

קובץ

הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה לא

גליון י [אלף-יג]

ז' אדר-ראשון - ש"פ תצוה

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ואחת לבריאה

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

ב"ה
ז' אדר-ראשון
ש"פ תצוה
ה'תשע"א
גליון י [אלף-יג]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- וגר זאב עם כבש - כפשוטו או משל: השגות הראב"ד והרמב"ן על שיטת הרמב"ם 3
דיוק בדברי הרמב"ם שבנין בית המקדש יהי' "במקומו" 12
בענין הארון והנפק"מ בביהמ"ק השלישי [גליון] 14
וגר זאב עם כבש וגו': כפשוטו או משל וחידה - שיטת הרמב"ם בזה [גליון] 17

רשימות

- במשכן דמשה לא הי' "ארי" אכיל קורבנין" 24
הערות ברשימות' חוברת קפ"ח 31
הערה ברשימות חוברת קפ"ח 34
ארי' דאכל קורבנין - מלאך או גילוי אור 35

אגרות קודש

- הנחת תפילין בשנה מעוברת 36
תשלומי מעשר כספים כשמצב הפרנסה דחוק 38

נגלה

- שיטת רש"י בהניח בזוית זו ומצא בזוית אחרת 44
הקשיבה רינתי זו רינון תורה 47

חפידות

- שבירת התאוות קלה מיסורי מיתה 50
דחילו הנכלל ברחימו 52

- 53..... מלחמות היצר ותחבולותיו
 55..... תכלית הכוונה בהשתלשלות העולמות
 65..... דיוק לשון בתניא [גליון]

רמב"ם

- 67..... בדין מאה ברכות
 72..... מקור הרמב"ם בזהירות מעריות ע"י תורה
 74..... ילד פחות מבן שש והורים שנשתטרו ר"ל

הלכה ומנהג

- 76..... "ועננו בורא עולם"
 77..... בדין וסת שאינו קבוע
 79..... שכיר המשמש מי שפטור מן הסוכה
 80..... בענין ברכת שהחיינו על פרי חדש
 81..... מעוברת בחביטת הערבות בהושענא רבה [גליון]
 83..... קדימת תבשיל שעורים, זית ויין זה לזה [גליון]

פשוטו של מקרא

- 87..... לעם נכרי לא ימשל למכרה
 89..... חור בנה של מרים הי'



הקובץ הבא
יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ ויקהל
הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', ח"י אד"ר

"זיישר 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: 347-227-0308

אימייל: kovetz@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

הפצה ע"י הת' שנ"ז שי' נפרסטק

גְּאוּלָּה זְמַשִּׁיחַ

**וגר זאב עם כבש – כפשוטו או משל:
השגות הראב"ד והרמב"ן על שיטת הרמב"ם**

הרב חיים רפפורט

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

ביאור השגת הראב"ד על הרמב"ם

בתיאור מצב העולם בימות המשיח אמר הנביא (ישעי' יא, ו-ט): "וגר זאב עם כבש, ונמר עם גדי ירבץ, ועגל וכפיר ומריא יחדו, ונער קטן נהג בם. ופרה ודוב תרעינה, יחדו ירבצו ילדיהן, וארץ כבקר יאכל תבן. ושעשע יונק על חור פתן, ועל מאורת צפעוני גמול ידו הדה. לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי, כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

"בפירוש היעוד הזה נתפרדו הדעות לשתים: הא' שהוא כולו משל לאנשים החזקים החומסים והטורפים, שבימות המשיח לא יעשו כן אבל בשובה ונחת מבלי חמס וצרת המלחמות ישבו החזקים והחלשים יחד בקרב הארץ; והב', היא שכל הדברים האלה כפשוטן, כי יבא ה' חדשה בקרב הארץ, ושלא יהיו החיות טורפות כמשמעותן של כתובים"¹.

בספר האמונות והדעות לרס"ג (מהדורת קאפח) מאמר ח, כתב: "נודע לי כי אנשים מאותם הנקראים יהודים, מדמים כי ההבטחות והנחמות [האמורות בספרי הנביאים] היו כולם בבית שני, וכבר עברו, ולא נותר מהם מאומה", והאריך הרס"ג בביטול שיטתם, והביא כמה ראיות לדבריו, ומהם, מנבואת ישעי' "שיעשו בעלי החיים שלום זה עם זה, עד שירעו הזאב והכבש, ויאכל הארץ התבן, וישחק הנער בנחשים ובפתנים, כאמרו וגר זאב עם כבש, ופרה ודוב תרעינה, לא ירעו ולא ישחיתו, והרי אנו רואים אותם בטבעיהם ונזקיהם, לא נשתנה בהם מאומה". ומבואר

(1) לשון הרב שאול הלוי מורטירא בספרו גבעת שאול (אמשטרדם ת"ה) פרשת בהר סיני (מאמר ל').

מדבריו שפירש הפסוקים הנ"ל פשוטם כמשמעם², וכ"ה דעת כמה ראשונים³ וחכמי הקבלה.

ואדמו"ר הצמח צדק (אור התורה, בראשית כרך ג, תרלג, ב) העתיק לשון התרגום עה"כ ישעי' שם "ביומוהי דמשיחא דישראל יסגי שלמא בארעא וידור דיבא עם אמרא [ונמרא עם גדיא ישרי וכו']", וביאר: "היינו שיתרבה השלום כל כך, לא בין האנשים לבד, כי אם גם בין בעלי חיים, שהזאב והדוב והארי' שהם עכשיו דורסים ומזיקים הכבש והפרה שהם נפרדים מהם, לעתיד יתבטל זה, ויתבטלו המזיקים, ר"ל שיהיו בעולם אבל לא יזיקו כלל ויתבטל מהם תכונה הרעה הזאת".

אבל ברמב"ם הל' מלכים פי"ב ה"א כתב: אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהי' שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג, וזה שנאמר בישעי' וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ משל וחידה, ענין הדבר שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי העולם המשולים בזאב ונמר, שנאמר זאב ערבות ישרדם נמר שוקד על עריהם, ויחזרו כולם לדת האמת, ולא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר בנחת עם ישראל, שנאמר וארי' כבקר יאכל תבן, וכן כל כיוצא באלו הדברים [הכתובין] בענין המשיח משלים הם, ובימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר הי' משל, ומה ענין רמזו בהן. אמרו חכמים, אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד.

והנה בהשגות הראב"ד על הרמב"ם (הל' מלכים שם) כתב: "א"א, והלא בתורה (ויקרא כו, ו) והשבתי חי' רעה מן הארץ"⁴.

(2) אלא שהוסיף: "ואם יסבור עוד סובר ויאמר, איננו רוצה אלא שישלימו האנשים הרעים עם הטובים ולא יזיקום, אין הדבר כי אם בהפך".

(3) וראה גם שו"ת תשב"ץ ח"ג סי' לז [על הא דתנן (אבות פ"ה מ"ה) "ולא הזיק נחש ועקרב בירושלים מעולם"] : "והנס הי' מעין ימות המשיח שנאמר 'ושעשע יונק על חור פתן' ו'אין ערוד ממת אלא חטא ממית' (ברכות לג, ע"א)". ולהעיר גם מספר חרב פיפיות (להרב יאיר בן שבתאי מקוריו) פרק תשיעי ברשימת "מאה הבטחות . . שהבטיח ויעד ה' יתברך לעמו ישראל" בימות המשיח: "לא יזיקו בעלי חיים אלו לאלו שנאמר וארי' כבקר יאכל תבן . . יביא ה' יתברך כל החיות והעופות והרמשים וכורת עמם ברית שלא יזיקו לישראל, שנאמר . . לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי".

יצריך ביאור: (א) למה התכוון הראב"ד בהשגתו: האם ר"ל שמהכתוב בתורה מוכח כשיטת התיב"ע, הרס"ג ודעימייהו שפירוש הכתובים וגר זאב עם כבש הוא כפשוטם, או שכוונתו לומר, דאיך שיהי' פירוש הכתובים בישעי', הרי מוכח ממ"ש "והשבתי חי' רעה מן הארץ" שהעולם (בימות המשיח) לא ינהג כמנהגו (עכשיו), ודלא כמ"ש הרמב"ם; (ב) איך שיהי' הפירוש בהשגתו, האיך הוכיח זה ממה שנאמר בתורה? מהי ההוכחה ממ"ש"נ "והשבתי חי' רעה מן הארץ" שיגורו חיות טרף ביחד עם כבשים וגדיים, או לכל הפחות שיהי' שינוי במנהגו של עולם.

והנה בתורת כהנים עה"כ "והשבתי חי' רעה מן הארץ" איתא, וז"ל: "רבי יהודה אומר, מעבירם מן העולם; רבי שמעון אומר, משביתן שלא יזוקו. אמר רבי שמעון, אימתי הוא שבחו של מקום בזמן שאין מזיקים, או בזמן שיש מזיקים ואין מזיקים, אמור בזמן שיש מזיקים ואין מזיקים, וכן הוא אומר (תהלים צב, א) מזמור שיר ליום השבת, למשבית מזיקים מן העולם, משביתן שלא יזוקו. וכן הוא אומר (ישעי' יא, ו ואילך) וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירביץ ועגל וכפיר ומריא יחדיו ונער קטן נוהג בהם, ופרה ודוב תרעינה יחדיו ירבצו ילדיהם וארי' כבקר יאכל תבן, ושעשע יונק על חור פתן ועל מאורת צפעוני גמול ידו הדה, מלמד

4) להעיר שגם בספרי הנביאים נאמר: "וכרתי להם ברית שלום והשבתי חי' רעה מן הארץ וישבו במדבר לבטח וישנו ביערים" (יחזקאל לד, כה).

5) ראה מ"ש בביאור שיטותיהם של רבי יהודה ורבי שמעון בשו"ת צפנת פענח (וורשא תרצ"ה) סי' נו"ן (ונעתקו הדברים לצפנת פענח עה"ת עה"כ בחקותי שם) - הו"ד ונתבארו בלקוטי שיחות ח"ז עמוד 189. וראה גם מכתבי תורה סי' קח (במכתב הרב מרדכי מקאלינא), גלינוני הש"ס להגר"י ענגיל פסחים כא, ע"א ושו"ת חלקת יואב או"ח סו"ס כ. ועוד. ואכ"מ.

6) ראה דרך הקודש על התו"כ שם דכוונתו ר"ש בהוכחתו יל"פ בכ' אופנים: (א) ע"פ מ"ש דדוקא "בזמן שיש מזיקים ואין מזיקים" הר"ז "שבחו של מקום" וא"כ "על הפלא הזה ראוי להודות לה"; (ב) דבמזמור דלעיל מיני' (תהלים צא, יג) כתיב על שחל ופתן תדרוך" [ראה ראב"ע עה"כ תהלים שם: "כדרך וחית השדה השלמה לך אפילו תדרוך עליהם ותרמסם לא ירעו לך. וראה גם רד"ק שם]. וראה לקוטי שיחות (שבהערה הקודמת עמוד 188 ואילך). ועצ"ע.

שתינוק מישראל עתיד להושיט את ידו לתוך גלגל עינו של צפעוניי ומוציא מרה מתוך פיו⁸, וכן הוא אומר (ישעי' שם, ח) גמול ידו הדה, זו חי' ההורגת את הבריות⁹10.

ולכאורה י"ל שהוכחת הראב"ד היא מדברי התו"כ עה"כ הנ"ל, שהרי מדברי רבי שמעון שהביא ראי' מהכתובים "וגר זאב עם כבש" שפירוש הכתוב "והשבתי חי' רעה מן הארץ" הוא "משביתן שלא זיקו", מוכח שפירש הכתובים "וגר זאב עם כבש" הוא כפשוטם, שיגורו חיות טרף עם בהמות תמות.

אבל לפענ"ד צ"ע בזה, חדא, משום שלכאורה ראי' זו אינה אלא לשיטת רבי שמעון, משא"כ לפי שיטת רבי יהודה ש"מעבירם מן העולם" נראה שלא יגור הזאב עם הכבש [ובפי' דרך הקודש על התו"כ שם כתב שלרבי יהודה "בהכרח" צ"ל שהכתובים וגר זאב עם כבש וגו' אינו אלא משל על אומות העולם אבל החיות לא", ע"ש, ולפי דבריו נמצא שאדרבה, מדברי רבי יהודה יש להביא ראי' לשיטת הרמב"ם¹¹]; ועוד, דלפי זה הרי העיקר חסר מן הספר דהול"ל להראב"ד להקשות מדברי חז"ל בתורת כהנים ולא ממה שנאמר מפורש בתורה.

וע"כ נ"ל שראיית הראב"ד היא מהפסוק "והשבתי חי' רעה מן הארץ" עצמו, שהרי בין אם נפרש הפסוק כדברי רבי יהודה ("מעבירם מן העולם") ובין אם נפרשו כדברי רבי שמעון "משביתן שלא זיקו", הרי מוכח מפסוק זה עכ"פ שיבטל דבר (עצם מציאותם או טבעם של החיות) ממנהגו של עולם, וע"כ השיג הראב"ד על הרמב"ם שפסק שלא יבטל דבר ממנהגו של עולם.

(7) "דכתיב ועל מאורת צפעוניי" (פי' המיוחס להראב"ד על תו"כ שם).

(8) "דכתיב על חור פתן, ופיו זהו חורו" (פי' המיוחס להראב"ד על תו"כ שם).

(9) פי' הדה קא דריש, תרגום הזאת הדה, ר"ל מראה את המרה לבריות ואומר הדה היא דקטלא לברייתא" (פי' המיוחס להראב"ד שם).

(10) וראה גם מכילתא שמות יב, כה: "כיו"ב אתה אומר זאב וטלה ירעו כאחד וגו', והיכן דבר, והשבתי חי' רעה מן הארץ".

(11) אבל ראה לקוטי שיחות (הנ"ל הערה 6) הערה 5 שדחה דברי הדרך הקודש.

ייש להוסיף בכוונתו, שהרי לכאורה מה שהכריח את הרמב"ם לפרש את הפסוקים "וגר זאב עם כבש וגו'" שלא כפשוטם אינו אלא משום שסובר שלא יעלה על הדעת שבימות המשיח ישתנה דבר ממנהגו של עולם, אבל מאחר שהוכיח הראב"ד מהכתוב "והשבתי חי' רעה מן הארץ" שאכן ישתנה מנהגו של עולם בימות המשיח, שוב קשה למה הוכרח הרמב"ם להוציא את הפסוקים בישעי' "וגר זאב עם כבש" מידי פשוטם.

אבל עדיין לא נתבארה השגת הראב"ד די צרכה, שהרי גם אם נניח שפשוטו של מקרא בכתוב בתורה ("והשבתי חי' רעה מן הארץ") מוכיח שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, הרי יש לומר, דכשם שפירש הרמב"ם את הפסוקים בישעי' ("וגר זאב עם כבש וגו'") שלא כפשוטם, כך חי' מפרש את הכתוב בתורה, ומאי אולמי' של הפסוק בתורה מהפסוקים בישעי', ובלשון הרדב"ז: "אין זו השגה, כמו ששאר הכתובים משל גם זה משל על אומה רעה כמו שדרשו (בראשית רבה פפ"ד, יט) על חי' רעה אכלתהו" ש"נצנצה בו רוח הקודש, חי' רעה אכלתהו, זו אשתו של פוטיפר". וכ"כ במגדל עוז על הרמב"ם שם: "יש לומר דחי' רעה משל על אומה רעה, וכמו שדרשו ז"ל 'חי' רעה אכלתהו' על אשת אדוניו". [ואף שיש לפקפק לכאורה על הוכחתם מהכתוב "חי' רעה אכלתהו", ששם לא בא הדרש (שחי' רעה קאי על אשת פוטיפר) להוציא הכתוב מידי פשוטו, שיעקב אמר שיוסף נאכל על ידי חי' רעה, משא"כ בנדוד"ד שר"ל ש"והשבתי חי' רעה" לא קאי על חיות כלל כי אם על אומות רעות, אבל גם אם לא מצאנו עוד מקום בתורה שחי' רעה פירושו אומה רעה, לכאורה י"ל שבנדוד"ד, בכתוב והשבתי חי' רעה מן הארץ, פירושו הרמב"ם כמשל על אומות רעות].

ואף שי"ל שהראב"ד נשען על דברי התורת כהנים הנ"ל¹², שם מפורש שבין לר"י ובין לר"ש אין הפסוק משל וחידה, י"ל, כמ"ש בגמרא (שבת סג, ע"א ובכמה מקומות), דפליגי אדשמואל שאמר 'אין בין העוה"ז

12) וכ"ה בלקוטי שיחות שם (עמוד 188) בשוה"ג הב' להערה 5.

לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד¹³, ושמואל והרמב"ם שפסק כוותי' יפרש הכתוב "והשבתי חי' רעה מן הארץ" כמשל וחיידה.

[ובאמת כבר מצינו בדברי חז"ל שהכתוב והשבתי חי' רעה מן הארץ קאי על אומות המשולות כחיות, וכמ"ש בתרגום ירושלמי השלם על הכתוב (ויקרא שם) "ואתן שלמא בארעא ותתמכון ולית דמניט יתכון, ואבטל רשותהון דמלכוותה דמתילין בחיות ברא מן ארעא, וחרב דשני לא תעבר בארעכון". ובמדרש הגדול עה"כ: "והשבתי חי' רעה מן הארץ וגו' אלו אומות העולם המשולין בחיות המשכלות". ובמדרש תהלים (שחר טוב) עה"כ (תהלים קכ, ו): רבת שכנה לה נפשי עם שונא שלום: "וכי יש אדם שונא שלום, עשו שונא השלום, וכה"א ונתתי שלום בארץ, אימתי יהי' כן, והשבתי חי' רעה מן הארץ, ואין חי' רעה אלא חזיר, שנאמר (תהלים פ, יד) יכרסמנה חזיר מיער, זה עשו הרשע"¹⁴].

ונראה לומר דהראב"ד ס"ל דשאני הכתוב בתורה (שא"א לפרשו כמשל וחיידה) מהכתובים בישעי' (שהי' אפשר לפרשם כמשל וחיידה), וממקומו אתה למד, שכל הפסוקים והברכות שנאמרו בפרשה זו שבתורה [כמו "ונתתי גשמיכם בעתם, ונתנה הארץ יכולה וגו', והשיג לכם דיש את בציר וגו', וישבתם לבטח בארצכם"] פירושם כפשוטם, ואין סיבה להוציאם מידי פשוטם, וגם באותו פסוק עצמו שבו נאמר "והשבתי חי' רעה מן הארץ", הרי הבבות שלפניו ["ונתתי שלום בארץ ושכבתם ואין מחריד"] ושלאחריו ["וחרב לא תעבר בארצכם"] פירושם כמשמעותם

13) ובקרבן אורה עמ"ס נזיר סו, ע"א כתב: "שקלא וטריא דשמעתין דעירובין (מג, ע"א) אזלא אליבא מאן דפליג אשמואל, וסבירא לי' דביאתו תהי' הכל על דרך נס, אבל לשיטת הרמב"ם ז"ל דדעתו כשמואל . . . ביאתו תהי' על הדרך שכתב הרמב"ם ז"ל . . . וליכא למיפשט הך ספיקא דתחומין למעלה מעשרה מהך ברייתא כלל . . . ואם הראשונים ז"ל לא כתבו כן, אבל לפי דרכו של הרמב"ם ז"ל וודאי נראה כמ"ש". וראה גם קרבן אורה על הסוגיא דעירובין (שם): "אי לא דמסתפינא הייתי אומר דכל הסוגיא אזלא דלא כשמואל".

14) ראה גם 'משנת רבי אליעזר' פרשה רביעית (עמוד 87): "חי' רעה בטילה מן הארץ בשלום, שנאמר (הושע ב, כ) וכרתי להם ברית שלום והשבתי חי' רעה מן הארץ . . . אלו אומות [העולם] שנמשלו בחיות". ובספר גימטריאות (לר"י החסיד, ירושלים תשס"ה) פרשת בחוקתי אות ב: "והשבתי חי' רעה, בגימטריא אלו ארבע מלכיות: בכל, מדי, יון, אדום".

הפשוטה, אם כן נראה פשוט שגם היעוד "והשבתי חי' רעה מן הארץ" פירושו כפשוטו, שעוד לא תהיינה חיות רעות¹⁵.

[ומה שמצינו בדרשות בדברי חז"ל הנ"ל שפירשו הכתוב "והשבתי חי' רעה מן הארץ" כמשל על האומות המשולות כחיות וכיו"ב, י"ל שהראב"ד סובר שמוכרחים אנו לומר שדרשות אלו לא נאמרו אלא להוסיף על פשוטו של מקרא ולא להוציא המקרא מידי פשוטו].

ישוב שיטת הרמב"ם

ב) ובעיקר השגת הראב"ד על הרמב"ם מהכתוב בתורה, כבר כתב בדרשות הר"י אבן שועיב (תלמיד הרמב"ן) שהרמב"ם פירש מה שנאמר "והשבתי חי' רעה מן הארץ" כמו שפירשו הרמב"ן בפירושו עה"ת (בביאור שיטת רבי יהודה בתו"כ שאמר ש"והשבתי" פירושו "מעבירים מן העולם) "שלא יבואו חיות רעות בארצם, כי בהיות השבע וברכות הטובה והיות הערים מלאות אדם לא תבאנה חיות בישוב", וא"כ אין משם ראי' לשינוי טבע החיות או טבע העולם כלל¹⁶.

ויש להוסיף שכן משמע גם ממ"ש בהמשך הכתובים בפ' בחוקתי, בפסוקי התוכחה (ויקרא שם, יח ואילך) בתיאור מדת פורעניות "ואם עד אלה לא תשמעו לי . . . ונתתי את שמיכם כברזל ואת ארצכם כנחושה . . . ולא תתן ארצכם את יכולה ועץ הארץ לא יתן פריו" [היפך האמור בתחלת הפרשה "ועץ השדה יתן פריו"] "והשלחתי בכם את חית השדה, ושכלה אתכם והכריתה את בהמתכם והמעטיה אתכם ונשמו דרכיכם" - היפך האמור בתחלת הפרשה בתיאור מדת הטובה "והשבתי חי' רעה מן הארץ". וכ"מ בפירוש רבינו יוסף בכור שור עה"ת (בחקותי שם כא)

15) ועל דרך (ובמכ"ש וק"ו מ)מ"ש האברבנאל (בראשית פרק ב) להשיג על דברי הרמב"ם (במור"נ ח"ב פכ"ט): "שאם הי' כל מה שנכתב מהתחלת התורה עד פה מהבריאה הראשונה סיפור אמיתי כפי פשוטו, וכן אחרי הפרשה הזאת כל דברי הספר הזה הם ספורים אמיתיים כפי פשוטם, איך יתכן שנאמר באמציעתם נכנסה פרשה גדולה כזאת שאין בה סיפור כלל ואין פשוטה אמיתי".

16) ועד"ז יש לפרש מש"נ (הושע ב, כ): "וכרתי להם ברית ביום ההוא עם חית השדה ועם עוף השמים ורמש האדמה", דכוונתו שלא יבואו במקום יישוב ולא יזיקו לבני ישראל.

דמש"ג "והשלחתי בכם את חית השדה" הוא ב"מקום והשבתי חי' רעה מן הארץ"¹⁷.

וכן פירש רבינו זי"ע (לקוטי שיחות חלק ז עמוד 108, בשוה"ג הא' להערה 5), וכתב שעפ"ז מובן מה שהרמב"ם (בהל' מלכים שם) הקשה דוקא מהכתוב בישעי' ["וזה שנאמר בישעי' וגר זאב עם כבש"], "דלכאורה, למה לא הקשה ממה שנאמר בתורה 'והשבתי חי' רעה' - כי פסוק זה, אפשר לפרשו כהרמב"ן, ואין צורך לדחוק שנאמר בדרך משל"¹⁸.

השגת הרמב"ן על הרמב"ם ומה שצ"ע בה

ג) בדרשתו המכונה בשם תורת ה' תמימה (נדפסה בתוך 'כתבי רמב"ן', ירושלים תשכ"ד, ח"א עמוד קמא ואילך) האריך הרמב"ן בענין הכתובים וגר זאב עם כבש, וכלפי מה שכתב הרמב"ם "הביטו נא מקהלות בני אדם, היש לו שכל שבו יהי' הארי' מצווה ובזמננו זה ממרה, ולפיכך הוא טורף; ואז ישוב וידע את בוראו כפי שראוי ושאסור לו לעבור ואז יחזור לאכול תבן" הביא הרמב"ן דברי "הברייתא השנוי' בתורת כהנים" וכתב ש"לא יסכימו הקהלות לעקרה, ובין שנאמר כרבי יהודה ובין שנאמר כרבי שמעון, פסוק וארי' כבקר יאכל תבן כפשוטו הוא".

ישוב הסביר הרמב"ן (שם) את דברי התורת כהנים ושיטות רבי יהודה ורבי שמעון שהובאו בה: "כי בתורה לפי שישראל הם שעובדים את בוראם ולא שאר האומות כתיב והשבתי חי' רעה מן הארץ, כלומר מארץ ישראל [לדעת רבי יהודה], ולדעת רבי שמעון משביתן שלא יזיקו בכל

17) וראה גם מרכבת המשנה על הרמב"ם הל' מלכים שם: "אין זה קושיא דשפיר בישראל שרויים על אדמתם והיא מיושבת הרי כתיב (בראשית ט, ב) ונתתי מוראכם וחתכם שהחיות בורחות מהיישוב [להעיר מרד"ק עה"כ תהלים קד, כ], ואם ב'חמת קרי' (לשון הכתוב ויקרא שם, כח), 'ונסתם ואין רודף' (לשון הכתוב ויקרא שם, יז), והארץ תשם, אז ירבה חית השדה בטבע, וזה פשוט".

18) ולהעיר שבפירושו המיוחס להראב"ד על תורת כהנים שם גריס: "מעבירן מן הארץ", ופירש "שלא ימצאו מזיקין בארץ כלל", והי' אפשר לפרש בכוננתו שלא יכנסו לארץ המיושבת (ראה לקו"ש שציינתי בהערה 12 - החילוק בין "ארץ" ל"עולם").

ארץ ישראל כמו בירושלים שאמרו ולא הזיק נחש ועקרב בירושלים, ולימות המשיח שכתוב (צפני' ג, ט) כי אז אהפך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד, משביתן שלא יזיקו בכל העולם, ולכך אמרו בכרייתא זו וכן הוא אומר (תהלים צב, א) מזמור שיר ליום השבת וכו', וכן הוא אומר וגר זאב עם כבש, מלמד שתינוק מישראל עתיד להיות מושיט אצבעו - הביאו ראי' מ[הכתובים בישעי' המדברים מ]ימות המשיח לפסוקי הברכות [שבפרשת בחקותי] לפי ששני הזמנים שוים - זה בארץ וזה בכל העולם" (וראה גם פי' הרמב"ן עה"ת בחוקתי שם).

והנה, כבר נתבאר לעיל (ס"א) שלכאורה יש ליישב שיטת הרמב"ם מהשגות כגון זו, ע"פ המבואר בגמרא דחכמים שאמרו [על יסוד הכתוב "וכתתו חרבותם לאתים וגו'"] שבימות המשיח יבטלו כל זיין - פליגי אדשמואל שאמר "אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכות בלבד", והרמב"ם פסק כשמואל.

אבל, גם את"ל שיש הכרח לומר שדברי התו"כ אזלי אליבא דכולי עלמא, לא זכיתי להבין השגת הרמב"ן על הרמב"ם, שהרי לפי מ"ש בפירושו עה"ת (הנ"ל) הלא סובר רבי יהודה שמש"נ "והשבתי חי' רעה מן הארץ" פירושו "שלא יבואו חיות רעות בארצם, כי בהיות השבע וברכות הטובה והיות הערים מלאות אדם לא תבאנה חיות בישוב" [ולכאורה צ"ל שזוהי כוונתו במ"ש דאם כוונתו במ"ש בדרשתו בשיטת רבי יהודה "והשבתי חי' רעה מן הארץ, כלומר מארץ ישראל"], וא"כ, גם אם לעת"ל תהי' כן בכל העולם (ולא רק בארץ ישראל), אין מדבריו ראי' כלל שהכתובים "וגר זאב עם כבש וגו'" פירושם כפשוטם, ואיך כתב הרמב"ן בדרשתו ד"בין שנאמר כרבי יהודה ובין שנאמר כרבי שמעון, פסוק וארי' כבקר יאכל תבן כפשוטו הוא".

ואדרבה, לפי שיטת רבי יהודה לכאורה מוכח (וכמשנ"ת ס"א) ש"וגר זאב עם כבש וגו'" אינו כפשוטו, שהרי בן אם נפרש דברי רבי יהודה שבימות המשיח לא תהיינה חיות רעות כלל, ובין שנפרש (כפירוש הרמב"ן) שלא תבואנה במקום ישוב בני אדם וכו"ב, אין זה מתאים עם פשוטם של המקראות בישעי' (וכפי שטען עליו רבי שמעון) שם נאמר שלא ישבותו ולא יכלו חיות אלו יגורו ביחד עם הבהמות ("פרה ודוב

תרעינה, יחדו ירבצו ילדיהן") ועם בני אדם ("ושעשע יונק על חור פתן, ועל מאורת צפעוני גמול ידו הדה").

ומ"ש הרמב"ן שהתו"כ הביא ראי' ממש"נ בישעי' "בכל העולם" למש"נ בפרשת בחקותי "בארץ", צ"ב, שהרי לכאורה אין זה אלא לרבי שמעון ולא לרבי יהודה, וכמשנ"ת, וא"כ גם הרמב"ם לא יצטרך 'לעקור'

את דברי התורת כהנים, ואדרכה, יוכל לתלות את דבריו בשיטת רבי יהודה וכפי שפירשם הרמב"ן בעצמו.

- המושך יבוא אי"ה -



דיוק בדברי הרמב"ם שבנין בית המקדש יהי' "במקומו"

הרב פריץ בראנשטיין

תושב השכונה

בקונטרס בית רבינו שבבל (סה"ש תשנ"ב, ע' 468) מדייק כ"ק אדמו"ר "שמרומז מלשון הרמב"ם (בהלכות מלך המשיח) 'ובנה מקדש במקומו' - דלכאורה מהו הצורך להשמיענו כאן שבנין בית המקדש במקומו? ולאידך, למה אינו מפרש המקום 'ובנה מקדש בירושלים'? - שמקומו' רומז גם על מקומו של מלך המשיח בזמן הגלות. . היינו, שבהיותו בגלות. . בונה מלך המשיח מקדש (מעט) שהוא מעין ודוגמת המקדש שבירושלים. . בתור הכנה למקדש העתיד, שיתגלה תחילה שם, ומשם ישוב. . לירושלים."

אע"פ שרבינו לומד רמז מהיתור ד"מקומו" בכל זאת נשאלת שאלה מה בא ללמד אותנו הרמב"ם ע"פ פשט שיבנה מלך המשיח בית המקדש השלישי "במקומו"? ובפרט לפי שיטת רבינו שמכל מילה ומילה בספר

היד לומדים הימנו הלכות הלכות.¹⁹ ואולי בא הרמב"ם לשלול שיבנה מלך המשיח בית המקדש באופן זמני חוץ ממקומו בהר הבית ע"ד הסנהדרין "שבטבריה עתידין לחזור תחילה ומשם נעתקין למקדש". (רמב"ם הל' סנהדרין פי"ד הלי"ב). כי מצד "וקמתה ועליה אל המקום" צריך "לסמוך לשכת הגזית לעזרה" (פרש"י מס' זבחים נ"ד ב' ד"ה איכא דאמרי) ואולי דוקה כשהסנהדרין נמצא במקומו בגבול יהודה קרוב לבנימין אז הבהמ"ק "במקומו" בהר הבית, משא"כ (הוה אמינא) כשאין הסנהדרין במקומו בירושלים אלא בטבריה גם המקדש לאו דוקה בהר המוריה. כי מזה שכותב הרמב"ם בהל' בית הבחירה פ"א ה"ג "כיון שנבנה המקדש בירושלים נאסרו כל המקומות כלם לבנות בהם בית לד' ולהקריב בהם קרבן, ואין שם בית לדורי הדורות אלא בירושלים בלבד ובהר המוריה שבה." אפשר ללמוד שמדבר דוקה בית "לדורי דורות" אבל הוה אמינא שיבנה הבית המקדש השלישי (לכל הפחות באופן זמני) חוץ מהר המוריה עד שהסנהדרין חוזר למקומו הקבוע בהר הבית.

והרש"ש במס' ב"ב דף קכ"ב ד"ה אגב באמת לומד שבנין הבהמ"ק הג' רחוק מ"ה מיל מירושלים שמדייק מספר יחזקא-ל פ' מ"ח "דלפי המבואר שם יהיה [לע"ל] המקדש רחוק מהעיר [ירושלים] מ"ה מיל לצד צפון דו"ק שם. ואולי לזה כווננו ישעיה ומיכה באחרית הימים נכון יהיה הר בית השם בראש ההרים וגו' דר"ל שיהיה אז [ביהמ"ק] על הר אחר אשר הוא ראש ההרים בגובה . . .". וגם הגר"א בפירושו לספר ישעיה (ב,ב) ("באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים ונשא מגבעות") לומד שיבנה המקדש בהר אחר וז"ל "והנה בית המקדש שלעתידי יעמוד על הר וההר יעמוד על גבעה." דהיינו על הר אחר, לא הר המוריה. ושולל הרמב"ם שיטה זו בהוספת המילה "במקומו" דהיינו אך ורק במקומו הראשון על הר המוריה בירושלים. ע"ד המזבח שמקומו מכוון ביותר (עיין ג"כ בלקו"ש ח"ח ע' 362 בהערה שמפרש באו"א).

(19) עיין שיחות קודש, מוצאי שבת ראה תשל"ט, ע' 587 וז"ל: דער ספר "יד החזקה" ("משנה תורה") איז מדויק ביותר, ביז וואנעט אז מ'לערנט אפ הלכות פון א ווארט און אפי' פון א אות - וואס דערפון איז פארשטאנדיק אויף וויפיל איז עס מדויק עכ"ל.

בענין הארון והנפק"מ בביהמ"ק השלישי [גליון] הרב יצחק אייזיק הלוי פישער ברוקלין, נ.י.

בקובץ העו"ב גליון ח' (יו"ד שבט) ע' 13 מובא מש"כ באג"ק חכ"ג (ע' קצ"ו) בנוגע לעשיית הארון שלא מנאו הרמב"ם במנין המצוות, ולמה השמיט הרמב"ם כל דיני עשיית הארון. ועוד קשה איך זה נטל יאשיהו הארון ממקומו שנצטוו בני' לשומו שם וגנזו. ובש"ס (יומא נ"ב ע"ב) מוכרח שלא היה ע"פ הציווי כ"א שדאג שמא יגלה לבבל אח"כ, ולתרץ כ"ז י"ל דמעשה יאשיהו מוכיח דקראי כפשוטם דעשיית הארון והבאתו לקדה"ק היא אך ורק כדי שיהי' "ונועדתי לך שם" ולאחר שנעשה זה ובאופן דאינה בטלה לעולם שוב לא מצינו מצוה בעשיית ארון וכו', ולכן לא נמנית עשיית הארון במצוות (לדורות) ולא הובאו דין עשייתו כי מאי דהוי הוי. ומזמן בנין בהמ"ק הא' אין כל ציווי בזה וכו', וממשיך דמ"מ גנזו יאשיהו את הארון בביהמ"ק דוקא ולא במקום אחר, כי אף ששכינה אינה בטלה מ"מ כמה דרגות בהשראת השכינה שבביהמ"ק כמפורש (ביומא כ"א ע"ב) ונצטוו במצוה נדחית שבביהמ"ק תהי' אותה דרגא של השראת השכינה שבאה ע"י שהכניסו הארון באופן דדרית קבע ובעת שישראל זוכין יש דרגא נעלית מזו כשהארון נמצא בביהמ"ק וגנזו שם ויותר מזה כשנמצא במקומו בקדה"ק עיי"ש.

ונראה להביא סימוכין ליסוד זה דהמטרה והתכלית של עשיית הארון היא אך ורק שתתקיים הו"נועדתי לך שם" מדברי החת"ס בתשובותיו (ביו"ד סי' רל"ו) עיי"ש שהקשה למ"ד קדושה ראשונה לא קדשה לעת"ל ולדעת הראב"ד (בפ"ו מה' ביהב"ח) דאין חילוק בין מקדש לירושלים לשאר א"י ולמ"ד לא קדשה לעת"ל לא קדש אף מקום מקדש א"כ מנלן בבית שני לבנות ביהמ"ק בלי ארון וכרובים.

ובלא"ה מתמיה החת"ס על כמה שינויים ממשכן ומזבח של משה וגם בנין בית שני שנויה מראשון ובנין העתיד בנבואת יחזקאל שנוי מכל הנ"ל, אע"פ דהכל ע"פ נביא והכל בכתב מיד ה' השכיל, מ"מ הא אין נביא רשאי לחדש אלא לשעה ולא לקיום והאיך שינוי כל הנ"ל.

וכתב ע"ז החת"ס בת' הנ"ל (וביתר ביאור בחת"ס עה"ת פ' תרומה ע' קי"ט). דבפ' תרומה כתיב "ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו" ופי' רש"י לדורות והרמב"ן הק' ארש"י שהרי מצינו שלמה שינה המזבח ולא עשאו כתבנית. וכתב ע"ז החת"ס דזה גופא מחדש הכתוב דוכן תעשו, והפסוק נמשך אלעיל "ככל אשר אנו מראה אותך" והיינו שמותר לשנות הבנין והכלים בכל פעם ופעם ע"פ מראה שיראה השי"ת לנביאי הדור אע"פ דבשאר מצות התורה אין שומעין לנביא לשנות כ"ש, מ"מ מצוה זו דבנין ביהמ"ק וכליו מעיקרא הכי ניתנה בתנאי שישתנה ע"פ מראה ומיושב קושיית הרמב"ן מהשינויים שנעשו בביהמ"ק דזה גופא מגלה הפסוק דוכן תעשו.

אך עדיין קשה מהארון דבית שני וכו"ל, וע"ז כ' החת"ס לתרץ דמש"ה כתיב "ונועדתי לך שם מעל הכפורת מבין שני הכרובים" לומר טעם הארון והכרובים היא רק עיקר לצורך מקום מועד לדבר עם מרע"ה מבין ב' הכרובים וכשאין נביא כמרע"ה הראוי להוועד עמו מבין שני הכרובים אין הארון מעכב.

הרי מבואר בחת"ס דתכליתו של הארון היא רק כדי לדבר עם מרע"ה, וי"ל דהוי ענין פרטי המיוחד למרע"ה, ולכן קושיא מעיקרא ליתיה דאמאי לא עשו ארון בבית שני כיון דהארון היה מיוחד רק למשה ופשיטא שאינו מעכב בבנין הבית, והיינו כנ"ל מאג"ק דלכן אינו נמנה במנין המצוות והרמב"ם לא הביאו כלל. כיון דכל תכלית הארון היא רק כדי שתתקיים ה"ונועדתי לך שם" ויתירה מזו י"ל דמיוחד רק למרע"ה וכו"ל.

רק שילה"ע דמדברי החת"ס יוצא לכאורה דהמצוה בעשיית הארון נהג רק בשעתה בזמן מרע"ה לקבוע מקום מיוחד להקב"ה לדבר עם מרע"ה, אבל אין שום מצוה וענין לקבוע הארון בביהמ"ק להשראת השכינה, כיון דליכא נביא כמרע"ה הראוי להוועד עמו מבין שני הכרובים, ואילו מאג"ק הנ"ל יוצא דנצטוו במצוה נצחית שבביהמ"ק תהי' אותה דרגא של השראת השכינה שבאה ע"י שהכניסו הארון באופן דדירת קבע וכו', ונמצא דיש עוד ענין בארון של השראת השכינה ונהג בבנין ביהמ"ק.

וי"ל דיש בזה נפקותא לדינא בנוגע לעת"ל שיתגלה הארון, האם יש מצוה להניחו בקדה"ק, ולפי"ד החת"ס י"ל דכיון דמרע"ה יקום בתחה"מ

(כלשון הגמ' יומא דף ה' ע"ב משה ואהרן עמהם) יתכן לומר דהקב"ה ידבר עם מרע"ה מבין שני הכרובים ויהי' ציווי לשום הארון בקדה"ק, משא"כ לפי"ד האג"ק הנ"ל אין חיוב להניחו בקדה"ק כמש"כ הגראי"ב שי' גערליצקי בגליון הנ"ל כיון שכבר חל קדושת הארון.

אמנם באמת י"ל דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, דהחת"ס קאי למ"ד דארון גלה לבבל [וכן מפורש בחת"ס בקושייתו שכתב דצ"ע למ"ד ארון גלה לבבל ולא קדשה לעת"ל עי' בדבריו, ולמ"ד זה אין הכרח לומר דיש ענין של השראת השכינה וכו' משא"כ למ"ד דהארון נגנז וכן קיי"ל להלכה (ראה רמב"ם רפ"ד מה' ביהב"ח) וכיון שנגנז ע"כ צ"ל דיש השראת השכינה במקום שנגנז ושפיר י"ל דנצטוו בציווי נדחית שבביהמ"ק תהי' אותה דרגא של השראת השכינה שבאה ע"י הארון וכמש"כ באג"ק - ואדרבה בחת"ס משמע דמודה ליסוד זה מדהקשה קושייתו מנלן לבנות ביהמ"ק בלי ארון וכרובים רק למ"ד דארון גלה לבבל, ואמאי לא הקשה גם למ"ד דהארון נגנז האיך בנו ביהמ"ק בלי ארון, וע"כ דלמ"ד דנגנז יש השראת השכינה בהארון בביהמ"ק ע"י גניזתו [ובפרט ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"א (ע' 158) דמתחילה נקבע שבמקום שנגנז זה גופא מקומו של הארון כמו מתחילה שמקומו בקדה"ק כמו"כ לאחר שנגנז זה גופא מקומו].

וממילא אין להקשות איך בנו בית בלי ארון דשפיר יש כאן ארון רק שנגנז.

והנה בחת"ס שם הקשה רק למ"ד לא קדשה לעת"ל ואפי' מקום המקדש והוא ליכא ארון. וצ"ב דהא אפי' למ"ד קדשה לעת"ל ומקריבין אע"פ שאין בית (וכ"נ ברמב"ם) ג"כ קשה איך מקריבין בלי ארון. וכנראה מדברי החת"ס דאחר שנתקדש הבית כהלכתו וקדשה גם אלעתיד בזה פשוט שאין הארון מעכב, ורק אי ס"ל לא קדשה לעת"ל וצריך לחול על הבית השם מקדש להקרבת קרבנות. קדושה כזו א"א לחול בלי ארון וע"ז שפיר הקשה איך הקריבו בבית שני בלי ארון - ומזה משמע ג"כ כמו שהבאנו מהאג"ק דאחרי שנקבעה הקדושה ובאופן דאינה בטלה לעולם לא מצינו בעשיית ארון [שוב ראיתי בסהמ"צ להרמב"ם מהדורת פרנקל ע' קפ"ז בשוה"ג בשם ספר רוח יעקב כדברינו עיי"ש].

וגר זאב עם כבש וגו': כפשוטו או משל וחידה – שיטת הרמב"ם בזה [גליון]

הת' שלום צירקינד
תות"ל 770

בגליון שיצא לאור ליו"ד שבט האריך הרב ח.ר. שי' בנוגע לשיטת כ"ק אדמו"ר הידוע (בלקו"ש חכ"ז פ' בחוקותי שיחה א') שלדעת הרמב"ם יהיו שתי תקופות בימות המשיח, תקופה א' שבה יהי' עולם כמנהגו נוהג, ותקופה ב' שבה יהי' תחיית המתים וביטול מנהגו של עולם. והאריך הנ"ל בקושיותיו, ובגליון הקודם כתב עוד עד"ז, ובגליון הקודם כתבתי בקצרה ועתה אפרש דברי עוד.

שיטת הרמב"ם במורה נבוכים

כפי הנראה עשה בדברי הרמב"ם יסוד מוטעה שהקב"ה עושה נסים רק באופן שאינם נשארם בתמידות. ואינו נכון. ואם כנים הדברים לא הי' צריך להאריך באגרת תחיית המתים לבאר למה אין הוא מקבל את הפסוקים והיעודים כפשוטם ומבארם כמשל מפני שהוא רוצה לאחד בין התורה והשכל וכו', ומקדים לזה שאין דברנו החלטי ולא הגיע לנו חזון מאת ה' על זאת, ורק לאחר כל השקו"ט מסיים שכבר ידעת שאנו מתרחקים תכלית הריחוק משינוי סדרי בראשית, הרי אדרבה הול"ל לכל לראש שא"א שיהי' ביטול מנהגו של עולם כי זהו יסוד גמור שבא לנו בקבלה מהנביאים שהטבע לא ישתנה לעולם, ולכן מוכרח ומוחלט והגיע לנו חזון מאת ה' שאינם כפשוטו ולכן צריך לבארם כמשל. [ובשלמא בנוגע להפסוק שמאריך בזה שם בתחיית המתים לא ירעו ולא ישחיתו וגו' אפילו אם נפרשו כנס יהי' רק בהר קדשי ואין זה ביטול מנהגו של עולם, אבל כוונת הרמב"ם הוא כמו שמתחיל בתחילה, למה הוא מבאר "ההבטחות האלו ודומיהן" בדרך משל, וכמו שהוא שיטתו בכלל בהבנת הפסוקים].

וכך כתב הרמב"ם במו"נ ח"ב פכ"ט (ע"פ מהדורת קאפח, וכן להלן):

והעניין אשר אנו סובכים סביבו כבר נתבאר, והוא שהפסד העולם הזה ושינויו מכפי שהוא, או שינוי דבר מטבעו והתמדתו כפי אותו השינוי הוא דבר שלא נאמר לנו בו לשון נביא, וגם לא דברי חכמים. כי אמרם שתא אלפי שנים הוי עלמא וחד חרוב אינו העדר המציאות כליל, לאומרם וחד

חרוב, הורה על קיום הזמן, ועוד שזה דברי יחיד, והוא באופן מסוים. ומה שתמצא לכל החכמים תמיד, והוא יסוד שלומד בו כל אחד מחכמי משנה וחכמי תלמוד, הוא אמרו אין כל חדש תחת השמש, ושאין שם חידוש כלל ולא בשום סיבה. ואף מי שפירש שמים חדשים וארץ חדשה כפי שמדמים בו, אמר אף שמים וארץ שעתידין להבראות כבר הן ברויין ועומדין שנאמר עומדין לפני, יעמדו לא נאמר אלא עומדים, ולמד באומרו אין כל חדש תחת השמש. ואל תדמה שזה סותר למה שבארתך, אלא אפשר שכוונתו שאותם המצבים המובטחים, הטבע המחייב אותן אז, מששת ימי בראשית הוא ברוא, וזה נכון, אבל אמרתי שלא ישתנה דבר מטבעו ויתמיד כפי אותו השינוי מתוך זהירות בניסים, כי אף על פי שנהפך המטה לנחש, ונהפכו המים דם, והיד הטהורה הנכבדה לבנה ללא סיבה טבעית המחייבת זאת, הרי הדברים הללו ודומיהם לא התמידו ולא נעשה טבע אחר, אלא כמו ונאמרו ז"ל עולם כמנהגו הולך.

[ואח"כ ממשיך ומבאר סברת החכמים שאף עניני הנסים הנעשים רק לשעה כבר הוקבעו בטבע בששת ימי בראשית, וכמ"ש הרמב"ם ג"כ בפירושו המשניות לאבות פ"ה מ"ו (אף שמשמע מדבריו שהוא עצמו לא סובר כך, וכמ"ש התוספות יום טוב שם)].

והנה אם ניקח הדברים כפי ההבנה השטחית איך נבאר ענין תחיית המתים, הלא אפי' המטה שנהפך לנחש והמים שנהפכו לדם וכו' לא התמידו בזה רק לשעה קלה ולצורך, וא"כ מכ"ש וק"ו שגוף האדם שכבר נתפרד להיסודות ויוחזר ע"י תחיית המתים (שהוא כמו יש מאין ממש) באופן נסי לא יתמיד בטבעו, ועד שיחיי' חיים ארוכים הרבה כדברי הרמב"ם באגרת תחיית המתים.

וצריך להגדיר כראוי מה שהרמב"ם מכנה כאן בשם טבע ובשם נס. ואין הרמב"ם מדבר בהגדרתינו השטחית של טבע ונס. וכוונת הרמב"ם הוא שמששת ימי בראשית כבר נברא העולם בשלימות הראוי', וכל מצב אחר שיקרה בעולם שיתמיד בזה שהוא שונה מטבע העולם עכשיו כבר שיער בחכמתו ית' וכבר נברא "הטבע המחייב אותן אז" בששת ימי בראשית, ועד שהוא מסביר דעת החכמים שסברו שגם הנסים עצמם נקבעו מוימ"ב ו"אז יופעל אותו הדבר כפי שניתן בטבעו מעיקרו כאשר הוטבע", - ופשיטא שבגדרים שלנו זה נקרא נס - , אבל בדברי הרמב"ם קורא זה בשם טבע, וענין הנס - לדעת הרמב"ם עצמו - הוא הנהגה

חדשה הבא לסתור חוקי הטבע ואינו ענין שניתן בטבע מששת ימי בראשית. וזה שהנס הוא רק לשעה הוא מכיון שאין צורך לזה שיתמיד, ואדרבה מכיון שכבר נברא העולם בשלימות הראוי' מובן שאין כאן ענין לשנות הדבר מכפי שהוא, ואם נשתנה הדבר מכפי שהוא מורה שהי' כאן חסרון בשלימות מעשיו ית', ורק לצורך מסויים נעשה הנס, ולכן הוא רק לשעה.

ואין כאן כוונת הרמב"ם שמה שאנו מכנים אותו בשם טבע לעולם לא יהי' בו שינוי, כי איך נפרש מה שהרמב"ם עצמו אומר שהשמים והחדשים והארץ החדשה ה"טבע" המחייב אותן אז כבר נבראו מוימ"ב, ושלדעת החכמים ניתן הנסים ב"טבעו" של דבר, דמובן וגם פשוט שלפי הגדרתינו אם יהי' שמים חדשים וארץ חדשה באיזה אופן או קריעת ים סוף וכו' יהי' זה נס גדול.

וכוונת הרמב"ם מבואר מתוך דבריו במו"נ ח"ב פכ"ח וז"ל: וכבר ביאר דוד ע"ה בהדיא נצחיות השמים ותמידות חוקיה וכל אשר בה במצב שאינו משתנה ... ואמר ירמיה ע"ה נתן שמש לאור יומם חקות ירח וכוכבים לאור לילה וכו' אם ימושו החקים האלה מלפני נאם ה' גם זרע ישראל ישבתו מהיות גוי ... וכבר הזכיר גם שלמה כי מעשי ה' הללו, כלומר: העולם וכל אשר בו, עומדים כפי טבעם לעולם ואף על פי שהם עשויים, אמר: כי כל אשר יעשה האלוקים הוא יהיה לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע. הרי הודיע בפסוק זה כי העולם ממעשי ה', ושהוא נצחי. ונתן גם טעם לנצחיותו, והוא אמרו: עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע, כי זה טעם להיותו 'יהיה לעולם', כאילו יאמר שהדבר אשר ישתנה אינו משתנה אלא מחמת חיסרון שיש בו כדי שישלם, או שיש בו תוספת שאין בה צורך ואז תוסר אותה תוספת. אבל מעשי ה', הואיל והם בתכלית השלמות, ולא תתכן תוספת בהם ולא חיסרון מהם, הרי הם קיימים כפי שהם בהחלט, כיון שלא יתכן גורם לשינויים וכאלו גם נתן תכלית למה שימצא, או סיבה למה שישתנה, בסוף הפסוק, באומרו והאלוקים עשה שייראו מלפניו, כלומר: חידוש המופתים. ואמרו אחר כך מה שהיה כבר הוא ואשר להיות כבר היה והאלוקים יבקש את נרדף, אמר: שהוא יתעלה רוצה תמידות המציאות ועקיבותה זה אחר זה, אבל זה שהזכיר משלמות מפעלות ה', ושאינן שום אפשרות להוסיף עליהן ולא לגרוע מהן, כבר אמרו בפירושו אדון החכמים, ואמר הצור תמים פעלו,

רוצה לומר שכל מפעלותיו, כלומר: ברואיו, בתכלית השלמות, לא ישיגם חסרון כלל, ואין בהם סרח ולא שום דבר שאין לו צורך, וכן כל מה שיארע באותם הברואים ומהם, הכל צדק גמור בהתאם לחיוב החכמה, כמו שיתבאר במקצת פרקי מאמר זה. עכ"ל.

הלא אתם רואים שאין כוונת הרמב"ם שיש גזירת הכתוב שהטבע כמו שהוא עכשיו צריכה להיות קיים לעולם, אלא שאם נאמר שישתנה נמצא שבשעת בריאת העולם לא שיער הקב"ה כראוי כל מה שיהי' וא"כ מורה על חסרון השלימות במעשיו, ועוד - כמובן מפרק כ"ט - שא"כ נצטרך לומר שיש חידוש רצון. וא"כ מובן מדברי הרמב"ם כאן שאין סתירה לומר שיהיו מצבים אחרים כמו תחיית המתים ועתידה הארץ שתוציא גלוסקאות וכלי מילת וכו', ותקופה ניסית, בזמן מן הזמנים, כי מכיון שה"טבע" המחייב אותן להיות כך כבר נברא מששת ימי בראשית, א"כ אין זה מורה על חסרון שלימות אצלו ית' או במעשיו ית' - דהיינו העולם וחוקי הטבע - כי שיער כבר בחכמתו ית' מתי הוא הזמן הראוי לזה, ואין ע"ז קושי' מחידוש רצון או חסרון בטבע, ושוב אין סתירה לומר שאכן זה יקרה בפועל.

ומובן ההפרש בין זה שכותב הרמב"ם ששינוי דבר מטבעו והתמדתו כפי אותו השינוי הוא דבר שלא נאמר לנו בו לשון נביא, וגם לא דברי חכמים, להיעודים הנ"ל, כי אותם היעודים והמצבים אינם סתם ככה ביטול והפסדת הטבע לשם עצמו, אלא שהוא שינוי וחידוש ועלי' ושלימות נעלית יותר בעולם שכבר נקבע שיהי' כן מוי"ב.

ובעיקר בא הרמב"ם כאן לבסס שיטתו שהעולם נצחי ולא יופסד, - וכד נעיי' נראה שהרמב"ם מביא הענין של שמים חדשים וארץ חדשה וחד חרוב שיכולים להתפרש כהפסד העולם בכללו, ואינו מזכיר דבר וחצי דבר מהיעודים של וגר זאב עם כבש וגו' וכיו"ב ומאחז"ל כיו"ב. - ומפני שישנם אלו המבינים ענין הנס כהנהגה הבא לסתור הנהגת הטבע

(1) ולהעיר ממארו"ל נדרים ל"ט ע"א ששמו של משיח נברא קודם לעולם, וברכות ל"ד ע"ב יין המשומר בענביו מששת ימי בראשית, ב"ב ע"ד ע"ב ומלחה לצדיקים לעתיד לבא שקאי בששת ימי בראשית, ותורת כהנים פ' בחוקותי שהארץ יעשה כדרך שעשתה בימי אדה"ר, סנהדרין ל"ח ע"א כדי שיכנס לסעודה מיד, ובכ"מ.

סתם ככה, וכמו שביאר בארוכה באגרת תחיית המתים, וא"כ ממילא יוצא לשיטתם שהנהגת הטבע אינה בשלימות וא"כ יוצא שיש סברא לומר שהעולם יפסד בכללו או בפרטו, או ע"י נסים או מעצמו, ולזה מבאר שאין הפשט שענין הנסים מורים שישנו חסרון בעולם, כי אם נאמר כן נמצא שבריאת העולם ע"י הקב"ה אינו בשלימות, ובראו באופן שיצטרך בזמן מן הזמנים לשינויים ע"י נסים, והרי זה מורה על חסרון השלימות וחסרון השיעור בחכמתו ית' וזה לא יתכן לומר אצלו ית' ח"ו, וממילא מובן ג"כ שמכיון שהעולם נברא בשלימות ע"י הקב"ה ואין בו חסרון וכו' שהעולם נצחי. (ולהעיר ג"כ מדרושי חסידות עה"פ החודש הזה לכם בתרס"ו ובכ"מ בביאור מעלת הנהגת הטבע ותמידיותו הקשור עם אני הוי' לא שניתי וגו').

ועפכהנ"ל מובן שאין כאן כוונת הרמב"ם כלל לומר שהעולם כפי שהוא עתה א"א שישתנה בו דבר, ולא בא לומר איזה נס אפשרי ואיזה נס אינו אפשרי, ומה יקרה או לא יקרה, כ"א בא לבאר יחס הנהגת הטבע וההנהגה נסית שבא לשלול דרך הטבע בכלל, איך שהעולם נברא באופן שלם ונצחי, ואין ענין הנסים סתירה לזה כלל, או מפני שכבר הוקבעו בבריאה, או מפני שענין הנסים לשעה אין ענינו לשלול הנהגת הטבע, כי הטבע נברא בשלימות ואינו נצרך לשינוי ולכן כאשר הקב"ה עושה נס הוא עושהו רק לשעה, ואלו השינויים - בין ע"פ טבע ובין ע"פ נס - שאינם לשעה כבר נקבעו בוימ"ב וכמו שנת"ל בארוכה.²

(2) וכל מה שאפשר ללמוד מדברי מהרמב"ם הוא שהקב"ה לא יברא עולם אחר. והיינו שזה שיברא שמים חדשים וארץ חדשה אין הפי' שזהו בריאת עולם חדש והעולם הזה יפסד, אלא כאילו זה בא מתוך ובהמשך להעולם עצמו. ואין מזה תפיסא כמובן על שיטת כ"ק אדמו"ר הסובר שלשיטת הרמב"ם יהי' תקופה נסית, כי גם אז אינו בריאת עולם אחר, ולדוגמא וכאשר יקויים וגר זאב עם כבש כפשוטו או יתבטל רק טבע ההיזק אבל עדיין יהי' אותו הזאב ואותו הכבש שמתחילה וכו'.

(3) ועפ"ז אינו רחוק לומר, שקודם החטא הי' הטבע באופן א' וע"י החטא נעשה ירידה בטבע ונשתנה וכשיתעלה העולם מיירדתו אז אפ"ל שיוחזר הטבע לכמו שהי' קודם החטא. כי מכיון ששינוי זה שנעשה בטבע ע"י החטא אינו מורה על חסרון בשלימות מעשיו ית' כי האדם גרם לזה, - ועלה ברצונו ית' שמצב העולם יהי' תלוי בעבודת האדם וזהו ענין ההשגחה ושכר ועונש וכו' - ואינו מורה על חידוש רצון (כידוע חקירת

הפילוסופים בזה ואכ"מ) א"כ אין מזה סתירה למ"ש הרמב"ם במו"נ שלא יהי' שינוי בטבע. ואכ"מ.

[ולזה עיר ג"כ מצפנת פענח עה"ת חומש דברים בהגהותיו על הרמב"ם למו"נ ח"ב פמ"ז בנוגע לטבע העולם בדורות קודם המבול ואריכות הימים אז. אף שהרמב"ם עצמו שם כנראה לא ס"ל כן על אותם הדורות. אבל ראה פירוש המשניות להרמב"ם הקדמה לפרק חלק וגם יארכו חיי בני אדם וכו'].

ובגליון הקודם כתב בזה והביא שמכיון שהרמב"ם כתב שם שענין עץ הדעת הוא משל, מזה למד שכל מה שכתוב שם בהפסוקים הוא משל ו"לפי דעת הרמב"ם מעולם לא הי' חטא עץ הדעת ... וכיון שלא היתה הסיבה גם המסוכב לא הי' יכול להיות". ואינו נכון. שאין הפירוש שלא הי' כאן חטא, אלא שהחטא הי' ענין רוחני. ראה לדוגמא בצפנת פענח על התורה בראשית ב, כ, ופרק ג, פסוק א' וט"ו ובמקומות המסומנים שם, שהחטא הוא שהצורה הלכה אחרי החומר, ועי"ז נגרם מיתה לעולם. ואיני יודע מאיפה מוכח מכאן בוודאות שגם הפסוק מות תמות אינו כפשוטו. והאם קללות האדמה והאשה הוא ג"כ שלא כפי פשוטו? (בנוגע לקללת הנחש ראה בצפנת פענח בראשית ג, ט"ו). ומה שכתב שלשיטת הרמב"ם א"א שהשתנתה הטבע לאחר חטא עה"ד, הנה הרמב"ם עצמו כתב שם שרק לאחר ששת ימי בראשית לא ישתנה דבר אבל ביום הששי עדיין לא גובש טבע יציב (וראה ג"כ בצפנת פענח על התורה פ' בראשית פרק ד), וכמו שמוכח ג"כ מהמשנה עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, וא"כ אפשר שהשתנה דבר לאחר החטא. ולפ"ז נרוויח דאל"כ איך יפרנס הרמב"ם מ"ש בתורת כהנים עה"פ (בחוקותי כ"ו, ד) ונתנה הארץ יכולה וגו', "לא כדרך שהי' עושה עכשיו אלא כדרך שעושה בימי אדם הראשון ... וכן הוא אומר תדשא הארץ דשא עשב מלמד שבו ביום שהי' נודעת בו ביום עושה פירות", ועד"ז דורש שם בסוף הפסוק. גם מ"ש שם בהערה 23 האם לדברי הרמב"ם גן עדן הוא משל ראה מ"ש הרמב"ם בפירושו המשניות בהקדמה לפרק חלק ששם לומד שיש ענין של גן עדן כפשוטו. (ועייג"כ בפירושו של ר' אברהם בן הרמב"ם על פ' בראשית). ולפי מ"ש בפנים לכאן יש מקום לומר (אפי' בלי להגיע למ"ש הרמב"ם שיכול להתהוות מצבים אחרים ורק שגם זה הי' בכוונה מוימ"ב) שכל מה שנשתנה ע"י החטא - משא"כ דברים שלא נשתנו ע"י החטא רק שהיו בטבע רק ליום ששי - הנה לאחר שיתוקן החטא הרוחני וכו' יחזור הדבר לכמו שהי' אז, כי השינוי בזה נגרם ע"י מעשה בני אדם ולא כך היתה שלימות הבריאה מצ"ע ע"י הקב"ה.

ואם תקשי הלא לדברי הרמב"ם מוכרח שכל המחובר מד' יסודות יחזור להם, (כשיטתו בכ"מ, וכן בנוגע לאלה שיקומו בתחיית המתים שימותו לבסוף כי "דע שהאדם ימות בהחלט ויפרד למה שהורכב ממנו" כמ"ש בפירושו המשניות הקדמה לפרק חלק), וא"כ צריך לומר שענין המיתה אצל אדם הראשון הי' מוכרח?

הנה ע"ז כבר תירץ כ"ק אדמו"ר בהשיחה של אחרון של פסח תשל"ג סעיף י', מיוסד על דברי הרמב"ם במו"נ ח"ב פכ"ז, שזה שאומרים שכל הווה נפסד הוא רק אם נתהווה באופן טבעי כמו גוף בני אדם שמתהווים בדרך הטבע, משא"כ אדם הראשון שנתהווה באופן בלתי טבעי ע"י הקב"ה בעצמו, ורק ע"י חטא עה"ד נקבע בו המיתה. ועיי"ש מה שבמאר כ"ק אדמו"ר עפ"ז מה ש"ל באלו שיקומו לתחי' בתחיית המתים.

בנוסף לכל הנ"ל, כבר הביא כ"ק אדמו"ר בלקו"ש שם הע' 30 שאפי' כללות ההנהגה הטבעית שנקבעה באופן ד"לא ישבותו" נעשתה רק לאחר המבול, ולפי הבנתו בדברי הרמב"ם א"א לומר זה ויצטרך לחפש פי' אחרים בזה. והרי בשנת המבול לא שמשו המזלות וכל סדר הטבעי הרגיל לא הי'.

וכבר ידוע שיטת כ"ק אדמו"ר בנוגע למ"ש הרמב"ם כאן במו"נ בפרקים אלו שהרמב"ם במו"נ אינו פוסק (לקו"ש חכ"א ע' 453, וראה ג"כ אג"ק חלק ז' ע' קל"ד, חי"ט ע' רנ"ט).

כבר ראית שדברי הרמב"ם במורה נבוכים אינו נוגע כלל לעצם הענין אם יהי' תקופה שני' נסית בימות המשיח או לא.

- המשך יבוא אי"ה -



גם יש לחלק - גם בבני אדם שנולדו מאדם הראשון ולא היו יציר כפיו של הקב"ה - בין מיתה הכרחית למיתה הבאה בסיבת עונש וע"י החטא, וכמו ההבדל בין מיתת נשיקה ומיתה ע"י יסורים וכמבואר בסוגיית הגמ' סוף מועד קטן ובכ"מ.

[ואם יקשה הרי א"כ גם החיות והבהמות שנבראו בששת ימי בראשית לא היו צריכם למות אלולי החטא, הנה יש הפרש גדול בבריאת האדם שנעשה ע"י הקב"ה בעצמו משא"כ הבהמות נבראו באופן דתוצא הארץ גו'. ולהעיר משיטת הרמב"ם במו"נ ח"ב פי"ז שענין השגחת ה' בבעלי החיים הוא רק על המין ולא על האישים משא"כ באדם הוא על האישים. ועי' בלקו"ש שם הע' 37 שאפ"ל לדברי הרמב"ם שגם קודם החטא היו בע"ח טורפים זא"ז בשביל מזונם. ועפ"ז לכאו' קשה לומר שהי' כוונה שישארו קיימים באיש. וצ"ל דלהרמב"ם הפסוק בבראשית (א, ל) ולכל חית הארץ וגו' את כל ירק עשב לאכלה וגו' אינו אוסר את הבע"ח מלטרוף זא"ז בשביל מזונם].

וכן מ"ש שם שאם הי' הרמב"ם מקבל דברי בעל עבודת הקודש לא הול"ל שוגר זאב עם כבש וגו' הוא משל, זה אינו, כי הגדר מה שאמר הרמב"ם שאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד לפי דברי הרמב"ם כולל גם שינוי מנהגו של עולם, שהוא שינוי מנהגו של עולם הקבוע שלפני ימות המשיח, אע"פ שהי' זמן קודם לזה שזה הי' כן בטבע, וכמו שמבואר בדברי כ"ק אדמו"ר שהביא, ואין מזה ראי' שהרמב"ם סובר שבששת ימי בראשית לא הי' להם טבע אחר.

רשימות

במישכן דמשה לא הי' "ארי" אכיל קורבנין*

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ב' פירושים בגמ' זבחים סא, ב

ברשימות (חוברת קפח) שיצא לאור ז"ע כתב וזלה"ק: [עם הפיענוחים] עוד י"ל ראי' מזבחים סא, ב, והוא מסדר עולם "אש שירדה מן השמים בימי משה לא נסתלקה.. אלא בימי שלמה", ושם לחד תירוץ, דנסתלקה מקודם. וביל"ש צו [רמז] ת"פ כן היא דעת ר' נחמי', ולכאורה למ"ד דלא נסתלקה [האש שירדה בימי משה] עד שלמה, משמע, דזוהי האש ממש שירדה בימי משה. וכיון דלכו"ע בימי יהושע הי' ע"י מלאך [שאמר "עתה באתי" - ועל ידו היתה גם אכילת] - הקרבנות - א"כ עכצ"ל דגם בימי משה הי' אכילת קרבנות ע"י מלאך. משא"כ למ"ד דנסתלקה [האש שירדה בימי משה] מקודם, אפשר לומר דנשתנתה [האש שירדה בימי משה] - ביריחו, כשבא המלאך, [ואז נעשית ואז נעשית בדמות ארי' דאכיל קורבנין] ועד אז [בימי משה] לא הי' ארי' [דאכיל קורבנין]. עכלה"ק.

היינו דבגמ' זבחים שם איתא: "אמר רב הונא אמר רב: מזבח של שילה של אבנים היה, דתניא: ר"א בן יעקב אומר, מה תלמוד לומר: (שמות כ) אבנים (דברים כז) אבנים (דברים כז) אבנים שלש פעמים? אחד של שילה, ואחד של נוב וגבעון, ובית עולמים. מתיב רב אחא בר אמי: אש שירדה מן השמים בימי משה - לא נסתלקה מעל מזבח הנחושת אלא בימי שלמה, ואש שירדה בימי שלמה - לא נסתלקה עד שבא מנשה וסילקה; ואם איתא, מעיקרא הוא דאיסתלק ליה? הוא דאמר כרבי נתן; דתניא, רבי נתן אומר: מזבח של שילה של נחושת היה חלול ומלא

* לע"נ אבי מורי הרה"ת הרה"ח ר' משה אליהו ב"ר אברהם יצחק זצ"ל הכ"מ, בקשר לסיום אמירת הקדיש ביום רביעי לפ' ויקהל י"ט אדר ראשון. ת.נ.צ.ב.ה.

אבנים. ר"נ בר יצחק אמר: מאי לא נסתלקה? לא נסתלקה לבטלה. מאי היא? רבנן אמרי: שביבא הוה משדרא וכו' ונקט הרבי דלפי תירוץ הראשון בגמ' הוא דאמר כרבי נתן וכו' אכן רבי נתן חולק על הברייתא דסדר עולם וסב"ל שנסתלקה מקודם, משא"כ לתירוץ ר"נ בר יצחק לא פליג כי פירוש הברייתא הוא שלא נסתלקה לגמרי עיי"ש.

והנה בשטמ"ק שם פירש כוונת הגמ' וז"ל: מזבח של נחושת היה חלול ומלא אבנים וכמו כן במדבר נמי היו ממלאין אותו בחנייתן, והאש של שמים היה מונח על השפה, וכשהיו נושאים אותו היו כופין עליו פסכתו כדי שלא ישרוף את הבגדים שהיו משימין על האש כשמביאים המזבח ממקום למקום עכ"ל.

היינו שפירש תירוץ הגמ': "הוא דאמר כר' נתן וכו'" דאין סתירה לדברי רב הונא מהברייתא דסדר עולם, כי אף לדעת רב הונא לא נסתלקה האש ממזבח הנחושת אלא בימי שלמה, וכוונת רב הונא הוא כר' נתן שבאמת הי' של נחושת, אלא שהיה חלול ומלא אבנים, ואע"ג דמילוי המזבח נשתנה בימי שילה מאדמה לאבנים, אין זה סיבה לסילוק האש, דאף בזמן המסעות במדבר לא היה המזבח ממולא באדמה ואכתי נתקיימה האש של שמים שהיתה מונחת על השפה של מזבח הנחושת.

ולפי"ז יוצא דלכו"ע [גם לפי תירוץ הראשון] סב"ל לר' נתן ורב הונא, שהיה בשילה האש של מזבח הנחושת שעשה משה, (כהסדר עולם) רק דמילוי המזבח נשתנה בימי שילה והיה אבנים במקום אדמה, ועי' גם ביפה עינים שם שפי' כן, ולפי"ז יוצא דבסוגיא זו הכל מודים דגם בהמשכן הי' האש רבוצה כארי, כיון דכו"ע מודי דלא נסתלקה האש ממזבח הנחושת אלא בימי שלמה, ובהרשימה נקט דבאמת פליגי?

רש"י חולק על פירוש הנ"ל

ונראה דרש"י סב"ל בתירוץ הראשון שבגמ', שהפירוש הוא דרבי נתן אכן פליג על הברייתא ולא כהשטמ"ק, וז"ל רש"י: הוא דאמר - רב הונא דאמר כרבי נתן, והא דלא אמרי' הוא דאמר כר"א בן יעקב משום דר' נתן הוא דשמעי' ליה בהדיא מעשה היה כן, אבל מדר"א בן יעקב לא שמעינן אלא דהוכשר בשל אבנים עכ"ל, ואי נימא דרש"י פירש כהשטמ"ק מאי קשיא ליה מעיקרא למה לא אמר דסבר כראב"י? הלא כל כוונת תירוץ הגמ' הוא, דגם לפי רב הונא הי' שם מזבח הנחושת של משה אלא

שהמילוי נשתנה לאבנים, דעפ"ז יוצא דגם הם סבירא להו כהסדר עולם שהי' שם אש של משה, וא"כ מה שייך לומר דסב"ל כראב"י שלא הזכיר מנחות כלל? ומוכח מזה דרש"י פירש כוונת הגמ' דרב הונא סב"ל כר' נתן שאכן חולק על הברייתא, ולכן שפיר הקשה דלמה לא אמר הוא דאמר כראב"י שגם הוא חולק על הברייתא, ותירץ רש"י דמראב"י אין שום הכרח שחולק על הברייתא, דהרי אמר רק שהוכשר בשל אבנים, אבל בפועל גם לדידיה אפ"ל שהי' שם מזבח הנחושת וכהסדר עולם, לכן הוכרח לומר דסב"ל כר' נתן דאמר בהדיא שכן הי' שם מילוי של אבנים וכו' וזהו גם כוונת רב הונא וחולק על הברייתא, ועי' ביד דוד שם שכן כתב, ולפי"ז מובן מה שנת' בהרשימה דתירוץ הראשון חולק על הברייתא.

ויש להביא ראי' לפירוש זה של רש"י, מהמשך הגמ' שם דקאמר: "ר"נ בר יצחק אמר: מאי לא נסתלקה? לא נסתלקה לבטלה. מאי היא? רבנן אמרי: שביבא הוה משדרא וכו'", הרי משמע מזה דבתירוץ הראשון סב"ל לר' נתן שהאש אכן נסתלקה מקודם.

ועי' שפת אמת שם וז"ל: בגמ' הוא דאמר כר"נ כו' פשט הגמ' נראה דמה דאמר של אבנים הי' היינו כדר"נ נחושת ובתוכה אבנים וא"ש נמי הברייתא וליכא פלוגתא כלל, אבל מפרש"י נראה שהבין דהך דר"נ פליג על הברייתא דאש שירדה כו' [וזהו כפי שנת' לעיל] ואולי לשון "הוא דאמר" משמע לי' לרש"י דפליגי וצ"ע עכ"ל, ולפי הנ"ל יש לומר דראיית רש"י הוא מתירוצו של רב נחמן בר יצחק וכפי שנת'.

ועי' בחק נתן שם שפי' ג"כ כרש"י, והוסיף דכיון שהמילוי נשתנה מאדמה לאבנים לכן גם הנחשת לא הי' של משה אלא נחושת אחר שעשו ממנו דפוס ומלאוהו אבנים עיי"ש, דלפי"ז יש לבאר לפי רש"י למה באמת לא תירצה הגמ' כהשטמ"ק דלא פליגי, כי סב"ל לרש"י דמצד המילוי של אבנים היו צריכים לשנות גם הדפוס של נחושת ולא יכלו להשתמש בשל משה.

ויש לומר בזה עוד, דבהתורה והמצוה (מהמלב"ם) על המכילתא ס"פ יתרו (אות ד') ביאר הא דפליגי רבי נתן ואיסי בן יהודא במכילתא שם, דר' נתן סב"ל שהמזבח לא הי' מלא אדמה בעת המסעות, ואיסי בן יהודא סב"ל שגם בעת המסעות הי' מלא אדמה, דפליגי בפלוגתא דרבי יהודא

ורבי שמעון! בתו"כ צו פרשה א': "לא תכבה אף במסעות, מה עושים לה כופים עליה פסכתו דברי רבי יהודה, ר' שמעון אומר.. ומסעות מדשנים אותה שנאמר ודשנו את המזבח ופרשו עליו בגד ארגמן", דר' נתן סב"ל כר"ש שנכבה האש בעת המסעות, לכן סב"ל במכילתא שלא הי' המזבח מלא אדמה בעת המסעות, דבטל אז ממנו דין מזבח, משא"כ איסי בן יהודא סב"ל כרבי יהודא, דגם בעת המסעות הי' האש על המזבח, לכן סב"ל שהי' המזבח גם אז מלא אדמה, ולפי זה מסיק שם דרבי נתן לשיטתו קאי (בזבחים שם) שחולק על הסדר עולם דקאמר "אש שירדה מן השמים בימי משה - לא נסתלקה מעל מזבח הנחושת אלא בימי שלמה", שהרי רבי נתן סב"ל כר"ש שאפילו בשעת המסעות הי' האש מסתלק מעל המזבח.²

שקו"ט באופן אחר לתרץ דברי אדה"ז

לכאורה גם לפי מה שנת' בהרשימה, אכתי יל"ע איפה הוא המקור שבימי משה לא הי' האש רבוצה כארי, שהרי בזהר נקט דגם אז הי' האש רבוצה כארי, ועי' גם במדרש אגדה (ויקרא פ"ד ד"ה ותצא אש מלפני ה') .. "ואש שירדה בימי משה היתה רבוצה כארי על גבי המזבח, ולא פסקה עד שירדה בימי שלמה, שנאמר וכל בני ישראל רואים ברדת האש (דה"ב ז, ג)".

ועי' רש"י יומא כא, ב, וז"ל: רבוצה כארי - גחלת שנפלה מן השמים בימי שלמה והיתה על המזבח עד שבא מנשה וסילקה, היתה דומה לארי רובץ עכ"ל, דמפשטות לשון רש"י משמע שכל הענין דרבוצה כארי

(1) שהזכר בהרשימה לעיל.

(2) ועי' יפה עינים זבחים שם שהביא גם דברי הירושלמי ביומא סוף פ"ד (שציין בהרשימה) הך פלוגתא דרבי יהודא ור' שמעון בהאש בשעת המסעות, ובקרבן העדה שם כתב דבזה תלוי גם פלוגתא אחרת אם לחם הפנים נפסל בשעת המסעות או לא, ואח"כ הביא דברי המלבי"ם והקשה עליו דאי נימא דכוונת הגמ' בזבחים בתירוץ הראשון הוא דרבי נתן חולק על הסדר עולם, הי' לו להביא יותר דעת ר"ש דסב"ל שנסתלקה אפילו בכל המסעות עיי"ש.

הותחל במקדש ראשון ולא לפני זה³, וכן משמע גם מסוגיית הגמ' שם דקאמר: "רבוצה כארי? והתניא, אמר רבי חנינא סגן הכהנים: אני ראיתה, ורבוצה ככלב - לא קשיא; כאן במקדש ראשון, כאן - במקדש שני", משמע קצת שזה הותחל במקדש ראשון.

וא"כ הרי אפשר לומר דזהו מקורו של אדה"ז וכו' במ"ש "דבמשכן של משה לא הי' האש של מעלה בדמות של ארי' כי משה לא רצה במלאך", דהכוונה אינה רק למשכן שבמדבר, אלא לכל המשך הזמן דאח"כ עד בית ראשון, שהרי גם משכן שילה הי' עם יריעות של משה, כמ"ש הרמב"ם בהל' בית הבחירה פ"א ה"ב "ובנו שם בית של אבנים ופרשו יריעות המשכן עליו ולא היתה שם תקרה", ועי' אגרות קודש חי"ט (ע' קל"ז) וזלה"ק: בהמבואר בדא"ח (ספר המאמרים תרכ"ט לכ"ק אדמו"ר מוהר"ש ד"ה ויגש עמוד י"ח) בהחילוק דמשכן לביהמ"ק, שהוא ע"ד החילוק דיוסף ויהודא, ולכן המשכן הי' מעצי שטים כו'. ומקשה, שהרי גם בשילה בית של אבנים (משנה סוף זבחים). והתירוץ - כי בס' המאמרים מפרש ע"פ פי' ר"ז (ירוש' מגילה ספ"א) במשנת זבחים הנ"ל, דבנין אבנים הי' רק י' טפחים ועליהם קרסיו קרשיו גו'. ואת"ל, הרי לא נמצא חולק על פי' זה וכו' עכלה"ק, הרי דגם קרסיו וקרשיו הי' משל משה, וא"כ אף דביהושע מפורש שהי' שם מלאך וכו' וכמ"ש עתה באתי וכו' (כמובא בהרשימה) מ"מ אולי אפ"ל דבנוגע למשכן של משה דהיינו עד בית ראשון, אכן נתקבלה תפלתו בזה, שלא הי' אש המזבח בדמות של ארי, וזה לכאורה מתאים גם ללשונו של הצ"צ במצות ספירת העומר: "אך משה לא רצה שיהי' מלאך שליח ואמר אם אין פניך הולכים, לכן כתיב במשכן ותצא אש מלפני ה' ולא ארי' שהי' יורד במקדש שלמה", אבל פשוט שכל זה הוא לשקו"ט בעלמא כיון שבהרשימה נת' לא כן.

(3) אלא דמלשון רש"י זבחים שם: "אלא בימי שלמה - שנסתלקה משם למזבח אבנים שעשה שלמה" משמע שלא הי' אז ירידה חדשה של אש, אלא אותו האש גופא נעתק ממזבח הנחושת למזבח האבנים ויל"ע.

רבי יהודא ור"ש האם בענין זה הלכה כרבי יהודא?

ג) במ"ש בנוגע דרש"י (במדבר ד, יג) כתב שהיו כופין עליו פסכתר דזהו משום דרבי יהודא ור"ש הלכה כרבי יהודא ואח"כ כתב הרבי "סימן שאלה".

אולי אפשר לפרש זה עפ"י מ"ש בשו"ת מהרי"ק (שורש קסה) וז"ל: ואשר הקשת על פי רש"י בפרשת תזריע (יג, ל בד"ה ובו שער) שתפס לו דברי ר' שמעון והניח דברי רבי יהודה, ואילו בפ' מי שהוציאואהו (עירובין מז, א) פריך תלמודא דרבי יהודא ורבי שמעון הלכה כרבי יהודא?

לעניות דעתי נראה שבכל התלמוד שפוסק פלוני ופלוני הלכה כפלוני שלא ירדו בעלי התלמוד לסוף כל מחלוקת ומחלוקת לומר שיהיה הדין פסוק כדברי אותו שפסקו כמותו, כי לא יכלו חכמי התלמוד להכניס ראשיהם בין סלעי מחלוקת התנאים והאמוראים בכל מקום, ולדעת הדין עם מי בכל מקום בפרטיות, אלא שהלכו אחרי הרוב, כגון שראו שתנא אחד היה חריף יותר או מקובל מרבותיו יותר מחבירו וכן באמוראים, ועל זה סמכו לפסוק הלכה כמותו, לבד בקצת מקומות שידעו שהלכה כחבירו החולק עליו. וכח היה ביד חכמי התלמוד לקבוע ההלכות כאשר נראה בעיניהם בלי ספק, עד רב אשי ורבינא שהיו סוף הוראה, ועל דרך זה קבעו ההלכות, ויש לי מזה כמה ראיות אלא שאין בידי פנאי להאריך עכשיו, ומאחר שכן הוא, תו לא שייך להקשות מה שהקשית, שהרי לא נקבעו ההלכות אלא על מה שהוצרכו לקבוע, כגון על דינים שהיו נוהגין בימי חכמי התלמוד, אבל על דיני נגעים וכיוצא בהם, דלא היו נוהגים מאז, לא קבעו בהם הלכה, ולא דברו בהם כלל באומרם פלוני ופלוני הלכה כפלוני, ואדרבה היכא שהתלמוד פוסק בכיוצא כזה הלכה כפלוני פריך עליה וכי הלכתא למשיחא כו'. עכ"ל.

ומצינו ביאור בזה מהרבי באגרות קודש (ח"ב עמ' עב הע' 15, (וכן בח"ג ע' מה)), וזלה"ק: י"א אשר כללי הש"ס לא נאמרו אלא בדברים הנהוגים בימיהם (מהרי"ק שורש קסה הובא בתוי"ט כלים פ"ג מ"ב. וראה ג"כ מלוא הרועים ח"ב אות שי"ן סעיף כא), אבל מלבד דמסיק שם דכל כמה שנוכל לקיים הכלל נקיים, הנה נראה פשוט דאין זה אמור אלא בהכללים פלוני ופלוני הלכה כפלוני וכיוצא בו, דטעם כלל זה הוא מפני שידעו שהאחד הי' גדול ובקי יותר מחברו בדינים אלו (ראה ג"כ ב"ב

סה,א⁴), שלכן מצינו אשר בזוג אחד עצמו הרי במקצוע זה הלכה כפלוגי ובמקצוע שני - כבעל מחלקתו. - לדוגמא: ר' ששת ור' נחמן הלכה כר"ש באיסורי וכו' וביני (תוד"ה ר"ש עירובין לב, א. וראה יד מלאכי סי' קסב). רב ושמואל הלכה כרב באיסורי וכשמואל ביני. ופי' הרא"ש (ב"ק פ"ד ס"ד) לפי שידעו ששמואל הי' רגיל תמיד לפסוק דינין ולכך הי' מדקדק בהן ויורד לעומקן ומשכיל על כל דבר אמת, וכן רב הי' רגיל לדקדק בהוראת איסור והיתר לכך סמכו על הוראותיו לעניני או"ה - ובמילא יש מקום לומר שלא נאמר הכלל אלא בדינים הנהוגים. אבל בכללים אשר השכל מחייבם, וכמו יחיד ורבים הלכה כרבים וכו' וכו', הרי שכל זה עצמו מחייב הכלל גם בענינים שלא נהגו בזמנם. עכ"ל"ק.

וביאור דבריו, דמה שאמרו דפלוני ופלוגי הלכה כפלוגי, הוא משום שידעו שהוא בקי יותר במקצוע זה מחבירו, והי' רגיל יותר לפסוק בהלכות אלו, ובמילא מדקדק יותר וכו', אבל בענינים שאינם נוגעים בזמן הזה לא ידעו מי מהם גדול יותר, דמכיון שלא היו פוסקים בדינים אלו, לא שייך לומר על אחד מהם שהוא מדקדק יותר, ולכן בזה לא קאי הכלל דהלכה כפלוגי, ולפי זה יש לומר דהכלל דהלכה כרבי יהודה ולא כר"ש לא שייך כאן, כיון שזה אינו הלכה שנוגע לזמן הזה.

אש של המזבח לעת"ל

הנה ביחזקאל מג,טז, ובישעי' כט,א, ובכ"מ נקרא המזבח גם דלעתיד בשם "אריאל" ופירש"י שם ורד"ק ועוד, שנקרא כן ע"ש שהאש רבוצה כארי, וראה מדות פ"ג משנה א' ברע"ב שם שכתב: "שנאמר והאריאל - מקרא הוא ביחזקאל (מג) שהיה מתנבא על מדת בית שני ושלעתיד לבא"⁵, ולכאורה הי' משמע מזה דגם לעת"ל יהי' אש המזבח רבוצה כארי, אמנם מפורש בלקו"ת שם ובשאר מקומות הנ"ל, דלעת"ל לא יהי' העלאת הקרבנות ע"י בחי' ארי' וכו' עיי"ש.

4) ז"ל הגמ': "אמר ליה רב נחמן לרב הונא: הלכתא כוותין או הלכתא כוותייכו? אמר ליה: הלכתא כוותייכו, דמקרביתו לבבא דריש גלותא דשכיחי דייני".

5) וראה לקו"ש חכ"ד ע' וחכ"ט פ' דברים - חזון ועוד. 264 הערה

ואפ"ל שנקרא אריאל לע"ל מטעם אחר, וכדאיטא במדות פ"ד משנה ז': וההיכל צר מאחריו ורחב מלפניו ודומה לארי שנאמר (ישעיה כ"ט) הוי אריאל קרית חנה דוד, מה הארי צר מאחריו ורחב מלפניו אף ההיכל צר מאחריו ורחב מלפניו, וגם פי' זה הביא רש"י בישע' שם, וראה רמב"ם הל' בית הבחירה פ"ד ה"ט.



הערות ב'רשימות' חוברת קפ"ח

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

להלן כמה הערות ב'רשימות' כ"ק אדמו"ר חוברת קפ"ח שי"ל לאחרונה:

א) שם עמ' ז' (לשון רבינו בא להלן במודגש בתוספת פיענוח ותיבות קישור שנערכו ע"י המו"ל בדא"פ): "הטעם בלקו"ת וסידור על זה שבמשכן דמשה לא הי' ארי' אכיל קורבנין הוא - כי, משה לא רצה במלאך, ואמר "אם אין פניך הולכים על תעלנו מזה" (שמות לג, טו), ומשמע שנתמלאה בקשתו. ועיי' סנהדרין לח, ב, שמו"ר פל"ב, ב"ר פצ"ז, תנחומא משפטים, רמב"ן עה"ת משפטים כג, כא, מפרשים ביהושע בדברי המלאך "עתה באתי וכו'. זח"ב קכד, ב, זח"ג רפג, ב, רצח, ב - שבכל המקומות הנ"ל משמע שהפירוש ש"אם אין פניך הולכים" הוא שלילת מלאך, וכאן שנתקיימה בקשתו של משה שלא רצה במלאך, עכצ"ל שבמשכן דמשה לא הי' "ארי אכיל קורבנין", שהוא מלאך "דא אוריאל".

ויש להעיר דהפיענוח וכו' הנ"ל אינו מדוייק לכאורה, דמדברי המו"ל יוצא, דבתחילה כותב רבינו ש"משמע שנתמלאה בקשתו" (בקשת משה שלא רצה במלאך), ואח"כ מביא מ"מ בתור מקור לזה שהפירוש ד"אם אין פניך הולכים" הוא שלילת מלאך, וכפיענוח המו"ל שבכל המקומות הנ"ל משמע שהפירוש ד"אם אין פניך הולכים" הוא שלילת מלאך" (ולכן הוא דהדפיסו את המ"מ בקטע נפרד, ובהוספת אות ו' לתיבת "עייין" "וועייין"), ושוב ביארו לבסוף כוונת רבינו דכיון שנתמלאה בקשתו של

משה שלא רצה במלאך, עכצ"ל שבמשכן דמשה לא הי' ארי' דאכיל קורבנין שהוא מלאך.

והנה הגם שפירושם נכון הוא (דבכל המ"מ הנ"ל משמע שהפירוש ב"אם אין פניך וגו'") הוא שלילת מלאך וכו' וכאן שנתקיימה בקשתו (עכצ"ל וכו'), מ"מ נראה דאין פיענוח זה מדוייק, דמדברי רבינו משמע שהביא המ"מ בתור מקור למש"כ לפנ"ז ד"משמע שנתמלאה בקשתו", דבכל המקומות הנ"ל משמע שנתמלאה בקשתו של משה שלא רצה במלאך, וא"כ כיון שנתמלאה בקשתו עכצ"ל שבמשכן דמשה לא הי' מלאך דאכיל קורבנין.

(ב) שם בפיענוח המו"ל "שבכל המקומות הנ"ל הוא שלילת מלאך" - תיבת "מלאך" בא במודגש, ולכאורה הוא ט"ס דבלשון רבינו שהעתיקו שם בתחילת החוברת אין כאן תיבת "מלאך" כלל.

(ג) שם בשוה"ג להערה 10 מהמו"ל העירו בדא"פ בביאור הטעם שרבינו ציין תחילה לשמו"ר פט"ב ואח"כ לב"ר פצ"ז, והיינו כי בשמו"ר קאי על הפסוק שבפ' משפטים (כג, כ) "הנה אנכי שולח מלאך לפניך" (משא"כ בב"ר דקאי על הפסוק דיהושע ה, יד), ולכן "אולי מטעם זה הקדים רבינו ציון זה לפני הציון לב"ר".

ויתכן לומר בזה עוד בפשטות, דבשמו"ר שם קאי (גם) על הפסוק ד"אם אין פניך הולכים" - בקשת משה שלא רצה במלאך - דעלה קאי בהרשימה שם ש"משמע שנתמלאה בקשתו". ועוד, הרי שם מדובר על בקשת משה עצמו ותשובת הקב"ה ע"ז, משא"כ בב"ר שמדובר על דברי המלאך ליהושע - ועוד והוא העיקר דבשמו"ר מפורש ד"בטל הקב"ה . . ושלא ימסרו ישראל לשר כל ימי משה" (משא"כ דבר שאינו מפורש כ"כ להדיא). ואולי (גם) מטעם כהנ"ל הקדים רבינו ציון דשמו"ר לפני הציון דב"ר. ודו"ק.

(ד) שם עמ' ח' מבאר רבינו די"ל דאכילת הקרבנות ע"י מלאך תלוי בפלוגתא בפ"י הכתוב "אם אין פניך הולכים", דאם קאי על שלילת מלאך, הרי כיון שנתקיימה בקשתו של משה עכצ"ל שבמשכן דמשה לא הי' "ארי' אכיל קורבנין", אכן להפירוש דלא קאי על שלילת מלאך אלא על השראת השכינה (נבואה) הנה שפיר י"ל דבמשכן דמשה הי' מלאך דאכיל קורבנין עיי"ש.

ולכאורה צ"ע בשיטת רש"י עה"ת, דהרי לפרש"י בבמדבר (ד, יג) גם במשכן הי' ארי' דאכיל קורבנין (וז"ל "ואש שירדה מן השמים רבוצה תחת הבגד כארי וכו'", והובא בהרשימה שם), ולאידך הרי לפרש"י עה"פ "אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה" (תשא לג, טו) מפרש "כי ע"י מלאך אל תעלנו מזה" (וראה גם פרש"י ליהושע שם), ומכיון שנתמלאה בקשתו של משה הרי עכצ"ל שבמשכן לא הי' מלאך (ארי') דאכיל קורבנין. רצ"ע.

(ה) שם עמ' ח' ואילך מביא רבינו מזבחים סא, ב, דמ"ש שירדה מן השמים בימי משה לא נסתלקה. . אלא בימי שלמה, ושם לחד תירוצא דנסתלקה מקודם".

ומבאר ד"לכאורה למ"ד דלא נסתלקה עד שלמה משמע דזוהי האש ממש שירדה בימי משה. . משא"כ למ"ד דנסתלקה מקודם אפשר לומר דנשתנתה ביריחו כשבא המלאך ועד אז לא הי' ארי' עכלה"ק.

כלומר, דאם נאמר שלא נסתלקה האש שירדה בימי משה מעל מזבח הנחושת אלא בימי שלמה, משמע דאותה האש ממש שירדה בימי משה היא היא אותה האש ממש שהיתה עד שלמה, משא"כ אם נאמר דנסתלקה מקודם, הרי שפיר אפשר לומר דנשתנתה האש שירדה בימי משה בימי יהושע כשבא המלאך, דאז נעשית האש בדמות הארי' דאכיל קורבנין, משא"כ בימי משה לא הי' ארי'.

והנה למ"ד לא נסתלקה וכו' ס"ל דגם בשעת המסעות הי' האש על המזבח דלא נסתלקה אף בשעת המסעות, וכמבואר להדיא בפרש"י שם ד"ה לא נסתלקה וז"ל "שבשעת המסעות כופין עליו פסכת ומניחין אותה במקומה", והיינו דעת ר"י בירושלמי יומא ס"פ ד' (שהובא גם בתחילת הרשימה שם) דפליג על ר"ש.

ולפ"ז יש להעיר דלדעת ר"ש שם דבשעת המסעות נסתלקה האש מעל המזבח, שוב אפשר לומר דהאש שירדה בימי משה נשתנה בימי יהושע כשבא המלאך ונעשית אז בדמות ארי' דאכיל קורבנין, אכן עד אז (בימי משה) לא הי' ארי' דאכיל קורבנין, וע"ד דברי רבינו למ"ד דנסתלקה מקודם (במזבח של שילה) שבזבחים שם.

[ולהעיר מפרש"י במדבר ד, יג ודו"ק]

הערה ברשימות חוברת קפ"ח

הרב יהודה ליב אלטיין

כולל שע"י בית חב"ד מרכז מנהטן

ב"רשימות" חוברת קפ"ח שי"ל לאתרוגה מביא רבינו מ"ש בלקו"ת (במדבר יא, א) דבמשכן של משה לא הי' האש בדמות ארי' כי הדמות ארי' הוא המלאך אוריאל, ומשה לא רצה במלאך כמ"ש "אם אין פניך הולכים אל תעלינו מזה" (תשא לב, טו) ומשמע שנתמלאה בקשתו. ומקשה ע"ז מרש"י (במדבר ד, יב) ודישנו "את המזבח ופרשו עליו בגד ארגמן - ואש שירדה מן השמים רבוצה תחת הבגד כארי בשעת המסעות ואינה שורפת כו'". וכמ"כ בזהר משמש דגם במשכן של משה הי' האש בדמות ארי', ומבאר דהלקו"ת אזיל כהשיטה דהפירוש בבקשתו של משה הנ"ל הוא שלא רצה במלאך, אבל ישנם שיטת שמפרשים בקשתו של משה באו"א ולפ"ז אפ"ל שהאש היא בדמות ארי'.

ולכאורה צ"ע דרש"י בפ' תשא שם מפרש ג"כ דבקשתו של משה הי' שלא ישלח מלאך (וכמו שהביאו בהערות המו"ל הערה 8), ובפסוק יד מפרש "ויאמר פני ילכו - כתרגומו לא אשלח עוד מלאך אני בעצמי אלך" הרי דבקשתו נתמלאה, ואיך זה מתאים עם פרש"י בפ' במדבר הנ"ל שהאש הי' בדמות ארי'?

וי"ל דרש"י ס"ל דבקשתו של משה לא היתה בקשה כללית שלא ישלח הקב"ה שום מלאך לבנ"י, אלא בקשה פרטית בנוגע לכניסת הארץ בפרט שלא תהי' ע"י מלאך כ"א ע"י הקב"ה בעצמו, אבל לא בנוגע לאכילת הקרבנות שזה אפשר שיהי' ע"י מלאך.

אלא דא"כ צ"ע למה לא תירץ כן בהרשימה דאדה"ז ס"ל דבקשתו של משה היתה בקשה כללית, ורש"י והזהר ס"ל דהוי בקשה פרטית.

ולכן י"ל באו"א דע"פ פש"מ זה שהאש הי' בדמות ארי' לא הי' מפני שהאש הי' מלאך, אלא זה הי' נס מיוחד באש שע"ג המזבח. והתירוצ' בהרשימה מכון בעיקר כלפי הזהר שכתב בפירוש שזה הי' המלאך אוריאל.

עוד להעיר דלכאו' צ"ע דבהרשימה מצייין להרבה מ"מ שמהם משמע שבקשת משה נתמלאה, ולא צייין לרש"י בפ' תשא הנ"ל. וצ"ע הטעם.

ארי' דאכל קורבנין – מלאך או גילוי אור

הרב אברהם כץ

תושב השכונה

ברשימות חוברת קפ"ח מבאר הענין אם האש שירדה מן השמים בימי משה הי' רבוצה כארי או לאו. ומבאר שזה תלוי בפלוגתא בפירוש הפסוק "אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה" שי"א שזהו ענין שלא ישלחו מלאך, וזהו דעת אדמו"ר הזקן (ורבותינו נשיאינו) שלא הי' מלאך בציור ארי' על המזבח וי"מ שפירוש הפסוק הוא בענין אחר שלא יהי' כעס ח"ו ושיהי' נבואה לישראל וכו'. וזה תלוי בהפלוגתא בזבחים בענין האש שירדה בימי משה מתי נסתלקה שלפי הדעה שנסתלקה בימי שלמה אזי צ"ל שבימי משה הי' האש מלאך בציור ארי' כיון שבימי יהושע הי' מלאך ולא נשתנה מימי משה עד שלמה, ולפי הדעה שנסתלקה קודם לזה אפשר לפרש שנסתלקה אחר מיתת משה ובימי יהושע הי' מלאך "עתה באתי וגו'" ובימי משה לא הי' מלאך.

ובהערות וציונים על הלקו"ת מפרש כ"ק אדמו"ר שכיון שאוריאל הוא בקו האמצעי שעולה עד הכתר אינו בדרגת מלאך, ולכן אפשר לפרש שאין סתירה בין דברי אדמו"ר הזקן ודברי רש"י והזהר שכוונת אדמו"ר הזקן הוא רק שלילת דרגת מלאך שרק בימי שלמה הי' בדרגת מלאך ובימי משה לא הי' בדרגת מלאך סתם, אבל גם לפי אדמו"ר הזקן הי' גילוי מלמעלה בציור ארי' והוא ענין אוריאל (ולא מלאך) ולכן אין סתירה.

הנה לפי זה צ"ל שסוף סוף לפי הדעה הזבחים שאש שירדה בימי משה לא נסתלקה עד שלמה הרי גם בימי משה הי' בדרגת מלאך, ולכן רואים שדעת אדמו"ר הזקן לא מוסכם לכל הדעות ולכן למה לפרש דברי אדמו"ר הזקן באופן שלא יסתור דברי רש"י והזהר (שלכאורה הכוונה בזה הוא לומר שלכולי עלמא לא הי' מלאך סתם בימי משה וכו') אם עדיין יש דעה שאכן הי' מלאך בימי משה ולמה לא מספיק בהתירוץ הראשון שענין זה הוא פלוגתא בש"ס ומדרש?

אגרות קודש

הנחת תפילין בשנה מעוברת

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

באג"ק (ח' יד עמ' תסד, שערי הל' ומנהג או"ח ח"א ס"ע עז) כותב כ"ק אדמו"ר:

"תמהתי במ"ש הוא שהיום, ז.א. כ"ה אדר, התחיל נכדו להניח תפילין, ובכ"ה אדר"ש נעשה בן י"ג שנה, כי אף שכתוב בהגהות הרמ"א (או"ח סי' נה) שנעשה - בשנה מעוברת - בן י"ג שנה באדר שני, הנה לבד שהר"ש הלוי חולק ע"ז אלא שלא נפסק הלכה כמותו, שמוכן שזהו לחומרא [ואפשר גם לקולא במקום שיש עכ"פ חשש איזה שהוא], משא"כ בהנוגע להנחת תפילין, שבלא"ה הובא במג"א להניח שני חדשים לפני זה, ומובא בהיום יום שמנהגנו הוא להתחיל בשני חדשים קודם. ואפילו לפ"ד הרמ"א להתחיל להניח ביום הבר מצוה (שאין אנו נוהגים בזה כלל כנ"ל) עכ"פ כדאי להתחיל להניח חודש ויום א' לפני זה וכמובא בארחות חיים להרה"צ מספינקא סי' לז" עכ"ל.

ממכתב זה ברור, אשר:

(א) הרבי אינו מקבל כלל את הוודאות של הרב נאה ז"ל ב'קונטרס השלחן' (עמ' כ, הערה יד) שיש פה טעות המעתיק, בכך שבשו"ע רבינו [אף שהעתיק בסי' נה סי"ג דין מי שנולד בל' מרחשוון ובשנת הי"ג מרחשוון חסר] לא העתיק כלל את דברי השו"ע שם: (א) סו"ס ט: "ושנת העיבור בת י"ג חודש". (ב) סעיף י' אודות שני נערים שנולדו זה בכ"ט אדר וזה בכ" אדר"ש בשנה מעוברת. (ג) את דברי הרמ"א בסוף אותו סעיף, ש"הנולד באדר ונעשה בר מצוה בשנת העיבור - אינו נעשה בר מצוה עד אדר השני" (וכ' האחרונים שבזה בא לומר ששנת העיבור בת י"ג חודש גם למי שנולד באדר ולא רק בשאר החודשים).

ואדרבה לומד ומדייק ממה שאדה"ז לא כתב זאת בסי' נה (השאלה - באג"ק כד עמ' רצו. הצעות תשובה - בהתוועדויות תשמ"ו ח"ב עמ' 538

(מוגה, ואותו תוכן ב'הנחה בלתי מוגה' להלן עמ' 549), ומסקנתו שאדה"ז סמך על מה שיכתוב במהדורא בתרא.

[וזהו על-דרך דברי הרבי במענה הנדפס בשערי הל' ומנהג שם ס"ע רנא, לדייק ממה שהביא אדה"ז בסי' רסג ענינים מהמג"א שלפני ולאחרי עניין התחינות בהדלקת נרות, ודילג זאת, ע"כ. שדיוק זה אפשרי רק אם אנחנו בטוחים שבסימנים הקיימים - יש בידינו את כל מה שנכתב שם ע"י אדה"ז, ולא חסר כלום].

(ב) אגב: המכתב הנ"ל נכתב לת"ח שמלמד בישיבת 'תורת אמת' של חב"ד (ראה בפנים), אבל לא מזדהה כ"חסיד", וכהאיחול של הרבי על הבן שיהיה "חסיד (בדוקא)", ולכן כנראה אין חוד הטענה של הרבי על כך שלא נהג כהוראת הרי"צ, אלא על הצד ההלכתי.

(ג) [כיוון שאדה"ז לא פסק מאומה בנדון] הרבי כותב שהפסק שלא כהר"ש הלוי הוא רק "לחומרא", משא"כ בנוגע להנחת תפילין... ומסיים: "ואפילו להרמ"א [שמתחילים להניח רק ביום הגיעו למצוות] - כדאי להתחיל חודש ויום א' לפני זה וכמובא בארחות חיים". שם בסו"ס לז הביא משו"ת בית שלמה, שכדאי להחמיר כהר"ש הלוי, להניח תפילין החל מאדר-ראשון, ורק כדי שלא יורו הלכה כמותו, עושים זאת עוד יום א' קודם-לכן. האם כל הטענה של הרבי היא רק מדוע לא הניח יום אחד קודם-לכן? [לא מסתבר לומר שהרבי רומז בזה שלמנהגנו יש להתחיל חודשיים לפני כ"ה אדר, היינו בכ"ה טבת, כדי להחמיר שתהיה ההתחלה כדעת הר"ש הלוי, כי לכאורה אין זה שייך למכותב].



תשלומי מעשר כספים כשמצב הפרנסה דחוק*

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד ורב קהילת חב"ד ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

ב'אגרות קודש' (חלק יז עמ' רסב) כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע: "במ"ש אודות הפרשת מעשר לצדקה כשמצב הפרנסה דחוק, הנה ינהג שהחצי מן הנ"ל יתן בפועל והחצי יזקוף ע"ע כחוב לקופת הצדקה ולכשירחוב יסלקו".

הנהגה זו לכאורה יש בו מן החידוש. ואין לדעת האם זו הוראה פרטית, או כללית, והאם זו היתה הנהגה נפוצה פעם. חיפשתי בספרים שמדברים על מעשר כספים, ולא מצאתי בו כהנ"ל. ויל"ע בביאור הדברים ע"פ מקורות ההלכה.

פרנסת עצמו קודם לכל אדם

פסק הרמ"א (יו"ד סי' רנא ס"ג): "פרנסת עצמו קודם לכל אדם, ואינו חייב לתת צדקה עד שיהיה לו פרנסתו ואח"כ...". ומקורו בדברי הטור שם: "כתב ה"ר סעדיה חייב אדם להקדים פרנסתו לכל אדם, ואינו חייב לתת צדקה עד שיהיה לו פרנסתו...". (על שינוי ודיוק הלשוניות בין דברי הרס"ג להרמ"א ראה מש"כ הגר"מ פיינשטיין ב'דברות משה עמ"ס גיטין עמ' קיח מדפי הספר). וכתב ע"ז ה'בית יוסף' ב'בדק הבית': "יש לי על דברי ה"ר סעדיה גמגומי דברים", ולא פירש מה הם הגמגומים, אמנם גם לא העתיק גם את דברי הרס"ג בשו"ע. [ולהעיר דמדבריו ב'אבקת רוכל' שיובא לקמן מוכח דלמרות שלא הביאו בשולחנו עדיין ס"ל כן. ויל"ע אולי כתבו בצעירותו לפני שחיבר את ה'בדק הבית' והשו"ע]. ומהר"י קורקוס דייק בלשון הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ז ה"א): "מ"ע ליתן צדקה לעניי ישראל... אם היתה יד הנותן משגת", ומפרש המהר"י קורקוס: "פי' לחיות הוא וליתן, דחייך קודמים".

* לע"נ אדמו"ר הרה"ח מרדכי אהרן חיים בן הרה"ח אליעזר הכ"מ. ולזכות יבלח"ט בני הת' מנחם מענדל בן בת-שבע ואכיל לרפואה שלימה בקרוב.

מהו השיעור של פרנסת עיזמו

וב'ערוך השלחן' (סי' רמח ס"ג) מבאר: "דזה שנתבאר שם דפטור מן הצדקה עד שיהא לו כדי להתפרנס זהו בצדקה תמידיות, מעשר או חומש מפרנסתו, אבל בכאן מיירי בחובת צדקה פעם אחת בשנה לקיים מ"ע של צדקה, שעל זה אמרו בב"ב (ט, א) לעולם אל ימנע אדם עצמו מלתת פחות משליש שקל לשנה...". ועוד ביאר שם (סי' רנא ס"ה): "זה שכתב הגאון דפרנסתו קודמת היינו באיש שאינו מרויח רק לחם צר ומים לחץ... אבל האיש שמרויח פרנסתו כבעל בית חשוב שאוכל כראוי לחם ובשר ותבשילין ולובש ומכסה א"ע כראוי - וודאי דחייב בצדקה מעשר או חומש מפרנסתו... ותדע לך שכן הוא דאל"כ איזה גבול תתן לפרנסתו שהיא קודמת וכל אחד יאמר אני נצרך לפרנסתי כל מה שאני מרויח, שהרי אין גבול להוצאה כידוע, אלא וודאי כמ"ש דלא קאי רק על מי שיש לו רק לחם מצומצם להחיות נפשו ונפש אשתו ובניו ובנותיו הקטנים".

ובספר 'צדקה ומשפט' (פ"א סקט"ו) העיר על דברי ה'ערוך השלחן' ד"נקט לכאורה ב' קצוות, שהתחיל בצד לחם צר ומים לחץ, וסיים במי שאוכל לחם בשר ותבשילין, והרי יש גם מדה בינונית, ומצוי הרבה בזמנינו שיש לו יותר מלחם צר וכו', ואין לו לקנות כל יום בשר ותבשילין ודוחק עצמו ומסתפק במה שיש לו, ולפעמים מוותר גם על מלבוש או חפץ אחר הצריך לו מפני שאין לו... ועל כן נלענ"ד שאדם שפרנסתו אינה מספקת להוצאות רגילות ולפעמים מוותר על דבר הצריך לו, שהוא פטור עכ"פ ממצות מעשר (וכ"ש מחומש), אלא שמ"מ לא יפטור עצמו ממצות צדקה, ועכ"פ מצוה עליו להמנע מלקבל מקופה של צדקה...".

והנה אופן הפרשת מעשר כספים כתב ה'בית יוסף' בשו"ת 'אבקת רוכל' (סי' ג): "...ומה שירויחו אין מפרישין מן הריוח רק מה שירויחו יותר על הוצאתם מאכיל' ושתייה ולבוש ושאר הדברים הצריכין לפיזור ומהמותר יפרישו... ואחר שהפריש מהקרן יסתחר במעותיו, ובכל חצי שנה יעשה חשבונו ויראה מה שהרויח יותר על כל אשר פיזר בדברים הצריכים לבית כמו שאמר[נו], ויקח מעשר כמו שאמרנו", ומזה מוכח דס"ל דלא כה'ערוך השלחן', ואפילו מי שמרויח יותר מלחם מצומצם להחיות נפשו ונפשות בני ביתו ג"כ אינו צריך להפריש מעשר מהרויח, רק מה שנשאר לו אחרי ש"פיזר" לכל הוצאות בני ביתו.

דעת אדה"ז ב'אגרת הקודש'

אמנם אדה"ז ב'אגרת הקודש' (סי' יז) כתב: "הנה לא נעלם ממני צוק העתים אשר נתדלדלה הפרנסה, ובפרט הידועים לי ממחניכם אשר מטה ידם בלי שום משען ומשענה, וממש לוויים ואוכלים... ועם כל זה לא טוב הם עושים לפי הנשמע אשר קפצו ידם הפתוחה מעודם עד היום הזה ליתן ביד מלאה ועין יפה לכל הצטרכות ההכרחיים לדי מחסורי האביונים... ולא אמרו חייך קודמין אלא כשביד אחד קיתון של מים וכו' שהוא דבר השווה לשניהם בשווה לשותות להשיב נפשם בצמא. אבל אם העני צריך לחם לפי הטף ועצים וכסות ובקרה וכה"ג כל דברים אלו קודמין לכל מלבושי כבוד וזבח משפחה בשר ודגים וכל מטעמים של האדם וכב"ב, ולא שייך בזה חייך קודמין מאחר שאינן חיי נפש ממש כמו של העני שווה בשווה, כדאיתא בנדרים דף פ' [ע"ב]. והנה זהו עפ"י שורת הדין גמור..." - והנה מש"כ אדה"ז "ולא אמרו חייך קודמין" ברור שכוונתו להלכה הנ"ל שפסק הרמ"א "פרנסת עצמו קודם לכל אדם", ומקורו כפי שכתב בטור בשם הר"ס"ג: "שנאמר (ויקרא כה, לו) וחי אחיך עמך חייך קודמין לחיי אחיך...", וכפי שדרש ר' עקיבא (בבא מציעא סב, א; וציינו בביאור הגר"א שם סק"ו). [ויש להוסיף במראי מקומות לתניא הציון לדברי הרמ"א.]

והנה מזה שאדה"ז דוחה את הטענה של "חייך קודמים" גם כשכותב לאלו מאנ"ש "אשר נתדלדלה הפרנסה... וממש לוויים ואוכלים" יוצא מזה לכאורה שאדה"ז סובר כדברי הערוך השלחן אשר פסק הרמ"א ש"פרנסת עצמו קודם לכל אדם" אין זה קאי "רק על מי שיש לו רק לחם מצומצם להחיות נפשו ונפש אשתו ובניו ובנותיו הקטנים", אבל מי שיש לו קצת יותר לחם מצומצם כבר צריך להפריש את הכסף לעניים, למרות שהוא בעצמו לווה מאחרים בשביל הצטרכויות הנוספות שלו עצמו. אמנם לפי זה סיפא לאו רישא, שהרי בהמשך דבריו כותב אדה"ז: "כל דברים אלו קודמין לכל מלבושי כבוד וזבח משפחה בשר ודגים וכל מטעמים של האדם וכב"ב", הרי דאינו דוחה את הטענה דחייך קודמין רק בנוגע לאלו שמפזרים להוצאות ביד רחבה מאד, ואין זה שייך לאלו "אשר נתדלדלה הפרנסה... וממש לוויים ואוכלים", שהם באמת פטורים ו"אינו חייב לתת צדקה עד שיהיה לו פרנסתו" וכפי שפסק הרמ"א.

ואולי י"ל דאכן החלק הזה של האגרת, בו הוא מביע את דעתו שגם "עפ"י שורת הדין גמור" חייב לתרום בשביל עניי א"י, נכתב לאלו מאנ"ש שהפרוטה היתה יותר מצויה מכיסם, אלא שכיון אשר נתדלדלה הפרנסה באופן כללי הורידו הם מהסכום אשר היו רגילים לתרום, ולהם כותב אדה"ז אשר ע"פ דין חייבים הם לתרום בעין יפה כמקודם. ולאילו מאנ"ש אשר "ממש לוויים ואוכלים" להם נאמר המשך דברי אדה"ז: "אבל באמת גם אם הוא ענין דלא שייך כ"כ ה"ט, ראוי לכל אדם שלא לדקדק על הדין...", ולכאורה קשה לאחרי שאדה"ז קבע לעיל "עפ"י שורת הדין גמור" דלא שייך כאן ענין דחייך קודמין מה שייך לומר "דלא שייך כל כך האי טעמא", ועל כן נראה אכן דכוונתו כאן לאלו מאנ"ש אשר רחוקים הם מ"בשר ודגים וכל מטעמים" אשר ע"פ הלכה פטורים הם מלתת צדקה שהרי פרנסת עצמו קודם, אבל בכל זאת מורה להם אדה"ז שכדאי להם שיתרמו לפנים משורת הדין. ולפי זה יוצא דאדה"ז אינו מסכים להלכה עם ה'ערוך השלחן', וגם ההוצאות לעצמו ולב"ב מעבר ללחם צר ג"כ אינו חייב במעשר כספים.

דחיית הקושיות על דברי אדה"ז

דברי אדה"ז הובאו ע"י הרב יעקב אפשטיין (מהישוב עצמונה בגוש קטיף) בספרו 'חבל נחלתו' (ח"ד סי' לב), ויש להעיר בדבריו.

הוא כתב: "כעין דברי ערוה"ש ניתן להבין בדברי בעל התניא", אמנם כבר נתבאר לעיל דאדה"ז לכאורה אינו מחמיר כ"כ כמו ה'ערוך השלחן'.

עוד כתב: "יש אשר רצו להוכיח מכאן שדעתו היא להקדים את צרכיו ההכרחיים של השני על מותרותיו של הנותן בצורה מוחלטת, ואפילו יותר מחומש. אולם נראה שצריך לפרש את דבריו לנתינה דוקא עד חומש אבל אין כוונתו לחיוב מן הדין, לתת אף מעבר לכך, אלא כמעשה חסידות...". - לא מצאתי מי שלמד מדברי אדה"ז כאן שיש חיוב לתת אף יותר מחומש, ולכאורה אין בדברי אדה"ז כאן רמז לנתינה של מחומש. ואולי נתחלפו לו דברי אדה"ז בין מה שכתב כאן לבין מה שכתב ב'אגרת התשובה' (ספ"ג) וב'אגרת הקודש' (סוף סי' י) ע"ד ההיתר ש"נהגו עכשיו כל החרדים לדבר ה' להרבות מאד מאד בצדקה". וראה עוד 'לקוטי שיחות' (חלק כז עמ' 217 ואילך).

עוד כתב: "אף המקור עליו הסתמך מוקשה, ואין להוכיח ממנו קדימות מוחלטת של צרכים הכרחיים של המקבל על מותרות הנותן". הרי אדה"ז מציין מקור לדבריו מהגמרא בנדריים (פ, ב) אודות מעיין של בני העיר שחיייהן וחיי אחרים חיייהן קודמין לחיי אחרים, אבל חיי אחרים וכביסתן חיי אחרים קודמין, "בפשטות המדובר בנתינת מי מעיין של מעיין של עיר אחת לבני עיר אחרת, וכ"נ מפירוש הר"ן. הגרש"ז מוכיח את דבריו מכך שחיי אחרים קודמים לבהמתם שצרכים הכרחיים של אחרים קודמים לצרכים שאינם הכרחיים של בני העיר וקדימתם המוחלטת. אולם הרא"ש ותוס' הסבירו שהמעין שייך לשתי הערים, אלא שהעליונה לוקחת את צורכה לפני התחתונה וע"כ צרכיה קודמים, אולם אין להוכיח מכאן שמי שיש לו לו צריך לתת משלו למי שאין לו".

והנה בגמרא נדרים שם הלשון הוא: "מעיין של בני העיר", ובמיוחס לרש"י שם נאמר בפירושו: "לפי שהמים שלהן הם והמים ברשותן". ואינני יודע איזה משמעות מצא בר"ן שכתב רק: "מעיין של בני העיר. היוצא בעיר...". בפירושו הרא"ש (ועד"ז בתוד"ה מעיין) כתב: "מעיין של בני העיר. כגון שתי עיירות המסתפקות ממעין אחד, רשאיין העליונים לעכב את המים עד שישתו...", ולא הבנתי איפה מצא כאן משמעות שהבעלות של המעיין שייך לשתי העיירות. הבעלות על המעין תלוי באחד מעשרה התנאין שהתנה יהושע המבואר בבבא קמא (פא, א), ואחד מהם הוא מעין היוצא בתחילה בני העיר מסתפקין ממנו, ותלוי אין מבארים את התקנה, ראה תוד"ה שם ומעין, ובע"ז מז, א תוד"ה לא צריכא, רמב"ם הל' נזקי ממון (פ"ה ה"ג תקנה ה) והל' גולה ואבדה (פ"ו הי"ג), וב'העמק שאלה' (דברים שאילתא קמז אות ג) ועוד אחרונים שצויינו בספר 'המפתח' להל' נזקי ממון שם ואכמ"ל. והנה לפי הרבה ראשונים יוצא שהבעלות על המעין שייך לבני העיר, וא"כ הרי זה ראייה חזקה לדברי אדה"ז.

וגוף קושיתו על דברי אדה"ז לא הבנתי כ"כ, כי כנראה לשיטתו הולך שאדה"ז דן כאן על חיוב נתינה של יותר מחומש, ואז אנו מחייבים את הנותן "לתת משלו למי שאין לו", אבל לפי מה שנתבאר לעיל שמדובר כאן בכספי צדקה ואדה"ז בא לבאר את פסק הרמ"א, אז נדמה לי שאין כל מקום לקושייתו, שהרי חיוב צדקה אינו נחשב שהאדם נותן משלו.

ביאור דברי הרבי

והנה כבר העירו בכמה מקומות שאחרי שב'אגרות קודש' מתפרסמות רק האגרות שהרבי ענה לשואלים, ואין בידינו את שאלת השואלים, על כן צריכים אנו להיות מאד זהירים לפסוק הלכה למעשה מתוך מכתב התשובה, שהרי עם השתנות הפרטים ממקרה למקרה משתנה ג"כ ההלכה.

בנוגע לעניננו בדברי הרבי הנ"ל, אין אנו יודעים עד כמה היה "מצב הפרנסה דחוק" אצל השואל, ולאחרי כל מה שנתבאר לעיל י"ל בשני אופנים:

(א) מדובר באחד שנשבר מטה לחמו, וכמעט שהגיע עד ללחם צר, והרבי כאן מביע את דעתו לחומרא וכדעת ה'ערוך השלחן', שבאם יש לו לאדם לחם צר לעצמו ולב"ב כבר חייב הוא להפריש מעשר כספים, אבל הרבי גם מקיל קצת, שרק חצי מהמעשר יתן בפועל והשאר יזקוף ע"ע במלוה לכשירחיב.

(ב) מדובר באיש שהשקיע כספו בעסק, והרוויח מספיק כדי לזון עצמו וב"ב ברמה סבירה, אלא שתזרים המזומנים (cash flow) לא היה כמו שצריך, והיה לו קשה להעביר במצב זה את כל המזומנים של כספי המעשר שלו לצדקה. וע"ז הורה לו הרבי שבכל זאת חצי מהמעשר יתרום מיד לצדקה, ורק את החצי השני יזקוף ע"ע לחוב.

ולפי שני האופנים עדיין יל"ע למה הוא יכול לזקוף חצי מהכסף כהלואה לעצמו ולא להעביר אותו לעניים. ובכל מקרה י"ל שאין כוונת הרבי לחצי ממש, אלא שחלק מהכסף יתרום וחלק ישאר לו אצלו כהלואה.

ובכל מקרה י"ל שבזמנינו לא כ"כ שייך דברי ה'ערוך השלחן', שהרי חלק גדול מכספי הצדקה שמחלקים היום אינו הולך ל"עני [ש] צריך לחם לפי הטף ועצים וכסות ובקרה", ומצאתי שנגע בזה בשו"ת 'חיי הלוי' (ח"ב סי' סג אות ב).

ולא באתי אלא להעיר.

הזכרת שם משה בספר דברים [גליון]

ב. ב'הערות וביאורים' גליון יח (א'ב) עמ' 79-80 העתיק הריל"א מ'אגרות קודש' אדמו"ר זי"ע ח"א עמ' צז: "במש"כ בענין דלא נזכר שם מרע"ה בפ' תצוה - ובהוספה למענה הנדפס - הנני בזה להציע...", ובשוה"ג שם העיר: "למענה הנדפס. לא הגיע לידינו".

וגילה הריל"א שהמענה נדפס ב'שמועסן' לחודש אדר א' תש"ג.

ואציין בזה שכבר כתבתי כן ב'הערות וביאורים' גליון תלז עמ' ט-י.



נגלה

שיטת רש"י בהניח בזוית זו ומצא בזוית אחרת

הת' דוב בער דלוון

ישיבת אהלי יוסף יצחק, דעטראיט

איתא בגמ' פסחים (י, סע"א): "על ובדק ואשכח (נכנס העכבר בפנינו ובדק בעה"ב אחריו ואשכח פרוסה ואינו יודע אם זו היא אם לאו. רש"י) פלוגתא דר' ורשב"ג דתניא שדה שנאבד בה קבר הנכנס לתוכה טמא נמצא בה קבר הנכנס לתוכה טהור שאני אומר קבר שנאבד הוא קבר שנמצא דברי רבי רשב"ג אומר תבדק כל השדה כולה".

ובהמשך הגמ' (י, ב): "הניח בזוית זו ומצא בזוית אחרת פלוגתא דרשב"ג ורבנן דתניא . . קרדום שאבד בבית הבית טמא . . או שהניחו בזוית זו ומצאו בזוית אחרת הבית טמא שאני אומר אדם טמא נכנס לשם ונטלו מזוית זו והניחו בזוית אחרת רשב"ג אומר הבית טהור שאני אומר השאלו לאחר ושכח או שנטלו מזוית זו והניחו בזוית זו ושכח". ע"כ.

וכתב רש"י בד"ה חסורי מחסרא: "וגבי חמץ נמי לרבנן חוששין שמא עכבר עשה וכיון דחוששין לעכבר יש לחוש נמי לא זהו אלא אחר ולרבן שמעון תולין באדם עצמו שהוא עשה ושכח וא"צ בדיקה". עכ"ל.

וע"פ פשוט דברי רש"י וכיון דחוששין כו' באו ליישב מדוע לא נאמר דאף לרבנן דהבית טמא, מ"מ בכה"ג בחמץ א"צ בדיקה, שהרי סוכ"ס מצא החתיכה ואף את"ל דעכבר עשה מ"מ החתיכה שנטל זו היא החתיכה שנמצאה, וע"ז מבאר רש"י דכיון שחוששין שמא העכבר עשה, כן יש לנו לחשוש דלמא החתיכה שמצא לא זהו החתיכה שנטל אלא אחרת.

ובתוד"ה הניח כתבו וז"ל: "דלרבנן צריך בדיקה דחוששין שמא עכבר עשה ולא זהו שהניח ולית להו רבנן הוא שאבד הוא שנמצא אלא כרשב"ג דאמר תיבדק כל השדה כולה אי נמי אתי אפי' כרבי ומיירי כגון שאין יודע כמה חתיכות הניח וצריך בדיקה שמא לא מצא כולם". עכ"ל.

ולפום ריהטא נראה דרש"י כיוון לתי' הא' בתוס', דיש לחוש שמא לא זהו אלא אחר, דאזלינן בשיטת רשב"ג דלא זהו שאבד זהו שנמצא, משא"כ שלי' רבי הרי אין לחוש שמא זהו אחר.

אמנם לכאור' אין לומר כן, דאי הכי לא הוה לי' לרש"י לסתום אלא לפרש, שיש לחוש שמא לא זהו אלא אחר לפי דאזלינן בשי' רשב"ג, דהא אין זה סברא דלית מאן דפליג עלי', ובלא זה הרי העיקר חסר'. וביותר קשה לפ"ז מהו שכ' רש"י "וכיון דחוששין לעכבר יש לחוש נמי כו'", הא חששא דלא זהו אלא אחר אינו מחמת חשש העכבר, אלא חשש נוסף, דכדי להצריכו בדיקה יש ב' תנאים; א' שנאמר שעכבר נטלו ולא בעה"ב, ב' שנאמר כרשב"ג שלא זהו שאבד זהו שנמצא, אבל אין זה תלוי בזה, דהא אפשר לחשוש לעכבר ומאידיך לומר שזהו שנמצא. ובאמת בתוס' לא מצינו שיתלו שי' רבנן הכא בשי' רשב"ג, רק כתבו דהטעם שצריך בדיקה הוא שחוששין שמא עכבר עשה, ועוד, שלא זהו שהניח כי אזלי' לדעת

6) וכן מוכח בתוס' שאנך ד"ה הניח בזוית זו, שהביא דברי רש"י וכתב וז"ל: "ויש לתמוה דלרבי דאמר לעיל דאמרינן הוא קבר שנמצא הוא קבר שאבד הכא נמי נימא דהוא חמץ שהניח באותה זוית דאפי' ראינו לעכבר שנטלו באותה זוית בכל מקום שימצא אמרינן שזהו. וצריך לומר דאליבא דרשב"ג דאמר לעיל תבדק כל השדה אמרינן דהוי פלוגתא דרשב"ג ורבנן דלקמן". חזינן להדיא דלמד ברש"י דלא הוי לרשב"ג דוקא וע"כ הקשה עליו, ותי' כתוס' דהוי כרשב"ג.

רשב"ג, אך בדברי רש"י מדוייק דכיון דחוששין לעכבר - לכן יש לחשוש נמי שמא לא זהו אלא אחר. וצ"ב כוונתו.

ונראה לומר הביאור בשיטת רש"י, דאין החשש שמא לא זהו אלא אחר תלוי במחלוקת רבי ורשב"ג, אלא אפי' רבי יודה דהכא יש לחוש שמא לא זהו אלא אחר.

והיינו, שמחלוקת רבי ורשב"ג לא הי' אם מספק יש לתלות לקולא או לחומרא, אלא דלרבי באופן שהי' כאן שדה שנאבד בה קבר ואח"כ נמצא בה קבר אין לנו ספק כלל, דהסברא מחייבת - לשיטתי' - לומר שזהו שאבד זהו שנמצא, וידענו שמא שנסתפק לנו קודם היכן הוא הקבר, הרי כעת נפשט הספק ומצאנו הקבר. ודכוותה גבי חמץ, בעל וברק ואשכח, דראינו עכבר נכנס לבית עם חמץ, הנה לשי' רבי כשבדק אחריו ומצא חמץ היינו שאין לנו ספק כלל, וכאילו ראינו החמץ משעה שנכנס וידענו היכן הוא ולא נסתפק לנו כלל.

אבל בהניח בזוית זו ומצא בזוית אחרת, הרי לא ראינו העכבר, ויתכן לומר שהאדם עצמו נטלו, ואעפ"כ למדים משיטת רבנן דתולין לחומרא מספק ואומרים שמא עכבר עשה, וכיון דתלינן לחומרא הרי כמו שיש להסתפק שמא עכבר עשה, באותה מידה יש להסתפק שמא לא זהו אלא אחר, ואין שייך כלל לתלות זהו שאבד שזהו שנמצא, שהרי מעולם לא ראינו העכבר שנכנס לומר שזהו שנטל זהו שהניח, דהכא המדובר בספק שמא עכבר עשה, ואין שייך כלל לדמויי לעל וברק, דהתם לרבי אי"ז ספק כ"א ודאי גמור.

ועם כי על פניו הסברא להיפך, דלרבי אפי' בודאי נכנס עכבר תלינן לקולא ואמרין זהו שאבד זהו שנמצא, כ"ש היכא דלא ראינו העכבר ורק מספק תלינן לקולא, אך כד דייקת אין זה מוכרח כלל, דהתם כיון שראינו החמץ נכנס ומצאנו אח"כ חמץ, הנה כיון שלפי הסברא זהו שאבד זהו שנמצא, הרי אין כל ספק, וע"ז דן ר' בתורת ודאי, משא"כ במקום שהאיסור הוא מתמת הספק, א"א לפשוט הספק ולומר שזהו שנמצא, שהרי מתורת הספק לא יצאנו, וכיון שחכמים החמירו בספק זה, עדיין יש לנו להתמיר שמא לא זהו אלא אחר.

ועפ"ז מתיישבים ביותר דברי רש"י "וגבי חמץ נמי לרבנן חוששין שמא עכבר עשה וכיון דחוששין לעכבר יש לחוש נמי לא זהו אלא אחר",

דכיון שלרבנן חיישינן לעכבר, ולא תולין באדם עצמו, הנה לשיטתם יש לנו גם לתלות שמא לא זהו שמצא.



הקשיבה רינתי זו רינון תורה*

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בירושלמי ר"ה (פ"ד ה"ח) על הפסוק (תהלים יז, א) "תפלה לדוד שמעה ה' צדק, הקשיבה רינתי, האזינה תפלתי בלא שפתי מרמה", 'שמעה ה' צדק' זו קריאת שמע, 'הקשיבה רינתי' זו רינון תורה, 'האזינה תפלתי' זו תפלה, 'בלא שפתי מרמה' זו תפלת מוסף.

בירושלמי כאן נזכר קודם 'הקשיבה רינתי' זו רינון תורה ואח"כ 'האזינה תפלתי' זו תפלה, והמפרשים מקשים הא תפלה קודם לתורה כדאיתא בברכות (ה, ב): תניא אבא בנימין אומר שתהא תפלתי סמוך למטתי, ע"ש ברש"י: "כל ימי נזהרתי שלא לעשות מלאכה ושלא לעסוק בתורה כשעמדתי ממטתי עד שאקרא ק"ש ואתפלל" - ומוכיח ה'לב שמחה' מגור זצ"ל מירושלמי זו - שמכאן שצריכים ללמוד לפני התפלה [ראה קובץ 'נחלת צבי' קובץ י' עמ' רלז].

ברם עדיין לא מתורץ עם מה שנאמר בברכות שם שאסור ללמוד קודם התפלה [ע"ש בתוס' ד"ה אלא אימא], מלבד שנאמר שזה מחלוקת בין בבלי לירושלמי.

והנראה בזה לבאר שלא יהיה מחלוקת בין בבלי לירושלמי, בהקדם מ"ש רבנו הזקן בלקוטי תורה תבא ד"ה תחת אשר גו' (מג, ג): "והנה התפלה היא במקום קרבנות והיא ג"כ בחי' ריח ניחוחי ולכן אמרו לבעל החוטם אני מתפלל כמ"ש בזח"ג (נשא ק"ל ע"ב). וכיון שכן לכן צריך לזה טהרה כנ"ל שהטהרה שייך לבחינת ריח. וריחא דחנוניתא זהו כענין

* לעילוי נשמת אמ"ו הרה"ח ר' אלעזר בהרה"ח ר' יוסף שלמה ז"ל הכ"מ. נלב"ע מוצאי ש"ק בהר בחוקתי כ"ה אייר תש"ע. ויה"ר שיקוים היעוד ד'הקיצו ורננו שוכני עפר' והוא בתוכם אכ"ר.

לבעל החוטם אני מתחנן. וע"כ לדברי הכל התפלה מקובלת יותר עם הטבילה ועיין בר"ח שער האהבה פי"א ג"כ טעם לזה כי התורה כו' אמנם תפלה כו' יעו"ש.

"הב' צדקה כמו ר"א יהיב פרוטה כו' בצדק אחזה פניך מפני שיש קטרוגים על האדם ודנין אותו אם ראוי לכנס להיכל ממ"ה הקב"ה בתפלה וצדקה תציל כו' וצדקה תרומם גוי ועמ"ש סד"ה וארשתיך לי.

"והג' הוא עסק ולימוד דברי מוסר ובפרט דברי מוסר הנמצאים בזוהר מלשון הארה שמאיר במקום החושך שהוא חכמת אמת אשת חיל עטרת בעלה היא האמונה שמלא כה"כ אף בלי התבוננות יקרה מאד למעלה מצד דירה בתחתונים וכו' והיא עטרת בעלה. פי' בעלה היא אהבה רבה שאחר התבוננות באמונה זו הפשוטה לדבקה בה' אחד סובב כ"ע שאהבה רבה זו הוא בחי' דכר כמ"ש זכר חסדו וכו'. ומפני שנתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים היא האמונה הפשוטה נעשית עטרת לראשו כו' עכ"ל.

והנה בס' לשמע און להרה"ח ר' זלמן דוכמאן ז"ל (עמ' 196). ובהוצאה החדשה ע' רב) מסופר, שזקנו החסיד הנודע ר' מרדכי יואל ז"ל שמע מהחסידי המפורסם ר' פסח מאלאסטאווקער ז"ל, שפעם אמר לו אדמו"ר הצמח צדק ביחידות, דמה שכתב אדמו"ר הזקן כאן שקודם התפלה צריכים ללמוד זהר - "האט דער זיידע געמיינט חסידות" - [כוונת הסבא היתה לתורת החסידות].

והנה בס' ספורי חסידים פ' עקב (ע' 479) נאמר: "חסיד אחד התאונן לפני הרב הצדיק ר' הלל מפאריטש, תלמידו של הרבי בעל 'צמח צדק', שכשלומד חסידות קודם התפלה יש לו חיות גדולה בחסידות, וכשעומד אחר כך להתפלל מסתלקת ממנו החיות ואינו יכול להתפלל כראוי.

"אמר לו ר' הלל: הלא יש לנו רבי, תשאל אותו.

"והחסיד אמר לו: וכי על כל דבר ודבר אפשר לנסוע להרבי ולשאלו?
- נמצא - השיבו ר' הלל - כשאין אתרוג צריך ליטול מקל ולנענע? ...

"הפציר בו הרבה החסיד שבכל זאת ייעץ לו מה לעשות. אמר לו ר' הלל: - וכי מה איכפת לך אם אתה מתפלל קודם התפלה?" עכ"ל.

ומעתה י"ל דהירושלמי מיירי אודות לימוד החסידות, והבבלי מיירי אודות לימוד הנגלה ולק"מ, כי בעצם 'לימוד החסידות' הוא ג"כ בגדר 'תפלה', וכמו שאמר ר' הלל: 'וכי מה איכפת לך אם אתה מתפלל קודם התפלה'.

ולפ"ז יומתק מאד בירושלמי דקאמר: "הקשיבה רינתי" זו רינון תורה, ולכאורה הרי זו סתירה מניה וביה - 'רינון' זה תפלה ולא תורה? - אלא שכאן מיירי מחלק שבתורה שהוא ג"כ בגדר תפלה, וזהו תורת החסידות. והיינו שבעצם עומק המשמעות של מה שנאמר בירושלמי: "הקשיבה רינתי" זו רינון תורה, הכוונה היא ל'לימוד החסידות', שזהו 'רינון תורה'.

ונמצא שזה ג"כ תואם מאד עם הבבלי, וכמ"ש ברש"י שם: "כל ימי נזהרתי שלא לעשות מלאכה ושלא לעסוק בתורה כשעמדתי ממטתי עד שאקרא ק"ש ואתפלל", דאכן לימוד החסידות הוי ג"כ בגדר 'ואתפלל' (לפני התפלה), וא"ש מאד.

והנה בקרבן העדה מפרש 'זו רינון תורה': "שצריך לקרות בזמרה לכך נקרא רינון". והיינו שהתורה נלמדת בנעימה, כדאיתא בבבלי מגילה (לב, א): כל הקורא בלא נעימה ושונה בלא זמרה וכו'. ברם עדיף טפי לפרש כנ"ל דקאי על לימוד החסידות שתורתו הוא בעצם תורה של רינון, ולא רק שהוא תורה שנלמדת באופן של רינון.

עפ"י הנ"ל י"ל דהבבלי והירושלמי הם לשיטתם, דאיתא בתורת מנחם כרך ל (עמ' 116 ואילך) בשיחת ש"פ משפטים תשכ"א:

"ע"פ המבואר לעיל, יובן גם מ"ש בירושלמי [ע"ז פ"ב סה"ז (ובפני משה שם)] (והובא גם בתוס' בבבלי [תוד"ה מ"ש - ע"ז לה, רע"א]) על הפסוק "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם", שמפרש "תשים" מלשון סימה ואוצר: "תני ר"ש בן יוחאי . . . מה הסימה הזאת אינה נגלית לכל ברי', כך אין לך רשות לשקע את עצמך בדברי תורה אלא לפני בני אדם כשריך".

"ולכאורה, דרשת הירושלמי היא להיפך מדרשת הבבלי [עירובין נד, ב (ובפרש"י)] הנ"ל, "שחייב להראות לו פנים", דהיינו שצ"ל ענין ההסברה והגילוי (ועד ש"משימו בלבם"), ואילו דרשת הירושלמי היא להיפך?!

"וביותר אינו מובן, שבעל המאמר בירושלמי הוא רשב"י, שענינו גילוי התורה - גם פנימיות התורה - לכל, וכידוע בפירוש הלשון "פתח ר' שמעון", שרשב"י פתח את הצינור דפנימיות התורה שיהי' בגילוי לכל, ואעפ"כ, דוקא רשב"י דורש מפסוק זה שצ"ל ענין ההעלם?

"והביאור בזה - דהיא הנותנת:

"כיון שענינו של רשב"י הוא גילוי פנימיות התורה, לכן דורש את הכתוב בנוגע לפנימיות התורה - שבזה ישנו התנאי שצ"ל "לפני בני אדם כשרין", דהיינו שיש צורך באיזו הכשרה לזה. - בנגלה דתורה, הרי התינוק "משיתחיל לדבר אביו מלמדו תורה כו'", ומלמדו את האותיות והנקודות שבתורה, משא"כ פנימיות התורה - הרי מובן שלא שייך ללמדה לתינוק, אלא יש צורך בהכשרה כו'.

"ונמצא, שהדרשה שבבבלי היא בנוגע ללימוד גליא דתורה, שבזה צ"ל הגילוי ד"חייב להראות לו פנים", ועד ש"משימו בלבם"; ואילו הדרשה שבירושלמי היא בנוגע ללימוד פנימיות התורה, וכדאיתא בסמ"ג בפירוש דברי הירושלמי: "מה הפנימה הזאת אינה נגלית לכל ברי' כך אין לך רשות לשקע עצמך על דברי תורה לגלות רזי'".

נמצא שהבבלי בברכות ובעירובין לשיטתם מיירי אודות נגלה דתורה, והירושלמי ברי"ה וע"ז לשיטתם מיירי אודות פנימיות התורה. וגם י"ל, שהירושלמי הוא בחי' אור ישר, לכן מיירי אודות פנימיות התורה, והבבלי הוא בחי' אור חוזר [במחשכים הושיבני], לכן מיירי אודות נגלה דתורה.



חסידות

שבירת התאוות קלה מיסורי מיתה

הרב מענדל וועכטר

ראש הכולל נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בתניא פכ"ג: "וזהו שכתוב כי קרוב אליך הדבר מאד וגו' שבכל עת ובכל שעה בידו של אדם וברשותו הוא להעבי' רוח שטות והשכחה

מקרבנו ולזכור ולעורר אהבתו לה' אחד המסותרת בודאי בלבבו בלי שום ספק. וז"ש ובלבבך ונכלל בה גם דחילו דהיינו שלא ליפרד בשום אופן מיחודו ואחדותו יתברך אפי' במסירת נפש ממש בלי שום טעם ושכל מושג אלא בטבע אלקי וכ"ש בשבירת התאוות הקלה מיסורי מיתה שקרוב אליו הדבר יותר לכבוש היצר הן בבחי' סור מרע אפי' מעבירה קלה של דברי סופרים שלא לעבור על רצונו ית' מאחר שנפרד בה מיחודו ואחדותו כמו בע"ז ממש בשעת מעשה" כו'.

וכן כתב לקמן פכ"ה: "שלעמוד נגדו ולכבשו קרוב מאד אל האדם כשישים אל לבו שלנצח היצר בכל זה ויותר מזה ולעשות הפכו ממש קל מאד מיסורי מיתה ה' ישמרנו ויסורי מיתה ה' ישמרנו היה מקבל באהבה וברצון שלא ליפרד מיחודו ואחדותו ית' אפי' לפי שעה להשתחות לע"ז ח"ו".

ויש להבין, דאכן 'שבירת התאוות קלה מיסורי מיתה' היינו אם זה לפעמים ולא באופן תמידי, אבל אם צריך ללחום כל החיים בלי הפסק - 'אם יהיה כן כל ימיו במלחמה זו' - וכמ"ש רבנו הזקן בפכ"ז: "ולכן אל יפול לב אדם עליו ולא ירע לבבו מאד גם אם יהיה כן כל ימיו במלחמה זו כי אולי לכך נברא וזאת עבודתו לאכפיה לס"א תמיד. ועל זה אמר איוב בראת רשעים ולא שיהיו רשעים באמת ח"ו אלא שיגיע אליהם כמעשה הרשעים במחשבתם והרהורם לבד והם יהיו נלחמים תמיד להסיח דעתם מהם כדי לאכפיה לס"א ולא יוכלו לבטלה מכל וכל" - אזי לכאורה בכלל אינו קלה יותר אפילו מיסורי מיתה שהם פעם אחת בלבד, ואמנם יסורי שבירת התאוות כל ימיו באופן תמידי קשה יותר אפילו מיסורי מיתה ר"ל?

ואכן כך איתא בהדיא בגמ' כתובות (לג, א-ב) שמקשים: "ממאי דמיתה חמור דלמא מלקות חמור, דאמר רב אילמלי נגדוה לחנניה מישאל ועזריה פלחו לצלמא? א"ל רב סמא בריה דרב אסי לרב אשי ואמרי לה רב סמא בריה דרב אשי לרב אשי, ולא שני לך בין הכאה שיש לה קצבה להכאה שאין לה קצבה. הרי מבואר דגבי הכאה שאין לה קצבה אמנם חמור הוא ממיתה, והכא הרי מיירי גבי הכאה שאין לה קצבה, וצ"ע.

דחילו הנכלל ברחימו

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין

מנהל מכון "היכל מנחם" - ברוקלין, נ.י.

בתניא פרק יח בתחלתו שואל אדמו"ר הזקן ד' שאלות אודות אהבה המסותרת שיש לבאר היטב, והשאלה האחרונה היא "ואיך נכלל בה גם דחילו".

ולא הבנתי הדיוק מה חסר ביאור כאן, והלא ענין התכללות המדות הוא דבר ידוע ומפורסם, וכל ישראל אומרים זה בנוסח הרבש"ע דספירת העומר שיש "גבורה שבחסד" - שחסד הוא אהבה וגבורה יראה (כמ"ש לעיל פרק ג), ובאמת בפרק יח עצמו, בהמשך הפרק אומר שבספירות דקדושה כל ספירה כלולה מכולן.

ואולי השאלה היא שדבר זה יש לבאר היטב איך הוא, דאיך אפשר שיראה תהי' כלולה באהבה והרי הם שני רגשים הפכיים זמ"ז.

והנה לקמן בס"פ יט מבאר רבינו: "ונקרא דחילו הנכלל ברחימו... שמפני אהבה זו ורצון זה [לידבק בשרשה כו'] היא יראה ומפחדת בטבעה מנגוע בקצה טומאת ע"ז ח"ו שהיא נגד אמונת ה' אחד", ולהלן ר"פ כה: "וז"ש ובלבדך ונכלל בה גם דחילו, דהיינו שלא ליפרד בשום אופן מיחודו ואחדותו יתברך כו'", עיין שם באורך.

וגם בזה לא ברור לי, שלכאורה משמע שההסבר בזה שהדחילו כלול ברחימו שייך לביאור גדרה של האהבה מסותרת שהיא מסירת נפש לה' שלא ליפרד מאחדותו ית', שלכן האדם ירא מדבר עבירה שעל ידה נעשה האדם מפרד מאחדותו ית'.

ולכאורה הסבר זה שייך לומר בכל אהבה, והוא דבר מובן ופשוט [שלכאורה לא שייך אפילו לשאול "איך נכלל בה גם דחילו"], כפי שרואים בחוש דכאשר אדם אוהב חברו באהבה עצומה, ובמילא רוצה למצוא חן בעיניו תמיד, הנה אם יש לו תאוה לענין מסוים שיודע בנפשו שזה ירגיז אהובו, הרי יהי' מלא יראה מלמלאות תאותו שלא להרגיז אהובו.

ועל דרך המבואר לעיל פרק י' בענין אהבה ושנאה שהם זה לעומת זה, שלכן כל שהאדם אוהב את הקב"ה הרי הוא שונא הסט"א שהם נגד ה'.

ומהו החידוש כאן שיש דחילו הנכלל ברחימו.

שוב ראיתי בפירוש ר' ניסן ע"ה על תניא שכתב כאן: והתירוץ הוא כי כמו למשל למי שיש לך בן יחיד יש לו אהבה והוא ירא שלא לעשות איזה דבר שנוגע לו שאפשר יוכל להזיק לו. עכ"ל

אך לא הבנתי כנ"ל מעיקרא מהי שאלת רבינו והרי זה מילתא דפשיטא השייך בכל אהבה.



מלחמות היצר ותחבולותיו

הרב אברהם אלאשוילי

מח"ס תניא מבואר

בתניא פכ"ה מאריך אדה"ז איך שקרוב הדבר מאד לאדם לכבוש היצר הנלחם בו, הן בסוד מרע והן בועשה טוב. ובענין מלחמת היצר ב"ועשה טוב" הוא מפרט: "להתגבר כארי בגבורה ואומץ הלב נגד היצר המכביד את גופו ומפיל עליו עצלה. . מלהטריח גופו בזריזות בכל מיני טורח ועבודת משא בעבודת ה' שיש בה טורח ועמל, כגון לעמול בתורה בעיון ובפה לא פסיק פומיה מגירסא. . וכן לתפלה בכונה בכל כחו ממש, וכן בעבודת ה' שהוא בדבר שבממון כמו עבודת הצדקה, וכיוצא באלו ממלחמות היצר ותחבולותיו, לקרר נפש האדם שלא להפקיר ממונו ובריאות גופו".

והנה בחלוקת השיעור היומי של התניא בשנה מעוברת מחולק קטע זה לשני חלקים, הקטע של כ"ז בשבט מתחיל מ"וכן בועשה טוב" עד "עבודת הצדקה", והקטע של יום כ"ח בשבט מתחיל מהתיבות "וכיוצא באלו". (וצריך להבין א) הרי לכאורה כל הקטע הזה הוא המשך אחד, ומדוע בחר הרבי הרי"ץ לחלק קטע זה באמצע ללימוד שני ימים? (ב) מה הפירוש "וכיוצא באלו ממלחמות היצר"? אם הכוונה "באלו" המצוות שנזכרו לפני כן, שהן תורה תפלה וצדקה, אזי יש לעשות פסיק לאחרי תיבת "באלו", ואם כן בודאי אינו מתאים להפסיק את השיעור יומי בתיבות "עבודת הצדקה". ואם הכוונה למלחמת היצר הנזכרת לפני כן, היה צריך לומר "וכיוצא בזו", שהרי רק מלחמה אחת של היצר נזכרה קודם לכן, והיא "המכביד את גופו ומפיל עליו עצלה".

אך אם מעיינים היטב בלשונו הזהב של אדה"ז בתניא ברור ש"וכיוצא באלו" אינו המשך אחד עם "עבודת הצדקה", שהרי כותב "כמו עבודת הצדקה", ואם כן הסיוע היה צריך להיות "וכיוצא בזו". אלא "וכיוצא באלו" הפירוש כיוצא במלחמות אלו שהיצר נלחם כנגדם, והן לימוד התורה ותפלה וצדקה שהזכיר קודם, שאמנם בכל אלו המלחמה בכללות היא מלחמה אחת בכך ש"מפיל עליו עצלה", אבל בפרטות כנגד כל דבר מהם בפני עצמו היא מלחמה אחרת, שכן גם בעצלות יש דרגות, יש עצלות ללימוד תורה, ויש עצלות לתפלה, ויש עצלות בצדקה, ובכל אלו היצר נלחם בסוג עצלות אחר, שכן לא כל מי שמתעצל בלימוד תורה מתעצל בתפלה או להיפך, וכן בצדקה, ולכן בכל פעם מפיל היצר על האדם עצלות וכבידות מסוג אחר.

והנה לאחרי שנתבאר שהתיבות "וכיוצא באלו" שייכות ל"מלחמות היצר", עדיין יש לבאר מדוע חולק קטע זה ללימוד שני ימים. ויש לומר שהדבר מבואר בדיוק לשון אדה"ז "ממלחמות היצר ותחבולותיו". שלכאורה מה מוסיף בתיבת "ותחבולותיו"?

והביאור בזה: ישנם שני סוגי מלחמות של היצר, מלחמה פשוטה ומלחמה מתוחכמת (כלשון הכתוב (משלי כו, ו) "כי בתחבולות תעשה לך מלחמה"). מלחמה פשוטה היא ע"י עצלות, שכן לא מונח בזה שום תחכום, אלא פשוט עצלות וכבידות של הגוף מצד עצמו, וכנגד זו המלחמה היא יותר פשוטה, נלחמים בה ע"י זריזות, כמו שכותב אדה"ז בפכ"ח. אבל המלחמה השניה אינה סתם עצלות, אלא היא מתוחכמת יותר, ובלשון אדה"ז "לקרר נפש האדם שלא להפקיר ממונו ובריאות גופו", היצר מכניס כאן שיקולים הגיוניים ושכליים, שיש לו לשמור על כספו ולא לפזר לצדקה בלי חשבון, וכן יש לו לשמור על בריאות גופו, ולכן אין לו לעמול כל כך בתורה ותפלה, וממילא המלחמה כנגד טענות אלו היא קשה יותר, שכן היא מלחמה כנגד "תחבולותיו" של היצר.

ויש לומר שזהו הטעם שהרבי הריי"ץ חילק קטע זה לשני חלקים ללימוד שני ימים (בשנה מעוברת), כדי להבהיר שמדובר כאן במלחמה אחרת ומתוחכמת יותר, וכדי לדעת להלחם כנגדה צריך להקדיש לשם כך יום בפני עצמו.

תכלית הכוונה בהשתלשלות העולמות

הרב יעקב הלוי הורביץ

ראשון לציון

כתב אדה"ז בתניא פל"ו (מה, סע"ב):

והנה תכלית השתלשלות העולמות וירידתם ממדרגה למדרגה אינו בשביל עולמות העליונים הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית', אלא התכלית הוא עוה"ז התחתון שכך עלה ברצונו ית' להיות נח"ר לפניו ית' כד אתכפיא סט"א ואתהפך חשוכא לנהורא. עכ"ל.

והנה הקביעה ש"תכלית השתלשלות העולמות וירידתם ממדרגה למדרגה אינו בשביל עולמות העליונים" ובעיקר את ההסבר והנימוק לה "הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית'" - יש לבאר בכמה דרכים:

א. בפשטות נראה שההסבר הכי פשוט לזה הוא מצד כיוון המהלך. היינו, שמכיון סודר ההשתלשלות הוא שמעולם האצ"י נברא עולם הבריאה ואח"כ עולם היצירה ואחריו עולם העשי', א"כ ברור ופשוט שא"א לעצור באמצע התהליך ולומר שהתכלית היא בעולם האצ"י או בעולם אחר מהעולמות העליונים, שהרי מאצ"י נמשך האור ויורד עוד ועוד עד שמגיע לעולם העשי' ולמה עשה ה' ככה, בעל כרחנו צריכים אנו לומר שזהו מפני שהתכלית אינה בעולמות העליונים אלא בעוה"ז התחתון, שהוא סוף ההשתלשלות.

[על ביאור זה בלשון אדה"ז "הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית'" יש להקשות, שכן הוא מתייחס בעיקרו לתיבת "ירידה", ואינו מתייחס כ"כ לכללות הרעיון והעניין של "מאור פניו יתברך"; שהרי הנקודה העיקרית בביאור זה היא שהעולמות ממשיכים לרדת, (כלומר, ההסתכלות היא על התהליך שקורה בעולמות עצמם, ולא מבחינת היחס לעצמותו ית'), וא"כ הי' על רבינו הזקן לומר בפשטות: שא"א לומר שתכלית השתלשלות

העולמות היא בשביל עולמות העליונים מכיון שהם ממשיכים לרדת, ומהו שאומר: (הואיל ולהם ירידה) מאור פניו ית'¹].

ב. ביאור עמוק יותר (אמנם גם הוא עדיין עוסק ביחס למה שקורה בעולמות עצמם ולא ממש מבחי' היחס לעצמותו ית') הוא²: שא"א לומר שהכוונה של הקב"ה היא בעולם האצי', שהרי האורות דאצי' הם גילוי ההעלם ביחס למקורם (ע"ס הגנוזות³) ושם הרי הם היו במדרג' גבוהה הרבה יותר, וא"כ נמצא שאין תועלת בגילוי האצי', שהרי לא נתחדש ולא נוסף באורות דאצילות כלום לעומת מקורם ואדרבה, זו ירידה והשפלה

(1) כנ"ל בפנים, אופן זה הוא הפשוט ביותר בביאור הענין ונזכר (בפירוש או ברמז) בכמה מקומות בחסידות - ראה בארוכה בד"ה ארדה נא תרנ"ח (סה"מ תרנ"ח ע' ל ואילך).

[ז"ל שם (ע' לב): וז"ש בסש"ב הואיל ולהם ירידה כו' - דבעולמות העליונים הכוונה בהתהוותם אינו בשביל עצמן כ"א בשביל הירידה להיות ממוצעי' כו', משא"כ בעולם התחתון א"א לומר בו הכוונה בשביל הירידה שה"ה היותר תחתון ואחרון בעולמות אבי"ע שאין תחתון ממנו כו', כ"א כוונת התהוותו הוא בשביל עצמו היינו בשביל התיקון שיתתקן מלמטלמ"ע, ועי"ז ממשיכים בחי' דירה בתחתונים, דכך עלה ברצונו ית' להיות נח"ר לפניו ית' כד אתכפי"ס"א ואתהפכא חשוכא לנהורא שיאיר עי"ז אור ה' אוא"ס ב"ה במקום החשך].

וראה גם סה"מ תרס"ט ע' קנח-קנט (וציון שם לד"ה ארדה הנ"ל). סה"מ עת"ר ע' קצח*. בשעה שהקדימו תער"ב ח"ב ע' תתצו. סה"מ תשי"ג עמ' 98 ואילך. ד"ה מצותה משתשקע תשי"ג ס"ג (תו"מ ח"ז ע' 234-233, סה"מ תשי"ג ע' נז-נח). ועשית חג שבועות תשכ"ה (ס"ו)**.

*. שם ציון לד"ה אני תרנ"ח, ואפשר צ"ל: ארדה נא תרנ"ח (במאמרי תרנ"ח לא נמצא ד"ה אני), וכתב על זה ש"הוכרח הענין בד"ה הנ"ל". בסה"מ תרע"ח ע' קיב-קיג נתבאר הענין באופנים אחרים (כדלהלן בפנים), וכתב שם (ריש ע' קיג) "ועמ"ש בד"ה ארדה נא רנ"ח, שם מבואר בא"א". והוא מתאים עם הנ"ל בגוף ההערה.

** במאמר קבלת הנשיאות של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ד"ה באתי לגני תשי"א (ס"ד-ה), נתבאר הענין באופנים אחרים (כדלהלן בפנים), וכנראה לכן אין שגור ביאור זה אצל בני דורנו. אולם ביאור זה הוא חשוב, וכאמור, גם הכי פשוט, ונזכר כמה פעמים במאמרי דא"ח (וגם של רבינו).

(2) כן ביאר רבינו בד"ה באתי לגני תשי"א ס"ד, ביאור הא' (תו"מ סה"מ מלוקט, כסלו - שבט ע' רסו ואילך). ולפני כן הובא ביאור זה בד"ה מצוותה משתשקע תרע"ח (סה"מ תרע"ח ע' קיב-קיג).

(3) כ"ה בד"ה מצוותה משתשקע תרע"ח שם (ע' קיב). ועוד.

לאורות שנתגלו כי כל גילוי הריהו ירידה. משא"כ בהתהוות עוה"ז יש תועלת וחדוש, שהרי כאן יש גילוי העצמות וזה לא הי' (וגם לא יהי') באף עולם מהעולמות העליונים (ומה שאומרים שבעוה"ז יש גילוי העצמות הכוונה היא בשנים: (א) בעצם (בכח), היינו מתחילת בריאת עוה"ז יש בו כח העצמות⁴, (ב) וזה עתיד להתגלות (בפועל) לעת"ל ע"י העבודה דאתכפיא ואתהפכא שאנו עושים בו עתה⁵).

[ביאור זה מתייחס גם הוא למה שקורה בעולמות (ע"ד ביאור הא'), אבל (לא) ביחס להמשך סדר ההשתלשלות כלפי מטה, אלא) ביחס לשורש העליון שלהם, וממילא יש לו כבר יחס כללי לכללות הרעיון של "הואיל ולהם ירידה מאור פניו יתברך". אבל עדיין יש להקשות שאין זה ממש מתאים עם התיבות "אור פניו ית'", דלפי הסבר זה הי' אדה"ז צ"ל: הואיל ולהם ירידה לגבי מקורם וכיו"ב (שהרי ע"ס הגנוזות אינן ממש "אור פניו ית'").]

ג. ביאור עמוק יותר הוא⁶: שא"א לומר שתכלית הכוונה האלוקית היא בעולם האצ"י, וזאת מ כיון שהנאצלים (וכן כל העולמות העליונים) הם גילויים ולא עצם, הרי לא יתכן שעצמות הוריד וכביכול "ויתר" על עצמו

4) ודבר זה בא לידי ביטוי בכך שבעוה"ז יש הרגש שמציאותו מעצמותו. ואף שזהו רק בהרגשתו (ומצד השכל מוכרח שאינו כן), מ"מ זה גופא שיהי' נדמה עכ"פ שמציאותו מעצמותו זהו מפני ששרשו מהעצמות שמציאותו מעצמותו (ראה בד"ה באתי לגני תשי"א סוס"ד - תו"מ סה"מ מלוקט, שבט ע' רסז).

5) כמבואר בד"ה באתי לגני שם.

6) יש עוד אופן לבאר הענין והוא כביאור הב' שבפנים (רק בפשטות יותר מבלי להכנס לענין של גילוי העצמות שבעוה"ז) - שא"א לומר שהכוונה העליונה היא בעולם האצ"י, שהרי האורות דאצ"י הם גילויי ההעלם ביחס למקורם ושם הם היו במדרג' גבוהה הרבה יותר, אלא צ"ל שהכוונה היא בעוה"ז התחתון שכן התהוות היש בעולמות ביי"ע, ובפרט בעוה"ז הגשמי, ה"ז התחדשות דבר, וא"כ אינו שייך לומר שההתהוות היא ירידה לגבי מקורן מאחר שלא היו מקודם כלל ובהתהוות נתחדשו מאין ליש (ראה בסה"מ תרנ"ח ע' לא. תרס"ט ע' קנט).

7) כ"ה בד"ה מצוותה משתשקע תרע"ח שם.

8) ביאור זה הובא בד"ה באתי לגני תשי"א ס"ד, ביאור הב' (ועוד שכוין וכו'). ועד"ז בד"ה כי תשא תשט"ז ס"ג-ד (תו"מ חט"ז ע' 91 ואילך, סה"מ תשט"ז ע' קטז ואילך). ועוד.

בשביל גילויים (שהוא כביכול "משתעשע" ורוצה דירה בהם)⁹, ובע"כ צ"ל שהתכלית היא בעוה"ז הגשמי שבו (ורק בו) יש (גילוי ה) עצמות.

[ביאור זה כבר מתייחס לכללות הרעיון והענין, שכל העולמות העליונים הם בבחי' ירידה לגבי עצמותו ית'. אבל מה שלא כ"כ מתאים בו הוא רק התיבה "אור (פניו ית')", שהרי ביאור זה מתייחס לעולמות (שהם רק אורות ו גילויים) כפי שהם ביחס לעצמותו ית', ועצמותו יתברך הריהו עצם ולא אור, ולפי ביאור זה הי' אדה"ז צ"ל: הואיל ולהם ירידה לגבי עצמותו ית'].

ד. ביאור בעומק יותר (ע"ד הנ"ל ביאור הג')¹⁰: שא"א לומר שהכוונה העליונה - שנתאוהה הקב"ה להיות לו דירה - היא בגילויים שבעולמות העליונים, שכן כל אלה הם גילויים ולא עצם "שזהו ירידה [לגבי העצם], וגם שעצמות מובדל מענין הגילויים"¹¹, היינו שעצמות וגילויים הם ב' הפכים.

וכאן מהראוי להוסיף מה שביאר רבינו במ"א¹², שעצמות כבי' רוצה להיות נמשך בגילויים¹³, והגילוי הזה אינו דבר נוסף עליו ח"ו (שא"כ ה"ז

9 ראה בד"ה ויקהל תשי"ב (תו"מ ח"ה ע' 75, סה"מ תשי"ב ע' רמז), ושם הלשון "שלא יתכן שינצלו (מ'זאל אויסנוצען) ענין נעלה יותר [=עצמות] בשביל ענין תחתון ממנו". (ולמעשה ששם נראה שילוב ביאור הב' והג' שבפנים יחד).

10 מקורו מד"ה באתי לגני תשי"א ס"ה, ושם הובא זה מד"ה מצוותה משתשקע תרע"ח (סה"מ תרע"ח ע' קיג).

11 לשון כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שם, ע"פ לשון כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב בד"ה מצוותה משתשקע שם (אלא שרבינו חידד הלשון ביחס למקור, בד"ה מצוותה משתשקע הנ"ל*).

* הלשון במאמר הנ"ל היא "שהרי אצי' ככלל הוא בחי' גילוי, ועצמות אינו בגדר גילוי, הרי שהוא מובדל בערך מהגילויים כו", ורבינו כתב: "שזהו ירידה [וזהו כנ"ל בפנים בביאור הג'], וגם [=שאינו זו סתם ירידה (היינו לגריעותא מצד הגילויים ולפי ערך)], אל[א] שעצמות מובדל מענין הגילויים [=מובדל ענינו הבדלה לעצמו, היינו, מובדלות שלא בערך. וכדלהלן בפנים ב' פרטים בזה]".

12 בלקוטי שיחות ח"ה ע' 245, אות ב ובהערות.

13 הטעם לזה נתבאר (בלקו"ש שבהערה הקודמת), שכן אם נאמר שהוא מוגבל בזה שא"א לו להתגלות זה מוכיח שאינו עצם, כי עצם אינו מוגדר בשום דבר.

הרכבה ח"ו בעצמותו) - וכמובן, אינו ענין של אור וגילוי כפשוטו, כי עצמות ואור הם ב' הפכים כנ"ל - אלא ענינו הוא: שהעצם עצמו יהי בגילוי.

ולפיכך א"א לומר שהכוונה היא בגילויים שבעולמות העליונים שכן "עצמות מובדל מכל ענין הגילויים"

- והלשון "מובדל מכל ענין הגילויים" משמעותו כפולה ורומזת לב' ענינים: (א) בדרך השלילה, כאמור, שעצמות וגילויים הם ב' הפכים, אשר על כן א"א לומר שהכוונה היא בגילויים שבעולמות העליונים (וזהו ע"ד הנ"ל בביאור הג"ה¹⁴). (ב) ויתירה מזו בדרך החיוב: שמכיון שעצמות הוא מובדל לעצמו ואינו מוגדר בשום גדר, ממילא מובן שהוא שייך להמשך גם בגלוי, ואדרבה, הוא נתאוה כבי' שתהי' דירה (שענינה מקום קבוע, ובגילוי¹⁵) לעצמותו כאן למטה¹⁶ -

ורצון העצמות הוא, איפוא, לשכון דוקא בעוה"ז הגשמי והחומרי שבו (ורק בו) הוא יכול להתגלות (מכיון שאין בו גילויים המסתירים וסותרים

ובמ"א (לקו"ש חכ"ה ע' 430 הערה 57) הוסיף רבינו ביאור בזה - דלכאורה הא גופא טעמא בעי: שהרי מצד יכלתו ית' (שהוא כל יכול) אינו מוכרח שגילוי הוא שלימות, ומדוע נאמר שעצמות כבי' רוצה להיות נמשך בגילוי - כי גם זה הוא מצד גדר התחתונים, שכך עלה ברצונו ית' שגילוי הדבר יהי' שלימות בגדרי התחתונים (שכל זמן שהכלי נשאר בכח ובהעלם ואינו משמש בתפקידו בפועל ובגלוי - ה"ז חסרון בגדרי הנבראים), ובמילא, אם זה נשאר בהעלם ובכח אי"ז דירה בתחתונים (בשלימותה) מצד גדר התחתונים.

14 ע"ד ולא ממש. כי הנקודה העיקרית בביאור הג' היא הירידה של הגילויים לגבי העצם, וכאן מודגש ענין הפכיות שלהם (שהם בסתירה זה לזה).

15 כידוע המודגש בחסידות (סה"מ תרס"ט ע' קנט-קס. לקו"ש ח"ג ע' 956, ח"ד ע' 1054. ועוד) בפירוש "דירה בתחתונים", שענין ה"דירה" הוא [לא רק שנמצא בה כל העצם, אלא גם] שהעצם נמצא בה בגילוי. וראה גם בסה"ש תשמ"ח (ח"ב ע' 617 הערה 35) שגילוי עצמותו ית' שלמעלה מכל ציור (אינו בעולמות העליונים - דוגמת היכל מלכותו, כ"א) הוא דוקא בתחתונים. . באופן של דירה בתחתונים, שבדירה נמצא הדר שם בגילוי ובהתפשטות, עד שהדירה משתנה ע"י הדר שם (שנעשית דירת אדם).

16 ראה עוד בלקוטי שיחות חט"ז ע' 140.

את העצמות, כנ"ל שעצמות וגילויים הם הפכים¹⁷), וממילא מובן שמה שמתאים למילוי הכוונה של דירה לעצמותו ית' זהו דוקא עוה"ז הגשמי.

[מה שמתחדש בביאור הד' הוא: (א) שעצמות וגילויים הם ב' הפכים שסותרים זה את זה. (ב) שעצמות הוא מובדל לעצמו ואינו מוגדר בשום גדר, וממילא הוא שייך להמשך גם בגילוי למטה¹⁸. ולביאור זה מתיישבת בטוב גם תיבת "אור פניו ית'", והיינו מכיון שהכוונה היא לגילוי העצמות (ובודאי אין הכוונה כפשוטו לסתם אור וגילוי, אלא לגילוי העצמות). ולפי זה מתיישבת בטוב גם תיבת "אור פניו", היינו הפנימיות שלו ית', והכוונה היא לעצמותו, כלומר שעצמותו ית' כמות שהוא לעצמו כבי' ימשך וישכון למטה בגלוי].

* * *

והנה עד כאן הוא מה שיש לומר בביאור הענין, ובהנפק"מ שבין הביאורים השונים שנאמרו בו, בדרך הפשט בהתאם ללשונו הק' של רבינו הזקן בתניא בזה. וכאן המקום להוסיף עוד עומק, שעל פיו תתבאר הנפקא מינה שבין הביאורים הנ"ל ביחס למהות הענין של הכוונה העליונה בכריאת העולם.

דהנה בג' הביאורים האחרונים יש עומק נוסף על מה שנתבאר לעיל בביאור הא'. שכן מהמבואר בביאור הא' אנו יודעים רק שתכלית הכוונה של הקב"ה היא בעוה"ז התחתון (ולא בעולמות העליונים), אבל עדיין אפשר לומר שישנה גם איזו כוונה בעולמות העליונים (נוסף על מה שהם נאצלו לצורך עוה"ז), אך מהמבואר בביאור הב' ואילך מובן שא"א לומר

(17) ראה עוד בהערה הבאה.

(18) ויש להוסיף, שמכיון שזוהי תכלית הכוונה שדוקא התחתונים יהיו משכן ודירה לעצמותו ית', ממילא נהי' זה ענינם גם של התחתונים עצמם, שהם עצמם נהיים (גם מבחינתם) "כלי" ודירה להעצמות. והוא ע"פ ביאורו הידוע של רבינו (בלקו"ש ח"ט ע' 75 הערה 30) שמה שהתחתונים הם דירה לעצמותו ית', אין זה רק לפי שהגילויים שישנם בעליונים מסתירים על העצמות ובעוה"ז אין הסתר זה, אלא גם לפי שההרגש שמציאותו מעצמותו בעוה"ז הוא בדוגמתו והוא "כלי" ודירה להעצמות שמציאותו מעצמותו. וראה גם לקו"ש חט"ו ע' 248 ואילך. ד"ה להבין ההפרש תשי"ט ס"ב (תו"מ חכ"ד ע' 296, סה"מ תשי"ט ע' צ).

כן שהרי התגלות עולמות העליונים היא ירידה וחסרון להם, וא"א לומר שיש איזה תכלית בחסרון¹⁹.

כדי לבאר את הענין יש להרחיב קצת²⁰. דהנה ידוע שבזהר ובע"ח מובאים כמה טעמים שבגינם עלה כביכול ברצונו של הקב"ה לברוא העולמות:

בזהר²¹ מובא שהטעם הוא בגין דישתמודעון ל', ובע"ח²² איתא שהטעם הוא בכדי שיתגלו שלימות כחותיו ופעולותיו. אולם במדרשי רז"ל²³ שעליהם מיוסדים דברי אדה"ז כאן, מובא שהבריאה היתה לפי שנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים. וידוע שהענין ד"נתאוה" הוא למעלה מהטעם, ובלשון אדה"ז²⁴ "אויף א תאוה איז קיין קשיא", היינו שענין התאוה הוא בדרגא כזו שאין שייך שם קושיא לפי שהוא בעצמותו ית' למעלה מהשכל.

[והביאור (וההגדרה) בזה הוא, דהזהר והע"ח מדברים בענין בריאת העולמות כמו שהיא מצד בחינת הגילויים, וכיון שגילויים - גם גילויים הכי נעלים - הם מוגדרים באיזה גדר, ממילא, בדרגות אלה הרצון לעשיית איזה דבר הוא מפני שאותו הדבר הוא כהתאם להגדר שלהם, היינו מפני הטעם; ואילו מארז"ל שטעם הבריאה הוא מפני ש"נתאוה הקב"ה" מדבר בענין הבריאה כפי שהיא מצד העצמות - שמכיון שעצמותו ית' אינו מוגדר בשום גדר, לכן הרצון לבריאת העולמות שבהעצמות הוא לא מפני שיש איזה עילוי בהבריאה אלא שכך נתאוה, למעלה מטעם].

(19) ע"פ לקוטי ביאורים לר"י קארף.

(20) הבא להלן מיוסד על ד"ה באתי לגני תשל"א פ"ג (סה"מ מלוקט ח"ה ע' קנא-קנב. תו"מ סה"מ מלוקט שבט ע' שנב-שנג).

(21) ח"ב מב, ב.

(22) שער ההקדמות הקדמה ג. ע"ח שער א (דרוש עיגולים ויושר) ענף א.

(23) תנחומא נשא טז. בחוקתי ג. ב"ר ספ"ג. במדב"ר פי"ג, ו.

(24) אוה"ת בלק ע' תתקצז. המשך תרס"ו ס"ע ז. סה"מ ה'תש"ב ע' 34.

והנה מבואר בחסידות²⁵ שההוכחה על זה שהסיבה העיקרית לבריאת העולמות היא לפי שנתאוה למעלה מהטעם, (ולא מצד הטעמים של ישתמודעון ל'י' ושל יתגלו שלימות כחותיו ופעולותיו) היא - כי בכדי שיהי' הענין של ישתמודעון ל'י', ידיעת אלקות, (טעם הזהר הנ"ל), לשם זה הי' מספיק התהוות עולמות העליונים (עולם האצילות ועולמות הא"ס שלמעלה מאצילות), ולא הי' צריך להיות התהוות עולמות התחתונים. ואדרבא, עיקר הענין של ישתמודעון ל'י' הוא דוקא בעולמות העליונים, מכיון שהידיעה וההשגה באלקות שבעולמות התחתונים (עולמות ביי"ע הרוחניים) היא רק בהמציאות של אלקות ולא במהות. ומכש"כ בעולם העשי' הגשמי שאין נרגש בו כלל גם המציאות דאלקות.

ועד"ז הוא לגבי הטעם שיתגלו שלימות כחותיו ופעולותיו (טעם הע"ח הנ"ל), שלשם התגלות שלימות כחותיו היתה מספיקה בהחלט ההתהוות של עולמות העליונים, שמכיון שגם עולמות העליונים הם מציאות והתהוותם היא בדרך התחדשות (יש מאין), לכן בזה שאוא"ס מהווה אותם מתגלה הכח שלו (שבכחו להוות דבר חדש). ויתירה מזו, עיקרגילוי שלימות כחותיו הוא דוקא בהתהוות עולמות העליונים. שמכיון שהתהוות עולמות התחתונים (ביי"ע) הוא ע"י שהכח האלקי שמהווה אותם הוא מתעלם מהם, הרי בפעולה זו של הכח (התהוות ביי"ע), אין מתגלה הכח. ומכש"כ שהוא אינו מתגלה בהתהוות עוה"ז התחתון, שכן בעוה"ז ההעלם של כח המהווה שבו הוא הרבה יותר מאשר בעולמות הרוחניים.

ומזה שנתהוו (גם) עולמות ביי"ע הרוחניים, ומכש"כ מההתהוות של עוה"ז הגשמי, שאין בו (מצד עצמו) שום מעלה - ובלשון אדמו"ר הזקן: שהוא תחתון שאין תחתון למטה ממנו - מוכח, שתכלית כוונת הבריאה היא (לא מצד הטעם, אלא אך ורק) לפי שכך נתאוה הקב"ה שעוה"ז התחתון יהי' דירה לו ית', לו לעצמותו²⁶.

(25) המשך תרס"ו ע' ד ואילך. סה"מ ה'תש"ב ע' 32 ואילך.

(26) ובמה באה לידי ביטוי הדירה לעצמותו שבעוה"ז - ראה לעיל בביאור הב' (והד').

ועפ"ז י"ל, שביאור הא' - שמצדו אפשר לומר שיש גם איזו כוונה בעולמות העליונים, כנ"ל - נקודת המוצא שלו היא לפי שיטות הזוהר וע"ח. כי אכן לשיטות אלו יש מקום לומר שיש גם איזו כוונה ותכלית בעולמות העליונים עצמם (נוסף על מה שהם נאצלו לצורך עוה"ז), והיא הכוונה של ישתמודעון ל'י' וכן גם הכוונה שיתגלו שלימות כחותיו ופעולותיו, שטעמים וכוונות אלו אכן באים לידי ביטוי ושלימות בעולמות העליונים הרוחניים כנ"ל. והחידוש שבדברי אדה"ז בתניא הוא, שגם מנקודת מוצא זו (לפי טעמים אלו) א"א לומר שתכלית הכוונה היא רק בעולמות העליונים, אלא תכלית הכוונה היא בעולם הזה התחתון כמאמר רז"ל "נתאוה הקב"ה" (אבל עדיין נכון לומר שיש גם איזו כוונה בעולמות העליונים, שהרי כך מפורש יוצא מדברי הזוהר והע"ח).

אך מה שמבואר בג' (ובפרט בב') הביאורים האחרונים שא"א לומר כן, הוא מלכתחילה מנקודת המוצא של "נתאוה". היינו שבביאורים אלו אין מתחשבים בטעמי הזוהר והע"ח, אלא כל עסקנו בביאור הענין עתה הוא מנקודת המוצא של "נתאוה" הקב"ה, כלומר מצד העצמות בלבד²⁷. ולפי אופן זה מיתוסף עומק ומתחדד ביאור הענין והוא - מכיון שאנו בוחנים את הענין מצד העצמות, הרי אי אפשר לומר שיש גם איזו כוונה בעולמות העליונים, שהרי התגלות עולמות העליונים היא ירידה וחסרון (ביחס לעצמות) וא"א לומר שיש איזה תכלית בחסרון, אלא תכלית הכונה היא אך ורק בעוה"ז התחתון.

* * *

ולבסוף עוד ב' הערות:

א) על לשון אדה"ז ש"תכלית השתלשלות העולמות וירידתם ממדרגה למדרגה אינו בשביל עולמות העליונים, הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית", הובא לעיל כמה פעמים שהכוונה היא לעולם האצילות. ויש להעיר

27) וכפי שאכן פתח אדה"ז את דבריו בפרק זה במאמר רז"ל זה, ודבריו שם להלן ש"תכלית השתלשלות העולמות וירידתם ממדרגה למדרגה אינו בשביל עולמות העליונים הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית" וכו' הם בהמשך לזה.

מדברי רבינו בכמה מקומות²⁸ - שבאמת אצילות בענין זה היא לאו דוקא, וז"ל בשיחת שבת בראשית תשמ"ו²⁹:

אף שהלשון בתניא הוא "עולמות העליונים", ובדרך כלל הכוונה בזה היא לעולם האצילות, מ"מ מתוכן הענין מובן שכן הוא גם בנוגע לדרגות שלמעלה מאצילות. ובפרט, שבכמה מקומות שמדברים אודות "עולם האצילות" הכוונה היא (לא רק לעולם האצילות הפרטי, אלא) גם לעולם האצילות הכללי, כלומר, עולמות הא"ס ולמעלה יותר כו'. ובנוגע לכל העולמות והדרגות הכי עליונות [הללו אומרים שהם] באופן ד"ירידה מאור פניו ית". עכ"ל.

ובשיחת ש"פ תבוא תשד"מ³⁰ התבטא בחריפות יותר, וז"ל: סדר ההשתלשלות - התחלתו היא לא רק מעולם האצילות, ועאכו"כ - לא רק מעולם הבריאה, כי אם גם מהדרגות שלפנ"ז, החל מהדרגא שלאחרי הענין ד"הי' הוא ושמ"ו בלבד". ויתירה מזו, גם בנוגע לדרגא ד"הוא ושמ"ו בלבד" - הרי מכיון שישנה ההתחלקות ד"הוא" ו"שמ"ו", מובן, שענין ההשתלשלות מתחיל כבר מהדרגא ד"הוא ושמ"ו".

ומבאר אדמו"ר הזקן, ש"תכלית השתלשלות העולמות וירידתם ממדרגה למדרגה", החל מהדרגא ד"הוא ושמ"ו" - "אינו בשביל עולמות העליונים". וטעם הדבר: "הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית", והרי התכלית היא - עלי' ולא ירידה. עכ"ל.

(ב) בענין מה שדוקא עוה"ז התחתון נעשה דירה להעצמות הניף רבינו שנית ידו³¹ וביאר זה בעומק נפלא, וכתב, שהטעם לזה הוא "כי בעוה"ז הוא עיקר ההעלם, וע"י שמתגלה שההעלם שבו הוא מצד יכולת העצמות, הוא נעשה דירה להעצמות".

28) להלן בפנים הובאו דוגמאות לזה מב' שיחות, אבל באמת הובא דבר זה בעוד כו"כ מאמרים ושיחות.

29) התוועדויות תשמ"ו ח"א ע' 445.

30) התוועדויות תשד"מ ח"ד ע' 2540.

31) בד"ה באתי לגני תשל"א ספ"ו (סה"מ מלוקט ח"ה ע' קנז. תו"מ סה"מ מלוקט, שבט ע' שנח).

וכוונתו לומר, שמה שעוה"ז התחתון דוקא נעשה דירה להעצמות ולא העולמות העליונים, הוא לפי שבעוה"ז הוא עיקר ההעלם, וניכרת בו יכולת העצמות להיות בהעלם (היינו ההעלם העצמי שלמעלה מגילוי)³², משא"כ עולמות העליונים שהם גילויים לא ניכר בהם (כ"כ) שביכולתו להיות בהעלם, וע"י שמתגלה שההעלם שבעוה"ז הוא מצד יכולת העצמות, הוא נעשה דירה להעצמות³³.



דיוק לשון בתניא [גליון]*

הרב אברהם קעלער

תושב השכונה

בקובץ א' יב' העיר הרב א.א. על לשון אדה"ז בתניא פ"ד "כי המקיימן באמת הוא האוהב את שם ה' וחפץ לדבקה בו באמת".

וכתב שהלשון "ואוהב את שם ה'" הוא לשון יחודית כאן, שלא מצא לשון זה בשאר מקומות בתניא ודא"ח.

הנה ראשית כל בביאור לשון זה כבר העיר המשפיע ר' שמואל גרונום ברשימותיו בתניא (הועתק בתניא עם מ"מ, פירושים, וכו' [חיתריק]), וביאר שאהבה במצוות עשה אינו שייך אלא ב'שם' - הארה בעלמא, וכו' עיי"ש.

והנה קטע זה מתניא נתבאר בריבוי מקומות במאמרי אדמו"ר מהרהר"ב כמצויין לזה במפתחות לאדמו"ר נשי"ד במפתחותיו על המאמרים הנ"ל.

והרב הנ"ל רצה להוכיח ע"פ מה שהעתיק מסה"מ תרס"ו שאהוי"ר בשביל קיום תורה ומצוות צ"ל ע"פ טעם ודעת ולכן מבאר שמדובר כאן

(32) כנראה זהו ענין ההרגש של מציאותו מעצמותו (הנ"ל הערה 4).

(33) ראה שם לעיל במאמר (ובהערה 60), ביאור הענין וההכרח לזה שיש כונה מיוחדת בגילוי יכולתו להיות בהעלם.

* לזכות אחי חנוך הענדל בן שטערנא שרה לרפו"ש.

בדרגא נמוכה של אהבה, מכיון שכתוב "וחפץ לדבקה בו". וכתב שהדביקות הוא מצד חפצו ורצונו כלומר מצד טעם ודעת.

והנה ערבוביא גדולה רואה אני כאן :

א. בפ"ב מתחיל אדה"ז לבאר ענינה של אהבה בכללותו, (ורק בפ"ז מתחיל לבאר בדרגא הנמוכה באהבה כמבואר באג"ק כ"ק אדמו"ר ח"א ע' שיח).

ב. כשמעיינים ולומדים בפ"ג וד' וכן בשופי בדא"ח, רואים שאהבה שרשו ברצון ורצון שרשו בדעת, ובעולם התיקון הרי דעת הוא בקו עם תפארת מדת האמת, לכן האהבה יש לה קיום נצחי ונקרא אמיתית רק כשמביאו לבטל רצונותיו מפני רצון העליון, וכל זה נעשה ע"י טעם ודעת. מ"מ אולי י"ל שמרמז כאן גם להדרגא הכי גבוהה באהבה "עמך לא חפצתי" וכו' כדלהלן. זו אומר לא שבא כאן לבאר דרגא מסויימת באהבה אלא בא לבאר כללות עבודת האהבה.

ג. עוד כתב לבאר במה שכתוב "וחפץ ודבקו בו" שזה ענין של רצון, וקשה לומר כן מכיון שחפץ ורצון הרי הם ב' ענינים שונים כמבואר בשו"ת לאדה"א סא, א. ובעוד מקומות.

ולכן אולי י"ל שכאן מרמז אדה"ז לאהבה מהמדריגה הכי נמוכה עד הדרגא הכי גבוהה "עמך לא חפצתי" ולכן נקט כאן לשון חפץ ולא רצון.

ולהעיר שגם אדמו"ר נשיא דורינו ביאר קטע זה מתניא בלקו"ש חט"ז ע' 43, שם חכ"ח ע' 162, ד"ה כימי צאתך תשי"ט וש"פ קרח תשל"א בהביאור על לקוטי לוי"צ, וכן נמצא ביאורים במאמרי אדמו"ר מוהרי"י.



רמב"ם

בדין מאה ברכות

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

הרמב"ם בפרק ז מהלכות תפלה הלכה יד כתב, חייב אדם לברך מאה ברכות בין היום והלילה ומה הן מאה ברכות אלו כ"ג ברכות שמנינו בפרק זה, ושבע ברכות של קריאת שמע של שחרית וערבית לפנייה ולאחריה. . . ושלוש תפלות שבכל תפלה מהן שמנה עשרה ברכות הרי שמונים ושש ברכות. . . שבע בכל סעודה, אחת כשיטול ידיו תחלה, ועל המזון אחת בתחלה ושלוש בסוף ועל היין לפניו ולאחריו הרי שבע ברכות הרי מאה ברכות בין הכל.

ובהלכה טו, בזמן הזה שתקנו ברכת האפיקורסין בתפלה והוסיפו הטוב והמטיב בברכת המזון נמצאו חמש ברכות יתירות, בשבתות וימים טובים שהתפלה שבע ברכות, וכך אם לא נתחייב בשאר הימים בכל הברכות האלו כגון שלא ישן כל הלילה ולא התיר חגורו ולא נכנס לבית הכסא וכיוצא באלו צריך להשלים מאה ברכות מן הפירות.

ובהלכה טז, כיצד, אוכל מעט ירק ומברך לפניו ולאחריו וחוזר ואוכל מעט מפרי זה ומברך לפניו ולאחריו ומונה כל הברכות עד שמשלים מאה בכל יום.

מקור האי דינא במנחות דף מג: דאיתא שם בברייתא, חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום, שנאמר ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך. רב חייה בריה דרב אויא בשבתא וביומי טובי טרח וממלי להו באיספרמקי ומגדי.

וברש"י שם, ד"ה מה, קרי ביה מאה. והתוספות שם פירוש בשם ר"ת ויש מאה אותיות בפסוק וי"מ דמה עולה בא"ת ב"ש מאה ובקונטרס פירש אל תקרי מה אלא מאה כלומר שחייב ק' ברכות וי"מ כדי להשלים מאה באותיותיה וכי קרית מאה הרי כולן.

והטור בסימן מו הביא בשם רב נטרונאי ריש מתיבתא דמתא מחסיא, דהע"ה תיקן מאה ברכות דכתיב הוקם על, ע"ל בגימ' ק' הוי כי בכל יום

היו מתים ק' נפשות מישראל ולא היו יודעין על מה היו מתים עד שחקר והבין ברוח הקודש ותיקן להם לישראל ק' ברכות וע"כ תקנו חכמים ז"ל אלו הברכות סדר העולם והנהגתו להשלים ק' ברכות בכל יום וצריך כל אדם ליזהר בהם והפוחת אל יפחות והמוסיף יוסיף על כל ברכה וברכה שנתקנה לו כמו שאמרו חכמים ברכות דף מ. ברוך ה' יום בכול יום ויום תן לו מעין ברכותיו.

ומקור דברי רב נטרונאי הוא במדרש תנחומא פרשת קרח (וכן בשאר מדרשים) דאיתא שם, הוקם על בגימטריא ק' כנגד ק' ברכות, שבכל יום היו מתים מישראל ק' אנשים בא דוד ותקנן לק' ברכות. ועתה ישראל מה ה' אלקיך קרי ביה מאה אלו ק' ברכות כיון שתקנום נעצרה המגפה.

והלבוש שם, הוסיף בנוגע דהע"ה, שראה בימיו שהיו מתים מישראל מאה נפשות בכל יום, עד שחקר והבין ברוח הקודש שעליו, שהיה מפני שלא היו משבחין ומברכין כראוי לשם יתברך על כל טובותיו שהשפיע עליהם, על כן היו מתים בעונש זה. לפיכך עמד הוא ותקן להם לישראל מאה ברכות שיברכו בכל יום כנגד המאה שמתו, ומאז פסקו למות.

ולהלכה פסק המחבר בסימן מו סעיף ג, חייב אדם לברך בכל יום מאה ברכות, לפחות. ובסימן רפד סעיף ג, צריך לכוין לברכות הקוראים בתורה ולברכות המפטיר ויענה אחריהם אמן, ויעלו לו להשלים מנין מאה ברכות שחיסר מנינם בשבת. ובסימן רצ סעיף א, ירבה בפירות ומגדים ומיני ריח, כדי להשלים מנין מאה ברכות.

ועיין במגן אברהם סימן מו שכתב, אח"כ מצאתי בכ"ה בשם מהר"מ מטראני ח"א סימן קי"ז וק"פ ג"כ דאין יוצא בשמיעת הברכות אלא מי שאין לו פירות.

ויש להעיר בדברי הרמב"ם כדלהלן:

(א) שהשמיט העצה "לכוין לברכות הקוראים בתורה ולברכות המפטיר ויענה אמן, להשלים מנין מאה".

(ב) הלחם משנה הקשה על מ"ש בהלכה טז, דמשמע דה"ק שיאכל תחלה מעט מן הפרי ויברך ברכה אחרונה ואח"כ מאותו הפרי עצמו יאכל מעט והלא מה שעושה נראה דאסור משום דאסור לגרום בברכות.

ואף שהוא בעצמו פירוש דבריו, דודאי לא קאמר אלא שאם אכל ירק ולא היה בדעתו לאכול יותר בעת ההיא כשיעבור אותו העת צריך שיחזור ויאכל מאותו פרי כדי להשלים והשתא לא הוי גורם בברכות שכשאכל בתחלה ובירך לבסוף לא היה בדעתו לאכול יותר. מ"מ כמה מפרשים חולקים עליו בדעת הרמב"ם. ועיין ברכי יוסף בסימן מ"ו על זה.

ג) בריש פירקין בהלכה א כתב, כשתקנו חכמים דברי תפלות אלו תקנו ברכות אחרות לברך אותן בכל יום. ויש להעיר למה הדגיש שתקנות הברכות היתה "כשתקנו חכמים דברי תפלות אלו", מאי נפקא מינה לנו מתי תקנו. ה"י לו לומר שאנשי כנה"ג תקנו ברכות אחרות וכו'.

ד) מה זה הלשון "דברי תפלות אלו" ולא תפלות אלו.

ה) בכלל יש להעיר מה ענין י"ח ברכות אלו לכאן, ה"י לו להביאם בהלכות ברכות. היינו אחר שהגדיר שם בפרק א הלכה ד, שלשה מיני ברכות, ברכות הננייה, וברכות מצות, וברכות הודאה שהן דרך שבח והודיה ובקשה כדי לזכור את הבורא תמיד וליראה ממנו. אז ה"י לבאר ברכות אלו.

ו) ואפילו נאמר שמפני שיש "טועין" לסדר ברכות אלו בביהכ"נ. ממילא הביא י"ח ברכות אלו, אבל מה ענין מאה ברכות לכאן.

ז) בגמרא הלשון היא "מאה ברכות בכל יום" וכן הביא המחבר לשון זה. והרמב"ם שינה הלשון וכתב, "מאה ברכות בין היום והלילה".

ומלבד שינוי הלשון, לכאורה ה"י שייך ללמוד שיש גם שינוי לדינא דלהרמב"ם בנוגע מאה ברכות הלילה הולך אחר היום, דכתב "מאה ברכות בין היום והלילה", והקדים יום ללילה. ולהמחבר במאה ברכות הן בכל יום שייך מסתבר להיות יום שע"פ תורה שהיא לילה ויום. וכמובא בפוסקים שבנוגע מאה ברכות היום הולך אחר הלילה. וכן הוא לשון אדה"ז בסימן מו, ברכות השחר תקנום חכמים על סדר העולם והנהגתו מה שהבריות נהנין בכל יום שיברכו להקדוש ברוך הוא על זה בפעם ראשונה שנהנין הנאה זו בכל יום ויום להשלים מנין המאה ברכות שחייב כל אדם לברך בכל יום ויום מערב ועד בקר.

רק דזה לכאורה אינו, דגם להרמב"ם היום הולך אחר הלילה. דהרי כתב "בשבתות וימים טובים שהתפלה שבע ברכות", ואם נאמר דהיום

הולך אחר הלילה, אז גם ב"ערבי שבתות" יש בעיא. ולפ"ז קשה ביותר למה שינה מלשון חז"ל, וכתב "בין היום והלילה".

(ח) מ"ש "אוכל מעט ירק ומברך לפניו ולאחריו . . ומונה כל הברכות עד שמשלים מאה בכל יום". מה זה שסיים "עד שמשלים מאה בכל יום", הי' לו לכתוב כלשון המחבר "כדי להשלים מנין מאה ברכות", או עד שישלים, למה חזר על "בכל יום".

(ט) גם יש להעיר למה לא הביא הרמב"ם הלשון המובא במחבר ושאר פוסקים, שמאה ברכות הן "לפחות".

(י) גם יש להעיר מ"ש "ומונה כל הברכות עד שמשלים מאה בכל יום", למה צריך להדגיש למנות, הרי זה פשוט דבלא"ה איך ידע שהגיע למאה.

ואולי יש לומר בדעת הרמב"ם שתקנת מאה ברכות, היא תוצאה מדין תפלה. ר"ל דכשתקנו נוסח התפלה ותקנו י"ח ברכות לכל תפלה, אז תקנו ברכות אחרות להשלים מנין המאה. וזהו מ"ש בריש פירקין, כשתקנו חכמים דברי תפלות אלו תקנו ברכות אחרות לברך אותן בכל יום. היינו דמאחר שתקנו "דברי תפלות" היינו נוסח התפלה, אז תקנו ברכות אלו.

ואולי יש לומר דכוונת ברכות אלו כמו שכתב הלבוש, שהיה מפני שלא היו משבחין ומברכין כראוי לשם יתברך על כל טובותיו שהשפיע עליהם. היינו דמאחר שראה עזרא ובית דינו . . ותקנו להם שמנה עשרה ברכות על הסדר, שלש ראשונות שבח לה' ושלש אחרונות הודיה, ואמצעיות יש בהן שאלת כל הדברים שהן כמו אבות לכל חפצי איש ואיש ולצרכי הציבור כולן, (כלשון הרמב"ם בריש הלכות תפלה) הרי שייך עכשיו לשבח ולברך כראוי לשם יתברך על כל טובותיו שהשפיע עליהם.

ויש להוסיף מלשון אדה"ז, "והן מאה ברכות שהן ליראה את ה' ולאהבה אותו ולזכרו תמיד על ידי הברכות שמברך תמיד" ערב ובוקר וצהריים בג' תפלות וברכות השחר ושאר ברכות הקבועות "בכל יום ובכל עת והן מאה ברכות".

ומשו"ה הביא דיני ברכות אלו ודין מאה ברכות כאן בהלכות תפלה ולא בהלכות ברכות מפני שהן נובעין מתקנת נוסח התפלה.

ולפ"ז יש לומר שיש ב' דינים בתפלה, (א) להתפלל בכל יום שנאמר ועבדתם את ה' אלקיכם. (ב) "לשבח ולברך כראוי לשם יתברך על כל טובותיו שהשפיע עליהם". ר"ל דמלבד חובת תפלה יש דין כללי לשבח לשם יתברך כראוי. ודין זה נתתקן כשתקנו נוסח בתפלה.

ומדין תפלה נתחדש שגם בכל הברכות יש ב' דינים, (א) החיוב לומר הברכות, כמו תפילין וציצית מפני שהן ברכת המצוות. (ב) לאומרם בתור לשבח לשם יתברך כראוי.

ואולי יש לומר דהא דיוצאין בברכות של חבריו כשעונה אמן, הוא מדין חיוב תפלה וברכה כשלעצמו, אבל מצד החיוב לשבח לשם יתברך כראוי לא סגי בעניינת אמן לצאת הענין של "לשבח ולברך כראוי לשם יתברך". דלזה צריכין לשבח בפועל. ומשו"ה לא הביא הרמב"ם הא דבשבת ויו"ט ישמע לברכות התורה והמפטיר בכדי לצאת מאה ברכות.

ומאחר שחיוב זה נובע מתקנת תפלה, ובתפלה הרי תפלת ערבית רשות, א"כ יש סברא לשיטתו לומר שגם החיוב של מאה ברכות צריכין למלא ביום כתקנת תפלה ולא בלילה, ומשו"ה הדגיש "מאה ברכות בין היום והלילה", שהחיוב כולל גם ברכות הלילה.

וזהו גם שהדגיש "ומונה כל הברכות עד שמשלים מאה בכל יום", משום כמו דחיוב תפלה היא "להתפלל בכל יום" וגם כמו שכתב בריש הלכות תפלה כענין שנאמר "ערב ובקר וצהריים אשיחה ואהמה וישמע קולי". שהיא דין כל יום ובמשך כל היום.

ומעניין שאדה"ז שהבאנו לעיל הביא פסוק זה בנוגע מאה ברכות, "שמברך תמיד ערב ובוקר וצהריים".

ובזה יש ליישב קושית הלחם משנה, דמאחר שיש דין בברכות "לשבח ולברך כראוי לשם יתברך", אין מקום לברכה שאינה צריכה, דהרי זהו חלק מדיני ברכות.

ואולי זהו הדגש שכתב ומונה "ומונה כל הברכות עד שמשלים מאה בכל יום", דמאחר שמברך ברכה שיכול לפטור עצמו ממנו, והיא מכח הענין של מאה ברכות, שבוזה "משבחין ומברכין כראוי לשם יתברך", א"כ צריך לדייק שלא יברך יותר ממאה. דממאה והלה אין היתר לגרום ברכה שיכול לפטור ממנו.

ואולי משו"ה לא כתב "לפחות" משום שענין זה ד"משבחין ומברכין כראוי לשם יתברך" יוצאין במאה ברכות ולא יותר. ובודאי אם נתחייב בברכות יותר ממאה שיברך, אבל אין לגרום לברכה, אם כבר הגיע למספר ממאה.

וגם אולי דמשו"ה כתב "שמשלים מאה בכל יום", להדגיש שדין זה לגרום לברכה, הוא בחשבון היום, ויום גרידא היא שהיום הולך אחר הלילה.



מקור הרמב"ם בזהירות מעריות ע"י תורה

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

ברמב"ם הל' איסורי ביאה פרק כ"ב הלכות יט-כא: גזל ועריות נפשו של אדם מתאוה להן ומחמדתן כו' לפיכך ראוי לו לאדם לכופף יצרו בדבר זה ולהרגיל עצמו בקדושה יתירה ובמחשבה טהורה ובדעה נכונה כדי להנצל מהן, ויזהר מן היחוד. . . וכן ינהוג להתרחק מן השחוק ומן השכרות. . . ומדברי עגבים. . . ולא ישב בלא אשה, שמנהג זה גורם לטהרה יתירה. גדולה מכל זאת אמרו יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה וירחיב דעתו בחכמה שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה, ובחכמה הוא אומר אילת אהבים ויעלת חן דדיה ירווך בכל עת באהבתה תשגה תמיד.

ודברי הרמב"ם כאן באו בהמשך למ"ש בפרק כא הלכה יט:

"אסור לאדם כו' (ש)יביא עצמו לידי הרהור אם יבא לו הרהור - יסיע לבו כו' לד"ת שהיא אילת אהבים ויעלת חן", שם קאי בהרהור, משא"כ כאן המדובר במניעת (מחשבה שהיא הקדמה ל)הירהור בפועל אלא שכאן הוסיף הרמב"ם "וירחיב דעתו".

והנה פרטי ההלכות כאן מקורם בדברי חז"ל שנסמנו בספר מראי מקומות לרמב"ם (קה"ת תשמ"ה) עמ' ש-שא ובמילואים לשם (קה"ת תשנ"ד) עמ' קמה.

אבל נדרש לעיין מנין למד הרמב"ם ש"גדולה מכל זאת אמרו"?

וי"ל שמקורו במסכת ע"ז כ, ב: "ת"ר א"ר פנחס בן יאיר תורה (על ידי שעוסק בה ועוד שרואה ומבין אזהרות שבה ונשמר. רש"י) מביאה לידי זהירות, זהירות מביאה לידי זריזות, זריזות מביאה לידי נקיות, נקיות מביאה לידי פרישות, פרישות מביאה לידי טהרה, טהרה מביאה לידי (חסידות, חסידות) מביאה לידי ענוה, ענוה מביאה לידי יראת חטא", היינו שמקור השמירה דכל הענינים היא התורה [והוא בנוסף על המפורש בקידושין ל, ב: בראתי יצה"ר ובראתי לו תורה תבלין . . אם פגע כך מנוול זה משכהו לבית המדרש].

ובאותו ענין: בספר אוצר סגולות הרבי (בעריכת הרב יואב למברג שיחי', אה"ק תשס"ח) נאספו שורת הוראות שהעניק הרבי בתחומי "דחיית מחשבות זרות וריכוז" (שם עמ' 183-179), וכן "תיקוני תשובה - תיקון ועצות למקרה בלתי טהור (שם עמ' 198-193).

העוקב אחר הוראות אלו יבחין שמקורם בדברי חז"ל כפי שנכללו בדברי הרמב"ם:

א) "לכוף יצרו" ("קבלת עול", תשובה נכונה, וכמובן גם שאר ההוראות שייכים לקבלת עול).

ב) "להרגיל עצמו בקדושה יתירה" (זהירות בטבילת עזרא וח"נ; נתינת צדקה; בבדיקת תפילין ומזוזות; הנחת תפילין דרבינו ת"ם; לבישת טלית קטן; שמחה ובטחון; חיוניות וחמימות בקדושה).

ג) "ובמחשבה טהורה ובדעה נכונה" הסעת המחשבות לעניני קודש; חקיקת משניות ותניא בזכרונו; תפילה ולימוד מתוך הספר; שויתי ה' לנגדי תמיד; שמחה ובטחון; לימוד בחברותא. ד) "ולא ישב בלא אשה" מציאות שידוך. ה) "ויזהר מן השחוק" מיעוט דברים בטלים. ו) "ויזהר . . מדברי עגבים" קדושת הלשון. ז) "יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה" בנוסף לחלק מהנסמן לעיל אות ג' להרבות באותיות התורה והתפילה לימוד שיעורי חת"ת; לימוד חסידות.



ילד פחות מבן שש והורים שנשתטו ר"ל

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם הלכות אישות פכ"א הי"ז בנוגע לגרושה. "שלמו חדשיו וגמלתו אם רצתה המגורשת שיהי' בנה אצלה אין מפרישין אותו ממנה עד שיהי' בן שש שנים גמורת".

אלא כופין את אביו ונותן לו מזונות והוא אצל אמו (דעד בן שש צריך לאמו וכמבואר בגמ' כתובות ועירובין), ואחר שש שנים יש לאב לומר אם הוא אצלי אתן לו מזונות ואם הוא אצל אמו אינו נותן לו כלום (משום דחייב ללמדו תורה).

וע"ז משיג הראב"ד "אין הדעת סובלת שנכוף את האב להפריד בנו ממנו עד שיהא בן שש, והלא הוא חייב לחנכו תורה בן ארבע ובן חמש, ואיך יחנכו והוא גדל בין הנשים". עכ"ל.

וע"ז מתרץ המגיד משנה :

"ולא מצאתי חיוב זה בבן ד' וה' שאינו חייב להכניסו למלמד פחות מבן ו'. . . ואולי נתכוון הראב"ד למה שאמרו סוכה מב, א "יודע לדבר אביו מלמדו תורה צוה לנו" כנזכר פ"א מהלכות ת"ת, ואין זה קושיא שחנוך זה אצל האם יכול הוא לחנכו לפעמים לכשיבא אצלו.¹

(1) והנה סברא זו הובא להלכה באבן העזר סי' פ"ב בבית שמואל סק"ז, ועפ"ז פסק הנודע ביהודה במהדו"ת שלו אבן העזר סימן פ"ט הובא בפתחי תשובה, בסי' פ"ב. "ועל דבר הילד פחות מבן שש שפסק שישאר אצל האב, כתורה פסק, וכן הוריתי זה איזה שנים, וכתבתי הלכה למעשה שאם אחר הגירושיין אין המגרש והמתגרשת בעיר אחת אז הדין שישאר הבן אצל האב אפילו פחות מבן שש כדי לחנכו וללמדו כי בזה לא שייך דברי הרב המגיד שהביא הבית שמואל . . . וכל מה שפסק מעלתו יפה פסק והמערער עתיק ליתן את הדין. עכ"ל.

והנה במרכבת המשנה ח"ב, פי' באו"א מהמגיד דהסיבה דעד שש יכול להיות אצל אמו וז"ל "דכיון דצריך לאמו אין מענין תינוקות כדי לחנך והרי אפשר ללמדו תורה צוה וק"ש, ע"י שישכור לו מלמד, אבל להמגיד משנה וכן נקט הגו"ב להלכה דאפשר לקחת הילד, אם המגרש אינו דר בעיר המגורשת, דמצוה בו יותר מבשלוחו כמובן.

ב. וצ"ב תוכן פלוגתתם בזה, דהרמב"ם סובר דהעיקר הוא לגדל ילד בריא באופי חזק וזה מקבל מאמו בשש שנים הראשונות, דתינוק וצריך לאמו הוא.

והראב"ד ס"ל דהלא העיקר ללמדו תורה והחיוב מתחיל מבן חמש ובן ארבע, ובאמת מצינו כע"ז פלוגתא בנוגע לכיבוד אב בהלכות ממרים פ"ו ה"י "מי שנטרפה דעתו של אביו או של אמו ישתדל לנהוג עמהם כפי דעתם עד שירוחם עליהן, ואם אי אפשר לו לעמוד מפני שנשתטו ביותר יניחם וילך לו ויצוה אחרים להנהיגם כראוי להם". עכ"ל.

וע"ז משיג הראב"ד: "אין זו הוראה נכונה, אם הוא ילך ויניח לו למי יצוה לשמר". עכ"ל.

וביאר האחרונים השגתו (ביורה דעה סימן ר"מ ט"ז סק"ד ועוד), דהרי בירושלמי מוזכר שר' אסי ברח מאמו כי נשטתה ביותר, אבל היא היתה במצב כזה שלא הי' יכול לצוות לאחרים לשמרם, הרי הוא יכול בעצמו לשמרם.

ומסבירים האחרונים (המגיד משנה, מגדל עוז, ועוד) שפה מדובר דצריך לאסרם באזיקים ר"ל, ולהבין לא ישמעו כי מיגס גייס בהו, משא"כ לנכרי הממונה ישמעו אליו, וממילא סב"ל להרמב"ם, דכיון דשמירתם תתקיים עצה"ו"ט דוקא ע"י שהוא יברח לפיכך יצוה לאחרים לשמרם, אולם הב"ח סימן ר"מ מסביר באופן פלא השגת הראב"ד דאם נטרפה דעתן אינו מחוייב לשמוע ציוויים.

(משא"כ בירושלמי הנ"ל דר' אסי אמו לא נשתטת רק זקנה היתה ורצתה בחור צעיר בדוקא אז ברח ממנה כי לא יכול לקיים ציוויה ולהשתדל בשבילה ולפיכך ברח) ואם מאכילן ומשקן יש לו מצוה גדולה היתכן שיניח מצוה זו לעכו"ם ר"ל².

(2) ועיי' במרכבת המשנה שיישב דעת הרמב"ם מהב"ח, דאם ההורים במצב כזה ר"ל דצריך לאסרן באזיקים, הרי"ז בזיון גדול להם שהבן יראה אותם במצב כזה והרי"ז היפך כבוד אב ואם, דאסור אפי' לאחר מיתה כ"ש כשנשתטו.

היינו דלהרמב"ם מסתכלין איך יהי' שמירה יותר להאבא ואמא שנשתגעו ר"ל.

ולהראב"ד מסתכלין איך יקיים יותר מצות כבוד אב ואם.

ע"ד שנת"ל בהלכות אישות דלהרמב"ם מסתכלין איך יגדל ילד עם אופי בריא וחזק ואביו ילמדו תורה או כשיבקרנו (כהמ"מ) או שישכרנו מלמד (כהמרכבת המשנה).

משא"כ להראב"ד מסתכלין בעיקר על איך ילמד ילד זה תורה. והרי"ז מתאים לשיטתם המבואר בלקו"ש חל"ד נצבים דלהרמב"ם מסתכלין על גדרי העולם אופי חזק לילד ושמירה טובה לאבא ואמא שנטרפה דעתן ר"ל.

ולהראב"ד מסתכלין על גדרי התורה וכו' על איפה ילמד הילד יותר תורה, ואיך יקיים הבן יותר מצות כבוד אב ואם.



הלכה ומנהג

"זעננו בורא עולם"

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

כמה הערות אודות התפילה לעצירת גשמים הנאמרת לע"ע החורף בכו"כ קהילות באה"ק, ונדפסה גם בסידורי 'תהלת ה'" הישנים.

א. בסידור המקורי של אדמו"ר הזקן לא הופיעה תפילה זו, ונדפסה רק בחלק ב' של סידור 'תורה אור' של הרב לאוואוט ז"ל (המכילה הוספות שלא נדפסו בסידור אדמו"ר הזקן, כמו סליחות, קרה"ת ועוד), ובצילום ממנה בסידורי תהלת ה' שלפני שנת תש"ס. ה'סדר' נלקח מסידורים נוסח אשכנז, ולכן מסתיימת ב"כי אתה שומע תפילת עמך ישראל" (ולא ב"...תפלת כל פה" כנוסחנו). וגם זה מוכיח שאין הכרח שכל הנדפס שם אכן נהגו בו, וכך גם בקשר להוראה הנדפסת שם שרק היחיד יכול

לאמרה, השייכת (כמבואר בשו"ע סי' קיז) רק לארצות הצריכות למטר בימות החמה, ולא בעצירת גשמים בחורף.

ב. בין חסידי חב"ד באה"ק לא ראיתי ולא שמעתי שאומרים תפילה זו כלל.

ג. מקור תפלה זו בתפילת תעניות הגשמים בטור או"ח סי' תקע"ט. יש שהביאו תפלה זאת מסידורים שנדפסו בשנים תקכ"ה (ספר בקשה) ו- תקנ"ו (מנהג פוזנן). ואגב, מזכירים את התמיהה על שהתפילה מתחילה ב"ואו".

ד. כל אחד יראה, שלשון תחינה זו: "תן טל ומטר . . כשנים הטובות" לקוח כמעט כולו מהנוסח הספרדי של ברכת השנים בחורף (כפי המופיע בסידור רע"ג ובאבודרהם). ורק צ"ע בכמה שינויים בולטים:

1. כאן חסר "טל ומטר) לברכה" (דווקא כשמבקשים כל כך! והשאלה היא בכלל, האם יש מקום לבקש פעמיים באותה שמו"ע על אותו דבר?!);

2. מדוע לשון הבקשה כאן, לרחם "עלינו . . תבואתנו ופירותינו", ואילו שם מבקשים: "עליה [=על "השנה הזאת"] . . תבואותיה ופירותיה, ותהי אחריתה חיים ושבע ושלום";

3. מדוע מוסיפים כאן: "והסר ממנו דבר וחרב..." שלכאורה אינו עניין כלל לעצירת גשמים.



בדין וסת שאינו קבוע

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב קהילת היכל מנחם מאנסי

הנה טעם שחוששין לוסת שאינו קבוע עד שתיעקר בפעם אחת. בשו"ע"ר (סי' קפט סק"ד) בנוגע וסת הפלגה כתב "שמא תראה בו".

ובוסת החודש (סק"ז) כתב "שמא תקבע לה וסת לחדשים".

ובסקל"ב כתב "עד שתקבענו . . כי שמא תקבע לה יום זה לוסת ותהיה אסורה בו, הלכך אמרינן תחלתו כסופו (ראב"ד)".

ובסקמ"א כתב "בין קודם שקבעה לה וסת בין אחר שקבעה לה וסת לחדש או להפלגה ושינתה אותו דהיינו שהגיע יומו ולא ראתה בו אלא אחר כך או אפילו הקדימה לראות קודם שהגיע יומו חיישינן שמא תקבע לה וסת אחר ביום זה שראתה בו עכשיו והלכך חוששת ליום זה לחדש ולהפלגה כו' (גמרא ראב"ד)". וכזה כתב גם בסוף סקמ"ג ובסקע"ב.

הנה מש"כ בסק"ד הטעם משום "שמא תראה בו" כוונתו שחוששינן שמא תראה ותקבע. וכפי שכותב בשאר סעיפים דלעיל.

והנה בס"ק לה בענין אשה שראתה ביום ר"ח ניסן חוששת לר"ח אייר "משום דסתם נשים וסתן כל חדש (ש"ך). ואם לא ראתה בר"ח אייר אין חוששין לר"ח סיון מחשש שמא יהיה זה וסת הסירוג ליום החודש, דאינה חוששת לוסת הסירוג בפעם אחת. ומוסיף "וגם ביום א' דר"ח שהוא ל' בניסן חוששת משום עונה בינונית כדלעיל סעיף א' (ט"ז)".

ולכאורה צ"ע מה שהביא דברי הש"ך דסתם נשים, שהרי הש"ך לשיטתו דסובר שעונה בינונית הוא וסת החודש, דסובר שרוב נשים רואות ביום החודש, כלומר דיום החודש גורמת לה הראייה. אבל הרי דעת רבינו הוא כדעת הט"ז ושאר פוסקים שעונה בינונית הוא בהפלגת ל' שוסתן של רוב הנשים הוא בהפלגת ל' וכפי שרבינו מסיים מיד לאחר מכן, א"כ מה זה שהביא דברי הש"ך. והיה לו להביא רק הטעם שחוששת לר"ח אייר כפי שכתב כל פעם שמא תקבע לה וסת?

ויש לומר דכוונתו בזה להסביר הטעם למה אינה חוששת בוסת הסירוג בפעם אחת. בשלמא בוסת הדילוג אינה חוששת כפי שהוא מסביר בסקל"ב מכיון "כשתקבענו הותרו כל הימים הראשונים ואינה חוששת לעולם לט"ו וט"ז וי"ז לחדש אלא לי"ח ולי"ט וכ' ומכ' ולמעלה וגם הם הולכים וניתרים שכשחוששת לי"ט הותר י"ח ואינה חוששת לו לעולם וכן כולם, ואם כן היאך יהיה תחלת הוסת חמור מסופו". אבל בוסת הסירוג הרי יום זה יהיה אסור בסופו אם תקבע לחדשיים, ואמאי אינו אסורה בגלל זה. ועל זה מסביר וכותב לשון הש"ך דמשום כך אינה חוששת רק לר"ח אייר ולא לר"ח סיון "משום דסתם נשים וסתן כל חדש" כלומר עכ"פ כל חודש, ואם לא ראתה ביום החודש שעבר על-כרחך

תראה בחודש זה ביום אחר, ואין לנו לחשוש שתראה לחדשיים דהיינו וסת הסירוג משום דסתם נשים רואות וסתן כל חודש ולא לחדשיים.



שכיר המושמש מי שפטור מן הסוכה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושלחה כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

בשו"ע סי' תר"מ סעיף ד' מצטער פטור מן הסוכה הוא ולא משמשו [אבל בלילה ראשונה אפי' מצטער חייב לאכול שם כזית] (כל בו) איזהו מצטער זה שאינו יכול לישן בסוכה מפני הרוח או מפני הזכובים והפרעושים וכיוצא בהם או מפני הריח דוקא שבא לו הצער במקרה אחר שעש' שם הסוכה אבל אין לו לעשות סוכתו לכתחילה במקום הרוח או הרוח ולומר מצטער אני.

ועיין במשנה ברורה ס"ק יד ד"ה הוא ולא משמשו וז"ל "דהיינו שאם הם רוצים לאכול או לישון חייב לכונוס לתוך הסוכה ולכאורה נראה שאם הוא שכיר אצלו לשמשו וגם בכל השנה אינו אוכל וישן בביתו כי אם אצלו רשאי גם היום לעשות כן דומיא לשומרי גנות ופרדסים המבואר לקמן בסימן זה. ע"כ. אבל עיין לשון רבינו סעיף כ' בנוגע שומרי פרדסים וגנות "שומרי גנות ופרדסים שהן קבועין שם ביום ובלילה פטורין מן הסוכה בין ביום בין בלילה ואע"פ שהן קבועין במקום אחד כל ימי החג אעפ"כ אין מחייבין אותו לעשות סוכה במקום ההוא לפי שאם יעשה השומר סוכה במקום אחד ידע הגנב שיש לו לשומר מקום קבוע ויבוא ויגנוב ממקום אחר ונמצא שע"י הסוכה אין שמירתו כלום והתורה לא חייבה לעשות סוכה אלא כמו שדר בביתו וזה שמניח דירת ביתו בשביל שמירת ממנו מהפסד אין מחייבין אותו לישב בסוכה שעל ידי זה יגיע לו הפסד לממונו אבל אם היה שומר כרי של תבואה שיכול לשמור כל הכרי במקום קביעתו חייב לעשות לו סוכה במקום קביעתו כיון שלא יגיע לו שום הפסד על ידי כך אע"פ שסוכה זו תהיה רחוקה מן העיר בענין שאי אפשר לו להביא לשם כל כלי תשמישו שהוא משתמש בהן בביתו מכל מקום כיון שמניעה זו אינה מחמת הסוכה שהרי אף אם לא יעשה בכאן סוכה לא ישתמש בכלי תשמישו שבביתו לכך אינו נפטר מן הסוכה בשביל כך".

מובן שדעת רבנו הזקן הוא שמה שפטור שומרי גנות הוא משום שכל שומר גנות מניח דירת ביתו כל השנה בשביל שמירת ממונו בתוך השדה דוקא שאינו יכול לעשות סוכה (שאז ידע הגנב וכו' כנ"ל). וכל זה בשומרי גנות ופרדסים משא"כ בשכיר שהוא נשכר לאדם שיש לו צער לאכול בסוכה אין מקום לומר שהשכיר פטור מלאכול בסוכה מכיון שבכל השנה השכיר אוכל וישן בבית א"כ מחוייב הוא לאכול בסוכה משום תשבו כעין תדורו (ולא נקרא עוסק במצוה פטור מן המצוה כי אם במקום שהוא משמש לחולה).



בענין ברכת שהחיינו על פרי חדש

הרב שרגא פייוויל רימלער
רב בבריטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

ע"פ פסקי אדמוה"ז בסדר ברכת הנהנין יש לברך שהחיינו על פרי חדש מעונה החדשה, ואין נמצא כיו"ב מהעונה הקודמת הישנה.

אם יש כיו"ב מהעונה הקודמת, ויש ספק אם הפרי שאוכל הוא מעונה החדשה או אולי זה מהעונה הישנה, אין מברכים שהחיינו. ואם זה ודאי פרי חדש, היינו מהעונה החדשה, אלא שכבר אכל פרי כזה פעם א' בלי ברכת שהחיינו, יברך שהחיינו בלי שם ומלכות.

עונה חדשה יכולה להיות אפילו שני פעמים בשנה.

הזמן לברכת שהחיינו על פרי חדש נמשך עד לעונה החדשה הבאה, וכל זמן שהפרי לא נתחדש פעם נוספת, היינו שעדיין לא הגיע העונה החדשה, הרי הפרי נקרא פרי חדש אפילו בסוף העונה, ומברך עליו שהחיינו.

והנה בזמננו שפירות מובאים מכל קצוי תבל, יתכן שמין הפרי שאדם רוצה לאכול הובא ממקום שהעונות אינן שווים למקום שבו הוא אוכלן, ויכול להיות שבמקום מוצאו של הפרי עדיין עונת הפרי היא עונה חדשה, כי שם עדיין לא הגיע העונה החדשה, אבל במקום שהאדם אוכלו, כבר הגיע עונה החדשה לאותו מין פרי, וא"כ מתעוררת השאלה אם להתחשב בעונה של הפרי במקום מוצאו, ואז הוא פרי חדש, או מכיון שבמקום

שהאדם אוכלו, כבר נתחדש עונה חדשה למין פרי זה, וא"כ הפרי שרוצה לאכול הוא כבר ישן, כיון שבמקום שהוא נמצא כבר נתחדש עונה חדשה, ולפי הכלל הנ"ל הרי הפרי שאוכל אין נחשב עוד לפרי חדש ואין לברך עליו שהחינו.

ולפי הכלל שברכת שהחינו היא רק על פירות המתחדשים בעונה קבועה, ומוכן שבמדינה א' יש לפירות עונה קבועה להתחדשותה, אבל כשפירות מובאים מכל מדינות העולם, ובכל מדינה יש עונה הקבועה לה אבל כשפירות מכמה מדינות מתאספים במקום א' הרי לכאורה אי אפשר להגדיר עונה קבועה להתחדשות מין פרי זה כיון שהעונות משתנות ממדינה למדינה, וא"כ נוסף על הספק הנ"ל אם הפרי שאוכל הוא חדש בגלל שאוכלו במקום שנתחדש עונה חדשה למין פרי זה, יש עוד ספק אם יש לומר בזה שמתחדש מזמן לזמן קבוע כמו שכותב רבינו בלוח ברכת הנהנין, מכיון שאין זמן קבוע להתחדשות העונה באיסוף פירות ממדינות שונות שלכל א' יש זמן אחר לחידוש העונה.

ומכיון שברכת שהחינו היא ברכת הרשות ואינה ברכה חיובית כשאר ברכות הנהנין (לוח ברכות הנהנין פ' י"א סיף ל"א) ואע"פ שמסיים לאין להקל בברכה זו, מ"מ בהתחשב שיש בזה ספקות, ולפי הכלל שגם בברכה חיובית ספק ברכות להקל, יש לחוש אם ליכנס לספק ברכה לבטלה ח"ו.

מוכן שאם אוכל פרי חדש בגדל במדינה א' ויחידה, ואין כמוהו גדול במדינות אחרות, והפרי הוא ודאי מעונה החדשה, אין שום ספק שיברך עליו ברכת שהחינו כשאוכלו בפעם הראשון



מעוברת בחביטת הערבות בהושענא רבה [גליון]

הרב שמואל ביסטריצקי

בעמח"ס 'המבצעים כהלכתם', כפר חב"ד, אה"ק

בגליון ח' (א' י"א) כתבתי בדרך אפשר לחדש דאישה מעוברת צריכה לחבוט שני סטים של חמישה ערבות, אחת בשביל עצמה ואחת בשביל העובר, ודמיתי זאת למנהג הכפרות, כפי שאיתא בשו"ע שמעוברת לוקחת תרנגול(ת) בשביל עצמה וגם בשביל העובר.

והנה בגליון האחרון (ט', שיצא לאור לפר' משפטים) כתב הרב א.ק. ש"כל סברא זו מוטעית בעיקרה" ופירט שם כמה קושיות, וכתב דעתו באופן חרוץ וקבע "שהסברא מופרכת לגמרי", וכדי שידע הציבור כיצד לנהוג באופן מעשי אענה על שאלותיו כדי לדון ולברר מהי אכן דעת ההלכה בנושא.

אקדים ואומר, דהנה לאחר שכתב הנ"ל דברים אלו שבתי לדון בנושא זה, ומצאתי שכיוונתי לדעת גדולים, דהנה בספר 'פסקי תשובות' (להרב שמחה רבינוביץ) חלק ו, עמ' תמ"ח הערה 10 כתב אודות לקיחת סט ערבות בהושענא רבה לכל אחד מבני הבית, וז"ל: "ומקורו קדוש במנהגי וורמיישא וז"ל "ועושה הושענא מערבה לכל בני ביתו לגדול וקטן לזכר ולנקיבה לכל אחד ואחד בפני עצמו", וכעין זה מצינו לענין מחצית השקל בסי' תרצ"ד במג"א ובמשנ"ב סק"ה לתת גם עבור תינוק וגם מעוברת עבור ולדה, וכן מצינו בכפרות בסי' תר"ה, והיינו שכל שיש בו משום סגולה לתיקון הנפש ושמירה עושים גם בעבורם, ואכן מנהג ויזניץ להכין הושענות גם למעוברת בעבור ולדה, ומנהג אנשי מעשה ויראי ה' לאגוד בעצמם הערבות לצורך כל בני ביתם... "עכ"ל.

ממילא, כל רצונו להפריך סברא זו, ולהקשות שאין דמיון לכפרות בטל ומובטל, דהנה מצינו מקור הלכתי לכך, ואף השווה זאת לכפרות ולעוד דינים, וסיים שכל מה שטוב לסגולה לתיקון הנפש עושים גם עבור העובר.

וכעת אענה אחת לאחת על קושיותיו:

א. לגבי מקור המנהג האם נשים נוהגות בחביטת הערבות, הבאנו לעיל מנהגי וורמישא, פסקי תשובות עמ' תמח סעי' ג, ובהערות שם הוכיח מהשוואה שכך נוהגים גם במחצית השקל עיין מג"א סי' תרצ"ד ועוד.

ב. מה שהקשה איך מדמים מנהג שמקורו מתקנת הגאונים למנהג אחר שהוא הלכה למשה מסיני, אינו מובנת שאלתו, הרי כל הדמיון וההשוואה כאן הייתה על עוד אפשרות להגן ולערוך תיקון לנפש, כפי שהוכיח זאת ב'פסקי תשובות' למעלה, ולא דובר על מהות התקנה וכיוצא בזה.

ג. והנה, מה ששאל היכן מצינו הדמיון בין כפרות לשעיר לעזאזל, עיין אוצר דינים ומנהגים, עמ' 183 ששם כתב בדיוק כך, וז"ל: "מקור המנהג

לכפרות - שהוא מנהג קדמון ומקורו זכר לשעיר לעזאזל שהכהן הגדול התודה עליו על כל עונות בני ישראל, והשעיר נשא אותם לארץ גזרה וכו'... "והמש"ך שם בביאור בהרחבה ואכ"מ".

ד. ולבסוף ניסה לדון, מהו הגורם לכפרה ותשובה, וחילק בין חביטת הערבות ולעיקר הכפרה שהיא ההקפה סביב המזבח, ותמיהה לי האי מילתא, דהרי מצינו בעטרת זקנים, סי' כא, ואו"ח סי' תכ"ח, שביום זה עצמו ניתן לכפר על העוונות, וכפי שאמר הקב"ה לאברהם אם אין כפרה לבניך בר"ה, יהיה ביום הכיפורים ואם לאו יהיה בהושענא רבה. ועיין באוצר דינים ומנהגים בהרחבה אודות מה קא גרים לסליחה ומחילה ומבאר שם שהוא מנהג אמירת תהילים בליל הושענא רבה ועוד, ואכ"מ להאריך בדבר שאינו יוסיף בנושא חביטת הערבות לאישה מעוברת.

ה. הרב הנ"ל סיים הערתו על מה שכתבתי וסיים "ומתוך שקיצר שיבש", ואינו מובן על מה כוונתו, הרי בהערתו לא הבאתי ציטוט של ה"יהי רצון" הנאמר לאחר חביטת הערבות - אלא רק את תוכנו, וכנראה מתוך שלא חשב עד עתה על נקודה זה - לנהוג שאישה מעוברת תצטרך לחבוט שני סטים של ערבות, ומרוב החידוש בדבר הוצרך להקשות ולנסות לפרוך מכמה מקומות שאינם ראיות כלל וכלל.



קדימת תבשיל שעורים, זית ויין זה לזה [גליון]

הת' לוי זלצמן

תלמיד בישיבה

א. בגליון א' יא (עמ' 109 ואילך) חידש הרב א.א. בדין קדימת זית לשעורה (סדר ברכת הנהנין פ"י הי"ב - הי"ד), שאינו קודם אלא למין שעורה (שיכולת שועל ושיפון), אבל שעורה עצמה קודמת לזית. ולדעתו הרי זה חידושו של אדה"ז שרמז ב"לשונו הזהב" שאין לו מקור מפורש באחרונים.

ויסוד דבריו בקיצור: א) אדה"ז כתב בהלכה י"ב: ברכת במ"מ קודמת לברכת בפה"ע אפי' מיני חיטה ושעורה לשאר הז' מינים, "חוץ מן הזית שהוא קודם לשעורה ואצ"ל לשכולת שועל ושיפון שהן מין שעורה", עיי"ש. ומדייק הרב הנ"ל: פתח בברכה (במ"מ, בפה"ע) וסיים בהפרי

(זית, שעורה). ומסביר כי לא בא במ"ש "חוץ מן הזית" לפסוק הלכה, אלא רק לבאר מעלת הפרי דזית על השעורה. (ב) ההלכה נלמד ממ"ש בהי"ג שברכת בפה"ג שעל היין קודמת לזית, וא"כ כ"ש מזונות שעל השעורה קודמת לזית, כי מזונות דשעורה קודמת אפי' ליין. (ג) הנפק"מ להלכה ממ"ש בסי"ב הוא רק ה"אין צריך לומר לש"ש ושיפון", ומסביר החילוק בין מין שעורה לשעורה עצמה, שזה אינו מפורש בכתוב וזה מפורש, עיי"ש. ע"כ תורף דבריו.

ב. והנה מלבד שמפורש בפסקי דינים להצ"צ (או"ח ז, ג-ד) בשיטת אדה"ז (עיי"ש) שאין ההלכה כן, אלא זית קודמת גם לשעורה עצמה, מלבד זאת הרי אין הדעת סובלת פירושו בדברי אדה"ז.

ועל ראשון ראשון ועל אחרון אחרון: (א) הרי רוב ההלכות בסי' זה כותב אדה"ז בסגנון המדבר בפירות עצמם. אלא דכאן (בתחילת הי"ב) כתב ברכת במ"מ דש"ש ושיפון, כי טעם הקדימה הוא החשיבות בבירור הברכה, משא"כ טעם הקדימה דזית הוא קדימת הפרי בפסוק.

(ב) ק"ו שלו לאו ק"ו הוא, כי גם הוא מסכים דישנם שיטות (סי' ריא - ט"ז סק"ד ומג"א סק"ח וסק"ג) שזית קודמת גם לשעורה עצמה, והם סוברים ג"כ שברכת יין קודמת לזית, ולשיטתיה הרי ק"ו הוא! אלא ודאי דאינו ק"ו, והטעם מבואר באחרונים (השואל על הלבוש, וראה לקמן מהצ"צ).

(ג) איך העלה על דעתו שרק מ"ש אדה"ז "ואין צריך לומר וכו'" הוא הוא הנפק"מ לפועל, משא"כ הכתוב לפניו אינו אלא מעלת הפרי, איזה אופן הלימוד זה?!

ג. ובנוגע לשאלה ששאל המג"א בסי' ריא"א בסופו: "היה לפניו יין ותבשיל שעורים וזית - צריך עיון מה יעשה, דהא יין קודם לזית, ושעורים קודמין ליין, וזית קודם לשעורים" (שהנ"ל רצה לתרץ שלאדה"ז אין זית קודם לשעורים, אבל כנ"ל ברור שאינו כן),

נר"ל בהקדם מ"ש הצ"צ (שם) בהסברת החילוק בין יין לשעורים (שזית קודם לשעורים ויין קודם לזיתים), דלכאור' שניהם (שעורים ויין) מעלתם הוא שהם ברכה מבוררת (ואדרבה, לשעורים יש גם מעלת קדימה קצת), וא"כ למה שעורים נדחה מפני זית ויין דוחה את הזית?

וסיכום דבריו: מעלת הזית על יין ושעורים היא שקודם בפסוק (ל"ארץ" השני). מעלת היין היא: א) חשוב הוא, כי "יין ישמח לבב אנוש", ב) (מג"א סק"ח) כי מבורר ברכתו יותר מברכת בורא פרי העץ. מעלת שעורים היא: א) מבוררת יותר אפי' מבפה"ג, ומדייק זה מלשון אדה"ז, עיי"ש, ב) קודם בפסוק מייך (גפן).

והנה מעלת החשיבות של יין שווה למעלת הקדימה בפסוק, אבל מעלת הקדימה קודמת ודוחה את מעלת הבירור שבכרכה (ומביא שם ראייה לזה).

ועפ"ז מובן: זית קודם לשעורים, כי קודם אליו בפסוק ודוחה מעלת הבירור. שעורים קודמין ליין, כי אוקי קדימה נגד חשיבות, ונשאר מעלתו שברכתו מבוררת יותר. ויין קודם לזית, כי אוקי חשיבות נגד קדימה, ונשאר מעלת יין שמבורר יותר.

ד. ונראה לומר ע"פ מ"ש בגמ' זבחים (צ, ב) דאיבעיא להו שאלה ע"ד שאלת המג"א כאן: "חטאת העוף ועולת בהמה ומעשר (שלשתם עומדים) איזו מהן קודם? תיקדום חטאת העוף (שקודמת לעולה מגזה כ), איכא מעשר דקדים ליה. ליקדם מעשר (שקודם לחטאת העוף כיון דמין זבח הוא - בהמה ולא רק עוף), איכא עולת בהמה דקדמה ליה. תיקדום עולת בהמה (שקודמת למעשר בהמה כיון דקדשי קדשים הוא), איכא חטאת העוף דקדם לה.

"הכא (בבבלי) תרגימו: מין זבח עדיף (ויקדים מעשר ואח"כ חטאת ועולה, דאילו עולת בהמה לא מצי קדמה לחטאת העוף מגזה כ, רש"י).

"במערכא אמרי: עיילא בה (חשיבות ד) עולת בהמה בחטאת העוף, ואגבהתה ממעשר (לבטל שם "מין זבח" שבו, דהא בעולה נמי איתיה לאותה חשיבות ובטיל ליה מגזירת הכתוב, הלכך יקדים חטאת העוף לעולה, ועולה למעשר, רש"י)". ע"כ הגמ'.

נמצא דלכו"ע לא מקדימים עולה לחטאת (עולה, מעשר חטאת), דגזה"כ הוא! רק דחולקים אם מעלת המעשר קיימת עדיין: לבבלי - קיימת, דהרי לא נדחה מעלת "מין זבח" רק מעולה ולא ממעשר. אבל למערכא (ירושלמי) כיון דנדחה מעלת "מין זבח" מעולה, הרי נתבטלה מעלה זו וא"א למעשר להקדים במעלה זו.

והרמב"ם פסק (הל' תמידין ומוספין פ"ט ה"ח) כמערבא, ובכסף משנה מנמק "ופסק רבינו כבני מערבא משום דמסתבר טעמייהו".

ה. ועפכ"ז יש לתרץ: כמו שלכו"ע גזה"כ דוחה את העולה וא"א לעולה ליקדם לחטאת, עד"ז בנדו"ד י"ל דדוקא מעלת הזית שקודמת בפסוק דוחה מעלת הביורור שבברכת במ"מ דשעורה וא"א לשעורה ליקדם לזית.

[משא"כ קדימת השעורה ליין מטעם שמבורר יותר, הרי לא דוחה מעלת חשיבות היין, אלא רק דיש מעלת קדימה בפסוק כנגדו. וזה שמבורר יותר הרי אינו מבטל בזה מעלת הביורור (שביין), אדרבה הרי "משתמש" במעלת הביורור להיות קדום. לכן שייך ליין ליקדם לשעורה שהרי לא נדחו מעלותיו. וגם קדימת היין לזית שמבורר יותר, הרי לא דוחה מעלת קדימת השעורה בפסוק, אלא רק דיש חשיבות כנגדו. לכן שייך לזית ליקדם ליין שהרי לא נדחו מעלותיו.]

ואם תמצי לומר, הרי מעלת הקדימה בפסוק הוא ע"ד גזה"כ. וא"כ דומין הנדונים עוד יותר, דכמו שגזה"כ של קדימת חטאת העוף גובר ומבטל מעלת העולה, עד"ז מעלת הקדימה בפסוק שבזית גובר ומבטל מעלת מבורר שבשעורה, ולכן א"א לה כלל ליקדם לזית.

והנה כנזכר לעיל נפסק ההלכה כבני מערבא, שמאחר שנדחה המעלה בעולה דוחה גם את מעלה זו ממעשר, כיון דמעלה א' הוא, הרי הוא הדין בנדו"ד, מאחר שהזית דוחה מעלת הביורור שבברכת שעורה הרי הוא דוחה ג"כ מעלת הביורור שבברכת היין, וא"כ גם ליין א"א ליקדם לזית.

ונמצא לפי כל הנ"ל שהסדר יהי' זית תחלה, ואח"כ שעורה ואח"כ יין (כסדרם בפסוק). (ולמעיר דאין כל הנ"ל אמור אלא רק לפי הסברת הצ"צ בשיטת המג"א בעניני קדימת הברכות, משא"כ להסברת שאר האחרונים (השואל על הלבוש ועוד) צריכים לברר הכל מראש ובאופן אחר לגמרי).

ולא באתי בזה אלא כדורש לפני החכמים.

פשוטו של מקרא

לעם נכרי לא ימשל למכרה

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפרשת משפטים יש פסוק שלכאורה אין מובן כלל בפשטות, וכמה מפרשי החומש דחקו לפרשו, אבל רש"י לא מפרש כלום בנוגע לזה.

והוא מה שכתוב שם (כא, ח): "...לעם נכרי לא ימשל למכרה..."

ולכאורה אינו מובן מהו הפירוש כאן לעם נכרי, ולא נאמר לאיש נכרי. ועוד, אם רצה האדון למכרה לישראל אחר מותר?

ועוד מצינו ענין דומה לזה בפרשת כי תצא, אבל שם כתיב (כא, יד):
 "...ומכר לא תמכרנה בכסף..."

ואם כן, אינו מובן מה הי' חסר כאן אם הי' כתוב גם כאן: "מכר לא תמכרנה בכסף", ותו לא.

והנה רש"י מעתיק תיבות אלו מן הכתוב ומפרש: "שאינו רשאי למכרה לאחר לא האדון ולא האב". אבל לכאורה אינו מתרץ השאלות הנ"ל.

ואדרבה בזה שמפרש "לאחר" הרי הפירוש הוא לכל מי שהוא, ואם כן למה נאמר בכתוב "לעם נכרי".

ובפירוש באר מים חיים (מאחי המהר"ל מפראג) כתב, וז"ל: "ויהי לעם נכרי כמו לאיש נכרי", עכ"ל.

והנה נוסף לזה שלפי דבריו הי' רש"י לפרש זה ולכתוב: "פי' לאיש נכרי", או: "כמו לאיש נכרי".

עדיין אינו מובן מהו הפירוש של "נכרי", שהרי לכאורה האיסור למכרה הוא לכל אדם.

וראיתי בחומש אוצר הראשונים שמביא בשם הטור, וז"ל: "לפי שנאמר בעבד עברי (ויקרא כה, מז) ונמכא לגר תושב או לעקר משפחת

גר, שיכול אדם למכור עצמו לגוי, לפיכך מזהיר הכתוב שלא למכור בתו לגוי ופירש הפסוק אחר שפדאה האב המוכר לא יוכל למכרה לגוי, והוא הדין מתחלה, אלא לפעמים שאדם חפץ מאוד לפדות בתו מן הארון לפי שלא ייעדה (ואם) ירצה למכרה אפילו לגוי שנה או שנתיים כדי שיפדנה מזה, על זה מזהיר הכתוב. אי נמי חוזר לתחלת הפסוק, כי ימכור איש את בתו לאמה, לא ימשול למוכרה לנכרי, עכ"ל.

והנה נוסף לזה שהי' רש"י לפרש כל זה, ובפרט שהבן חמש למקרא עדיין לא למד חומש ויקרא. שיכול אדם למכור עצמו לגוי. הנה מדבריו של הטור משמע שהכתוב מזהיר את האב. ורש"י פירש שזה אזהרה בין על האב ובין על הארון.

ובנוגע לתירוץ השני שתירץ הטור, "שחוזר לתחילת הפסוק" - איך יפרש מה שכתוב בסוף הפסוק "בבגדו בה".

ובשם האברבנאל מביא שם, וז"ל: "אפשר לפרשו על כל בן ישראל, כי הוא יחשב לה כאילו הוא עם נכרי, כי כיון שזה שולחה מביתו, כי איש אחר יהי' בעיני' כעם נכרי. או שאמר זה להודיע, שעם היות ברשות הקונה עבד עברי לתת לו אשה כנענית להוליד ממנה בנים, שאין כן הדבר בקונה אמה עברי', שלא יוכל לתתה לאיש כנעני לשכב עמה, כי הנה לעם נכרי אשר לא מבני ישראל הוא לא יוכל למכרה", עכ"ל. (ועל דרך זה כתב החזקוני)

והנה גם תירוצים אלו אינם לכאורה על פי פשוטו של מקרא. ובפרט התירוץ השני שכנראה חוזר לתחילת הפסוק, ואם כן איך יפרש מה שכתוב בסוף הפסוק: "בבגדו בה".



חור בנה של מרים הי'*

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפורניא

כתוב בפר' בשלח (י"ז י') ומשה אהרן וחור עלו ראש הגבעה ופרש"י ד"ה חור - בנה של מרים הי' וכלב בעלה: עכ"ל.

ולהלן בפר' משפטים (כ"ד י"ד) והנה אהרן וחור עמכם מי בעל דברים יגש אליהם פרש"י ד"ה חור בנה של מרים הי' ואביו כלב בן יפונה שנאמר ויקח לו כלב את אפרת והלך ותלד לו את חור ע"כ.

וקשה בשתים: א) למה כופל² רש"י ייחוסו של חור³. ב) ועיקר, למה משנה רש"י ייחוסו של חור דבפר' בשלח כתב וכלב בעלה ובפר' משפטים כתב ואביו כלב?

ולהלן בפר' ויקהל מביאו רש"י (ל"ה ו') עו"פ - בן אורי בן חורי ופרש"י ד"ה חור בנה של מרים הי'.

ויש לבאר שאין בכל אלו כפילות כלל ובכל אחד מהמקומות הנ"ל מבאר רש"י ענין אחר השייך למעלתו של חור וייחוסו ושכלל זה נזכר שמו בפרשה -

ובהקדים:

שכנראה נחלקו רש"י והאבן עזרא בפר' בשלח שם למה עלו אהרן

* לע"נ אמי מורתי מרים בת אלטער מרדכי ע"ה הכ"מ ליום השלושים ר"ח אדר א' ולרפוש"ש ורפו"ק ליבלחטו"א אבי מורי ישכר דוב בן חנה שי'.

(1) ולהעיר שבלקו"ש חל"א ע' 211 הערה 4 מביא שבדפוס ראשון ושני ועוד דרש"י ליתא תיבות אלו. וראה שם בארוכה בהנוגע לכמה ענינים דלהלן.

(2) וראה לקו"ש ח"ח עמ' 160 הערה 4.

(3) וראה שפ"ח משפטים שם דמדגיש שהטעם דחור בנו של מרים הוא להדגיש שלא ישבו אהרן וחור יחד לדון כי קרובים היו דאל"כ יעברו על שנים שדנו אין דיניהם דין ויקרא ב"ד חצוף, ע"ש. וכן ראיתי מפרש ר' יוחנן לוריא בחומש אוצר הראשונים ע"ש.

(4) ויש לציין שרש"י מביאו גם בפר' תשא (ל"ב, ה') חור בן אחותו ע"ש.

וחור עם משה.

דפי' האבע"ז (שם י"ז) בד"ה ויעש וז"ל הזכיר אהרן וחור בעבור צורך לפרש תמכו בידיו עכ"ל.

ונראה מפשטות דבריו דמפרש דכל הצריכותא בנוכחות אהרן וחור הוא רק לעזור למשה רבינו ולמתוך בידיו גרידא.

וכן נראה מהמשך פירושו שם (פסוק י"ב) וידי משה וז"ל ידענו כי אין כח באדם להרים ידו יום שלם ואפילו שעות מועטות ואף כי עד בא השמש והנה הזכיר וידי משה כבדים יותר מידי שאר הזקנים על כן לא הי' יכול להרימם תמיד, עכ"ל.

ומבואר, דסיבת היות אהרן וחור שם, הוא רק לעזור בהרמת ידיו, אלא דמפרש"י מוכח ברור דהי' סיבה אחרת לנוכחות אהרן וחור - דפרש"י, שם ומשה אהרן וחור מכאן לתענית דצריכים שלשה לעבור לפני התיבה שבתענית היו שרויים, עכ"ל.⁵

הרי לן, דמשה אהרן וחור יחדיו פעלו אז לביטול הגזירה וכעין בית דין - ואפשר לומר - שמה שהי' צריך כאן הי' כעין זכות אבות דמשפחת עמרם, דחור הי' בנו של מרים ונמצא ואשר לכן עלו משלה בניו משה אהרן וחור (מרים).

ויומתק עפי"ז פי' המכילתא (הו"ד בבעל הטורים) ויהי' ידיו אמונה עד בא השמש - שהזכיר זכות אבות ע"ש. ולסיבה זו קיבץ סביבו ממשפחתו משפחת עמרם.

שעפי"ז יובן היטב מה שפירש"י כאן ויחוסו של חור שהי' בנה של מרים ובנדו"ד רק זה העיקר ובגלל זה מוסיף שכלב בעלה, שכאן אינו נוגע הייחוס לכלב כי העיקר הוא מרים ועפי"ז יומתק ביותר פי' הגור ארי' - דבזכות משה אהרן ומרים ינצחו האוייב כי הם שלשה רועי ישראל ולפיכך עלה חור, שיש לו זכות מרים. ורק דכלב בעלה של מרים. ואי"ז

5) ואולי נרמז זה בדברי האבע"ז שם וכן ממה שפי' בס' באר בשדה (על פרש"י - המצויין בפי' החומש לר"א אלאשילי שי"ל ז"ע).

נוגע כאן לייחוסו של חור בנה.

אבל בפרשת משפטים ששם מיירי לענין נשיאות ודיינות - מי בעל דברים יגש עליהם - שתפקידו של חור הי' להיות דיין ואב וא"כ בי"ד במקום משה רבינו הרי ענין הדיינות נוגע לייחוסו מצד אביו שהוא משבט יהודה (לא יסור שבט מיהודה ומחוקק) הרי שם פרש"י חור בנה של מרים ואביו כלב בן יפונה שהי' משבט יהודה ע"כ מצד ייחוס זה זכה להיות זה שיפנו אליו בני". וזהו דיוק רש"י שם ואביו כלב דמדגיש כאן ייחוסו מצד אביו.

ויומתק ע"פ כל הנ"ל פי' מהרי"ק (הו"ד בחומש אוצר הראשונים משפטים שם) וז"ל לעיל בפר' ויבא עמלק בא לפרש הטעם למה הי' משה מקרבו ושם לא אמר אלא בנה של מרים הי' כלומר שאר בשרו, אבל כאן נותן טעם למה עלה לגדולה ונתמנה שופט על ישראל ע"כ.

הזן הן הדברים דבפר' בשלח מדגיש ייחוסו אל משרע"ה ומשפחתו ובפר' משפטים מדגיש ייחוסו עצמו - מצד כלב - להיות שופט, ודו"ק.

ואולי כל זה בא בהמשך להמבואר לעיל פר' שמות (א' כ"ז) ויעש להם בתים ופרש"י בתי כהונה ובתי ומלכות, כהונה ולוי מיוכבד ומלכות ממרים - שהחילוק בין כהונה למלכות הוא שכהונה שייך למשפחה ואי"ז מעלה במעלותיו הפרטיות ומלכות שייך יותר למעלותיו הפרטיות, ודו"ק.

והטעם שמביא רש"י פעם שלישי שחור הי' בנה של מרים בבנית המשכן מבאר רבינו בארוכה בלקו"ש חל"א ויקהל ב', הוא להודיע גודל ייחוסו מגדולי היחס והמעלה של חור בין מצד האב ובין מצד האם לקיים היטב ולא נכר שוע לפני דל עיי"ש בארוכה ויונעם. נמצא שבכל שלושת המקומות הנזכרים מבאר רש"י מעלה וענין אחר דחור הנצרך לביאור זה בכל אחד מהמקומות.

(6) נר' שגם לפני המהרי"ק לא הי' הגרסא של רש"י שלפנינו וכדלעיל הערה 1.

(7) וכן פירש בס' באר מים חיים על פרש"י וז"ל אפשר שבא להגיד שנתקיימה הבטחת הקב"ה ויעש להם בתים וכו' שהרי חור בנה של מרים הי' והוא הי' משבט יהודה אשר ממנו נתפשטה המלוכה.

לזכות

הילד אליהו חיים שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ

ביום שני ג' אד"ר ה'תשע"א

ולזכות הוריו

הרה"ת ר' דובער וזגתו מרת דבורה לאה שיחיו טהאלער

ולזכות

הילדה חי' מושקא שתחי'

נולדה למזל טוב

ביום רביעי כ"ח שבט ה'תשע"א

ולזכות הוריה

הרה"ת ר' דובער וזגתו מרת גולדא רעכיל שיחיו פאלטיאל



נדפס ע"י זקניהם והוריהם

הרה"ת ר' ראובן מרדכי וזגתו מרת פריידא שיחיו

לויפער



לזכות

התמימים

שמואל בן גיטל מלכה שיחי'

אהרן אייזיק בן גיטל מלכה שיחי'

שיצליחו בלימודם בנגלה ודא"ח

לזכות החתן התמים
הרב שמואל הכהן שיחי' פרידמאן
והכלה מרת רחל שתחי' גאלדשטיין
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום ראשון ב' אדר ה'תשע"א
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם
הרה"ח הרה"ת ר' מרדכי שלמה הכהן וזוגתו מרת ברכה אסתר שיחיו
פרידמאן

הרה"ח הרה"ת ר' יעקב שלמה וזוגתו מרת רבקה שיחיו
גאלדשטיין



לעלוי נשמת
אי"א מלאכתו מלאכת שמים
הרה"ח הרה"ת ר' יהושע זעליג הכהן ע"ה
ב"ר משה זלמן הכהן ע"ה
כצמאן
נלב"ע ח"י אדר ה'תשנ"ח
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות בנו
הרה"ח הרה"ת יוסף יצחק הכהן ומשפחתו שיחיו
כצמאן

לזכות

הילד שניאור זלמן שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ

ביום שני ג' אד"ר ה'תשע"א

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט

וירו ממנו רוב נחת חסידותי לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולזכות הוריו

הגה"ח הרה"ת הרב אפרים פישל וזגתו מרת חי' שיינא מיכלא שיחיו

אסטער



נדפס ע"י זקניו והוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת מרים שיחיו

גורארי'



לעילוי נשמת

הרה"ח ר' יחיאל מיכל שו"ב ע"ה

בן הרה"ח ר' אפרים ע"ה

פיקארסקי

נפטר שושן פורים קטן ה'תשנ"ה

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו הרה"ת ר' אפרים וזוגתו מרת חנה צבי' שיחיו

פיקארסקי

לזכות החתן התמים
הרב אליהו הלוי שיחי' הורביץ
והכלה מרת רבקה בריינדל שתחי' ראזענפעלד
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום ראשון ב' אדר ה'תשע"א
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הורי הכלה
הרה"ת ר' מנחם מענדל הכהן וזוגתו מרת שטערנא חי' שרה שיחיו
ראזענפעלד



לעילוי נשמת
הרה"ת הרה"ח ר' שניאור זלמן
ב"ר דובער מנחם מענדל הלוי ז"ל
דוכמאן
מיקירי זקני חסידי חב"ד
נפטר ביום ח' אדר ראשון ה'תש"ל
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י נכדו
הרה"ת ר' שלום הלוי וזוגתו מרת פייגא ומשפחתם שיחיו
דוכמאן

לעילוי נשמת
הרה"ח ר' צבי הירש הלוי ע"ה
גורעוויטש
נפטר ביום ט' אדר ראשון ה'תשנ"ז
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' ישראל דובער הלוי
וזוגתו מרת הינדא ומשפחתם שיחיו
גורעוויטש
דור השביעי להחווה מלובלין
זצוקללה"ה נבג"ם זי"ע



לזכות
החתן התמים
גלעד נחום שיחי' וייס
והכלה מרת טובי שתחי' פורמן
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שני ג' אדר ה'תשע"א
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות חבריו התמימים
יש"ג מיאמי - אה"ת

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת עוסק בצ"צ באמונה
הרב ר' עזריאל זעליג ז"ל
ברה"ח הרה"ת ר' אברהם זאב שו"ב ז"ל
שארפשמין
שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע בסינסנעמי אהייא
למעלה מיובל שנים
ושימש שם כמרא דאתרא ומו"צ
ורב הראשי דועד העיר במשך כארבעים שנה
נפטר בשם טוב
ה' אדר-ראשון ה'תשמ"ח
ת.נ.צ.ב.ה.

✽

נדפס ע"י
משפחתו שיחיו