד מדרכי הקידושין בזה דווקא הקשר הוא יותר חזק, והשעבוד של האישות הוא מוגמר ושלם. אף שמוכן ופשוט שגם אז עדיין צריך להכניסה לביתו שהוא הנישואין ואז תהיה אשתו לכל דבר, ובלשון הגמ' (קידושין יח ע"ב) "לירשה וליטמא לה ולהפר נדריה", היינו השיתף המושלם ביניהם הכולל חובות וזכויות ממוניות, אבל גמר ועיקר הקנין הוא בקידושין.

ראה גם עד"ז לשון המאירי (הקדמה למסכת קידושין) "שקודם מתן תורה לא היה להם אישות אלא כשהיה אדם פוגע אשה בשוק וישרה בעיניו היה מדבר בינו לבינה בענין הנישואין ואם נאותין זה לזה מכניסה לביתו ועומדת עמו והיתה לו לאשה, וכן כשהיו מתקוטטין זה בזה היה הולך לו זה מכאן וזה מכאן, ומתוך כך לא היתה אימת בעל מוטלת כל כך על האשה שתחוש למניעת עבודתו או לסטות מתחתיו או לקפוץ בנדרים מדרך כעסה עליו ולא היה אצלם קשר חזק בענינים אלו... וכשנתנה תורה נצטוו להיות ענין האישות בקשר חזק באירוסין ונישואין ובעדים ובכתבה ושלא יוכל לשלחה אלא בגט.. אבל עדיין לא יצאתה מרשות אביה עד שיכניסנה הבעל לביתו ותהיה אשתו לכל דבר, והיינו דגמר ושלמות הקשר של אישות נפעל כבר בעת הקידושין, אבל כשיש חופה והבאה לביתו אז נחשבת כאשתו לכל דבר".

ולפי"ז גם מובן דעת הרמב"ם שבארוסה אין איסור מן התורה על בעלה לבוא עליה כנ"ל מרייש הלכות אישות, וכפי שכתב (פ"י הלכות אישות הלכה א) "הארוסה אסורה לבעלה מדברי סופרים כל זמן שהיא בבית אביה", כי בעצם קנין האישות כבר נגמר בשלימות בעת הקידושין כנ"ל, ומן התורה גם מותר להתייחד עמה ולבוא עליה כי כבר קנה אותה לגמרי, ואיסור הארוסה הוא רק מדרבנן, וטעם האיסור הוא משום יחוד עם פנויה שרבנן גזרו, וכפי שרש"י כותב בכתובות (ז ע"ב) "ואסר לנו את האורסות, מדרבנן שגזרו על היחוד של פנויה ואף ארוסה לא התירה עד שתכנס לחופה ובברכה כדפרישית כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה עיי"ש. וראה שיטה מקובצת בשם לשון רש"י שמפרש כך שאסר לנו את האורסות היינו מהכתוב לא תסור שציוונו חכמים וגזרו על היחוד, והם לא התירו גזירתם עד שתיכנס לחופה, אבל ארוסה היא כפנויה בעלמא עיי"ש. ולכאורה חכמים הורו שביאה תהיה רק לשם מצות פריה ורביה שיתחיל לאחרי הנישואין.

וביאור זה שהקידושין פועלים גמור ושלימות הקנין של "אשת איש" אכן מתאים עם דברי הרבי שכתב שענין "אשת איש" היינו שהאיש והאשה חיים ביחד, ולולי ציווי התורה אין מקום לומר שיחול על האשה שם "אשת איש", כאשר עדיין לא נכנסה לרשות בעלה, והתורה חידשה את האפשרות לקנות אשה לפני נישואה בפועל כי לביאור זה אכן הקידושין פועלים חלות שם אשת איש. ואכן מושג כזה בקידושין לא היה קיים אצל האבות לפני מתן תורה.

ג. והנה לפי אופן זה החידוש של מתן תורה הוא בעיקר ביסוד הקידושין היינו הקנין באשה, והנישואין הוא רק שלב הגמור שמתחילים לחיות חיי אישות בפועל ע"י מה שמכניסה לביתו, אבל י"ל ביאור באופן אחר, והוא: קודם מתן תורה "אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא מכניסה לביתו" וכו', היינו שמכניס לביתו אשה שמעולם לא הופרשה ונתייחדה בשבילו, אלא מיד לאחר הסכמתה הביאה לביתו, אבל התורה חידשה את מושג ה"קידושין", והוא שמקודם שמכניסה לביתו יפרשינה משאר האנשים ויקדשה לו באחד מאופני הקידושין, ובלשון הגמ' "אסר לה אכולי עלמא כהקדש", ובזה שקידשה בקנין הרי כשנושאה היא כבר לא בגדר אשה מן השוק, רק אשה שמלמפרע מיוחדת לו דווקא ומופרשת מכל העולם, וכשנושאה הוא מביא לביתו אשה שכבר מופרשת מהעולם, ולא מן השוק כקודם מתן תורה, וזהו תוכן ברכת השבח "מקדש עמו ישראל ע"י חופה וקידושין" כי היא הקדושה המיוחדת בעם ישראל.

ולביאור זה עיקר האישות והגדרתה כ"אשת איש" הוא הנישואין שחי עמה בביתו והיא אשתו לכל דבר, וענין הקידושין הוא כהכנה לנישואין, בעיקר הוא לאוסרה לכל העולם, ולהפרישה למה שעתידי לבוא היינו הנישואין הכתובים בתורה. וראה אבן המשפט סימן ו.

ולפי ביאור זה מוסבר דעת כמה ראשונים שאכן איסור ארוסה הוא מן התורה, ראה שיטה מקובצת (כתובות ז' ע"ב) בשם הרא"ה והרשב"א "אסר לנו את הארוסות מדכתיב חופה באורייתא כדדרשינן לקמן (כתובות מח ע"ב) מאורסה לא נשואה כדאמרינן מאי נשואה אילימא נשואה ממש וכו' אלא שנכנסה לחופה ולא נבעלה ש"מ דאכתי מחסרה מסירה וכיון דבעיא מסירה לחופה ש"מ דלא קניא לה לגמרי הילכך היא לה כארוסת אחר לגביה ואסירא ליה כדין אשת איש". דשיטתם מיוסדת על זה שדין חופה היינו נישואין והבאה לביתו הוא מן התורה, והקידושין - אף שהוא מן התורה - הרי הוא כנ"ל בעיקר הפרשה והכנה לקנין החופה והנישואין שהוא העיקר, ולכן כל זמן שלא הביאה לביתו הוא דומה לכל ארוסה שאוסרה לו.

ולביאור זה י"ל שמה שמוצאים במדרשי חז"ל שהאבות קידשו לפני הנישואין הוא רק קידושין באופן הזה שהוא מיוחדת לו ואוסרה על כל העולם כהכנה לנישואין,

אבל לא קידושין שהוא בגדר גמר ושלימות הקנין לפעול עליה חלות שם "אשת איש" כמבואר בשיחה שענין זה לא שייך רק משניתנה תורה!.



נגלה

אכילת קדשי עכו"ם בטומאה

הת' ארי' לייב הכהן שי' הענדל
הת' מנחם מענדל שי' פרידמאן
תלמידים בישיבה

א. זבחים מה, ב: "דברים שאין חייבים עליהם משום פיגול - חייבין עליהן משום נותר ומשום טמא, חוץ מן הדם כו".

ובגמ' (מו, א): "חוץ מן הדם כו'. מנא הני מילי? אמר עולא, אמר קרא: ואני נתתיו לכם, שלכם יהא. דבי רבי ישמעאל תנא, אמר קרא: לכפר, לכפרה נתתיו ולא למעילה. רבי יוחנן אמר, אמר קרא: הוא, הוא לפני כפרה כלאחר כפרה, מה אחר כפרה אין בו מעילה, אף לפני כפרה אין בו מעילה כו". ובהמשך הגמ' "ותלתא קראי בדם למה לי? למעוטי ממעילה מנותר ומטומאה".

והקשו התוס' "תימה לנותר וטומאה סגי בחד מיעוט דילפינן מהדדי חילול חילול ואף לקולא כדלעיל גבי קדשי עובדי כוכבים".

ביאור דבריהם: הגמ' לעיל², בביאור דברי המשנה שקדשי עכו"ם אין חייבין עליהם משום פיגול נותר וטמא, אומרת שלומדים זאת כך: בטומאה כתוב "וינזרו מקדשי בני ישראל", שלא לאכול קדשים בטומאה, ודורשים "בני ישראל ולא עכו"ם", ויש גז"ש "חילול חילול" מטומאה לנותר, וגז"ש "עון עון" מנותר לפיגול.

והקשו התוס', דכיון שיש גז"ש "חילול חילול" מטומאה לנותר, מדוע צריכים שני פסוקים בדם - אחד לטומאה ואחד לנותר, הרי אפשר ללמוד זאת בגז"ש? ואין לתרץ שבגז"ש לומדים רק לחומרא ולא לקולא, שהרי הגז"ש הובאה ללמד שבקדשי עכו"ם אין חייבין בנותר (ופיגול) - קולא? וע"ש בתוס' מה שתירצו.

(1) ראה לקו"ש חל"ט פ' תצא ובהע' 10.

(1) ד"ה חד למעוטי מנותר וחד למעוטי מטומאה.

(2) מה, א.

ב. והנה, הקשה הגרעק"א בגליון הש"ס על התוס', וז"ל: "עי' קידושין ג' ע"א תוס' ד"ה ואשה וצ"ע".

ביאור קושייתו: בקידושין שם אומרת הגמ' שאשה אינה נקנית בחליפין, וכתבו התוס' שם "ואם תאמר אם כן כיון דפשיטא לן דאשה לא מקניא בחליפין אמאי איצטריך קרא (לקמן דף ח.). למימר מכסף מקנתו שאינו נקנה בתורת תבואה וכלים דהיינו חליפין תיפוק לי' דאיתקש עבד עברי לעברי' דמינה גמרינן לקמן (דף יד:); דעבד עברי נקנה בכסף והעברי' הוקשה לאשה דכתיב אם אחרת יקח לו הקישה הכתוב לאחרת כדילפי' מה אחרת בשטר וי"ל דרבו קנינין גמרינן מהקישא ולא מיעוט קנינין דכה"ג אמרינן בפרק כל הבשר (חולין דף קיז:); תלתא קראי כתיבי בדם חד לאפוקי מנותר וחד למעוטי ממעילה וחד מטומאה ובפ' ב"ש (זבחים דף מה.) יליף נותר חילול חילול מטומאה וא"כ אמאי צריכי תרי קראי חד לנותר וחד לטומאה אלא לאו משום דלא נאמר גזירה שוה דחילול להקל אלא להחמיר".

והמתבאר מתשובת התוס', שהוכיחו מדברי הגמ' הנ"ל שהצריכה שני פסוקים למעט נותר וטומאה - אע"פ שיש גז"ש ביניהם, שלא לומדים מגז"ש לקולא.

ועל זה הקשה הגרעק"א, דזבחים למדו גז"ש לקולא - שאין איסור נותר ופיגול בקדשי עכו"ם, וכמ"ש התוס' הנ"ל שלימוד זה הוא להקל, ואילו התוס' בקידושין אמרו בפשיטות שאין לומדים גז"ש לקולא? ונשאר בצ"ע.

ג. וראינו בספר יד יצחק³ שרצה ליישב קושיית הגרעק"א, ובהקדם דבמשנה בזבחים שם בענין קדשי עכו"ם יש מחלוקת: "קדשי עובדי כוכבים - אין חייבין עליהם משום פיגול, נותר וטמא, והשוחטן בחוץ - פטור, דברי רבי שמעון, רבי יוסי מחייב".

וכתב היד יצחק ליישב עפ"ז, דכיון שרבי יוסי חולק על רבי שמעון, יוצא שהלימוד לקולא מהגז"ש דחילול חילול הוא רק לשיטת רבי שמעון, ואילו רבי יוסי חולק על זה, ואינו לומד מגז"ש זו להקל, היינו שחולקים גם בענין זה - האם לומדים גז"ש לקולא. וכיון שבמחלוקת רבי יוסי ורבי שמעון הלכה כרבי יוסי⁴, הרי שוב להלכה לא לומדים גז"ש לקולא, ושפיר כתבו התוס' בקידושין שלא לומדים גז"ש לקולא - כשיטת ר"י, שהלכה כמותו. והתוס' בזבחים נחתו ליישב אליבא דר"ש.

ד. והנה יש לדון בדבריו. ובהקדים שהמשנה מחולקת לשני ענינים - חיוב קדשי עכו"ם בפיגול נותר וטמא, וחיוב קדשי עכו"ם בשחיטה בחוץ. ויש לעיין באיזה דין רבי יוסי מחייב. די"ל בשני אופנים: א', שחולק על כל המשנה, היינו שמחייב בקדשי עכו"ם לא רק בשחיטה בחוץ, אלא גם בפיגול נותר וטמא. וב', שחולק רק על הדין

(3) ע' מא, א.

(4) עירובין מו, ב.

האחרון, שסובר שהשוחטן בחוץ חייב, אבל בפיגול נותר וטמא הוא מודה לרבי שמעון שפטור.

והנה, בגמ' שם הביאו ברייתא "אמר רבי יוסי: רואה אני בכולן להחמיר, שנאמר בהן לה". ופרש"י: "בכל הדברים הללו אני רואה בקדשי עובדי כוכבים להחמיר כבקדשי ישראל". ומדברי רש"י אנו למדים, שמפרש שרבי יוסי חולק על כל דיני המשנה, ובכולם אומר שחייב בקדשי עכו"ם כבקדשי בני". וכן משמע גם בפיהמ"ש להרמב"ם, שמפרש דרבי יוסי חולק בכל המשנה. והיינו כאופן הא'.

אבל בכס"מ⁶ מביא בשם "יש מי שאומר" בביאור דברי הרמב"ם, שהרמב"ם למד דרבי יוסי חולק רק בענין השחיטה בחוץ, אבל בשאר הדינים מודה רבי יוסי שפטור בקדשי עכו"ם, ע"ש.

והנה, ישוב זה של היד יצחק יפה כוחו⁷ לפי אופן הא' הנ"ל, אבל לפי אופן הב' (מהכס"מ) עדיין קשה, דהא רבי יוסי לומד גז"ש לקולא, וכיצד כתבו התוס' בקידושין שאין למדים גז"ש לקולא?

ועוד קשה (ועיקר), דבסוגיא שם מסתבר לומר דהתוס' נחתי לתרץ אליבא דר"ש. אבל כעין דברי התוס' בזבחים מצינו גם בחולין⁸, שכתבו וז"ל: "תימה דלנוותר וטומאה סגי בחד מייעוטא דילפינן מהדדי חלול חלול אף לקולא כדמוכח בסוף פרק בית שמאי בזבחים (דף מה:)", וזה דוחק גדול לומר דהתוס' שם נשאר בצ"ע רק לשיטת ר"ש, ולא כתבו בפשיטות דרבי יוסי לא ס"ל דלמדים גז"ש לקולא, וממילא אין קושיא.

ה. ואולי יש ליישב קושיית הגרעק"א באו"א, דהנה יש לחקור כמה שדרשו בגמ' "בני" ולא עכו"ם" שבקדשי עכו"ם פטור על אכילה בטומאה, מהו הלימוד מהפסוק. דאופן א' לומר בזה הוא, שהתורה הקילה בקדשי עכו"ם, שהאוכלם בטומאה פטור. ואופן ב' י"ל, שהתורה מגלה שכל איסור אכילה בטומאה שנאמר בקדשים, הוא רק בקדשי בני", ובדרך ממילא בקדשי עכו"ם אין איסור אכילה בטומאה, ואין זה שהתורה הקילה בקדשי עכו"ם לאכלם בטומאה.

וכעין דוגמא לאופן הב' יש להביא מדברי הגר"ח מבריסק בחידושו על הרמב"ם⁹, שכתב בענין כתיבת סת"ם ע"י עכו"ם, שאין זה שממעטים עכו"ם מכתיבת סת"ם,

(5) ד"ה בכולן אני רואה.

(6) הל' פסולי המוקדשין פי"ח הכ"ד.

(7) ואין להקשות דכיון שמקורו של רבי יוסי הוא הפסוק ד"לה", משמע שאילולי הפסוק הי' מודה לר"ש, די"ל בפשטות שהי' מודה רק להא דאין בהם איסור טומאה, אבל הי' חולק אהא דאיסור פיגול ונותר, כיון שהיא גז"ש לקולא. וק"ל.

(8) קיז, ב ד"ה חד.

(9) הל' תפילין פ"א הט"ו.

אלא שאינו שייך כלל לכתוב "לשמה", וז"ל: "דנראה . . . אין זה רק משום חסרון מחשבתו כי אם מהנכרי מופקע מעיקר דין עשיית לשמה וכך הוא דינו דאין במעשיו כל עיקר החלות של לשמה ומשום דכל שאינו בקדושת ישראל אינו בכלל עשיית קדושה ולשמה של סת"ם . . . "עכ"ל, ויעו"ש. ועד"ז גם כאן, בקדשי עכו"ם אינו שייך האיסור דאכילה בטומאה.

ואם כנים הדברים, הרי (לפי אופן הב') כאשר למדים בגז"ש מטומאה לנותר ופיגול, לא הוי זה גז"ש להקל, אלא שלומדים שכל איסור נותר ופיגול נאמר רק בקדשי בני".

ולפי זה מתורצת קושיית הגרעק"א, דהתוס' בקידושין למדו כצד הב' הנ"ל, שהלימוד "בני" ולא עכו"ם" מלמד שבקדשי עכו"ם לא חל האיסור מלכתחילה, וא"כ אין כאן גז"ש להקל, ושפיר הביאו מזה ראי' דלא אמרינן גז"ש להקל, ומזה אפשר להשליך גם לקנינים, כמבואר שם.

משא"כ התוס' בזבחים (ובחולין) שכתבו דהוי גז"ש לקולא, למדו כאופן הא' הנ"ל, שהתורה הקילה בקדשי עכו"ם שלא יתחייב האוכלם בטומאה, וא"כ הגז"ש לנותר ולפיגול הוי ג"כ להקל.



בביאור דברי הרמב"ן בענין "חטא בכדי שיזכה חבירך"

הת' לוי יצחק לאשאק
תלמיד בישיבה

איתא במכילתין (ד). "בעי רב ביבי בר אבבי הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת, או לא התירו . . . אמר רב שילא לעולם בשוגג, ולמאן התירו לאחרים. מתקיף לה רב ששת וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירך".

והקשו התוס' (ד"ה וכי אומרים לו כו'), וז"ל: "הא דאמר בכלל מערבין (עירובין לב: ושם) רבי סבר ניחא ליה לחבר דליעבד איסורא קלילא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה התם כדי שלא יאכל ע"ה טבל על ידו דאמר לי' מלא לך כלכלה של תאנים מתאנתי אבל הכא שלא נעשה האיסור על ידו אין אומרים לו חטא אפי' איסור קל שלא יבא חבירו לידי איסור חמור". עכ"ל, עיי"ש תירוצם.

אמנם הרמב"ן תירץ וז"ל: שאני הדביק פת בתנור בשוגג, דלאו איסור הוא שאפשר לו להתכפר בחטאת ואין רדייתה אלא זכות לו שיפטר מקרבן כנ"ל עכ"ל.

היינו שהרמב"ן ס"ל שאין איסור כלל בנוגע לשוגג. ולכן פשיטא להגמ' דאין אומרים לאחר לעבור על איסור קל בשביל זה השוגג שאינו עובר על איסור כלל.

וצ"ב, דמזה שלא רצו התוס' לתרץ כן, משמע שהתוס' לא סבירא להו כהרמב"ן. וצ"ב מדוע?

גם צ"ב כוונת הרמב"ן, דאיך בכלל שייך לומר שאין כאן שום איסור, והלא בהדבקות הפת בתנור עשה איסור ממש (אם תאפה הפת) שלכן צריך כפרה בקרבן? להבין זה צריך להקדים תחלה על מה בא הקרבן דשוגג, שיש לומר בשני אופנים.

(א) הקרבן בא לכפר על מעשה העבירה שעשה בשוגג.

(ב) הקרבן אינו בא לכפר על העבירה שעשה, אלא על כך שהי' שוגג ולא ידע שזוהי עבירה, שעל ענין זה עצמו צריך כפרה (כמו שמצינו ברמב"ם הל' שגגות ריש פרק י"ב בנוגע לב"ד הגדול ששגגו בהוראה, עיי"ש).

וראה ברמב"ן בשער הגמול בתחילתו (ד"ה ועוד) שכתב וז"ל: "וגם השוגג נקרא חוטא וכן קראתו התורה בכל מקום, ומהו חטאו שלא נזהר בעצמו ולא הי' ירא וחרד על דברי המקום ב"ה שלא יאכל ושלא יעשה דבר עד שיבדוק יפה יפה ויתגלה לו הדבר שהוא מותר וכו', ועל הדרך הזה הוא טעם חטא השגגה בכל התורה, ועוד שכל דבר איסור מלכלך הנפש ומטמא אותה דכתיב ונטמאתם בם, לפיכך נקרא שוגג חוטא וכו'" עכ"ל. והיוצא מדברי הרמב"ן, דב' האופנים איתנהו, ויש לפרש לצד זה ויש לפרש לצד זה.

וראה ברמב"ם הל' שגגות פ"ה ה"ו שכתב וז"ל: "שהשוגג היה לו לדקדק ולבדוק ואילו בדק יפה יפה ודקדק בשאלות לא הי' בא לידי שגגה ולפי שלא טרח בדרישה ובחקירה ואח"כ יעשה צריך כפרה", היינו שמפרש ענין חטא השוגג כביאור הא' דהרמב"ן.

ובלקו"ש ח"ג פ' ויקרא (ע' 994): "קרבנות בכלל זיינען מכפר נאר אויף חטאים וואס מ'טוט בשוגג ווארום אויך אן עבירה בשוגג דארף האבן א כפרה כאטש דער עצם טאן דער חטא איז געווען ניט ווילנדיק, ער האט עס געטאן שלא מדעתו, אבער דאס גופא וואס דער מענטש האט געקענט באגיין אן עבירה בשוגג, איז א באווייז אז ער איז ניט ווי עס דארף צו זיין, ווייל אויב ער וואלט געווען ווי עס דארף צו זיין, וואלט ער ניט דורכגעפאלן אפילו אין שוגג, ווי עס שטייט "לא יאונה לצדיק כל און". ד.ה. אז די שולד פון דעם עובר עבירה בשוגג איז, דאס וואס ער האט געלאזט זיין נפש הבהמית צו ווערן שטארק דורך זיינע פריערדיקע בהמה'שע פעולות (נאך איידער ער האט געטאן די עבירה), וואס דאס האט אים געבראכט דערצו אז ער זאל קענען עובר זיין אן עבירה בשוגג" עכ"ל, דזהו ע"ד ביאור הא' של הרמב"ן וכדברי הרמב"ם הנ"ל.

והנה, ע"פ מה שנתבאר אוי"ל שהטעם דהתוס' לא ס"ל כהרמב"ן הוא משום דס"ל כאופן הא' בגדר דשוגג, שאכן יש איסור בנוגע לשוגג, ולכן א"א להם לפרש כהרמב"ן, שהרי הרמב"ן מפרש שאין שום איסור כלל בשוגג, והקרוב הוא רק לזה שלא ידע, ואילו התוס' ס"ל שיש איסור גמור. והרמב"ן ס"ל כאופן הב' הנ"ל, שאין שום איסור אלא שחטא בזה שלא ידע, ולכן פי' שזוהי (רדיית הפת) זכות לו להצילו מקרבן, ואין כאן הצלה מחטא.

ולכאורה גם מלשון הגמ' משמע כדברי הרמב"ן, שהרי בגמ' הל' הוא "בכדי שיזכה חבירך" (ולא בכדי להצילו מאיסור), היינו שבמעשה זה מזכה חבירו בזכות מיוחדת, שהוא כדברי הרמב"ן שפוטרו מקרבן, ואין זה שמצילו מחטא אפי' בשבת.



שינוי לשון הרמב"ם מל' הטור ושו"ע הל' שבת פי"ד

הרב יוסף יצחק שמוקלער

מח"ס בעומקה של הלכה, ר"מ כולל מידטאן
נו"נ בישיבה

הנה בהרמב"ם הל' שבת (רפי"ד) יש הרבה שינויים מלשון הטור ושו"ע. ונגקוט
חדא חדא.¹

הרמב"ם מתחיל "איזו היא רה"ר" ואח"כ "איזו היא רה"י" והטור ושו"ע מתחילים
"איזו היא רה"י" ואח"כ "איזו היא רה"ר" וצ"ב החילוק ביניהם?

ויתרה מזו הרי בהברייתא המובא בשבת (ו.) מובא קודם "איזו היא רה"י"?

וי"ל בזה דבסעי' ז' מביא הב"י פלוגתת הראשונים אי בעינן ס"ר ליעשות רה"ר
דשיטת רש"י, הרא"ש והטור דבעינן ס"ר דומיא לדגלי מדבר "ואין כן דעת הרמב"ם
שלא הזכיר תנאי זה בפ"ד" וכן דעת הרמב"ן והרשב"א.

ויתרה מזו כותב הרמב"ם (רפי"ד) דמדברות ויערות נחשבים רה"ר [דגם הרשב"א
שסובר דלא בעינן ס"ר כותב דמדברות ויערות הם כרמלית (בספר עבודת הקודש
שלו ומובא במגיד משנה ריש פי"ד) אבל הרמב"ם סובר דלא רק דלא בעינן ס"ר

1) ראה לקמן בענין שינוי הסדר דאיזו היא רה"י" אודות סדר הדוגמאות של רה"י בהרמב"ם,
היפך מהטושו"ע. וראה ג"כ בענין "רוחב דע"ד" אודות שינוי הלשונות בהרמב"ם להטושו"ע, בהנוגע
להלשון "ביניהם" בו".

אלא גם מדברות ויערות נחשבים רה"ר (ולהעיר מהט"ז סי' שמ"ה סק"ז שכותב שיש סתירה בהרשב"א אי בעינן ס"ר).]

לכן הטור שפוסק דבעינן ס"ר להיות רה"ר, מתחיל עם רה"י, דהיא שכיחא יותר, ויתרה מזו "לא שכיחא האינדא רה"ר דס' רבוא בוקעין בו" (הרא"ש בביצה פ"ג מובא בב"י בסעי' ז').

אבל להרמב"ם דסובר דלא בעינן ס"ר ואפי' המדברות והיערות נחשבים רה"ר הרי הוא להיפך דהשכיח יותר הוא רה"ר, ורה"י אינו שכיח כ"כ דבעינן שיהא מוקף בד' מחיצות דוקא, לכן מקדים הרמב"ם איזו היא רה"ר.

אמנם זה מתרץ החילוק בין לשון הרמב"ם ללשון הטור ועדיין תיקשי האיך שינה הרמב"ם מסדר הברייתא (וכן מצינו בפ"י המשניות להרמב"ם (בריש מסכת שבת) שמסדר קודם "איזו היא רה"ר" וכמ"ש בספר היד)?

וי"ל ע"פ מ"ש ר"א בן הרמב"ם (מובא בכס"מ רפי"ד) לתרץ האיך יפרנס הרמב"ם מ"ש בגמרא שבת (ו): "אמר אביי לא קשיא כאן בזמן שישראל שרויין במדבר, כאן בזמן הזה ופרש"י "דבזה"ז אינו מקום הילוך לרבים דהולכי מדברות לא שכיחי" ומדוע מביא הרמב"ם מדברות בכלל רה"ר (וכקושיית המ"מ שם, וראה בב"ח סק"ד)? ומבאר דהרמב"ם ילמד הגמרא להיפך דבזמן שישראל שרויין במדבר לא הי' נחשב רה"ר, ובזה"ז שפיר נחשב רה"ר, ולכן הביא הרמב"ם מדברות בכלל רה"ר. יוצא דהברייתא דד' רשויות איירי בזמן שמדברות לא היו רשות הרבים לכן הברייתא הקדים "איזו היא רה"י" דרה"ר לא הי' שכיח כ"כ, משא"כ הרמב"ם איירי בזה"ז דמדברות נחשבים רה"ר לכן מקדים הרמב"ם "איזו היא רה"ר מכיון דהמדברות (שהם רוב העולם) בכלל רה"ר יחשב.



בענין פירושו של כרמלית

הנ"ל

יש ג' פירושים בכרמלית:

1. רש"י (שבת ג: ד"ה בעי אביי) "כרמלית לשון יערו וכרמלו" (ישעי' י') דהוא מלשון יער.
2. תוד"ה כרמלית (שבת ו:): מביא מהירושלמי בריש שבת "תני ר' חייא כרמל רן ומל, לא לח ולא יבש אלא בינוני, ה"נ כרמלית אינו לא כרה"י ולא כרה"ר".
3. הרמב"ם בפ"י המשניות (ריש מס' שבת) וכ"כ הר"ן על הרי"ף (ו. ד"ה ת"ר

ארבע רשויות (לשבת) ומובא באדה"ו (סעי' י"ט) כארמלית, כאלמנה שאינה לא בתולה ולא אשת איש.

ולהעיר דרש"י והרמב"ם לשיטתייהו אולי. דלשיטת רש"י דרה"ר בעי ס"ר, הרי בודאי יערות נחשבות כרמלית, והרמב"ם שפוסק שיערות בכלל רה"ר, אינו יכול לפרש כרמלית כרש"י.

וי"ל העדיפות בפי' הרמב"ם על פי' התוס', דלפי התוס' הרי זה משל לענין בינוני אבל לא להתוכן, אבל לפי הרמב"ם י"ל דהשם מבטא גם תוכן הענין לכן בחר הרמב"ם פירושו במקום פירוש התוס' והירושלמי, י"ל הביאור בפי' הרמב"ם בב' אופנים:

1. דא"א אסורה לכל העולם כמו רה"י שגדורה מד' רוחות, בתולה מותרת לכל להנשא כמו רה"ר, אלמנה מותרת לכל (חוץ מכה"ג כמובן) אבל אינו מקום הילוך הרבים שרוצים בתולה דוקא.

2. יש לפרש להיפך דבתולה גדורה ונעולה כמו רה"י, נשואה הוא מקום הילוך לבעלה, אלמנה אינה גדורה וגם לא מקום הילוך.

ולהעיר דהרמב"ם בפי' המשניות כותב שאינה לא בתולה ולא א"א ה"נ אינו רה"ר ולא רה"י, דמורה כפי' הא' (דלכאורה הנכתב ראשון בהנמשל קאי על הנכתב ראשון בהמשל).

אבל הר"ן ואדה"ז כותבים ה"נ אינו רה"י ולא רה"ר דמורה כפי' הב', וי"ל דמטעם זה שינה אדה"ז הלשון מאשת איש (לשון הר"ן), לנשואה, לשלול פי' הא' ולהדגיש פי' הב' דאשת איש מורה על איסורה לכל העולם, ונשואה מורה על היתרה לבעלה (דדוקא אחר הנישואין מותרת לבעלה – רמב"ם הל' אישות פ"י ה"א וה"ב).

וכן מורה לשון המ"מ (פי"ד ה"ה) "כאשה אלמנה שאין לה בעל ואין לה שלימות גדרים" דלפי' הב' הרב המגיד כתב כל הצדדים "שאיין לה בעל" – רה"ר, ואין לה שלימות גדרים (בתולה) – רה"י. אבל לפי' הא' כוונת הרב המגיד הוא "שאיין לה בעל ואין לה שלימות גדרים" – רה"י, ולא סיים דבריו דאינו כבתולה – רה"ר. (לעיין בספר העתים ר"ו).

כותב הריטב"א (שבת ו.ו) "כאשה שהלך בעלה למדינת הים שאינה לא פנוי ולא בעולה, כך זה, אינו לא רה"י ולא רה"ר לגמרי", היינו כאופן הב' הן מצד סדר דבריו, על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, והן מצד תוכן דבריו, דאם נפרשו כאופן הא' הרי היא עדיין אשת איש לגמרי ומדוע היא באמצע, אלא בהכרח כאופן הב'.



חסידות

ענוותנותו של משה

הרב משה מרקוביץ

ברוקליוו.ני.

בד"ה זכור תרס"ה (עמוד שכח בהוצאה החדשה) מבאר מדוע המלחמה נגד עמלק שהוא עזות עצמי היא דוקא ע"י אנשי משה שהוא בבחינת ביטול עצמי:

"דהנה מובן דההיפך מקליפת עמלק בקדושה הו"ע בחי' ביטול עצמי, דהיינו הביטול שלמעלה מטו"ר, כ"א עצם הביטול, שזה ההיפוך מעצם הישות כו'.

וכמו משה שהי' בטל בעצם בבחי' ביטול עצמי, וכמ"ש והאיש משה עניו מאד, שהי' עניו ושפל מכל אדם, שזהו מצד הביטול העצמי שלו. והגם דאיתא (ראה מאמרי אדה"ו תקס"ב ע' נא. מאמרי אדהאמ"צ נ"ך ע' כח ואילך. סה"מ עטר"ת ס"ע צא. תרצ"ו ע' 298. תרצ"ט ע' 101. ה"שי"ת ע' 236. סה"ש קיץ ה'ש"ת ע' 68. לקו"ש חי"ג ע' 30. ועוד) על פסוק הנ"ל טעם העניויות שלו, שחשב שאם הי' לזולתו כחות וחושים שלו, הי' מגיע למעלה יותר, הנה זה גופא מה שהטעם הזה פעל בו הענוה והשפלות, הוא מצד הביטול עצמי שלו, כי בלתי ספק הוא אשר הגיע בכחותיו וחושיו למעלה מאד מאד, אשר אחר זולתו לא הי' מגיע לזה, ולא הי' מקום שיהי' בשפלות מזה, אלא שהעיקר הוא מצד ביטול עצמי, ומי שהוא בטל בעצם, מתקבלים אצלו טעמים כאלו, וגורמים לו ענוה ושפלות כו'.

ולכן הי' צ"ל מלחמת עמלק ע"י משה דוקא, וכמ"ש בחר לנו אנשים, אנשי משה דוקא, כמ"ש במ"א, והיינו לפי שהי' בבחי' ביטול עצמי, הי' בכחו להלחם נגד העזות עצמי דעמלק.

ולכאורה משמעות הדברים, שמצד השכל הישר היה משה רבינו צריך להבין כי בלתי ספק הוא אשר הגיע בכחותיו וחושיו למעלה מאד מאד, אשר אחר זולתו לא הי' מגיע לזה, ולא הי' מקום שיהי' בשפלות מזה, ורק מצד הביטול העצמי שלו הגיע למסקנא זו "שחשב שאם הי' לזולתו כחות וחושים שלו, הי' מגיע למעלה יותר". (וע"ד המבואר בכ"מ (המשך שבועות תרס"ה (ע' שעב ואילך) ועוד) שהרצון מטה את השכל).

אבל דבר זה דורש הסבר, דהרי זה שלמעשה אנו יודעים אשר "אחר זולתו לא הי' מגיע לזה" אינו נובע מסברא שכלית, אלא משום שכך נודע לנו ממקורות אחרים, שהוא היה מבחר המין האנושי, היינו שמצד הסברא גם אם לא הי' בו ביטול עצמי

הי' יכול להגיע למסקנה זאת שאחר הי' יכול להגיע למעלתו באם היו לו הכוחות והחושים שלו.

כלומר, גם אם נאמר שאילו יצוייר שלמשה לא הי' הביטול העצמי לא הי' מגיע למסקנה זו, משום שהכיר מעלת עצמו, הרי עדיין לא הי' בידו הידע מה הי' עושה אדם אחר עם הכשרונות והחושים שלו. וא"כ יש מקום שיחשוב שמא אחר היה מגיע למעלות גבוהות יותר.

ועכצ"ל שלפי השכל הישר (לולא הביטול העצמי) הי' משה צריך להבין שאין אפשרות כזאת. וצ"ע הסברת הדברים.



ראשית גויים עמלק ואחריתו עדי אובד

הנ"ל

בד"ה זכור תרס"ה בתחילתו מביא הפסוק "ראשית גויים עמלק ואחריתו עדי אובד" (בלק כד, כ), ומפרש:

"דעמלק הוא ראשית לכל הגוים, דהגם שהוא מובדל בערך מהם, ומ"מ הרי הוא סיבה אליהם כו'. וגם הוא אחרית דכל גוים, דגוים הן המדות רעות, והאחרית שלהם הוא פעולת הרע בפועל, שאז הרע הוא בבחי' התגברות ביותר כו', וכמשי"ת (פרק ז). וכ"ז הוא קליפת עמלק, והוא עדי אובד כו'".

והעירני ח"א, דהפירוש הפשוט בפסוק הוא ד"אחריתו" קאי על עמלק, שה"אחרית" שלו היא "עדי אובד", ולא שהוא "אחרית דכל גוים", כפי שמפרש כאן (דאז הול"ל "ואחריתם"). ובפשטות הוא ע"ד הרמז.



כח המתאווה

הנ"ל

מבואר בכ"מ בחסידות (לקו"ת חוקת נו, א-ב. ר"ה סא, ד. סה"מ תרס"ה ע' שכד בהוצאה החדשה. וש"נ) שיש ב' פרטים ביצר הרע, היינו הכח המתאווה עצמו, וציוור הרע שבו דהיינו מעשה החטא עצמו. דציוור הרע תיקונו הוא ביטולו, אבל כח המתאווה ניתן לשנותו ולהעלותו לקדושה, דתמורת התאווה לרע יתאווה לתענוג אלקי.

אמנם בד"ה זאת חוקת תרל"ט קרוב לתחילתו (נעתק בתוספת ציונים בסה"מ תרס"ה הוצאה החדשה ע' שמט) איתא:

"כי הנה נודע שבחטא ועון יש גוף החטא במח' או בדבור או במעשה, ויש בחי' הדקות והכחות רוחני' שיש בהחטא ועון, דהיינו ההרהור והדבור בעניני החטא כו'. הנה נודע כי הדקות והכחות רוחני', א"א להם להתעלות, כ"א רק החטא והעון גופא ויכול להתעלות, ואדרבה, יוכל לבא לבחי' בכל מאדך, כמשארז"ל טוב מאד זה יצה"ר".

ואף שבמ"מ שם צויין גם ללקו"ת חוקת ור"ה הנ"ל, לכאורה כאן משמע להיפך, דהכחות הרוחניים שזהו הכח המתאווה לרע, זה אי אפשר להעלות, אבל מעשה הרע עצמו אפשר להעלותו.

ואולי המדובר הוא בשני סוגים של העלאה, דבלקו"ת שם ההבדל הוא בין הכח להתאוות לדברים טובים לבין מעשה הרע, והמדובר הוא כיצד להתייחס לזה לכתחילה, שהיחס לכח המתאווה הוא שצריך לשנותו לקדושה והיחס למעשה הרע הוא שצריך לבטלו ולהימנע ממנו. ואילו בסה"מ תרל"ט שם קאי לאחר שכבר נעשה מעשה של חטא, הנה היחס לכח הרוחני, היינו לא לכח המתאווה עצמו אלא לחלק זה שבו המסיתו להטות תאוותו לרע (כמבואר בס"ה תרס"ה ע' שכד שם ואילך), חלק זה אי אפשר להפכו לקדושה, משא"כ מעשה הרע עצמו ניתן להפכו ע"י תשובה ההופכת זדונות לזכיות, כמבואר בתניא פ"ז שהיות שמעשה הרע עצמו הוא שהביאו לאהבה רבה זו לכן יכול להפכו.

ועצ"ע בזה.



רמב"ם

דברי הרמב"ם בענין טומאה דחוייה בציבור

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. כתב הרמב"ם (הלכות ביאת המקדש פ"ד הט"ז) - שלמדנו בשיעור היומי בתחלת השבוע) "ומנין שטומאת מת דחוייה בציבור שנאמר ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם, כך למדו מפי השמועה שאנשים יחידים הם שידחו לפסח שני

אם היו טמאים, אבל ציבור שהיו טמאי מת אינן נדחין אלא הטומאה תדחה ויעשו פסח בטומאה, והוא הדין לכל קרבן שקבוע לו זמן כפסח שהוא דוחה את הטומאה".

ובה"ז: והרי הדבר מפורש בכתובים (דה"י ב, פ"ל) שנאמר שם כי רבת בקהל אשר לא התקדשו והלויים על שחטית הפסחים לכל לא טהור [להקדיש לה'] כי מרבית העם רבת מאפרים ומנשה יששכר וזבלון לא הטהרו. ומהו זה שנאמר כי אכלו את הפסח בלא ככתוב, מפני שעיברו אותה השנה מפני הטומאה שנאמר ויועץ המלך ושריו וכל הקהל בירושלים לעשות הפסח בחדש השני כי לא יכלו לעשותו בעת ההיא כי הכהנים לא התקדשו למדי, וכבר ביארנו בקדה"ח שאין מעברין את השנה לכתחלה מפני הטומאה.

ובה"ח: "ועוד אחרת היתה שם באותה השנה, שעיבר חזקיה המלך את השנה ביום שלשים של אדר שראוי להיות ראש חדש ניסן ועשה אותו החדש אדר שני, ולא הודו לו חכמים שאין מעברין ביום זה כמו שביארנו בקדה"ח. ומפני דברים אלו שעשה שלא כהלכה נאמר כי אכלו את הפסח בלא ככתוב. וביקש רחמים על עצמו ועל החכמים שהסכימו על מעשיו שנאמר כי התפלל יחזקיהו עליהם לאמר ה' הטוב יכפר בעד ונאמר וישמע ה' אל יחזקיהו וירפא את העם שנרצה קרבנם".

בקיצור: מביא המקור מה"ת טומאה דחוייה בציבור. אח"כ מביא שכן עשו בימי יחזקיהו המלך. ומבאר שזה שכתוב שם שאכילת קרבן זה הי' "שלא ככתוב" – אשר זה מורה לכאורה דהי' בעי' עם הבאת הקרבן, דלא כמו שמבואר כאן דהדין הוא שטומאה הודחה? – הי' מחמת שתי טעויות אחרות שנעשו באותו זמן בהא דעיברו השנה אז. ומסיים דע"ז ביקש יחזקיהו רחמים וה' קיבל תפילתו.

ב. ולכאורה תמוה ביותר כל אריכות הזה שברמב"ם בהלכות אלו! ובפרטיות:

(א) אחרי שמביא שהדין הוא טומאה דחוייה בציבור, וגם מביא המקור לזה מקראי, אז מדוע נוגע בכלל להביא שמצינו שכן נהגו בימי יחזקיהו המלך; אם הדין הוא כן אז בטח נהגו כן, וגם באם מעולם לא קרה מציאות שינהגו כן, האם זה הי' מפחית מהתוקף של הדין?!

(ב) אחרי שמביא שכן נהגו, נכנס לשקו"ט בפירוש מש"כ שם ד"אכלו את הפסח בלא ככתוב", ומבאר באריכות דהיו אז כמה בעיות בעיבור חודש שלהם וכו'; האם כאן המקום להכנס לזה שישנה בעי' בפירוש הכתוב שם, ולבאר באריכות מה באמת עשו שלא כהוגן אז, במשך שתי הלכות שלימות?

(ג) ואחרי שמסיים לבאר מה באמת עשו שלא כהוגן אז (שתי הדברים), ממשיך ואומר דיחזקיהו ביקש רחמים ע"ז וכו' וישמע ה' לו וכו'; ולכאורה מה זה נוגע כאן כלל בספר הלכות, ובהלכות זו דעסקינן בהו?!

ג. ויש להוסיף, דגם בגוף הדברים צ"ע; הרי דבריו באים להסביר לכאורה דעצם

הבאת הקרבן פסח אז הי' ע"פ דין, דהא טומאה הודחה בציבור, וכל הבעי' הוו מצד ענינים צדדיים - שני דברים שטעו בהם בהלכות עיבור חודש כמבואר בדבריו - וא"כ עצ"ע:

ד) מדוע הוה לשון הכתוב ד"אכלו את הפסח בלא ככתוב", אשר פירוש הפשוט בזה הוא דהי' בעי' בענין אכילת הפסח, אחרי שבאמת לא הי' בעי' בזה, ורק בעיבור החודש שלהם?! והרי זה פשוט דלאחרי שלפועל עיברו את החודש, אף שהי' שלא כהלכתו, מ"מ כן נשאר לעולם שאותו חודש הוא אדר שני וכן המשך החודשים, ושוב היו צריכים להקריב אז הקרבן פסח, אז מדוע נאמר שאכילת הפסח הי' שלא ככתוב!?

ה) ואותו דבר חוזר על עצמו כשהרמב"ם כותב בסוף דבריו שה' קיבל תפילתו של יחזקיהו .. וירפא את העם שנרצה קרבנם", והיינו שהי' בעי' בקבלת הקרבן?! והאם הי' בעי' גם בזה שאכלו חמץ בהימים שהיו אמורים להיות פסח, ומחמת טעות זו היו באמצע חודש אדר שני? או בזה שלא הביאו הקרבנות של שבועות ביום ו' אייר של אותה שנה (שהי' אמור להיות חג השבועות לולי טעותם)?! אתמהה.

ד. גם צ"ע בסדר הדברים, איפה כתב הרמב"ם הלכות אלו בדבר המקור שטומאה הודחה בציבור:

ו) עצם הדין שטומאה דחוייה בציבור כבר כתב הרמב"ם לעיל מיניה בה"ט; "כל קרבן שאין קבוע לו זמן אינו דוחה לא את השבת ולא את הטומאה . . . וכל קרבן שקבוע לו זמן בין קרבן ציבור בין קרבן יחיד דוחה את השבת ודוחה את הטומאה". ואח"כ ממשיך במשך ששה הלכות (י - טו) ומבאר כו"כ פרטים בדינים אלו. ורק אח"כ (בהט"ז והמשכו בי"ז - י"ח) בא ואומר מקור הדין "ומנין שטומאת מת דחוייה בציבור"!!

ז) ודאתינן להכא: בה"ט כתב הרמב"ם שתי דינים: גם זה שטומאה דחוייה בקרבנות שקבוע להן זמן (אשר בהמשך ההלכות ביאר שכל קרבנות ציבור קבוע להן זמן), וגם זה שקרבנות שקבוע להן זמן דוחין את השבת. ואילו בהמשך ההלכות (דעסקינן בהו) מבאר המקור רק לדין זה שטומאה דחוייה בציבור, ולא לדין השני (הראשון) שקרבנות אלו דוחין את השבת?! וכמובן שטעמא בעי לזה.

ה. ועוד אחת יש להעיר ולהצביע עליו אשר צריך עיון וביאור לכאורה:

ח) המקור שמביא הרמב"ם לדין זה של טומאה דחוייה בציבור - "ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם . . . שאנשים יחידים הם שידחו לפסח שני אם היו טמאים, אבל ציבור שהיו טמאי מת אינן נדחין אלא הטומאה תדחה" - מקורו בספרי. אמנם בסוגיות הגמרא הובא לזה שתי מקורות אחרים; "ויעשו בנ"י את הפסח במועדו - ואפילו בטומאה", או "איש איש כי יהיה טמא לנפש - איש נדחה לפסח שני ואין

ציבור נדחים לפסח שני" (יעויין באנציק' תלמודית בע' זה לכל המראה מקומות וציונים)!

והלא דבר הוא שהרמב"ם בחר להביא לזה מקור אחר (מהספרי), ולא המקורות שהובאו בתלמוד בבלי?! (ויש מן הנו"כ שכתבו שהרמב"ם רק ציין בדבריו לתחלת הפרשה אבל כוונתו להמשיך הפרשה והיינו לפסוק "איש איש" כפי מקור השני שהובא בבבלי. וכמובן שאין זה פשטות הדברים).

ו. ונראה לתרץ כ"ז, בהקדם: בהי"ד כתב הרמב"ם: "היו מקצת בית אב טמאים ומקצתם טהורים, אע"פ שרובן טמאי מת לא יקריבו אלא הטהורים. היה כל בית האב טמאי מת יביאו בית אב אחר, היתה כל המשמרה טמאי מת מחזירין על משמרה אחרת". ובהט"ו: "ומפני מה מחזירין על הטהור מבית אב אחר, מפני שהטומאה לא הותרה בציבור אלא באיסורה עומדת ודחוייה היא עתה מפני הדחק, ואין דוחין כל דבר הנדחה אלא במקום שאי אפשר. ומפני זה צריכה ציץ לרצות עליה".

והיינו שבהלכות אלו חידש הרמב"ם דהא דטומאה דחוייה בציבור הוה זה בגדר 'דחוייה' ולא 'הותרה', אשר דבר זה במחלוקת תנאים ואמוראים היא שנוייה בכמה סוגיות בש"ס (יעויין באנציק' תלמודית הנ"ל), והרמב"ם פוסק כאן כדיעה זו דדחוייה היא, כמבואר בדבריו (ולא כולם מסכימים עם פסק של הרמב"ם עיי"ש).

ואחרי שתי הלכות אלו מומשיך הרמב"ם עם ההלכות שהבאתי בריש דבריי, מתחיל עם הט"ז "ומנין שטומאת מת דחוייה בציבור שנאמר ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם".

אשר לפ"ז יש להציע ולומר (ואלי באמת הוא פשוט), דדברי הרמב"ם בהלכות אלו (ט"ז – י"ח) לא באו להראות המקור שציבור מביאים קרבן בטומאה, אלא להראות ולהוכיח דגדר הבאת קרבן בטומאה הוה באופן שהטומאה דחוייה ולא הותרה!

ומיושב בפשיטות (קושיא ו) מדוע לא כתב הרמב"ם הלכות אלו בהמשך לעיקר הדין (בה"ט) שמביאים את הקרבן בטומאה, אלא רק כאן בסיום הפרק אחרי שכתב דהוה באופן של דחוייה ולא היתר – אחרי שבא להוכיח פרט זה דוקא.

וגם (קושיא ז) מדוע אינו מביא שום מקור על הדין דמביאים קרבן בשבת; אחרי שבכלל אינו מביא כאן מקור לעצם הבאת הקרבן (בטומאה או בשבת), ורק על פרט זה שקרבן הבאה בטומאה לא הוה אלא ענין של דחוייה – אשר זה שייכת רק לקרבן הבאה בטומאה, משא"כ זה שקרבן באה בשבת אכן הוה בגדר 'הותרה' כמבואר בכ"מ (יעויין גם באנציק' שם).

ז. ועפ"ז אולי יש לבאר נמי מדוע מביא הרמב"ם המקור של הספרי דוקא להא דטומאה דחוייה בציבור ולא המקורות שהובאו בש"ס (קושיא ח); ד"ל שדוקא מקור זה מדגיש שזהו ענין של דחוייה ולא הותרה;

דהנה מהמקורות שהובאו בגמרא הי' אפשר להבין, דדין הבאת קרבן בטומאה הוה מעיקר דין הבאת הקרבן; והיינו שכך נאמר עיקר דין הבאה, דכשציבור טמאים אז מביאים אותו כך, והיינו גדר של 'הותרה'. והיינו משום דמקורות אלו מדברים על עיקר דין ההבאה - "ויעשו בני" את הפסח במועדו, ואפילו בטומאה", או "איש איש כי יהיה טמא לנפש ..".

משא"כ המקור שמביא הרמב"ם הוה ממצב של 'בדיעבד' - "ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ..", והיינו שבאים למשה רבינו ואומרים דיש בעי' שצריכים לתקנו, וע"ז נאמר לו שני אופנים של תיקון: "שאנשים יחידים הם שידחו לפסח שני אם היו טמאים, אבל ציבור שהיו טמאי מת אינן נדחין אלא הטומאה תדחה!"

ח. ועפ"ז נראה דיתורצו גם חמשת קושיות הראשונות בחדא מחתא;

דהנה מהפסוקים מבואר דאכן הי' בעי' בהבאת הקרבן פסח של יחזקיהו - "כי אכלו את הפסח בלא ככתוב", והיו צריכים לבקשת רחמים כדי שיהי' "נרצה קרבנם" (כדלעיל בקושיא ד, ה), אלא דזה א"א להיות אחרי שהוא דין פשוט דהקרבן באה בטומאה! וע"כ שהבעי' הי' מחמת סיבות אחרות, והיינו בעיבור החודש שלא כהלכתו כמשנ"ת בדבריו, אלא דלפ"ז שוב אינו מובן הדגשת הפסוק דהי' בעי' עם הקרבן פסח!?

אלא דכל זה מורה דכשקרבן פסח באה בטומאה, אין זה אלא בגדר דחוייה, וא"כ צריכים לזה כפרה וריצוי בכלל (היינו גם לולי הבעיות הנוספות שקרו אז), וכמ"ש הרמב"ם הנ"ל ד"צריכה ציץ לרצות עליה"! ומובן א"כ דבשעה שניתוספו כאן עוד בעיות וטעויות, הר"ז מקשה על הריצוי והכפרה שצריכים עבור קרבן זה בכל מקרה!

ומבואר היטיב דזו היתה כוונת הרמב"ם בהבאת כל סיפור זה של הקרבן פסח של יחזקיהו; להראות דכשאכן מביאים את הקרבן בטומאה אין זה אלא ענין של דחוייה, ולכן בשעה שניתוספו בה עוד טעויות, פעלו קושי בהריצוי של הקרבן פסח עצמה, עד שהיו צריכים לזה בקשת רחמים מיוחדת עד שנרצה קרבנם כמשנ"ת בדבריו.



הלכה ומנהג

האם קריה"ת חייב להיות ע"פ הסדר, ומה הדין באם דילגו על עלי' שלימה (גליון)

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

ב'הערות וביאורים' (גליון א'ר"ה עמ' 56-58) כתבתי אודות עובדה דהוי באחד מבתי כנסת חב"ד במזרח אירופה שאחרי שקראו בשבת בפרשת השבוע מרביעי, דלגו על חמישי, ולמי שעלה אחריו המשיכו לקרוא מששי, והבחינו בזה רק אחרי שכבר בירך תחילה וסוף.

היה שם צורבא מרבנן שאמר שחייבים לחזור ולקרוא למי שבא אחריו מחמישי עם ברכה תחילה וסוף, ואחרי זה שוב פעם מששי עם ברכה תחילה וסוף, כי הקריאה הראשונה מששי לא נחשבת כי זה לא נקרא על הסדר.

המסקנא שלי שם היתה דבמקרה שדילג על העליה של חמישי ודאי שצריך לחזור ולקרוא אותו. אבל אינו צריך אחר כך לקרוא שוב מששי, אלא ממשיך משביעי. וכפי שכתב ב'לבוש' (סי' קלו ס"ה): "...בשבת אפילו דילג פסוק אחד חוזר וקורא, שהרי תקנת חכמים היא שיקראו כל הפרשה בשבת זו... ואע"פ שבאופן זה תהיה הקריאה שלא כסדר, לית לן בה, שאין סדר לכל פרשיות התורה, שהתורה מגילה מגילה ניתנה ואין מוקדם ומאוחר בתורה".

"ברך על התורה והתחיל לקרות, והזכירוהו שפרשה אחרת צריך לקרות..."

והנה הצורבא מרבנן הנ"ל הסביר את מה שאמר, על פי מה שנפסקה ההלכה בשו"ע (או"ח סי' קמ"ט): "והעולה לקרות בתורה והראו לו מקום שצריך לקרות, וברך על התורה והתחיל לקרות, או לא התחיל, והזכירוהו שפרשה אחרת צריך לקרות, וגלגל הספר תורה למקום שצריך לקרות בו, י"א שאינו צריך לחזור ולברך, וי"א שצריך". והוסיף לבאר: "הנדון שקרה הוא נדון ארוך בפוסקים, ויש לציין לשו"ע סימן ק"מ, ג' שדעתו לחזור לברך. והביא יש חולקים ויש אחרונים חששו שלא לברך משום ספק ברכות. וכל שכן אם היה גלוי לפניו, כמו בנדון של היום. אך כל זה אם לא בירך אלא ברכה ראשונה אבל אם כבר בירך גם ברכה אחרונה, בודאי העיקר כדעת השו"ע לחזור לברך. כמו שאמרת".

ודבריו אינם מובנים כלל, שהרי במקרה שהראו לו מקום שצריך לקרות, היינו לעליה של ששי, ואכן קראו אותה בברכה תחילה וסוף, איזה סברא יש שלא יצא ידי חובתו, הרי התכוון בברכתו לעליה של ששי, וזה מה שאכן קראו. כל הדין ב'שלחן ערוך' זה רק באם אחרי הברכה תפסו שדילגו על פסוקים או פרשיות, ורוצים לחזור למקום הנכון אחרי הברכה, ואז יוצא שבירך לא על דעת פרשיות החדשות.

במקרה שהראו לא על המקום הראוי, למה לא יקרא שם ולא יפסיד את ברכתו שבירך?

אמנם לפי זה יצא לנו חידוש דין שאינו מבואר בפוסקים, דבמקרה ש"הראו לו מקום שצריך לקרות" ובירך עליו, ושוב התברר שדילגו על חלק מפרשת השבוע, וכגון העובדה הנ"ל שדילגו על העליה החמישית, אז ודאי עדיף לא לחזור אחרי הברכה לעליה החמישית, אלא לקרוא העליה הששית, שהרי אז ודאי שאין ברכתו לבטלה, משא"כ באם יחזור לעליה החמישית י"א שצריך לחזור ולברך.

ובאם זה נכון צ"ל שבשו"ע מדובר בכגון שבמקום המוסף של פסח הראו לו המוסף של שבועות, שבאם קורא המוסף של שבועות ודאי לא יצא ידי חובתו בחג הפסח, ועל כן הוא חייב לחזור למקום הקריאה הנכונה. וצ"ע.



פיענוח קונטרס אחרון סימן רנז ס"ק ג (קטע הראשון)¹

הרב יהושע בלאזענשטיין
נו"נ ביישיבה

דבר המיטלטל כו'.

בפנים השו"ע סעיף י כתב אדה"ז: "ויש אומרים שכל שהקדרה מגולה למעלה אין זו הטמנה, ואף אם היא בתוך התנור ופי התנור מכוסה אין בכך כלום לפי שלא אסרו הטמנה בדבר המוסיף הבל אלא משום גזרה שמא יטמין ברמץ לפיכך אין לאסור אלא כעין רמץ שהוא דבר המיטלטל ומודבק לדופני הקדרה אבל דופני התנור ופיה

(1) בספר הערות וביאורים בשלחן ערוך אדמו"ר הזקן (היכל מנחם תשס"ח. נערך ע"י כולל צמח צדק ירושלים) - ובעקבותיהם בספר כנישתא דבי רב - פירשו בקו"א באופן מסויים שלפענ"ד דבריהם בזה הם מקשי ההבנה. ועוד (ועיקר) שאינו במשמעות דברי אדה"ז כלל, ע"ש. [דברים פשוטים (כמו העתק דברי הראשונים וכו')] לא טרחתו לפענת כאן מחמת קוצר היריעה (וראה בספרים הנ"ל).]

אינן מודבקים להקדרה (ואף אם התנור הוא קטן וצר אי אפשר שלא יהיה אויר קצת מפסיק ביניהם) וכן המנהג".

[להלן יבאר רבינו גדר היתר הטמנה בתנור שחידשו הראשונים, ומה שבפנים השו"ע נראה שנקט כתרי טעמים שונים, ומה שהיקל דלא כהט"ז:]

כן הוא במרדכי ריש פ"ד, ובשלטי גיבורים שם בשם תוס', ובהגהות מרדכי פ"ג, ובהגהות מיימוניות פ"ג בשם ספר התרומה ור"ת ורא"ם ור"י ורבנו שמשון וסמ"ג.

בראשונים אלו מבואר דבתנור לא גזרו איסור הטמנה משום שאינו דבר המטלטל, ולא דמי לרמץ².

[להבנת המשך דברי רבינו יש להקדים, דבתוס' שבת מזח, א ד"ה דזיתים, כתבו "דלא אסרו אלא כשמטמין ומדביק סביב הקדירה דומיא דרמץ אבל תנור או חפירה שיש אויר בין הדפנות לקדרה אין לאסור יותר מהשהאה". וכעין זה כתבו הרא"ש (שם סימן ב) והטור.

ועפ"ז נראה שהיכא שמוטמן לגמרי בתוך התנור (ואין הפסק אויר) – לתוס' אסור (משום שאין הפסק אויר), ולהמרדכי ודעימי' מותר (דלא גזרו כלל בתנור)³.

ודין זה נפסק ברמ"א סימן רנו סעיף ח: "והטמנה שעושין במדינות אלו שמתמינים בתנור וטחין פי התנור בטיט שרי לכולי עלמא". וחידוש שם הט"ז ס"ק ו: "נראה לי דצריך ליהדר שלא יעמוד הקדירה אצל דופן התנור, דאז נראה כהטמנה, דהא עיקר ההיתר שיש הפסק אויר בין הקדירה לדופן. וגם הדף הסותם בתנור לא יגע בקדירה מטעם זה", ע"ש.

וע"כ שהט"ז פסק כשיטת התוס' (ורא"ש וטור) נגד שיטת המרדכי ודעימי' – דלשיטת המרדכי ודעימי' אפילו אם נוגע בכל צדדי התנור מותר הוא, כנ"ל.

ועתה מדייק רבינו בדברי המג"א דלא ס"ל כהט"ז בפירוש שיטת התוס', ובפירוש שיטת שאר הראשונים:]

(2) ראה שבת לד, א-ב.

(3) ולאידך היכא שהטמין דבר המטלטל ע"י הפסק אויר – לתוס' מותר הוא (משום שישנו הפסק אויר), ולראשונים הנ"ל אסור (דבדבר המטלטל גזרו, ולא שמענו היתר דהפסק אויר).

וכן העתיק המג"א בסימן רנ"ג [ס"ק יז] בשם התוס' והטור (והוא ג"כ לשון הרא"ש).

ז"ל המג"א שם: "דלא מקרי הטמנה אלא בדבר המטלטל שמדביק אצל דופני התנור, אבל תנור סתום לאו הטמנה היא (הגהות מרדכי וטור סימן רנ"ז ותוספות ורא"ש)".

הרי שכתב המג"א דהאיסור דהטמנה הוא רק בדבר המטלטל ולא בתנור – והוא כמ"ש המרדכי ודעימי' (ודלא כתוס' ודעימי').

אך המג"א ציין ע"ז לתוס' והטור⁴. ומכלל דס"ל להמג"א שאין מחלוקת בין תוס' לשאר הראשונים בגדר ההיתר של הטמנה בתנור – ודבר אחד אמרו.

[והולך ומבאר איך המג"א מתווך שיטת התוס' (ורא"ש וטור) עם שיטת שאר הראשונים:]

ומכלל דסבירא ליה דדיוקא דרישא עיקר בלשונם, שהרמץ נוגע בקדרה סביב, וסביב הוא מד' רוחותיה.

המג"א ס"ל דעיקר החילוק בין תנור לשאר דברים הוא מש"כ התוס' דבשאר דברים אסור משום ש"מדביק סביב הקדירה דומיא דרמץ". כלומר, דבשאר דברים (המטלטלים) הדבר הוא מודבק סביב כל הקדירה (מד' רוחותיה). משא"כ תנור (שהוא קבוע) ע"כ שאינו מודבק סביב כל הקדירה (וכפי שיבאר רבינו עוד לקמן)⁵.

ושפיר קאמר המג"א דתוס' ושאר הראשונים אמרו דבר אחד, דכוונת הראשונים במש"כ דתנור הוא קבוע ואינו מטלטל – ר"ל דתנור משום שקבוע הוא ע"כ שאינו מודבק סביב (משא"כ בדבר המטלטל).

[ועפ"י דיוק זה במג"א מסיק רבינו:]

ודלא כט"ז [ס"ק ו].

עפ"י דיוק הנ"ל במג"א – דס"ל לתווך שיטת התוס' עם שיטת שאר הראשונים, וע"כ דמפרש בתוס' דהיתר דתנור הוא משום שאינו מודבק סביב כל הקדירה, כנ"ל

(4) וגם ציין המג"א (בחדא מחתא) להגהות מרדכי – הרי להדיא דס"ל להמג"א דתוס' קאי בשיטת אחת עם ראשונים אלו.

(5) ודלא כפירוש הנ"ל בשיטת המרדכי ודעימי' דבתנור לא גזרו כלל ואפילו את"ל שאין אויר המ- פסיק כלל – אלא בתנור מותר דודאי יש (במציאות) אויר הפסיק.

[ולאט"ז מש"כ התוס' "סביב הקדירה" – ע"כ פירושו שנוגע הוא בהקדירה עצמה (אפילו בצד א').]

– נמצא דלא ס"ל להמג"א כהט"ז (הובא לעיל) שגם בתנור אם הקדירה נוגעת אפילו בדופן א' אסור הוא.⁶

והא דסיימו שיש אויר, היינו משום שהקדרה היא רחבה באמצעיתה ואי אפשר ליגע בכל דופןה, ונגיעה במקצת אינה אלא כמו שוליה שאף שהם נוגעים לגמרי אין בכך כלום. וזה החילוק שיש בין דבר המיטלטל שהוא מודבק סביב כו' לאינו מיטלטל שאי אפשר לו לידבק סביב.

לפי פירושו של המג"א בתוס' (שמתווך שיטתם עם שיטת שאר הראשונים) הכוונה במש"כ תוס' דההיתר של תנור הוא מחמת "שיש אויר בין הדפנות לקדרה" – ר"ל דמכיון שקבוע הוא (וא"א להדביקו סביב הקדירה) ודאי ימצא אויר בינו להקדירה, וע"כ שלא יגע בכל דופן הקדירה.

ומוסיף רבינו הוכחה לשיטת המג"א, דכמו ששוליה הקדירה אינו אוסר הגם שנוגע בהתנור, הו"ה צדדי הקדירה שנוגעות אינו אוסר, ומשום שאינו נוגע בכלו.⁷

[ועפ"י כל זה יובן מה שפסק רבינו בפנים השו"ע סעיף י דלא כהט"ז – משום דסמך על (מה שמוכח מתוך דיוק לשון) המג"א דאפילו אם נוגע בתנור בצד א' מותר הוא. ובטעם הדבר ביאר ד"אין לאסור אלא כעין רמץ שהוא דבר המיטלטל ומודבק לדופני הקדרה" – והוא כטעם המרדכי ודעימא'. ומ"מ כתב (במוסגר) "ואף אם התנור הוא קטן וצר אי אפשר שלא יהיה אויר קצת מפסיק ביניהם" – והוא כטעם התוס' ודעימא'.⁸

6 משא"כ לפי מה שפירש הט"ז בתוס' (דההיתר של תנור הוא רק היכא שאין דפנות הקדירה נוגעות כלל), א"א לפרש כן בכוונת שאר הראשונים (במש"כ דתנור הוא קבוע ואינו מטלטל) – דמה שקבוע הוא אינו בהכרח סיבה להיתר (דרך בתנאי שאינו נוגע מותר הוא). וא"כ העיקר חסר מן הספר. וע"כ שהט"ז פסק כהתוס' נגד שיטתם, כנ"ל, ולא שמתווך שיטתם עם שיטת התוס'. [ולעיר, דמשמעות התוס' והרא"ש הוא שתנור מותר הוא בכל מקרה (ולא שתלוי בתנאי אם נוגע אם לא) – וכהמג"א].

7 בספר שבת כהלכה פרק יא ביאורים אות ז הקשה אמאי אסור לכפות כלי ע"ג הקדירה – והרי ודאי ישנו אויר המפסיק קצת. ולא פירש להדיא מהו קושייתו, ונראה שכוונתו להקשות ממש"כ אדה"ז בסעיף ד דאסור לכפות כלי. אך לא זכיתי להבין קושייתו, דההיתר של תנור (שבסעיף י) מיירי בדבר המוסיף הבל – וכפי שכתבו הראשונים (והביא אדה"ז שם ביאורים) שטעם ההיתר הוא משום שאינו דומה לרמץ (שהוא טעם האיסור בדבר המוסיף הבל – ראה שו"ע אדה"ז שם סעיף א), משא"כ דבר שאינו מוסיף הבל (בשבת) הוי גזירה שמה ירתיח (ראה שו"ע אדה"ז שם סעיף ב), וא"כ אכן אין בזה היתר (דהפסק אויר וכו') במה שאינו דומה לרמץ [ומה שהקשה שם מידות הכלים – ג"כ לא הבנתי כל צרכו, דאמאי א"א להטמינו לגמרי (בדבר המטלטל)]. ובגוף סברתו שחידש שם דשאני אם מניחו לשם הטמנה או לשם "הנחה" (והוא לכאורה דברי נביאות), במח"כ מפורש בתוס' (וראשונים) הנ"ל שבתוך התנור "מטמינין".

8 ובמ"מ לשו"ע אדה"ז שבדפו"ר כתוב: "הגהות מיימוניות. הגהות מרדכי. מ"א ס' רנג'. ולפי הנתבאר הכוונה דלפי מש"כ המג"א מתפרש דבריהם (דהגהות מיימוניות וכו') כתוס'.

והיינו משום דס"ל כהמג"א שאין זה שתי טעמים שונים, אלא תוס' ושאר הראשונים אמרו דבר אחד.]



היתר ערכאות

הרב פרץ בראנשטיין

תושב השכונה

בחושן משפט סימן כ"ו פוסק המחבר שאסור לתבוע בערכאות של עכו"ם בלי לשלוח מקודם הזמנה לדין ורק אם אין הנתבע מופיע אז יתן בית דין היתר ערכאות. אבל לפעמים קורה שמזמנים ג' פעמים אבל אין הבית דין נוהג להתיר ערכאות. האם צריכים היתר ב"ד דווקא ואין פתרון? האמת שהרמב"ם בסוף הלכות סנהדרין, המרדכי בב"ק ועוד ראשונים וגם השולחן ערוך הנ"ל פוסקים שצריך היתר בית דין דווקא, אבל יש כמה פוסקים שמתירים לפנות לערכאות נגד בעל דין סרבן בלי צורך היתר בית דין.

ההגהות מיימוניות בסוף הלכות סנהדרין מביא היוסף טוב שמבאר: "קראת לחברך לדין ישראל ולא רצה לבא השלך עליו הכותל הגדול שלא יוכל להשמט כלומר שיבא עליו בדיני גוים." וגם מביא המקורות וציונים לשולחן ערוך: "גדו'ת שער ס'ב אות ג' העיר דמדברי רב פלטוי הובא ברא"ש ב"ק ספ"ח משמע דא"צ ליטול רשות." וגם הרא"ש ב"ק סימן י"ז מביא "פסק רב פלטאי ז"ל ראובן שיש לו תביעה על שמעון ומסרב לבוא עמו לדין שרשאי להביאו לערכאות של נכרים כדי להוציא את שלו מתחת ידו." ואין הרא"ש מזכיר תנאי היתר בית דין.

ושאלתי לרב קהילת חב"ד מעבר לים שאמר לי שמותר ללכת נגד סרבן בערכאות על פי רב מוסמך ולאוו דווקא בית דין.



מקום הנחת עירוב תחומין (גליון)

הרב מאיר צירקינד

וועסטאן פל.

בגליון א'רה כתבו מסידור כ"ק אדה"ז, בסדר עירוב תחומין: "והעירוב יהיה בתוך אלפים מביתו".

והעירו שמנהג העולם להניח העירוב בתוך אלפיים אמה מקצה העיר. ועל סמך זה נוהגים לצעוד בשבת מרחק רב מביתו עד קצה היישוב, ומשם קרוב לאלפיים אמה עד העירוב, ומשם עוד אלפיים אמה.

והשאלה היא: דהא לשון אדה"ז הוא שהעירוב צ"ל בתוך אלפיים מביתו?

ואין לומר כי הכוונה ב'ביתו' היינו למקום יישובו. כי הרי הסדור ערכו אדה"ז באופן שיהי' שווה לכל נפש, כידוע. ולדעת האיש הפשוט, "מביתו" היינו "מביתו" בלי פשט'לאך ולומדות. עכ"ל.

ולי נראה דאי אפשר לומר שכ"ק כתבו ל"איש פשוט בלי פשט'לאך ולומדות" דהא:

(א) נכלל בפירוש הפשוט של "והעירוב יהיה בתוך אלפים מביתו" הוא, גם אם סוף האלפים אמות הוא בתוך עירו (או בעיבורה של עיר) ששבת בה, צריך להניח העירוב בתוך עירו (או עיבורה!) - והרי כבר כתוב בשו"ע (ת"ח ס"ג): "המניח עירובו בתוך העיר ששבת בה לא עשה כלום... אלא הרי הוא כבני העיר... וכן אם נתן עירובו במקומות המצטרפים לעיר שמוודים התחום חוץ מהם הרי זה כנותנו בתוך העיר". וכן הוא בהרמב"ם פ"ו ה"ה מהל' ערובין.

(ב) כ"ק כתב בסידור "ואם מערב לרבים יאמר ולפלוני או לבני מקום פלוני", ולא הזכיר שהעירוב יהיה גם בתוך אלפים של ביתם. (הפירוש הפשוט של "אלפים מביתו" בלא פשט'לאך ל'איש פשוט' - הוא כפשוטו: ביתו ולא ביתם!).

(ג) כ"ק כתב שם "יניח מזון שתי סעודות", ולא ביאר להאיש פשוט שאם מערב לרבים שצריך מזון שתי סעודות לכל אחד ואחד! (שו"ע סי' ת"ט ס"ז).

עוד כתבו: מי שביתו רחוקה אלף אמה מקצה העיר, אם יניח עירובו סמוך לאלפיים מקצה עיר, הרי הוא נמצא במרחק ג' אלפים אמה ממקום שביתתו? על זה מתרץ רש"י (עירובין לח ב) שחכמים נתנו לעיר שהוא לן בה כאילו הוא ד' אמות, ע"כ. נמצא שיש לו כאילו שתי מקומות שביתה: המציאות וההלכתי. כדברי רש"י כן פסק הרמ"א באו"ח סי' תח.

בדרך זה יש שתי הקלות: (א) גם מי שביתו רחוקה מקצה העיר יכול להניח עירוב תחומין, ובמשל הנ"ל - יצעוד בשבת ה' אלפים אמה מביתו עד יעדו; (ב) כשחוזר מיעדו לכיוון ביתו, יכול ללכת כאלפיים אמה מעירובו עד עירו, ואז נחשבת כל עירו כד' אמות, ויכול ללכת עוד מקצה העיר עד ביתו. עכ"ל.

להעיר שבאמת הקולא הא' יש גם לשיטת הרמב"ם לפי המג"א. וכמו שכתבו בעצמם ("א"כ אין מניעה שיניח העירוב סמוך לאלפיים מקצה עירו. ובשבת רשא לצעוד בכל עירו מביתו עד עירובו, ומשם והלאה עוד אלפיים אמה").

עוד כתבו: שאר הראשונים לא הביאו כלל זאת ההקלה שהעיר שהוא לן בה נחשבת כד' אמות. וכוותייהו דעת השו"ע (שם). עכ"ל.

לא ידעתי למה כתבו כזאת, דהא העתיקו הא"ר ושם בסק"ח כתב (עמ"ש הרמ"א "ויש להקל") "וכ"פ הב"ח, והיינו דכיון דהטור והג"מ וסמ"ק ורש"י ס"ל כמ"ש ב"י". וגם העתיקו דברי רש"י, ולא שמו לב לגליון הש"ס המציין לתוס' בדף ס: בד"ה 'אין אלו' בשם מהר"י שכתב כרש"י. וכן כתב שם הריטב"א (בד"ה 'אמר רבא') בשם ה"ר יהודה ז"ל, ותוס' הרא"ש (בסוגיא של דף לח:): ותוס' רבינו פרץ (בסוגיא בדף ס:): כתבו בשם רבינו יעקב (הנקרא ג"כ ר"ת) מקינון כסברת רש"י.

עוד כתבו: על השאלה אם מי שגר רחוק מקצה העיר ליהנות מעירוב תחומין, יש לומר: כן. והיינו לפי שלכו"ע – [מי שלא הניח עירוב תחומין] רשאי ללכת בכל העיר ומחוצה לו אלפיים אמה. א"כ אין מניעה שיניח העירוב סמוך לאלפיים מקצה עירו. ובשבת רשאי לצעוד בכל עירו מביתו עד עירובו, ומשם והלאה עוד אלפיים אמה. אבל בחזרתו מעירובו לעירו, לא יוכל לצעוד יותר מאלפיים אמה. נמצא שלא יוכל לחזור עד ביתו, ויאלץ להישאר עד מוצאי שבת בבית שבקצה העיר. כן פירש המגן אברהם שם.

אך יש מהראשונים הסובר שמי שביתו רחוק מקצה העיר, לא יועיל לו עירובו המרוחק כאלפיים מקצה העיר. כי בשבתו בביתו בכניסת השבת הוא נמצא עתה רחוק יותר מאלפיים ממקום שביתתו ההלכתית, ויש לו דין מי שיצא מחוץ לתחום, שאסור לו לזוז מד' אמותיו. כן הוא דעת הראב"ן, כפי שהביאו האלי' רבה לאו"ח שם בסק"ה. עכ"ל.

אין זה בדיוק לומר שיש פלוגתא בין הראב"ן והמג"א, אלא הפלוגתא הוא בין ה'עולת שבת' והמג"א. הא לך דברי הע"ש: "ונראה עוד דלכ"ע דמאן דרוצה לערב התחום מתחיל למדוד מביתו, ואם העיר גדולה ויש מביתו עד לאחר עיבורה של עיר אלפים אמה או יותר אינו יכול לערב דאינו משתכר כלום דבלא"ה יש לו אלפים אמה מחוץ לעיבור". והא לך דברי המג"א: "רחוק מהעיר וכו' כן פשוט דלא כע"ש שכתב שצריך להניחו בתוך התחום מפתח ביתו דליתא" ומביא ראיה מהרמב"ם.

והא"ר בסק"ה השיג על המג"א "דאישתמיט ליה דברי ראב"ן שם".

אבל עיין שם ב'בית מאיר' המעתיק כל דברי הראב"ן ומבאר שהראב"ן ס"ל כהרמב"ם שאין לו אלא חצי העיר (דהיינו שס"ל דלא כ"א שברמ"א). אבל פליג על הרמב"ם (הסובר) דנותן עירובו חוץ לתחום יש לו שביתת ביתו, וסובר (הראב"ן) כשיטת הרשב"א דנותן עירובו חוץ לתחום אבד שביתת ביתו ושביתת עירו. ולפיכך אם שבת בביתו בין השמשות הוי כנותן עירובו חוץ לתחום דאינו רשאי לזוז מד'

אמות דיליה. ע"כ. וגם ה'מאמר מרדכי' השיג על הא"ר. (להעיר שבשו"ע בסוף הסי' פסקו כהרמב"ם בזה).

עוד כתבו: אולי ידוע למאן דהו למה נהגו להקל בדין זה שלא כדברי אדה"ז בסדורו. עכ"ל.

אפשר דס"ל דדעת קדשו של כ"ק הצ"צ (בחיידושים ע' 412) נוטה יותר לדעת הרמ"א.



מודעה מהמערכת

בהיות שהכותב הנכבד שי' כבר כתב בענין זה בגליון תקצ"ט, ובגליון ר"ב הקשו עליו כמה קושיות, לכן מצאנו לנכון מצד צדק ויושר ליתן אפשרויות להכותב לענות על מה שהקשו עליו, אבל זאת למודעי אשר להבא בע"ה לא נדפיס עוד הערות בענינים אלו בגליוננו, וכל הרוצה ידפיס קונטרס בענינים אלו בעצמו, ובזה תם ונשלם.

תיקון עירובין בשיטת הרבי (גליון)

הרב לוי קאפלאן
תושב השכונה

תשובה לתגובה

בקובץ הערות וביאורים גליון א'רב כתב הרב מ"מ רייצס תגובה לדבריי שהתפרסמו בגליון א'קצט. בדברים דלהלן אבוא להסיר הטעויות בהבנת דברי ואת השגותיו של המגיב, אחת לאחת.

בראשית דבריו הוא כותב: "הנה מלבד ריבוי המראי מקומות שהביא מראשונים ואחרונים וכו' (ויישר חיליה על שטרח בליקוט וביאור), הנה בא לברר את דעת כ"ק אדמו"ר בענין זה". להוי ידוע שלא טרחתי בליקוט אלא הבאתי בעיקר המראי-מקומות אותם ליקט רבינו. וכל דברי באו לבירור דעת רבינו.

ולתורף דבריו:

1) הביא מהספר "שליחות כהלכה" שכ"ק אדמו"ר אמר ביחידות לאנשים שונים שלא יתעסקו בעשיית עירוב. ושהנני מתחמק כביכול מידיעה זו בכותבי שאין לסמוך על השמועות, שעל ידי שינוי תיבה אחת במסירת השמועה אפשר להיות שינוי בתוכן הדברים. וממשיך:

"ותמה תמה אקרא על דבריו אלו שבמחכת אין להם כל שייכות לעניינינו: כאשר אמר כ"ק אדמו"ר שאין לסמוך על שמועות התכוון כפשוט שאין להסתמך על שמועות כדי לשנות איזה מנהג קיים וכיו"ב, כי אם היה רוצה רבינו כ"ק אדמו"ר לשנות את המנהג היה אומר זאת בפומבי ובגלוי וכו'."

ותמיהתו תימא, דמנא לי' השערה זו, שהיא מנוגדת לדברי רבינו המפורשים. ובלשון רבינו: "פרסמתי כו"כ פעמים שכשאומרים דבר בשמי יבקשו צילום בכתב". וק"ל שאין זה קשור לדיני מנהג אלא משום סילוף ואי דיוקים.

והנה השמועה שהביא מספר שליחות כהלכה היא דוגמא טובה לכך שאסור לסמוך על שמועות. מובא שם: "הרבנים יצחק הענדל וזעליג שארפשטיין אמרו לי בשם הרבי, שכדאי להשתמט מעשיית עירוב בכלל, וזאת מכמה טעמים: בארצות הברית רגילים לעבור דירה לעיתים קרובות, ואף מאזור אחד למשנהו – התושבים לא ישימו לב לכך שבמקום מגוריהם החדש אין עירוב, וינהגו כהרגלם להוציא בשבת חס ושלום. כיון שהעיריות מחולקות לאזורים שונים, לא יבחינו דרי האזור המותר בגבולות העירוב, שעד כאן העירוב ותו לא, וימשיכו בטלטול והוצאה מאזור לאזור ח"ו. כאשר מתקנים את העירוב, ניתן לדאוג לכך שהמשגיחים על העירוב והמונה עליו יהיו ברי סמכא. אבל במשך הזמן עלול הדבר להשתנות, ויפול העניין בידי מי שאינו בר-סמכא ח"ו".

מובן לכל בר דעת שדברים אלו משוללי הגיון, וכפשוט הם לא דברי הרבי!

1) כאילו בארץ ישראל לא עוברים דירה באותה תדירות?

2) אם באמת זה היה חשש הרבי, לכאורה יש יותר חשש שאדם נוסע לחופשה, כפי שנהוג אצל הכל. ואדרבה, כשעוברים דירה פחות שכיח שישכח, כי הרי זה דבר שבאופן טבעי שמים יותר לב לכל השינויים המתבקשים מהמעבר, ובדרך כלל מחפשים לעבור דירה רק למקום שיש עירוב, משא"כ שיוצאים לחופשה.

3) הטעם השני של חילוקי אזורים בתוך העיר גם כן מוזר, כי הרי זה חומרה בשו"ר וזה מחזק שלא ישכחו תורת הוצאה, ושם זה היה החשש של הרבי היה צריך לומר לעשות עירוב נרחב מאוד כדי שלא יהיה חשש הזה.

4) ועוד והוא העיקר, שדברים אלו סותרים את דברי רבנו ומנוגדים לדברי הרא"ש והתשב"ץ שהביא רבנו.

5) וגם הרי במציאות הרבי תמך בשלשה עירובין שנעשו בפרסום באמריקה: במיאמי, קווינס ובעברלי הילז קאליפורניה, ואף השתתף במימונם!

6) ועוד, שאלתי עכשיו את הגה"ח מוה"ר יוסף פייגלשטאק שליט"א, שהיה

תלמיד מובהק של הרב הנדל ע"ה, האם שמע מהרב הנדל על מה שהרבי אמר לו בנוגע לעירובין? ואמר ששמע מהרב הנדל שהרבי אמר לו שמצוה לעשות עירוב בכל מקום שיהיה כשר לכל הדעות. והן הן הדברים שכתבתי במאמר שהרבי לא רצה שיסמכו על כל מיני קולות נגד שולחן ערוך.

ובהמשך דבריו:

"אמנם בנידון דידן הרי כולי עלמא מודים שכ"ק אדמו"ר בעצמו מעולם לא השתמש ב'עירוב' לפחות מאז שהגיע לארה"ב"

והרי אם לא הי' עירוב מובן שלא השתמש בעירוב.

"וכולי עלמא מודים שמעולם לא נתן הסכמה פומבית לשום 'עירוב' בעולם"

גם זה תמוה, הלא רבנו נתן הסכמה לעירוב בקווינס, כפר חב"ד, בני ברק ומיאמי, וכאמור גם השתתף בסיוע כספי לעירוב בבעברלי הילז קאליפורניה אצל הגה"ח מוה"ר גבריא אל צינער שליט"א, עד שכתב בנוגע לעירוב בבר גיורא? ש"מובן שאם יש תועלת בזה – יכול להוסיף בהנ"ל שעושה זה ע"פ עצתי". וגם כתב שם: "ולפלא השאלה בזה, כי צריכים לפנות תיכף למשרד המפלגה השייך למוסד זה ולבקש סיוע שלהם ועזרתם, ויכול להדגיש שבהתוכניות שלהם אודות עקרונות התנועה, הנדפסת בתעודת חבר, כתוב בסעיף ב' "תנועת החרות שואפת להשרשת ערכיה הנצחיים של תורת ישראל בחיי האומה" וכפי שהכריזו כמה פעמים, ומסייעים הם לענינים דכהנ"ל. דרך אגב יכול לשלוח העתק מכתבו הנ"ל לראש התנועה, וכן לב"כ בכאן מר יוסף קלרמן שי' (ע"י המזכירות), והתקוה שיצליח בהאמור. וכיון שכל שבת הרי עולם מלא הוא, נשלח המכתב מהיר דחוף". האם יש הסכמה יותר גדולה ופומבית מזו?

"וכולי עלמא מודים שהיו ביטויים חריפים במענות מוגהות שיש בענין זה "תקלה איומה"."

המגיב מתעלם ממה שכתבתי, כאילו לא התייחסתי לזה. כבר ביררתי במאמר שדברים אלו נאמרו כשעשו עירוב שלא על פי עיקרא דדינא. זאת אומרת שהסתמכו על קולות מסוג דעת יחיד וכדו' או שנבנו נגד דעת אדה"ז.

"ובמה גרעו 'שמועות' אלו מסתם סברות שאנו ממציאיים בעצמנו? ובפרט שלא מדובר ב'שמועה' אחת אלא בדברים שנשמעו מפי כמה וכמה, ופשוט."

כותב כאילו יש כאן ב' צדדים ואפשר לצדד באופן זה או זה. אך האמת ידועה וברורה שיש כאן רק צד אחד – ההלכה הפסוקה.

(2) דברים אלו מובאים בתשורת ט"ו סיון תשע"ב (הולצמן - כפר חב"ד) ע' 26, נמצא באוצר החכמה.

(2) על מה שכתבתי מביקור הרבנים הראשיים לאה"ק בשנת תשמ"ו, שרבנו הביע קורת רוח מתיקון העירובין ולא העיר דבר וחצי דבר ממכשול שעלול להיגרם מכך, כתב הרב המגיב שלא מצא כן בשיחה המוגהת, ואולי הדברים הם רק בסרט ההקלטה. ואכן כך שומעים בסרט ההקלטה. בנוסף כתב המגיב:

"נראה שלא הבחין שאותם רבנים ראשיים לא היו 'חסידי חב"ד' במלוא מובן המלה, והיו ענינים שבהם בוודאי לא הסכים כ"ק אדמו"ר עם השקפתם ושיטתם". ועוד כתב "מובן לכל בר דעת שאין זה מן מן הכבוד כו' להעיר לרבנים ראשיים בעלי שיבה על גגון דא". והוסיף עוד [במוסגר] ש"מצינו בכמה ענינים של בירור הלכות ומנהגים כו' שלא רצה כ"ק אדמו"ר להתערב במנהג ארץ ישראל... והרי כ"ק אדמו"ר מעולם לא היה בארץ ישראל וכו'".

לדעתי דברים אלו הם פגיעה בכבוד רבנו. וכי מפני דרכי שלום יביע רבנו קורת רוח מדבר שעליו כתב "תקלה איומה"?! ועוד, העירוב בכפר חב"ד נעשה על ידי התמים הראשון הגה"ח מו"ה שניאור זלמן גרליק ע"ה חסיד חב"ד שבוודאי שומע למוצא פי רבנו. והרי רבנו כתב לו "מז"ט בעד גמר העירוב בשעה טובה ומוצלחת, ויהי רצון שע"י פעולה זו הנוספת בעניני שמירת שבת יתקרב עוד יותר זמן גאולתנו בפועל, וכנודע מאמר רז"ל אלמלי שמרו ישראל שבת אחד מיד הן נגאלין".

(3) ומה שכתב על קושייתי שלכאורה לא נשתנה דורנו מכל הדורות שלפנינו, שהרי החשש שמא העירוב ייפסל וימשיכו לטלטל מחמת ההרגל היה שייך גם בדורות קודמים, ואעפ"כ היה מוסכם ומקובל שענין טוב וראוי לעשות עירוב, ומצוה היא כדברי רז"ל, ואם כן מאי השתנה מאז ועד עתה – על זה הביא מה שמצינו באג"ק כ"ק אדמו"ר מהורש"ב (ח"ב ע' תלט) כשהיה משא ומתן בדבר ההצעות שיעלו באסיפת הרבנים, וביניהן הצעות חשובות למנוע עשיית מלאכה בשבת ולהרים קרן היהדות בכלל, וכתב הרש"ב באגרתו: "ואנחנו באסיפתנו החלטנו לבלי לבקש בדבר העירובין מפני הגרעון שיש בזה, שעל ידי היתר ההוצאה מוציא גם שירעם ומחסה את עצמו בו וכהאי גוונא, ובדרך כלל משתכח על ידי זה איסור ההוצאה מרשות לרשות בשבת קודש". ומזה הסיק הרב הכותב "הרי שחשש זה לא התחדש רק בדורנו".

ראשית, בדברים אלו מספר הרבי הרש"ב מהוויכוח שהיה שם ובמה שפעלו החסידים, ולא כתב דעתו בזה. שנית, המגיב הוציא את הדברים מהקשרם והביא ההוה-אמינא כמסקנא, והתעלם מכך שבסוף ביקשו גם על העירוב! ועוד, מה ראה יש ממצב חירום, שהיו נאלצים לבחור רק מקצת מן הדברים שרצו, בידעם שלא כמה שיבקשו יהא ניתן להם. ואף שבאסיפתם החליטו שלא לבקש על ענין העירובין, הרי לבסוף כ"ק אדמו"ר מהורש"ב רשם לעצמו להציע על ענין העירובין (אג"ק שלו ע' תקיז). וז"ל "להתיר לעשות עירובין בכל עיר". אם כן ברור שלא רצה לבטל מצות תיקון עירובין ח"ו.

בסוף דבריו מביא הרב המגיב מתורת מנחם (חלק נ"ח ע' 38), שזה שאין נוהגים לילך לתשליך ביום א' של ראש השנה שחל להיות בשבת הוא מפני חשש טלטול הסיודורים וכו', ולא רק חשש אלא שטלטלו אותם בפועל. ומזה הוציא הכותב שרואים שיש שינויים בין הדורות, ומה שהיה פשוט להיתר בעבר נעשה כדור אחר לתקלה איומה. עכ"ד. אך אין פה דמיון כלל וכלל, כי בענין התשליך התקנה לא היתה לבטל מצוה! ובמצוות עירוב הכריעו חז"ל ששכר תיקון העירובין גובר על חשש הפסד. ואף שייתכן שישתכח איסור הוצאה הלא חז"ל עשאוהו מצוה.

וזהו מה שמבארים התשב"ץ ובית אב שהרבי צייטט. הם לא כתבו שאין לחשוש כי בפועל לא יכול להשלשל תקלה, אלא כתבו שהחושש לאותם חששות ונמנע משום כך מלערב הולך בזה נגד חז"ל שתקנו עירובין, על אף שיש את הגירעון האמור. והטעם פשוט, כי השכר מרובה הרבה יותר מההפסד שבזה. ותימא שהתעלם מדברי הרא"ש שהביא הרבי בנידון דידן, שמניעת עשיית עירוב מכשילה את הרבים בחילול שבת ר"ל.

סוף דבר, האמת תורה דרכה שדעתו הכללית של כ"ק אדמו"ר היתה בעד תיקון עירובין, כאשר הוא נעשה כדת וכהלכה עפ"י שו"ע.

בהרהר: הצעת דינים אלו וביורור דעת רבנו, עיקרם וכוונתם להוציא מדעת הטועים בדעת רבנו³, ולא לנגוע בשום רב ומו"צ. ואותם הטוענים שיש כאן כוונת סמויות לנגוע בשטח הבי"ד כו' עליהם האחריות.



הסב הנכדים והנכדות - חיובי כבוד, תלמוד תורה ותשלום שכר לימוד

הרב צבי רייזמן

איש עסקים ומחבר ספרי 'רץ כצבי' (יא חלקים)
לוס אנג'לס

במפגשים משפחתיים רבים מתעוררות תדיר השאלות: האם חובת כיבוד הסב והסבתא שווה לחובה לכבד את ההורים. והאם יש הבדל בין הסב והסבתא, בין נכדים ונכדות, ובין נכדים ונכדות בני הבנים, לנכדים ונכדות בני הבנות.

זאת ועוד, במסכת קידושין (ל, א) מובא כי יש חיוב ללמד את בן בנו

(3) הרי לאחרונה נתפרסם כתי"ק ברור של הרבי בזה. המערכת.

תורה, כלשון המפורשת בפסוק (דברים ד, ט) "וְהוֹדַעְתֶּם לְבְנֵיךָ וּלְבְנֵי בְנֵיךָ", ויש לברר: האם חובה זו נאמרה גם לבני הבנות. וכמו כן, האם החיוב הוא רק ללמד את הנכדים או גם על הנינים ובני הנינים.

ובכלל זה יש לברר, האם כשם שיש לאב חובה לשכור לבנו מלמד ללמדו תורה, כאשר אינו מלמדו בעצמו, כפי שנפסק בשו"ע (יורה דעה סי' רמה סי' ד), כך מחובתו להשתתף בשכר הלימוד של נכדיו ונכדותיו.

א. על הפסוק (בראשית מו, א) "וַיִּסַּע יִשְׂרָאֵל וְכָל אֲשֶׁר לוֹ וַיָּבֵא בְּאֶרֶץ שֶׁבַע וַיִּזְבַּח זְבָחִים לַאלֹהֵי אֲבִיו יִצְחָק", הביא רש"י את דברי המדרש (בראשית רבה ויגש פרק צד) "חייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד זקנו". מדברי המדרש נראה לכאורה כי יש חיוב לכבד את זקנו, אלא שהחיוב בכבוד אביו גדול יותר מהחיוב בכבוד זקנו.

אולם בשו"ת מהרי"ק (שורש מד) כתב: "בן הבן אינו חייב בכבוד זקנו, שהרי לא מצינו בשום מקום שיתחייב אלא בכבוד האב והאם ואשת האב בחייו ובעל אמו בחייה ואחיו הגדול, ומוכח להו מקראי כדאמרינן בכתובות. אבל בן הבן בכבוד הזקן, זה לא מצינו בשום מקום". כלומר, מאחר ויש לימוד מפסוקים שיש חיוב בכבוד אשת האב בחייו, ובעל אמו בחייה, ואחיו הגדול (כפי שנפסק בשו"ע (יו"ד סימן רמ סע' כא-כב, ובט"ז שם ס"ק יח), ואילו לענין כבוד זקנו לא מצאנו לימוד - הרי שאין כל מקור לחייב את הנכד בכבוד זקנו.

ואת דברי הגמרא במסכת יבמות (סב, ב) "בני בנים הרי הם כבנים", דהיינו שאם נפטרו לאדם ילדיו אך יש לו נכדים, קיים מצות פרו ורבו. ואם "בני בנים הרי הם כבנים", מוכח לכאורה כי נכד מחוייב בכבוד זקנו - פירש המהרי"ק לענין קיום מצות פרו ורבו בלבד, אולם חיוב כבוד נאמר, רק כלפי אביו ואמו ולא כלפי זקנו. ומתוך כך פסק, שאין לנכד זכות באמירת קדיש על זקנו יותר מאדם אחר.

החיוב בכבוד זקנו - מחלוקת הפוסקים

ב. הרמ"א (יו"ד סי' רמ סעיף כד) הביא את דברי המהרי"ק "דאין אדם חייב בכבוד אבי אביו", וכתב: "ואינו נראה לי, אלא דחייב בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו". ותמה הרמ"א על המהרי"ק שנעלמו ממנו דברי המדרש "חייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד זקנו", שמשמעותם שיש חיוב לכבד את זקנו. נמצא כי לשיטת מהרי"ק, נכדים לא חייבים כלל בכבוד זקנם. ולדעת הרמ"א נכדים חייבים בכבוד זקנם, אלא שיש יותר חיוב לכבד את אביהם.

[במאמר המוסגר, הט"ז (ס"ק כ) תמה על מהרי"ק "דנעלם ממנו פירוש רש"י בחומש". והעיר הש"ך בנקודות הכסף על דברי הט"ז: "כן פרש"י וכו', והוא מדרש". וכוונתו להקשות על הט"ז, מדוע תמה הט"ז על המהרי"ק מדברי רש"י שמקורם

בדברי חז"ל במדרש ולא הקשה מדברי המדרש אלא מדברי רש"י. ותירץ הש"ך כי "הוא רגיל יותר ממדרש". לימוד פירוש רש"י בזמנינו הוא במקום תרגום לענין החיוב לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום, ולכן יותר פלא על המהרי"ק שנעלמו ממנו דברי רש"י הידוע לכל, מאשר נעלמו ממנו דברי המדרש].

אך לא נתבאר בדברי הרמ"א מה בדיוק כולל החיוב בכבוד זקנו, כי הרמ"א הזכיר רק את חיוב הבן בכבוד אבי אביו - ויש לעיין, ראשית כל, האם חיוב זה נאמר גם כלפי אבי אמו. שנית, האם הנכדים חייבים גם בכבוד הסבתא. ושלישית, האם גם נכדות חייבות בכבוד הסב והסבתות.

כבוד זקנו - רק בחיי אביו ולא לאחר פטירתו

ג. הגר"א והמהרש"א על גליון השו"ע (שם) ציינו מקור לדעת המהרי"ק מדברי הגמרא במסכת מכות (יב, א) בענין אב שהרג בנו, אם יש לו גואל הדם, ומסקנת הגמרא: "הא בבנו, הא בבן בנו". ופירש רש"י: "דהא דתניא אין בנו נעשה גואל הדם, בבנו של רוצח קאמר [דהיינו שאין בנו של הרוצח [אחיו של הנרצח] נעשה גואל הדם לאחיו הנרצח כדי להרוג את אביו הרוצח]. והא דתניא בנו נעשה לו גואל הדם, בבנו של הרוג קאמר, שהוא בן בנו של רוצח ואינו מוזהר על כבודו". מדברי הגמרא במכות מוכח איפוא, שאין חיוב לנכד לכבד את אבי אביו. ועל פי זה כתב בגליון המהרש"א כי מהרי"ק לא פסק כדברי המדרש מכיון שסבר שבגמרא במסכת מכות מפורש שאין חיוב בכבוד זקנו "וזוהו בכלל מה שאמרו אין למדים מהמדרשים".

לדעת הכסף משנה (הלכות ממרים פ"ה ה"ג) הרמב"ם למד מדברי הגמרא במכות את ההלכה ש"המקלל את אבי אביו ואבי אמו הרי זה כמקלל אחד משאר הקהל". ובשו"ת תשובה מאהבה (סימן קעח) הוכיח מדברי הרמב"ם הנ"ל, שנקט להלכה כדעת מהרי"ק, שאין כלל חיוב בכבוד זקנו.

בביאור דברי הגמרא במכות לדעת הרמ"א, כתב בהגהות יד אברהם על השו"ע (שם) על פי דברי שו"ת רבי עקיבא אייגר (מהדורא קמא סימן סח) כי דברי המדרש שחייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד זקנו, נאמרו רק בחיי האב, שאז עליו להעדיף כבוד אביו, אבל לאחר מותו אינו מחוייב כלל בכבוד זקנו. וכמו שמבואר בסוגיא בקידושין (לא, א) בשאלה "אבא אומר השקיני מים ואמא אומרת השקיני מים, איזה מהם קודם", ואמר רבי אליעזר "הנח כבוד אמך ועשה כבוד אביך, שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך". כלומר, מכיון שהאמא מחוייבת בכבוד האבא, כבוד האב קודם לכבוד האם. לכאורה הוא הדין בנדון כבוד זקנו יש לומר, שמאחר והאב חייב בכבוד אביו [הסבא] - ודאי שגם הנכד שחייב בכבוד אביו, חייב בכבוד זקנו. נמצא לפי זה, כי החיוב בכבוד זקנו, הנובע מחיוב כבוד אביו, הוא רק בחייו של האב [המחוייב בכבוד הסב]. אבל לאחר מותו, שוב אין לנכד חיוב בכבוד סבו.

ואם כן אין ראיה מהגמרא במכות "דאיירי שנהרג האב" - ובנו, הנכד, הוא גואל הדם לאביו שנהרג על ידי הסב. וממילא כאשר האב לא חי הרי אין חיוב בכבוד זקנו, ומשום כך רשאי הנכד להיות גואל הדם להרוג את הסב. ואילו דברי הרמ"א, שנכד חייב בכבוד הסב, נאמרו בחיי האב.

בני בנות אינם כבנים

ד. בביאור הגר"א לשו"ע (שם) הביא ראיה נוספת לדעת המהרי"ק שאין חיוב כבוד בזקנו, מדברי הגמרא במסכת סוטה (מט, א) שאמר נכדו של רב אחא בר יעקב [בן בתו] לזקנו "לאו בריך אנא". ופירש רש"י: "בר ברתך אנא, ואין עלי לכבדך כבן". ומוכח מכך שאין חיוב לכבד את זקנו.

בפירוש יד אברהם על השו"ע (שם) כתב שעל פי גמרא זו פסק האליה זוטא כדעת המהרי"ק. ואף המהרש"א בסוטה (שם) כתב כי מוכח מהגמרא כי אין חיוב כבוד זקנו [ודברי הגמרא ביבמות "בני בנים הרי הם כבנים", נאמרו לענין קיום מצות פרו ורבו בלבד, כפי שפירשם המהרי"ק].

אמנם הגר"א, לאחר שציין "ומגמרא דסוטה ראיה למהרי"ק", כתב: "ונראה לי דלאבי אמו פטור, וכמו שאמרו בבראשית רבה (ד, ו) בני בנות אינם כבנים". וכוונתו בדבריו הקצרים, למבואר בהגהות יד אברהם על השו"ע (שם) שדחה את הראיה מהגמרא בסוטה, כי נכדו של רב אחא בר יעקב היה בן בתו, ו"בן בתו לא חשוב כבנו ורק בן בנו חשוב כבנו". ומבואר כי בני הבנות לא מחוייבים בכבוד זקניהם.

אולם התורה תמימה (פרשת ויגש, פרק מו אות א) כתב על חידושו של הגר"א: "ואני מסופק אם הגמרא סוברת בזה כהמדרש רבה, יען כי בכמה מקומות בגמרא מצינו מפורש שגם בני בנות נקראים בנים, כמו ביומא (סו, ב) מוקי הפסוק (דברים לג, ט) וְאֶת בְּנֵיוֹ לֹא יָדַע, בבן בתו מישראל. ובקידושין (סח, ב) פִּי יִסִּיר אֶת בְּנֵךְ מֵאֲחֵרֵי (דברים ז, ד), בן בתך הבא מן הנכרי קרוי בנך. ועוד בכמה מקומות מוכח כן, ועי' בגמרא יבמות (ע, א; סב, ב). ולכן קרוב לומר דהגמרא חולקת בזה עם המדרש רבה וס"ל דגם בני בנות הם כבנים, ובדברי הגר"א צ"ע לדינא".

השדי חמד (מערכת כ, כלל קכא) כתב סברא לפטור את בן הבת מחיוב בכבוד זקנו, כי "עיקר חיוב אמו באביה בקופיא הוא, שכל זמן שהיא תחת בעלה אין בידה לעשות, לפי שהיא משועבדת לבעלה, ולהכי יש סברא לפטור את בנה מכבוד אביה". ההבדל בין בן הבן לבין בן הבת הוא, שחיובו של הנכד בכבוד זקנו [אבי אביו] נובע מחיוב אביו בכבוד אביו-זקנו. ואם כן הדבר שונה בבן הבת - שאמו המשועבדת לבעלה אינה מחוייבת בכבוד אביה, ולכן בנה פטור מחיוב כבוד אביה-זקנו.

חיוב כבוד זקנו - חלק מחיוב כבוד אביו או חיוב בפני עצמו

ה. בספרנו רץ כצבי (חלק ב סימן א) חקרנו מהו יסוד החיוב בכבוד אחיו הגדול ובכבוד זקנו, האם הם חיובים עצמיים ישירים, כדוגמת כיבוד אב ואם, שחייבה התורה חיובים נוספים ולהם יש מהות משל עצמם. או שגדר חיובים אלו הוא, אינם חיובים נפרדים העומדים בפני עצמם אלא חיובים הנובעים מחיוב כיבוד אב ואם ונחשבים כחלק מחיוב זה. דהיינו, חלק בלתי נפרד מכיבוד אב ואם הוא החיוב לכבד את אחיו הגדול ואת זקנו, שכל זה הוא חלק מכבוד אביו, ואמו וכל פגיעה בהם מהווה פגיעה בכבוד האב והאם. ונפקא מינה, אם מצווים בחיובים אלו גם לאחר מיתת האב והאם. אם הם חיובים הנובעים מחיוב כיבוד אב ואם, לאחר מיתת האב והאם לא שייך שנהיה מצווים עליהם. אבל אם החיובים הם עצמיים ונפרדים מחיוב כבוד אב ואם, מסתבר שינהגו גם לאחר מיתת האב והאם, שכן חיוב זה שחל יש לו מהות בפני עצמו, ומיתת האב או האם לא מפקיעה חיוב זה.

לפי זה יוצא כי דברי היד אברהם [אות ג] בביאור דעת הרמ"א, שחיוב כבוד זקנו הוא רק בחיי האב, נכונים רק אם נאמר שהחיוב בכבוד זקנו הוא חלק מהחיוב בכבוד אביו ונובע מחיוב זה. אולם אם גדר החיוב הוא מהות נפרדת וחיוב עצמי, אזי הנכד חייב בכבוד זקנו גם לאחר פטירת אביו.

כמו כן, הסברא לחלק בין חיוב של בן הבן לחיובו של בן הבת, נכון רק אם החיוב בכבוד זקנו הוא חלק מהחיוב בכבוד אביו ונובע מחיוב זה. אולם אם גדר החיוב הוא מהות נפרדת וחיוב עצמי, לכאורה אין כל הבדל ביניהם, וגם בן הבת חייב בכבוד זקנו.

אולם שבתי והתבוננתי בדברים, ולענ"ד עיקר הסברא שאם חיוב כבוד זקנו הוא חלק מהחיוב בכבוד אביו, אינו חייב אלא בחיי האב, לא מובנת. שהרי גמרא מפורשת (קידושין לא, ב) "מכבדו במותו", כפי שנפסק בשו"א (יו"ד סי' רמ סע' ט) "חייב לכבדו אפילו אחר מותו. כיצד, היה אומר דבר שמועה מפיו, אומר כך אמר אבא מארי הריני כפרת משכבו, אם הוא תוך שנים עשר חדש, ואם הוא לאחר שנים עשר חדש, אומר זכרונו לברכה". ואם כן, אדרבה, אם חיוב כבוד זקנו הוא חלק מהחיוב בכבוד אביו, הרי שחיוב זה הוא גם לאחר מיתת אביו. ונמצא איפוא, שגם לאחר מיתת אביו עדיין חייב בכבוד זקנו, כי החיוב בכבוד אביו נמשך גם לאחר מותו, וצ"ע.

חיוב הנין בכבוד הסבא רבה

ו. בשו"ע (חושן משפט סימן רמז סע' ג) נפסק: "שכיב מרע שאמר נכסי לבני בלשון רבים ולא היה לו אלא בן אחד ובנות, הכל לבן לבדו ואין הבנות בכלל, וכן אין בן הבן בכללם". אך אם אמר במפורש "נכסי לבני בני", שבני הבנים בכלל.

הפתחי תשובה (שם) הביא כי בשו"ת המבי"ט (ח"ב סימן כח) הסתפק מה דין כאשר אמר "נכסי לבני בני" - האם בני בני הבנים, דהיינו הנינים, בכלל דבריו. וכתב

כי "טעם ספקו בזה הוא מכח לשון המקרא בירידת יעקב למצרים (בראשית מו, ז) "בְּנֵי וּבְנֵי בְנֵי אֶתוֹ", ושם היה דור רביעי בכלל, כאמור שם (פסוק יב) "וּבְנֵי יְהוּדָה עָר וְאוֹנֵן וְשִׁלָּה וּפְרָץ וְזָרַח וַיָּמָת עָר וְאוֹנֵן בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַיְהִי בְנֵי פְרָץ חֲצֹרֶן וְחָמוּל". אולם בשו"ת שבות יעקב (ח"א סימן קעג) כתב על דברי המבי"ט "דלית בזה ספיקא כלל, כי ממקרא זה אין הכרע כלל, ויש כמה ראיות מהמקרא להיפך, דאין נקראים בני בניו רק עד ג' דורות ולא יותר. ובר מן כל דין, אף אם נאמר דבלשון תורה גם בן בן בנו בכלל בני בניו, מכל מקום בצוואה וכהאי גוונא אזלינן בתר לשון בני אדם, ואין בכלל אלא מה שבפרט, "בן בנו ותו לא".

בהמשך דבריו הביא הפתחי תשובה את מה שכתב בשו"ת משכנות יעקב (סימן נג) בנדון שכיב מרע שצווה לפני מותו לתת מתנה לכל נכדיו ויש לאחד מנכדיו בנים, והסתפקו האם גם הם בכלל הנכדים, והשיב: "נלע"ד בפשיטות דאין בכלל נכד רק בן הבן לבד, והוא דבר המפורש בכתוב גבי שבועתו של אבימלך (בראשית כא, כג) אִם תִּשְׁקַר לִי וּלְיָנִי וּלְנָכְדִי, ומתרגמינן לבר ברי. וכן מצינו בגמרא (מגילה י, ב) והכרתי לבבל שם ושאר נין ונכד, ודרשינן נכד זו ושתי שהיתה בת בנו של נבוכדנצר. ואם באנו לספק שמא בלשון בני אדם גם הם נקראו נכדים, מניין לנו לעשות הספק הזה, אדרבה, גם בלשון בני אדם הרוצה להזכיר נכד הבן הוא מוסיף תיבה אחת בלשון אשכנז (איר אייניקיל). וגם אין לנו לעשות ספיקות בני אדם להוציא מלשון תורה, כל שכן בלשון נכד שמצינו מפורש שבלשון תורה אין נכד הבן בכלל נכד, וגם בלשון בני אדם נראה כן. ודאי פשיטא שיש לילך אחר לשון תורה ואין נכד הבן בכלל המתנה. ואפילו אם היה עולה קצת ספק בזה, הלא מתנת שכיב מרע דרבנן ואין מוציא מידי ירושה דאורייתא ונכסי בחזקת יורשים קיימי, אבל לדעתי אין בזה ספק כלל".

מדברי השבות יעקב והמשכנות יעקב נראה, כי בדיני ירושה הנין אינו נכלל בלשון בני אדם הכותבים צוואה ל"בני הבנים". אולם לכאורה עדיין יש לדון, האם לדעת הרמ"א שהנכדים חייבים בכבוד סבם, גם נינים חייבים בכבוד הסבא רבה.

ונראה כי דין זה תלוי עומד בהגדרת יסוד החיוב בכבוד זקנו. אם החיוב הוא חלק מחיוב כבוד אביו, ומטעם שגם הוא וגם אביו חייבים בכבוד אבי אביו, יש לומר שגם הין חייב בכבוד הסבא רבה, שהרי אותה סברא שמחייבת לכבד את אבי אביו מחייבת גם כן לכבד את אבי אביו אביו. משום שגם באבי אביו שייך לומר, שאביו חייב בכבוד אביו וגם אבי אביו חייב בכבוד אביו, ויוצא איפוא, שכולם, דהיינו הוא ואביו ואבי אביו - חייבים בכבוד הסבא רבה. אולם אם חיוב כיבוד זקנו הוא חיוב עצמי הנפרד מחיוב כיבוד אביו, מסתבר כי יש לדמות דין חיוב כבוד אבי זקנו לדיני ירושה. וכשם שבן הנכד לא נקרא נכד בדיני ירושה, כי לשון "נכד" כולל רק את בן בנו ולא את בן נכדו, כך בחיוב הנכד לכבד את הסב, יש לומר שמקור הלימוד שמחייב בכבוד זקנו הוא רק לסבא ולא לסבא-רבה.

. . .

חיוב הנכד בכבוד הסב והחויב הסב ללמד את הנכד תורה - תלויים זה בזה

ז. כפי שהוזכר בפתיחה, במסכת קידושין (ל, א) נתבאר חיוב הסב ללמד את נכדיו תורה: "תניא, וְלִמְדָתָם אֶתְּם אֶת בְּנֵיכֶם (דברים יא, יט), אין לי אלא בניכם, בני בניכם מניין. תלמוד לומר, וְהוֹדַעְתֶּם לְבְנֵיךָ וּלְבְנֵי בְנֵיךָ (דברים ד, ט). אם כן מה תלמוד לומר בניכם, בניכם ולא בנותיכם. אמר רבי יהושע בן לוי, כל המלמד את בן בנו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו קבלה מהר סיני, שנאמר, וְהוֹדַעְתֶּם לְבְנֵיךָ וּלְבְנֵי בְנֵיךָ, וסמיך ליה (שם פסוק י) יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחרב". וכן פסקו הרמב"ם (הלכות תלמוד תורה פ"א ה"ב) והשלחן ערוך (יורה דעה ס"ו רמא סע' ג) "כשם שחייב אדם ללמד את בנו, כך הוא חייב ללמד את בן בנו, שנאמר וְהוֹדַעְתֶּם לְבְנֵיךָ וּלְבְנֵי בְנֵיךָ".

מתוך הלכה זו, חידש התורה תמימה [בהמשך דבריו המובאים לעיל] מסברא "דכמו דעל אבי האב מוטל חומר האב לענין חינוך, כך צריך להיות מוטל על בן הבן, חומר הבן לאב לענין כבוד. ואין במציאות סברא כזו דבר חדש, דמצינו דומה לה ממש ברי"ף וברא"ש וביתר פוסקים במה שאמרו במסכת ברכות (נד, א) גבי הא דחייב אדם לברך על הנס שנעשה לו, וכתבו הפוסקים הנ"ל, דלא רק הוא בעצמו, אלא אפילו בנו ובן בנו. וטעם הדבר, משום דאמרינן במדרש רבה על הפסוק אם תשקור לי ולניני ולנכדי, עד כאן, רצה לומר עד דור שלישי רחמי האב על הבן. ואם כן גם להיפך, כן דרחמי בן ובן הבן על אביהם. ולפי זה, מכיון שבמידות מדמינן ערכי בן הבן לערכי אבי האב, וגם מחייבים אותם בברכה בשם ומלכות, אם כן מכל שכן לענין כבוד". לדעת התורה תמימה, חיוב הנכד בכבוד הסב והחויב הסב ללמד את הנכד תורה - תלויים זה בזה. ומאחר והסב חייב ללמד תורה את נכדו, גם על הנכד מוטל חיוב לכבד את הסב. והביא ראיה לכך, כי "רחמי" האב גם על נכדיו, ולכן גם "רחמי" הנכדים על הסב, והם מברכים על נסים שנעשו לו.

והנה בסוגיית הגמרא דרשו חז"ל "בניכם ולא בנותיכם", ומפורש כי אין חיוב ללמד את בתו תורה. ואם כן פשוט שאין חיוב ללמד תורה את הנכדה. ולפי זה יוצאים חידושים גדולים לדעת התורה תמימה, שחיוב הנכד בכבוד הסב נובע מחיוב הסב ללמדו תורה: ראשית, לנכדה אין חיוב לכבד את הסב, שהרי הסב לא חייב ללמדה תורה. שנית, נכדים לא חייבים בכבוד הסבתא שהרי לא מוטל עליה ללמדם תורה, וצ"ע.

חיוב הסב בתשלום שכר לימוד בן בנו

ח. הרמב"ם והשלחן ערוך (שם) פסקו את החובה ללמד את בן חברו תורה: "ולא בנו ובן בנו בלבד, אלא מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים, אע"פ שאינן בניו, שנאמר (דברים ו, ז) וְשִׁנַּנְתָּם לְבְנֵיךָ. מפי השמועה למדו, בניך אלו

תלמידך, שהתלמידים קרויים בנים, שנאמר (מלכים ב, ב, ג) וַיֵּצְאוּ בְּנֵי הַנְּבִיאִים. אם כן למה נצטווה על בנו ועל בן בנו, להקדים בנו לבן בנו ולבן חברו.

וכתב הכסף משנה שם: "כוונת רבינו לתת שני הבדלים בין בנו לבן חברו. אחד, דבנו קודם [לבן חברו]. שני, דבנו חייב לשכור לו מלמד אם הוא אינו יכול, אבל בן חברו אינו חייב לשכור לו מלמד. דדווקא בטורח גופו נתחייב, אבל לא בהוצאת ממונו. ואפשר לדעת רבנו, גם לבן בנו חייב לשכור לו מלמד. ובן בן בנו [נין] נראה לי פשוט דקודם לבן חברו, דנקט בן בנו והוא הדין לבן בן בנו. ולא הוי מצי למכתב והודעתם לזרעך, דהווי אמינא בנות בכלל". הכסף משנה הסתפק איפוא, האם הסב חייב לשכור מלמד לבן בנו.

ואילו מהרש"ל (ים של שלמה, קידושין פרק א סימן נח) כתב כי מדברי הטור (יורה דעה סי' רמה סע' א) "וחייב לשכור מלמד לבנו ללמדו, אבל אינו חייב ללמד לבן חברו אלא בחנם", משמע כי "לבן בנו חייב להשכיר, וכן עיקר, דהא מחייב ללמוד עם בן בנו, כמו עם בנו, כדלעיל בסוגיא בקידושין".

אולם בשו"ת הב"ח (הישנות, סימן מז) כתב שהסב לא חייב לשכור מלמד לבן בנו: "מה שתפסת בפשיטות דחייב להשכיר מלמד לבן בנו, לא משמע הכי בדברי הרמב"ם (הלכות תלמוד תורה פ"א ה"ב) דאע"פ שכתב כשם שחייב אדם ללמוד את בנו, כך חייב ללמוד את בן בנו כו', אינו אלא לומר שחייב ללמדו בחנם, כי המצוה מוטלת עליו. וזהו שסיים ולא בנו ובן בנו בלבד אלא מצוה ללמד את כל התלמידים. ופשיטא דאינו חייב לשכור מלמד לתלמידים, אלא ללמד בחנם קאמר, שחייב ללמד את כל ישראל, אע"פ שאינו בניו. אלא שבנו קודם לבן בנו ובן בנו קודם לתלמידים, אבל לשכור מלמד אינו חייב אלא לבנו בלבד. וזהו שכתב אחר כך (הלכה ג) וחייב לשכור מלמד לבנו ללמדו, ואינו חייב ללמד בן חברו אלא בחנם, וכן פסק בטור (יו"ד סי' רמה סע' ג-ד) וכן הוא בשו"ע (שם)".

חיוב תלמוד תורה ותשלום שכר לימוד בן בתו ונכדותיו

ט. בהמשך כתב הכסף משנה: "אבל הא מספקא לי, אי בן בתו קודם לבן חברו, דאפשר דאין קודם [בן בנו] לבן חברו אלא היכא דנתחייב באביו, אבל גבי בת דליכא למימר הכי, לא". הש"ך (יורה דעה סי' רמה ס"ק א) הביא את ספקו של הכסף משנה, וכתב: "ולוי נראה דקודם [בן בתו] לבן חברו", אך לא פירש מדוע.

ונראה כי הכסף משנה הבין כי החיוב ללמד תורה את בן בנו נובע מהחיוב ללמד את בנו תורה. ולכן מאחר ואינו חייב ללמד את בתו תורה, יתכן וגם אינו חייב ללמד תורה את בן בתו, ולכן הסתפק ורצה לומר כי בן בתו לא קודם לבן חברו. אולם הש"ך כנראה הבין שהחיוב ללמד את בן בנו תורה לא תלוי בחיוב תלמוד תורה לבנו, ולכן החיוב ללמד תורה את בן בנו כולל גם את בן בתו.

מחלוקת זו מבוארת גם בדברי שו"ת הב"ח בהמשך דבריו: "מה שחלקת בין בן בנו לבן בתו, דלבן בנו חייב לשכור מלמד, אבל לא לבן בתו, דמאחר שאינו חייב ללמד לבתו תורה, אם כן כל הבאים ממנה נמי פטורים. לענ"ד דאין זה אמת, דאם אתה אומר דלבן בנו חייב לשכור מלמד, הוא הדין לבן בתו. דתלמוד ערוך הוא (יבמות סב, ב), מנא הא מילתא דאמור רבנן בני בני בני הרי הם כבנים, ואפילו ברא לברתא. ואסיקנא מהכא (דברי הימים א ב, כ) ואחר בא חצרון אל בת מכיר אבי גלעד ותלד לו אבי שגוב, וכתוב (שופטים ה, יד) מני מכיר ירדו מחוקקים, וכתוב (תהלים ס, ט) יהודה מחוקקים. ופירש רש"י (ד"ה מני מכיר) לא מצינו למימר מבני בניו אלא מבני בתו, דהא כתיב קרא אחרינא יהודה מחוקקי, ולא משכחת לה דליתי מתרווייהו. אלא הכי דנפקי מחוקקים מחצרון מבתו של מכיר. אלמא בני בתו כבניו. ומשמע להדיא דלפי שמכיר היה לומד עם בן בתו תורה, עד שהגיע למדרגות מחוקקים, על כן אמר מני מכיר ירדו מחוקקים. איך שיהיה, שמעינן דבני בתו נמי הוי כבנים, ואין חילוק בין בן בנו לבן בתו".

נמצאנו למדים שנחלקו הפוסקים, האם חייב ללמד תורה ולשכור מלמד לבן בתו. הכסף משנה שהסתפק בדין זה, וכן השואל בשו"ת הב"ח הבינו שהחוב ללמד תורה את בן בנו נובע מהחוב ללמד את בנו תורה. ולכן מאחר ואינו חייב ללמד את בתו תורה, יתכן וגם אינו חייב ללמד תורה את בן בתו, ולשכור לו מלמד. אולם הש"ך והב"ח סברו שהחוב ללמד את בן בנו תורה לא תלוי בחיוב תלמוד תורה לבנו, ולכן החוב ללמד תורה את בן בנו כולל גם את בן בתו, ולכן חייב להשתתף בהוצאות שכר לימודו.

סוף דבר

חייב אדם ללמד את בן בנו תורה, אך נחלקו הפוסקים האם חייב לשכור מלמד לבן בנו ולבן בתו.

אשר על כן, בספק מומן קיימא לן המוציא מחברו עליו הראיה, ואינו חייב להשתתף בהוצאות שכר לימודו.

ובנדון השתתפות בשכר לימוד הנכדות, נראה שאינו חייב ללמד תורה או לשכור להם מלמד, ולכן פטור מלהשתתף בהוצאות שכר לימודם.



פשוטו של מקרא

ביאור בפירוש רש"י בטעם קריאת השם בנימין

הרב אברהם אלאשוילי

עורך הסדרה תורה ופירושה עם פירוש אשל אברהם

בפירוש רש"י עה"פ (וישלח לה, יח) "ואביו קרא לו בנימין", כותב רש"י: "בנימין – נראה בעיני, לפי שהוא לבדו נולד בארץ כנען, שהיא בנגב, כשאדם בא מארם נהרים, כמו שנאמר בנגב בארץ כנען, הלוך ונסוע הנגבה". ובדבור שאחריו הוא כותב: "בנימין – בן ימין, לשון צפון וימין אתה בראתם, לפיכך הוא מלא".

ולכאורה דברי רש"י כפי שהם לפנינו הם תמוהים, שכן: א) בדבור הראשון הוא מתחיל לבאר למה נקרא שמו בנימין: "לפי שהוא לבדו נולד בארץ כנען שהיא בנגב", אבל אינו מבאר מה הקשר בין בנימין לנגב, כלומר חסר סיום הפירוש. ב) בדבור השני הוא מפרש מהו "בנימין – בן ימין", ומסים שלכן הוא "נכתב מלא", "ימין" ולא "ימן". ולא ברור מה רצונו בזה שהוא נכתב מלא, וכי למה שלא יכתוב מלא? ג) ועיקר, לכאורה את הדבור השני היה צריך לכתוב תחילה, שכן תחילה יש לפרש מהו "בנימין", היינו "בן ימין", מלשון "צפון וימין", דהיינו שימין הוא דרום, שהוא הצד הנגדי של צפון, ונמצא שבנימין פירושו בן דרום, ורק אח"כ היה לו לפרש, למה קראו בשם זה. ואם כן קשה למה הקדים הדבור הראשון לדבור השני?

ונראה שכל זה יתבאר על ידי תוספת מילה אחת ואות אחת בפירוש רש"י, והוא ע"פ גירסא שמצאתי בפירוש הרא"ם (בסוף פרשת ויצא) בפירוש רש"י שלפנינו, וכך מצטט את הרא"ם שם את דברי רש"י: "בנימין" – "נראה בעיני, לפי שהוא לבדו נולד בארץ כנען שהיא בנגב, כשאדם בא מארם נהרים, כמו שנאמר בנגב בארץ כנען, הלוך ונסוע הנגבה – נקרא בנימין, בן ימין, לשון צפון וימין אתה בראתם, ולכך הוא מלא".

לפי הגירסא הזאת נמצינו למדים שכל דברי רש"י הם דבור אחד, ובתוספת מילה אחת "נקרא בנימין", מובן שאין זה דבור חדש, אלא סיומת של התחלת הפירוש, "לפי שהוא לבדו נולד בארץ כנען שהוא בנגב .. נקרא בנימין". ובהמשך לכך מפרש רש"י הקשר בין הנגב לבנימין, שכן בנימין זהו שתי מילים "בן ימין", וימין הוא דרום, כדמוכח מהפסוק "צפון וימין אתה בראתם", הרי שימין הוא הצד הנגדי של הצפון, ונמצא שבנימין פירושו: בן דרום, ונקרא כן על שם שנולד בארץ ישראל שהוא בדרום ביחס לארם נהריים.

[ורש"י לא הקדים לפרש השם בנימין תחילה, מכיון שרש"י כותב את פירושו אחרי שתי הנחות (שהרמב"ן חולק עליהם), ובלשון רש"י "נראה בעיני": א) בנימין

נולד בארץ ישראל, ב) ארץ ישראל היא בנגב (ביחס לארם נהריים). ואחרי שהוא קובע שתי הנחות אלו, ניתן לפרש שבנימין הוא בן ימין, כי ללא שתי הנחות הראשונות, אין משמעות לבן ימין].

ובהמשך לכך מוסיף רש"י עוד נקודה: "ולכך הוא מלא". כלומר, אם בנימין לא היה במשמעות ימין כפשוטו, אלא במשמעות אחרת, אין טעם לכתוב "ימין" מלא (שכן הדרך לכתוב בתורה בדרך כלל חסר), ומזה שכתב "ימין" מלא, משמע שהכוונה לימין ממש. ויתרה מזו, בדרך כלל בתנ"ך נכתב בנימין חסר – "בנימן", כמאה חמישים פעם!, ואילו בנימין מלא נכתב רק שש עשרה פעמים! ומזה שכאן בלידה שלו נכתב בנימין מלא, מובן שהכתוב בא לומר לנו שמשמעות השם בנימין הוא בן ימין.

וכיון שזהו ענין נוסף בדברי רש"י, לכן גורס הרא"ם במקום "לפיכך", ולפיכך" (או "ולכך"), לומר שזהו ענין נוסף שרש"י בא לבאר, ולא הנקודה העיקרית של פירושו. כלומר, תחילה מפרש רש"י את משמעות השם בנימין, ובסוף הוא מביא הוכחה ודיוק מזה שהשם בנימין נכתב כאן מלא.

ואחר כותבי זאת חיפשתי בחומש "כתר תורה" שבהוצאת שי למורא (שמביא את שלל הגירסאות ברש"י), וראיתי שגירסת הרא"ם נתמכת בכמה כת"י ראשונים, אלא שהם גורסים ברש"י: "לפיכך קראו בנימין, בן ימין". אבל עכ"פ המשמעות היא אותה משמעות של הרא"ם. וגם מביא שם מדפוסים ראשונים, שבסוף דברי רש"י במקום "לפיכך הוא מלא" – "ולפיכך הוא מלא" (בתוספת וא"ו), ועל דרך גירסת הרא"ם.

ומכאן שלפעמים חוסר ההבנה בדברי רש"י נובע מגירסאות משובשות של הדפוסים. ובאמת בחומש "תורה ופירושה" עם פירוש "אשל אברהם" (שבעריכתו ובהוצאתי), הקפדתי לדייק את פירוש רש"י על מכונו עד כמה שניתן, אלא שדוקא בפירוש רש"י זה נבצר ממני לדייק, ועל כן הנני משלימו כאן לפניכם, וגם לזכרון עבורי שצריך לתקנו במהדורה הבאה בעז"ה.



האיך רץ אברהם אבינו לקראת המלאכים (גליון)

הת' מנחם מענדל שי' טייטלבוים
תלמיד ביישיבה תות"ל המרכזית

בגליון הקודם (א'רד) ראיתי שהביא הרב גמליאל רבינוביץ (בעמחב"ס "גם אני אודך") את קושיית ה"חקל יצחק", שאיך היה מותר לאברהם לרוץ להמלאכים - "וירץ לקראתם" - אם זה היה ביום שלישי למילתו וסכנה הוא לו.

ונסתפקתי מאד ופקפקתי בתירוץ השונים שהעלה דבהם איכא לאקשווי טובא, ובעיקר בתירוץ האחרון:

(א) בתירוץ הראשון ממוקשה הקושיא, (וחזקה לחבר שאינו מוציא מתח"י כו') ש"כיון שכבר היה ביום השלישי ונתרפאה המכה קצת כידוע, הגם שהוא חלוש, אעפ"כ אין הריצה מזוקת - הרי לכאורה צ"ל ההיפך, שביום השלישי למילה זהו מתי שחולה מאד (שלכן בו ביום ביקר הקב"ה את אברהם), וכידוע ממעשה שכם, (וקשה בפרט לומר ש"ידוע" שביום השלישי נתרפאה).

(ב) בתירוץ השני (מידידו הגאון רבי משה שווארץ שליט"א) ע"פ דברי האוה"ח שנתרפא ע"י המלאכים, וכן בת"י הרביעי שהביא שי' הרמב"ן שנתרפא ע"י הקב"ה -

הרי עדיין תקשי להגמ"ב ב"מ (פו, סע"ב) שהביאו רש"י בפירושו כפשוטו של מקרא, דלמה רץ לקראתם אם היו ניצבים עליו, אלא "כד חזויהו דהוה שרי ואסר פירשו הימנו", שכשראו איך שקושר ומתיר התחבשות על מילו, פירשו ממנו, "מיד וירץ לקראתם". הרי מכאן ש(עכ"פ בפש"מ) לא נתרפא ע"י ראיית המלאכים (או הקב"ה).

(ג) בתירוץ הג' שהגיש מסברא דיליה בס"ד, שהיות (בלשונו) "שומר מצוה לא ידע דבר רע" לא חש אברהם לסכנה -

הנה (מלבד מה שהעלה דאיכא דסבירי דכלל זה נאמר רק לסכנה סגולית ולא לסכנה טבעית), צ"ע אי איכא קיום מצות הכנסת אורחים (שבלא"ה אינו מתר"ך מצות) כשמכניס נכרי, (שהרי סבר אברהם דערביים הם), ובפרט באם שייך לומר על זה שנכנס בגדר "שומר מצווה".

(ד) וכ"ז הוא רק פקפוקים ודיוקים, אמנם מה שקשה הוא מש"כ מסברא דיליה בת"י החמישי בס"ד, שאברהם אבינו לא זכר על חליו מרוב תשוקתו למצות הכנסת אורחים, "ואולם וודאי אם הי' זוכר שהיה חולה הי' מקיים "ושמרתם מאד לנפשותיכם" ולא היה רץ לקראתם", דקשה להולמיה:

למימרא שאאע"ה עבר עבירה בהיותו טרוד בהכנסת אורחים? (ועפ"ז שהיה בביקור המלאכים עבר על משום "לפני עור"? שהיה עליו חיוב ע"פ שו"ע שלא קיים היותו עוסק בדבר אחר (אפיק דבר מצוה, שלטעמיה נמי לא מיפטר)?

ובפרט ע"פ מאמר ריש לקיש בהמדרש (ב"ר מז, ו) דאישתמיטתיה - לכאורה - למר, "האבות הן הן המרכבה", שגופם וכל אבריהם של האבות היו בדרך ממילא כפי רצונו של מקום (ולהעיר מהסיפור אודות כ"ק אדמו"ר הרשב"ב נ"ע ב'היום יום', שזה שמתנהג באופן מסויים בהלכה צריך להיות משום שכ"ה ע"פ שו"ע (אף שאינו זוכר המקור באותו רגע), שכבר הרגיל א"ע להתנהג כפי שו"ע). וחס וחלילה לומר על אאע"ה שאף שהי' צריך - לפי דין תורתנו הק' שהיא (מלשון) הוראה בחיים איך

להתנהג - שלא לרוץ, גברה מדתו, מדת החסד, עליו ושכח על זה! הס מלהזכיר! הרי בודאי ובודאי אם היה עליו על אברהם שלא לרוץ, לא היה רץ - בדרך ממילא, והא גופא שכן רץ מוכיח שהי' מותר לעשות כן.

ובגוף קושיית החקל יצחק איכא לשינויי בפשיטות: מי הגיד לך שהי' סכנה לו? האם קים לנו בבריאות אברהם אבינו לדעת איך שהרגיש ומה היה מותר לו לעשות? ואלא שמל א"ע, וביום השלישי - על אף היותו היום הכי מצער - לא היה סכנה לו לרוץ. [ובפרט ע"פ דברי המדרש (הובא במעם לועז), שהיות והיה לאברהם ד' פתחים לאהלו, מכל צד, כשפרשו המלאכים ממנו, וסיבבו את אהלו, רץ לקראתם מפתח אחר שהי' לו (שלכן כתיב לקראתם ולא וירץ אחריהם), שעפ"ז לא הי' ריצה הרבה].



ביאור בעיתוי תפילת יצחק על רבקה

הרב שמואל קופרמן
רמלה, אה"ק.

בחשבון גילו של יצחק בעת לידת בניו, מסביר רש"י "עשר שנים משנשאה עד שנעשית בת י"ג שנה וראויה להריון, ועשר שנים ציפה והמתין לה כמו שעשה אביו לשרה, כיון שלא נתעברה ידע שהיא עקרה והתפלל עליה". כלומר, בעשר השנים הראשונות יצחק ידע שאין היא ראויה להיות בהריון ורק לאחר עשר שנים נוספות, כאשר ראה שאין היא נכנסת להריון, התפלל עליה.

לכאורה אין מובן, מדוע לא התפלל יצחק מיד בתחילת העשר שנים האחרונות שרבקה תתעבר, וכי מפני שאינו יודע שהיא עקרה אינו צריך להתפלל? וכמו"כ אינו מובן, שעל המילים "ויעתר יצחק לה" מסביר רש"י "ויעתר - הרבה והפציר בתפילה" ואם מרבה ומפציר בתפילה לפני ה' מדוע לא התחיל להתפלל כבר לפני עשר שנים.

ובפרט שכבר מצינו מספר תפילות בפרשיות התורה גם לגבי רפואה (תפילת אברהם על אבימלך), גם לגבי היפוך דין (תפילת אברהם על אנשי סדום) וא"כ היה יכול גם יצחק להתפלל על רבקה אם בעניין רפואה (שתיפקד) ואם להיפוך דין (אע"פ שעקרה היא).

והנה רש"י ממשיך ומבאר בנוגע ליצחק 'ושפחה לא רצה לישא, לפי שנתקדש בהר המוריה להיות עולה תמימה'.

(1) בראשית כ"ה, כ"ו.

(2) שם כ"ה, כ"א

והדברים דורשים ביאור, מה רצונו של רש"י לומר במשפט זה. כעת, כאשר הבן חמש למקרא רואה שתפילתו של יצחק עזרה שתתפקד רבקה אין לו כל מחשבה שיצחק יצטרך לישא שפחה! ואדרבא, תמה הבן חמש, מדוע מלכתחילה אינו התפלל והרי דבר ראשון עליו להתפלל אל ה' שיפקדו בבן ורק לאחמ"כ באם צריך לעשות דבר נוסף אז ישנה מחשבה לישא שפחה.

ואולי יש לומר, שהוקשה לרש"י מהיכן הסיק יצחק שיש להתפלל לה' שיפקדו בבן, והרי אביו גם לא נפקד בילדים רבות בשנים ולא מצינו בשום מקום שהתפלל על כך. וא"כ מהיכן עלתה ליצחק המחשבה להתפלל. ובאמת י"ל שאברהם לא התפלל מפני שכבר הובטח על ידי הקב"ה בתחילת פרשת לך לך שיפקד בבנים ולכן גם לאחר מכן כאשר הברכה התמהמה מלהגיע לא התפלל כי היה סמוך ובטוח שהברכה תקיים. אך גם ליצחק הובטחו בנים, כמו שנאמר לאברהם 'כי ביצחק יקרא לך זרע' שמובטח שתהיה המשכיות ליצחק, וא"כ מהיכן הסיק יצחק שכעת עליו להתפלל לה'.

וע"כ מוסיף רש"י ששפחה לא רצה לישא. באמת אברהם לא התפלל לה' על בנים מכיוון שסמך על ההבטחה שהבטיחו הקב"ה, אך מקץ עשר שנים לשיבתו בארץ כנען, שרה יודעת שאברהם מצווה לישא אישה אחרת, ולכן אומרת לאברהם³ לישא את שפחתה ואולי אבנה ממנה ואחר כך אכן נולד גם לה בן. יצחק גם הוא היה סמוך ובטוח על הבטחתו של הקב"ה ולכן במשך כל העשר שנים לא ראה צורך להתפלל, אך לאחר עשר שנים כאשר ידע שעליו לישא אישה נוספת כמו שעשה אביו, לא ידע מה לעשות. מצד אחד עוד מעט והוא כבר מחויב לישא אישה אחרת, מצד שני לא רצה לישא שפחה (גם את שפחתה של רבקה) מכיוון שהיה עולה ומצד שלישי אם ישא אישה שאינה שפחה לא תבנה רבקה ממנה ויצחק ידע שרבקה היא המיועדת לו⁴. לכן לא הייתה לו ברירה אלא להתפלל לה' לקיום ההבטחה ובאופן של הפצרה וריבוי תפילות על מנת שלא יצטרך לישא אישה נוספת.

א"כ מובן מדוע לא התפלל יצחק במשך כל חיי הנישואין שלו, מכיוון שסמך על הבטחתו של הקב"ה, ורק לקראת סוף העשר שנים מכיוון שלא רצה לישא שפחה היה צריך להתפלל לה' ובאופן של עתה וריבוי תפילות.



3) כמו שאומר רש"י שברוח הקודש אמרה, ואולי מה שידעה ברוח הקודש זה שמחויב לישא אישה נוספת ואברהם לא ידע ומצינו שאברהם היה טפל לשרה בנביאות

4) עיין בשפתי חכמים שמביא מהדברי דוד ומהגו"א

ודינה היכן היתה

הרב זו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפירש"י בפרשת וישלח ד"ה ואת אחד עשר ילדיו (לב, כג) "ודינה היכן היתה. נתנה בתיבה ונעל בפניה, שלא יתן בה עשו עיניו. ולכך נענש יעקב שמנעה מאחיו, שמא תחזירנו למוטב. ונפלה ביד שכם."

כמה מפרשי רש"י שואלים מהיכן ידע רש"י שהכתוב לא הזכיר דינה אולי הי' זה אחד משאר השבטים. ומתרצים בכמה אופנים שאינם כפשוטו כל כך.

ואולי אפשר לתרץ על פי הכלל שרש"י פירש כבר בפרשת נח בד"ה נפלגה (י, כה): "לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש."

ואם כן לפי זה, אם הי' כוונת הכתוב לאחד משאר השבטים, עדיין לא היינו יודעים מי הוא, ועדיין הי' הדבר סתום.

ובנוכח לעצם הענין שנתנה בתיבה ונעל בפניה יש להעיר, שדומה לזה פירש רש"י בפרשת לך לך בנוגע לשרה בד"ה ויהי כבוא אברם מצרימה (יב, יד): "שהטמין אותה בתיבה".

אבל שם לא פירש שנעל בפניה. וצריך עיון למה פירש רש"י כאן שנעל בפניה. ועוד, ששם פירש"י שהטמין.

עוד דבר שצריך להבין: שעשו הי' יותר מבן תשעים שנה באותו זמן. שהרי רש"י פירש בד"ה מלאו ימי (כט, כא): "שהרי אני בן שמונים וארבע שנה", ודינה נולד בערך שבע שנים אחר זה.

אם כן, וכי משום שלא נתן בתו שהיתה בערך שבע שנים לאיש שכבר חי רוב שנותיו יהי' נענש על זה.



שונות

מי סידר סדר תיקון ליל שבועות? (גליון)

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבר"צ דקהילות החרדים
ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע
בודאפעסט, הונגריה

ב'הערות וביאורים' (גליון תשל"ב עמ' 48-49) הערתי על "סדר תיקון ליל שבועות" שהוא "על פי הסדר שסדר בספר שני לוחות הברית" (והוא נמצא בשל"ה תחלת מס' שבועות), אמנם מי שיבדוק יראה שה'תיקון' שלפנינו שונה בחסר וביתר ממה שנאמר בשל"ה שם. ויש לבדוק - שינויים הנ"ל של מי הם? והאם נמצאים בכל דפוסי ה'תיקון'?

וכעת מצאתי שעמד על כך הגאון ר' אליהו קאלעסינקער בספר 'עיון בתורה עם עיון בתפלה' (ווארשא העת"ר, עמ' עח-עט):

"ראיתי בסידורי תיקון שבועות שנדפסו ע"פ דעת השל"ה הק', ולפע"ד יש בהם הרבה דברים שצ"ע. א' במה שנדפסו הרבה פסוקים מהתחלת הפרשה וגם מסוף הפרשה, ומדברי השל"ה נראה להדיא שבדיוק תיקון דוקא ג' פסוקים מהתחלה וג' פסוקים מהסוף, וכתב טעם ע"ז ע"פ הקבלה יע"ש, ואם כן מי יבוא אחרי להוסיף עליו כיון שהוא אמר מילתא בטעמא. וראיה מבוררת לדברינו ממה שכתב בפ' עקב שצוה לומר פ' והיה אם שמוע עד על הארץ ואח"כ יאמר ג' פסוקים מסוף הפרשה יע"ש, ובין הג' פסוקים לעל הארץ יש פסוק אחד כ' כי אם שמור תשמרון, ואי אין בזה דיוק בודאי דהו"ל לומר דצריך לומר מוהיה שמוע עד סוף הפרשה, אלא ודאי כדאמרן.

ועוד מצאתי שהרב בעל השל"ה צוה לומר פ' וזאת הברכה כולה ובסידורים הנ"ל לא העתיקו כ"א איזה פסוקים מתחלתה ואיזה פסוקים מסופה.

וראיתי בסדר מהר"ש הלוי שהוא ז"ל סידר בע"א, אכן הנוסח שכ' בסידורים שלנו באמת הוא דלא כמאן. גם בענין שיר השירים לכאורה אחזו החבל בתרין ראשין, והיינו שבשל"ה כ' ששיר השירים יאמרו ג"כ כסדר שאר המגילות, ובסדר מהר"ש הנ"ל סידר שיאמרו שה"ש כולה, ובספר תיקון שבועות שלנו סידר כשניהם יחד יע"ש, וז"א.

גם בס(י)דר במשניות שלו דמסכתא הצריכה להיות קודם היא שם אח"כ והצריכה

להיות אח"כ היא מסודרת אצלו קודם, וכבר נודע שסידור המשניות יש לו טעם הן בנגלה כאשר כבר ביאר הרמב"ם ז"ל והתוספות י"ט מביאו, ועי' בספר סמיכת חכמים מהרב ר' נפתלי כ"ץ, והן ע"פ הסוד כאשר כבר האריך בזה בספר מעשה רוקח מהג' מהר"א רוקח ושאר המקובלים, ולמה זה שינה ללא דבר".



ההשתדלות אודות עירובין בועידת הרבנים בפטרבורג עת"ר (גליון)

הרב נחום שמרי' זאיאנץ

תושב השכונה

בגליון הקודם (א'רה עמ' 59) כתב הרב ב. א. הערה בנוגע עירובין ברוסיה. ואעיר כמה הערות כדי להעמיד דברים על דיוקם. ומכיון שעוד חזון לכתוב את כל השתלשלות הדברים באריכות¹, לכן אקצר כאן.

יש להקדים קודם כל בקצרה ממש את הרקע הכללי בנוגע לאסיפה שהתקיימה מטעם הממשל הרוסי בשנת תר"ע, וההתייחסות של הרבי הרש"ב לתוכנו.

בשנת תרס"ח הודיעו מטעם משרד הפנים הרוסי לרבני ונציגי הקהילות ברוסיה, על דבר אסיפה שברצונם לקיים בפטרבורג בנוגע קיום הקהילות היהודיות ברחבי רוסיה. האסיפה התקיימה בשנת תר"ע, והשתתפו בה רבנים ועסקנים (חלק המשתתפים היו גם אנשים לא דתיים) מכל רחבי רוסיה.

בקשר לזה היו כמה אסיפה מוקדמות בין הרבנים כדי להגיע לעמק השווה ולהסיק את המסקנות מה לבקש באסיפה וליצור חזית אחידה כלפי הממשל.

אסיפה אחת התקיימה בווארשא בטבת תרס"ט. אסיפה נוספת התקיימה בין רבני רוסיה בוילנא באייר באותה שנה. גם היא במטרה להגיע למסקנות לקראת האסיפה בפטרבורג. באסיפה זו גם הגיע האדמו"רים מפולין, האדמו"ר האמרי אמת מגור², והאדמו"ר ר' מרדכי יוסף ליינר מראדזין. האדמו"ר האבני נזר לא היה שם (אע"פ שקיבל הזמנה מהרבי רש"ב להגיע לאסיפה).

(1) אי"ה שם אביא את כל המקורות והציטוטים הנוגעים לענייננו.

(2) האמרי אמת היה שם רק חלק מהזמן של האסיפה, וכאשר עזב את ווילנא, הגיע במקומו אחיו, הרב מנחם מנדל אלטר. החתימה של האמרי אמת (ועוד רבנים כמו החפץ חיים) חסרה תחת פרוטוקול האסיפה.

במקביל לאסיפות אלו, שלחו גם בקשות למשרד הפנים מהרבה מקומות ברחבי רוסיה (הבקשות הגיעו הן מרבנים אמיתיים והן מרבנים מטעם רוסיה).

יש לציין שבתקופה זו שהתקיימו האסיפות, היו חלקים גדולים מפולין תחת ממשלת רוסיה מפולין [Congress Poland], אלא שלמרות שהיו תחת ממשלת רוסיה היו חוקים שונים והיה להם דין בפני עצמו במדינה זו.³

ולכן גם מפולין נשלחו בקשות, אבל חלק הבקשות היו לפי המצב והחוקים שהיו קיימים באותו עת ובאותו מקום. ואין הבקשות מלמדות על המצב בכל רחבי רוסיה.

אחד החוקים שם (שהיה דווקא בגרויס פולין), היה גזירה על הגבלות בקשר להקמת עירובין באופן של צורת הפתח. גזירה זו, נגזרה לאחר מרד הפולני בתרכ"ג.

ולכן אחת הבקשות (ע"פ בקשת האדמו"ר האבני נזר⁴) היתה בנוגע עירובין⁵. אבל כמוכן שבקשות אלו הגיעו רק מפולין, כיון שרק שם הייתה גזירה זו.

בתחילת שנת תרס"ט בחודש חשון עשה הרבי הרש"ב אסיפה עם רבנים ועסקני חב"ד בליובאוויטש, בכדי לדון בנוגע עמדת חב"ד בכל העניינים הקשורים לאסיפות אלו. ולאחר האסיפה ביקש הרבי הרש"ב מהאדמו"ר האמרי אמת רשות לשלוח שתי נציגיו (הרב מענדל חן והרב שמריה לייב מדליה) לווארשא כדי שיהיו נוכחים באסיפה שם, וישמעו את הדיונים שמתקיימים שם, בכדי לתווך את העניינים בין הרבי רש"ב ומה שהחליטו בוורשא.

אחד הנושאים שהיה חשוב ונוגע מאד לנפש היהדות הנאמנה ברוסיה היה איסור

3) ואין כאן המקום להיכנס לאריכות הדברים בדברי ימי ההיסטוריה בפולין ורוסיה.

4) למעשה, הוא בעצמו לא השתתף באסיפה, ובמקומו השתתף בנו האדמו"ר בעל השם משמואל, ואף היה נשיא הכבוד של האסיפה.

5) וזה נוסח הפרוטוקול של האסיפה בווארשא בנוגע עירובין (מתורגם מרוסית):

איסור מכשיר העירוב

על פי חוקי הדת היהודית על היהודים חל איסור חמור להוציא מהבתים בשבת ולטלטל בחצרות שאינם מוקפות בגדר לא רק כל מיני חפצים אלא אפילו חפצים הנחוצים ביותר כמו למשל דברי מאכל וכיוצא בזה.

בשביל לקיים דרישת חוק זה, נקבע נוהל, לפיו היהודים חייבים לערוך בין בתיהם מה שנקרא 'עי' רוב'. (תרגום מילולי של המילה 'עירוב' - חיבור).

טקס דתי לחלוטין זה שמתבצע ללא הפרעות במושבות היהודיים במשך אלפי שנים, נאסר ברור-סיה על ידי החוק בשנת 60 למאה התשע עשרה. סיבת האיסור היתה כביכול בתלונות הנוצרים על העירוב.

בלי להכנס למהות התלונה ולשאלה עד כמה היתה יסודית בזמן ההוא, כשעוד לא היו בערים קשרי טלגרף וטלפון, שבמהותם אינם שונים במאומה מהעירוב היהודי, כנס הרבנים מוצא לנכון להגיש בקשה להיתר סידור העירוב אצל הבתים היהודיים בפרוורי העיירות בכל המקומות המאוכלסים ביהודים, בעקבות נחיצותו הרבה.

עבודה בימי ראשון, שמכיוון שקשה לעבוד רק חמשה ימים בשבוע, פחדו מחילול שבת שיתעורר בעקבות איסור זה, ורצו לבטל איסור זה אצל הממשל.

במקביל עלה גם נושא העירובין כנ"ל, והרבי רש"ב לא רצה להעלות את העניין לבקשה אצל הממשל, ומביא על כך שתי סיבות: א. "מפני הגרעון שיש בזה, שע"י היתר ההוצאה מוציא גם שירעם ומחסה א"ע בו וכה"ג ובד"כ משתכח עי"ז איסור ההוצאה מרשות לרשות בש"ק". ב. כי אם יבקשו על דבר העירובין, יש חשש שהממשל ינטה לוותר על איסור העירובין הקל מצידם ולא יקבלו את הבקשה בנוגע עבודה בימי ראשון⁶. וע"ז כותב הרבי רש"ב שהרב מענדל חן עבד על זה מאד⁷, כדי להשפיע עליהם שלכה"פ העמידו את העניין כעניין בפני עצמו (ולא יהיה כרוך עם שאר עניינים השייכים לשמירת שבת), אמנם אנשי האסיפה החליטו שהם כן רוצים להעלות באסיפה בפטרבורג את הנושא של עירובין.

במקביל לזה שלחו בקשות לגבי הגזירה של עירובין מהרבנים של וורשא, קיעליץ, שדליץ, פלוצק, ולומז'ה.

כמובן שבווילנא בכלל לא דנו בזה, כי שם לא היה נוגע את כל העניין.

למעשה בסוף לא אישרה הממשלה לדון בפטרבורג לא לגבי עירובין ולא לגבי איסור העבודה ביום ראשון.

עד כאן הרקע ההיסטורי בקצרה.

וכעת לגוף ההערה של הרב אבערלאנדער:

א. מביא את המכתב של הרבי רש"ב, שם מפורש שהטעם על כך שהרבי רש"ב לא רצה להעלות לדיון כלפי הממשל את עניין העירובין, הוא מב' טעמים: א. שמא יכשלו בעניין נשיאת השירעם (מטרייה), ושלא תשתכח איסור הוצאה. ב. שמא יקבלו את הבקשה אודות עירובין, ולא יקבלו את הבקשה (היותר קשה והיות נחוץ לדעת הרבי הרש"ב) אודות עבודה ביום ראשון.

ב. מביא את הערת העורך, שלפועל רשם רבינו הצעה זו לקמן סי' רנו סעיף 25, ששם (עמ' תקי"ז) כתב אדנ"ע, 25) להתיר לעשות עירובין בכל עיר. וגם מוסיף ש"זה נעלם מהכתב בגליון א'רב עמ' 80, וכל דבריו שם צריכים תיקון"⁸.

6 וז"ל: "בפרט לאחד הבקשה הזאת עם ענין הש"ק שזה נוגע מאד בנפש אחינו ודאי לא יתכן, כאשר בד"כ אין לאחד החמור עם הקל שמא יתנו את הקל לבד."

7 הגם שהיה שם בהאסיפה בוורשא רק בתור משקיף חיצוני (observer) בכדי שע"ז יוכלו להתאחד, ולא בתור חבר פעיל של האסיפה המחווה דעתו שלו.

8 גם מסתפק האם העניין עלה למעשה. ואכן כמו שכתבנו לעיל, בכלל לא דנו בזה לפועל באסיפה בפטרבורג.

אבל טעה בזה, כי הרשימה הנ"ל הינה העתק של הבקשות שהחליטו בזה הרבנים בהאסיפות בוורשא ובווילנא⁹, אבל לא מדובר בהחלטה של הרבי רש"ב בעצמו^{10,11}.

ג. מביא באריכות מספר ממעונות אריות¹², בנוגע הגזירה על העירובין.

קודם כל יש להעיר, שמשום מה דילג בכמה מקומות, ויצר בלבול בהבנת הדברים¹³. וממהלך הדברים משמע שמדבר על האסיפה בפטרבורג, אבל האמת הוא שהוא עוסק שם באסיפה בוויילנא¹⁴.

ועוד יש להעיר, שלא כל מה שהובא שם בספר הנ"ל הוא מדוייק. לדוגמא מביא שהאבני נזר היה באסיפה, וזה אינו נכון, כי האדמו"ר האבני נזר לא השתתף כלל באסיפה¹⁵.

ובכלל, לא ברור למה בכלל בחר להביא את הדברים הנ"ל מתוך הספר הנ"ל, בזמן שאין הספר מדבר כלל על האסיפה בפטרבורג אלא על האסיפה בוויילנא שקדמה לאסיפה בפטרבורג (אגב, האבני נזר נסתלק לעולמו לפני קיום האסיפה בפטרבורג). ובוויילנא לא עלה כלל הנושא של עירובין ואף לא היה שום קס"ד להעלות את זה לדין שם¹⁶.

ד. מביא מהספר הנ"ל על דבר הגזירה בענייני עירובין, יש לציין בזה שהוא דבר

9 כלומר, מדובר ברשימה המאחדת בתוכה ההחלטות שקיבלו בשתי האסיפות של וורשא ווילנא גם יחד, והחלטה אודות עירובין היתה מהחלטת אסיפת וורשא.

10 ובכלל, ענין זה לא היה נוגע אליו בעצם, כיון שלא היה גזירה כזו ברוסיה.

11 ומלבד זאת, מש"כ הרבי רש"ב אינו נוגע כלל לאסיפה בפטרבורג, אלא מדובר על ציון דברים שהרבי רש"ב רשם בקשר לדברים שרצו לדבר עליהם באסיפה בוויילנא.

12 אגב יש לציין הערה טכנית: יש טעות בכל מספרי העמודים שהובאו - כשהמספרים הובאו הפוכים. ועוד שכאן מציין לעמוד ר-רד, רל. ובספר שתח"י זה נמצא בעמודים קצה-ר, רכה. גם הציון לספר של רבינו חיים עוזר, הוא 511-512.

13 לדוגמא משום כל הדילוגים לא מובן מה הכוונה בהקופתאות בפני הדלתות. בכלל לא מובן למה הביא אריכות משם עם דילוגים, וממה נפשך, או שיביא את הכל, או שלא יביא את האריכות (ובכל אופן רוב הדברים שם הם מיותרים).

14 גם יש לציין ששם בספר (בעמוד קצ"ו) מסביר למה הענין של העירובין היה כל כך נחוץ שם. והוא משום שהיו מניחים את החמין של סעודת שבת בתנור שבבית האופה להתחמם עד בוקרו של יום השבת, ובמקומות שלא תוקן העירוב היו שהקילו להביא חממים ע"י קטן. ע"כ מתוך הספר הנ"ל. ואין זה ענין של מה בכך, כי אם רוצים להביא את הענין של מסירות נפש של אותם פוסקים שבביל העירוב, נכון להביא את הסיבה לכך, בכדי לדעת אם זה שייך היום או לא.

15 ולגבי מה שכתב שהאדמו"ר האמרי אמת השתתף באסיפה זו, יש לציין שהאמרי אמת השתתף רק בחלק מהאסיפה ואח"כ לקח את מקומו אחיו הרה"צ ר' מענדל זצ"ל.

16 ויש להעיר מנוסח הבקשה של האסיפה בוורשא, שמביא שם בפירושו את הגזירה משנת 1860. וגזירה זו, היה בטח רק לגבי פולין ולא לגבי רוסיה.

ברור שלא היה גזירה כזו ברוסיה. אלא - שכפי הנכתב לעיל - ששם Congress Poland היו חוקים עצמאיים שלא היו שייכים לכל ממשלת רוסיה. ולכן נשלחו בקשות לגזירה של עירובין רק ממקומות בפולין (כמו שהובא לעיל).

ויש להוסיף שגם בפולין נראה שלא היה בזה גזירה כללית, או שלא נאכף באופן חזק בכל מקום ומקום, ונראה שלא היה זה אלא עניין מקומי שיתכן שהיה תלוי במושל המקומי וכדו'. וראיה לכך - שבשו"ת אבני נזר יש הרבה תשובות לגבי עירובין (סימנים רס"ב-ש'), וכו"כ מהם מדבר בפירושו על עירובין שהיו בפולין, ומדבר בפירושו על עירובין של צורת הפתח, בלי להתייחס להמצאה של דלתות וכו'. ומוכח מזה, שזו לא היתה גזירה מוחלטת בכל מקום ומקום, ובוודאי שזה לא היה באותה רמה של תקיפות מצד הממשל.

ויש להוסיף על כך מש"כ בספר חבלים בניעימים (להרב יהודה לייב גרויברט שהיה באותו זמן רב בטורונטו ותיקן שם עירוב ומביא שם הסכמות מעוד רבנים להעירוב שלו ומביא) בעמ' נג' מכתב מאב"ד מאקאווי שהיה רב בפולין, וכותב שם שבימי ממשלת רוסיה היה לנו עזר ממנה בעניין העירובין, ע"כ. הרי מפורש כאן שבפולין לא רק שלא הקפידו בכל מקום ומקום על הגזירה דעירובין אלא היו מקומות שאף עזרו בזה.¹⁷

ה. מעלה השערה שמלכות רוסיה בראשות הצאר מנעה עשיית העירובין, ואולי זה יסביר למה לא שמענו על עירובין בליובאוויטש ובעיירות חסידיות אחרות - וכאמור, אין שום קשר בין האיסור בפולין למה שקרה ברוסיה ששם לא היתה שום גזירה.

ולכן, בוודאי שאין לקשר 'גזירה' (בדו"י) זו עם העדר עירובין בליובאוויטש ובשאר עיירות. ויש להוסיף עוד שאנו יודעים שבעיירות אחרות ברוסיה (מלבד ליובאוויטש) היו עירובין, וכמו שרואים דיונים בזה בספרי השו"ת שבתקופה ההיא.

ראיה נוספת על כך שברוסיה לא היה קושי בעניין העירובין - מכך שבאסיפת ווילנא שבו התאספו רבני רוסיה, בכלל לא העלו את הנושא של עירובין.

והיאך יתכן להעלות על הדעת שהיה איסור על עירובין ברוסיה?

ו. הביא מספר בנין יהושע בנוגע שאר מקומות חוץ מפולין, ואינו נכון כלל, כי לא ברור בדבריו מה בדיוק היה הקושי בקשר לעירוב, כי המשמעות היא שהיה קושי רק בנוגע העמדת הדלתות וממילא לא ברור האם היה בזה בעיה כללית או עניין מסויים בקשר לעירוב דווקא, וגם לא ברור כלל על איזה מקומות מדבר שם. וגם כותב שם

17) ומוכן שאין לזה שום שייכות לאסיפה כי לא דיברו על זה, וגם שלמעשה לא יצא כלום מהאסיפה (ואכ"מ).

שרק אחד מהדלתות לא היו מתוקן באופן כראוי, ומשמע שהאחרות כן היו מתוקנים כראוי.

ובכל אופן אין להביא ראיה ממקום אחד, במקום שאנחנו יודעים שהיו עירובין בהרבה מקומות בכל ממשלת רוסיה.

[בדברי הרב אבערלאנדער צוטט שמו של הרב שמואל פולטמן. הנ"ל יכול בקלות להמציא לכב' הרב אבערלאנדער רשימה שלימה של מקומות ברוסי' שהיה שם עירוב. וד"ל].

ז. והאמת הוא, שאם רוצים להביא סיבות למה לא שמענו על עירובין בליובאוויטש ובעיירות חסידיות אחרות, הרי ידוע לנו כבר סיבות אחרות. הרי הרבי הצ"צ מביא¹⁸ סיבה למה לא רצה שיהיה עירוב בליובאוויטש, הרבי רש"ב מביא כאן עוד סיבות לזה (שאינם סיבות הלכתיות בלבד, אלא הם בגדר של שיקול הדעת). והרבי מביא בזה עוד סיבות (ובע"ה נכתב בזה באריכות ועוד חזון). א"כ יש לנו כבר סיבות ידועים למה לתקן עירוב, ולמה להמציא סיבות שאינם קשורים במציאות.

ח. במסקנת הדברים רצה להמציא שיתכן שזה הסיבה שהרבי הרש"ב לא רצה להעלות את הדיון בנוגע עירובין, "שכיון שלא היה עירוב ברוסיא במשך כל השנים, על כן סבר אדנ"ע בהצעה הראשונה שלו שלא כדאי להשתדל בדבר חדש שהצאר¹⁹ לא הסכים לזה מעולם במדינת רוסיא" - ותמוה אתמה, הרי הרבי רש"ב כותב בפירוש ובאותיות הכי ברורות את הסיבות שאיננו רוצה להעלות את הנושא, וכפי שהודגש לעיל (א. שמא יכשלו בדבר נשיאת המטרייה, ב. גם כדי לא להכשיל את קבלת הבקשה בנוגע עבודה ביום ראשון), ולמה לנו להמציא²⁰ סברות ותיאוריות משונות בזמן שיש לנו הסבר ברור בזה?



משוך חסדך ליודעיך א'ל קנא ונוקם¹

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בשו"ת 'קול אריה' - בהקדמת נכדו בעל 'לחם שלמה' מביא וז"ל: 'פי' רבינו דוב

18 ראה צ"צ חידושים על הש"ס שבת ל"ג ע"ב.

19 צ"ל משרד הפנים.

20 ובכלל, זה שהרבי רש"ב כותב שבקשה של העירובין הבקשה הקלה יותר אצל הממשלה, הוא ממש היפך ממה שכתב "שהצאר לא הסכים לזה מעולם במדינת רוסיא".

1 לעילוי נשמת אמי מורתי מרת הינדל קלויזנר הכ"מ בת הגאון הק' רבי ישכר שלמה טייכטאל

ממעזריטש זצוק"ל מש"כ בזמירות לליל שבת 'משוך חסדך ליודעיך א-ל קנא ונוקם', ר"ל לישראל היודעים שהשי"ת הוא א-ל קנא ונוקם, היינו שנוקם ברחמים וחסדים, שעי"ז באים להכנעה ובושה, א"כ אין אתה צריך להעניש אותם ח"ו בעונשים קשים במדת הדין, רק משוך חסדך להם, ומזה יבואו להכנעה ובושה". עכל"ק.

בקובץ 'נחלתנו' גליון תיד - כי תצא תשפ"א ('מי יודע' אות ב) שואל הרב משולם יצחק שכטר: "נפשי בשאלתי, האם נמצא כבר מקור מאמר זה בכתבי תלמידי המגיד הק' זי"ע?"

הנה, בספר 'בשערי ישכר' - יום כיפור - תפילות ופיוטים (ע' תקנז) כתב: הנה יש שני דרכים לבוורא יתברך כיצד להעניש את האדם שמרד במלכות שמים. האחד הוא על ידי מידת הגבורה שמענישו, והשני על ידי מידת החסד שמשפיע לו רב טוב, ומזה יבוא לבושה גדולה על שהעיוז לחטוא ולהמרות פי ה'.

וכדאיתא בתולדות יעקב יוסף (פרשת בא) שמעתי ממורי [הבעש"ט הקדוש] - וכ"ה בצפנת פענח (קיט, ד) - פירוש הפסוק (תהלים צד, א) 'אל נקמות ה' אל נקמות הופיע', על פי משל לאיש כפר אחד שמרד במלך שהכה ורגם איקונין של מלך או כיוצא בזה, ומיד עשה המלך אותו לראש והעלהו ממדריגה למדריגה עד שנעשה משנה למלך, וכל מה שהטיב המלך עמו יותר והביאו ליותר מדריגה, וראה יותר כבוד המלך ומשרתיו והנהגותיו, היה יותר צער לזה שהיה בן כפר, בזכרו שמרד נגד המלך הגדול הרחמן הזה, ומה שהיה ראוי לעונש הוא מטיב עמו יותר. והמלך עשה בכוונה מכוונת שאם היה ממיתו היה צער לפי שעה ותו לא, מה שאין כן בדרך הנ"ל מצטער כל ימיו, ומוסיף תמיד כשעלה ליותר גדולה מוסיף יותר ראוי לעונש הוא מטיב עמו יותר, והמלך עשה בכוונה מכוונת, שאם היה ממיתו היה צער לפי שעה ותו לא, מה שאין כן בדרך הנ"ל מצטער כל ימיו ומוסיף תמיד כשעלה ליותר גדולה מוסיף יותר צער על צערו איך מלאו לבו למרוד עיני כבודו, וזה שכתוב אל נקמות ה' רצה לומר שהנקמה הוא במה שהופיע לו מגדולתו, ובראותו גדולת המלך ובזכרו שמרד נגד מלך זה אין לך צער גדול מזה, ודפח"ח. וזה כונת הפייטן [פיוט 'סלח נא'] 'לעון חטאימו חטא', שתטהר את חטאיהם שלא על ידי יסורים וחלאים רעים אלא 'בנדיבת גשמך', על ידי השפעות גשמיות בנדבה מידך הפתוחה והרחבה, וכנ"ל".

ובהערה צא שם נאמר: "ואיתא על דרך זה בשם הקדושת לוי זי"ע [ליקוטים - ועי' גם על אבות פ"ב מ"ח] על הזמר 'משוך חסדך ליודעיך אל קנא ונוקם'. שעל ידי המשכת החסדים זה יהיה הנקמה של השי"ת בנו. ובספר שפתי צדיקים (תלמידו

זצוק"ל הי"ד בעל 'משנה שכיר' ואם הבנים שמחה' - שנלב"ע ב"ד ניסן - שבת הגדול ברעוא דכל רעיון - ערב פסח - בזמן הקרבת קרבן פסח תשפ"א. תנצב"ה.
ולעילוי נשמת הארציט של חמותי מרת פריידא רסקין ע"ה - ט"ז כסלו תש"ס - בת הרב החסיד הנודע הק' 'רבי יענקל' זוראוויצר' - רבי יעקב זכריה הלוי מאסקליק הי"ד.

של הרה"ק מאפטא זי"ע (ע) איתא (חיי שרה ד"ה ויהי הוא טרם וגו'), שלכן רבינו הק' זקף עשר אצבעותיו כלפי מעלה לפני פטירתו והעיד שלא נהנה אפילו באצבע קטנה (כתובות קד, א), כי כל שפע שהיה לו התבונן עד כמה הוא אינו ראוי לזה מחמת מעשיו, וזהו רק עונש עבורו ולא הצליח ליהנות מכך. ולפי"ז פירש הפסוק 'אך טוב וחסד ירדפוני כל ימי חיי', שהרדיפה והעונש שלנו יהא ע"י השפעת חסדים ורחמים וטוב וחסד". עכ"ל.

בס' 'אילה שלוחה' (ע' קמ) לבנו של ה'קול אריה', איתא מנכד אחר של ה'קול אריה' כן: "נלפענ"ד לפרש הכל עפי"מ שהיה רגיל תמיד בפיו הטהור של רבנו הגאון [בית נפתלי] זצ"ל לומר מה דאיתא בספרים בשם הקדוש רבי ר' בער זצ"ל לפרש הפסוק 'משוך חסדך ליודעך א-ל קנא ונוקם', עפ"י משל למלך אחד שנסע ועמדו אנשים הרבה ברחובות ובשווקים לכבודו, ולקח נער א' אבן בידו והשליכו אחרי המלך, ושרי המלך רצו להוציאו למיתה כי היה מורד במלכות, אבל המלך לא הניח להמיתו, אדרבה לקח אותו בחצרו, וצוה להשרים שילמדו עמו כדי שיהיה לו דעה בינה והשכל להבין אח"כ מעצמו חטא הגדול אשר חטא לפני המלך, כי עד עתה היה בער ולא הבין הדבר, ומאחר שהמלך שילם לו טובה בעד רעה יהיה לו מזה צער גדול, ואחרי שיהיה לו בינה אז יהיה זה העונש גדול יותר מכאשר ייסרו אותו עתה ביסורי מיתה, וזה שאמר ג"כ דוד המלך ע"ה כשרוצה הקב"ה לענוש אותנו אז יהי ענשנו ג"כ באופן הנ"ל 'משוך חסדך ליודעך אל קנא ונוקם' וכו'". (ע"ש שינויים במשל).

ועי' גם 'ליקוטים יקרים' - 'ליקוטים חדשים' תרכ"ד (ד, א): "בזמירות של שבת, משוך חסדך ליודעך אל קנא ונוקם בשם הרה"ק ר' הענעך זצ"ל מאלקסנדר שהק' אם הוא קנא ונוקם אין כאן חסד, ואם משוך חסדך ליודעך שיודעים שאתה קנא ונוקם". ועי' ייטב פנים' - אבני זכרון לר"ה (ע' 48): "בהקדם דברי הרב הק' מה' דוב בער זצ"ל משוך חסדך ליודעך אל קנא ונוקם (זמר 'כל מקדש') על פי משל [כעין זה איתא בזוהר בלק (ח"ג דף ר"ג ע"ב) ד"ה פתח ואמר" וכו' ע"ש. ועי' גם 'אגרא דצבי' על 'אגרא דפרקא' רמז קסג הערה ב. ועי' 'ליקוטי אורה' (ע' מג): "ואתמר ביה משמיה דהמגיד הגדול ממעזריטש זי"ע לפרש בזה את החרוז 'משוך חסדך ליודעך א-ל קנא ונוקם' שבהשפעת החסד עצמו הרי הוא קנא ונוקם עכ"ד". עי' 'תפלת מרדכי' (ע' תקעט). ועי' גם ייטב לב - תזריע, פנחס, בהעלותך, ואתחנן. - תולדות יצחק - קונטרס כתוב הדר.

ויל"ע מדוע תורה הנ"ל אינו מובא בספרי הרב המגיד שבהוצאת קה"ת.

ונראה להביא מקור לזה (מנגלה) מגמרא סנהדרין (קח, ב), הדורשת את הפסוקים לגבי המבול, שנאמר בפסוק (בראשית ז, י) 'ויהי לשבעת הימים ומי המבול היו על הארץ, דיש לבאר מה טיבם של שבעת הימים הללו שרק לאחריהם התחיל המבול לרדת? אמר רב . . דבר אחר, 'לשבעת הימים' מלמד שהטעימם הקדוש ברוך

הוא באותם שבעת ימים מעין העולם הבא, כדי שידעו מה טובה מנעו מהן מחמת מעשיהם הרעים. ע"ש [ומזה אולי ברגע האחרון יבואו לבושה גדולה על שהעיוז לחטוא ולהמרות פי ה', ויחזרו בתשובה וימנעו את המבול].

עוד יש להעיר עד"ו מ'מדרש רבה המבואר' חיי שרה (פרשה סב, ב - ע' תרנא) במ"ש: "בן עזאי אומר יקר בעיני ה' המותה לחסידיו", כי "קשה לפני הקב"ה לגזור מיתה על הצדיקים, מה הקב"ה עושה? מראה להן שכרן כדי שיתבעו מיתה בפייהן" (תנחומא שם) - [ואימתי הקב"ה מראה להם - לצדיקים] שכרן - [היקר" - הגדולה והכבוד -] שהוא מתוקן להם? סמוך למיתתן, הה"ד 'המותה לחסידיו', [בשעת מיתה הוא מראה להם את שכר חסידותם, "אותה שעה הם רואין ושוחקין" (שמות רבה שם)], לפיכך (משלי לא, כה) 'ותשחק ליום אחרון' - [שהתורה משמחת את עוסקיה ושומריה ביומם האחרון. ומתים מתוך שביעות רצון, כאדם הישן מתוך שובע, וזהו שנאמר באברהם "ושבע", ונאמר גם "זקן"]".

ולפ"ו יבואר הא דאיתא ב'ישמח ישראל' (ר"פ חיי שרה) בשם אביו הרה"ק רבי יחיאל מאלכסנדר זי"ע, וז"ל בא"ד: "ושמא תאמר שח"ו נתמעטה עי"ז שעה אחת משנותיה הקצובות לה, לכך חזר ופירש שני חיי שרה, שאלה היו כל שנותיה והיו תמימים, ורק כן הוא מחסדי השי"ת", "וכמבואר במדרש סוף הסדר הזה (בר"ר סב, ב) עה"פ (תהלים קטז, טו) "יקר בעיני ה', המותה לחסידיו", והיינו שמחייבת הקב"ה מסבב לצדיקים ולחסידים בעת פטירתם ענין מסירות הנפש על קידוש שמו ית' ויחוד נפלא, למען תצאנה נשמותיהם בקדושה ובטהרה מתוך יחוד ה', אבל הכל יפה עשה בעתו, שאז היא שעת פטירתם מעוה"ז מכוון ממש", עכ"ל.

והנה בקובץ 'נחלתנו' גליון תכב - פרשה ויצא תשפ"ב (מדור 'מי יודע' אות א) הקשה הרב בן ציון גרינפלד: "המעייין שם במדרש יראה דלא איירי כלל מענין מסי"נ של צדיקים על קידוש השם וכו', רק איירי ממה שהקב"ה מראה לצדיקים בעת פטירתן את מתן שכרן שהוא עתיד ליתן להם לעתיד לבא, ומענין פטירת הצדיקים בעונתן.

"[ואולי כוונתו למובא שם בתחילת הדברים: "כל מתן שכרן של צדיקים מתוקן להם לעתיד לבא ומראה להם הקב"ה עד שהם בעולם הזה מתן שכרן שהוא עתיד ליתן להם לעתיד לבא ונפשן שבעה והם ישנים וכו', שנאמר (איוב ג, יג) כי עתה שכבתי ואשקוט, [ישנתי אז ינוח לי] וכו'. ע"כ. ובפירושו מהרז"ו כתב: כי אז ינוח לי - לעוה"ב וכו' והמנוחה היא בעוה"ב, כמ"ש (שם פס' יז) ושם ינוחו יגיעי כח. ע"כ. ונמצא שסיבב הקב"ה שבעת המיתה ימותו באופן נעלה מאד, כנ"ל, אולם מ"מ אין זה ענין של מסירות נפש על קידוש השם וכו', שנראה בזה כמת לפני הזמן ונאמר בזה שלא כן הוא אלא שהקב"ה סיבב שיהיה זה בהגיע עת פטירתו. וצ"ע], עכ"ל.

ברם לפי הנ"ל א"ש, - וע"ד המס"נ שמופיע במחזור בסוף תפלת נעילה: "מצאתי

בשל"ה כשאומרים בתפלת נעילה שמע ישראל בקול רם ובכוונת הלב, יכוין כל אחד מישראל למסור נפשו על קדושת השם יתברך שמו, ונחשב לו הכוונה כאילו עשה בפועל, וכאילו עמד בניסיון על קדוש השם".

עד"ז - ויותר - ה'מסירות נפש' דכאן, שהצדיקים מוסרים את נפשם (בפועל) להקב"ה מתוך שביעות רצון - "שתובעין מיתתן בפיהן, ומתים מתוך שביעות רצון, כאדם הישן מתוך שובע". - וכדאיתא ב'ישמח ישראל' שם (בביאור): "...שלשון שני חיי שרה מורה על ב' מיני חיות בעוה"ז ולעוה"ב, היינו למה עושה כן הקב"ה ליראיו, הוא מחסדו הגדול ומאהבתו אל ימי חיי הצדיקים, לזאת מזמין להם יחוד נפלא ומס"נ למען ימסרו נפשם על קדושת שמו ית', ממילא הם כנהרגים ונטבחים ונשחטים על קדושת שמו ית' בלא זמנם שזכותם עומדת לעד, ממילא נשארו השנים האלה לעד לזרוח בחושך אור לישרים בזמן החשכות בימים האלה וכו'", עכ"ל. ואכן כאן הכוונה ל'כאילו' - ש'הם כנהרגים ונטבחים ונשחטים על קדושת שמו ית', ולק"מ.

זוה ע"ד דאיתא ב'נתיב מצותיך' - קאמרנא נתיב אמונה (שביל ג אות כה):

"בהאי קטירא לערך שני שנים קודם פטירתו היו צריכין לשמור אותו שלא יצא נשמתו מרוב דביקות בוראו, כי היה דרכו לילך אנה ואנה עד שפניו היו בוערות כמראה הלפידים. ופעם אחת אמר הגה"ק מוהר"ר יוסף מזאמיגראד תלמידו אל אחיו הצדיק מורי וחמי מוהר"ר אברהם מרדכי, ראה אחי היאך עקביים של רבינו הק' ר' יחיאל מיכל עומדין בגן עדן העליון, והיה צריך שמירה יתירה, והיה דרכו לאכול סעודה שלישית בחדרו המיוחד עם איזה מבניו ואח"כ היה הולך לבית מדרשו לומר תורה ושירות ותשבחות עד שגמר הסעודה שם. ובעת הזאת לא היה שום אדם שם, והיה רץ בחדרו אנה ואנה ואמר בהאי רצון אסתלק משה, עד שראתה בתו הצדיקת ורצתה ואמרה לאחיה הצדיק ר' יצחק מראדוויל ז"ל, ורץ לחדרו ותפסו לבלבל אותו ולהורידו, ונפל על שכמו ואמר שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, ויצתה נשמתו הקדושה".

וע"ד דאיתא ב'קדושת אהרן' - סאדיגורא (שלח ס, ב): "[סיפר כ"ק הרה"ק ר"א מסאדיגורא] שהרה"ק ר' מיכל מזלאטשוב זצ"ל היה לו תשוקה זו להקב"ה על פי רוב בעת סעודה ג' בשבת קודש והיה מההכרח להזכירו ולעוררו באיזה דבר מענייני העולם הזה, ובעת סעודה שלישית שהיה בינו לבין עצמו ולא היה מי להזכירו מענין גופני, נסתלק מזה העולם מגודל התשוקה וחזר לשורשו העליון זי"ע".



שמות רחובות על שם הרבנים או על שם ספריהם

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

בפרשתנו פרשת וישלח (בראשית ל"ה, כ"ז) כתוב: ויבוא יעקב אל יצחק אביו ממרא קרית הארבע הוא חברון וגו'.

ופרש"י וז"ל: קרית הארבע – שם העיר ממרא קרית הארבע. עכ"ל.

הסתפקתי, ישוב החפץ לקרוא בשם רחוב על שמו של רב, מה עדיף לקרוא, האם בשמו של הרב, או בשם ספרו?

1) הגאון רבי כפיר ברוך מבורך דדון שליט"א מח"ס "גם ברוך יהיה" ושא"ס, כתב לי באריכות נפלאה, וז"ל: הנה כבר מצאנו שיש מעלה בהזכרת שם צדיק, וכפי שאמר שלמה המלך במשלי (פרק י' פסוק ז'): "זכר צדיק לברכה". וביארו על דרך הדרש שהזכרת שם הצדיק, מביאה ברכה למי שנקרא בשמו, משום ההארה שמקבל מנשמת אותו צדיק, באמצעות החיבור לשמו. וכבר האריך בזה בספר כתר שם טוב, טהרני (סימן ו'). ואפילו הזכרת מקומו של הצדיק מועילה, וכפי שאמרו בגמרא ביומא (כח:): שקודם שחיטת התמיד, היה שואל הממונה צאו וראו אם הגיע זמן השחיטה, והיו משיבים האיר כל המזרח עד שבחברון, והביא רש"י בשם הירושלמי, כדי להזכיר זכות אבות, מזכירים שם חברון.

וכן הביא רבינו נחמן מברסלב צוק"ל בספר המדות (אות צדיק חלק ב' סימן כ'), על ידי הזכרת שמות הצדיקים, יכולין להביא שינוי במעשה בראשית, כלומר לשנות הטבע, וסימן לדבר (בראשית ב', ד') "אלה תולדות השמים והארץ" וכו', (שמות א', א') "ואלה שמות בני ישראל" וכו', גזירה שווה. עכ"ד.

[וידוע המנהג בקהילותינו על כל צרה שלא תבוא, שמזכירים שם צדיק לרפואה וחיים טובים, וכבר הובא בספרים סגולות רבים שהזכרת שם אליהו הנביא, סגולה להצלחה ולכל צרה שלא תבוא].

2) וגבי שאלתו, כפי הנראה לעניות דעתי, שעדיף לקרוא בשם ספרו של הרב, ולא בשמו, כי בזה אנו מרוויחים שני דברים, גם שמו של הרב יונצח על ידי ספרו, וגם הפסוק שהוא שם הספר, וכדוגמת שם הקיבוץ חפץ חיים, שהכל יודעים שנקרא על שם רבינו ישראל מאיר הכהן מראדין זצ"ל, מחבר ספר החפץ חיים, ונקרא על שם הפסוק "מי האיש החפץ חיים אוהב ימים לראות טוב, נצור לשונך מרע". וכדוגמת רבינו יוסף חיים זצ"ל, שהכל מכנים אותו בשם "הבן איש חי" על שם ספרו, והכל

קוראים לו בשם "הרב הבן איש חי", ועוד דוגמאות רבות. ויש עוד לומר טעם לשבח מדוע יש לקרוא על שם הספר, כי הדבר ידוע שיש בעלי מחלוקת המזלזלים ברב, אם הוא איננו מאנשי שלומם, או מבני עדתם, ואם יקראו שם הרחוב בשמו יזלזלו בו, ובמה שקוראים לרחוב בשם הספר, סותמים פיות המקטרגים, כי שם הספר הוא חלק מפסוק, ותשקוט הארץ.

וכבר אירע מעשה בעיר הקודש ירושלים, שקראו לאחד הרחובות בעיר על שם האדמו"ר מליבוויץ' זצוק"ל, ואנשי בליעל שאינם מכבדים את הרבי זצ"ל, קוראים לרחוב בשם ליבוויץ', שכידוע היה פרופסור שנוי במחלוקת, ובמקרה דגן באים לברך ונמצאים מקללים....

3) ומה עוד שפעמים רבות הקוראים בשם הרחוב, הנקרא על שם רב, אינם זהירים להקדים ולקראו "הרב", אלא קוראים סתם בשם הרחוב, ופעמים שאני נשאל בעירינו, עייה"ת מבשרת ציון, היכן רחוב "יהודה הלוי" או "יצחק ניסים", אני נזהר לתקנם לומר "הרב", וכבר הזהירו חז"ל שלא לקרוא לארון קודש סתם, בשם ארון, אלא להוסיף "ארון הקודש", (שבת ל"ב.), וכן הובא בספר מעילו של שמואל, על הגה"ק מהרי"ל דסקין זיע"א, היה מקפיד לומר "הכותל המערבי", ולא "הכותל", סתם באומרו כי דומה הדבר לגמרא הנזכרת שבעוון שני דברים עמי הארץ מתיים, על שקוראים לארון הקודש "ארנא", ועל שקוראים לבית הכנסת "בית עם", ופרש"י בית עם, לשון בזוי, שמתקבצין בו הכל, ומזה הטעם יש לומר "הכותל המערבי", ולא "הכותל" סתם. ע"כ.

4) ועל כל פנים, במקרה שלא כתב הרב ספר, יכולים לקרוא את שם הרחוב בשמו של הרב ממש. וכל הדברים הנ"ל אינם אלא בגדר עצה טובה קמ"ל, כי פעמים שאם יקראו בשם הספר, לא ידעו שהוא על שם הרב, ויעקר שם הרב כלל, ולכן טוב עשו בכמה מקומות שכותבים בשילוט מי הוא הרב ומה מעשיו, ובזה יודעים שהציבו יד ושם לזכרו. [וכבר הערתי לוועדת שמות ביישובינו, לנקד היטב שמות הרחובות כדי שידעו לבטאם, ויכתבו בשלט פירושם ומשמעותם, כי לאחד הרחובות קראו בשם "פטדה", ובגלל קושי המבטא הכל יכנוהו בשם "רחוב פשטידה".... וכדי בזיון וקצף, וכששמעו ממני הדברים צחקו עד בלי הרף, איך אבן פטדה, נהפכה למאכל פשטידה, הלא למשמע אוזן דאבה נפשינו....].

5) ומילתא אגב אורחא, יש להוכיח ולהזהיר, שלא טוב עשו עובדי העיריות והמועצות, אשר כותבים על פחי הזבל את שמות הרחובות, ששמים כשם רבנים או שם פסוק, והוי בכלל בזיון התורה ממש, ובמקום לכתוב שם, יכולים לעשות לעצמם סימנים אחרים, לזכור מהיכן כל פח ופח, אשר מלא את אשפתו מהם, ולא

לכתוב פסוקים ושמות רבנים על האשפה, וכל המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות. (עכ"ל).



מסורת משה' בענין בני כוש

הרב חיים רפפורט

רב ומו"צ - לונדון אנגלי'

דברי הגרמ"פ על טיבם ותכונתם של בני כוש, ומקורם.

(א) בספר 'מסורת משה' ח"ב¹, שער שלישי, אות נו"ן (עמ' שלב), הובאו דברים שאמר הגרמ"פ בענין תופעת הפריצות ר"ל בארה"ב, וז"ל:

באמת תמוה איך נתפשט באמריקה הרוח של זנות, וזה כמעט כמו בדור המבול שגם כן נתרבה אצלם זנות², ואין זה כארץ כוש, ששם מוזכר כבר בחז"ל על הפסוק (עמוס ז, ט) 'הלא כבני כושיים' שבני כוש מופקרים לגמרי³, לא יודעים אפילו אחר שמתחתנים מי הם נשותיהם [!] ואמרתי אולי זה השפעת הכושים שבאמריקה, בפרט בערים הגדולים שהם אחוז גדול מאזרחי הערים, והסכים רבינו.

והזכיר רבינו שזה כעין מה שכתוב (פסחים ק"ג, ב) 'חמשה דברים צוה כנען את בניו כו', ואהבו את הזמה⁴, אף שכנען לא הוה משחורים, כדאיתא ברש"י (בראשית

(1) "הוראות והנהגות שנשמעו מאת רשכבה"ג ופוסק הדור, הגאון האדיר רבי משה פיינשטיין זצוק"ל, נערך מיומנו של נכדו ותלמידו הגרמ"ט שליט"א" (ירושלים תשע"ז).

(2) ראה לדוגמא ויקרא רבה פכ"ג, ט: "דור המבול נמחו מן העולם ע"י שהיו שטופין בזנות כו' דור המבול לא נמחו מן העולם אלא ע"י שכתבו גומסיות לזכר ולנקבה כו', מציינו שעל הכל הקב"ה מאריך רוחו חוץ מן הזנות בלבד כו', שנאמר 'יהי כי החל האדם' (בראשית ו, א) 'ויראו בני האלהים את בנות האדם' (שם, ב) 'וירא ה' כי רבה רעת האדם' (שם, ה) 'ויאמר ה' אמתה את האדם' (שם, ז). וראה גם תנחומא נח יב. תזריע יא. ועוד. ואכ"מ.

(3) ראה גם שו"ת 'אגרות משה' יו"ד ח"א סי' רמו: "ולכן לע"ד כיון שנעשה אינו משומר צריך לפנות העצמות ולקוברם בביה"ק שיקנו במקום רחוק שלא יהי' חשש שיבואו לשם הכושים והריקים ופוחזים לזלזל שם ויעשו שם גם גדר".

(4) נראה דכצ"ל כמו שהוא בש"ס לפנינו, ודלא כמו שנדפס: 'אהוב את הזנות'. וראה 'אמת ליעקב' (להגר"י קמינצקי) עה"ת (בראשית ט, כה) דלכאורה קללת נח לכנען היא "פעור-לה גזענית טהורה", אבל באמת "אין לזה שום שייכות עם גזענות, דגזענות פירושה שגזע אחד מתנשא מעל גזע אחר בגלל מוצאו ויחסו וכאילו שהוא נוצר 'מחומר' עילאי", משא"כ בנדר"ד שלא קילל את כנען "שישארו עבדים כל ימי חייהם", כי אם בגלל המדות המושחתות שהנחיל בהם אביהם, וכדאיתא בגמרא 'חמשה דברים צוה כנען את בניו כו'".

יב, יא) אצל אברהם [ועכשיו אנו באים בין אנשים שחורים ומכוערים⁵, אחיהם של כושים⁶, ולא הורגלו באשה יפה⁷], ורק ששם⁸ אולי עשו הזנות בדרך צנעה, אבל בני כוש הם מופקרים, עושים זה בפרהסיא. ומה שבמצרים חשש אברהם מצד שדומים לכוש [אחיהם של כושים], רואים שג"כ לא היו שחורים ממש, ומה שהיום הם [המצריים] לבנים לא נוגע, דהלא היום זה אומה אחרת לגמרי, ערביים או משהו אחר, עכ"ל ה'מסורת משה'.

ושם ב'שער חמישי', אות קט (סוף עמ' תכג ואילך), כתב:

"סיפרתי לרבינו איך שעל יד חדר הניתוח שלו הי' חדר של אולטרסאונד שבו בודקים מעוברות, והפקידה שם על יד המשרד שם סיפרה לאשתי איך בת אחותה, ילדה בגיל ט"ו, נתעברה והלכה לקבל הבדיקה, ולא נתביישה האשה לספר זה לאשתי. ואמר רבינו שכך כתוב בגמרא ש'הלא כבני כושיים', שכמו שכושים מיוחדים בעריות שלא יודעים מיהו אבותם או אשתם וכו', ורק היום נתפשט זה גם לשאר גוים, ובעוונותינו גם ליהודים, אבל זהו השפעת הגלות, כמ"ש (ויקרא יח, ג) 'כמעשה ארמ"צ אשר ישבתם בה, וכמעשה ארץ כנען אשר אתם באים שמה"', עכ"ל⁹.

וע"ש הטעם, "שבקל מאוד להיות נשפע משכונת המקום שדר. . . שבקל יכול מישהו להיות נשפע במקצת, עד שכמעט בלי ידיעתו עושה כמעשה הכי גרועים, מעשים שלא יכול לחלום שיעשה", ע"ש.

5) ראה 'תקנת השבין' לר"צ הכהן מלובלין (פיעטרקוב תרפ"ו, מז, ד) על 'יופי הדמיון של עוה"ז' ד"מי שעניים לו יראה שהוא התכלית הכיעור וכבני הכושיים, ואין יופי בבשר הגוף אלא בבשר קודש דורע ישראל', ע"ש.

ומה שהכושים עצמם מחשיבים א"ע כיפים ביאר הר"צ ב'שיחת מלאכי השרת' (לובלין תרפ"ז, כב, ב-ג) שהוא מכח הדמיון: "כמו הכושים שמראה השחור יפה אצלם והלובן מגונה, וכך בעולם הדמיון נראה הדמיון לאמת והאמת לדמיון".

6) כי ארץ כוש היתה בסמיכות למצרים, וכמאמר (ירושלמי ברכות פ"א ה"א. שהש"ר פ"ו, ג): "תמצית כוש מצרים שותה".

7) גם ב'מסורת משה' ח"ד (ירושלים תשפ"א) אות קסד (עמ' תצט) נשאל הגרמ"פ אם על הש-חורים של זמננו חלה קללת 'ארור כנען' (בראשית ט, כה), והשיב "שאינ עליהם את הקללה הזאת", וכן מוכח כן מדברי רש"י שרק בבואו אל ארמ"צ אמר אברהם "עכשיו אנו באים בין אנשים שחורים ומכוערים", ו"מזה שלא חשש כל זמן שהי' בכנען רואים שבני כנען לא היו שחורים, [וא"כ] רואים שהשחורים אינם בני כנען", ע"ש. ודבריו אלו יתבארו במק"א בעז"ה.

8) ברש"י בראשית יב, יט: "המצרים שטופי זמה הם, שנאמר (יחזקאל כג, כ) וזרמת סוסים זר-מתם".

9) וזאת למודעי: לשיטת הגרמ"פ אין טעם לחלק בין בני אדם משום צבע עורם, וכמבואר בשו"ת 'אגרות משה' (אהע"ז ח"ה סי' א), שם יצא לדון בעניני האתיופיים ובני מהודו, וכתב שיש כאלה בא"י שנמנעים מלקרובם, ושנראה לו שהטעם לזה הוא אך ו"רק משום שצבע עורם הוא שחור", ופסק הגרמ"פ שם ש"אין לדינא חילוק במה שהם שחורים".

ונפק"מ לענין מעשה, שהרי כתב הרמב"ם (הל' דעות פ"ו ה"א) "דרך ברייתו של אדם להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחר ריעיו וחביריו ונוהג כמנהג אנשי מדינתו, לפיכך צריך אדם להתחבר לצדיקים ולישב אצל החכמים תמיד כדי שילמוד ממעשיהם, ויתרחק מן הרשעים ההולכים בחשך כדי שלא ילמוד ממעשיהם"¹⁰.

והנה מ"ש ב'מסורת משה' בשם חז"ל - "שבני כוש מופקרים לגמרי, לא יודעים אפילו אחר שמתחתנים מי הם נשותיהם", "שלא יודעים מיהו אבותם או אשתם" - לא מצאתי לע"ע אפילו כעין זה בדברי חז"ל.

אמנם מחבר הספר 'מסורת משה'¹¹ ציין על זה לעיין במועד קטן טז, ב.

אכן בגמרא שם אין רמז לזה כלל, דז"ל הגמרא שם: שגיון לדוד אשר שר לה' על דברי כוש בן ימיני (תהלים ז, א), וכי כוש שמו והלא שאול שמו, אלא מה כושי משונה בעורו אף שאול משונה במעשיו. כיוצא בדבר אתה אומר, 'על אודות האשה הכושית אשר לקח' (במדבר יב, א), וכי כושית שמה והלא ציפורה שמה, אלא מה כושית משונה בעורה אף ציפורה משונה במעשי'. כיוצא בדבר אתה אומר, 'וישמע עבד מלך הכושי' (ירמ' לח, ז), וכי כושי שמו והלא צדקי' שמו, אלא מה כושי משונה בעורו אף צדקי' משונה במעשיו. כיוצא בדבר אתה אומר, 'הלוא כבני כושיים אתם לי בני ישראל' (עמוס ט, א), וכי כושיים שמן והלא ישראל שמן, אלא מה כושי משונה בעורו אף ישראל משונין במעשיהן מכל האומות. עכ"ל הגמרא.

אמנם אחרי חיפוש ובדיקה מצאתי בעז"ה מקורו של הגרמ"פ, דהנה זה לשון הנביא בספר עמוס (ט, ז-ט): "הֲלוֹא כְּבָנֵי כְּשִׁיִּים אַתֶּם לִי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל נְאֻם ה', הֲלוֹא אֶת יִשְׂרָאֵל הֶעֱלִיתִי מֵאֲרָץ מִצְרַיִם וּפְלִשְׁתִּיִּים מִכַּפְתּוֹר וְאֲרָם מִקִּיר, הִנֵּה עֵינֵי אֲדֹנָי ה' בְּמַמְלַכָּה הַחֲטָאָה וְהַשְּׂמֵדֶתִי אֶתָּה מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה, אֲפֹס כִּי לֹא הַשְּׂמִיד אֲשַׁמִּיד אֶת בֵּית יַעֲקֹב נְאֻם ה'. כִּי הִנֵּה אֲנֹכִי מַצְוָה וְהִנְעוֹתִי בְּכָל הַגּוֹיִם אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל כְּאֲשֶׁר יְנוּעַ בְּכַבְרָה וְלֹא יְפוֹל צָרוֹר אֲרָץ".

ובפי' הראב"ע (עמוס שם) כתב: אמר יפת, נשי הכושים הפקר, ואין איש יודע מי אביו, ואתם בני אב אחד הייתם, אינכם כמו הפלשתים מכפתור וארם מקיר שנתערבו. ויתכן כי טעם 'הלא את ישראל העליתי, הנה כבר ידוע כי אני אביכם, וכן אמר משה (דברים לב, ו) 'הלא הוא אביך קנן' ומ"ם 'מארץ' [מצרים] ישרת בעבור אחרת, וככה הוא 'העליתך ממצרים ומפלשתים ומכפתור וארם מקיר', הנה מי גרם לכם להיותכם כבני כושיים, שלא תדעונו, המלכים שלכם, כי כל מלכי ישראל עשו הרע, על כן אשמיד ממלכת ישראל, ולא יהי' עליהם מלך עוד בגלות שומרון והשבטים ביד מלך אשור. והניעותי בכל הגוים, שגלו בחלח וחבור וערי מדי, וטעם 'לא יפול צרוֹר ארצה' כאשר אמר, כי לא ישמיד בית יעקב רק מקצתו לבדו, עכ"ל הראב"ע¹².

הרי שדברי הגרמ"פ מקורם טהור בפי' הראב"ע שכתב כן בשם מפרש המקרא (הקראי) הנודע, יפת בן עלי הלוי, שדרכו של הראב"ע להביאו בהרבה מקומות

בפירושו על תנ"ך; לפעמים מסכים לפירושו ולפעמים חולק עליו¹³. [גם אדמו"ר הצמח צדק זי"ע הצדיק פעם פירושו של הפרשן יפת¹⁴].

ונראה שהמעתיק דברי הגרמ"פ לא רשם דבריו בדקדוק¹⁵, אבל נראה ברור שמקורו של הגרמ"פ הוא בדברי האבן עזרא שקיבל עדותו של יפת, ש"נשי הכושים הפקר, ואין איש יודע מי אביו".

אמנם האברבנאל בפירושו על ספר עמוס (שם) נחלק על יפת, וכתב: "והרב רבי אברהם אבן עזרא כתב בשם יפת כי נשי הכושיים הפקר ואין איש יודע מי אביו", וטען האברבנאל לעומתו: "לא ידעתי מי הגיד ליפת המנהג אשר זכר מהפקר נשות הכושיים, כי גם אני ראיתי מהם בארץ מולדתי, אוכלוסין רבים, מיוחדות נשותיהם אליהם, אם לא בשבי' שימשלו בהם אויביהם, והם אם כן בזה כשאר האומות".

[והאברבנאל בעצמו פירש "וענין הלא כבני כושיים וגו', הוא שאמר השם לעמו הלא כבני כושיים אתם לי בני ישראל שהכושיים השחורים מבני כוש בן חם עבדים לאדוניהם עבדות עולם כן אתם לי עבדי בהחלט"¹⁶].

אבל הגרמ"פ קיבל כנראה שיטת הראב"ע בזה – ודלא כהאברבנאל.

13 לפעמים מסכים הראב"ע עם יפת במקום אחד וחולק עליו במק"א, ולפעמים גם בענין אחד נראה דאין ולא ורפיא ביד'. ראה לדוגמא פירושו למלת "תכלת" (שמות כה, ד). שבפי' הארוך כתב "ותכלת אמר יפת שהוא כדמות שחרות כו' ואנו נסמוך על רז"ל שאמרו שהוא ירוק". ובפי' הקצר (שם) כתב [מבלי להביא חולק] "ותכלת היא עין קרובה לשחרות, והיא מעט דומה לשמים, על כן פתיל תכלת לזכרון במעשה ציצית". ואכ"מ.

14 עה"כ (שמות כה, יז) "ועשית כפרת" כתב הראב"ע: "ואמר יפת, כי כמוהו 'לכפר עליו' (ויקרא א, ד), כמו 'כסוי חטאה' (תהלים לב, א). ולפי דעתי, שמלת 'לכפר עליו', כגורת 'כופר'. והנה זה מפו' רש, 'ונתנו איש כופר נפשו' (שמות ל, יב) ושם (טו) כתוב 'לכפר על נפשותיכם'.
ובספר 'דרך אמונה' לאדמו"ר הצמח צדק ערך 'כפר' (צו, א) כתב ע"ז: "הראב"ע בפ' וישלח כתב 'אכפרה פניו' – 'אכסה ואסתר', הנה פירש 'אכפרה' ע"ד 'זכפרת' וע"ד 'כפורת' שהוא לשון כסוי, וכ"כ עוד בפ' תרומה ע"פ 'ועשית כפרת' כי כמוהו 'לכפר עליו', כמו 'כסוי חטאה'. אך פירושו זה כתב [הראב"ע] בשם יפת, והוא ז"ל עצמו חלק על זה [והציע] שמלת 'לכפר עליו' מגזרת 'כפר נפשו', והביא ראי' מר"פ תשא, 'כופר נפשו', 'לכפר על נפשותיכם', והנה לדברי יפת י"ל שהוא ע"ד 'על כל פשעים תכסה אהבה' (משלי י, יב), א"כ האהבה היא כסוי חטאה".

15 וכדמשמע קצת גם משינויי הלשונות בשני המקומות הנ"ל (ב'מסורת משה'), פעם כתב "לא יודעים אפילו אחר שמתחננים מי הם נשותיהם"; ופעם כתב "שכושים מיוחדים בעריות שלא יודעים מיהו אבותם או אשתם".

16 כ"כ האברבנאל גם בספרו 'משמיע ישועה' (מבשר טוב השמיני): "הלא כבני כושיים אתם לי בנ"י, כי כמו שהכושיים שהם השחורים מבני כוש בן חם הם עבדים לאדוניהם עבדות עולם, כן בנ"י הם עבדי ה', עבדיו הם אשר הוציאם מארמ"צ שהיו שם עבדים לפרעה, והוא ית' החזיק במ וקנה אותם בידו החזקה".

יחס הגרמ"פ לראב"ע

(ב) ויש להעיר, דרך אגב, שמצינו במק"א שהחשיב הגרמ"פ את פירושו של הראב"ע כמקור נאמן לדבר הלכה¹⁷, ובהקדים: על הכתובים סוף פרשת וישלח כתב הראב"ע (בראשית לו, לא), וז"ל: ויצחקי אמר בספרו, כי בימי יהושפט נכתבה זאת הפרשה, ופירש הדורות כרצונו. הכי קרא שמו יצחק, כל השומע יצחק לו. . וחלילה חלילה שהדבר כמו שדבר על ימי יהושפט, וספרו ראוי להשרף. עכ"ל.

ובשו"ת 'אגרות משה' (יו"ד ח"ג סי' קיד), תוך כדי דיונו ב'פירוש על התורה' המיוחס לרבינו יהודה החסיד¹⁸, שנמצאו בו 'דברים שאסור לאמרם ולשמעם'¹⁹ והגרמ"פ פסק שמצוה לבערו (כליל) מן העולם²⁰, כתב: "וכבר הביא באבן עזרא מאפיקורס אחד בשם יצחקי²¹ שאמר כי בימי יהושפט נכתבה זאת הפרשה, ומסיק

17) ודלא כמ"ש המהרש"ל בים של שלמה בהקדמתו למס' ב"ק, "כי אין הולכין אחר פירושו [של הראב"ע], לא לחיוב ולא לפטור, לא לאסור ולא להתיר", ע"ש בארוכה. ואכ"מ.

18) מהדורת הרי"ש לנגה, ירושלים תשל"ה.

19) וע"ש בסו"ד: "אחרי כתבי השיגו הספר ציוני של ר' מנחם ציוני ומצאתי . . שמביא זה בשם הרי"ח, אבל זה אינו מתרץ כלום שודאי הוא כפירה בתורה. . ולא ידוע לנו בברור מי הוא ר' מנחם ציוני וכנראה שהעתיק מה שנמצא באיזה ספר על שם ריה"ח בלא עיון, ואני הייתי אומר שאסור למכור ולקנות גם ספר 'ציוני' מאחר שנמצא דבר כפירה זו".

אבל דבריו צ"ע, שהרי דברי המקובל רבי מנחם ציוני בפירושו עה"ת הובאו בכו"כ מקומות בספרו גדולי ישראל וחכמי הקבלה בדורות שלאחריו, ומהם: ב'לקוט ראובני', ב'מדרש תלפיות', בספר 'מגלה עמוקות' ובספרי השל"ה מעתיק ממנו פעמים רבות. דבריו הובאו גם בכמה ספרי מוסר וחסידות, וגם בספרי הפוסקים לא נעדר מקומו, ומהם: ה'עטרת זקנים', ה'מטה משה' וה'מגן אברהם' [או"ח סי' ה סק"א]. ויעויין בשו"ת 'משנה הלכות' להגר"מ קליין ז"ל (חי"ב סי' ריד) שכתב שהציוני הי' 'מקד-מוני בעלי המקובלים וגדולי הפוסקים, גאון וקדוש ה' כו' וח"ו להוציא לע"ז על קדוש ה"'. ועל דברי ה'אגרות משה' הנ"ל כתב: "לא אאמין אשר דברים אלו יצאו מפי הגרמ"פ, אלא נלפענ"ד שאיזה תלמיד טועה כתבו והכניסו בין מכתביו לאחר פטירתו, וידי זרים שלטו בו, ותלה עצמו באילן גדול. גם כי לא אאמין שהגרמ"פ לא ראה ספר הציוני אשר מפורסם בעולם, וודאי שהגרמ"פ ז"ל ראה את ספר הציוני והמפרשים המביאים דבריו, כי דברי השו"ע היו שגורים וסדורים לפניו כשלחן ערוך אלא מי שהוא אחר הכניס בתשו' ושאר לי' מארי להאי אחר".

אבל במכתה"ה של הרב בעל 'משנה הלכות', נ"ל שדבריו אלו אין להם שחר, שהרי שו"ת 'אגרות משה' הנ"ל נדפסו בחיי הגרמ"פ, על ידו ותחת השגחתו, וכמו שהעיד בעצמו בהקדמתו לספר זה בזה"ל: "כל השגחת הדפסת הספר עלי, ולא ניתוסף ולא נגרע שום דבר מלשוני, כי שולחים אלי הג-ליונות שנדפסו לנסיון שאראה ואתקנם כשנפל איזו טעות".

20) ודלא כשיטת הגרשז"א והגריש"א (הו"ד בשו"ת 'אגרות משה' שם סי' קטו) שהרשו להמו"ל להדפיס הספר באם ישמיט ממנו דברי הכפירה שמצאו בו.

21) הראב"ע מביא את היצחקי הזה באיזהו מקומן, וברוב המקומות ככולם שופך עליו בוז [ראה ראב"ע: (א) בראשית לו, לב: "כאשר אמר היצחקי המהביל"; (ב) הושע א, א: "וזה המוכה בסנוירים"; (ג) איוב מב, טז: "בכאן טעה יצחק המהביל"], אם כי לכה"פ פעם אחת מביאו בהסתייגות, ראה ראב"ע עה"כ (במדבר כד, יז) "בני שת": "ויאמר היצחקי, כי פירושו על בני עמון גם מואב, והוא רחוק בעיני".

האבן עזרא חלילה חלילה שהוא כמו שדיבר על ימי יהושפט, וספרו ראוי להישרף, וסיים ב'אגרות משה': "ונמצא שכבר הוא דין פסוק מאבן עזרא שצריך לשרוף ספר כזה", "וצריך גם לבער ממש גם ע"י שריפה" (שם סי' קטו).²²

מי גרוע יותר: כוש או מצרים?

ג) והנה מדברי הגרמ"פ (הנ"ל ס"א) שבמצרים עשו "בדרך צנעה" משא"כ בני כוש שהם מופקרים ועושים בפרהסיא, מבואר דס"ל שכוש גרוע ממצרים וכנען, אמנם בתורת כהנים (ויקרא יח, ג) שנינו "שלא היתה אומה באומות שהתעיבו מעשיהם יותר מן המצריים" ו"לא היתה אומה באומות שהתעיבו מעשיהם יותר מן הכנענים". עוד איתא בתורת כהנים (שם) והובא בפירוש רש"י עה"ת (שם) "שמעשיהם של מצריים מקולקלים מכל עממין"; "שמעשיהם של כנעניים מקולקלים מכל עמים".

ועל הכתוב (ישעי' כ, ד) "כן ינהג מלך אשור את שבי מצרים ואת גלות כוש גו' ערום ויחף וחשופי שת ערות מצרים", כתב האברבנאל: "לפי שהיו המצריים שטופי זמה מהכושיים, לכן אמר ערות מצרים כמ"ש עליהם בשר חמורים בשרם". וצ"ע.

הערה דרך אגב: על דבר ה'יצחקי'

ד) במ"ש ב'אגרות משה' שהראב"ע דן את ספרו של היצחקי לשריפה, נראה שיש מקום לבע"ד לחלוק עליו ולומר שאין בדבריו "דין פסוק", כי בסגנונו של הראב"ע נראה שהביטוי "וספרו ראוי להשרף" אינו אלא לשון גוזמא²³, ואורייתא הוא דקא מרתחא בי²⁴, וכדמוכח מזה שהראב"ע השתמש בלשון זה גם כלפי המדקדק הקדמון דוֹנָשׁ הלוי בן לְבָרְט שכמעט כל בית ישראל נשען עליו בעניני דקדוק וכיו"ב, ורש"י על התורה מביאו בפירושו פעמים רבות:

על הכתוב (תהלים קלט, יז) "ולי מה יקרו רעין א-ל" פירש דונש שהמלה "רעין" פירושו 'ידידיך', ובספרו 'שפת יתר' (פרעסבורג תקצ"ח, אות נב) השיג עליו הראב"ע בזה, וכתב על דונש: "ואני אומר שספרו ראוי להשרף על שיאמר שיש לשם שהוא אחד 'חברים ורעים'; [דברים אלו ראויים להאמר] רק בדרך דרוש לא ע"ד פשט, חלילה! חלילה! והנה דבר סרה על ה"."

22) וראה גם שו"ת 'אגרות משה' אה"ע ח"ב סי' יא בדבר פירוש הראב"ע עה"כ "לזרע" (ויקרא כח, כ), ע"ש.

23) וע"ד מ"ש רבי אליעזר הגדול (ירושלמי סוטה פ"ג ה"ד) "ישרפו דברי תורה ואל ימסרו לנשים" וכתב המאירי (סוטה כ, ב) "בתלמוד מערב אמרו דרך גוזמא ישרפו ד"ת ואל ימסרו לנשים".
ודוגמא יותר קרובה לענינו - לשון הבבלי (חולין ס, ב) "הרבה מקראות שראויין לשרוף והן הן גופי תורה", ופירש רש"י: "יש שדומה לקוראיהן שהן ראויין לישרף שלא הי' לו לכותבם שאין להם צורך בתורה וגנאי הוא לחברן עם הקדושה".

24) כ"מנהגי הספרדים שהם אוהבים זה לזה ובהוהוהם על דבר תורה נראים כאויבים זה לזה" (שו"ת הראב"ד סי' לט).

ולפענ"ד ברור שלא כיוון הראב"ע לדון את ספרו של דונש לשריפה, והרי הוא עצמו הזכירו בהערצה בפירושו לספר תהלים (ט, א): "על מות לבן . . הנכון בדברי רבי דונש הלוי שהי' שם אחד נסיכי הגוים שלחץ את ישראל". ובספרו 'מאזני לשון הקודש' (אופיבאך תקנא) בתחלתו מנה הראב"ע את דונש בכלל "שמות זקני לשון הקודש", וכתב עליו "גם הוא משיב דברים נכוחים"²⁵.

גם על רבינו יונה אבן ג'אנח שכתב בספר 'הרקמה' (שער כח) "ממה שנאמר במלה והחפץ בה - זולתה" כתב הראב"ע (שמות כא, ח): "באלה עמודי התורה נתלה המהביל להחליף מלה במלה כו' וספרו ראוי להשרף". ובספר 'צחות' (שער הרבעיים) כתב הראב"ע על זה: "השמר לך ושמור נפשך מאד שלא תאמין בדברי המדקדק שהזכיר בספרו יותר ממאת מלות ואמר כי כולם צריכות חילוף, חלילה חלילה כי זה איננו נכון בדברי חול ואף כי וכ"ש בדא"ח, וספרו ראוי להשרף". ובעבור זה כינה הראב"ע לרבינו יונה אבן ג'אנח בתואר "המשוגע", אם כי במקומות אחרים (דברים ז, יג. דניאל א, א) כתב עליו "מפרש גדול הי' בספרד", ובפירושו לספר תהלים (עז, ג) כתב עליו הראב"ע: "חכם גדול חיבר ספר נכבד, רק יש בו טעיות".

ואם כן שפיר יש לומר כן גם על היצחקי, וכפי שכבר כתב הג"ר רפאל אשכנזי²⁶ באגרת הגנה על הראב"ע: "צריך אני להודיע דהיצחקי הנ"ל לאו קטיל קני באגמא, אלא הי' ר' יצחק הנקרא בן ישוש ספרדי אשר הביאו הראב"ע בספר מאזנים בין בעלי הדקדוק"²⁷.



שבת של חול מהו?

הרב יוסף יצחק שמוקלער

מח"ס בעומקה של הלכה, ר"מ כולל מידטאן

נו"נ בישיבה

א. כותב המל"מ בספרו פרשת דרכים דרוש כ"ג (דף צ"ח ע"א): "עוד נקדים מאי דאמרינן במדרש (זוהר קרח קע"ט ע"ב) מעולם לא זזה שכינה מישראל בשבתות

25 הפרזה מעין זו נמצאת בפירושו של הראב"ע (שמות לד, א) על ה"ס"ג [ש'במאזני לשון הקודש] שם כינהו "ראש המדברים בכל מקום", אמנם על מ"ש ה"ס"ג שלהוחות השניים היו "נכבדים מהראשונים", כתב הראב"ע שדבריו הם "כדברי חלום לא מעלים ולא מורידים כו' והאומר כן חייב שילקה".

26 רבה של העיר איזמיר לפני כשלש מאות שנה, בעהמח"ס 'מראה הנוגה' על הרמב"ם.

27 נדפס בספר 'ענייני אבן עזרא' (ירושלים תשל"ח), עמ' 231 ואילך (ראה שם עמ' 308).

וימים טובים ואפילו בשבת של חול! והנה בפירוש מאי דקאמר "ואפילו בשבת של חול" דלכאורה אין לו מובן נהירנא דאדוני אבי זלה"ה סח לי דבהיותו לומד אצל הרב מוהר"ר ר' זרחיה גוטא ז"ל בא חכם אחד מן המערב ושאל לו פירוש מאמר זה, והרב לחדודי לתלמידי אמר להם שיעיינו בו. ואדוני אבי ז"ל אמר שאפשר שהכוונה היא על פי מה שאמרו בגמרא ההולך במדבר ואינו יודע מתי הוא יום שבת שמונה ששה ימים ואח"כ שובת והשתא הכי קאמר דאפי' ביום זה ששובת זה האיש שאפשר שהוא חול גמור, אפילו הכי לא זזה שכינה מישראל, כיון שמן הדין חייב לשבות בו ולעשותו כשבת גמור. והרב ז"ל השיב לו ראה דבריך טובים ונכוחים וחדי קב"ה בפלפולא, אך אמיתת הדברים הוא שיש חקירה בין הראשונים ז"ל שהדבר ידוע אצל בעלי המחקר דמשכחת לה דבמקום אחד יהיה ביום הששי עדיין יום והוא חול גמור, ובמקום אחר כבר נטה היום והוא לילה והוא שבת, וכן להפך ביום השביעי משכחת לה שבמקום אחד עדיין יום הוא והוא שבת גמור, ובמקום אחר הוא לילה והוא חול, וטבריא וצפורי יוכיחו. והנה אנחנו נאמין אמונה שלימה דכשם שאנחנו מבדילין בין יום הששי ליום השביעי, כך בשמים ממעל יש הבדלים והפרשים רבים בין יום השביעי לשאר הימים, ומלבד מה שאמרו רז"ל מענין גיהנם ששובתין הרשעים ביום השביעי ונהר סבטיון עוד יש הבדלים רבים ודברים מופלאים בשמי השמים בין ימי חול ליום שבת קדש כאשר נודע ליודעי חן. והנה יש לחקור על איזה מקום סומכים בשמים ממעל, והעלו שהמקום האמיתי לזה הוא ירושלים שהיא אמצעית העולם² שנקרא טבור הארץ. ועל זה אמרו ואפי' בשבת של חול כלומר שבמקום אחר הוא שבת ובירושלים הוא חול, אפי"ה לא זזה שכינה מישראל אף שהוא חול לגבי ירושלים שהוא העיקר, אלו דבריהם ז"ל, ואלו ואלו דברי אלהים חיים. הכלל העולה דבשבתות וימים טובים לא זזה שכינה מישראל. ופשיטא דכל זה הוא אף בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום, דאלו בזמן שישראל עושין רצונו מעולם לא זזה שכינה מישראל אף בימי החול, וכדאמרין בסוטה אמר רב חסדא קודם שחטאו ישראל היתה שכינה שרויה עם כל אחד ואחד מישראל שנאמר כי ה' אלהיך מתהלך בקרב מחניך, "עכ"ל המל"מ.

ביאור השאלה: בשלמא ביו"ט מצינו ג' דרגות, (א) חול, (ב) יו"ט, (ג) חולו של מועד, שהוא ממוצא בין יו"ט וחול.

אבל בשבת הרי לכאורה יש רק ב' דרגות (א) שבת, (ב) חול. ומהי כוונת המדרש "שבת של חול"?

ומביא ב' תירוצים, (א) ה' מהלך במדבר, דמצד א' הוא שבת (מדרבנן), ומצד שני

1) וממשיך הזוהר "אלא דאיה סוגרת ומסוגרת בהון" דהשכינה שורה בתוכם בהסתר.

2) ראה זוהר תרומה קנ"ז ע"א, "ארעא קדישא אמצעיתא דעלמא" ארץ הקדושה היא אמצעית העולם דהיינו נקודת המרכז של הישבו.

הוא חול (מה"ת). ב) כשהוא שבת במקום זה, ואינו שבת בירושלים ולמעלה, דמצד א' הוא שבת (במקום הזה), ומצד שני הוא חול בירושלים ולמעלה.

ב. לכאורה אין מובנת קושייתו כ"כ, הרי גם בשבת יש ממוצע והוא תוספת שבת, דמצד א' הוא חול ומצד שני הוא קודש (נחשב חול – לגבי שאר העם שעדיין לא קיבלו השבת וגם לגבי עצמו אין כאן איסור כרת על חילול מלאכה. נחשב קודש – דיש לגבי עצמו איסור מלאכה)?

ואולי י"ל הביאור בזה: בהקדים החקירה האם תוספת שבת הוא איסור לחוד, או גם קדושה (שלילי או חיובי), כלומר האם כל הדין דתוספת שבת הוא דהאדם מקבל ע"ע איסור מלאכה, או דיש בה גם קדושת השבת, והנפק"מ הוא אם אפשר לקיים מצוות השייכות ליום השבת בזמן תוספת שבת (ראה לקו"ש חט"ז יתרו (ה) ושם הערה 31).

וכנראה שהמל"מ תפס בפשיטות דזהו רק איסור מלאכה ואין בו קדושת השבת, ולכן לא הי' יכול לפרש המדרש [דלא זזה שכינה מישראל אפי' בשבת של חול", דענינו קדושה והשראת השכינה], דקאי על זמן תוספת שבת, שהרי אין בו קדושה והשראת שכינה.

אמנם הרוחנו דלפי הצד דתוספת שבת יש בו קדושת השבת, הרי יש לנו ביאור שלישי בהמדרש "אפי' בשבת של חול" דקאי אזמן דתוספת שבת.

שוב מצאתי מתרצים א) דקאי על תוס' שבת כנ"ל. ב) דקאי על תלמידי חכמים, שנקראו שבת גם בימי החול.



לעילוי נשמת

מרת זעלדא רייזל בת ר' ארי'ה לייב ע"ה
אשת ר' חיים צבי בן ר' אברהם יצחק ע"ה

מאשקאוויטש

חבר הנהלת קרן ישראל ארי' לייב
על שם אחיו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
עמדה לימין בעלה במעשיו הצדקה וחסד
נפטרה י"ז כסליו ה'תשע"ד



נדפס ע"י ולזכות כל יוצאי חלציהם
ר' אברהם יצחק וזוגתו מרת פייגא מאשקאוויטש
מרת חנה אסתר ובעלה ר' אלי'הו ארי' סלאווין
מרת לאה יהודית ובעלה ר' אהרן לוי דייטש
ומשפחתם שיחיו

לעילוי נשמת

אי"א נו"ג עוסק בצ"צ רב פעלים

הרה"ת הרה"ח ר' ישעי' ע"ה

בן הרה"ח התמים ר' אהרן ע"ה

גופין

נפטר בעש"ק פ' וישב כ' כסלו ה'תשמ"א

אשר זכה לפעול לטובת ישיבת תו"ת

ברוסי' הסובייטית ובאה"ק זכה להיות

ממייסדי ומבססי מוסדות בתי ספר

למלאכה בכפ"ח וזכה לשמש בקודש

בתור מנהל במשך עשר שנים

ת. נ. צ. ב. ה.



גדפס ע"י בנו

הרה"ת ר' גבריאל וזוגתו מרת צבי'

ומשפחתם שיחיו

גופין

לעילוי נשמת

האשה החשובה מרת **בתי' דבורה**

בת הרה"ח ר' **אבא הלוי ע"ה**

נפטרה ביום ח"י כסלו ה'תשס"א

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח ר' **ברוך שיחי' וזוגתו בריינא**

תחי' ומשפחתם שיחיו

נפרסטק

מוקדש לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר י"ד כסלו



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' משה אהרן צבי
וזוגתו מרת רבקה רות שיחיו
ווייס



שלוחי כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפארניא



ולזכות ילדיהם
שלום אליעזר, מנחם מענדל, יונה
מרדכי וחנה פערל שיחיו
שימלא השי"ת כל משאלות לבבם לטובה ולברכה
בכל מילי דמיטב בגו"ר
ושיזכו להתקשר בהתקשרות אמיתית
לאילגא דחיי

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה משגרים אנו את ברכותינו להאי גברא רבא
הנודע לשם ולתהילה מופלג בתורה ויראת שמים
מנהל ישיבתנו הק',

הרה"ח הרה"ת **אלחנן לשם שליט"א**

לרגל יום הולדתו ביום ג' ה' כסלו,

יה"ר מהשי"ת ש"יאריך ימים על ממלכתו" בעבודתו הק'
ובהדרכת תלמידי הישיבה בדרך העולה בית א-ל, וימלא
השי"ת כל משאלות לבבו לטובה ולברכה בכל מילי דמיטב
בגו"ר בטוב הנראה והנגלה מתוך בריאות נכונה ומנוחת
הנפש.

המערכת



לעילוי נשמת

האשה החשובה והנכבדה

מרת **חנה עטקא** ע"ה

בת ר' **נטע זאב** ע"ה

גערליצקי

נפטרה ביום י"ז כסלו ה'תשס"א

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

משפחת **אייזנבאך** שיחיו

לעילוי נשמת

איש הטוב והחסד מתפלל קבוע בביהכנ"ס
"כתב סופר", משתתף בקביעות ובתמידות
בשיעורי תורה ברבים, הצטיין בקניית ספרים
הרבה לביהכנ"ס לזכות את הרבים, בעל
מדות תרומיות משכיל על כל דבר טוב

הרה"ת הרה"ח ר' רפאל אהרן יואל הלוי ע"ה

בייטש

יהי רצון שיקויים היעוד ד"זהקיצו
ורננו שזכני עפר" בקרוב ממש

והוא בתוכם



נדפס ע"י

המתפללים דביהכנ"ס כתב סופר