

ב"ה
ה' כסלו – ש"פ ויצא
ה'תשע"ד
גליון ד' [אלף-סב]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 4..... בענין תחיית המתים
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 11..... ביום ההוא יחיל איש עגלת בקר וגו'
הת' שלום צירקינד

לקוטי שיחות

- 16..... לפני עור לא תתן מכשול – איסור כללי או פרטי
הרב אפרים פישל אסטער
- 19..... דיונים ברמב"ם ריש הל' חנוכה
- 29..... בענין הצלת חבירו
הרב יוסף קראסניאנסקי

נגלה

- 32..... נס או טבע בהלכה
צבי רייזמאן
- 48..... והא איתעבידא מלאכה מבינייהו
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

חסידות

- 53..... ביטול הנבראים במקורם
הרב משה מרקוביץ

הלכה ומנהג

- 55 ברכה על הגשמים
הרב שלום דובער לוין
- 56 מעשר כספים
הרב שלום דובער לוין
- 61 היחס למנהג שהשמיט אדה"ז בשלחנו
הרב לוי יצחק ראסקין
- 64 ברכת מעין שבע במקום עראי מחוץ לעיר
הרב ברוך אבערלאנדער
- 74 בנין בכלי המחובר לקרקע
הרב מאיר צירקינד
- 75 הפסק בתפילה
הרב מאיר צירקינד
- 76 קריאת ויחל בתענית ציבור כשיש ג' מתענין
הרב שרגא פייוויל רימלער
- 78 זמן צאת הכוכבים לתפלת ערבית (גליון)
הרב יהודה ליב גראנער
פשוטו של מקרא
- 79 צו את בני ישראל
הרב שרגא פייוויל רימלער
שונות
- 80 ספר אלימה רבתי
הרב חיים דוד א. טיפענברון
- 89 מדוע הפסיד עשו את הברכות
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 91 משיכה שכלית קל יותר לשנות לטובה
הרב יעקב זכריה קלויזנר

הקובץ הבא
יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ וישב ה'תשע"ד
הערות יש לשלוח לא יאורך מיום ג', ט"ז כסלו ה'תשע"ד

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין
די קובצים און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש
תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:
פאקס: 347-227-0308
אימייל: haoros@haoros.com
להקדשות נא להתקשר: 718-618-9777
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
haoros.com

גאולה ומשיח

בענין תחיית המתים*

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

באדם מת נמצא בו חלק אחד חי

על הפסוק (בראשית לב, כז) "ויאמר שלחני כי עלה השחר" איתא בב"ר (פרשת וישלח פרשה עח, א) "כתיב (איכה ג) חדשים לבקרים רבה אמונתך, א"ר שמעון בר אבא על שאתה מחדשנו בכל בוקר ובוקר, אנו יודעים שאמונתך רבה להחיות לנו את המתים, אמר רבי אלכסנדר ממה שאתה מחדשנו בבוקרן של מלכיות אנו יודעים שאמונתך רבה לגאלנו".

ובספר 'עבודת ישראל' (להגה"ק המגיד מקאזניץ זצוק"ל) שם ביאר זה וז"ל: נראה לבאר דעת ר' שמעון בר אבא לפי דעת החולקים והקובלים על ענין תחיית המתים, דהיינו לא שהמת מת לגמרי ואח"כ יברא בריה חדשה, רק הגם שהאדם מת על כל פנים נשאר בקרבו איזה משהו וענין רושם חיות שיחול עליו ברכת תחיית המתים לעתיד לבא, וכדאיתא במדרש (ב"ר כח) שמעצם לוז שבאדם שאינו נרקב ממנו יבנה האדם וישוב כמו שהיה. ונוכל עוד להביא ראיה לזה מדברי חז"ל (ברכות נז ע"ב) שאמרו שינה אחד מששים שבמיתה, ואם נפשך לומר שעל ידי מיתתו של אדם מסתלק כל רוח חיונית ולא נשאר בו מאומה, איך המשילו חז"ל שינה למיתה והעריכו בערך חלק אחד מששים, כיון שעל כל פנים בשעת תרדמת האדם נשאר בו איזה קיסטא דחיותא, מה שאין כן כשהוא מת מת לגמרי, ואין לשינה ומיתה שום ערך בהדי הדדי, ואין המשל דומה לנמשל לומר שזה החי עדיין מת אחד מששים ממת לגמרי. אלא ודאי כדאמרן שגם כשהאדם מת נשאר איזה הבל דגרמי שיקום על ידי זה לעתיד לבא כשירצה היוצר להעמידו. אמנם החיות הלז הוא חלק קטן מאוד לכן שיערו חז"ל שחלק חיונית הקטן הזה הוא אחד מששים שיש חיות באדם הישן וכנגדו השינה הוא אחד מששים שבמיתה, ואז

(* לעילוי נשמת אמי מורתי הרבנית חנה עטקא ב"ר נטע זאב ע"ה בקשר ליום היארצייט ביום רביעי לפ' וישב י"ז כסלו. ת.נ.צ.ב.ה.)

שייך השייווי ודמיון ביניהם, כלומר **שהישן חי ששים חלקים וחלק אחד מת**, ולהיפך **במיתה מתים ששים חלקים וחלק אחד חי**.. לכן דעת ר' שמעון בר אבא הנ"ל ממה שאתה מחדשנו בכל בוקר דהיינו שאנו מתעוררים מהשינה על ידי זה אנו יודעים שרבה אמונתך להחיות המתים כי כמו כן נשאר רושם חיונית במת כמו עצם לוז וכנ"ל עכ"ל, וראה גם בס' המאמרים תרנ"ה ע' קיח: "וכידוע **שנשאר קיסטא דחיותא בגוף** והוא עצם לוז שנשאר חי וממנו יהי' התחלת התחי".

וזהו חידוש גדול דאפילו באדם שמת **נשאר בו חלק אחד החי**, וביאר כנ"ל שזהו בעצם לוז, דכבר ידוע דעצם לוז אינו נפסד ומתקיים וממנו יהי' תחיית הגוף, אבל כאן מבואר דלא רק שאינו נפסד אלא שזהו משום שנשאר בהגוף חלק אחד של החיות שהי' בו קודם.

עצם לוז אינו מטמא

וי"ל דעפ"ז מובן היטב השיטה דסבירא להו דעצם לוז אינו מטמא, (ראה שו"ת הרב"ז יו"ד סי' קי"ג ועוד) והביא רא' לזה, שהרי איתא במס' אהלות פ"א מ"ח דרמ"ח אברים יש באדם - לענין טומאה - וקחשיב שמונה עשר חוליות בשדרה וכו' אימתי בזמן שיש עליהן בשר כראוי אבל אם אין עליהן בשר כראוי מטמאין במגע ובמשא ואין מטמאין באהל, וכ"כ הרמב"ם הל' טומאת מת (פ"ב ה"ח) וש"ך יו"ד סי' נ"ד ס"ק ב', וקשה מהך דברכות כה, ב, דאיתא שם: "הני שמונה עשרה כנגד מי? .. אמר רבי תנחום אמר רבי יהושע בן לוי: כנגד שמונה עשרה חוליות שבשדרה.. הני תמני סרי, תשסרי הוויין, אמר רבי לוי: ברכת המינים ביבנה תקנוה. כנגד מי תקנוה? .. לרבי תנחום אמר רבי יהושע בן לוי - כנגד חוליא קטנה שבשדרה", וקשה דמבואר הכא שישנם י"ט חוליות, וא"כ למה לא מנה המשנה וכו' אלא י"ח? ועי' מנ"ח (מצוה רס"ג אות י) שהקשה קושיא זו וכן בסדרי טהרות אהלות כה, ב, עיי"ש.

והביא מס' הערוך (ערך לוז) שהביא מדרש הנ"ל מהיכן אדם מציץ לעת"ל **מלוז של שדרה**, ופי' דלוז הוא חוליא קטנה שבסוף הי"ח חוליות עכ"ד הערוך, וברש"י בב"ר שם (בד"ה מלוז) כתב וז"ל: קשר גדלו הוא כלוז אגוז קטן שלועזים מליי"ר, שעומד בסוף השדרה והוא אינו כלה לעולם וכך מפורש בויק"ר (פי"ח,א): וינאץ השקד (קהלת יב,ה) זה לוז השדרה וכו' עכ"ל, וביפ"ת שם כתב כדי שיהי' לאות לבני אדם אשר יבוא זמן התחי' וממנו יבראו שנית עכ"ל, וכן הוא בכ"מ.

ולפי"ז מתרץ קושיא הנ"ל בפשטות, דלמה לא חשבה המשנה באהלות והרמב"ם וכו' שישנם י"ט חוליות? דלהנ"ל ניהא כיון דחוליא הי"ט הוא עצם לוז ואינו מטמא כלל, לכן לא חשבתה המשנה דאיירי לענין טומאה. וראה גם בפ"י 'נחל אשכול' על ס' האשכול (הל' תפלה וק"ש פ"ט אות י"ג) שהקשה קושיא הנ"ל דלמה לא מנה המשנה אלא י"ח חוליות ולא י"ט ותירץ ג"כ ע"ד הנ"ל שאין בזה טומאה עיי"ש.¹

ולפי מ"ש בעבודת ישראל שגם במיתה נשאר חלק א' שהוא חי וחלק זה הוא בעצם לוז מבואר היטב למה אינו מטמא, והטעם למה הוא בעצם לוז דוקא דהנה מבואר בכ"מ דלהכי אבר זה אינו נפסד משום דאדם הראשון אכל מעץ הדעת ונהנו ממנו כל האברים ולכן נגזר עליהם מיתה, משא"כ עצם לוז שאינו נהנה אלא מסעודת מוצ"ש ולא נהנה מעץ הדעת לכן לא נקנסה עליו מיתה, וא"כ כיון שעל אבר זה לא נקנסה מיתה והוא חי וקיים לעד לכן אינו מטמא כלל.

ונראה דנחלקו בזה הראשונים, דבתוס' סוכה כה, ב, (בד"ה מישאל) הקשו על ר"ע דסב"ל דהני טמאי מתיים שלא הקריבו פסח ראשון היו מישאל ואלצפן שהיו עוסקין בנדב ואביהוא וז"ל: וא"ת ולמאן דאמר פרק ד' מיתות (סנהדרין דף נב, א) דשריפה ממש הואי שנשרפו גופיהן וכן נמי דריש בתורת כהנים (מכילתא דמילואים ריש פ' שמיני הכ"ג) אקרא דתאכל אש אותם (ויקרא י, ב), אמאי נטמאו? וי"ל דשמא שלדן היתה קיימת וכו' כדאמר פרק המפלת (נדה דף כז, ב) מת שנשרף ושלדו קיימת טמא עכ"ל, ועד"ז כתבו בסנהדרין נב, א, ד"ה ההיא שריפה עיי"ש, ובשו"ת 'שאלת יעבץ' ח"ב סי' קס"ט הביא דברי ה'פענח רזא' פ' קרח שם על הפסוק "ואת האש זרה (במדבר יז, ב)" שכתב שנטמאו ע"י "עצם לוז" שלהם שזה מתקיים לעולם, (ולא רצה לתרץ כתוס' משום דטומאת שלדן אינו אלא מדרבנן, כמ"ש התוס' בנדה כז, ב, וכדביאר ב'רזא דמאיר' שם אות ל"ט), ותירץ עפ"ז קושיית התוס' הנ"ל דאף שנשרפו מ"מ עצם לוז הי' קיים, הרי דסב"ל להפענח רזא בפשיטות דעצם זה

1) ותירץ עפ"ז איך ציוה ריב"ח לאדריאנוס שיביא לו עצם לוז (בראשית רבה פרשה כח, ג) הרי בודאי נזהר שלא לטמא א"ע ולהנ"ל ניהא, ויש גם שפירשו בהך דרבי יוחנן בברכות ה, ב, שהי' רגיל לנחם אבלים בהא דקאמר דין גרמא דעשיראה ביר (שזהו עצם של בן העשירי שלו שמת) והקשו דאיך נשא ריו"ח ונגע בעצם זה והרי הוא מטמא? וברש"י שם (ד"ה ביר) פירש שהי' פחות משעורה, ולפי הנ"ל י"ל שהי' זה עצם לוז שאינו מטמא, וראה בכל זה גם בשו"ת בכורי יעקב (זריהן) יו"ד סי' כ'.

מטמא ולא כהנ"ל, אמנם כיון שהתוס' לא תירצו כן, י"ל משום דסבירא להו דעצם לזו אינו מטמא כלל וכנ"ל, וכן כתב ברזא דמאיר שם².

ואולי אפ"ל דהפענח רזא ועוד דסב"ל דעצם לזו מטמא לא סב"ל כר' שמעון בן אבא הנ"ל אלא כרבי אלכסנדר דדריש זה בענין גלות וגאולה, וכדפירש דבריו שם בעבודת ישראל, דסבר דמשל זה הוא לענין הגאולה האמיתית שאנו מחכים לה שאי אפשר להבין אותה על בוריה, איך יעשה ה' נס הגדול בארץ לרומם קרן ישראל מכל צרותיהם. אכן ממה שאתה מחדשנו לבוקרן וכו' אנו רואים שנשאר בקרבנו 'קיסטא דחיותא' ורחמי השי"ת בצרותינו להושיע אותנו מיד הקמים עלינו, ומזה אנו יודעים שרבה אמונתך לגאלנו עיי"ש, וי"ל דרבי אלכסנדר סב"ל דקיסטא דחיותא שייך לומר רק בענין הגלות ולא באדם שמת.

נצחיות של גוף ישראלי

וראה לקוטי שיחות ח"ו י' שבט (סעי' ה') שמקשה דלאחר שהנשמה מסתלקת מן הגוף נעשה הגוף נפסד, ומתעוררת השאלה מהי תכלית כל העבודה אשר היהודי עמל במשך כל ימי חייו כדי לזכך את גופו, אם לאחר הסתלקותה הוא נעשה נפסד, והשאלה אף קשה יותר היותו של הגוף נפסד בצאת הנפש ממנו, איננו ענין שהתחדש בו אלא כנאמר "עפר אתה ואל עפר תשוב" שמפני שעתה עפר אתה, לכן ואל עפר תשוב שכיון ש"שינוי ההוור לברייתו לא שמייה שינוי" לכן אין הוא מציאות אמיתית אף לפני ששב לעפרו, ואם כך יוצא לכאורה שהעבודה בקיום תורה ומצוות קשורה לדבר שגם בזמן העבודה איננו מציאות אמיתית ח"ו. אמנם עצם הלז הנשאר מהגוף אינה מתכלה לעולם וגם על תחיית הגוף בכללותו נאמר יחיו מתיך (ולא יברא) כי תחיית הגוף לא תהיה באופן שייברא גוף חדש, אלא שהגוף ייבנה מעצם הלז, אך כיון שהגוף כשלעצמו עפר אתה ומצד מהותו נדרש ממנו "ואל עפר תשוב" יוצא שעצם הדבר שאופן התחיה לא יהיה על ידי בריאה חדשה אלא

(2) אבל בשו"ת חסד יהושע סי' ד' כתב דליכא ראי' מכאן, ד"ל דאף דעצם לזו אינו נשרף באש (כפי שהובא לעיל בהמדרש) מ"מ י"ל שזוהו רק באש טבעי, אבל באש שנשרפו נדב ואביתו שהי' ע"י אש מן השמים י"ל שזוהו שורף גם העצם לזו, ובקונטרס דרך ים שם הביא ראי' לזה מהא דאיתא בב"ר שם דאיתא: "ויאמר ה' אמהה את האדם (בראשית ו, ז), ... רבי יוחנן בשם ר"ש בן יהוצדק אמר אפילו לזו של שדרה, שממנו הקב"ה מציץ את האדם לעתיד לבוא נמחה" הרי דע"י שמים אפשר להפסיד גם עצם זה.

על ידי בניה מעצם הלזו הוא בעצמו **בריאה חדשה**, כי מהות הגוף כשלעצמו היא עפר? ומבאר שם דאדרבה כיון שהי' הענין ד"ובנו בחרת" בגוף הישראלי נמצא שהגוף הוא מציאות אמיתי שלא שייך בו הפסד, והענין דאל עפר תשוב הוא רק ביטול חיצוני, ולע"ל כשיהי' תחיית המתים מעצם לזו ה"ז מצד ענין **הגוף עצמו** שעצם הגוף קיים, והענין ד"אל עפר תשוב" הוא שינוי החוזר לברייתו, עיי"ש, ולפי הנ"ל ה"ז מבואר יותר כיון דגם בהגוף שמת נשאר שם חלק אחד החי שהי' בו קודם.

ועי' גם ברשימות חוברת ז' שביאר דכיון ד"שינוי החוזר לברייתו" אינו קונה אפילו אם הוא ע"י מעשה, וכיון דעפר אתה ואל עפר תשוב, והחיים שנעשו בהגוף אף שהם ע"י מעשה מ"מ הם שינוי החוזר לברייתו, א"כ למה קונה [פועל] שינוי זה שקם אח"כ בתחיית המתים? ומבאר דזהו משום העצם לזו שאינו חוזר לברייתו שהוא קיים לעולם, ולכן ממנו דוקא קם לתחיית המתים, וגם בזה י"ל כנ"ל דעצם ענין המיתה אינו שינוי החוזר לברייתו כיון שנשאר לעולם חלק אחד חי. וראה בס' גם בס' 'תורת מנחם' חכ"ד ע' 150.

תחי' פרטית ותחי' הכללית

והנה בגמ' ברכות (מו, א) איתא רבי זירא חלש, על לגביה רבי אבהו, קביל עליה: אי מתפח קטינא חריך שקי - עבידנא יומא טבא לרבנן. אתפח, עבד סעודתא לכולהו רבנן. כי מטא למשרי, אמר ליה לרבי זירא: לישרי לן מר - אמר ליה: לא סבר לה מר להא דרבי יוחנן דאמר: בעל הבית בוצע? שרא להו. כי מטא לברוכי, אמר ליה: נברייך לן מר - אמר ליה: לא סבר לה מר להא דרב הונא דמן בבל דאמר: בוצע מברך? ואיהו כמאן סבירא ליה? - כי הא דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: בעל הבית בוצע ואורח מברך, בעל הבית בוצע - כדי שיבצע בעין יפה, ואורח מברך - כדי שיברך בעל הבית ע"כ. ובחי' הרשב"א שם (ד"ה איהו כמאן) הקשה דכיון דאמרינן דר' אבהו סב"ל כר' יוחנן דבעה"ב בוצע ואורח מברך, א"כ ר' אבהו היכי קאמר ליה לר' זירא דליבצע? ותירץ וז"ל: וי"ל דשאני ר' זירא דהוה ליה בסעודה זו כבעל הבית דמחמתיה עביד להו יומא טבא לרבנן עכ"ל.

ובקונטרס "עובר אורח" להגאון האדר"ת ז"ל, (או"ח סי' קס"ז, נדפס בסוף הס' ארחות חיים - ספינקא ח"ב) הקשה דלמה לא תירץ הרשב"א בפשיטות דכיון דר' זירא הי' **כהן** (כדאיתא בירושלמי ברכות פ"ה ה"ו) לכן כיבד לר' זירא לבצוע? ותירץ וז"ל: ואולי י"ל דסב"ל להרשב"א כרש"י כתובות (מג, ב בד"ה אמר רב זירא) דבבבל קרי ליה רב זירא וכשעלה לא"י

נסמך וקראוהו רבי זירא, א"כ י"ל דההוא עובדא שהי' כבר בא"י אצל ר' אבהו הי' לבתר עובדא דרבה במגילה ז,ב, דשחטי' לר"ז והדר אחי', וא"כ י"ל דפקעה קדושת כהונה ממנו עכ"ל.

ולכאורה יפלא יותר, שהרי מפורש בסנהדרין צ,ב: "אמר רבי יוחנן מניין לתחית המתים מן התורה - שנאמר (במדבר יח, כח) ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן, וכי אהרן לעולם קיים? והלא לא נכנס לארץ ישראל, שנותנין לו תרומה. אלא, מלמד שעתיד לחיות, וישראל נותנין לו תרומה - מכאן לתחיית המתים מן התורה", הרי מבואר בהדיא דגם אחר התחי' לא נפקע ממנו קדושת כהונה? וכן הקשה במכתב שכתב הגר"ח ברלין ז"ל להאדר"ת (נדפס בס' הזכרון לה'פחד יצחק' ע' תרס) ששם שלל הגר"ח ברלין דבריו אלו לגמרי, מצד הגמ' דסנהדרין שמפורש להיפך, וכן בס' פסקי תשובה קונטרס דברי חכמים ע' כג.

ואולי אפשר לומר בזה עפ"י מ"ש בלקוטי שיחות ח"י"ה פ' חוקת ב' סעי' ט"ו בהא ששאלו אנשי אלכסנדריא את ר' יהושע בן חנניא (גדה סט,ב) אם מתים דלע"ל צריכין הזאה ג' וז' או אין צריכין, ומקשה דלמה לא שאלו שאלה זו עצמה בנוגע לבן השונמית דאיירי בו לפני זה אם הי' צריך הזאה וכו'? וביאר שם שיש חילוק בין תחיית המתים דלע"ל לתחיית המתים שבבן השונמית, וז"ל: אצל בן השונמית היתה התחי' (לא באופן של תחה"מ לע"ל, ששם אפ"ל ש(חלק ה)גוף נתקן ונבנה, אלא) באופן של התהפכות ומציאות חדשה - מציאות של חי במקום מציאות של מת וכו', ובמילא הרי לא שייך כאן טומאת מגע במת מצד נוגע בעצמו, כיון דהוה מציאות חדשה, ורק בתחיית המתים יש להסתפק אם יש כאן טומאת מגע.

ובהערה 88 כתב וז"ל: ההסברה בזה י"ל: במתים לעת"ל מוכרח הדבר שיחיו אז והיינו דמצד הגוף יש בו תכונה וכו' שיחי' וזהו סדר שכלול בהגוף, (ולהעיר מאבות ספ"ד "הילודים למות והמתים לחיות" וראה סנהדרין (צא,א): "דלא הוו חיי דהוי חיי לא כל שכן"), וא"כ נמצא דגוף החי יש לו שייכות והמשך לגוף המת, משא"כ בבן הצרפתי ובן השונמית שהתחי' הי' שלא ע"פ סדר המוכרח בגוף זה כ"א בדרך חידוש ונס, דמצד עצמן היו מתים הרי נמצא דגוף החי אין לו שייכות והמשך לגוף המת ואין כאן נגיעה בעצמו", עכ"ל.

וראה רש"י בראשית ב, ז ד"ה וייצר: יצירה לתחיית המתים, ופירשו המפרשים שם שהקב"ה נותן מעכשיו כח חיוני באדם שגם לאחר שימות יוכל

לחיות עוד, ולפי הנ"ל יש לבאר בזה דמעיכרא נברא האדם באופן כזה שחלק אחד מן הגוף **ישאר חי לעולם** שממנו יהי' אח"כ תחיית המתים, ובתחיית המתים שיהי' ע"י טל של תחי' (חגיגה יב,ב) יהי' התחיה ע"י חלק חי זה, ונמצא שהוא המשך לחיות דמעיכרא, משא"כ בתחי' פרטית³ שהיתה ע"י תפלה וכיו"ב שאינו באופן כזה אז י"ל שהוא דבר חדש ואינו המשך לחיות הקודם.

ולפי"ז י"ל, דכל מה דיש לומר דאחר שמת וחזר וחי נפקע ממנו דין כהונה, זהו רק בתחי' פרטית כמו בר' זירא שהי' ע"י נס ובמילא הוא מציאות חדשה, משא"כ בתחיית המתים שנקבע מעיקרא שחלק אחד חי לעולם ה"ז המשך אחד ולכן לא נפקע משבט כהן דין כהונה כדמוכח מהגמ' סנהדרין הנ"ל, וראה בס' שערי טהר חלק ח' סי' ק"י ולקו"ש חי"ח שם בענין זה בארוכה, ובכל זה בס' ימות המשיח בהלכה' ח"א סי' ס"ח, וחלק ב' סי' פ"א ועוד.

ובענין זה כדאי להביא מ"ש המבי"ט בס' בית אלקים (שער היסודות פנ"ה) וז"ל: אמר ריב"ל מנין לתה"מ מן התורה דכתיב ואיש אל משפחתו תשובו.. שהוא רומז לזמן התחייה, כי אז יחזור וישוב כל אחד למשפחתו הידועה, -ולא נאמר כי הם בריות חדשות ואשר יקומו ביחד שנקברו יחד בבית קברות אחד יהיו כמשפחה אחת- אלא שישוב כל אחד למשפחתו ויהיה ניכר כל אחד לאביו ואמו ולכל בני משפחתו, ואותם שלא הכירוהו כמו בני רבעים וחמשים יהיו ניכרים לזקניהם אשר לא ראו, וכן זקניהם יהיו ניכרים להם, וכן שאר כל הקרובים, להורות כי ענין התחייה אינו בריאה חדשה אלא תחיית המתים עצמם אשר מתו שיחיו כמו שהיו בזמן מיתתם, וזהו שנלמד

(3) במלכים א' פי"ז כתוב דאליהו החיה בן הצרפתי, ובמלכים ב' פ"ד שהחיה אלישע את בן השונמית, ושם פי"ג כתוב שהשליכו מת לקבר אלישע ונגע בעצמות אלישע ויחי ויקם על רגליו, ובמגילה ז,ב, (כנ"ל) קם רבה שחטיה לר"ז למחר בעי רחמי ואחייה, ובב"ק קיז,א איתא דר' יוחנן החיה את רב כהנא, ובגמ' כתובות סב,ב, איתא דרבי חנניה בן חכניאי החיה את אשתו, ובפסחים ג,א, איתא דרב יוסף בריה דריב"ל חלש ואיתנגיד ופירש רש"י גוע ופרחה רוחו ואח"כ חזר וחי (אבל בר"ח שם כתב כאילו פרחה רוחו) ובגמ' ע"ז י,ב איתא דר' חנינא בר חמא החיה את עבדו של אנטונינוס, ובשער הגלגולים (סוף הקדמה ל"ח בד"ה בשנת השל"ב) כתב הרח"ו מעשה ארוך היאך שהגיע עד שערי מות וכבר היה מת לגמרי, והאר"י הקדוש עשה כמעשה דאליהו ואלישע וחזרה אליו נשמתו ובירך ברכת מחיה המתים וכל זה אמת ויציב בלי שום ספק עכ"ל. אלא דבתחיה דאליהו נת' שהיתה ג"כ ע"י טל של תחי' ואכמ"ל.

מכאן לתחיית המתים מה"ת עכ"ל, וזה מתאים לכל הנ"ל שהתחיה היא המשך אחד להקודם.



ביום ההוא יחי' איש עגלת בקר וגו'

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

א. בלקו"ש ח"א ע' 177 (וראה עד"ז שם ע' 289, אג"ק חי"ד ע' קפ"א) איתא וזלה"ק: און ווי דער רמב"ם זאגט (הלכות מלכים פי"ב, ה"ד), לא נתאוו החכמים לימות המשיח - די חכמים האבן ניט ארויסגעקוקט צו די טעג פון משיח'ן צוליב דעם גרויסן עושר און גשמיות'דיקן פארגעניגן וואס וועט דעמאלט זיין, דאס האט גאר קיין באטרעף ניט, און ברענגט א רא' פון דעם וואס עס שטייט ביום ההוא יחי' איש עגלת בקר ושתי צאן, אז מען וועט זיך באנוגענען מיט ווייניק, נאר דאס וואס נתאוו לימות המשיח איז צוליב דעם קיום התורה ומצות און השגת אלקות וואס וועט דעמאלט זיין. עכלה"ק בהנוגע לענינינו.

ובאג"ק שם מציין למחז"ל בסנהדרין דף צד, ב אודות דורו של חזקי' המלך, וז"ל: ...שמנו של חזקיהו שהי' דולק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, מה עשה נעץ חרב על פתח בית המדרש ואמר כל מי שאינו עוסק בתורה ידקר בחרב זו, בדקו מדן ועד באר שבע ולא מצאו עם הארץ, מגבת ועד אנטיפרס ולא מצאו תינוק ותינוקת איש ואשה שלא היו בקיאים בהלכות טומאה וטהרה, ועל אותו הדור הוא אומר (ישעי' ז, כא) והי' ביום ההוא יחי' איש עגלת בקר ושתי צאן וגו', ואומר (שם, כג) והי' ביום ההוא יהי' כל מקום אשר יהי' שם אלף גפן באלף כסף לשמיר ולשית יהי', אע"פ שאלף גפן באלף כסף לשמיר ולשית יהי'. ופרש"י: אע"פ שאלף גפן באלף כסף. שהן יקרים שאין להם רוב כרמים, אפילו הכי לשמיר ולשית יהי' שמניחין אותן לאבוד ומביירים אותן והיו עוסקין בתורה. (פי' "שמיר ושמת": ברש"י על ישעי' ה, ו מביא פי' שהם מיני קוצים, ורש"י עצמו פירש באופן אחר, עיי"ש).

והנה מ"ש בלקו"ש שם "און ברענגט א רא' פון דעם וואס עס שטייט", לכאוי' אין הכוונה שהרמב"ם כותב רא' זו, שהרי לא נמצא ברמב"ם שם שאליו מצויין, ולכאוי' הכוונה שהרמב"ם עצמו למד זאת ממ"ש ביום ההוא

וגו', וזהו מקור הרמב"ם, (וראה ג"כ פירוש המשניות בהקדמתו לפרק חלק, והל' תשובה פ"ט). ואע"פ שפשטות הפסוק מדבר בזמנו של חזקי', וכן בגמ' הנ"ל דרשו זה על חזקי' (הרי א) דורו של חזקי' הי' בדומו לדורו של משיח, ועד כדי כך שביקש הקב"ה לעשות חזקי' משיח (סנהדרין צד, א), (ב) בכמה מדרז"ל משמע שפסוק זה קאי גם על לע"ל. ראה ב"ר עה"פ (בראשית יח, ד) יקח נא מעט מים "...כך כתיב "ואל הבקר רץ אברהם" חייך שאני פורע לבניך .. לעתיד לבוא מנין שנאמר והי' ביום ההוא יחי' איש וגו'". וראה ג"כ ב"ר עה"פ בראשית יד, א שמביא שכל מקום שנאמר והי' הוא לשון שמחה, ומביא פסוק דידן ביחד עם שאר הפסוקים המדברים אודות לע"ל. וראה ג"כ ילקוט שמעוני על פסוק זה.

והנה בפירוש הפסוק "יחי' איש עגלת בקר ושתי צאן וגו'", יש כנראה כמה אופנים וענינים. דברש"י ומצו"ד ורד"ק (וראה ג"כ מהר"י קרא עה"פ קהלת ז, י) פירשו, שהכוונה הוא שהקב"ה יתן ברכה שגם בעגלת בקר ושתי צאן יהי' די', "כמו אם יהיו לו עדרים מהם בזמן אחר, כי זמן ברכה יהי' בימים ההם" (רד"ק שם), וכמו שמודגש שם בפסוק כ"ב "והי' מרב עשות חלב יאכל חמאה וגו'" ופרש"י "מרוב חלב. שיעשו ב' הצאן הללו יבזו בעיניהם החלב ויאכלו החמאה", והענין הנ"ל שלא יפנו אחר המותרות מודגש בהמשך הפסוקים שלא יעבדו את הכרמים כי יעסקו בתורה, (ראה רש"י ומצו"ד שם פסוק כ"ג). והיינו שעיקר ההדגשה בהפסוק יחי' איש וגו', אינו שיסתפקו במועט, אלא שבהמועט עצמו יהי' ברכה מרובה. אבל בגמ' הנ"ל משמע שדרשו הפסוק באופן שההדגשה היא שיסתפקו במועט, וכן הוא כנראה ההדגשה בלקו"ש שם (ומפורש כן באג"ק שם), שלע"ל יסתפקו במועט. (אע"פ שלכאור' מובן שגם לע"ל יתקיים הפסוק גם כפי הפשט הא' הנ"ל שיתן הקב"ה ברכה מרובה בהמועט).

ב. ובאגרות משה כרך ח', יורה דעה ח"ד סי' ל"ו אות ה', כותב שהחידוש בדורו של חזקי' הוא, שעשו כל ישראל כחיוב התורה במצוות לימוד התורה, משום שבכל הדורות נמצאו אנשים שעסקו בהרווחת כסף וזהב, ובדורו של חזקי' עסקו כולם בתורה כפי החיוב. והיינו שהחיוב של עסק התורה הוא באופן שמסתפק במועט ומקדיש כל זמנו ללימוד התורה. ועי' בהל' ת"ת לאדה"ז פ"ג ה"ג במהדורא החדשה ציון נד, וש"נ האם הענין של הסתפקות במועט וחיי צער תחי' וכו' הוא חיוב או מדת חסידות וכמה פרטים בזה. (ואכ"מ).

והנה בהדרגה על הרמב"ם תשל"ה ח"ב מבואר בהשינוי בדברי הרמב"ם בין הל' מלכים להל' תשובה, דברמב"ם סוף הל' מלכים כ' אודות ימות המשיח שכל המעדנים מצויין כעפר, משא"כ בהל' תשובה פ"ט לא הביא הרמב"ם פרט זו. ומבאר דמצד ענין השפעת הטובה בכדי שנוכל לישב פנויים בתורה וחכמתה (דזהו הענין המבואר בהל' תשובה), הרי אין הכרח למעדנים, שאינם דברים שהגוף צריך להן, אלא תענוגי הגוף. ואדרבה, כל זמן שמצב העולם אינו בשלימותו ואינו ניכר ונראה שחשיבות ה"מעדנים" הוא "כעפר", הרי תענוגי הגוף הם דבר המבלבל לתומ"צ וכך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל וכו'. ולכן לא הביא הרמב"ם הפרט ד"מעדנים" בהל' תשובה.

משא"כ בימות המשיח, שהעולם יהי' אז בתכלית בשלימות, שלא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה', ופעולת המצות בעולם יהי' בשלימות, שהעולם עצמו יהי' בציור המתאים בכל פרטיו כפי שצ"ל ע"פ דיני התורה, ובכדי שלא יהי' רעב ומלחמה וקנאה וכו' (שהם דברים המונעים להעסק של לדעת את ה') צ"ל הטובה מושפעת הרבה, וגם המעדנים מצויין, שזה מדגיש שזהו דבר שהאדם מרגיש בהם הנאה ותענוג, דהיינו שהטובה המושפעת מאת הקב"ה הוא באופן שהאדם מרגיש אותה ונהנה ממנה, שכ"ז הוא חלק משלימות העולם שיהי' בימות המשיח, ואע"פ שלכאו' קשה איך בימות המשיח יתענגו מתענוגים גשמיים, הנה ע"ז מתרץ הרמב"ם ש"כל המעדנים מצויין כעפר", היינו שאז יהי' מורגש שכל הצורך במעדנים הוא רק בכדי שיהי' הגוף בריא ושלם בתכלית, שזהו מדרכי (עבודת) השם, אבל החשיבות שלהם בפ"ע היא "כעפר". עיי"ש. וראה ג"כ הדרן על הרמב"ם תשמ"ה בתחילתו, שפי' "כל המעדנים מצויין כעפר" היינו שחשיבות כל המעדנים הוא כעפר, היינו כדבר שאין בו צורך כלל.

שמכ"ז מובן שהענין של הסתפקות במועט שיהי' לע"ל הוא באופן אחר לגמרי מכמו שהוא בזמן הזה (ולכאורה אפילו יותר מדורו של חזקי' המלך). בזמן הזה תענוגי הגוף מבלבלים האדם ללימוד התורה, ולכן בכדי למסור את עצמו ללימוד התורה כדבעי צ"ל הסתפקות במועט, פת במלח תאכל וחיי צער תחי' וכו'. משא"כ לע"ל, הנה יש כאן ב' קצוות, שמצד א' יהי' אז הרחבה באופן הכי נעלה וזה יביא למצב העולם שלא יהי' רעב וקנאה וכו' ועסק כל העולם יהי' לדעת את ה', ולאידך גיסא המעדנים לא יבלבלו האדם, מכיון שבעיני האדם לא יהי' דבר שיש בו צורך וחשיבות בפ"ע כלל, ולכן יסתפקו במועט. דהיינו שלע"ל זה שבנ"י יסתפקו במועט ויחיו בעגלת בקר ושתי צאן וכו', אי"ז באופן של פרישות והבדלה מעניני העולם ובאופן שנחשב ל"חיי

צער", ומסגף א"ע בכדי לקיים מצות ת"ת כדבעי, אלא שכל רצון ותענוג האדם יהי בתורה ולדעת את ה', והאדם מצ"ע יכיר ויבין וירגיש שכל התענוגים גשמיים אין בהם חשיבות כלל.

ג. ואולי י"ל שבאמת יש דרגות שונות בזה גם לע"ל. דבלקו"ש שם מציין לדברי הרמב"ם בזה בהל' מלכים פי"ב ה"ד, ששם איתא "לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח לא כדי שישלטו על כל העולם .. ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח, אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה ולא יהי' להם נוגש ומבטל כדי שיזכו לחיי העולם הבא". ובה"ה שם כ' הרמב"ם "ובאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות. שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר. ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד...". ולכאו' הענין הנ"ל שלע"ל לא יהי' נתינת מקום לתענוגים גשמיים מודגש הן בה"ד שכ' "לא נתאוו .. לאכול ולשתות ולשמוח", והן בה"ה שכ' "כל המעדנים מצויין כעפר", וכפי' הנ"ל בהדרן תשל"ה וכו' שהמעדנים יהי' להם חשיבות כעפר.

והנה בהדרן על הרמב"ם תנש"א מבואר שהחילוק בין ב' ההלכות הוא, כי ה"ד מדבר בתקופה הראשונה דימות המשיח, וה"ה מדבר בתקופה השני' דימות המשיח. ובתקופה הראשונה דימות המשיח, אע"פ שהעולם כולו מתנהג בפועל כפי הוראת התורה, נשאר העולם בגדרי מציאותו, באופן של מציאות לעצמו, ובמילא גם מצב העולם באותה תקופה הוא באופן שלא יבטל דבר ממנהגו של עולם. משא"כ בתקופה השני' יהי' השלימות האמיתית שלמעלה מהעולם, ובמילא ניתוסף גם במצב העולם שלימות נעלית יותר שהיא שינוי מנהגו של עולם. עיי"ש. וראה שם בהערה 70, שבתקופה הראשונה מצד מצב העולם עצמו (ללא פעולת התורה) הוא בניגוד לתורה, ובמילא יש מקום ל"נוגש ומבטל", אלא שבנוגע לפועל "לא יהי' להם נוגש ומבטל".

ולכאורה עפ"ז י"ל שגם בענין הנ"ל שכל המעדנים מצויין כעפר יש חילוק בין תקופה הא' לתקופה הב'. דבתקופה הא' עדיין לכאו' א"א לומר שהדברים הגשמיים מצ"ע אין להם שום חשיבות כלל בעיני האדם, ובפרט שענין כזה הוא לכאורה שינוי מנהגו של עולם, (דגם שינוי טבע בני אדם נקרא שינוי מנהגו של עולם, כמו שנתבאר בגליון א'טו), ובתקופה הראשונה עדיין לא יהי' שינוי מנהגו של עולם, ורק מצד פעולת התורה בעולם, זה יפעול שבנוגע לפועל יהי' הרגש האדם שכל התענוגים הגשמיים אין בהם שום צורך וחשיבות כלל. משא"כ בתקופה הב' הנה מצד טבע העולם עצמו יורגש שכל

מציאותו הוא בשביל לדעת את ה', ואז מצד טבע העולם ירגיש האדם שכל התענוגים הגשמיים הם כמו עפר.

ואע"פ שגם על תקופה הראשונה נאמר וכל המעדנים מצויין כעפר, (כמו שמשמע לכאורה מהדרנים תשל"ה ותשמ"ה, ובכ"מ בשיחות הקודש מובא הענינים של ה"ה גם על תקופה הראשונה), אבל מ"מ לכאו' אין שום סתירה בדבר, כי גם בתקופה הראשונה לא יהי' שם רעב ומלחמה וכו' וכל הענינים המובאים בה"ה, אבל מ"מ הכוונה הוא רק שבפועל לא יהי' מציאות של רעב ומלחמה אבל עדיין מצד מצב העולם עצמו יהי' שייך ענינים האלו, וראה לקו"ש חכ"ז ע' 202 הערה 78. ועד"ז אולי י"ל גם בנוגע לענינו, שמ"ש בה"ה "וכל המעדנים מצויין כעפר", הנה אע"פ שגם שבתקופה הראשונה אכן יהיו כל המעדנים מצויין כעפר, אבל מ"מ יהי' זה מצד פעולת התורה בעולם ולא מצד טבע העולם עצמו. משא"כ בתקופה השני' יהי' זה מצד טבע העולם עצמו.

ולכאו' י"ל, שענין ההסתפקות במועט לע"ל שייך להלכה ד' ולא להלכה ה', (ועפ"ז יומתק שבלקו"ש שם מצייין דוקא להלכה ד', בנוסף לזה שהפי' הנ"ל בדברי הרמב"ם בה"ה וכל המעדנים מצויין כעפר אינו ממש פי' הפשוט, כמבואר בהדרן תשל"ה הערה 103). והוא, כי בתקופה השני' (שעלי' מדובר בה"ה), לכאו' אין צריך להדגיש שהאדם יהי' במעמד ומצב יסתפק במועט, כי מכיון שכל המעדנים מצ"ע אין להם חשיבות, הרי זה מובן מעצמו. ואם צריכים להדגיש שהאדם יסתפק במועט ויחי' עגלת בקר ושתי צאן, משמע שלהדברים הגשמיים עצמם יש חשיבות ולכן יש צורך לשלול החשיבות שלהם (וזהו ע"ד הנת"ל אודות תקופה הא'). וזה מודגש דוקא בהלכה ד' שצריך הרמב"ם לשלול שלא נתאוו החכמים ימות המשיח כדי לאכול ולשתות ולשמוח, דמזה גופא שצריך לשלול זה משמע שלולי השלילה הי' שייך לחשוב שהדברים הגשמיים יש להם חשיבות, ולפי המבואר בהדרן על הרמב"ם תנש"א הנ"ל י"ל שזהו מפני שמדובר אודות תקופה הא'. ודו"ק.

ד. ועפהנ"ל דלע"ל יהיו ב' קצוות ביחד, מובן עוד דבר בנוגע הנ"ל. דלכאורה מובן בפשטות שלע"ל שיהי' להם יותר מעגל בקר אחת ושתי צאן, וכמובן גם ממ"ש (ישעי' סא, ה) ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וכרמיכם, שמזה משמע שיהי' לבנ"י ריבוי שדות וכרמים וצאן בגשמיות, וזה שהענינים הנ"ל לא יבלבלו אותם מלהיות פנויים בתורה וחכמתה הוא מכיון

שהבני נכר יתעסקו בזה (וראה רד"ק שם על פסוק ו'), וא"כ איך אנו אומרים שלע"ל יחי' איש רק עגלת בקר ושתי צאן?

אלא שעפהנ"ל שלע"ל יהיו ב' קצוות, שמצד א' יהי' הרחבה בגשמיות ומצד השני יסתפקו במועט, כמו"כ כאן י"ל בדא"פ, שלבנ"י יהיו הרבה צאן וכו', אלא שמ"מ בנ"י עצמם לא יתעסקו בזה, והזרים יתעסקו בזה כמ"ש עמדו זרים ורעו צאנכם וגו', ובנ"י עצמם יסתפקו במועט, בעגלה אחת ושתי צאן, ועד"ז בכל שאר עניניהם.

וראה ג"כ מה שנתבאר בזה ע"ד החסידות באור התורה להצ"צ בראשית סוף כרך ג', עפמ"ש (ישעי' ל, כ) "ונתן לכם אד' לחם צר ומים לחץ ולא יכנף עוד מוריך והיו עיניך ראות את מוריך", ופרש"י שם אל תהיו כרוכים אחר תענוגים כו', והיינו ע"י שיהי' גילוי תענוג רוחני מבחי' והיו עיניך ראות את מוריך אזי לא יתאוו כלל לתענוגים גשמיים, וכמו מי שמרויח אלף אדומים עד"מ יתבטל אצלו תאוות אכילה על שעה וע"כ לא יצטרכו רק לחם צר, עיי"ש בארוכה. ולכאו' הרי איך זה מתאים עם זה שלע"ל יהיו גלוסקאות וכו'? אלא שמשמע מזה שלע"ל יהיו ב' קצוות ביחד. ועוד יש להאריך בזה ואכ"מ.

ויה"ר שנזכה לקיום כל הענינים הנ"ל תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



לקוטי שיחות

לפני עור לא תתן מכשול – איסור כללי או

פרטי

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בלקו"ש חי"א ע' 149 הע' 65 כ' וז"ל: "וי"ל שתלוי בהדעות (ראה מנ"ח מצוה רל"ב ובהגהות הרי"פ פערלא לשם. וכבר העירו מזח"ג פה, א. רמב"ם הל' ת"ת פ"ו הי"ד וראב"ד שם) אם הנותן מכשול לפני עיור – כפשוטו – עובר בלאו זה. שלפי שיטה זו (שחלק הכתוב ופי' – עפ"י הכלל דאין מקרא

יוצא מידי פשוטו – **אופן אחד** דהאיסור) לחלק יצא בכל האיסורין (אף שמחולק מהענין דהבערה לחלק יצאת – דכאן הוא לפרט ולא לחלק), וה"ז פרט בכל ענין בפ"ע.

[או י"ל להיפך: כיון **שייחדו הכתוב** – ה"ז הוכחה שהוא ענין בפ"ע. ומושיט יין לנזיר ה"ז פרט בלפני עיור ולא בנזיר]

משא"כ להדיעה שאינו עובר באופן זה – איסור כללי הוא. "עכ"ל שם.

ודברי הערה זו קשים להבין, ובפרט הב' אופנים שמבאר, וכמבואר למעיין.

וכבר כתבתי לבארו בארוכה בגליון תקנו, עיי"ש. ועכשיו נ"ל בסגנון אחר, דבאמת י"ל ג' אופנים בגדר לפני עור.

(א) הוא איסור כללי בפ"ע, דתוכנו איסור הנהגה במדה מגונה להכשיל חבירו בדבר שהוא עיור בו. (וע"ד מה שמבואר בלקו"ש חכ"ז ע' 141 ואילך לגבי לפני עיור, עיי"ש היטב). ולדרך זו, לא שנא באיזה איסור מכשילו, ולא שנא בחומר האיסור, דבכולם שוה תוכן האיסור דהוא מדה מגונה של המכשיל, ומה שמכשילו בו הוא רק פרט היכן נתבטא מדה זו.

(ב) הוא איסור בפ"ע, אבל (אין ענינו המדה מגונה של המכשיל, אלא) ענינו הוא שלא להכשיל חבירו באיסור, וכיון שזהו ענינו של האיסור, אין איסורו שוה בכל עבירה שמכשילו, דודאי חמור איסור לפני עיור כשמכשיל חבירו באיסור חמור מכשמכשילו באיסור קל, דאף דלדרך זו כל איסור פרטי שמכשילו הוא רק פרט באיסור הכללי דלפני עור, מ"מ נפק"מ ותופס מקום לגבי חבירו חומרת האיסור פרטי שהכשילו בה.

(ג) הוא איסור פרטי, היינו דהוי לאו זה כגילוי מלתא על כל איסורי התורה שלא רק שלא תעשה איסור זה, אלא גם לא תכשיל חבירך בו, ולכן אם לדוגמא מכשיל חבירו באיסור שבת, עבר המכשיל על פרט א' דאיסור שבת. לדרך זו פרטי האיסורים הם שם העבירה, כיון דלפני עור הוא פרט והוספה בכל האיסורים שבתורה.

(ויש להעיר לחדודי דעד"ז י"ל ג' אופנים בדין הסיבה בפסח, דהסיבה היא פרט בקיום מצות מצה, דהסיבה היא דין בפ"ע ושמצות מצה נעשה פרט בהסיבה, עי' לקו"ש חי"א ע' 15 ואילך לב' מהאופנים).

ואפ"ל דא"נ דהוא איסור כללי משום מדה מגונה, צ"ל דגם במכשיל עור כפשוטו עובר אלפני עור, ואדרבא במכשיל עור כפשוטו הוי יותר מדה מגונה ממכשיל עור באיסור שיודע דזה אסור, וא"כ בהא דנא' בתורה האיסור בהציור דמכשיל עור כפשוטו, הכוונה להשמיענו דזהו גדר האיסור גם במכשילו באיסור דהוא איסור כללי בפ"ע של המכשיל מצד המדה מגונה שבזה. וזהו הכוונה בההערה דמהא דייחדו הכתוב בפ"ע בעור כפשוטו מוכח דהוא איסור בפ"ע.

ומוסיף בההערה דמושיט יין לנזיר הוי פרט בלפני עור (דלכ' מיותר ומובן בפ"ע דזהו רק דוגמא א' של איסור), דר"ל בזה דדוקא לדרך זו אין שום תפיסת מקום לתוכן האיסור הפרטי, דמ"ש דרגת האיסור לגבי המדה מגונה דמכשיל עור בדבר? ולכן איסור חמור ואיסור קל שווים בה, דהכל פרט וביטוי דהאיסור של המכשיל.

ואם נפרש הכי הא דהוי לפנ"ע איסור כללי, עדיין אפשר לפרש דלאידך אם נאמר דהוי איסור פרטי אין הכוונה לאיסור פרטי ממש אלא הכוונה שאי"ז איסור מצד המכשיל דמדה מגונה, אלא איסור להכשיל ולסייע חבירו באיסור, ונפקא-מינה בחומרת לפני עור, אי מכשילו באיסור קל או חמור כנ"ל אופן הב'.

והנה אם אין הכוונה בקרא דלפני עור כפשוטו, ואיירי רק במכשיל חבירו באיסור, לא מסתבר לומר דתוכן האיסור הוא משום מדה מגונה דהמכשיל דשייך יותר בלפני עור כפשוטו, שהרי בזה לא איירי קרא, אלא מסתבר לומר דתוכן האיסור הוא לא להכשיל ולסייע חבירו בדבר עבירה (ומתייחס האיסור לכל פרט).

וכ"ז הוא אם חוקרים באופן הא' והב' דלפני עור, אבל אם נפרש דלפני עור הוי איסור פרטי ממש דהוא גילוי מלתא על כל איסורי התורה, דבכלל כל איסורי תורה גם איסור להכשיל חבירו, הרי"ז חידוש גדול, וצ"ב מנ"ל לפרש הלאו דלפני עור באופן כזה. לזה מבאר בצד הא' בההערה, דאי ליכא שום נפק"מ בתוכן האיסור בין מכשיל עור כפשוטו למכשיל עור בדבר איסור מאי טעמא נקט קרא איסורו בעיור דווקא, ושינה לשונו לפרט האיסור דוקא במקרה של עיור כפשוטו, ולא בל' כללי שלעולם לא יכשיל חבירו, (וצ"ל דס"ל דמין האיסור דלפני עור מחמת מדה מגונה כלל, ולכן אין לומר דנקט עור דהוי יותר מדה מגונה) ועכצ"ל דלחלק יצאת (או לפרט יצאת) דאין זה איסור בפ"ע, אלא פרט בכל איסורי התורה.

משא"כ אי אין הקרא כפשוטו, ואין אנו מפרשים שדייק קרא לפרט לאיסור עיור דוקא, אין מקור לומר דהוי גילוי מלתא לכל איסור תורה (לפרט יצאת) וא"כ הוי איסור בפ"ע, אבל מין הכוונה דהוי איסור כללי משום מדה מגונה (וכנ"ל דלדרך זו לא נקטינן סברת מדה מגונה בזה), אלא כאופן הב' דהוי איסור להכשיל חבירו באיסור.

ונמצא דב' האופנים בההערה, הם לא רק ב' אופנים שונים בפ' המקור דחקירה זו אי הוי איסור כללי או פרטי, אלא ב' אופנים שונים בביאור ופ' עצם החקירה, אי הוי איסור כללי או פרטי האם חוקרים באופן הא' והב' הנ"ל, או באופן הב' ואופן הג' הנ"ל. ולכן יוצא מזה ב' אופנים במקור הדבר, ודו"ק.



דיונים ברמב"ם ריש הל' חנוכה

- עפ"י משנתו של הרבי -

מתוך שיעור הנאמר בישיבה

ברמב"ם ריש הל' חנוכה (הל' א-ג) כתב וז"ל: בבית שני כשמלכו יון גזרו על ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות, ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם ונכנסו להיכל ופרצו בו פרצות וטמאו הטהרות, וצר להם לישראל מאד מפניהם ולחצום לחץ גדול עד שריחם עליהם אלהי אבותינו והושיעם מידם והצילם וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם והעמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנה עד החורבן השני. וכשגברו ישראל על אויביהם ואבדום בחמשה ועשרים בחדש כסלו היה ונכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור במקדש אלא פך אחד ולא היה בו להדליק אלא יום אחד בלבד והדליקו ממנו נרות המערכה שמונה ימים עד שכתשו זיתים והוציאו שמן טהור. ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחלתן מליל חמשה ועשרים בכסלו ימי **שמחה והלל** ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס, וימים אלו הן הנקראין חנוכה והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים, והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה עכ"ל.

ועי' טור או"ח סי' תרע שכתב וז"ל: והיה אומר הר"מ מרוטנבורק ז"ל שרבו הסעודה שמרבים בהם הן סעודת הרשות שלא קבעו אלא להלל

ולהודות ולא משתה ושמחה, וזהו לא כדעת הרמב"ם שכתב דקבעום גם לימי שמחה, וכמ"ש ביש"ש (ב"ק פ"ז סל"ז) דלדעת הרמב"ם הסעודות דחנוכה הם סעודות מצוה ועי' גם ב"י שם.

ובלקו"ש ח"י ע' 144 הערה 18 כתב הביא דברי הלבוש שביאר החילוק בין חנוכה לפורים דבחנוכה ה' גזירה רוחנית להעבירם על דתם ולכן קבעום להלל ולהודאה, משא"כ פורים שהי' גזירה גשמית לכן קבעום לימי משתה ושמחה, ומבאר הרבי דהרמב"ם והטור לא פליגי במציאות [אם לחצום בגשמיות] אלא בסברא אם קובעים שמחה על הצלה מלחץ גופני הבא בשביל גזירה על הדת, היינו דהלחץ גשמי לא הי' מצ"ע אלא מטרה בכדי לבטל עי"ז דתם, דהרמב"ם סב"ל דכיון דבפועל לחצום גם בגשמיות קובעים גם ימי שמחה בגשמיות, משא"כ הטור סב"ל דכיון שהמכוון הי' בשביל הרוחניות אין קובעים ימי שמחה עי"ש. ומציין שם גם לחלק ה' ריש ע' 452.

ונראה לומר שהרמב"ם לשיטתו קאי, וזהו עפ"י המבואר בלקוטי שיחות ח"י ח' פ' שלח ג' וח"כ פ' ויצא א', בביאור פלוגתת הרמב"ם והראב"ד בדין שחיטת עכו"ם נבילה (הל' אבות הטומאה פ"ב ה"י) שהרמב"ם סב"ל דב"נ הוא "מציאות", והראב"ד סב"ל דאינו אלא העדר, ומבאר דלשיטתייהו אזלי לגבי "גדר השגחה פרטית" בב"נ, דלהרמב"ם שהם בגדר מציאות הם בגדר השגחה פרטית, משא"כ להראב"ד. ומבאר בזה, דכיון שכל הבריאה נבראה בשביל התורה ובשביל ישראל, במילא י"ל שאומות העולם הם רק באופן של טפל ואינם מציאות בפ"ע, או אפ"ל דכיון שתורה וישראל מוכרחים להבריאה והם מסייעים לקיום תומ"צ, במילא יש להם גם חשיבות מצד עצמם, ובחלק כ' שם מקשר זה שהרמב"ם לשיטתו קאי דסב"ל שגם ב"נ צריכים לקיים ז' מצוות שלהם מפני שכן צוה הקב"ה בתורה, עי"ש.

ועי' גם בלקוטי שיחות ח"י ז' פ' קדושים ד', בביאור שיטת הרמב"ם במה שכתב בכמה מקומות וכן בחי"ח פ' בלק לענין ב"נ לע"ל, דכללות הביאור בזה הוא, דשיטת הרמב"ם היא דאף שאין תכלית הכוונה בדבר א' מצ"ע, ורק שעל ידו באים לפעולה אחרת שבו הוא התכלית, הנה מכיון שבאים להתכלית רק ע"י דבר זה, לכן נעשה חשיבות בעצם גם בדבר זה מצ"ע עי"ש, דלפי"ז י"ל גם בעניננו שהרמב"ם לשיטתי' דאף שהמכוון הי' בשביל להעבירם מדתם מ"מ גם הלחץ גשמי הוא חשוב בפ"ע ולכן סב"ל דקבעום לימי שמחה.

הרמב"ם הביא בס' הי"ד הסיפור דחנוכה

(ב) עוד יל"ע דבשום יו"ט לא מצינו בס' היד שיכתוב הרמב"ם אודות הנס שאירע ביו"ט זה וכו' ולמה חנוכה שאני?

ובס' בארות נתן ע' מ"א כתב שכשהי' על יחידות אצל הרבי בשנת תשל"ז הקשה קושיא זו דלמה רק בחנוכה מצינו שהביא הרמב"ם בספרו הסיפור של החג ולא בשאר החגים, וענה דכיון שכתב הרמב"ם בהקדמתו דאדם קורא תושב"כ תחילה ויכול ללמוד מיד בספרו משנה תורה ואי"צ למשנה וגמ' וכו', לכן כל שאר המועדים הנזכרים בתושב"כ גם פורים כתוב במגילת אסתר שהוא אחד מכ"ד ספרים, אין הרמב"ם צריך להביאם בספרו, ורק חנוכה שאינו כתוב בתושב"כ הוצרך הרמב"ם להביאו בספרו, וכתב שכ"ק אדמו"ר הסכים לזה, אבל הוסיף די"ל עוד, דכיון שהענין ד"פרסומי ניסא" הו"ע עיקרי בהדלקת הנרות לכן הביא הנס בכדי שנדע מה צריך לפרסם עיי"ש.

והמחבר הנ"ל תפס דמה שאמר הרבי אודות "פרסומי ניסא" הוא תירוץ בפני עצמו, והאריך שם לבאר דאף דגם קריאת המגילה הו"ע של פרסומי ניסא כדאיתא במגילה ה,א, מגילה בזמנה קורין אותה אפילו ביחיד עיי"ש ברש"י דאיתא פרסומי ניסא, וכן בדף יט,א הקורא מגילה הכתובה בין הכתובים לא יצא דבעינן אגרת לפרסומי ניסא טפי כו', מ"מ אין זה לעיכובא כי הוא דבר נוסף על עצם המצוה, משא"כ בנ"ח הענין דפרסומי ניסא הוא חלק מעצם המצוה ומעכב אפילו בדיעבד וכמ"ש הרמב"ם בפ"ד ה"ה דאם לא הדליק עד אחר שכלה רגל מן השוק שוב אינו מדליק, וכן פסק בה"ז שם בנ"ח שהניחה למעלה מעשרים אמה פסולה, ועוד בכ"מ. וכיון שזהו חלק מעצם המצוה לכן הוצרך הרמב"ם לכותבה.

ולפי זה אפשר לומר טעם שהרבי הוסיף תירוץ אחר, כי בתירוץ המחבר יש לפקפק, וזהו עפ"י מ"ש בלקו"ש חל"א פ' תצוה א' הערה 9 דמספקא ליה בכוונת הרמב"ם בהקדמתו אם "תורה שבכתב" הוא גם נביאים וכתובים או רק חמשה חומשי תורה עיי"ש, ואפ"ל דמשום זה אמר כ"ק אדמו"ר ביאור אחר, כי אם כוונתו רק לחמשה חומשי תורה נמצא דמגילת אסתר אינו בכלל וא"כ למה לא כתב גם הנס דפורים.

אבל אולי אפשר לומר ג"כ שלא הי' כוונתו הק' לומר תירוץ חדש בפני עצמו, אלא להוסיף ביאור בתירוץ המחבר, כי סו"ס אכתי אינו מובן דכיון שספר היד הוא ספר "הלכות הלכות" א"כ מה שייך כאן הסיפור דנס חנוכה? (וכפי שהקשה בלקו"ש כע"ז בכמה מקומות, ראה לדוגמא בלקו"ש חכ"א פ' תרומה ב' אודות גניזת הארון) וע"ז הוסיף ביאור דזה נוגע להלכה בפועל,

ולפי"ז אין צורך לחלק בין פרסומי ניסא דנ"ח לקריאת המגילה כנ"ל (וכפי שהקשה ע"ז א' שם בע' מ"ד) אלא דבמגילה אין צורך להביאו כיון שהוא כבר כתוב במגילת אסתר משא"כ בחנוכה, ועי' גם לקו"ש ח"ג ע' 814 שמבואר שם דגם בנ"ח מברכים באופן דליכא פרסומי ניסא (כמו בשעת הסכנה דמניחה על שלחנו וכו') משום שזהו הוספה על עצם המצוה עיי"ש, אלא דזה אפשר לומר רק אם כאן נקט הרבי דכוונת הרמב"ם ב"תורה שבכתב" קאי גם על כ"ד ספרי קודש, ובריש הל' מגילה כתב הרמב"ם: "קריאת המגילה בזמנה מצות עשה מדברי סופרים, והדברים ידועים שהיא תקנת הנביאים", דלכאורה מלשון זה משמע שהוא ידוע מצד "מגילת אסתר". (ועי' בקובץ מסורה (כסלו תנשא"א) ע' ה' שעד"ז תירץ הגרי"ד סאלאווייטשיק ז"ל משום ב' טעמים הנ"ל ביחד).

בגדר מלכות חשמונאים

ג) בהל' הנ"ל במה שסיים הרמב"ם והושיעו ישראל מידם והעמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתיים שנה כו' דייקו האחרונים דמשמע מזה דשיטת הרמב"ם דמלכות זו הי' למעליותא ובא בהמשך להישועה דחנוכה, אבל עי' רמב"ן (פ' ויחי מט,ו) עה"פ לא יסור שבט מיהודא שכתב דבמלכות חשמונאי הי' איסור, כיון שלא היו מזרע בית דוד, ולכן נענשו החשמונאים מחמת שמלכו בבית שני, כי היו חסידי עליון ואעפ"כ נענשו עונש גדול כי ארבעה בני חשמונאי הזקן החסידים המולכים זה אחר זה עם כל גבורתם והצלחתם נפלו ביד אויביהם בחרב, והגיע העונש לבסוף למה שאמרו רז"ל (ב"ב ג,ב) כל מאן דאמר מבית חשמונאי קאתינא עבדא הוא כו' כו' והי' עונש מדה כנגד מדה שהמשיל הקב"ה עליהם עבדיהם והם הכריתום עיי"ש, ועד"ז כתב במדרש תלפיות ערך חשמונאים עיי"ש, וכ"כ בס' אבודרהם בסדר תפלת חנוכה, אבל מהרמב"ם משמע כנ"ל שהי' למעליותא, אף שהרמב"ם עצמו כתב בספר המצוות (ל"ת שס"ב) על הפסוק לא תוכל לתת עליך איש נכרי שהמלכות זכה בו דוד וכל מי שהוא מזולת זה הזרע הנכבד, לענין מלכות נכרי קרינא ביה.

בשלמא אם נביא העמיד מלך משאר שבטי ישראל כמ"ש הרמב"ם בהל' מלכים פ"א ה"ח, הנה שם שאני שזהו ע"י ציווי ה' לצורך שעה וכו' אבל בזמן החשמונאים שכבר נתבטל ענין הנבואה ולקחו המלוכה בעצמם איך אפ"ל שהו"ע למעליותא?

ויש לבאר זה עפ"י מ"ש בלקו"ש חכ"ה פ' חיי שרה הערה 68 וז"ל: ומלכים דבית חשמונאים - ראה רמב"ם ריש הל' חנוכה "העמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל כו' עד חרבן השני" - לכאורה אין זה גדר מלך גם לא דשאר שבטי ישראל לדעת הרמב"ם שהוא דוקא **כשנביא** העמיד מלך שלא היו בימי בית שני עכ"ל, היינו דסב"ל דמ"ש הרמב"ם בהל' מלכים ששייך ענין המלוכה גם בשאר שבטי ישראל ה"ז רק אם הוא עפ"י **נביא**, משא"כ בחשמונאים באמת אין עליו דין מלך.

ויש לבאר זה עפ"י מ"ש בס' יד נאמן (שאלוניקי תקס"ד) שכתב בנוגע להמלוכה דחשמונאים דלאו מלך גמור הי' כלומר שהי' נוהג במלך הזה כל משפטי המלוכה לכל דבר דבעינן מלך להוסיף על העיר והעזרות ולכתוב לו ס"ת וכיו"ב וכן כל האמור בפ' מלך מותר לו, שכל דברים אלו שייכים רק במלך מזרע בית דוד ואפילו משאר השבטים רק אם הועמד עפ"י **נביא**, משא"כ האי מלך מחשמונאים הי' רק כאחד ממלכי גויי הארצות שמעמידים להם מלך גבור ועריץ אשר יצא לפניהם ואשר יבוא לפניהם לנצח אויביהם וללחום מלחמותיהם, וכיון שהיו ישראל באותו הדור מעותדים כל שעה ללחום את היוונים העמידו עליהם מלך רק לדבר הזה שיהי' עומד בפרץ ליום קרב ומלחמה וזה הי' להם מן הכהנים והם מלכי בית חשמונאי כיון שהנצחון הי' על ידם, עכתו"ד. וזה נראה גם הכוונה בהערה.

ויש להביא ראי' לזה שהרי הרמב"ם כתב בהל' עבודת יוהכ"פ (פ"ד ה"א) שהכהן גדול הי' מתפלל ביוהכ"פ שלא יסור שבט מיהודא (כדאיתא ביומא נב,ב) וזה הי' גם בבית שני, ולכאורה בזמן מלכות חשמונאים למה אין בזה משום מרידה במלכות דחשמונאים? ולהנ"ל ניחא כי הם עצמם ידעו שהמלוכה שייך לזרע בית דוד והם הועמדו רק משום המלחמות וכו' לצורך שעה.

דלפי"ז יש לבאר גם למה סב"ל להרמב"ם שהי' זה למעליותא כנ"ל, כיון שלא הי' כוונתם שיהיו "מלכים" ממש רק להנהיג העם לצורך מלחמות וכו' היינו הנהגת מלוכה, וסב"ל להרמב"ם דבכהאי גוונא ליכא איסור כלל, דרק אם כוונתם להמליך "מלך" ממש עם כל גדרי המלך יש בזה איסור, משא"כ כאן שהי' רק לצורך השעה ללחום וכו' אין בזה שום איסור ואדרבה הוא למעליותא.

תקנת הדלקת נרות חנוכה

ד) בהלכה ג' כתב: "ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחלתן מליל כ"ה בכסלו ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב וכו'" ולכאורה יל"ע דלמה כתב "ומדליקין" ולא "להדליק" בהמשך ל"התקינו חכמים שבאותו הדור"?

ועי' גם שבת כא, ב, דאיתא מאי חנוכה דתנו רבנן בכ"ה בכסלו יומי דחנוכה שכשנכסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל כו' לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה עיי"ש, והקשה הרא"ם (על הסמ"ג הל' חנוכה) דלמה לא נזכר בגמ' דקבעום גם במצות הדלקת הנרות?

וכבר ישנם אלו שרצו לחדש דמצות הדלקת הנרות נתתקן רק לאחר חורבן הבית, משא"כ בזמן שביהמ"ק קיים קבעום רק להלל והודאה בלבד, וא"ש למה לא הזכירה הגמ' מצות הדלקת הנרות כיון דאיירי לשנה האחרת, וכן אתי שפיר לשון הרמב"ם הנ"ל שחכמים שבאותו הדור תיקנו רק לשמחה והלל, ומ"ש "ומדליקין" הנה זה נתתקן אחר החורבן. וראה בכ"ז בשו"ת דברי סופרים סי' נ"ה, ובס' חסדי אבות נדפס בסוף הספר יכין דעת להגרי"י מקוטנא ובס' קול צופיך בסופו ועוד.

ובטעם הדבר כתבו דהרי מבואר דמצות הדלקת נ"ח הוא במקום נרות המקדש, דכיון שהנס קרה בנרות המקדש תיקנו שכאז"א ידליק כמו נרות המקדש, וראה בר"ן שבת פ"ב ריש הל' חנוכה דלכן אסור להשתמש לאורה שכן הי' בנרות המקדש, וראה גם ראב"ד הל' ברכות פ"א הט"ו לגבי נוסח הרבה דנר חנוכה דהדלקת נרות חנוכה הוה כדאורייתא כמו **נרות המקדש** ולכן מברכים "להדליק", ועי' גם רמב"ן על התורה ר"פ בהעלותך דנרות חנוכה הוא במקום נרות המקדש וזהו מה שאמר הקב"ה לאהרן שלך גדולה משלהם כו' עיי"ש, וכיון שכן י"ל דבזמן הבית שהי' הדלקת המנורה בביהמ"ק עצמו לא עשו לזה שום זכר כו' ורק לאחר החורבן דליכא הדלקה בביהמ"ק תיקנו זה לזכר הדלקת הנרות בביהמ"ק.

והנה ב'עטרת זקנים' בשו"ע או"ח סי' תרע"ו כתב וז"ל: ואולי סמך מהרש"ל על דרשת חז"ל שכל המועדות יהיו בטלים חוץ מחנוכה ופורים לרמז זה אנו מברכין להדליק נ"ח, של חנוכה, ומורה גם על העתיד וכו'" עכ"ל, וראה גם לקוטי שיחות ח"ה ע' 172 וז"ל (בתרגום מאידיש): "עד אפילו לע"ל כאשר "כל המועדים בטלים", אין חנוכה (ופורים) בטל", ובהערה 4 כתב שזהו מדרוז"ל הובא באגרת הטיול דרוש אות מ', ובס' החיים

(לאחי מהר"ל) ח"ג רפ"ז¹. ויש להוסיף שכ"כ גם בס' 'מנות הלוי' בההקדמה: "כי לזאת אמרו דחנוכה ופורים אינם בטלים לעולם". וכן איתא בס' 'מגיד מישרים' (פ' ויקהל) בדברי המלאך: "והיינו דאמרו רבנן חנוכה ופורים אינם בטלים לעולם וכו'".

וכבר הקשו ע"ז, דאיפה הוא המקור דגם חנוכה אינה בטילה לע"ל, שהרי במדרש משלי פ"ט ו'ילקוט שמעוני' משלי (סי' תתקמד הובא בשו"ת הרשב"א ח"א סי' צג) עה"פ טבחה טבחה איתא: "שכל המועדים עתידין ליבטל וימי הפורים אינם בטלים לעולם, א"ר אלעזר אף יום הכפורים לא יבטל לעולם וכו'", אבל לא הזכיר אודות חנוכה, גם הרמב"ם סוף הל' מגילה כתב דימי הפורים קיימים לעולם גם בימות המשיח, ולא הזכיר כלום אודות חנוכה?²

ואולי אפשר לומר שהמקור לזה הוא, הא דאיתא במדבר רבה (פט"ו, ו) ובתנחומא שם (סי' ה), בהא דאהרן לא הקריב עם הנשיאים וחלשה דעתו וכו', אמר לו הקב"ה: "אל תתיירא, לגדולה מזו אתה מתוקן וכו', הקרבנות כל זמן שביהמ"ק קיים הם נוהגים, אבל הנרות לעולם אל מול פני המנורה יאירו, וכל הברכות שנתתי לך לברך את בני אינן בטלים לעולם". ופירש הרמב"ן (ר"פ בהעלותך, הובא במפרשי המדרש שם) דקאי על נרות חנוכה חשמונאי, עיי"ש. והנ"ל פירשו כוונת המדרש שאינם בטלים לעולם גם בימות המשיח, ובפרט שנכלל ביחד עם מצות "ברכת כהנים", דבודאי תקיים גם לע"ל.

ולפי"ז אפ"ל דהילקוט דקאמר דרק ימי הפורים אינם בטלים, לא סב"ל כהך דרשה שבמדרש, אלא מתרץ הקושיא דלמה נסמכה פ' המנורה לפ' הנשיאים באופן אחר, וכמ"ש במדרש 'לקח טוב' שם (הובא ב'תורה שלימה' ר"פ בהעלותך אות ג), או אפ"ל דאף דסב"ל כהמדרש, מ"מ סב"ל דקאי רק על זמן הגלות ולא על ימות המשיח, או אפשר שמפרש דנרות אינם בטלים לעולם דקאי על נרות שבת ונרות ביהכנ"ס, וכדאיתא בס' 'קדושת לוי' פ' בהעלותך (קדושה שלישית) וב'אמרי יושר' במדרש שם. וראה גם לקוטי

1) וכן איתא בלקוטי שיחות חלק כ' ע' 456 הערה 7, וראה גם בס' 'שער המועדים' חנוכה סי' נא משיחת חנוכה תשד"מ, ובשיחת ש"פ מקץ שבת חנוכה תשח"י סעי' ד', ועוד בכ"מ.

2) וראה בס' 'דעת תורה' להמהרש"ם סי' תרעו, ובס' 'יומין דחנוכה' שם שהקשו כן על ה'עשרת זקנים', ובשו"ת רשב"ן סי' קסו, וראה בס' 'חוקי רצונך' ח"א סי' ט' וח"ב סי' ז', ועוד בכ"מ.

שיחות חי"ח פ' בהעלותך א', שנתבאר הענין בהא דאמר לו הקב"ה שלך גדולה משלהם וכו' לפי רש"י בפשוטו של מקרא. – אבל אלו שכתבו דגם ימי חנוכה אינם בטלים, סב"ל כפירוש הרמב"ן דקאי על נרות חנוכה וסב"ל דקאי גם על ימות המשיח.

עכ"פ, אי נימא כן בדעת הרמב"ם, לכאורה ה"א אפ"ל שהרמב"ם לשיטתו קאי, שלא רצה לפרש המדרש דנרות חנוכה אינם בטלים לעולם דקאי גם על ימות המשיח, שהרי לשיטתו בזמן הבית שמדליקים המנורה עצמה בביהמ"ק, לא תיקנו מצות הדלקה דנ"ח אצל כאו"א וכפי שנת', וא"כ גם בימות המשיח כן.

אבל כבר הקשו על זה ממ"ש הרמב"ם בהדיא בספר המצות שרש א' בתחילתו: "ומונה נר חנוכה, שקבעו אותו חכמים בבית שני", דזה סותר בהדיא למה שכתבו. וראה עוד מה שהאריך להקשות ע"ז בס' 'בינו שנות דור ודור' ע' נב והלאה, ועוד בכ"מ ואכמ"ל.

והנה הוזכר לעיל שהרמב"ם בהל' א' הביא הסיפור דחנוכה בנוגע לנצחון המלחמה, ובהל' ב' כתב אודות נס הנרות, ובהל' ג' כתב הרמב"ם: "ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור כו' ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב וכו'" והקשה בלקו"ש ח"י - חנוכה על הרמב"ם: א) הרי בגמ' מבואר שקבעום ב"הלל והודאה" והרמב"ם כתב שהתקינו שהם "ימי שמחה?" ב) הלא בגמ' מבואר שחנוכה נקבע משום נס הנרות (כמבואר ברש"י שם שפירש מאי חנוכה מפני איזה נס קבעוה וממשיך הגמ' משום נס הנרות) ואילו מהרמב"ם יוצא שהחג נקבע הן משום נצחון המלחמה והן משום נס הנרות?

ומבאר שיטת הרמב"ם עפ"י קושיא הידועה בדא"ח הרי עיקר הנס ה"א בנצחון המלחמה, רבים ביד מעטים כו' ולמה אמרו בגמ' שימי החנוכה הוקבעו מצד נס הנרות דלכאורה איך עשו מן הטפל עיקר כו'? ומצד חומר קושיא זו סב"ל להרמב"ם דזה ודאי שעצם ימי החנוכה נקבעו לימי שמחה משום הנס דנצחון המלחמה, אלא דשאלת הגמ' היא רק בנוגע להפרט ד"הלל והודאה" דזהו"ע רוחני דלמה תיקנו הלל והודאה בימי החנוכה? וע"ז מתרץ משום הנס דהנרות, אבל גם לפי הגמ' - לשיטת הרמב"ם - ודאי קבעוה לימי שמחה משום נצחון המלחמה ולכן שפיר כתב הרמב"ם בספרו ד"מפני זה" היינו מפני הנצחון ונס הנרות התקינו שהם ימי שמחה והלל, דימי שמחה הוא משום הנצחון גשמי דאין שמחה אלא בבשר ויין שהו"ע גשמי, ואמירת הלל שהו"ע רוחני הוא משום נס הנרות שהוא נס רוחני.

ועשאוּם ימים טובים להלל והודאה

והנה רש"י פירש שם "והודאה" שתיקנו לומר **על הנסים** בתפלה בברכת הודאה, אבל הרמב"ם לא הזכיר כאן כלל הענין דהודאה כנ"ל, ומבאר בהערה 19 שם דלפי מה שנתבאר אי אפשר לו להרמב"ם לפרש דמשום נס הנרות תיקנו אמירת על הנסים, כיון ששם לא נזכר נס הנרות אלא דנצחון המלחמה, והגמ' הרי מבאר רק אודות נס הרוחני, אבל אכתי קשה דלפועל איך פירש הרמב"ם כוונת הגמ' "והודאה" הנה ע"ז כתב שם בהערה שהרמב"ם מפרש דהלל והודאה הו"ע אחד דבהלל אמרינן גם הודו לה' וגו' עיי"ש.

והנה לפי מה שנתבאר בלקו"ש חכ"ה (חנוכה) יש מקום לפרש פירוש הרמב"ם ב"הודאה" באופן אחר, דבהשיחה שם (סעי' ג') הקשה על הגמ' שבת דלמה לא נזכר שקבעו החג משום הנס דנצחון המלחמה, ומבאר דכיון דלבסוף ה' בזה הצלה רוחנית לישראל הנה אף דזה בא ע"י הצלה הגשמית, מ"מ לאחר שכבר ישנה ההצלה רוחנית אין ההצלה גשמית תופסת מקום כלל שהוא בטל לגמרי לגבי הנס רוחני, ולכן חלקו ההודאה לב' זמנים, **ההודאה** להנס דהנרות הוא בגלוי ע"י **הדלקת נר חנוכה**, וההודאה על הנצחון גשמי הוא באמירת על הנסים שמוזכר שם בגלוי רק הנס דנצחון עיי"ש בארוכה.

היוצא מזה דמצות הדלקת הנרות יש בו הענין דהודאה, ויש לפרש דזהו גם הענין דפרסומי ניסא דעיי"ז שמפרסמים הנס ה"ז ענין של הודאה לה', וראה בפסקי הרי"א ז' שבת שם שכתב וז"ל: לשנה האחרת קבעום ועשאוּם שמונה ימים שגומרין בהם את ההלל, **ומודים על הנס בהדלקת הנרות** עכ"ל, הרי שגם הוא פירש הענין דהודאה שהוא ע"י הדלקת הנרות, ויש להביא ראי' לזה גם ממ"ש הרמב"ם שם פ"ד הי"ב: "מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח האל-**והודיה לו** על הנסים שעשה לנו" דמבואר דמצות נר חנוכה הו"ע של הודאה לה' כפי שנת'.

דלפי"ז יש לומר דזהו ג"כ פירושו של הרמב"ם בהגמ' "והודאה", ולכן א"ש מ"ש הרמב"ם שם מיד **וימדליקין** בהן הנרות כו", היינו דבתחילה אומר שחכמים שבאותו הדור תיקנו בכללות ענין **השמחה** משום נצחון המלחמה, וענין **ההלל** [שכולל כנ"ל גם הודאה] בשביל נס הנרות, ומזה מסתעף המצוה שמדליקין הנרות משום דין ההלל וההודאה, (ועי' גם בנימוקי מהרא"י ברמב"ם שם שהקשה דלמה לא הזכיר הרמב"ם הענין ד"הודאה" ומפרש ג"כ כנ"ל שהרמב"ם מפרש דהיינו ע"י הדלקת הנרות).

ולפי הנ"ל יוצא עוד חילוק בין שיטת רש"י להרמב"ם, דלשיטת רש"י הא דאומרים על הנסים בתפלה הרי זה משום **תקנה מיוחדת** שתיקנו אז "בהודאה" לומר על הנסים בתפלה, משא"כ לשיטת הרמב"ם ליכא תקנה זו כלל, והא דאמרינן ועל הנסים י"ל משום שהוא כמו כל הזכרות של יו"ט וכו' שמזכירים בתפלה מעין מאורע של היום, ולכן א"ש שהרמב"ם בהל' חנוכה לא הזכיר כלל מאמירת על הנסים והזכירו רק בהל' תפלה (פ"ב הי"ג) ביחד עם שאר הדברים שמזכירים בתפלה מעין המאורע, וכן בהל' ברכות (פ"ב ה"ו) לגבי ברכת המזון, כיון דלשיטתו אין זה תקנה מיוחדת שתיקנו בחנוכה אלא משום להזכיר מעין המאורע.

ועי' שבת כד, א, איבעיא להו מהו להזכיר של חנוכה בברכת המזון כיון דמדרבנן הוא לא מדכרינן או דילמא משום פרסומי ניסא מדכרינן עיי"ש, ורש"י שם בד"ה בברכת המזון כתב: "דבתפלה פשיטא לן, שהרי להלל ולהודאה נקבעו" היינו דרש"י לשיטתו דהודאה הוא אמירת על הנסים לכן ודאי מזכירו בתפלה בברכת ההודאה, ושאלת הגמ' היא רק בנוגע לברכת המזון, והתוס' שם בד"ה איבעיא להו תמהו דהך מילתא הוה ליה לאסוקי לעיל גבי מילי דחנוכה? ולמה הפסיק הגמ' במילי דחנוכה בענין אחר ואח"כ איבעיא להו הך שאלה, הלא איבעיא זו שייך לעיל? וי"ל דזה גופא הוא גם מקורו של הרמב"ם שכל הענין דאמירת על הנסים אינו שייך למילי דחנוכה, כי אינו תקנה מיוחדת כמו לפי רש"י, -והודאה הוא הדלקת הנרות כפי שנת'-, ואמירתו הוא משום מעין המאורע, והרמב"ם יפרש דשאלת הגמ' היא רק בברכת המזון כי בתפלה שהיא **חובה** ודאי תקנה שם לומר מעין המאורע.

והנה גם לרש"י י"ל דרק בתפלה הוה אמירת על הנסים משום תקנה מיוחדת דהודאה, אבל בברכת המזון דליכא שם תקנה מיוחדת הוה האמירה שם משום מעין המאורע, ולפי"ז יש לבאר טעמו של רבא שם שר"ל דבברכת המזון מזכירים ליה בבונה ירושלים ולא בהודאה עיי"ש, וי"ל דסב"ל דכיון דעל הנסים שבברהמ"ז הוא משום מעין המאורע לכן מקומו הוא כמו ביו"ט ור"ח בברכת בונה ירושלים, עד דמסיק שם דמ"מ ה"ז כתפלה מה תפלה בהודאה אף ברכת המזון בהודאה, דאף שהוא מפני מעין המאורע מ"מ שייך בברכת ההודאה.

ובמרדכי שבת סי' רע"ט הביא בשם ראבי"ה שאמר דאעפ"י דמסיק הכא דהזכרת חנוכה רשות בברכת המזון מיהו כיון דנהוג כו"ע להזכיר וגם בירך ע"מ להזכיר שוויה עליו כחובה וחוזר לברך עיי"ש, דסב"ל דאם לא הזכיר

על הנסים בברכת המזון חוזר, ותמה עליו בתרומת הדשן סעי' ל"ח דהרי מבואר שם בשבת בברייתא דימים שאין בהן קרבן מוסף כגון תעניות כו' אם לא הזכיר מעין המאורע אין מחזירין אותו, ומשמע שכן הוא גם בנוגע לחנוכה דאפילו בתפלה ששם עיקר החיוב לכו"ע [דהגמ' לא איבעיא להו לענין תפלה] אינו חוזר, ואיך אפ"ל דבברכת המזון חוזר?

ולפי הנ"ל אולי אפ"ל דהראבי"ה סב"ל גם בנוגע לתפלה דבודאי חוזר דסב"ל כדעת רש"י שאמירת על הניסים שם אינו משום מעין המאורע אלא הוא תקנה מיוחדת, ולכן אין זה נכלל בהך ברייתא דימים שאין בהם קרבן מוסף אם לא אמר מעין המאורע אין מחזירין, כיון דכאן שאני שהוא תקנה מיוחדת דהודאה, אלא שהוא סב"ל דגם בברכת המזון חוזר כיון דקבילו לחובה כו', ועי' בכל זה היטב.



בענין הצלת חברו

הרב יוסף קראסניאנסקי

מאנסי, ניו יורק

בלקו"ש חל"ב שיחה ב' לפ' קדושים מדבר כ"ק אדמו"ר בענין אם חייב להכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל חייו של חברו ומציין להטור סי' תכ"ו. וראה שם בהב"ח שמביא מהרמב"ם (הל' רוצח כו' פ"א הי"ד-ט"ו) שכותב דווקא הלשון "ויכול להצילו" דמשמע דדוקא בדאין ספק שיכול להצילו, אבל אינו חייב להכניס עצמו בספק סכנה להצלת חברו מיהו בהגהת מיימוני ישנים נמצא לשם שכתב וז"ל בירושלמי מסיק אפילו להכניס עצמו בספק סכנה עכ"ל.

ואולי יש להעמיד סברת מחלוקתם בד"א דהנה בלקו"ש חי"ז שיחה ב' לפ' קדושים מבאר כ"ק אדמו"ר בענין ב' הלשונוות שנאמרו בנוגע לאהבת ישראל, שר"ע אומר שאהבת ישראל הוא כלל גדול בתורה והלל אומר שאהבת ישראל זהו כל התורה כולה ואידך פירושא הוא, ומבאר רבינו שישנו הענין דאהבת ישראל כמו שהוא למעלה ממדידות התורה וישנו אהבת ישראל כמו שהוא בתורה ומסביר שם בהערה 69 שהלל שענינו הוא חסד מדגיש דווקא את הענין דאהבת ישראל כמו שהוא למעלה ממדידות התורה משא"כ ר"ע שענינו תורה והיה משל ב"ש מדגיש הענין דאהבת ישראל היינו כמו שהוא בתורה.

ולכאורה צ"ל דהנה בלקו"ש ח"ו שיחה ב' לפ' יתרו בהענין דעל הן הן וכו' נראה מבאר שם היפך ממה שבאר בלקו"ש חלק י"ז דבח"ו מבואר שר"י שענינו מלמעלה למטה הרי דוקא לדידי' ענו על הן הן ועל לאו לאו דהיינו הענינים כמו שהם בתוך מדידות התורה שההן הוא הן והלאו הוא לאו, משא"כ דוקא לר"ע ענו על הן הן ועל לאו הן היינו הענינים כמו שהם למעלה ממדידות הפרטיים, אלא מהראי' הכללית ששם גם לאו הוא הן ?

וביאור בזה נראה לומר ובהקדים: דהנה בתניא פרק נ' כותב אדמו"ר הזקן שיש אהבה שהוא כזה שזהו ענין אהבת הלויים שבאהבה זו האדם עומד בתנועה דכלות הנפש וסדר העבודה בעסק התורה והמצות הנמשכת מבחי' אהבה עזה זו היא בבחי' שוב לבד ע"ש. דהיינו כמו שמבואר בשיעורים בספר התניא שם בראש הפרק, שבכל האהבות שדיבר בהן עד פרק זה הרי האהבה עצמה תובעת ומביאה באופן ישיר לקיום התורה ומצות ונותנת חיות בהן. משא"כ בהאהבה שמדבר בה כאן הרי האהבה עצמה תובעת ומביאה לידי כלות הנפש, וזאת רק בהשוב שאחרי הרצוא משא"כ כאן בהשוב הרי הוא בא לקיום התורה ומצות.

ואולי יש לקשר זה עם המבואר בלקו"ש חט"ז שיחה ד' לפ' תרומה בהלשיטת' דב"ש וב"ה, שב"ש מסתכלים על ענינים כמו שהם מצד המבט והתוכן הכללי, כמו שהם נתפסים בהמבט כללי הראשון, משא"כ שיטת ב"ה היא שצריכים להסתכל על דברים כמו שהם נפרטים לפרטיהם ולאופניהם ע"ש. ובנוגע לענייננו י"ל, יצאת ע"פ המחלוקת דר"א (שהוא מבית שמאי, ומלמטה למעלה) שהוא כולו לה' או כולו לכם, משא"כ לר"י (מלמעלה למטה, בניסן עתידין ליגאל) חלקהו חציו לה' וחציו לכם, דהיינו שלהשיטה דמלמטה למעלה, ב"ש, מעלה הזהב על הכסף, הרי דכשנמצאים במצב ובתנועה הרי הוא כל כולו במצב ובתנועה זו, ולכן הרי כשהוא ברצוא הרי כל כולו הוא רצוא, וקיום התורה ומצות בא אצלו מתנועה ההפכית, שוב. משא"כ לב"ה, כסף, מלמעלה למטה, הרי הם מסתכלים על פרטי ואופני הדבר, ולכן גם האהבה עצמה, גם כשהיא מיוסדת על מס"נ, הרי היא מביאה באופן ישיר לקיום התורה ומצות.

ועפ"ז י"ל בנוגע להענין דאהבת ישראל דלעיל שהן אמת דלר"ע ענו על לאו הן, אך זה היינו בהמצב דקבלת התורה, שאז לר"י, מלמעלה למטה, ענו על לאו לאו, דהיינו שכל המטרה היא שהמעלה יבא בתוך גדר המטה, "ארץ נבראת תחלה". משא"כ לר"ע, מלמטה למעלה, ענו על לאו הן, היינו שתכלית

המעלה היא לראות הענינים כמו שהם מצד המבט דלמעלה, שגם הלאו הוא הן. משא"כ כשבא לקיום התורה ומצות, הרי אז לר"ע שהוא מבית שמאי, הרי כשעומדים בהתנועה דקיום המצות, הרי אז עומדים רק בהתנועה ובתוך המדידות דתורה ומצות, ולכן ואהבת לרעך כמוך הוא כלל גדול ב(מדידות ה)תורה. משא"כ לב"ה, שענינם חסד, ולשיטתייהו שמסתכלים על כל ענין לפרטי ולעניני', הרי דוקא לדידהו מדברים על המצוה דאהבת ישראל כמו שהוא למעלה ממדידות התורה.

ועפכ"ז י"ל שמה שכותב הרמב"ם הל' יסודי התורה (פ"ה ה"א) "כשיעמוד עו"כ ויאנוס את ישראל לעבור וכו' יעבור ואל יהרג שנא' במצות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם. וחי בהם ולא שימות בהם. ואם מת ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו." י"ל כמו שביארנו במ"א שהרמב"ם נוטה להענין דמלמטה למעלה ולכן לדידי' כשעומדים בהענין דקיום המצות הרי אז אשר יעשה אותם האדם וחי בהם היינו שאז אין מקום כלל לענין המס"נ (היינו לא רק שאינו מחוייב למסור נפשו, וגם לא רק שמצד זה שאינו מחוייב הרי אז, כמו שמבואר בהרמב"ן במלחמת ה' מס' סנהדרין פ"ח ד"ה אמר הכותב יש לי להשיב ממעשה דרב כהנא וכו' "דודאי לא הוה קטיל נפשי' אי לאו דינא הואי שהרי מקרא צווח ואומר ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש מיד נפשותיכם אדרוש את דמכם וכל חכמי ישראל הנהרגים על קדושת השם בשעת הגזירה א"נ בפרהסיא היא" ע"ש היינו שמכיון דאמרינן דלאו דינא הואי למסור נפשו הרי אז אסור למסור נפשו מצד הענין דאך את דמכם וגו', משא"כ להרמב"ם הענין הוא דאשר יעשה אותם האדם וחי בהם. וחי בהם ולא חלילה ההיפך, היינו שכשעומדים בהמצב דקיום המצות הרי אז אין מקום כלל להענין דמס"נ, היינו שמצד הענין דקיום המצות אין ענין זה נתבע כלל ואין מקום לזה).

ולכן בנוגע לענינינו הרי לשיטת הרמב"ם דוקא בדאין ספק שיכול להצילו אז מחוייב הוא להציל חייו של חברו אבל אינו חייב להכניס עצמו בספק סכנה להצלת חברו, שהרי בהמצב דקיום המצות, במקרה שצריך להציל את חברו, הרי אין מקום למס"נ כלל, ואין זה נתבע כלל. משא"כ לשיטת הירושלמי, מלמעלה למטה, הרי יש מקום לתווך ולערב המצב דקיום המצות וענין המס"נ שלמעלה ממדידות התורה בענין אחד, ולכן בירושלמי מסיק אפילו להכניס עצמו בספק סכנה (להצלת חברו).



נגלה

נס או טבע בהלכה

צבי רייזמאן

מחבר ספרי רץ כצבי (ט' חלקים)

איש עסקים, לוס אנג'לס

פרק א: שמן של נס

פרק ב: אדם ובהמה שנבראו על ידי ספר יצירה

א. בספר מלכים (ב פרק ד) מסופר על הנס שנעשה לאשת עובדיה הנביא, כאשר בעלי החובות התדפקו על דלתה לאחר פטירת בעלה, ורצו לקחת את ילדיה לעבדים, ומאסוך אחד של שמן [מידה מועטת וקטנה שמספקת לסוך ידי אדם] שהיה לה בביתה, התמלאו כלים רבים בשמן, וממכירתם פרעה את כל חובותיה: "וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ אֵלִישֶׁע מָה אֲעֲשֶׂה לָּךְ הַגִּידִי לִי מָה יֵשׁ לְךָ בְּבֵית וְתֹאמְרִי אֵין לְשִׁפְחֹתַי כֹּל בְּבֵית כִּי אִם אֶסוּף שָׁמֶן. וַיֹּאמֶר לְכִי שְׂאֲלִי לָּךְ כְּלִים מִן הַחוּץ מֵאֵת כָּל שְׂכֵנֶיךָ כְּלִים רַקִּים אֶל תִּמְעִיטִי. וּבָאת וְסָגַרְתְּ הַדְּלָת בַּעֲדֶךָ וּבַעֲד בְּנֵיךָ וַיִּצְקֹתָ עַל כָּל הַכְּלִים הָאֵלֶּה וְהִמְלֵא תְּסִיעֵי. וּתְלֹךְ מֵאֲתוֹ וּתְסַגֵּר הַדְּלָת בַּעֲדָה וּבַעֲד בְּנֵיהָ הֵם מִגִּשִׁים אֵלֶיהָ וְהִיא מוֹצֵקֶת".

הרד"ק (פסוק ז) הביא את התוספתא, שלאחר שנעשה לה הנס, שאלה אשת עובדיה את אלישע הנביא, האם היא מחוייבת להפריש תרומות ומעשרות מאותו שמן נס: "וכד אתרחיש לה ההוא ניסא, אמרת ליה לנביא דה' אית עלי עשור מהאי מישחא, או לא". ואלישע הנביא השיב לה, שאינה מחוייבת בתרומות ומעשרות: "אמר לה, בעליך זן נביאיא דה' במילתא דליכא עליה עשורא, ואף את לית על משחך עשור, דמן ניסא הוא". ונראה מהתוספתא, ששמן שנוצר בנס, שונה משמן שנעשה מזיתים שגדלו על העץ בדרך הטבע, ולכן אין בו חיוב מעשרות כדין שמן המיוצר באופן טבעי.

רבי חיים מבריסק הקשה מדברי התוספתא, היאך היה מותר להדליק את הנרות במנורה בזמן שבית המקדש היה קיים בשמן שנעשה בו נס בימי חנוכה (הובא בספרו של הרב זוין המועדים בהלכה, עמ' קנח) "בחוגי הישיבות רווחת שמועה בשם רבי חיים סולובייצ'יק, לחקור איך יצאו ידי חובת הדלקת המנורה באותו שמן, הרי אין כשר למנורה אלא 'שמן זית' שמוכנו כמשמעותו

שמן שגדל על עץ זית ונעשה מפרי הזית [וכפי שנצטוונו בתורה (שמות כז, ח) "וְאֵתָהּ תַצְוֶה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּקְחוּ אֵלֶיךָ שֶׁמֶן זֵית זָךְ פְּתִית לְמָאֹר לְהַעֲלֹת בַּר תָּמִיד", להדלק את המנורה בבית המקדש משמן זית בלבד]. וזה היה **שמן של נס ולא שמן של זית**, וכיוצא בזה כתב הרד"ק שאותו שמן הנס של אלישע היה פטור ממעשרות".

ב. והנה שני נביאים נתנבאו בסגנון אחד, החידושי הרי"ם הקשה גם הוא על הדלקת המנורה במקדש בשמן של נס, אך המקור לקושייתו מסוגיית הגמרא במסכת מנחות (טט, ב) "בעי רבי זירא, חיטין שירדו בעבים, מהו. למאי [לענין מה הסתפק רבי זירא]. אי למנחות, אמאי לא. אלא לשתי הלחם, מאי. ממושבותיכם אמר רחמנא, לאפוקי דחוצה לארץ דלא, אבל דעבים שפיר דמי. או דלמא ממושבותיכם דווקא, ואפילו דעבים נמי לא".

רש"י פירש את ספקו של רבי זירא: "חטים שירדו בעבים, עם המטר, כששתו העבים באוקיינוס בלעו ספינה מלאה חיטין". והיינו, כאשר התאיידו מי האוקיינוס ונעשו ענני גשם, נבלעה בהם ספינה עם חטים, וכאשר ירדו לאחר מכן חטים אלו עם הגשם, הסתפקו האם אפשר להביא מהם לקרבן שתי הלחם, היות ובתורה נאמר "ממושבותיכם", וחטים שבאו בעבים אינן נחשבות "ממושבותיכם". או שאפשר ללמוד מהפסוק "ממושבותיכם" שהכוונה שלא להביא מגידולי חוץ לארץ, ואילו חטים שבאו בעבים אכן נכללו ב"מושבותיכם". אולם התוספות פירשו את הסוגיא באופן שונה: "ונראה **דעל ידי נס ירדו בעבים**, כהנהו אטמהתא בפ"ד דסנהדרין". כלומר, לא מדובר בגרעיני חיטה שגדלו על הארץ באופן טבעי ונבלעו בעבים וירדו מן השמים, אלא הגמרא הסתפקה האם מותר להביא את קרבן שתי הלחם **מחטים שירדו מהשמים במעשה נס** [וכעין המעשה המובא במסכת סנהדרין (נט, ב) שהיה רבי שמעון בן חלפתא מהלך בדרך ופגעו בו אריות, וירדו לו מן השמים שתי חתיכות של ירך ונתנם להם].

ולפי דברי התוספות הקשה החידושי הרי"ם (הובא בכלי חמדה, פרשת ויקהל אות ה) "לפי מה דקיימא לן דכל השמנים פסולים למנורה רק שמן זית זך, והנה מבואר במנחות בעי רבי זירא חיטין שירדו בעבים מהו למנחות, ועיי"ש בתוספות **כיון דעל ידי נס הוא לא מיקרי ממושבותיכם**. ומעתה הכי נמי **כיון דעל ידי נס הוא**, אם כן **לא הוי שמן זית**, כיון דאינו מזית, וממילא פסול למנורה". כלומר, כיצד היה השמן שהדליקו בו החשמונאים את המנורה

כשר להדלקה, והרי היה זה שמן של נס, ושמן של נס פסול להדלקת המנורה, כיון שאינו עשוי משמן זית.

ג. לאמיתו של דבר, קושיא זו מיושבת על פי תירוציו של הבית יוסף לקושייתו המפורסמת (או"ח סי' עתר) "למה קבעו שמונה ימים, דכיון דשמן שבפך היה בו כדי להדליק לילה אחת, ונמצא שלא נעשה הנס אלא בשבעה לילות". ותירץ הבית יוסף שלושה תירוצים:

[א] "ויש לומר, שחילקו שמן שבפך לשמונה חלקים, ובכל לילה היו גותנים במנורה חלק אחד, והיה דולק עד הבוקר. ונמצא שבכל הלילות נעשה נס". כשמצאו החשמונאים את פך השמן ובו כמות מועטת המספיקה ליום אחד בלבד, חילקו את השמן לשמונה חלקים, ובכל אחד מהלילות הדליקו כמות של שמינית **שמן זית טבעי** מהשיעור הנצרך להדלקה, ונעשה **נס** ומשמינית זו דלקו הנרות במשך כל היום. ואכן היה נס בכל אחד משמונה הימים.

[ב] "ועוד יש לומר, שלאחר שנתנו שמן בנרות המנורה כשיעור, נשאר הפך מלא כבתחילה וניכר הנס אף בלילה הראשונה". לפי תירוץ זה, השמן הטבעי דלק ביום הראשון בלבד, והנס היה שהשמן הטבעי נתכלה על ידי הבעירה ונוצר שמן חדש של נס שמילא את הבזיכים, וממנו הדליקו בשאר הימים. ולכן כבר בלילה הראשון היה ניכר הנס.

[ג] "אי נמי, שבלי לראשון נתנו כל השמן בנרות ודלקו כל הלילה, ובבוקר מצאו הנרות מלאים שמן, וכן בכל לילה ולילה". דהיינו, הנס היה שהשמן הטבעי דלק ביום הראשון ולא נתכלה, וכך במשך כל שמונת הימים נשאר השמן ולא נתכלה בבערה, ולכן כבר בלילה הראשון ניכר הנס.

נמצא שלפי התירוץ הראשון והשלישי, הנס לא היה **בכמות** השמן, שלא נתווסף שמן של נס על מה שהיה, אלא **באיכות** השמן. לפי התירוץ הראשון, כמות של שמינית **שמן זית טבעי** מהשיעור הנצרך להדלקה, דלקה במשך כל היום. וכן לפי התירוץ השלישי, השמן הטבעי דלק ביום הראשון ובכל ימי החנוכה ולא נתכלה. ולפי זה לא קשה כלל קושיית החידושי הרי"ם והגר"ח מבריסק, כי באמת לא היתה הדלקה **בשמן של נס**, אלא ההדלקה היתה בשמן **טבעי** שנעשה בו נס באיכותו **הטבעית**, שדלק שמונה ימים.

וכנראה לכך התכוון הרב זוין שהביא את תירוצו של הגר"ח (המועדים בהלכה עמ' קנח) "שהנס לא היה **בכמות** בתוספת שמן, אלא **באיכות** שנתעצם

כח השמן ודלק שמונה ימים". וכתב הרב זוין: "ומעתה אין מקום לקושיית הבית יוסף, הם עירו את כל השמן שבפך למנורה, אלא שבכל לילה ולילה כלה חלק השמיני ממנה. הנס היה איפוא ביום הראשון, ממש באותו מידה עצמה שבשאר הימים". והיינו שעל פי תירוצי הבית יוסף לקושיית שהנס היה באיכות השמן, כבר מיושבת קושיית הגר"ח.

ורק לפי תירוצו השני של הבית יוסף, שהשמן הטבעי נתכלה ביום הראשון על ידי הבעירה, ונוצר שמן חדש של נס שמילא את הבזיכים, נותרה במקומה הקושיא היאך היה השמן שהודלק על ידי החשמונאים כשר, הרי היה שמן של נס.

ד. הט"ז (סי' עתר ס"ק א) יישב את קושיית הבית יוסף: "דלמפרע אנו רואים שגם בלילה הראשונה היה נס, דמצינו בספר הזוהר על פסוק מה יש לכי בבית, שאין הוא יתברך עושה נס ליתן ברכה אלא במה שיש כבר בעולם, ואפילו הוא דבר מועט, אז הוא יתברך נותן ברכה להרבות המעט. משא"כ בדבר ריקן אין שייך בו ברכה לעשות בריה חדשה. ע"כ ניחא כאן, דאילו נדלק כל מה שהיה בלילה הראשון, לא היה מקום לנס לחול על שום דבר, אלא ודאי דגם בלילה הראשון נשתייר ממה שהיה ראוי לה, וממנה נשתייר, ועל אותו השיור באה הברכה שנעשה שם נס להרבות אותו. ואם כן ראינו שגם בלילה הראשונה נעשה נס". ברכה יכולה לחול בדרך נס, רק על דבר טבעי. ולכן ריבוי השמן במנורה לא היה בריאה חדשה "יש מאין", אלא היה כאן ריבוי בדרך נס של השמן הטבעי שנשאר בקני המנורה, וממילא גם בלילה הראשון היה נס, שלא נתכלה כל השמן אלא נותר שמן, שעליו חלה הברכה, ונעשה נס שנתרבה משמן זה שמן נוסף להדלקה בכל שאר הימים.

על פי דברי הט"ז תירץ החידושי הרי"ם: "בנס חנוכה על כרחך היה רק ברכה ולא נס, ואם כן אותו השמן זית נתווסף ונעשה הרבה, עכ"פ כיון דבא מכח שמן זית המיעוט, הכל הוא שמן זית, וכשר למנורה". ומבואר בדבריו שיש הבדל בין דבר שנברא כולו במעשה נסים, כגון החיטים שנבראו בנס [הגמרא במנחות], שאינם נחשבים כדבר טבעי, ולכן נפסלו מהקרבת שתי הלחם. ובין דבר טבעי שנתרבה במעשה נס, כדוגמת השמן שמצאו החשמונאים, שהיה מיעוט שמן טבעי שנתרבה בנס, ולכן נחשב כדבר טבעי וכשמן זית הכשר להדלקה במנורה.

דברים דומים הביא השלמי תודה (חנוכה סימן א) בשם רבי מיכל פיינשטיין: "דוודאי דלאחר שנתנו השמן לנרות המנורה נשאר לחלוהית של

שמן זית בדופני הפך, ואפשר שהנס היה שמאותה לחלוחית נתרבה השמן ונתמלא הפח שמן. ואם כן ניחא דיש לומר **דשמן נס שבא משמן זית דינו כשמן זית**, וכשר להדלקה". והוסיף ראייה לתירוץ זה מדברי הגמרא במסכת הוריות (יא, ב) "שמן המשחה שעשה משה במדבר נעשו בו כמה נסים, תחילתו לא היה אלא שנים עשר לוגין, וממנו היו נוטלים למשוח את המשכן וכליו ואהרן ובניו כל שבעת ימי המילואים. ואפילו הכי לא נחסר מעולם וכולו קיים לעתיד לבוא, שאחר שנטלו ממנו היה חוזר ומתמלא מאליו, עי"ש. והרי שמן המשחה נמי היה נעשה משמן זית דווקא, והשמן שנתרבה על ידי נס לכאורה אינו שמן זית, והיאך היה כשר למשיחת כלי המקדש. אלא ודאי דכיון שנתרבה ונתוסף מן השמן הנשאר, דינו כשמן שנתרבה ממנו, וחשיב שמן זית. ואם כן הכי נמי יש לומר, דמלחלוחית השמן שנשאר בדופני הפח נתרבה ונתמלא הפח, וחשיב שמן זית".

ה. אולם הקושי על תירוץ זה הוא מנס השמן של אלישע הנביא, שהיה שמן טבעי שנתרבה במעשה נס, ולפי תירוצם של החידושי הרי"ם ורבי מיכל פיינשטיין, נחשב כשמן טבעי, ומדוע אלישע הנביא פטר את השמן ממעשרות, וכפי שכבר הקשו הכלי חמדה ובספר שלמי תודה: "אלא שיש להקשות על יסוד זה דהנה גבי נס השמן שעשה הנביא אלישע לאשה האלמנה אשת עובדיה הנביא, שע"י מעט השמן שהיה לה באסוך שמן נתרבה השמן ונתמלא כל הכלים הרקים שהביאה בשמן. וקשה דהרי התם נמי נתרבה השמן מן האסוך שמן שהיה מן הסתם שמן זית, ואם כן לפי מה שנתבאר ששמן נס שנתרבה משמן אחר יש עליו כל הדינים כמו שמן הראשון, הכא נמי נימא דאף השמן נס יהא דינו כשמן זית, ויתחייב במעשר".

ולכן ביאר הכלי חמדה: "נראה עיקר כדברי מרן הגאון זצ"ל [החידושי הרי"ם] דברכה דינו כהשמן שמתברך ממנו, **והוא לגמרי כאותו מין**. ולכן בעובדא דאלישע שכנראה אותו שמן שהיה לאשת עובדיה כבר היה מעושר, רק דאותו שמן הנוסף ע"י ברכה לא היה מעושר, ע"ז אמר לה אלישע דלא צריך לעשרו, כיון דבא מכה ניסא. והיינו כיון דבא ע"י נס נתברך השמן המועט ונעשה מרובה, **וכיון דהשמן המועט כבר היה מעושר כהלכתו, גם על השמן הזה לא חל חובת מעשר**, כיון דהוא שמן המועט אלא שניתוסף ע"י הברכה, ודינו כשמן המועט".

ומבואר בדבריו, כי דבר טבעי שנתרבה במעשה נסים, דינו לגמרי כדבר הטבעי שנוצר ממנו, לרבות החלק שנתרבה נס. ולכן שמן מעושר שנתרבה בנס, אפילו החלק שנתרבה בנס נחשב כשמן מעושר.

ו. ונראה לענ"ד ליישב באופן נוסף, היאך היה השמן שהודלק על ידי החשמונאים כשר להדלקה, והרי השמן היה שמן של נס שאינו כשר להדלקת המנורה בבית המקדש.

השפת אמת (תרל"ד ליל א' דחנוכה) הקשה על תירוצו של הט"ז [לעיל **אות ד**] "הט"ז כתב שהיה הנס שנשאר פך להיות שורה עליו הברכה, וקשה כי נס אינו על פי הטבע בתורת ברכה, ורוב נסים הם בלי הכנה של הטבע כלל". כלומר, לפי תירוצו של הט"ז קשה, מדוע באמת היה צורך בנס של ריבוי השמן הטבעי [כדי שהברכה תחול], וכי הקב"ה לא היה יכול לעשות נס שאינו על פי דרך הטבע כלל.

והשיב השפת אמת: "רק יש לומר שזה היה חובה יתירה להיות נזדמן להם שמן על פי הטבע מצד הברכה ששורה על המעט, **שיהיה נחשב שעשו בני ישראל זה מעצמם**. ובאמת הנס דחנוכה חביב מאד, והיא חובה יתירה". ומבואר בדבריו כי בגלל רצונם ומאמצייהם של ישראל להדליק בשמן טבעי כפי שנצטוו, זכו ונעשה להם נס שהשמן **הטבעי** עצמו יתרבה, כדי **שיחשב להם שהדליקו את המנורה בשמן טבעי**, ולא על ידי שמן שנברא בנס, **כרצונם** [וזו הסיבה לחביבות מצות נר חנוכה [כלשון הרמב"ם] (הלכות חנוכה פ"ד הי"ב)] "מצות נר חנוכה **מצוה חביבה היא עד מאד** וצריך אדם להיזהר בה כדי להודיע הנס", כי רצונם של ישראל לקיים המצוה כתיקונה באופן טבעי גרם לכך שהנס יהיה באופן של ריבוי השמן הטבעי ולא יצירת שמן בנס].

מדברי השפת אמת נשמע, כי רצון עז לעשות דבר באופן טבעי, גורם שגם הנס עצמו יחשב כדבר טבעי. והחידוש בדבריו הוא, שאמנם מעשה הנס, שנעשה על ידי הקב"ה, הוא כמובן נס. אך כאשר הנס נעשה כתוצאה מרצון טבעי, אזי הרצון גורם לכך שהיחס ההלכתי לנס הוא גם כן טבעי. ומשום כך רצונם להדליק את המנורה באופן טבעי, גרם לכך שהנס שנעשה נחשב כמעשה טבעי על ידי האדם. ומיושבת איפוא קושיית החידושי הרי"ם והגר"ח, כי **רצונם** של ישראל היה להדליק בשמן טבעי, גרם לכך שאכן ההדלקה במנורה נחשבה כהדלקה טבעית, למרות שהיתה למעשה בשמן של נס.

ז. על פי דברי השפת אמת אפשר לענ"ד ליישב את שיטת רש"י בסוכה (מא, א ד"ה אי נמי) שבית המקדש השלישי לא יבנה כלל בידי אדם, אלא ירד בנוי מהשמים, כדבריו: "אבל מקדש העתיד שאנו מצפים, בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבוא משמים. שנאמר (שמות טו, יז) מקדש ה' כוננו ידך".

רבי ירוחם פישל פערלא הקשה בהגהותיו על ספר המצות לרס"ג (מצות עשה ג) "באמת פירש"י וסיעתו בסוגיא דראש השנה ודסוכה שם קשה מאד, דאין לנו שום מקור לזה לומר דבנין בית המקדש דלעתיד לא יהיה בנוי על ידי בני אדם כמקדש ראשון ושני, ודבר כזה הוה ליה לתלמודין לאשמועינן בהדיא כיון דעיקר שינויא דגמרא שם עלה סמיך, ואיך יסתום בחידוש גדול כזה כאילו דבר פשוט וידוע הוא, אף דלא שמענו בשום דוכתא בגמרא וגם אין מקום להך שינויא בלא זה".

ובערוך לנר (סוכה שם) הקשה על רש"י ממשמעות דברי חז"ל ולשונות התפילה שמצינו לעתיד לבוא יבנה בית המקדש דווקא על ידי בני אדם: "דוחק הוא לפרש הגמרא כן מדקאמר מהרה יבנה בית המקדש, ולפי דברי רש"י הוה ליה למימר מהרה יגלה בית המקדש. וכן הלשון דאיבני דקאמר משמע בנין ממש, וכן לקמן (סוכה נב, ב) דקאמר מאן נינהו ד' חרשים ומני משיח בן דוד ומשיח בן יוסף בהדיהו, ופירש רש"י משיחים שניהם אומנים לבנין בית המקדש, עי"ש. ואם כבר בנוי ומשוכלל ירד למטה, מאי אומנות שייך בזה. וכן מה שנאמר במשנה תמיד (פ"ז מ"ג) ומה שאנו מתפללים בכל תפילותינו יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו, יהיו תפלות שוא, כיון שכבר נבנה הוא, והיה לנו להתפלל שיגלה בית המקדש במהרה".

גם מדברי הרמב"ם בספר המצות (מצות עשה ג) משמע שבניית בית המקדש היא מצוה המוטלת על הציבור: "שצונו לבנות בית עבודה בו יהיה הקרבה והבערת האש תמיד, ואליו יהיה ההליכה והעליה לרגל והקיבוץ בכל שנה, והוא אמרו יתעלה ועשו לי מקדש. ונוהגת מצוה זו בזמן שרוב ישראל על אדמתם, וזו מן המצוות שאינן מוטלות על היחיד כי אם על הציבור כולם, כשיבנה הבית במהרה בימינו, יתקיים מצות עשה" [והגרצ"פ פרנק כתב בחידושו על הש"ס (ערכין ה, ב) "עכו"ם אינם בבנין בית המקדש, משום שנאמר (עזרא ד, ג) לא לְכֶם וְלָנוּ לְבָנוֹת בֵּית לְאֱלֹהֵינוּ כִּי אֲנַחְנוּ יַחַד נִבְנֶה לָהּ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, כמבואר בפסקי תוספות במסכת מידות (סימן כב), ובפירוש הרא"ש]. ואילו לפי רש"י, שבית המקדש השלישי "יגלה ויבוא משמים בנוי

ומשוכלל", נראה שאין לישראל כל מצוה לבנותו, שהרי בירידת בית המקדש מן השמים ודאי אין קיום מצוה על ידי ישראל, וצ"ע.

ואמנם כתב הערוך לנר כי בנין בית המקדש למטה יהיה על ידי אדם, אך קיומו יהיה רק אם יבנה בית המקדש למעלה, שמכוחו מתקיים בית המקדש למטה: "ודאי בית המקדש לעתיד לבוא יבנה בנין ממש בידי אדם, ומה שנאמר מקדש ד' כוננו ידיך שנדרש בתנחומא שירד למטה, הוא בית המקדש רוחני שיבוא לתוך בית המקדש הנבנה גשמי כנשמה בתוך הגוף, וכמו שירד במשכן ובבית המקדש האש של מעלה תוך האש של הדיוט שנבער בעצים. וכן נראה במכילתא דדרש מפסוק מכן לשבתך פעולת ה', שבית המקדש של מעלה מכוון כנגד בית המקדש של מטה, ועל זה קאמר מקדש ה' כוננו ידיך, שלעתיד לבא כשימלך ד' לעולם ועד לעיני כל באי עולם, ישכון למטה בתוך מקדש שכבר בנוי הוא ומכוון כנגד בית המקדש של מטה והיינו שירד למטה, תוך המקדש שיבנה, ועיין בזוהר פרשת וישב שמשמע שם כן. אמנם כמו שלמטה בארץ אין נשמה בלא גוף, כמו כן המקדש רוחני לא יקום בלא מקדש גשמי. ולכן אתי שפיר הלשון בנין בבית המקדש שלעתיד גם כן".

והנה לפי חידושו של השפת אמת, שרצון עז לעשות דבר באופן טבעי, גורם שגם הנס נחשב כדבר טבעי, נראה לענ"ד ליישב את שיטת רש"י, כי עצם רצונם של ישראל לבנות את בית המקדש לעתיד לבוא, יהיה כה עז, שיוכל להוביל ולגרום שירידת בית המקדש משמים "בנוי ומשוכלל", תיחשב כבנין טבעי בידי אדם.

לסיכום: בתוספתא מפורש כי שמן של נס אינו חייב במעשרות, כי שמן זה אינו נחשב כשמן טבעי, ולכן אינו חייב במעשרות.

ואכן, הגר"ח מבריסק ביאר כי הדלקת הנרות בבית המקדש על ידי החשמונאים, לא היתה הדלקה בשמן של נס, אלא בשמן טבעי שנעשה בו נס באיכותו הטבעית, שדלק שמונה ימים.

ואילו החידושי הרי"ם חידש, שדבר טבעי שנתרבה במעשה נס, כדוגמת השמן שמצאו החשמונאים, נחשב לשמן זית הכשר להדלקה במנורה. אולם דברים שנבראו לגמרי במעשה נסים [כגון החיטים שנבראו בנס במנחות] אינם נדונים כדבר טבעי [ולכן החיטים נפסלו מהקרבת שתי הלחם].

ועוד נתבאר, כי **דבר טבעי שנתרבה במעשה נסים**, דינו לגמרי כדבר הטבעי שנוצר ממנו, לרבות החלק שנתרבה בנס. ולכן השמן המעושר של אלישע שנתרבה בנס, נחשב כשמן מעושר.

ומדברי השפת אמת למדנו, כי רצון עז לעשות דבר באופן טבעי, גורם שגם הנס נחשב כדבר טבעי. ובשל כך רצונם של ישראל להדליק בשמן טבעי, גרם שההדלקה במנורה בנס נחשבה כדבר טבעי.

פרק ב: אדם ובהמה שנבראו על ידי ספר יצירה

ממוצא הדברים בהגדרת מעמדו ההלכתי של שמן של נס, נבוא לכירור דינם של אדם ובהמה שנבראו ע"י ספר יצירה, האם נחשבים כדבר טבעי או כמעשה נסים, ונפקא מינה כדלהלן.

ה. במסכת סנהדרין (סה, ב) מסופר: "רבא ברא גברא [על ידי ספר יצירה, שלמדו צירוף אותיות של שם, רש"י]. שדריה לקמיה דרב זירא [שלחו רבא לרב זירא], הוה קא משתעי בהדיה ולא הוה קא מהדר ליה [רבי זירא ניסה לשוחח עם הנברא, אך הלה לא ענה לו מפני שלא היה לו את כח הדיבור] אמר ליה, מן חבריא את [מן הנבראים על ידי החברים אתה, רש"י] הדר לעפריך" [חזור לאדמה, והיינו שהרגו].

ועוד מסופר (שם) כי "רבי חנינא ורב אושעיא הוו יתבי כל מעלי שבתא ועסקי בספר יצירה ומיברו [ובראו] להו עיגלא תילתא [עגל משובח] ואכלי ליה". מעשה זה מובא בהמשך הסוגיא בסנהדרין (סז, ב) ושם הגירסא: "רבי חנינא ורב אושעיא הוו יתבי כל מעלי שבתא ועסקי בהלכות יצירה ומיברו להו עיגלא תילתא". ופרש"י: "עסקי בהלכות יצירה - וממילא אברו להו עגלא תילתא [בראו להם עגל "משולש"] על ידי שהיו מצרפים אותיות השם שבהם נברא העולם, ואין כאן משום מכשפות דמעשה הקב"ה הן, על ידי שם קדושה שלו הוא".

הדברים עמוקים ויסודם בחכמת הקבלה שאין לנו עסק בה, אולם במובן הפשוט המתבאר מדברי הגמרא ורש"י, מכ"ב אותיות האל"ף בי"ת ניתן לצרף צירופים שונים של שמות. ובריאת העולם על ידי הקב"ה נעשתה ב"שמות", וכל "שם" היה מורכב מצירוף אחר של אותיות. ולאורך כל הדורות היו חכמים שידעו את "צירוף האותיות" שיוצר "שם" שבו ניתן לברוא אדם ובעלי חיים, כמסופר בגמרא, ואף לאחר מכן, כמובא בספר יצירה עם פירוש אבוסאולה: "החכם אבן עזרא ברא בריה לפני רבנו תם ואמר ראו מה שנתן

הקב"ה באותיות הקדושות", וכפי שהעיד בשו"ת חכם צבי (סימן צג) על זקנו רבי אליהו אב"ד חעלם, שברא אדם על ידי ספר יצירה. ובהקדמה לספרא דצניעותא עם פירושו הגר"א, כתב תלמידו המובהק, רבי חיים מוולוז'ין: "ובספר יצירה היתה משנתו סדורה לו מימי ילדותו בגירסא ברורה ועמקות נורא. אמרתי לו, מעתה הלא אינו דבר גדול ופלא כל כך לברוא גולם. השיב כי באמת פעם אחת התחלתי לברוא גולם, ובעודי באמצע עשייתו חלף ועבר תמונה אחת על ראשי והפסקתי מלעשותו עוד בי אמרתי מסתמא מן השמים מנעוני לפי רכות שני אז. ושאלתיו בן כמה היה אז, והשיב שהיה קודם י"ג שנה" [בדורות האחרונים מתהלכות אגדות אודות ה'גולם' שברא המהר"ל מפראג, אשר שימש את המהר"ל כשליח נאמן להטיל אימה על מפיעי עלילות הדם באותה התקופה. על מצחו של הגולם היו חקוקות האותיות "אמת", וכאשר הוציא המהר"ל את רוח החיים ממנו, מחק את האות א', והכיתוב הפך ל"מת". על פי האגדה, שרידי גופו של ה'גולם' נמצאים בעליית הגג של בית הכנסת "אלטנוי שול" בפראג עד עצם היום זה. אך יש חילוקי דעות האם אגדות אלו נכונות].

ודנו הפוסקים, במעמדם ההלכתי של אדם ובהמה שנבראו ע"י ספר יצירה, כדלהלן.

ט. החכם צבי (סימן צג) דן בשאלה: "נסתפקתי אדם הנוצר על ידי ספר יצירה כאותה שאמרו בסנהדרין רבא ברא גברא, וכן העידו על זקני הגאון מוהר"ר אליהו אבדק"ק חעלם [שברא "גולם" על ידי 'ספר יצירה'] מי מצטרף לעשרה לדברים הצריכים עשרה כגון קדיש וקדושה".

וצדדי הספק: "מי אמרינן כיון דכתיב (ויקרא כב, לב) ונקדשתי בתוך בני ישראל, לא מצטרף [כיון שהנברא בספר יצירה אינו מ"בני ישראל"]. או דילמא, כיון דקיימא לן בסנהדרין (יט, ב) המגדל יתום בתוך ביתו מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו, הכי נמי כיון שמעשה ידיהם של צדיקים הוא, הוי ליה בכלל בני ישראל, שמעשה ידיהם של צדיקים הן הן תולדותם". כלומר, מכיון שדיני צירוף לעשרה לאמירת דברים שבקדושה נלמד מהכתוב "ונקדשתי בתוך בני ישראל", יש להסתפק האם הנברא בספר יצירה נחשב כ"בני ישראל" היות וגם מעשי ידי הצדיקים הוא בכלל "בני ישראל", או לא.

ומסקנת החכם צבי שאינו מצטרף לעשרה: "ונראה לי דכיון דאשכחן לרבי זירא דאמר מן חבריא את תוב לעפרך, הרי שהרגו. ואי סלקא דעתך

שיש בו תועלת לצרפו לעשרה לכל דבר שבקדושה, לא היה רבי זירא מעבירו מן העולם".

זאת ועוד, מדברי החכם צבי מתבאר כי רבי זירא **הרג** את האדם שברא רבא ו"אין בו איסור שפיכת דמים, דהכי דייק קרא (אף שיש בו דרשות אחרות) שופך דם האדם באדם דמו ישפך, דווקא אדם הנוצר תוך אדם, דהיינו עובר הנוצר במעי אמו, הוא דחייב עליה משום שפיכות דמים, יצא ההוא גברא דברא רבא שלא נעשה במעי אשה".

הנה כי כן למדנו מדברי החכם צבי, שאדם שנברא בספר יצירה, אינו מצטרף למנין עשרה הנצרך לאמירת דברים שבקדושה, ואין איסור להורגו.

ברם מכלל לאו אתה שומע הן, כי **דווקא בנדונים אלו אין דינו ככל אדם**, והסיבה שאינו מצטרף למנין עשרה כי אינו בכלל "בני ישראל", ואין בו איסור רציחה כי "שופך דם האדם באדם דמו ישפך" לא נאמר אלא בנולד ממעי אשה. **אבל בשאר מצוות התורה, הנברא בספר יצירה מחוייב ככל אדם**, וכמו שנקט בשו"ת בצל החכמה (ח"ו סימן צט) "הנולד ע"י ספר יצירה, כיון שנקרא אדם, כמו שהוכחתי מדברי החכם צבי שייכי ביה שפיר מצות התורה. ושכן מוכח גם בחכם צבי מדלא מסתפק אלא במקום דכתיב בני ישראל שיש למעטו ממשמעות הלשון, **מוכח דבשאר מצות מחייב שפיר**".

י. מאידך, דינה של בהמה שנבראה על ידי ספר יצירה, אינו כדין בהמה רגילה.

יסוד הדברים מפורש בספר השל"ה הקדוש (פרשת וישב, צאן יוסף, דף ל' ע"א) בביאור דברי חז"ל (ב"ר ד, ז) על הפסוק (בראשית לז, ב) "ויבא יוסף דבתם רעה אל אביהם", ודרשו חז"ל "שהיה מגיד לאביו שאוכלים אבר מן החי ומזלזלים בבני השפחות לקרוא אותם עבדים והיו חשודים בעריות". וכתב השל"ה: "ומקשים העולם חלילה איך להאמין על שבטי יה לעשות מעשים כאלה, ואם לא עשו איך להאמין על יוסף שיוציא דבר שקר מפיו על אנשים גדולים כאלו. ושמעתי שנמצא בקובץ ישן הענין, היה אברהם אבינו עשה ספר יצירה ומסרו ליצחק ויצחק ליעקב. ויעקב מסרם לבניו אשר הם היותר מיוחסים, כי אין מוסרים סתרי תורה כאלה אלא לצנועים ומיוחסי ישראל בכל דור ודור, על כן מסרו לבני הגבירה ולא לבני השפחות. והנה מצינו בגמרא סנהדרין (מה, ב) דברא עגלא תלתא בכל ערב שבת על ידי עסק ספר יצירה בצירוף השמות, **ובודאי זה הנברא על פי השמות ולא מצד**

התולדה אין צריך שחיטה, וניתר לאוכלו בעודו חי, וכך עשו השבטים, ויוסף לא ידע, והיה סבור שהוא הנולד מאב ואם, הביא דיבה זו אל אביו שהם אוכלים אבר מן החי, והם כנים היו וכדין עשו".

ומדבריו קבע בשו"ת להורות נתן (חלק ז או"ח סימן יא) "ולכאורה מאין קאמר בפשיטות דבהמה שנבראה ע"י ספר יצירה אין בה דין שחיטה, ושמא דינה כשאר בהמות הטעונין שחיטה. ועל כרחק דפשיטא להשל"ה ז"ל דדיני התורה לא נאמרו אלא בכדרכה, ועל כן בהמה שנוצרה ע"י ספר יצירה, שאין זו דרך יצירת בהמה, לא נאמרו בה דיני התורה, ומבהמה כזו לא דיברה תורה".

ומתוך כך יצא לברר את פרטי הדינים בהם שונה בהמה שנוצרה על ידי ספר יצירה, מכל בהמה רגילה:

• "ולכא בה משום שביתת בהמתו, כי התורה לא דיברה אלא בבהמות שנולדו כדרך העולם".

• "נראה דגם איסור טריפה אינו נוהג, דהא מבואר ברמב"ם (הלכות מאכלות אסורות פ"ד ה"י) דהחיותך בשר מן החי הרי אותו הבשר טריפה, והאוכל ממנו כזית לוקה משום טריפה". ואם כן לפי דברי השל"ה שבבריאה על ידי ספר היצירה אין איסור אבר מן החי, אין גם איסור טריפה.

• "ונראה דגם דין בשר בחלב ליכא בה כיון דהתורה אמרה לא תבשל גדי בחלב אמו ודיברה רק ממה שנוצר כדרך הטבע ולא מגדי שנוצר ע"י ספר יצירה. וכן אם יבשל בשרו עם חלב מן החי אין איסור משום דאינו בגדר בשר שאסרה תורה, דהתורה לא דיברה מדבר שהוא מחוץ לטבע".

• "ונראה גם שאם ברא ע"י ספר יצירה בהמה שאין לה סימני טהרה דמותר לאכלה, דסימני טהרה נאמרו רק בבהמה טבעית, ולא בזו שנוצרה ע"י ספר יצירה, דבזה לא נתנה התורה סימני טהרה".

• "והנה לגבי קרבן נראה דבהמה שנוצרה ע"י ספר יצירה פסולה להקרבה, דהא בחולין (לח, א) אמרו שור או כבש כי יולד, פרט ליוצא דופן דפסול לקרבן. ועיין רש"י (שם עד, א) דבן פקועה פסול לפסח [וכן להקרבת כל הקדשים]. ואם כן מכל שכן כשהבהמה נוצרה ע"י ספר יצירה, דודאי פסול" [כי יש צורך בבהמה שנולדה באופן טבעי, ואם "בן פקועה" שלא נולד באופן טבעי פסול להקרבה, כל שכן בהמה שנבראה ע"י ספר יצירה].

• "ואפשר דבהמה שנוצרה ע"י ספר יצירה גרע טפי, ואינו חייב על רביעה וחרישה בכלאים, דהתורה לא דיברה מבריה שנוצרה שלא כדרכה".

• "ועיין בבא קמא (נד, ב) אחד שור ואחד כל בהמה לנפילת הבור, ולתשלומי כפל, ולהשבת אבדה, לפריקה, לחסימה, לכלאים, ולשבת [דהיינו איסור שביתת בהמתו בשבת], וכן חיה ועוף כיוצא בהן. ברם כל אלו נבראו כדרכן, אבל בהמה שנבראה ע"י ספר יצירה, נראה שאינם בכלל דינים אלו".

• "ונראה דבהמה כזו אינה נלקחת במעות מעשר שני וכמש"כ הרמב"ם (הלכות מעשר שני פ"ז ה"ג) אין נלקח בכסף מעשר אלא מאכל אדם שגידולו מן הארץ, והרי הבהמה זו אינה גידולה מן הארץ".

• רבי יצחק זילברשטיין, הוסיף (חשוקי חמד סנהדרין עמ' שנה) כי הגונב בהמה שנבראה ע"י ספר יצירה אינו חייב תשלומי ארבעה וחמישה בטביחתה או מכירתה על פי מש"כ בשו"ת חתם סופר (יו"ד סימן יד) שהגונב בן פקועה וטבחו, אינו חייב ארבעה וחמישה "שאינו חייב אלא על טביחה הצריכה להכשר אכילה, לאפוקי בן פקועה שאין צריך טביחה להכשר אכילתו, ולכן לא מחייב עליה". ולפיכך: "הוא הדין בהמה שנוצרה ע"י ספר יצירה, ובא אחד וגנבו ושחטו פטור, כיון שאין צריך שחיטה כמבואר בשל"ה, שאפשר לאוכלו בלא שחיטה. ואף שכתב הפתחי תשובה דאסור לאכלו בלא שחיטה מדרבנן, משום מראית העין, הרי שצריך שחיטה מדרבנן, מכל מקום השחיטה אינה מתרת אותה באכילה, דומיא דבן פקועה".

יא. ועוד הסתפק בשו"ת להורות נתן בדינים דלהלן, האם נאמרו דווקא בבהמה שנוצרה בדרך הטבע, או גם בבהמה שנבראה ע"י ספר יצירה:

• "יש לעיין בשופר שנוצר ע"י ספר יצירה אם כשר, ועיין בסוגיא דראש השנה (כו, א) ושם (כו, ב) דעות התנאים בזה איזה שופר כשר לראש השנה, ולכאורה לא נזכר בתורה המין שממנו יעשה שופר, אלא דהעיקר שייקרא שופר, וכדכתיב ביום הכיפורים של יובל והעברת שופר. ואם כן גם כשעשה שופר ע"י ספר יצירה דינו כשופר, כיון שיש לו צורת שופר, וצ"ע".

• "גם יש לעיין בבהמה שנוצרה ע"י ספר יצירה אם יש בו דין שור הנסקל כשהרג את הנפש. והרמב"ם כתב בהלכות נזקי ממון (פ"י ה"ב) אחד שור ואחד שאר בהמה חיה ועוף שהמיתו הרי אלו נסקלין. אולם יתכן דכל זה בבעלי חיים טבעיים. אלא שיש לדון שיהרג מדין ובערת הרע מקרבך, והוא

דהנה הרמב"ם (שם הלכה ז) כתב דשור טריפה שהרג את הנפש הרי זה פטור, וכתב עליו הראב"ד דאם בפני בית דין הרג, הרי זה נהרג משום ובערת הרע. ואם כן אפשר דגם בבהמה כזו איכא עכ"פ ובערת הרע, דהא לא נפקא מכלל רע".

• "גם יש לעיין אם עור של בהמה שנוצרה ע"י ספר יצירה כשר לספר תורה ותפילין ומזוזות, דהא כתב הרמב"ם (הלכות תפילין פ"א ה"ח) הלכה למשה מסיני שיהו כותבין ס"ת על הגויל, ותפילין על הקלף, ומזוזה על הדוכסוסטוס. ומעתה יתכן דלא דברה הלכה למשה מסיני אלא מעור שהוא מבהמה שנולדה כדרכה, ולא מבהמה שנוצרה שלא כדרכה, וצ"ע".

אמנם בשו"ת ארץ הצבי (ח"ב סימן ט) כתב: "דבהמה הנבראת על ידי ספר יצירה הוי מין בהמה כמו בהמה הנולדה בסדר הטבע, ואפשר דעורו כשר לכתבת סת"ם".

• עוד הסתפק בשו"ת להורות נתן האם נאמר בבהמה כזו דין צער בעלי חיים, אשר נלמד מהפסוק שנתחייבנו בפריקה וטעינה (שמות כג, ה) "כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו וחדלת מעזוב לו עזוב תעזוב עמו", וכן נאמר (דברים כב, ד) "לא תראה חמור אחיך או שורו נופלים בדרך". ומכיון "שהתורה דיברה מחמור ושור שנולדו כדרכם", יתכן להיות שאין איסור צער חיים בבעל חי שנולד ע"י ספר יצירה.

• • •

יב. והנה בשו"ת להורות נתן הקשה מהגמרא במנחות על דברי השל"ה שאין איסור אבר מן החי וחיוב שחיטה בבהמה שנבראה ע"י ספר יצירה, היות ודין בהמה זו אינו כדין בהמה רגילה, שהרי בגמרא במנחות [אות ב] לפי פירוש התוספות מבואר שאין להביא קרבן שתי הלחם מחיטים שירדו מהשמים במעשה נס, כי בתורה נאמר "ממושבותיכם", וחיטים שבאו בעבים אינן נחשבות "ממושבותיכם". ומשמע שכל המניעה להקריבן נובעת מחמת שאינן "ממושבותיכם", ולא בגלל שנבראו בנס. ואילו לפי השל"ה לכאורה היה צריך להיות "שהתורה לא דיברה אלא מלחם טבעי הבא מן הקמח שגדל בדרך הטבע כמנהג העולם, אבל אם ירדו בדרך נס מנלן שהוא בגדר לחם חיטה בכלל", ומוכח איפוא שלא כדעת השל"ה "ואף דבר שנברא בדרך נס הוי גם כן בגדר דיני התורה".

וכן קשה מדברי הרמב"ם (הלכות תמידין פ"ח ה"ג) שכתב: "**חטים** שירדו **בעבים** יש בהם ספק אם אני קורא בהם ממושבותיכם או אינם ממושבותיכם, לפיכך לא יביא, **ואם הביא כשר**", ואם כן מוכח שגם מה שנברא בנס, כשר לכל דיני התורה, כדבר טבעי, ושלא כדעת השל"ה. וכפי שכתב בשו"ת ארץ הצבי (ח"ב סימן ט) לאחר שהביא את דברי הרמב"ם הנ"ל: "מבואר שהדבר שנתהווה ע"י הנס הוא דינו כמי שנתהווה ע"פ סדר הטבע, וחטים שירדו בעבים במעשה ניסים כשר למנחות כמו חטים הגדלים מן הארץ. וממילא אפשר לומר דבהמה הנבראת על ידי ספר יצירה הוא מין בהמה כמו בהמה הנולדה בסדר הטבע, ואפשר דעורו כשר לכתובת סת"ם". ואם כן כיצד נקט השל"ה כי בהמה שנבראה שלא כדרכה, לא נאמרו בה כל הדינים שנאמרו בכל בהמה.

יג. כדי ליישב את דברי השל"ה, כתב הלהורות נתן לחלק בין דבר **שנברא על ידי ספר יצירה** ובין דבר **שנעשה בדרך נס**:

"דווקא דבר הבא בדרך נס בלא מעשה ידי אדם, חלים עליו דיני התורה, דכיון דחזינן דשייך נס כזה, אם כן הוא ליה כעין כדרכו. אבל כשעשאו האדם על ידי ספר יצירה ולא נעשה מאליו בדרך נס, שמא אין זה בגדר דיני התורה, דהוי שלא כדרכו".

וסברא זו מבוארת גם בשו"ת בצל החכמה [בהמשך דבריו המובאים לעיל אות ט] שכתב: "נ"ל פשוט דווקא בדבר נס שנתהווה ע"י בני אדם דאיירי ביה השל"ה הקדוש בפרשת וישב שהאחים בראו בהמה ע"י ספר יצירה, שייך לומר שלא נאמרו בה מצות התורה, ואין בה משום אבר מן החי כמו שכתב השל"ה הקדוש, משום שלא נאמרו מצות התורה בדברים שנתהוו שלא על פי דרך הטבע אלא דרך נס ע"י בני אדם. אמנם בדברים שנתהוו ע"י נס מאת הקב"ה בוודאי דשייכו בהם כל המצות. כי אצל הקב"ה לא שייך נס, וכל דרכי הטבע על הנס הם מיוסדים, רק שאין אנו מכירים בהם להתמדתם ותדירתם בלי הפסק, וכמו שהאריכו בזה הרמב"ם, ספר העקידה ועוד הרבה ספרים. ואטו משום שדברים אלו נראים טבעיים בעינינו יהיו מצות התורה שייכים בהם, והאחרים שאינם טבעיים בעינינו אלא נסיים לא תהא שייכים בהם מצות התורה, והלא בעצמותן אין כאן שום נפק"מ ביניהם כי שניהם נסיים המה באמת אצלינו ואמנם נסיים אצל הקב"ה. משא"כ בדברים שנתהוו ע"י בני אדם, שהם משונים באמת בעצמותן משאר דברים שנבראו ע"י הקב"ה בעצמו שפיר נוכל לחלק ולומר דלא שייכי בהם מצות התורה, אבל בנסיים שנעשו ע"י הקב"ה בוודאי שייכי בהם מצות התורה".

ומסיים: "נמצא לפי המסקנא, דכל שנתהווה על ידי מעשה ניסים לא שייך בו מצוות התורה כמפורש בתוספתא [לעיל **אות א**; בנס אסוך השמן]. אמנם כל זה בנסים שנעשו על ידי בני אדם, ובאמת גם התוספתא מנס שנעשה על ידי בני אדם מיירי. ומעתה **אדם שנברא בספר יצירה אינו חייב במצוות**, ודלא כהחכם צבי".

ומבואר בדבריהם כי מה שנעשה **בנס על ידי הקב"ה** ללא התערבות יד אדם, דינו ככל דבר טבעי. כי מצדו של הקב"ה שציוונו במצוות התורה, אין הבדל בין דברים טבעיים לדברים נסיים, ובכולם נצטוונו לקיים המצוות. ולכן חיטים שבאו בעבים, כשרים להבאת קרבנות, בהיותם מעשה ניסים של הקב"ה, אשר דינם ככל דבר טבעי.

ברם כאשר נתהווה נס **על ידי אדם**, וכגון **בנס אסוך השמן שנעשה על ידי אלישע הנביא**, או בריאת אדם או בהמה בספר יצירה - במקרים אלו הבריאה החדשה שלא בדרך הטבע שונה מכל הדברים הטבעיים, ולכן לא נאמרו בה כל דיני התורה.

וכמו כן אפשר ליישב את קושיית הלהורות נתן על דברי השל"ה הקדוש מהגמרא במנחות, על פי דברי השפת אמת [אות ו] שרצון עז לעשות דבר באופן טבעי, גורם שגם הנס נחשב כדבר טבעי. ולכן אם החיטים יבואו בעבים לאחר שישראל יביעו את רצונם העז שיבואו חיטים בדרך טבעית, אזי חיטים אלו יחשבו כחיטים טבעיות הכשרות להקרבה.

סוף דבר: בתוספתא מפורש כי שמן של נס אינו נחשב כשמן טבעי, ולכן אינו חייב במעשרות.

ברם נתבאר בדברי הלהורות נתן ובצל החכמה, שסיבת הדבר נעוצה בכך שנס זה **נעשה על ידי אדם**. ובנס שנעשה ע"י אדם, **הדבר שנוצר במעשה הנסים אינו נחשב כדבר טבעי**.

ולפיכך **כל דבר שנברא על ידי ספר יצירה אינו נחשב כמעשה טבעי**. ולכן דינו של **אדם שנברא בספר יצירה** שונה מכל אדם רגיל, **ואינו חייב במצוות**. וכן **בהמה שנבראה בספר יצירה אינה נחשבת כבהמה רגילה, ולא נאמרו בה הדינים וההלכות שנאמרו בבהמה רגילה**, כמבואר בדברי השל"ה ובשו"ת הלהורות נתן.

אולם מדברי החכם צבי משמע, כי **אדם שנברא בספר יצירה מחוייב במצוות התורה ככל אדם**, למעט צירוף למנין, שאינו מצטרף כי אינו נכלל ב"בני ישראל", ולמעט איסור "שופך דם האדם באדם דמו ישפך" שלא נאמר אלא בנולד ממעי אשה.



והא איתעבידא מלאכה מבינייהו*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. בנוגע למה שמבואר בגמרא (ג,א) דמה שכתבה המשנה שנים "שהן ארבע". הוה 'פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת', ממשיכה הגמרא להקשות, "שניהן פטורין, והא אתעבידא מלאכה מבינייהו"? ומתרצת הגמ', "תניא רבי אומר מעם הארץ בעשתה, העושה את כולה ולא העושה את מקצתה, יחיד ועשה אותה חייב שנים ועשו אותה פטורין" וכו'.

ובביאור קושיית הגמרא – "והא איתעבידא מלאכה מבינייהו" – כתבו התוספות, וז"ל "ולא פריך שיתחייב הראשון, דאין סברא דע"י השני שעשה הנחה וגמר המלאכה יתחייב הראשון. אלא אשני קא פריך שיתחייב לפי שעל ידו נגמרה המלאכה". עכ"ל

וכבר העירו בזה רבים, דלכאורה דברי התוספות בסוגיא דידן סותרים את דבריהם לקמן במסכתין (צג,א), דשם הוה מקור דין זה שלמדים מהפסוק (של 'בעשותה' גו') למעט מקרה של 'זה עוקר וזה מניח', וכתבו ע"ז התוספות "וזה כתב אות אחת ובה חבירו וכתב אות שניה לא איצטריך קרא, אלא אהוצאה, דה"א אהכנסה ואהוצאה הוא דקפיד רחמנא וליחייב אפי' בלא הנחה", אשר מבואר בדבריהם בהדיא דהו"א כן היתה לחייב את זה שעשה העקירה ולא זה שעשה את ההנחה!?

ויש שכתבו שאכן יש כאן מחלוקת בין בעלי התוספות.

אמנם יש להעיר בזה דלכאורה דברי התוספות שם מתאימים מאוד עם דברי התוספות כאן – מיד לפני דבריהם דעסקינן בהו – בביאור הגדרת הגמרא ד"פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת קא חשיב"; דרש"י פירש בזה

(* לזכות דודי היקר הרב שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה.

דעקירות קא חשיב משום "שהן תחלת המלאכה דאיכא למגזר דילמא גמר לה", ואילו הריב"א בתוספות מפרש ד"היינו אותו שפושט את ידו ומכניסה או מוציאה .. הכא פטור לפי שלא עשה כל המלאכה שחיסר ממנה מעט או עקירה או הנחה", והיינו דגם כאן כתבו התוספות – כדבריהם שם – דעיקר המלאכה הוה ההוצאה והכנסה, ולא העקירה או ההנחה.

ונמצא דבשני הסוגיות (היינו כאן ולקמן דף צ"ג) כתבו התוספות יסוד זה דעיקר המלאכה הוה ההוצאה והכנסה, ולא העקירה או ההנחה, ומ"מ כתבו כאן דהקס"ד לחייב מחמת זה ד"איתעבידא מלאכה מבינייהו" הוה רק להמניח!?

(ואכן בכמה ראשונים בסוגיין – ראה רמב"ן רשב"א ר"ן ועוד – פירשו גם 'פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת' וגם 'איתעבידא מלאכה מבינייהו', דשניהם מדברים על המניח דוקא, והיינו דזה נחשב לעיקר המלאכה. ואילו התוספות מחלקים בין זה לזה כנ"ל).

ב. והנראה לומר, דבאמת בשני הסוגיות מדובר על שני סברות ושני 'מיעוטים' שונים; לקמן בדף צ"ג אכן 'ממעטים' שלא נאמר שזה שעשה עיקר המלאכה יתחייב, והרי עיקר המלאכה הוא – כמבואר גם כאן וגם שם כנ"ל – ההוצאה או הכנסה, גם בלי העקירה או ההנחה. ואילו בסוגיא כאן ממעטים שלא נאמר שזה שגמר את המלאכה יתחייב מחמת זה שעל ידו 'איתעבידא' המלאכה לפועל.

(וזש"כ התוספות כאן "דאין סברא דע"י השני שעשה הנחה וגמר המלאכה יתחייב הראשון", היינו דאין סברא שיתחייב הראשון מחמת **סברא זו** של 'איתעבידא מלאכה מבינייהו', אחרי שלא איתעבידא עד שהשני גומר. אבל אה"נ דיש מקום לחייב הראשון מחמת טעם אחר כמו שמבארים לקמן שם).

ושתי מיעוטים אלו נלמדים מאותו 'דרשה', אשר תוכנו הוא דרך זה שעשה **כל** המלאכה מתחייב עליה, ולכן לא חייבים לא על עשיית עיקר המלאכה, וגם לא על גמירת המלאכה.

ואשר לפ"ז נאמר דבר יפה; לשון הגמרא כאן היא "מעם הארץ בעשתה, העושה את כולה ולא העושה את מקצתה, יחיד ועשה אותה חייב שנים ועשו אותה פטורין" וכו', וכתבו התוספות שלא נפרש ששתי הלשונות ("העושה את כולה ולא העושה את מקצתה", "יחיד ועשה אותה חייב שנים ועשו אותה"), מדברים על שתי מקרים שונים, אלא דשניהם מדברים על המקרה של 'זה עוקר וזה מניח'. אלא דלפ"ז מדוע באמת נאמרו בזה שתי לשונות?

אמנם להנ"ל נראה לפרש דבאמת שתי הלשונות מדברים על שתי ה'מיעוטים' שנתמעטו כאן; "העושה את כולה ולא העושה את מקצתה", ממעט שלא נאמר שיתחייב על עשיית עיקר המלאכה (היינו זה שעשה את ההכנסה או הוצאה), ואילו "יחיד ועשה אותה חייב שנים ועשו אותה", ממעט שלא נאמר שכאשר איתעבידא ע"י שניהם אפשר לחייבם מחמת זה.

(והא דכתבו התוספות ש"אינו אלא כפל מלה", היינו משום ששניהם ממעטים אותו ציור של 'זה עוקר וזה מניח', ואינם באים למעט ציורים שונים (אשר זה באמת שוללים התוספות בדבריהם), אמנם בציור זה גופא נאמרו שני מיעוטים כמשנ"ת).

ג. והנה כתב הרמב"ם בפהמ"ש כאן בא"ד "היסוד השני אם התחיל אדם מלאכה בשבת ולא גמרה ובא אדם אחר וגמר אותה המלאכה .. הרי שניהם פטורים, לפי שלא נשלמה המלאכה אלא משניהם יחד, ולא עשה אחד מהן מלאכה גמורה, וזהו מה שאמר התלמוד יחיד העושה חייב שנים שעשו פטורין .. כיצד כגון שכתב שמעון א ביום השבת ובא ראובן וכתב ב, אע"פ שנגמר השם על ידי שניהם יחד שהוא שתי אותות שהוא שיעור הכותב הרי שניהם פטורין".

והיינו שהרמב"ם כותב שמיעוט זה של 'בעשותה' הוא גם לענין זה כותב אות אחת וזה כותב אות אחת, אשר לכאורה הוא בניגוד לדברי התוספות דלקמן (דף צג) שם: "וזה כתב אות אחת ובא חברו וכתב אות שניה לא איצטריך קרא, אלא אהוצאה" וכו'.

אמנם לפמשנ"ת אואפ"ל דבאמת אין כאן פלוגתא; דהא דכתבו התוספות דלענין כתיבה ל"צ קרא למעט, היינו בנוגע לאותו מיעוט שע"ז מדברים התוספות שם, והיינו שלא נאמר שיתחייב זה שעשה עיקר המלאכה, אשר בנוגע לזה אומרים התוספות דגבי כתיבה אין כזה מציאות של אחד שעשה עיקר המלאכה (דלא כבהוצאה והכנסה שישנה את זה).

ברם לענין המיעוט שנתבאר בסוגיין שלא נחייב זה שגמר את המלאכה מחמת זה ש'איתעבידא מלאכה מבינייהו', הרי דבר זה שייך אולי גם לענין כתיבה, היכא שאחד כתב אות אחת ואחד כותב אות שניה, וא"כ אולי שצריכים למעטו, כמו שממעטים אותו דבר בהוצאה. ונמצא שאין כאן פלוגתא בהכרח בין התוספות להרמב"ם.

ד. אמנם בדברי תוספות הרא"ש על הסוגיא לקמן (דף צג) רואים פירוש שונה בהבנת הגמרא שם, אשר מתוכו אכן מפורש שחולק על שיטת הרמב"ם בפהמ"ש;

דע"ז שהגמרא ממעט 'זה עוקר וזה מניח', כתב, "אבל לכותב אות אחת ובא חבירו וכתב אות שניה לא איצטריך קרא למעוטי דלא דמי עושה חצי שיעור לשנים המתעסקין בשיעור שלם".

והיינו דזה מפרש דהא דצריכים למעט 'זה עוקר וזה מניח' הוא אכן משום שנעשה המלאכה בין שניהם (והיינו כדברי התוספות כאן ולא כדבריהם לקמן שם), ובכל זאת מבאר דסברא זו לחייבם מחמת זה שנעשה בין שניהם הוא רק בהוצאה דשניהם "מתעסקין בשיעור שלם", ולא בכותב היכא שכל אחד (רק) עושה חצי שיעור.

וביאור הדברים בפשטות הוא, דבכדי שפעולת שניהם תצטרף (עד שנחייבם מחמת זה), צ"ל שהפעולה עצמה נעשה ע"י שניהם; שאחד מתחילו והשני גומרו, וכמו בהוצאה שאחד עוקר והשני מניח, משא"כ בכתיבה הרי הוא עושה כתיבה שלימה אלא שהוא רק ח"ש, וא"כ אין הצטרפות בין שני הפעולות, עד שיהי' סברא לחייבם מחמת זה.

אמנם ברמב"ם הנ"ל מפורש דכן הי' סברא לחייבם גם בכתיבה מחמת זה שהשני גמר מה שהראשון התחיל (ושלכן צריכים למעט את זה מ'בעשותה').

ה. ולכאורה הרי הדברים מתבארים היטב ע"פ היסוד שכתב התוצ"ח (ס'י ח') לבאר מדוע להרמב"ם – לעומת רש"י – אין דין ח"ש במלאכת שבת; דהוא משום דסב"ל כהרשב"ם בב"ב דבמלאכת שבת הרי החיסרון בח"ש הוא (גם) מחמת זה שאינו 'מלאכת מחשבת', ונמצא דח"ש במלאכת שבת הוה חיסרון בכל איכות המלאכה, ולא רק בכמות השיעור כמו בשאר איסורים (עי"ש באריכות).

ואשר לפ"ז מבואר הדבר היטיב גם לענינינו; דהרמב"ם לשיטתיה דכתיבת אות אחת הוה רק חצי מלאכה (הואיל ואינו מלאכת מחשבת), ורק ע"י כתיבת אות השני יש כאן מלאכה של כתיבה, וא"כ באמת – לשיטתיה – יש כאן הצטרפות של שניהם בעיקר הוויית המלאכה, ושוב הי' סברא לחייבם כמו בזה עוקר וזה מניח. ואילו תוהרא"ש סב"ל כשאה"ר דישנה דין ח"ש גם במלאכת שבת, ושוב הרי החיסרון באות אחת הוה רק בענין של כמות, ואין כאן הצטרפות בהוויית המלאכה.

ו. ואולי יש לבאר באופן אחר ג"כ פלוגתא זו בין הראשונים, האם בזה כותב אות אחת וזה כותב אחת ישנה סברא לחייבם מחמת זה שהמלאכה נגמרה בין שניהם או לא, ובהקדים;

בהערות הרבי על ספר 'בדבר מלך' (להגר"י רייטפארט שי' ח"א, נדפסו בתחלת הספר, ובאג"ק חכ"ג, וקטע זו שאעתיק הוא גם בהוספות ללקו"ש חי"א פרשת בשלח), מעתיק הרבי מדבריו: "דחיובי שבת הוא שלא יפעול הפעולה ולא שלא תיעשה הפעולה, ולדוגמא בכתיבה וכו"ל.

ומעיר ע"ז הרבי: "אין לומר כן בכל חיובי שבת, כדמוכה בכ"מ ובפרט בנוגע לכתיבה – מחיוב נטלו לגגו דחיי"ת ועשאו ב' זיינין (שבת קד, סע"ב) .. (ואף שלכאורה ראייה להיפך מהא דכתיבה בשמאל פטור – י"ל הטעם שא"א שתהי' כתיבה ביד כהה .. כזו שביד ימין שלו" (יעויין שם המשך הדברים ואכהמ"ל).

והיינו שהרבי למד מהא דחייבים על פעולה של נטילת גג החיי"ת שעי"ז נהי' שתי אותיות, שאין האיסור של כתיבה בפעולת כתיבת האותיות, אלא בה'נפעל' – שלא יסבב שיהיו שתי אותיות בפועל. וע"ז מקשה דא"כ מהו החיסרון בכתיבה ביד שמאל, אחרי שאופן הפעולה אינו נוגע, והרי האותיות נכתבו לפועל? וע"ז מתרץ דאה"נ החיסרון שם אינו בזה שעשה הפעולה בידו השמאלי, אלא בזה שהנפעל נשתנה, ואינו אותו הנפעל שהי' צ"ל כשהי' עושהו בידו הימני.

אמנם יעויין ב'אגלי טל' (בהפתיחה אות ג', וכן אח"כ במלאכת אופה) שמבאר דהא דכתיבה ביד שמאל פטור, אף שהנפעל הוה אותו דבר כמו באם הי' כותב ביד ימין, הוא מחמת זה שבמלאכות שבת הרי הפעולה עצמה צ"ל חשובה (משא"כ בכתיבת גט לדוגמא, דכל הצורך הוא בהנפעל, שוב אין בעי' בכתיבה ביד שמאל, עיי"ש).

ועכ"פ נמצא די ש כאן שני אופנים שונים בהגדרת איסור מלאכת כתיבה; לפי ביאורו של הרבי הרי כל איסורו הוה בהנפעל, שלא יהיו שתי אותיות, ואילו הפעולה עצמה ל"צ להיות חשובה (ובעצם הי' כתיבה ביד שמאל חייב, אי לאו השינוי בהנפעל). ואילו לפי ביאורו של האג"ט הרי גם פעולת הכתיבה צ"ל חשובה, והיינו שהאיסור הוא (גם ?) בהפעולה עצמה ולא (רק ?) בהנפעל.

ואוי"ל דבזה יבואר גם שתי שיטות הנ"ל האם זה כותב אות אחת וזה כותב אות אחת הי' נחשב למלאכה שנגמרה בין שניהם (כמו בזה עוקר וזה מניח), או לא;

דבאם עיקר האיסור הוה בגוף פעולת הכתיבה (כהאג"ט), הרי בפעולתם לא הי' שום צירוף כמו שביאר תהרא"ש, דכ"א כתב אות אחת בשלימות, אלא דהי' ח"ש. אמנם באם האיסור אינו בהפעולה אלא בהנפעל, היינו שלפועל תהיו שתי אותיות כתובות, הרי לפועל נפעלה דבר זה ע"י שניהם, ושוב יש מקום לחייבם מחמת זה שביחד נגמרה ונפעלה מלאכה זו (כשיטת הרמב"ם), ושוב יש צורך למעט דבר זה מ'בעשותה'.



חסידות

ביטול הנבראים במקורם

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בשער היחוד והאמונה פ"ג כתוב: "ומה שכל נברא ונפעל נראה לנו ליש וממשו", זהו מחמת שאין אנו משיגים ורואים בעיני בשר את כח ה' ורוח פיו שבנברא, אבל אילו ניתנה רשות לעין לראות ולהשיג את החיות ורוחניות שבכל נברא השופע בו ממוצא פי ה' ורוח פיו, לא היה גשמיות הנברא וחומרם וממשו נראה כלל ... ולכן נראה לעינינו גשמיות הנבראים וחומרם וממשם שהם יש גמור כמו שנרא' אור השמש יש גמור כשאינו במקורו.

רק שבזה אין המשל דומה לנמשל לגמרי לכאורה, שבמשל אין המקור במציאות כלל בחלל העולם ועל הארץ שנראה שם אורו ליש גמור, משא"כ כל הברואי' הם במקורם תמיד רק שאין המקור נראה לעיני בשר ולמה אינן בטלים במציאות למקורם?"

ומשמעות הדברים היא, שמכיון שהנבראים כולם כלולים במקורם בדבר הוי', היו צריכים להיות בטלים במציאות כמו אור השמש כפי שהוא בכדור השמש. ועל זה ממשיך בפרקים הבאים אודות שם אלקים וכו'.

והעירני ח"א, דלכאורה יש לעיין בפירוש הדברים.

דהרי זה ברור שגם אור השמש כפי שהוא בכדור השמש הוא מציאות קיימת, וזה שהוא בטל, היינו שאין לו תפיסת מקום כלל. ובוה ב' פרטים: א) שמרגיש את העדר חשיבותו. ב) שהרואה מבחזן אינו רואה אותו.

ועתה נחזי אנן בנמשל:

א) אם השאלה היא על הנבראים שאינם מרגישים את ביטולם, לכאורה השאלה היא אך ורק על מין המדבר שיש לו הרגש מציאות עצמו, אבל כל שאר הנבראים שהם הרוב המכריע, אולי אכן אין להם הרגש מציאות עצמם כלל. דמנא לן, על דרך משל, שהאבן יש לה "הרגש" של מציאות עצמאית? ולא רק האבן אלא אפילו נבראים שממין הצומח והחי, אין לנו שום אפשרות לידע האם הם מרגישים עצמם למציאות עצמאית או לא, דאפשר שאכן בטלים במציאות וכל מה שעושים הוא תוצאה מכח ה' אשר במ.

ונמצא שכל הקושי הוא מדוע בני אדם ממין המדבר יש להם רגש של מציאות עצמאית. ולכאורה זו אינו קושיא אלימתא כלל, דאפילו בתוך גדרי מציאות העולם עצמו אין חושי הנבראים תמיד תופסים את האמת כמות שהיא, ומה קשה כל כך לומר שהקב"ה ברא את העולם באופן כזה שהנבראים ממין המדבר לא ירגישו את זה שהם כלולים במקורם. וכי לשם כך צריך גילוי כח מיוחד המבואר בהמשך בפרקים הבאים, שם אלקים המכסה וכו'?

ב) כיו"ב באם הקושיא היא מחמת הרואה מן הצד, "נראה בעינינו גשמיות הנבראים וחומרם וממשם שהם יש גמור", הרי שוב כל השאלה היא מדוע ברא הקב"ה את העולם באופן שאנו המסתכלים מן הצד כביכול (שהרי באמת גם אנו כלולים במקור) נראה לנו כאילו העולם הוא מציאות, הרי גם מצד זה, יש כאן רק שאלה על פרט מסויים באופן שאנו מרגישים את עצמנו ואת העולם שסביבנו, אבל אין כאן שאלה מהותית על המציאות.

ג) ובכלל צ"ב מה ענין גשם וחומר וממשות הנבראים לזה שאינם בטלים במציאות, וכי זה שהאבן היא גדולה וממשית וחומרית מבטא באיזה אופן שהוא את העצמאות שלה? הרי גם במשל דאור השמש שבתוך כדור השמש יש כאן מציאות של אור, אלא שמחמת היותו בתוך כדור השמש אינו נחשב למאומה בעיני עצמו ובעיני הזולת, ואפשר שגם האבן אינה נחשבת לכלום בהיותה כלולה בדבר ה'

המהווה ומחיל אותה. ושוב חוזרים לכך שהדבר "נראה לעינינו", שגם זה צ"ב היכן נראה לעינינו שהגשם הוא מציאות עצמאית שאינה בטלה.

ומשמעות הדברים, שאכן עיקר ענין הגילוי והצמצום והביטול הכל הוא בתוך נפש האדם, וכל ענין שם אלקים הוא כדי שהאדם יוכל להרגיש את עצמו למציאות עצמאית. ולכאורה צ"ב איך להעמיס זה בלשונות התניא.



הלכה ומנהג

ברכה על הגשמים

הרב שלום דובער לויין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

מובא בסדר ברכת הנהנין פי"ב ה"ז (וכ"ה בלוח ברכת הנהנין פי"א הכ"ג): "על שמועות טובות בין שהיא טובת רבים בין שהיא טובת יחיד כל שלבו שמח בטובתו כגון שהוא אביו או רבו או רעו אשר כנפשו מברך הטוב והמטיב הטוב לו ששימח לבבו והמטיב למי שנעשית לו הטובה".

כלומר, שאף שאין זו טובת עצמו, רק טובת הרבים או טובת היחיד, מכל מקום, כיון "שלבו שמח בטובתו" הרי זה נחשב גם טובת עצמו, ולכן "מברך הטוב והמטיב הטוב לו ששימח לבבו, והמטיב למי שנעשית לו הטובה".

והמקור לדין זה הוא ברמ"א (סי' רכ"א ס"ב): "ויש אומרים דהשומע שירדו גשמים מברך הטוב והמטיב". והקשה המ"א (שם ס"ק ב): "וצ"ע מאי קמ"ל רמ"א בזה".

אמנם בנחלת צבי (שם ס"ק ב) מפרש החידוש בזה "אם שמע יש לברך הטוב והמטיב אעפ"י שאין לו ארעא". דבריו הובאו באליה רבא, וסיים: "דברי מ"א קצת תמוהין בזה".

והטעם שמברך הטוב והמטיב בזה, אף שאין זו טובתו שלו, מבאר כאן רבינו הזקן: "כל שלבו שמח בטובתו, כגון שהוא אביו או רבו או רעו אשר כנפשו", ומכל שכן אם היא "טובת רבים", נחשב הדבר כאילו הוא גם טובתו שלו, ולכן "מברך הטוב והמטיב, הטוב לו ששימח לבבו".

ומטעם זה ציינתי בשו"ע (לוה ברכת הנהנין פי"א הכ"ג): "כגון שירדו גשמים ואין לו קרקע. נחלת צבי סי' רכא ס"ק א. אליה רבה שם ס"ק ד".

ועל זה השיג הרי"מ (גליון א'סא ע' 62): "מדברי אדה"ז אין להוכיח לכאן או לכאן, וא"כ למה נכניס ראשינו במחלוקת הפוסקים לפסוק נגד המ"א". וסוף דבר מסיק שם "ונ"ל שכשיעשו תיקונים לשו"ע אדה"ז שיוצאו הערה זו, כי אין ספק שזהו ברכה לבטלה כנ"ל".

ואנכי לא עמדתי על דעתו בזה, הרי ברור מילולו של רבינו הזקן, לבאר ולהסביר הטעם שיכול לברך הטוב והמטיב, אף על פי שאין לו טובה בזה, שמכל מקום נקרא "הטוב לו ששימח את לבבו", "כל שלבו שמח בטובתו" של חברו או של רבים.

ועוד מוסיף להקשות על דברי, ממה שאדה"ז אינו מביא את ברכת הודאת הגשמים, כאמור ברמ"א (סי' רכא ס"א): "ומה שאין אנו נוהגים בזמן הזה בברכת הגשמים משום דמדינות אלו תדירים בגשמים ואינן נעצרין כל כך".

אלא שאחר זה מציין שם לדברי הט"ז (שם ס"ק א): "אפילו באותן ארצות שרגילין במטר אם נעצרו הגשמים והיה העולם בצער ואחר כך ירדו גשמים שצריך לברך". ואם כן מובן שבזה מיירי גם הרמ"א (ס"ב): "דהשומע שירדו גשמים מברך הטוב והמטיב". ובזה ובכיו"ב מיירי גם רבינו הזקן כאן.

סוף דבר לא עמדתי על סוף דעתו בהשגה הנ"ל, אף שכתב בתירץ גדול.



מעשר כספים

הרב שלום זובער לוינ

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

"די מחסורו", "חומש" ו"מעשר"

נאמר בתורה (ראה יד, כב): "עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה". לא נתפרשה כאן אלא "תבואת זרעך", ולא "ריוח כספים". בקשר לכספים נאמר בתורה (ראה טו, ז-ח): "כי יהי בך אביון מאחד אחיך ... פתח תפתח את ידך לו ... די מחסורו אשר יחסר לו".

במצוה זו לא נאמר שום שיעור של "מעשר" או של "חומש", כי אם "די מחסורו אשר יחסר לו", וכן נפסק בשלחן ערוך (יו"ד סי' רמט ס"ק א):

"שיעור נתינתה, אם ידו משגת יתן כפי צורך העניים", אפילו אם הוא יותר ממעשר, או מחומש.

אלא שלאחמ"כ מכן מוסיף בשלחן ערוך (שם): "ואם אין ידו משגת כל כך, יתן עד חומש נכסיו מצוה מן המובחר, ואחד מעשרה מדה בינונית, פחות מכאן עין רעה". והמקור לזה ברמב"ם (הלכות מתנות עניים פ"ז ה"ה): "בא העני ושאל די מחסורו, ואין יד הנותן משגת נותן לו כפי השגת ידו, וכמה עד חמישית נכסיו מצוה מן המובחר, ואחד מעשרה בנכסיו בינוני, פחות מכאן עין רעה".

המקור לשיעור "חומש" הוא בכתובות (נ, א): "באושא התקינו המבזבז (לעניים, רש"י) אל יבזבו יותר מחומש (שבנכסיו, רש"י) ... שמא יצטרך לבריות ... מאי קרא וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך". ופירש רש"י: עשר אעשרנו, שני עישורין הוו להו חומש".

ואף שבתורה לא נאמר זה בתור ציווי, אלא בתור נדר שאמר יעקב (ויצא כת, כב): "וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך". וגם בגמרא לא למדנו מכך אלא ש"המבזבז אל יבזבו יותר מחומש", ולא בתור חיוב לתת "חומש" לצדקה. מכל מקום למדנו זאת מהירושלמי (פאה פ"א ה"א): "באושא נמנו שיהא אדם מפריש חומש מנכסיו למצוה".

ובקשר ל"מעשר כספים", מצאנו רמז לשיעור נתינתו זו (לך יד, כ): "ויתן לו (אברהם למלכי צדק) מעשר מכל (אשר לו)". אבל לא נאמר כאן חיוב לכל אדם.

אמנם יש דעה שהוא חיוב מן התורה, כמבואר בתוס' (תענית ט, א בשם הספרי): "עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה (ראה יד, כב), אין לי אלא תבואת זרעך שחייב במעשר, רבית ופרקמטיא וכל שאר רווחים מנין, ת"ל את כל, דהוה מצי למימר את תבואתך מאי כל, לרבנות רבית ופרקמטיא וכל דבר שמרויח בו". למדנו מכאן שחייב הוא מן התורה להפריש "מעשר כספים" מ"כל דבר שמרויח".

אלא שבגירסא שלנו בספרי לא מופיע לימוד זה. וגם בתלמוד לא הובא לימוד זה. ולכן לא נתפרש ברמב"ם ובשלחן ערוך הנ"ל, אם הוא חיוב מהתורה, או רק מדברי סופרים, או רק ממנהג טוב.

*

ואם אין ידו משגת ומכל מקום רוצה לתת יותר מחומש, הנה על זה הובא מהגמרא "המבזבז אל יבזבו יותר מחומש ... שמא יצטרך לבריות". וכן נפסק

ברמ"א (יו"ד סי' רמט ס"א): "ואל יבזבו אדם יותר מחומש שלא יצטרך לבריות".

וממה שנאמר הלשון "אל יבזבו", לומד רבינו הזקן (אגרות קודש אגרת צו): "באושא שהתקינו שהמבזבז אל יבזבו יותר מחומש ... אין חובה לדקדק החשבון בצמצום, כי לתוספות מעט אין לחוש, כי אם לסך מסויים עודף על החומש, וכדקדוק לשון רז"ל אל יבזבו".

ועוד מבאר רבינו הזקן באגרת התשובה (פ"ג): "ואף שיעלה לסך מסויים אין לחוש משום אל יבזבו יותר מחומש. דלא מקרי בזבוז בכה"ג, מאחר שעושה לפדות נפשו מתעניות וסיגופים, ולא גרעא מרפואת הגוף ושאר צרכיו".

וכן מבאר באגרת הקודש (סי' יו"ד): "ומ"ש המבזבו אל יבזבו יותר מחומש, היינו דוקא במי שלא חטא, או שתקן חטאיו בסיגופים ותעניות כראוי לתקן כל הפגמים למעלה, אבל מי שצריך לתקן נפשו עדיין, פשיטא דלא גרעה רפואת הנפש מרפואת הגוף, שאין כסף נחשב וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו כתיב".

והיינו שכל ההגבלה של "אל יבזבו יותר מחומש" הוא רק כשרוצה לתת מעות אלו מחמת מצות הצדקה, משא"כ באם רוצה לתת צדקה בתור תשובה, "לפדות נפשו מתעניות" שחפץ בהן "לתשובה מעולה מן המובהר", אזי אין לו הגבלה של "חומש" דוקא.

לצורך "עניים"; "מצוה" ולפרוע חובותו

ומהו "מעשר כספים" זה?

מבואר ברמ"א (סי' רמט ס"א): "ואין לעשות ממעשר שלו דבר מצוה כגון נרות לבית הכנסת, או שאר דבר מצוה, רק יתננו לעניים". והיינו שמדמה דין זה ל"מעשר עני", שלא יפטר אדם ממצוה זו על ידי קניית מצוה או נתינת מעות למצוה בבית הכנסת.

וכן נראה מלשון הרמב"ם הנ"ל (הלכות מתנות עניים פ"ז ה"ה): "בא העני ושאל די מחסורו, ואין יד הנותן משגת נותן לו כפי השגת ידו, וכמה עד חמישית נכסיו מצוה מן המובהר, ואחד מעשרה בנכסיו בינוני, פחות מכאן עין רעה". היינו שכל נתינת החומש או המעשר כספים היא חלק ממצוות צדקה לעני – כאשר "בא העני ושאל די מחסורו", הנה אם אין ידו משגת לתת לו די מחסורו, אזי נותן לו רק חמישית נכסיו או עשירית.

אמנם בטור ושלחן ערוך לא נתפרש שהכוונה היא שיתן ה"חומש" או "מעשר כספים" אל העני, רק סתם: "שיעור נתינתה ... אם אין ידו משגת כל כך, יתן עד חומש נכסיו ... ואחד מעשרה".

ועל פי זה מפרש הט"ז (סי' רמט ס"ק א): "ולענין לקנות מצות בבית הכנסת במעות מעשר, נראה לי דאם בשעת קניית המצות היה דעתו על זה שרי, שהא המעות לצדקה אזיל, ואף שהוא נהנה במה שמכבד לקרות אחרים לס"ת אין זה איסור שהרי בכל מעשר יש טובת הנאה לבעלים, משא"כ אם בשעת קניית המצות לא נתכוין ליתן ממעשר ואחר כך רוצה לפרוע ממעשר הוה ליה כפורע חובו ממעשר, כן נראה לי בזה".

וכוותיה פסק רבינו הזקן בסדר ברכת הנהנין (פי"ב ס"ט): "והמעשר שיפריש ... יכול הוא להוציא לשאר מצות". ובוזה מחלק שם בין דין "מעשר" או "חומש" – שסגי גם למצוה, לבין חיוב הצדקה לעניים: "המוצא מציאה מברך הטוב והמטיב הטוב לו והמטיב לעניי ישראל, שהרי נתחייב בצדקה, שכל אדם חייב ליתן כפי השגת ידו וכופין וממשכנין על זה (כמו ש[נתבאר] בהלכות צדקה). מה שאין כן באחד שירש את אביו אין זו טובה לעניי ישראל, שהרי גם אביו נתחייב ליתן צדקה ממון זה לעניים. והמעשר שיפריש הבן יכול הוא להוציא לשאר מצות".

הרי יש כאן שני דינים חלוקים: א) חיוב "מעשר כספים" מהריוח שהרויח עתה, ש"יכול הוא להוציא לשאר מצות". ב) חיוב הצדקה "לעניי ישראל", שתלוי ב"השגת ידו" ואין קשור לריוח שהרויח עתה.

חילוק זה שבין חיוב הצדקה לעני לבין חובת ה"מעשר" וה"חומש", נתפרש יותר בקונטרס אחרון (הל' מכירה ס"ק א): "בצדקה עיקר המצוה היא משום עניות העני ולא משום הממון שנתחייב בצדקה, שהרי אף מי שכבר הפריש חומש מממונו ואסור לו ליתן יותר חייב ... ומצוה זו גרמתה היא עניות העני ... שמצוה ליתן לו למלאות חסרונו".

*

הובא לעיל מהט"ז (סי' רמט ס"ק א): "אם בשעת קניית המצות לא נתכוין ליתן ממעשר ואחר כך רוצה לפרוע ממעשר הוה ליה כפורע חובו ממעשר". ומוסיף ומבאר שם: "וכל שכן לפרוע בהם מסים דאסור ... מקרי זה פורע חובו מן הצדקה. תדע דהא גם במה שאדם זן בניו הקטנים אמרינן בפרק נערה שנתפתתה דהוי בכלל עושי צדקה בכל עת, וכי ס"ד שיוציא אדם מעשר שלו לזון בניו הקטנים".

ולפי זה נתבאר בשוע"ר (הל' תלמוד תורה פ"א ה"ז): "שיכול להוציא כל הוצאות לימוד בניו הגדולים ממעות מעשר שלו או החומש אם אין ידו משגת, משא"כ בשכר הלימוד עצמו כמו שיתבאר בהלכות צדקה".
 "בהלכות צדקה" של רבינו הזקן, הנזכרים כאן וכאן, נזכרים בשוע"ר גם במקומות נוספים (הלכות תלמוד תורה פ"ג ה"ד. הלכות הלואה ס"א. והל' מכירה ס"ד וס"ח). וכנראה נתבארו שם הלכות אלו ביתר פרטים, אלא שלא הגיעו לידינו.

אמנם מלשון רבינו בהלכות תלמוד תורה רואים, שמחלק בזה בין בניו הקטנים לבין בניו הגדולים, שבבניו הקטנים אינו יכול להוציא "ממעות מעשר שלו או החומש" – לא עבור "שכר הלימוד עצמו" ולא עבור "הוצאות לימוד בניו". ואילו ב"בניו הגדולים", יכול להוציא ממעות המעשר שלו – רק עבור "הוצאות לימוד בניו" ולא עבור "שכר הלימוד עצמו".
 וטעם החילוק בזה הוא, כמבואר בשוע"ר הלכות תלמוד תורה (פ"א ה"א-ז): "מצות עשה מן התורה על האב ללמד את בנו הקטן תורה ... או למצוא לו מלמד שילמדנו כל התורה כולה, ואם אינו מוצא בהם ... חייב הוא מן התורה לשכור לו מלמד ... חייב לשכור לו מלמד שיכריחנו וילמדנו היטב כל התורה שבכתב ושבעל פה כולה ... ולא שכר לימוד לבדו מוטל על האב אלא כל הוצאות הלימוד כגון לשכור מזונות לבנו ההולך ללמוד לפני רב שבעיר אחרת ולהספיק לו כל צרכיו שם".

ובאמת חייב האב במזונות בניו – לא רק בבניו ההולכים ללמוד לפני הרב, אלא גם בבניו שאינם לומדים, כמבואר בשו"ע (אבהע"ז סי' עא ס"א): "חייב אדם לזון בניו ובנותיו עד שיהיו בני שש ... ומשם ואילך זנן כתקנת חכמים עד שיגדלו ... אם היה אמוד שיש לו ממון הראוי ליתן צדקה המספקת להם מוציאים ממנו בעל כרחו משום צדקה וזנין אותם עד שיגדלו".

ולכן בבניו הקטנים אינו יכול לפרוע חובתו זו ממעות מעשר, לא לשכר לימוד של בנו, ולא להספקת שאר הוצאות. ואילו בבניו הגדולים, יש בזה חילוק בין שכר הלימוד לבין הוצאות הקשורות ללימודו, שהרי גם אחרי שהגדיל הבן חייב ללמוד או לשכור לו מלמד, ולכן אינו יכול לפרוע חובתו זו ממעות מעשר. משא"כ בקשר לשאר מזונותיו, שאין חיוב על האב לזון בניו הגדולים, לכן "יכול להוציא כל הוצאות לימוד בניו הגדולים ממעות מעשר שלו או החומש" (שם ה"ז).

והנה בימינו מחייב החוק את האב במזונות בניו לפחות עד גיל 18, יוצא אם כן לכאורה, שעד גיל 18 אין האב יכול להוציא ממעות מעשר – לא לשכר

לימוד ולא לתשלום עבור הפנימיה, ואילו אחר גיל 18, יכול להוציא ממעות מעשר עבור תשלום הפנימיה, אבל לא עבור "שכר לימוד" שלו, שעל זה מבאר כאן: "שיכול להוציא כל הוצאות לימוד בניו הגדולים ממעות מעשר שלו או החומש אם אין ידו משגת, משא"כ בשכר הלימוד עצמו כמו שיתבאר בהלכות צדקה".

ומכל מקום מסיים: "אך מי שאינו מחשב הוצאה זו במעשר או בחומש שלו הרי זה זרזי ונשכר, כמו שאמרו חכמים כל מזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה ועד יום הכפורים ... חוץ מהוצאות שבתות וימים טובים והוצאות בניו לתלמוד תורה שאם הוסיף מוסיפין לו".

ומכאן באים אנו לדין חינוך הבנות, אשר מעיקר הדין אין האב חייב בלימודיה של בתו, שהרי "אשה אינה במצות תלמוד תורה, שנאמר ולמדתם אותם את בניכם ולא את בנותיהם" (שוע"ר שם הי"ד). ולפי זה הי' מקום לומר שהאב יכול לשלם את שכר הלימוד שלה ממעות מעשר.

אמנם כיום מחויב האב על פי החוק לשלוח את הבת למוסד חינוך, ולכן מבאר באגרות משה (ח"ה סי' קיג): הנה בדבר אם רשאי לשלם שבר למוד הבנות בבית ספר שנקרא בית יעקב ממעות מעשר. ודאי יש חלוק בין בנים לבנות מדינא ... אבל במדינתנו כאן שמחייבין מדינא דמלכותא ללמדם בבתי ספר שלהם ובחסדי השי"ת על ישראל איכא הרשות ללמדם בבתי ספר שתחת הנהלת ישראל כשרים ויראי ה', שנמצא שאם לא יתן בתו ללמוד בבי"ס כשר ... הרי יהיה מוכרח ליתן אותה לבית ספר של המדינה שהוא ח"ו ללא תורה וללא אמונה ... וממילא הוא דבר שבחובה".



היחס למנהג שהשמיט אדה"ז בשלחנו*

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

עת הקימה לאחר נפילת אפים

(* לעילוי נשמת אבי מורי הר' שלום דובער בן יעקב יוסף הכ"מ. ולזכות מו"ח הרב נחמן בן חי' בתי' שליט"א, לרפואה שלימה וקרובה.)

הזמין ה' לידי ספר הנדפס מחדש הנקרא 'על מנהגים ומקורותיהם', להרה"ג מוהרה"ח הר' טובי' בלוי שליט"א, מיקירי ירושלים עיה"ק. ושם (ע' קנא-ב) מעיר על מה שבסודור תהלת ה' החדיש הורה המו"ל שבפסוק "ואנחנו לא נדע" יש לעמוד באמירת "מה נעשה".

על זה טוען הרב הנ"ל, דמכיון שלא הביא אדה"ז דבר זה בשו"ע שלו (סימן קלא) מסתבר שחולק בזה על המגן אברהם (שהביא דבר זה בשם השל"ה).

[כינויו 'סודור תהלת ה' החדיש' אינו משקף בדיוק לאיזו מהדורה התכוין הכותב. הוראה הנ"ל מופיעה בה- Annotated Sidur, אשר הופיע לאחרונה במהדורה מתורגמת לעברית. ומכיון שזכיתי להיות מעורב בעריכת הסודור הנ"ל לדפוס, מרגיש אני קצת אחריות על ההוראה הנ"ל. ברם כעת ראיתי במהדורת קה"ת כפר חב"ד שצינינו שכך נהג כ"ק אדמו"ר זי"ע, ושוב ציינו לדברי המגן אברהם הנ"ל.]

היחס לדברים שהשמיט אדה"ז בשלחן

יסוד טענת הרב הנ"ל הוא, שמכיון שמנהג זה כתבו המגן אברהם, ואדה"ז - בהעתיקו כללות הלכה זו - נמנע מלהביא מנהג זה, א"כ מוכח איפוא שאדה"ז אינו סובר שהמנהג הוא שיש לעמוד בעת אמירת התיבות "מה נעשה". נימוק לשלילת המנהג לא הציע הרב הנ"ל.

ברם לענ"ד חשוב מאד לצטט מענה כ"ק אדמו"ר זי"ע, וזה לשון קדשו:

".. והרי כמה וכמה מקומות שאין אדה"ז מביא חילוקי דינים שבט"ז ומג"א. וצע"ג הכללים והטעמים בזה".

מענה זה נכתב למו"ר בנימין כהן שליט"א, ר"י במעלבארן, בהיותו אברך כולל פה נ.י., ביחס לכתבו אודות עוגות שיש עליהן כתב, אם יש לחלק בין אותיות החקיקה לבין אותיות שנעשו מחומר אחר. את חילוק זה מזכיר המגן אברהם, ולאידך אדה"ז השמיטו. ורצה הרב כהן לדייק מכך שלדעת אדה"ז אין כל הבחנה בהלכה זו בין אותיות הכתיבה או החקיקה. ועל זה זכה למענה הרבי שאין להסיק מכך דבר ברור. [מענה זה פרסמו הרב כהן לפני שנים רבות באחת מקונטרסי 'ישמח ישראל' שהפיק, ובספרי נתיבים בשדה השליחות ח"ב ע' 225 העתקתי הדברים].

עכ"פ, מענה ק' זה עומד בניגוד לעמדת הרב בלוי לדייק למעשה מהשמטותיו של אדה"ז.

הש"ץ אומר התיבות 'שמע ישראל' בקול

בדומה להנ"ל יש להעיר בדבר הנהגת ש"ץ לומר 'שמע ישראל' בקול. הנהגה זו מרומזת במשנה בסוטה (כז ב,) והביאו המחבר בשו"ע או"ח (סי' סב ס"ה). אבל בשו"ע"ר שם לא הוזכר הדבר. ולאידך, כך נהג הרבי בהיותו ש"ץ, לומר שתי התיבות 'שמע ישראל' בקול.

שדברי הרב הנ"ל, מכיון שאדה"ז נמנע מלהעתיק הדבר מוכח דלא ס"ל. ולפי המענה הק' הנ"ל יוצא להסתמך לבנות באופן מוחלט על יסוד מה שהשמיט אדה"ז להביא פסק של קודמיו. [ולהעיר שהשמטה זו היא של דברי המחבר, לא של הנו"כ]. ושוב בזה זכינו לראות שכן נהג הרבי, למרות שלא הובא בשו"ע"ר.

נימוקים נוספים בנדו"ד

ויש להוסיף לענין נדו"ד:

(א) סימן קל"א אינו מובא בשלימות בשו"ע"ר. והרי מצינו לאדה"ז סגנון שעניני זוטרי שהובאו בנו"כ השו"ע, מביאם לא על סדר הופעתם במקורן, כי אם בסוף הסימן – (ראה לדוגמא בסימנים הראשונים של הלכות ראש השנה). ויתכן איפוא שמנהג זה כן העתיקו אדה"ז בסוף הסימן, בחלק הנאבד מאתנו. זאת למרות שעיקר דבר התחנן הישיבה ועמידה, וסיבת אמירת פסוק "ואנחנו לא נדע" כן הובא (בסעיף ב), שהם דברי הרמ"א ולמעלה בקודש, משא"כ הפרט הנידון אצלנו.

(ב) את מנהג זה הביא הדרך החיים (סי' לח ס"ק יא), ובנתיב החיים לא העיר על כך כלום. אלא שלאידך, בקצות השלחן סי' כד ס"ג לא הזכיר מנהג זה.

(ג) אילולא ההוראה הייתה הניתנת, היה נשאר אי-בהירות, אימתי על המתפלל לעמוד אחרי שהוא "התחנן קצת מיושב - כל מקום ומקום לפי מנהגו" (לשון שו"ע"ר שם). ומכיון ששומה עלינו להורות שיש לעמוד בסיום תחנן, מסתבר שעלינו לאמץ מה שהוא ברור בפוסקים קדומים.

נ"ב. ועוד יש להעיר: היאך אנו מקיימים ה"יתחנן מעט מיושב" בימי שני וחמישי, שהרי אנו מתכיפין את 'והוא רחום' לנפילת אפים, שצ"ל בעמידה דוקא - כמ"ש המחבר ר"ס קלד (משא"כ לנוסח אשכנז שנפילת אפים הוא באמצע ההמשך של 'והוא רחום', וא"כ יכול להמשיך באמירת תחנונים במיושב אחר קומו מנפילת אפים). ועצ"ע.



ברכת מעין שבע במקום עראי מחוץ לעיר

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד ורב דקהילת חב"ד
ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע
בודאפעסט, הונגריה

שאלה: כבר הרבה שנים שפעמיים בשנה, לקראת חג הפסח ולקראת ראש השנה, אנחנו עורכים שבתון עם בני הקהילה בעיר ראצקעווע במלון, כשעה נסיעה מעיר הבירה בודאפעסט, שמיום ששי עד יום ראשון יושבים שם מחוץ לשאונה של עיר, ומתפללים ולומדים תורה ביחד, וזה פועל פעולה נפלאה על בני הקהילה הקרובים והרחוקים לחזקם בשמירת התורה והמצוות. והרבה פעמים עלתה השאלה לפנינו האם יש לומר שם ברכת מעין שבע בליל שבת קודש.

רבנן הוא דתקוני מפני המאחרין לבא לביהכ"נ

תשובה: מבואר בגמרא (שבת כד, ב): אמר רבא יו"ט שחל להיות בשבת שליח ציבור היורד לפני התיבה ערבית (המתפלל ברכת מעין שבע, קונה שמים וארץ מגן אבות בדברו. רש"י), אינו צריך להזכיר של יו"ט, שאילמלא שבת אין שליח צבור יורד ערבית ביו"ט וכו'. בדין הוא דאפילו בשבת נמי לא צריך, ורבנן הוא דתקוני משום סכנה (מזיקין. שלא היו בתי כנסיות שלהן בישוב, וכל שאר לילי החול היו עסוקין במלאכתן ובגמרן מלאכתן מתפללין ערבית, ולא היו באין בבית הכנסת, אבל לילי שבת באין בבית הכנסת, וחשו שיש שאין ממהרין לבא ושוהין לאחר התפלה, לכך האריכו תפלת הצבור. רש"י).

ונפסקה ההלכה בשו"ע (או"ח סי' רסח ס"ח): "ואין היחיד אומר אותה". וכתב הרמ"א: "מיהו אם היחיד רוצה להחמיר על עצמו יכול לאומרה בלא פתיחה ובלא חתימה. וכן נוהגין הצבור לאמרה עם הש"ץ בלא פתיחה וחתימה". אדה"ז בשלחנו (סי"ג) העתיק דברי רש"י הנ"ל, וממשיך: "לכך האריכו תפלת הצבור, כדי שיהיה פנאי ליחיד לגמור תפלתו בעוד שהש"ץ אומר ברכה זו. לפיכך לא תיקנוה אלא על הש"ץ בלבד. ואם ירצו הצבור לאומרה עם הש"ץ צריך שיאמרו בלא פתיחה ובלא חתימה, כדי שלא יברכו

לבטלה. וכן המנהג במדינות אלו לומר עם הש"ץ מגן אבות עד זכר למעשה בראשית. ואף המתפלל ביחיד שרוצה לומר כן הרשות בידו".

האם המאחרין מתפללים כשהש"ץ אומר הברכה או ששומעים ובוזה יוצאים יד"ח

אדה"ז כתב בפירושו: "כדי שיהיה פנאי ליחיד לגמור תפלתו בעוד שהש"ץ אומר ברכה זו", הרי שהיחיד המאחר צריך שישלים את תפלתו. אמנם ב'ביאור הגר"א' (סקי"ב) מביא שיטה אחרת בזה. דבשו"ע שם (סי"ג) נפסקה ההלכה: "אם התפלל של חול ולא הזכיר של שבת, או שלא התפלל כלל ושמע מש"ץ ברכה מעין שבע מראשו ועד סופו, יצא". ומקורו מהטור בשם רב עמרם ורב משה גאון. וביאר הגר"א: "שהגאונים מפרשים שם 'משום סכנה', אותן שבאין אחר התפלה, כדי שלא יצטרכו להתפלל, ויוצאין בשליח ציבור, אלמא נתקנה להוציא מי שלא להתפלל, וכ"ש מי שלא הזכיר של שבת".

ביאור: לדעת הגר"א באם תקנת חכמים היתה רק כדי להאריך את התפילה, "כדי שיהיה פנאי ליחיד לגמור תפלתו", הרי אז אין לברכת מעין שבע דין של תפילה, והשומע לא יכול לצאת יד"ח. ועל כן חידש דלפי דברי הגאונים נצטרך לומר דתקנת חכמים היתה ש"אותן שבאין אחר התפלה... שלא יצטרכו להתפלל, ויוצאין בשליח ציבור".

אמנם במקור הדברים ב'סדר רב עמרם גאון' (מהדורת גולדשמידט עמ' סד), חידוש זה לא מופיע, ונאמר שם רק "כיון ששמע מש"ץ מגן אבות בדברו, שהוא ברכה אחת מעין שבע ברכות, מתחלה ועד סוף, יצא ידי חובתו". ולשיטת אדה"ז שה"יחיד [צריך] לגמור תפלתו בעוד שהש"ץ אומר ברכה זו", ולא תיקנו את הברכה להוציא את היחיד יד"ח, והרי גם הוא הביא להלכה דינם של הגאונים הנ"ל (סי"ח), וצ"ל דלשיטתו, אחרי שתיקנו כבר ברכה מעין ז', יש לו כבר דין של תפילה, והשומע יכול לצאת יד"ח בזה. [וראה עד"ז ב'מחזיק ברכה' להחיד"א (סי' תקפב אות ג) מה שדחה את דברי ה'מטה יהודה', ומה שיישב את דבריו בשו"ת 'רב פעלים' (ח"ג או"ח סי' כג)].

והנה כדברי אדה"ז מפורש ברמב"ם (הל' תפלה פ"ט הי"א): "כדי שיתעכבו כל העם עד שישלים המתאחר ויצא עמהן", וכ"ה בטור שם בשם אבי העזרי: "שיסימו תפלתם בעוד שש"ץ מאריך". וכ"ה פשוט דברי רש"י שכתב: "לכך האריכו תפלת הציבור".

אמנם כדברי הגר"א מפורש ב'מחזור ויטרי' (ח"א סי' קה – עמ' 83): "העקתי מתשובות רש"י. תפילת מגן אבות מפורש בשבת דמשום סכנה

תיקנוה, דהא ניתנה רשות למזיקין... וחשו רבנן שמא בתר דנפקי ציבורא איכא מאן דלא צלי בהדי ציבורא ויתפלל יחידי ויסתכן. עמדו ותקנו לשליח ציבור ברכה אחת מעין ז', ואי איכא דלא צלי, יכוין ליבו לכולהו תיבות דמעין ז', ויענה אמן על חתימתו, ותעלה לו ברכה זו במקום הז' ברכות ויפטר ויוצא מהן ידי חובתו". ועד"ז כתב ב'ספר הקושיות' לאחד מן הראשונים באשכנז בן דורם של תלמידי מהר"ם מרוטנבורג (אות קיד): "תקשי לך, למה אין יחיד אומר 'מגן אבות'. תירץ, לפי שהוא מעין שבע, וחכמים תקנוה למי שלא התפלל ומכוין לשליח ציבור כשאומר 'מגן אבות' וכו' שיצא ידי חובתו. לכן מי שהתפלל כל תפילתו, אין צריך לומר".

וראה עוד מש"כ בענין זה בשו"ת 'דברי יציב' (או"ח סי' קכב).

* * *

ברכה מעין שבע בביהכ"נ עראי

אין אומרים מעין ז' בבית חתנים ואבלים

עוד מבואר בשו"ע שם (ס"י): "אין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים ואבלים³, דליכא טעמא דמאחרים לבא שיהיו ניזוקין". ומקורו ממש"כ ב'בית יוסף' (שם): "כתב הגאון מהר"י אבוהב ז"ל בשם ספר המנהגות דבבית חתנים ואבלים דליכא טעמא דמאחרים לבוא שיהו ניזוקין, לא אמרינן ברכה אחת מעין שבע". ועוד הביא זה ב'בית יוסף' (יו"ד סוף סי' שצג): "כתב הכל בו [סי' קיד – עמ' תפג, ב במהדורת ירושלים תשנ"ז]... אבל מתפללים בביתו... בתפלת ערבית של שבת אין אומרים ברכה אחת מעין שבע".

(3) מעיקר הדין נפסקה ההלכה בשו"ע (יו"ד סי' שצג ס"ג): "האבל אינו יוצא בחול לביהכ"נ, אבל בשבת יוצא". וכתב הרמ"א: "ובמדינות אלו נוהגין שאין יוצא אלא בשבת". אמנם כאן יש רמז למנהג כמה קהלות להתפלל גם בשבת בבית האבל, וכפי שכתב בנידו"ד בשו"ת מהרלב"ח (סי' קכב), שמדובר "במקומות שנוהגים להתפלל בביתם". ראה ב'ארחות חיים' (ח"ב עמ' 579-580): "והמנהג ברוב המקומות להתפלל בכל יום בבית האבל. וביום השביעי יש מנהגים חלוקים. יש מקומות שמשיכמים הקהל ובאין בביתו ומתפללין שם עד סדר קדושה ואח"כ הולכין לבית הכנסת... ויש מקומות שאין מתפללין כלל... והני מילי בחול אבל בשבת במקומות שאין יוצאין לבית הכנסת...". וב'כל בו' (סי' קיד – עמ' תפ, ב במהדורה דלקמן בפנים): "ולענין אם יוצא מפתח ביתו בשבת כתב הבעל ההגהה הדבר תלוי במנהג, נהגו לצאת יוצא, שלא לצאת אינו יוצא". ושם (עמ' תפג, ב): "אבל תוך שבעה לא יצא מפתח ביתו ואפילו בשבת". העתיקו ה'בית יוסף' (יו"ד סוף סי' שצג). וב'דרכי משה' שם (סי' שפד) ג"כ העתיקו בשינוי לשון: "במקום שאין האבל הולך לביהכ"נ בשבת...". וראה הנסמן ב'נטעי גבריאל' (אבילות ח"א פקט"ו ס"א הערה ב). ולהעיר משו"ע יו"ד (סי' שדמ סי"ח).

ודבר זה ביארו אדה"ז שם (סט"ו): "אין אומרים ברכה מעין ז' אלא בבית הכנסת קבוע, דהיינו בכל מקום שמתפללין בו בעשרה בקביעות. אבל מקום שמתפללין בו בעשרה באקראי בעלמא, כגון אותן שעושים לפרקים מנין בביתם, וכן בבית חתנים ואבלים שעושים מנין בביתם, אין לומר שם ברכת מעין ז', דכיון שאין שם מנין קבוע לא שייך הטעם בשביל שיסימו תפלתם המאחרים לבא. ואף על פי שעכשיו שבתי כנסיות שלנו בישוב לא שייך כלל טעם זה, אלא שתקנת חכמים לא בטלה אע"פ שבטל הטעם שבגללו תקנו, מכל מקום בכל מקום שאין שם מנין קבוע לא תקנו בו חכמים מעולם".

וביאור הדבר דבבית חתנים ואבלים "ליכא טעמא דמאחרים לבא", כתב ב'מטה יהודה' לשו"ע: "דהמתאחרין בשדות אינן באין אלא לבה"כ שהוא מקום קבוע לתפילת הרבים, ואינן באין לבית חתנים ואבלים דהוו לפרקים, וכיון דאין דרכן לבוא במקומות שאינן קבועין לא שי[י]ך שם תקנתא דרבנן". ועדיין לא ברור על יסוד מה נקבע דרק במקום קבוע לתפלת הרבים מאחרין. ואולי פשיטא להו דבשביל כבוד המעמד (חתנים או אבלים) לא יבואו לשם מאחרין, לא כן בביהכ"נ הקבוע. ואכן כך כתב בשו"ת מהרלב"ח (סי' קכב): "בבתי חתנים ואבל ליכא שום אחד מכל אל[ה], דלעולם אינם רחוקים מהיישוב, גם הבאים שם להתפלל לגמול חסד עם החתן או האבל ממהרים לבא ואינם מאחרים".

אמנם באם כך כשמתאספים לפעמים באחד הבתים להתפלל, לא מפני סיבה מיוחדת אלא כיון שטירחא בשבילם ללכת לביהכ"נ, למה לא יאמרו שם ברכת מעין שבע. וצ"ל באופן אחר, דזה שהמאחרין אינם מגיעים אין זה מפני המעמד המיוחד של בית חתנים או אבלים, אלא דבביהכ"נ שאינו קבוע אין המאחרין הולכין לשם, כיון דלא התרגלו ללכת לשם, וכיון דאידיחי אידיחי. לא כן בביהכ"נ קבוע כיון שהולכים לשם תמיד, אז כשמאחרין אין זה מונע מהם ללכת לשם. ועצ"ע.

עוד טעמים למה אין אומרים הברכה בבית חתנים ואבלים

ומצאתי בקובץ 'זכור לאברהם' (תשס"ד עמ' שצה-תמא) 'קונטרס ברכה מעין שבע' הלכותיו ומנהגיו", ומתוך מה שהביא שם (עמ' תיב-תיג, תיט-תכ) למדתי עוד כמה טעמים למה אין אומרים הברכה בבית חתנים ואבלים.

בשו"ת 'בית דוד' (שאלוניקי ת"ק, או"ח סי' תקלז): "השנה הזאת שנת התס"ח מן השמים הרעו לה בסופה פה שאלוניקי, כי יצא הקצף מלפני ה', דבר בעיר, ויצאו רוב בעלי בתים מן העיר לכפרים שבסביבות... ויש מי

שנסתפק אם אומרים שם בלילי שבתות ברכת מעין ז'. ונראה דאין מקום לספק זה דפשיטא שאין לאומרה שם... ואפילו אם אין מתפללים בבית שום אדם, אלא במקום מיוחד שם על פני השדה ששייך טעם עם שבשדות שמאחרין לבא, נראה דאין לאומרה, חדא דהמאחרין לבא אין הולכים שם להתפלל, דדוקא בזמן חכמי הגמרא שהיה להם בשדות בית הכנסת קבוע היו המאחרין הולכים לשם כדי להתפלל בבית הכנסת קבוע שיש בו קדושה, אבל באלו המקומות שאינם בית הכנסת קבוע אין הולכין שם המאחרים אלא הולכים לביתם אשר להם שם ומתפללים, דמה יתרון הכשר באותו מקום שילכו שם להתפלל...". לפי דבריו יוצא דאין אומרים הברכה בבית חתנים ואבל כיון שאין בו קדושת ביהכ"נ. ומעניין מה דמשמע מדבריו דמסתבר טפי לברך בשדה מאשר "בבית שום אדם". אולי כיון שאינו מן הנימוס להגיע לבית אדם באיחור, לא כן בשדה ששם אפשר לאחר.

וב'מאורי אור' (חלק 'באר שבע' דף קג, ב בסופו – בהגהות לשו"ע סי' רסח): "ברכת מעין שבע מסתברא שאין אומרים בשום מקום חוץ מבית הכנסת, אף בקבע. ודברי הט"ז בירידים [המובא לקמן], הוא [רק באם] מיוחד לתפלה וסגור בין הזמנים, שאין משתמשין בתשמיש הדיוט. והבו דלא לוסף, גם בבית הכנסת בזמנינו הטעם קלוש". משמע דגם לשיטתו החסרון שבבית החתנים והאבל היא כיון שהמקום אינו מוקדש לביהכ"נ. ובעקבות זה חידש דביהכ"נ של הירידים אכן מוקדש לביהכ"נ, אלא שהוא סגור במשך כל השנה כולה. והוא פלא.

ובשו"ת 'פעולת צדיק' (ח"ג סי' ס), לאחד מגדולי חכמי תימן, כתב בתוך דבריו: "...כוונתו שאין קובעים שם להתפלל תמיד כדי שנחוש לטעם למתאחרים הרגילים לבא, דכיון שאין רגילים לבא ואין אותו מקום מפורסם מי יבא שם מהמתאחרים, ואין כאן צורך לקביעות ס"ת רק לקביעות מקום התפלה".

והמקובל רבי חיים הכהן, תלמידו המובהק של הרח"ו, בספר 'מקור חיים' ['טור פטדה'] לשו"ע שם (סי' רסח סק"י) כתב טעם אחר: "אין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים ואבלים דליכא טעמא דמאחרין לבא שיהיו ניזוקין. ולפי שעם הנזכר אין ראוי להזכיר עניינים אלו משום דשכיח דיבור ביותר שם, כל אחד כפי מה שצריך, או לשמח החתן או לנחם האבל, ולפי כי כן שנינו וכל המרבה דברים מביא חטא, לכן הס שלא להזכיר ברכה מעין שבע".

ושם בסוף הסימן מסביר את כל ההלכות הללו ע"ד הקבלה, ומוסיף הסבר גם בהלכה זו: "יו"ט שחל להיות בשבת אינו מזכיר של יו"ט בברכת מעין שבע, והוא מפני כי הארה זו נמצאת לכלה בשבת בלבד, לפי שהיא בסוד בת שבע. ולכן בכל התפלות הם שבע, כדי להאיר בה מלמעלה. לכן בשבת אומרים ברכה מעין שבע שהרי נאמר בה מנורת זהב כלה ושבעה נרותיה עליה... משא"כ ביו"ט... אין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים ואבלים, משום דבבית חתנים אין צריך לאומרה, שהרי הכלה שם נתברכה בשבע ברכות ואין לה צורך בברכה מעין שבע, ובבית אבלים מטעם אחר דלא מהני כלום לאומרה, כי האבל ששולט שם אין יכולת לדחות אותו לגמרי".

אמנם בהרבה מהנימוקים הנ"ל ישנם קשיים, ואינם מתאימים לפי שיטות אחרות המובאות לקמן. ואין להאריך בזה.

* * *

באם קובעים מקום להתפלל "על כמה שבועות" הוה כביהכ"נ קבוע

וכתב בט"ז (סק"ח): "ומ"מ נראה דאותן שקובעים מקום להתפלל על איזה ימים, כמו שרגילים לעשות בירידים, זה הוה דומה לביהכ"נ קבוע, ואומרים שם ברכה זו". וכ"כ אדה"ז שם: "ואם קובעים מקום להתפלל בו בעשרה איזה זמן, כגון בירידין שרגילים לקבוע מקום על כמה שבועות, יש מי שהורה לאמרה שם, שגם שם יש המאחרין לבוא".

ויש לדייק בשינוי הלשון שבעוד הט"ז מדבר על קביעות לתפלה "על איזה ימים", שינה אדה"ז וכתב: "על כמה שבועות". ועמדו על כך בשו"ת 'מנחת יצחק' (ח"י סי' כא) ובשו"ת 'קנה בשם' (ח"ב סי' מז אות ד ס"א)⁴. וב'מנחת יצחק' שם ציין שאחרי אדה"ז נמשך גם ב'קיצור שו"ע' (סי' עו ס"ז). וכתב לבאר: "ונראה שדעתם דא"א לומר דמש"כ הטו"ז אפילו כמה ימים הוא בדוקא, דא"כ מ"ט אין אומרים בבית חתן ואבל, הא הם ג"כ קבועים עכ"פ לכמה ימים. עכ"ח צ"ל דכוונת הטו"ז היא כמה שבועות וא"ש".

אמנם לא נתבאר השיעור המדויק של "כמה שבועות". וי"ל בזה שגם בזה נאמר הכלל דמיעוט רבים שנים (ראה הנסמן ב'לקוטי שיחות' חלק כא עמ' 111 הערה 21), ועל כן קביעות של שתי שבתות כבר נחשב לקבוע, וזה כבר שונה מבית חתנים ואבלים, דלמרות שמתפללים שם שבוע שלם, אבל לפועל

(4) דברי האחרונים הללו והמובאים לקמן המפללים ומבארים דברי אדה"ז, לא צוינו בצינונים לשו"ע אדה"ז מהדורת קה"ת החדשה. ויש לקוות שישלימו את זה במהדורות הבאות.

זה דבר חד-פעמי, שהרי זה כולל רק תפילת ליל שבת אחת. אמנם י"ל לאידך גיסא, שצריך ג' שבתות, ועל דרך חזקה דבשלשה פעמים הוחזקה (יבמות סד, ב). וצ"ע.

לפי אדה"ז קביעות "על איזה ימים" עם ס"ת אינו עושה קבוע

והנה ב'אליה רבא' (אות יט) כתב: "ומט"ז מבואר כשיש קביעות על איזה ימים אומרים. וצ"ל דמיירי כשיש ספר תורה, דבלא ס"ת לא מיקרי קבוע, וצ"ע". ונמשך בזה אחרי מש"כ ב'שיירי כנסת הגדולה' (הגהות ב"י אות ט), שאחרי שהעתיק מש"כ ב'סדר חזניא' (ראה לקמן) כתב: "ויראה דאקראי בעלמא דקאמר אין כונתו לומר שאין מתפללים שם כי אם פעם אחת באקראי, אלא כונתו שאינו ב"ה קבוע בס"ת", שלפי דבריו רק הס"ת עושה קביעות. ובאם מתפללים במקום שיש בו ס"ת באקראי "מסופק בדבר... דאין ולא ורפיא בידי".

ומשמע שה'אליה רבא' מבאר דברי הט"ז דלא כאדה"ז, שאכן מדובר בקביעות קצרה "על איזה ימים", אבל כיון שמדובר שיש שם ס"ת הרי זה נחשב כקבוע. והטעם שבבית החתנים והאבל לא אומרים, הרי זה כיון שמתפללים שם בלי ס"ת ועל כן אינו נחשב כקבוע (וכפי שכתב בשכנה"ג (שם).

[שיטת ה'אליה רבא' דרק ע"י הס"ת נעשה המקום קבוע הובא ב'באר היטב' (סקי"א), ב'מחצית השקל' (סקי"ג), ב'ערוך השלחן' (סי"ז) וב'משנה ברורה' (סקכ"ד). גם ה'פרי מגדים' (במש"ז על הט"ז שם) הביא את דברי ה'אליה רבא', ד"דוקא בית שיש בו ס"ת, הא לאו הכי לא מקרי קבוע, וצ"ע, יע"ש". אלא שבספרו 'נועם מגדים' (מנהגים אות ט – דף יז, א) רצה לחלק "דאם יש מנין קבוע כל השנה ואין שם ס"ת יש לאמרו בברכה, ומ"ש בשכ"ג בהגהות שם אות ט' שם מיירי באקראי דא"א, בזה מסופק אם יש ס"ת אפשר אף בלא קביעות, אבל כשיש קביעות אף בלא ס"ת י"ל בחתימה ופתיחה. ובאה"ט שם לא העתיק כראוי". אבל בסוף דבריו הסיק: "שוב ראיתי שהדין עם באה"ט, וכ"כ העולת שבת שם אות ח'... ומשמע הא מנין יחיד בבית אף שקבוע כל השנה כל שאין שם ס"ת אין לומר ברכה מעין ז' וצ"ע בזה".]

ומזה שאדה"ז שינה מדברי הט"ז וכתב: "על כמה שבועות", יוצא שלשיטתו הס"ת לבד אינו עושה את מקום התפילה לקבוע, אבל עם אריכות הזמן "על כמה שבועות" כבר נחשב לקבוע.

גם בלי ס"ת נחשבת כקבוע

בשו"ת 'אגרות משה' (או"ח ח"ד סי' סט אות ג) ובשו"ת 'מנחת יצחק' (שם) הכריעו, דגם במקום שאין ס"ת אומרים מעין שבע דנחשב כקבוע. והוסיף ה'מנחת יצחק' לציין ש"גם הרב ז"ל בשו"ע (סי' רס"ח סעיף ט"ו) לא הזכיר תנאי זה" דס"ת.

אמנם בשו"ת 'שרגא המאיר' (ח"ה סי' ס אות א) כתב לבאר באופן אחר שינוי הלשון הנ"ל של אדה"ז שכתב "על כמה שבועות" ודלא כבט"ז, "אולי כוונת הש"ע הרב בזה לכלול מש"כ בשיכנה"ג שצריך גם ס"ת, וזה רגילין ליתן אם קובע מקום על איזה שבועות, אבל לא על איזה ימים. או אולי נקט איזה שבועות שכך היו רגילין, אבל אה"נ שגם על איזה ימים יכול לאמרם". ודבריו דחוקים, ואין בדברי אדה"ז רמז לזה, והנכון כמו שביאר ב'מנחת יצחק' דלעיל.

קבוע הוי גם באם לא מתפללים שם כל יום

הרה"ק מבוטשאטש ב'אשל אברהם' על השו"ע מסופק האם צריך להיות קבוע לכל התפילות של כל ימות החול. ונוטה לומר שבאם קבוע רק לש"ק "כיון דהופסקו מהדדי אולי אין אומרים ברכת מעין שבע".

אמנם ב'אגרות משה' (שם) פשיט ליה דבאם קבוע לתפלת ערבית דשבת אומרים. וכ"כ ב'מנחת יצחק' (שם), והאריך שם בזה. וכ"כ גם בשו"ת 'פעולת צדיק' שם: "ומזה אני אומר דאותם בעלי בתים שרגילים תמיד להתפלל ליל שבת עם חבורתם ומפורסם לעם שמתפללים שם בקביעות תמיד, שאין לספק שצריכים לומר ברכה מעין ז' כיון דאיכא טעמא דמתאחרים, ואין הדבר תלוי בס"ת או שמתפללים שם שחרית ומנחה ודוק".

האם צריך שיהיה מקום קבוע למשך שנים, או קבוע לתקופה אחת

מספיק

והנה הג"מ צבי הירש מאגליד, מתלמידי ה'חתם סופר', נשאל 'בענין ברכה מעין שבע כשעושין מנין בבית איזה שבועות ומביאים או מעמידים

לשם ספר תורה כל ימי חוליו של בעל הבית". בתשובתו (קובץ 'זכור לאברהם' שם עמ' רעג) הוא מחדש בין השאר: "לענ"ד אין דברי הט"ז דומין כלל לנדון דידן, דלהכי כתב שקובעים מקום להתפלל כמו בירידים, כוונתו שקובעים בית שיהיה זה בית הכנסת בכל יריד ויריד, ולכן אף שבין יריד ליריד הוא סגור, עכ"פ שם בית הכנסת עליו לאנשי היריד. ודומה עכ"פ קצת לתחילת תקנת חז"ל שיאמרו ברכה זו בבית הכנסת, וגם זה שם בית הכנסת עליו. ודומה לכפר שיש להם בית הכנסת ואין מתאספין רק פעם בחדש. אבל בנדון דידן שהעיקר הוא בית תשמישו, ולא הוקבע לשנים רבים להיות בית תפילה רק עפ"י מקרה בהיות שם חולה ר"ל, מעולם לא נקרא עליו שם בית הכנסת ולא דמיא כלל לתחלת תקנת חז"ל". [ומצאנו תנא דמסייעא לפירוש זה, ה"ה ה'מאורי אור' שהובא לעיל].

והנה למרות שסיים סיים ש"המעין היטב בכל דברי הט"ז יראה שכוונתו לכל מה שכתבתי, אינני רואה בדברי הט"ז (או בדברי אדה"ז) שום סמך וסיוע לחידוש זה. ואדרבה מפשטות דבריהם, וכן מדברי שאר הפוסקים הדנים בזה, משמע שב"אם קובעים מקום להתפלל בו בעשרה איזה זמן", אפילו באם זה רק לשנה הזאת, "זה הוה דומה לביהכ"נ קבוע, ואומרים שם ברכה זו".

כשמתפללים בו רק יום-יומיים, אבל זה קבוע כך למשך שנים, האם

נחשב כקבוע

אבל עדיין יש מקום לדברי הרב מאגליד לאידך גיסא, שמקום שלא מתפללים בו ברציפות, אבל באם זה קבוע להתפלל בו מפעם לפעם, אז זה נחשב כביהכ"נ קבוע. וכמו ב"כפר שיש להם בית הכנסת ואין מתאספין רק פעם בחדש". וכך כתב בעל 'פלא יועץ' בספר 'חסד לאברהם' לשו"ע כאן: "ביהמ"ד קבוע אע"פ שאין מתפללים בקבע, מפני קדושתו ניתן ליאמר ברכה מעין שבע".

ומצאתי שהעיר עד"ז הרב אלעזר זאב רז בשו"ת 'מציון אורה' (ח"א סי' יא אות ה): "והטורי זהב יהיב לן הגדרה בזה, והוא 'קביעות'. ולא קביעות של 'אורך זמן' אלא כנראה קביעות ידועה 'מידי פעם ופעם'. כלומר לא כמה זמן שוהים להתפלל שם, אלא הכונה שבכל כמה זמן באים שמה. כי הנה... צריך להבין... מאי שנא בין העושים מנין לפרקים בבית לבין העושים בירידים. ויתכן שכוונתו שלא מספר הימים ש'שוהים' שמה הוא העיקר בזה, אלא

הקביעות שידוע שכל כמה זמן מתאספין. ולכן העושים לפרקים מנין בבית, אין ידוע מתי עושים. ואע"פ שבית האבל או בית חתנים ידוע שעושים כשיש אבל וחתן, מ"מ עדיין אינו תאריך ידוע וקבוע. משא"כ 'הירידים' הוא ידוע אימת⁵ כי כל כמה זמן מתאספים לשם, והו"ל כעין תקנה ראשונה כלומר 'כבית הכנסת'. (אך אכתי אולי גם לפי האמור בעינן לפחות 'כמה ימים', ואינו מוכרח).

והנה בדבריו ישנו ביאור לדברי הט"ז שכתב דכ"שקובעים מקום להתפלל על איזה ימים" הוי ביהכ"נ קבוע, ולעיל הבאנו דכנראה נתקשה בזה אדה"ז, שבאם הכוונה כפשוטו, א"כ מ"ט אין אומרים בבית חתן ואבל. ולפי הנ"ל יש לתרץ דבית חתנים אינו תאריך ידוע וקבוע, ועל כן אין זה נחשב כביהכ"נ קבוע. ומעתה יצא לנו חידוש גדול, דאפילו במקום שמתפללים שם לעתים נדירות מאד, אבל באם זה תאריך קבוע וידוע מראש הוי ביהכ"נ קבוע.

אמנם ודאי דאדה"ז לא ס"ל לחידוש זה שהרי כנ"ל, שינה מלשון הט"ז וכתב: "בירידין שרגילים לקבוע מקום על כמה שבועות", הרי דס"ל דאין מקום לפרש דברי הט"ז כפשוטם דגם קביעות "על איזה ימים" יכול להיחשב לקבוע. כמו כן אינו משמע כן מדברי הפוסקים שדנו על צורת הקביעות באם זה חייב להיות תפילות בכל יום ויום או מספיק תפילות כל ליל שבת, ולא עלתה על דעתם לומר דתפילה קבוע לעתים נדירות הוי קבוע.

באם כל הציבור מתפללים שלא בביהכ"נ הקבוע

ב'תהלה לדוד' (אות יג) כתב: "ונראה דאם כל הציבור (או רובא) מתפללין בבית אחר שלא בביהכ"נ מאיזה טעם, אומרים ברכה אחת מעין שבע, דבזה שייך שפיר הטעם דמאחרין לבוא". ועפ"ז כתב בשו"ת 'מנחת יצחק' (שם בסופו): "וכן היה כבר כמה פעמים שהוצרך הציבור... לצאת ולמחות ברחובה של עיר, ונסגרו הבתי כנסיות ובתי מדרשות, ואמרו ברחובה של עיר ברכת מעין שבע". מדבריו יוצא דתפילת כל הציבור ביחד נחשב כקבוע בכל מקום שהם מתפללים.

וצ"ב למה מחשיבה תפילת כל הציבור ביחד את מקום תפילתם העראית כביהכ"נ קבוע. ואולי ס"ל דכוחו של הציבור מכריחה את המאחרין שלא

(5) ראה לדוגמא 'תולדות חב"ד ברוסיא הצארית' עמ' פח.

יתפללו בביתם אלא יבואו להתפלל עכ"פ באיחור, כדי שלא יהיו כעין "פורשין מן הציבור".

שוב חשבתי ע"פ מה שהעתיק ב'שיירי כנסת הגדולה' שם: "בסדר חזניא למהר"א ירושלמי⁶ כתוב, כל עשרה שפירשו מן הצבור אקראי בעלמא, הרי הן כיחיד ואין מברכין אותה". והנה ה'שיירי כנה"ג' לשיטתו כתב ע"ז: "ויראה דאקראי בעלמא דקאמר אין כונתו לומר שאין מתפללים שם", אלא כוונתו "שאינו ב"ה קבוע בס"ת" (ראה לעיל). אמנם י"ל שכוונתו כפשוטו, דכל פעם שחלק מהציבור פורש מן רוב הציבור ומתפלל לעצמו, הרי מעצם מהותו הרי זה דבר עראי, כי זה עומד להיבטל ולא ישארו אגודות אגודות. לא כן הציבור בעצמו, שהרי "אין הצבור מתים" (תמורה טו, ב), ועל כן בכל מקום שהציבור כולו מתפלל, ואפילו ברחובה של עיר, הרי זה ביהכ"נ קבוע.

ובדרך זו אפשר להוסיף ביאור גם בטעם החילוק שבין בית חתנים ואבל ונחשב כעראי, לעומת מה שרגילים לעשות בירידים שקובעים בו מקום להתפלל וזה נחשב לביהכ"נ קבוע. וע"פ הנ"ל זה מבואר, שהרי בית חתנים ואבל מתפללים שם רק חלק מן הקהל שבאותה עיר, לעומת ביהכ"נ שקבעו בירידים שכולם הסוחרים דשם מתפללים שם.

ואחרי כל זה, יל"ע עוד במנהג המקובלים לומר מעין ז' בכל מקום, ומהו מנהג חב"ד בזה, ויתבאר בעזה"י בגליון הבא.



בנין כלי המחובר לקרקע

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

איתא בשו"ע כ"ק אדה"ז (סי' שיג, יז) "אבל דלת של בית ושל בור ודות או של כלים המחוברים בקרקע כגון לול של תרנגולים שהוא כלי ומחובר בקרקע אסור בין ליטול בין להחזיר שכל דבר המחובר בקרקע יש בו בנין וסתירה".

(6) "חזניא, לר' אליהו הלוי (בעל המחבר ספר זקן אהרן), כולל סדר התפלות ובקשות ופירושו ודינים לכל השנה ע"פ מנהג אשכנז וצרפת... נדפס בראשונה לקהלת בני רומניא אשר בקושטא" (החיד"א ב'שם הגדולים', מערכת ספרים, ח, אות טו).

יש להעיר מסי' רנט, ז' "תנור שמניחים בו החמין לשבת וסותמין פיו בדף ושורקים אותו בטיט מותר לסתור אותה סתימה בשבת כדי להוציא החמין ואע"פ שהתנור מחובר לקרקע ואסור לסתור בנין המחובר לקרקע מכל מקום הואיל ומן התורה אין איסור אלא כשסותר גוף הבנין אבל לא כשסותר פתחו אלא שחכמים הוא שגזרו שלא לסתור דלתות של בנין המחובר לקרקע ולא גזרו אלא כשהדלת נעשה שם לקיום לאיזה זמן שלא היה בדעתו על מנת לסתור בשבת והרי זה נראה כסותר אבל שריקת התנור שלא נעשית כלל לקיום אלא לשמור החום לפי שעה ולסותרה למחר לא גזרו עליה."

לכאורה צריך ביאור מהו החילוק בין **סתירת** דלת דמותרת (מן התורה) ל**נטילת** דלת דאסורה?



הפסק בתפילה

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

איתא בשו"ע כ"ק אדה"ז (סי' קיא, ג) "...ואין איסור כלל להפסיק (בעניני התפלה וצרכיה) בין תפלת לחש לתפלה שבקול (אבל להתעסק בדברים אחרים אסור עד אחר נפילת אפים כמו שיתבאר בסי' קל"א)."

אבל יש להעיר דבסי' קל"א, א, כתב "אבל אם הפסיק ועסק בדברים אחרים אחר התפלה שוב אין תחינתו נשמעת כל כך לכן אין לדבר בין תפלה לנפילת אפים (אע"פ שמן הדין אין איסור בדבר שהרי עיקר נפילת אפים היא רשות)!"

עוד נכתב שם "ומכל מקום א"צ ליזהר אלא מלהפסיק ולעסוק בדברים אחרים לגמרי אבל שיחה מועטת אין לחוש וכל שאין מפסיקין בדברים אחרים לגמרי יכול לילך אחר התפלה למקום אחר ליפול שם על פניו."

לכאורה יש לברר איפוא צריך להיות ה"סוף פסוק":

דמצד א' יש לפסק כך: "ומ"מ א"צ ליזהר אלא מלהפסיק ולעסוק בדברים אחרים לגמרי אבל שיחה מועטת אין לחוש. וכל שאין מפסיקין בדברים

אחרים לגמרי - יכול לילך אחר התפלה למקום אחר ליפול שם על פניו. (וכן הוא בדפוסים החדשים של השו"ע המנוקדת ומפוסקת.)

אבל קשה על ה'תנאי' שמציג - שאם שאין מפסיקין בדברים אחרים לגמרי רק אז יכול לילך למקום אחר ליפול שם על פניו (א) דבמקור הדברים (ספר חסידים סי' י"ח ורמב"ם הל' תפילה פ"ה הי"ד) לא כתב אלא "ומותר לאדם להתפלל במקום זה, ולנפול על פניו במקום אחר". (ב) מה הסברא דאם הפסיק אינו רשאי לילך למקום אחר ליפול על פניו?

ומצד הב' י"ל "ומ"מ א"צ לזוהר אלא מלהפסיק ולעסוק בדברים אחרים לגמרי אבל שיחה מועטת אין לחוש וכל שאין מפסיקין בדברים אחרים לגמרי. יכול לילך אחר התפלה למקום אחר ליפול שם על פניו. "ופירושו: א"צ לזוהר אלא מלהפסיק ולעסוק בדברים אחרים לגמרי (עד כאן מדובר בענין הפסק של עסקה בדברים אחרים), אבל [אם הפסיק ב]שיחה מועטת אין לחוש כל שאין מפסיקין בדברים אחרים לגמרי (וכאן מדובר בענין הפסק של שיחה בדברים אחרים).

אבל עדיין קשה (א) דא"כ היה צריך להיות "כל שאין מפסיקין" (בלי ווא"ו) וגם "ויכול לילך" (בהוספת ווא"ו).



קריאת ויחל בתענית ציבור כשיש ג' מתענין

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בשערי הלכה ומנהג (עמוד קע) הובאה הוראת רבינו לקרות ויחל בת"צ גם אם יש רק ג' מתענים שיסודה הוא בעיקר בתשובת הצ"צ באו"ח סימן ק"י.

והנה לכאורה צריך ביאור מהו הטעם אנשים שמתענים זה המספר המינימלי המאפשר לקיים קריאת התורה בת"צ. כי בתשובת חת"ס או"ח (סי' קנ"ז) כותב שכיון שהיום של ת"צ מחייב בקריאת התורה, יש לקרות אפ' אם אין אפ' א' המתענה, ורבינו מציין לתשובת חת"ס זו, וא"כ הי' צריך להיות שיקראו ויחל גם אם אין הציבור מתענה כלל, ואף שהוא כותב זה

להלכה ולא למעשה, אבל כנראה שזהו היסוד לתשובת הצ"צ והוראת רבינו לקרות אפ"א אם יש רק ג' מתענים. ולפי זה טעמא למה בעי המספר ג' דוקא?

ואולי י"ל הטעם, דכיון שלקריאת ויחל בת"צ עולים ג' לתורה, לכן אע"פ שגם מי שאינו מתענה אם נקרא לעלות רשאי לעלות, אך מ"מ לכתחילה יש לקרוא לעלות דוקא למי שמתענה, וכיון שישנן ג' עליות בת"צ לכן נקבע המספר לג' מתענין שאז יכולים כל העולים לתורה להיות מאלו המתענים.



נתינת ממון במוצש"ק

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

מגיד שיעור מתיבתא ליובאוויטש טאראנטא

בשלחן מנחם ח"ב סימן קפב הביאו מענה מרבינו ובזה הלשון "מנהגנו להשתמט ולא לתת ממון במוצש"ק" ובהערות שם הביאו שבכמה שיחות היזכיר רבינו שיסוד המנהג הוא מר' יהודה החסיד וציינו למ"ש בספר חסידים סי' קכא "שנו חכמים העושה מלאכה . . . ובמוצאי שבתות . . . אינם רואים סימן ברכה לעולם".

אבל לכאורה יש לומר שלא לדברי הספר חסידים נתכוון רבינו, ולא ל"מלאכת" נתינת ממון במוצש"ק נתכוון החסיד, שהרי מצינו מקור הפוך בדבריו, שהרי הוא מקונן על מנחשים כגון אלו, והוא בסימן נט על פי ציטוטו של היעלזו חסידים (להר"א פאפו והוא כעין קיצור על הספר חסידים) "כתיב כי לא נחש ביעקב וציונו צורינו לא תנחשו ובעונותינו שרבו בזמן הזה יש מנחשים בישראל בודקים בעונות אומרים כי לא טוב להלוות או ליתן בהקפה בתחילת היום או בתחילת השבוע . . . ואוי להם לעושים כך כי עוברים על כמה לאווין . . . ועוד שעושין עדות התורה שקר דכתיב כי לא נחש ביעקב".

וא"כ קשה לומר ששניהם - האיסור לנחש בזה והמנהג להשתמט מזה - ממקור אחד נאמרו אא"כ פלגינן דיבוריה (וכמו שבאמת מחלק רבינו - בשלחן מנחם שם - בהכי ליישב המנהג מהאיסור הנפסק בשו"ע) לומר שבתור ניהוש אסור אבל בתור סימן טוב מותר.

ובאמת כבר הובא בההערות שם שאולי המנהג יסודו בספרים שדנו בדברי החסיד (מילי דחסידותא להגאון מבוטשאטש) ולא בדברי ר' יהודה החסיד עצמו וא"כ לא בעינן לחלק בין דבריו.



זמן צאת הכוכבים לתפלת ערבית (גליון)

הרב יהודה ליב גראנער

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקובץ לש"פ לך לך ש.ז. בע' 44 נדפסה הערתו של הררשדב"ל שי' בעניין זמני ק"ש של ערבית ויציאת השבת.

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו אמר לי כמה פעמים: זמן ק"ש של ערבית, הן בימי החורף והן בימי הקיץ, הוא 36 דקות אחרי השקיעה. זמן יציאת השבת - 43 דקות אחרי השקיעה.

בנוגע ליום תענית - בפעם הראשונה שרצה שיתפללו 25 דקות אחרי השקיעה, אמר לי לגשת להרה"ח ר' שמואל הלוי לויטין, באמרו שהרי הוא רב פוסק דינים, ולבקש שיסכים להתיר להתפלל ערבית 25 מינוט אחרי השקיעה, ולהכריז שאח"כ לאחרי שיהי' 36 דקות אחרי השקיעה לקרוא ק"ש שנית. (ולא הזכיר שיכולים לסמוך על ק"ש שקוראים בק"ש שעל המטה). וכן הי' פעם - ואולי יותר מפעם אחד – שהורה להתפלל ערבית 20 מינוט אחרי השקיעה ולהכריז הנ"ל.

ובאותו קובץ בע' 66 נכתב ע"ד הזמנה לתפילות שבת ויו"ט לאלה שעלולים להגיע במכונית.

הרה"ג הרה"ח ר' זלמן שמעון ע"ה דווארקין ענה: לשלוחים ששאלוהו אם מותר להם להזמין כאלה שיגיעו לפני השבת ויו"ט אלא יחזרו לביתם במכונית שמוטב שהשליח ישתדל לסדר מקום לאנשים אלה שיוכלו ללון בסמיכות לבית חב"ד ויודיעם שהוכן עבורם מקום ללון שם, ואז יורד ממנו האחריות על חילול שבת ויו"ט.



פשוטו של מקרא

צו את בני ישראל

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בפ' נשא (פרק ה' פסוק ב') ברש"י ד"ה צו את בני ישראל וגו', כותב: "פרשה זו נאמרה ביום שהוקם המשכן, ושמנה פרשיות נאמרו בו ביום כדאיתא במס' גיטין בפ' הנזקין".

ולכאורה צ"ל מה קשה לרש"י בפסוק זה שזקוק לפירוש, ומה זה נוגע להבנת הכתוב מתי נאמרה?

ויש לומר, שקשה לרש"י שהרי פ' נשא שהבא בהמשך לפ' במדבר הי' בר"ח אייר, שלושים יום אחרי שהוקם המשכן, וכיון שהקפיד המקום שלא יטמאו המחנות ובגלל זה צויה שהטמאים ישתלחו, וא"כ למה המתין חדש ימים מלהזהירם שלא יטמאו את מחניהם? לכן פירש שפ' זו נאמרה בר"ח ניסן ביום שהוקם המשכן נעשו ואז השלש מחנות ומיד הזהירם לשלח הטמאים שלא יטמאו את מחניהם.

וכאן מתעוררת השאלה, הרי ר"ח ניסן הי' יום שמחה של השראת השכינה בישראל, וירד אש מן השמים ע"מ לצלות את הקרבנות שהקריב אהרן שאז התחיל לעבוד העבודה אחרי ימי המילואים ששימש משה כמפורש בפ' שמיני, ואז אירע מיתת בני אהרן, שלדעת ר' ישמאעל מתו בגלל שנכנסו שתויי יין למקדש, ולכן נאמרה אז פ' ההזהרה שלא יכנסו שתויי יין למקדש, ולא מצינו מפורש בכתוב אודות שאר פרשיות שנאמרו ביום זה של ר"ח ניסן, ומסתבר שביום זה היו משה ובני ישראל עסוקים בשמחתו של מקום, ולא נאמרו פרשיות אחרות ביום זה, ולכן מעתיק רש"י ממס' גיטין שפ' זו של שילוח הטמאים נאמרה בו ביום, ולא רק פ' זו אלא שמונה פרשיות נאמרו בו ביום.

ולכאור' יוקשה והלא מה ההכרח שפרשת שילוח טמאים נאמרה בר"ח ניסן, ואולי היא נאמרה לפני ר"ח ניסן? לכן מוסיף רש"י אחרי המילים "צו את בני ישראל" וגו' לרמז להמשך הכתובים שכתוב "ויעשו כן בני ישראל" ששמע שמיד שנצטוו ע"כ עשו כן, וזה מכריח שהפ' לא נאמרה לפני ר"ח ניסן כי אז עדיין לא היו המחנות, ונאמרה בר"ח ניסן ביום שנעשו המחנות.

ועוד קשה מה שרש"י מוסיף בפירושו ג' מחנות היו שם, ולכאורה מה הכריחו לזה? י"ל כי בפסוק נאמר "מחנה" לשון יחיד, ואומר כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש, וא"כ יש מקום לטעות שכל אלו הטמאים נשלחים מחוץ למחנה א', וכיון שאינו מפורש בכתוב איזה מחנה, יש מקום לומר או שכולם נשלחים ממחנה שכינה לבד או שכולם נשלחים ממחנה ישראל, לכן פירש"י שכל א' מאלו הטמאים נשלח ממחנה אחר, הטמא מת נשלח ממחנה שכינה, הזב ממחנה לוי' והמצרע ממחנה ישראל, וההכרח לזה הוא ממה שכתוב "ולא יטמאו את מחניהם", ואילו היו כולם נשלחים ממחנה א' והי' צריך לכתוב ולא יטמאו את מחנם – לשון יחיד – שאז הי' משמע שכולם נשלחים ממחנה א', אבל עכשיו שכתוב מחניהם לשון רבים, היינו שכל א' מאלו הטמאים נשלחים ממחנה אחר, ולכן כתוב מחניהם – לשון רבים.



שונות

ספר אלימה רבתי

הרב חיים דוד א. טיפענברון

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'לונדון

מובא בכו"כ שיחות קודש, שבכתבי החסידות הנדפסים מצינו הלשון "יותר משאין ערוך עשיי' לגבי אצילות, אין ערוך אצילות לגבי אור אין סוף" (ראה לקו"ש חלק ב' עמו' 400. ראה ספר המאמרים תרצ"ב עמו' ר"ה שמציין שם לסה"מ תרנ"ג עמו' רמז, עזר"ת עמו' קלב, פר"ת עמו' קע"ח. ראה קונטרס חג השבועות תשנ"א ועוד ועוד). ולפעמים מובא הלשון "עשי' ואצילות שווין לפניו" (לקו"ת תזריע כא, רע"א, דרמ"צ נב, א).

כמקור הדברים מציין בשולי הגליון "ספר אלימה להרמ"ק – הובא בפלח הרימון על הפרדס ש"ג פ"ד".

והנה ה"רמ"ק" הלא הוא (כידוע) הרב הקדוש רבי משה קארדבירו, נולד בצפת בשנת רפ"ב ונפ' בשנת ש"ל (כמ"ש החיד"א בשם הגדולים משמ' דמהר"י צמח זלה"ה), והי' גיסו של הר"ש אלקבץ ותלמידו של מרן הרב ב"ר, ומוסמך מהמהר"י בירב.

וספר "פלח הרימון" הוא מהגאון המקובל רבי מנחם עזרי' מפאנו ז"ל בעמח"ס "עשרה מאמרות", ששמע בחיים חיותו של הרמ"ק צפונות תורתו, ונקבצו אליו חכמי לב ראשיהם וזקניהם והי' דורש בפניהם שמועה אחת בכל יום מספר פרדס רמונים.

ובכן בספר "שם הגדולים" לרב החיד"א – מערכת ספרים אות א' ס"ק צד, כתוב: "אלימה, כ"י להרמ"ק והוא גדול מס' הפרד"ס בשרשי הקדמות יותר מפנימיות". דהיינו שבזמנו של הרב החיד"א הי' ספר "אלימה" עוד בכתובים. וכן בספר סדר הדורות מערכת שמות הספרים כתוב: "אלימה, מובא בפלח הרמון להרמ"ק הרבה פעמים קבלה". דהיינו רק הובא בפלח הרמון ולא נמצא בדפוס. ספר קדוש זה הוא העטרת תפארת של כל כתיבי הרמ"ק, והוא גדל הן בכמות והן באיכות כמה פעמים יותר מספר הפרדס. זמן כתיבתו (כפי שכותב הרמ"ק ב"עין כל תמר ג' פי"ג דף כ"ג") הי' בשנת שכ"ז, וכנראה נמשך כמה שנים, ומשום זה אולי הוא אחרון שבספריו, כי נסתלק בכ"ג תמוז שנת ש"ל.

ואם כי כל השנים הי' הספר בכ"י, עכ"ז השתמשו בו גדולי חקרי לב, והביאו אותו כמה גדולים בספריהם כמו הרה"ק רבי אלעזר אזקרי בספרו 'ס חרדים, ובס' חסד לאברהם להרב הק' ר' אברהם אזולאי (שנתייסד רובו ככולו על ספרי הרמ"ק), ובסה"ק ראשית חכמה, וס' שומר אמונים להרה"ק ר"י אירגס, ובס' פלח הרמון.

ואם כי ספר קדוש זה ידוע הוא ומפורסם לבעלי הקבלה וגם לאוספי האסופות וחוקרי הדורות, והי' מחשובי ספרי הרמ"ק ז"ל, אמנם מה שלא כ"כ ידוע הוא רקע הדברים איך שבא לדפוס, וזה דוקא ע"י חסיד חב"ד מתלמידי אדמו"רנו נשיאנו, עם רקע עשיר וחופן מלא השתדלות עם סיעתא דשמיא מרובה, כדלקמן.

והנה חקוק על שער הספר שנדפסה בשנת תרמ"א:

"וכעת נתגלגל הזכות ע"י יקר רוח איש תבונה ה"ר דוד הכהן דאתי ממערבא, ואייתי הדין ספרי' בידי' אשר נדבה רוחו להפיץ חוצה מעיינות נכבדי מי החכמה הנעלמה אשר היתה גנוזה ונעלמה באוצרות הספרים בכ"י בה חלקת מחוקק ספון ..."

הרי מפורש דספר הזה הי' גנוז עד אז באוצרות הספרים וכלל לא נדפס, ועוד נדפס ע"י איש ממערבא, יקר רוח הר"ר דוד הכהן.

עוד נדפס שם בשולי העמוד: "נדפס עד דף נ"ג בק"ק בראדי בדפוס המשובח ע"י ה"ר כו' מוה"ר יעקב עהרנפרייז נ"י מדפיס ומוכר ספרים בלבוב", שנת כי קרן א* ו ר* פ* נ* י* מ* ש* ה לפ"ק" (תרמ"א), ומכך משמע או שהספר הודפס הן בבראדי והן בלבוב באותו זמן, או שנדפס בבראדי ע"י האישי "לבובי" (דבר לא רגיל כ"כ), ועוד, שהתאריך מכמה הסכמות הוא זמן מה קודם, משנת תרל"ד, שמאז עד שנת תרמ"א הוא אריכות זמן בלתי רגילה. דברים אלו דורשים קצת בירור.⁷

והנה אריכות זמן ההדפסה יבורר בהמודעה רבה הנדפסת בסוף הספר, מהגאונים המפורסמים דק"ק בראדי, הרי הם הגאו' ר' מאיר בה"ג מהר"מ גב"ד דק"ק בראדי, והרה"ג ר' יצחק אייזיק שעהנפעלד מו"ץ דק"ק בראדי, מיום ט"ז אלול שנת תר"מ, וזה ישופך קצת אור על העניין התמוה:

"...דבעל המדפיס (בכלל) חף מפשע וגם לא מעצלתים נעשתה זאת, אך יען כי כאשר נודע לרבים ולכל באי שער עיר בראדי אשר הדפוס שהיתה פה חדלה, ורבים אשר להם תביעה על בעלי הדפוס באו בכח הערכאות למשכן כל הספרים והחפצים אשר ה' לבעלי המדפיסים ... גם ... החבור ה' בין הספרים, וברוב עמל ויגיעה רבה והוצאות מנסיעה מעריכת מכתבים וה' נע ונד בארץ עד אשר ה' ה' בעוזרו להוציא לאור צדקו כי הספר הלזה הוא שלו לבד ואין להמדפיסים חלק בו".

ועוד מופיעשם מודעה מה"ג מנחם מענדל שור דומ"ץ דק"ק בראדי מכ"ז מרחשון תרמ"א:

"גם אנכי ידעתי מכל התלאות אשר מצא את הרב המופלג החסיד נ"י והיסורים ודכדוכי נפש אשר עבר עלי' עד שהוציא לאור משפטו וכמה שנים ה' מטולטל נע ונד ... ועל העיכוב ה' מאת ה'.

ועוד הודעה מהמלה"ד:

"להתוודע ולהגלות לפני רבים וכן שלמים אשר נתעכב זמן הדפוס מהסה"ק זה רבות בשנים, הסיבות מסבב כל, קפצו בע"ח על בית הדפוס בראדי ובתוכם נלכד גם הס' הנ"ל ומצאנו תלאות רבות לי ולרעי עמתי מו"ה

(7) בזה שנדפס על השער שעד דף נ"ג נדפס בבראדי, נותן, שמשם עד הסוף נדפס במקום אחר, ואולי בלבוב. צורת הדף אמנם הוא שוה בכל הספר, וגם אם נדפסה בלבוב כאמור, א"כ למה צריכים המלצת והמודעה רבה מרבני בראדי, אם נשלמה במקום אחר. ועוד למה לא כתוב על השער באיזה מקום נדפס?

דוד זאב נ"י מסטארדוב⁸ אשר השתדל בתעצומות להיות בעודי בהוצאת הדפוס, עד שהשקיף ה' בהשקפה לטובה להוציא הס' ... וכאשר יעידון ויגידון הרבנים הגאונים דאושטרייך בתשלום הסה"ק ברצות ה'".

ובמיוחד מעניין הקדמת מי שהעתיק את הספר והביאו לדפוס, והוא "הרב דוד במו"ה מאיר הכהן מתושבי עה"ק חברון תובב"א ביום ג' לסדר הברכה", שנת באור הספר אלימה (תר"מ), שנתן קצת רקע על עבודתו להשיג הכת"י, והתחיל בלשון אדה"ז בהקדמת המלקט מספר התניא: "אליכם אישים אקרא שמעו אלי רודפי צדק מבקשי ה' וישמע אליכם אלקי' ...".

ועוד כתב איך שהעתיק הס' מכתב ספרדי' לכתב אשכנזי' " ... יען הכ"י ה' סתום וחתום באוצר הספרים לא שזפתהו עין ... והרבה יגעתי יען ה' בהעתק הניכתב בכתיבה ספרדית מטושטש ולא סדרים ...".

ועוד לשון שמביא:

" ... עוד אראך קושט אמרי אמת לאמתו ... להסיר דבר שפתים מכל איש ואיש אשר יבא אל השער הסה"ק הזה טרם יפתחנו ישרק וינוע ראש בראתו כתוב בעט ברזל ספר מונח וטמון באוצר חמדה גנוזה בנוה חכם בשיבת הרב יאודה ביבאס בעה"ק חברון, באין דורש ואין מבקש לברך עליו ברכת המוציא ... מי הגיד לו ... אשר יאמר עליו ברור ובהיר כשמש בצהרים כי הוא סה"ק האלימה אוצר נעלם לא שזפתהו עין חוקר ודורש זה יותר משלש מאות שנה ומי הגיד אך שעלים לתרופה מספר קדוש המה אולי משגה הוא, אולי ערמה למען רבות כסף מחירו כי כן מקצת סוחרי רוכלי ומוכרי ספרים חדשים לקרוא ברחובות קנו ס' ישן נושן טעם זקינים ורוח קדמונים מצאנוהו בית עקד ספרים, עתה אולי גם ס' הזה קראת ס' אלימה, ומאיש אשר יצא ..."

וממשיך:

"אראך קושט אמרו אמת מה שהובא מס' אלימה בספ' חרדים, ובס' חסד לאברהם, ובס' ראשית חכמה, ובס' שומר אמונים, ובס' פלח הרמון ... ואחר שהודיעך אמתית הענין, אין לך פוצה פה ומצפצף ע"ז כלל".

(8) ברשימות "דברי ימי החזורים" מכ"ק אדמו"ר הריי"ץ נ"ע מביא "מסיפורי החסיד ר' דוב זאב מסטארדוב" (ולא דוד) על החזור ר' נחום מסטארדוב. מסתפק אני אם מדברים כאן בזהות א' ונפל איזה טעות או שני אנשים נפרדים עם שימות דומין. אם זה זהות אחד א"כ עוד הוכחה שמביא לידי דפוס הינו מחסידי אדמו"ר נ"ע.

ומסיים: "... וידעתי גם ידעתי כי אנ"ש העוסקים בדא"ח אינם צריכים לכל הצעתי, כי יודעים ובקיאים בדברי הרמ"ק..."

ומזה שבעל המעתיק מתחיל בלשונו של אדה"ז מהקדמת המלקט של ספר התניא, וגם מוסיף "כי ידעתי כי אנ"ש העוסקי בדא"ח..." – נותן לאמר שרבי דוד המעתיק הנו מעדת החסידים.

ועוד ניתן להוניה ממה שכתב הרה"ג רבי שמעון מנשה חייקין מרבני עה"ק חברון בהסכמתו ש"ס' הק' זה שהי' בישיבת הרב ר' יאודה ביבאש זצ"ל ונתנו להחסידי ר' דוד הכהן נ"י ... ע"כ חלילה לבל ירים איש ידו להדפיסו בלי רשות מהחסידי ר' דוד הכהן הנ"ל המביאו לדפוס" – הרי עוד הוכחה דרבי דוד הכהן הנ"ל הינו שייך לעדת החסידים⁹.

והנה כשמעיינים בההסכמות מוצאים כו"כ דברים פלאיים ותמוהים ביותר הדורשים בירור, הן ממה שנכתב, והן ממה שלא נכתב, ועוד מדה מרובה בין השורות, דברים לא שגרתיים הנשארים תמוהין, כדלקמן.

ראשית ישנם תמיהות מהסכמות הספר שנדפס שהן "מהגאונים הגדולים ... היושבים על כסא הרבנות במדינת עסטרייך ורוסיא", ולא מוצאים שום הסכמה מרבני עסטרייך!

ראש המסכימים הוא הרה"ג ר' יוסף תומארקין שאם כי הוא הי' אב"ד עיר קרעמנטשוק (עיר החסידים), כתב הסכמתו בלי תאריך ובלי מקום מושבתו, וכתב "איך דאתי ממערבא הרב רד"ך ... וספרי קדישא הדין הוא כת"י לא נהיר ולא אתנהיר לעלמא ... ודלית ספיקא דממשה ספרא רבא דישראל איהו רמ"ק ז"ל".

היינו שמעיד הן על הכת"י והן על האיש ושנתן דמי קדימה. אמנם מכסה על עצמו ועל מקום מושבו ועל זמן הסכמתו.¹⁰ (הג"ר יוסף נפטר בשנת

9) ראוי לציין שאחיו של הג"ר שמעון מנשה חייקין הי' הג"ר משה אביגדור חייקין ז"ל שכיח ברבנות דעיר לונדון להרבה שנים וגם חיבר הרבה ספרים, והם מגזע הצדיק המפורסם רבי חיים חייקל מאמדור זצ"ל, ורבי משה אביגדור הי' חותנו של הגאון ר' שלמה זלמן פינסקער אב"ד חערסאן – כדלקמן.

10) הגאון רבי יוסף תומארקין מגדולי חסידי אדמו"ר הצמח צדק נ"ע הי' מתלמידי הג"ר נחמ"א מדובראווא בעמח"ס דברי נחמ"א, בעל ה"בית רבי" כותב עליו שהרבה רבני דורו היו מריצים שאלותיהם אליו ותשובותיו עמקו מאד. וגם נחשב לאחד מגדולי בעלי ההוראה בדורו, וא"כ אין פלא שהוא נמנה ראש וראשון.

תרל"ה ולא הי' בחיים כשנדפס ס' אילמה, ואולי נימוק זה גם עלה על החשבון למנותו (תחלה).¹¹

ומופיעה שם עוד הסכמה מרה"ג רבי צבי הירש אירנשטיין מבריסק, שנכתבה נכתב בלבוש ביום ה' טבת תרל"ט והסכמה מהג"ר מאיר לייביש מלבים ז"ל, המקום והתאריך שנותן הוא מאהליב ה' תצא (בלי שנה). והסכמה מהגאון הרב ר' שניאור זלמן מלובלין בתאריך ח' אייר באור"ר ספ"ר אלימ"ה (תרל"ה).¹²

(11) מעניין להוסיף שהגאון רבי יוסף תומאקין ביחד עם הגאון בעל התורת חסד מלובלין והגאון ר' פרץ חן הם היו הג' רבנים שהכתירו כ"ק אדמו"ר המהר"ש נ"ע בליובאוויטש כנשיא הרביעי, ועוד כשי"ל ספר לקו"ת עם הוספות מאדמו"ר הצ"צ נ"ע נתבקשו ג' רבנים אלו לתת הסכמתם, והם מתוארים בשם "חכמי זמננו", וכן ג' אלו היו פוסקי ההלכה לכל דבר בהיכל הקודש בליובאוויטש.

(12) אם כבר מזכירים הגאון הנפלא כביר המוח ודמות האגדית בעל ה"תורת חסד" כדאי להוסיף כמה נקודות אודותיו. שימש כאב"ד לובלין לעשרים שנה והי' מגדולי תלמידי אדמו"ר הצ"צ נ"ע, ומענקי הרוח ועמודי התווך של היכלה של ליובאוויטש.

הגאון המנוח רבי שמואל אלעזר היילפרין ז"ל סיפר פעם בשם הרה"ח רי"א אייזין ז"ל, שאבי אמו של רבי שניאור זלמן הי' נמנה על חסידי רבינו הזקן. ופעם הזכיר לפני רבו את שמות בני משפחתו לברכה ולהצלחה כנהוג, ומשום מה שכח על בתו הקטנה, רבינו הזקן שהרגיש בזה, שאלו, מדוע החסרת נפש אחת, השיבו החסיד, הרי זו ילדה! נענה אדה"ז ואמר, שמילדה זו יצא בן שיאיר את העולם כולו בתורתו, ולאחר מכן ביקש הימנו שיקראוהו על שמו שניאור זלמן!

בשנת תרנ"ב החליט לעלות לציון ולשתכן בירושלים עיה"ק. גדולי ירושלים קדמו פניו ובראשם הגאון מבריסק רבי יהושע לייב דיסקין וגאב"ד העיר הגאון רבי שמואל סלנט. עם בואו חידש בי"ד לעדת החסידים ומנו לדיינים מעדת החסידים הגאונים רבי ליפמן דוד שובקס ראב"ד, הגאון רבי יוסף הלוי קוסאווער במח"ס שו"ת יד יוסף, והגאון רבי אברהם הכהן.

רבה של ירושלים הגאון רבי שמואל סלנט פעם הביע את התפעלותו הגדולה על הגרש"ז והתבטא בצחות לשונו "אם יבא מלך המשיח בודאי יסור תחילה לביתו של הגאון מלובלין!"

נפטר בעש"ק ה' ניסן תרס"ב, ולפלא, פעם סיפר על ההוראה שקיבל מרבו הקדוש אדמו"ר הצ"צ נ"ע ללמוד ולשנן כל יום ח"י פרקים משניות, שכן אם נפטרים מן העולם בעש"ק ושוכבים עד צאת שבת שיהי' לו מה לחזור בעל פה! וכן הי' עם כניסת שבת קודש נפטר והתקדרו לפתע השמים ולקול רעמים וברקים השיב נשמתו, ובא למנו"ע במוצאי ש"ק!

בכניסת ש"ק, רבה של ירושלים שישב אז בביתו קם מעל כסאו ומרוב השתוממות מקול הרעמים והברקים קרא "שמע מינה נח נפשי" דרבי שניאור זלמן, כנתינתה מסיני בקולות וברקים כן נטילתה".

(ראה מה שנדפס בהיכל בעש"ט בשם החסיד רבי מנחם מענדל נובקוב, שהצ"צ אמר שצריכים לחזור משניות בע"פ, כי זה טוב בשביל הנשמה לאחר צאתה מן הגוף לפני הקבורה).

וכן הסכמה מהרה"ג ר' יקותיאל זלמן לנדא נכתב ביום י"ב תשרי תרל"ד וויטעבסק (הסכמתו קצר ומאד מליצית "אודם פטדה וברקת, אם בקרן זוית נזרקת, מילא יושיט שתי ידיים, לקחת מנה אחת אפיים...").¹³

כל הסכמות אלו הם בלי כותרת ובלי הקדמה ממי ההסכמה ובאיזה מקום כיהנו בעליהם המסכימים, ובלי תאריך או עכ"פ ברמז, וגם תוכן ההסכמה קצר מאד ובעיקר על נתינת ד"ק [דמי קדימה], ובודאי לא בלשון רגיל ומנוסה.

ומה שמאד מתמיל' הוא מה שהובא אח"כ הסכמה מר' ש. זלמן פינסקער הכותב "...גם אנכי נטפל לעושי מצוה רבה כזו לזכות את הרבים ... הנני בא בעקבות הרבנים הגדולים ... ואי"ה עלי לקבל בל"נ ספר אחד כאשר יצא אי"ה מביה"ד עפ"י רשיון הצענזור, וכן הנני בא עה"ח בעד כ"ק שליט"א, אשר גם הוא יקבל ספר אחד כאשר ידפס אי"ה עפ"י נימוסי המדינה ורשיון הצענזור דוקא, ואז יקבל אי"ה גם כ"ק שליט"א ספר א' ... וכבר קבל כבוד הרב הנוכחי הד"ק מכ"ק ...".

ויש לברר מי הוא זה 'ש. זלמן פינסקער' ומה יש לו לחתום בשם "כ"ק אדמו"ר"! ומי הוא האדמו"ר, ולמה מזכיר כמה פעמים על "רשיון הצענזור", ומזכיר גם בשם אדמו"ר "כאשר ידפס עפ"י נימוסי המדינה ורשיון הצענזור דוקא, ואז יקבל גם כ"ק שליט"א"! מה מרומז כאן?

וכמו"כ ההסכמה של הרב ארי' ליב בהרב חופ"ק דענאבורג,¹⁴ שכתב כמה פעמים על רשות הצענזור וכופל בסוף "וגם אני מקבל הספר כשיודפס עפ"י הצענזור", מהו כל ההדגשה בזה.

13) על הגאון רבי יקותיאל זלמן לנדא ז"ל: נצר לבעל הנודע ביהודה נתמנה לאב"ד עיר וויטעבסק בשנת תרכ"ז ונשאר שם עד שנת תרל"ח שאז עבר לכהן ברבנות פטרבורג, נפטר כ"ה טבת תרנ"ה, ה' מן המסכימים לספר פירוש המלות לאדמו"ר האמצעי נ"ע נדפס בווארשא שנת תרכ"ז (עם רשיון הצענזור) וכן הסכמה על ספר שו"ת פני יצחק מהג"ר יצחק אייזיק וויטעבסק נדפס בוילנא תרס"ט.

14) הינו הג"ר ר' ארי' ליב זיוואוו מדינאבורג (דווינסק) בנו של ר' אליעזר אב"ד מאזיר ה' מגדולי רבני חב"ד בדורו של אדמו"ר הצ"צ נ"ע קיבל הרבה מלימודו מהגאון המפורסם ר' ברוך מרדכי עטינגער מבאברויסק (הגאון ר' ארי ליב קיבל רבנות דעיר סמילעוויץ כשהי' רק בן י"ז שנה, ונתמנה כרב קהילת האמיל אחר פטירת הג"ר יצחק אייזיק עפשטיין (בשנת תרי"ז), ורק קיבל משרת רבנות דינאבורג – דווינסק בשנת תרכ"ה (שנים ספורות אחרי מות הררי"ל בטלן

בספר תולדות חב"ד בארה"ק עמו' ע"ז במדור "אישים ומשפחות" מביא שר' זלמן פינסקער אפשטיין הי' מהמקושרים של רבנו בעל הצ"צ ואחרי הסתלקות רבנו הצ"צ הי' נוסע אל כ"ק אדמו"ר מהר"ש, הי' רב בעיר חערסאן ושם מנו"כ.

ולפי התאריך הי' נכון לומר שכותב הוא בשם כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע, אמנם נשאר מעורפל, הלא לא הי' דרכו של כ"ק אדמו"ר מהר"ש לשלוח מי שהוא לחתום בשמו, ודוקא בדרך רמז, ודוקא ע"י מי שגר בריחוק מקום בחערסאן הרחוקה, עם כל כך אזהרות מחשש הצענזור! ועוד הלא אינו מן השורה לתמוך ולחתום בשמו ראשון ורק אח"כ להוסיף "וכן הנני בא עה"ח בעד כ"ק שליט"א, אשר גם הוא יקבל ס' א' כאשר ידפס אי"ה", איזה חסיד מקדים עצמו לרבנו!

אם שמו הי' 'שניאור זלמן' או 'שלמה זלמן', ראה "שדי חמד" חלק ו' עמו' א'רנו דכתב בעל המחבר "ולפני איזה שנים (בשנת תרל"ח או תרל"ט) במכתב ששלח לי ידידי רב מופלג הסמוך למדינה זו מר ניהו הרב הגדול מוהר"ר שניאור זלמן פינסער (לכאו' צ"ל פינסקער) האבד"ק חארסאן נ"י ראיתי שהוציא מכלל זה (נישואין בזמן חיסור הלבנה) חדש אדר וחדש אלול... ", ע"ש.

אמנם בספר אהלי שם, בכתבו על הרב משה אביגור חייקין כותב דחתנו הי' הרב שלמה זלמן פינסקער אב"ד דק' חערסאן. (ראה בס' למען ידעו ... בנים יולדו, עמו' 271 הכותב (בעובדה עם ר' משה ור' זאב ווילענקער) שר' זלמן פינסקער הי' אז רב בוויטעבסק).

ועוד הסכמה מהרב אברהם בהרב הקדוש שכותב בשם אביו אדמו"ר הרב הקדוש ביום ב' בהר כ"ז למב"י תרל"ה פה לובלין. מי הוא האדמו"ר שבנו כותב בשמו?

ועוד הסכמה עם רשיון הצענזור מהרב דוב בעריש בן הרב הגאון מוהר"א. מי הוא זה? ועוד שכותב שם "... דברי הכותב בפקודת כבוד אדמו"ר שליט"א מוהר"ד הנ"ל הק' יצחק לאנדא". מי הוא זה?

מדווינסק) וכיהן שם עד עת פטירתו בשנת תרמ"ז. (על מקומו נתמנה הג"ר יוסף רוזין הרגוצובר גאון).

כל הסכמות אלו לפי הנראה כתובים בלשון רמז בלי כותרת וכולם מתוך פחד הצענזורה. ויותר מכך לא כתוב.

אך לפי האמת מה שכתוב בהכותרת "גאוני אסטרייך" הוא לפי שמדינת גאליציא הי' תחת מלכות אסטרייך כולל עיר לבוב מקום מושבו של הגאון צ"ה אירנשטיין, ואם כי הוא הי' אב"ד בריסק במדינת רוסיה אמנם בשנת תרל"ה עבר לכהן כאב"ד לבוב ובזמן כתיבת הכסמתו בשנת תרל"ט כבר כיהן כאב"ד לבוב הגאליציאנית.¹⁵

וגם מסתבר לומר שהסכמת "הרב אברהם" דכותב בשם אביו ה"אדמו"ר הקדוש" היינו הג"ר אברהם אדמו"ר מלובלין (בעל "שבט מיהודה" שנפטר בשנת תרע"ד) הכותב בשם אביו הגה"ק רבי יהודה לייב (ר' לייבעלע) אייגער אדמו"ר מלובלין, בעל ס' "תורת אמת", (עלה השמימה בשנת ב"א השמ"ש - תרמ"ח). הגאון רבי לייבעלע הי' בנו של הג"ר שלמה אייגער ונכד הגאון הגדול רבי עקיבא אייגער. (תלמידו של הגאון מקאצק והרב הקדוש מאיזביצא).

והסכמת הרב דוב בעריש במהר"א היינו האדמו"ר מביאלה (בעמח"ס מגיד דבריו ליעקב שהוא ס' "דוב"), תלמיד הרה"ק מווארקא, ורבי יצחק לאנדא הכותב בשם אביו, הינו בנו בכורו הרה"ק רבי יעקב יצחק ממלאווא.

ובסוף הספר מובאת בא רשימה גדולה של אנשים "אשר נדבו לקנות הספר הקדוש", ומתחיל (בלי כותרת) מהרב הגאון החסיד ר' יצחק דובער נ"י (הוא אדמו"ר מליאדי נ"ע), הרב החסיד ר' שמרי' נח נ"י (אדמו"ר מבאברויסק נ"ע), הרב החסיד ר' שלום דובער (לכאור' אדמו"ר מרציצא), הרב החסיד משה ארי' לייב גינצבורג (חתנו של אדמו"ר המהר"ש נ"ע), הרב החסיד מרדכי בהרב רב"ש (- רבי ברוך שלום בנו של אדמו"ר הצ"צ), הרב ר' מיכאל דוד מאסווע (האם זה בנו של הרה"ק ר"א מסטראשעלי?).

צד השווה בין כל השימות הוא דכולם מחצרות חב"ד (בני אדמו"ר הצ"צ נ"ע או נכדו), וזה שכותבם ראש וראשון מגלה לנו, דעבור המו"ל מנייים אלו הם החשובים בעיניו, ולכן הביאם ראשון.

15) הג"ר צ"ה כיהן כאב"ד בריסק משנת תרכ"ה עד תרל"ג שאז נבחר הרב העיר רישא עד תרל"ה, דאז עבר לכהן כאב"ד לבוב למרות הנגדות נגדו בגלל מעשה הרעלתו של הרב כהן, שאכ"מ.

בין התומכים בהדפסת נזכר הר' ר' יצחק יעקב ריינעס משווינצאן, שהוא (מגזע הגאון בעל סדר הדורות) אינו אלא האב"ד דשווינצאן שנתמנה אח"כ כגאב"ד ק"ק לידא, בעמח"ס עדות ביעקב ועוד הרבה ספרים.

אח"כ מביא מנויים מערי קרעמנצוק, פאלאצק, צערניגאוו, האמיל, וויטעבסק, סמאלענסק, רודניע לאזנא, פאלאצק, צאשניק, דאקשיץ, באריסעוו, ועוד ועוד.

גדולי החסידים ר' חיים דובער ווילנסקי מקרמנטשוק, ור' פריץ חן והרד"צ חן מצערניגאוו, ור' צבי דוב לאקטער מהאמיל (נכד נר' אייזי' מהאמיל) החסיד ר' דובער ליפשיץ מוויטעטקא בעמח"ס גלות עליות עמ"ס מקואות, ועוד הרבה חסידים ממשפחות התומרקין, ומשפחות זלאטאפולסקי, ועוד.

מכל הנ"ל אין צל של ספק דרבי דוד הכהן מצא דוקא אצל חסידי חב"ד (מקורביו) מקום לקבל תמיכה וחיזוק כדי להדפיס "ספר האלימה", ולכן מסתבר לומר דגם הוא שייך לחוג החסידים בכלל ובחב"ד בפרט.

נשאר לכתוב על הגאון "רבי יהודה ביבאס" מעיר חברון שממנו קיבל רבי דוד הכהן הכתב יד ושלמד אצלו בכלל, וגם מה הי' כ"כ הפחד מהצענזורא דהיו צריכים ליוזר מהם כ"כ, אלא דנקצר היריעה ובעזהש"ת חזון למועד.



מדוע הפסיד עשו את הברכות

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בספר 'מרפסין איגרי' פ' תולדות מקשים, כיצד הפסיד עשו את הברכות כתוצאה מהתעסקותו במצות כיבוד אב, הלא בפסחים [ח, ב] שנינו ד"שלוחי מצוה אינן ניזוקין, לא בהליכתן ולא בחזירתן"? ע"ש מה שדנו בזה בכמה אופנים.

ונראה לתרץ, בהקדם הך דידוע מהאריז"ל [הובא בבאר היטב הל' פסח סי' תמז סק"א] שהנזהר ממהו חמץ בפסח מובטח לו שלא יחטא כל השנה [והוא מפורש בזהר ח"ג רפב, ב] - ומקשים: איך יתכן דבר כזה, האם מפני

שנזהר ממהו חמץ בפסח כבר מובטח לו שלא יחטא כל השנה, וכי בגלל זה כבר לוקחים ממנו את הבחירה?

ומבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים וכו' (עמ' ג):
 "ואולי הכוונה שלא יאונה לו כל און בשוגג, שהרי בודאי בעל בחירה הוא גם אז" עכל"ק.

עד"ז י"ל בנדו"ד, דכיון שעשו מאס בהבכורה כמ"ש "ויבזו עשו את הבכורה" (כה, לד), ומכר אותה ליעקב. וכיון שסילק עצמו בכוונה מבכורתו, לפיכך הפסיד את הברכות. כי הברכות קשורים לבכורה זה בזה, כדאיתא בבראשית רבה (סז, ב): "אמר רבי לוי, לפי שהיה אבינו יצחק מתפחד ואומר, [שמא] תאמר שלא עשיתי כשורה שעשיתי את [יעקב] שאינו בכור [כאילו הוא] בכור [ונתתי לו את הברכות]? - כיון שאמר [לו עשו] 'את בכורתי לקח', אמר [יצחק] יאות ברכתי [את יעקב - גם ברוך יהיה]". "ע"ש עוד, שאין תוקף וקיום לשטר אלא בחותמיו, והיינו שלבסוף הסכים יצחק בלב שלם שנתן לו ברכותיו, כמ"ש "גם ברוך יהיה".

ולכן לא הועיל לעשו מה שאמר ליצחק "אני בנך בכרך עשו" (כז, לב) - וכדאיתא במדרש 'נר השכלים' כ"י - הובא ב'תורה שלמה' שם (מאמר קמח):
 "בכרך" חסר [וא"ו], שכבר מכר בכורתו". - ובמאמר טז שם עה"פ "ויקרא את עשו בנו הגדל" (כז, ב) איתא במדרש הנ"ל: "הגדל" חסר [וא"ו], שכבר מכר בכורתו".

וע"כ לא הועיל כאן לעשו הך ד"שלוחי מצוה אינן ניזוקין" על אף התעסקותו במצות כיבוד אב, כיון שכאן הזיק לעצמו בידיים בזה שמאס בהבכורה. ואכן, אילו לא היה מואס בהבכורה יתכן דשפיר היה מועיל אצלו הך ד"שלוחי מצוה אינן ניזוקין". - וע"ד מ"ש בגמ' דפסחים שם: ד"היכא דשכיחא היזיקא שאני", כלומר, במקום שהנזק מצוי בו אין לסמוך על "שלוחי מצוה אינן ניזוקין", מפני שאין סומכין על הנס, כהך דשמואל שם. וא"כ כש"כ כאן שהזיק לעצמו בידיים, שאין הך ד"שלוחי מצוה אינן ניזוקין", וא"ש.



משיכה שכלית קל יותר לשנות לטובה

הרב יעקב זכריה קלויזנר

ציריך, שווייץ

בס' 'המשפיע ר' שלמה חיים קסלמן' כרך א פ"ו (עמ' 382) נאמר: "זוהי אחת המעלות העיקריות שיש לחסידים המקושרים לרבי, היה ר' שלמה חיים אומר לתלמידיו ומושפיעו, כי בזכות ההתקשרות לרבי אין אצלם ספקות בנוגע להנהגתם היומיומית. הם סומכים על הוראותיו והנחיותיו של הרבי, מתוך אמונה והכרה ברורה שהרבי רואה את העניינים כפי שהם למעלה, בשורש נשמתם, וממילא הולכים הם לבטח דרכם.

"וכדי להמחיש את ראייתו העמוקה של רבי, היה ר' שלמה חיים מספר על אחד מבני החסידים ברוסיה שבצעירותו הלך ללמוד מתמטיקה באוניברסיטה וכיון שכך התרחק במידה מסוימת מהסביבה החסידית בה נולד וגדל. אביו שהיה מחשובי החסידים, שלח לרבי הריי"צ פ"נ עם בקשת ברכה עבור בנו שישוב אל הסביבה החסידית. ענה לו הרבי הריי"צ כי מכיון שהצעד של בנו אינו נובע ממשיכה רגשית לעניינים אלה ('מצד המידות') אלא ממשיכה שכלית-אינטלקטואלית ('מצד המוחין'), ברור שהוא יחזור לבסוף לדרכי החסידות. בשעתו נשמעו הדברים תמוהים, שהרי בתורת החסידות מוסבר כלל הפוך: את המידות הטבעיות קל לשנות ולהפוך לטובה הרבה יותר מכפי שאפשר לשנות את המוחין. אבל מאחר שכך ענה הרבי, ידע האב שאין לו מה לדאוג ומובטח לו שבנו ישוב לחיק החסידים. וכך היה".

ונראה להביא ראיה לכך מגמ' סוטה (ד, ב): "א"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי כל אדם שיש בו גסות הרוח כאילו עובד עבודת כוכבים כתיב הכא [משלי טז, ה] תועבת ה' כל גבה לב וכתוב התם [דברים ז, כו] ולא תביא תועבה אל ביתך. ורבי יוחנן דידיה אמר כאילו כפר בעיקר שנאמר [דברים ח, יד] ורם לבבך ושכחת את ה' אלהיך וגו'. ר' חמא בר חנינא אמר כאילו בא על כל העריות כתיב הכא תועבת ה' כל גבה לב וכתוב התם [ויקרא יח, כז] כי את כל התועבות האלו וגו'".

וכתב בס' תפארת ציון ע"פ דאיתא בסנהדרין (סג, ב): "אמר רב יהודה אמר רב יודעין היו ישראל בעבודת כוכבים שאין בה ממש ולא עבדו עבודת כוכבים אלא להתיר להם עריות בפרהסיא". - והיינו דכפירה שבעיקר מקורה בטעות השכל יש לה תרופה על ידי ראיה ברורה של השגחת ה', כמו שהיה

אצל פרעה, שבתחילה אמר "מי ה'", ולבסוף לאחר כמה מכות אמר "ה' הצדיק", אבל כפירה שמקורה בתאווה אין לה תרופה, שכן תאותו לא תניח לו לשוב אפילו אם יראה השגחה גלויה של הבורא ית', ע"כ.

הרי "מכיוון שהצעד של בנו אינו נובע ממשיכה רגשית לעניינים אלה ('מצד המידות') אלא ממשיכה שכלית-אינטלקטואלית ('מצד המוחין'), ברור שהוא יחזור לבסוף לדרכי החסידות".

ומה שנאמר ש"את המידות הטבעיות קל לשנות ולהפוך לטובה הרבה יותר מכפי שאפשר לשנות את המוחין" - י"ל שזה מיירי כשהמדות אינם גלויים ואינם בתוקפם, משא"כ כשהם גלויים ובתוקפם, אזי להיפך, קל יותר לשנות המוחין מאשר המדות, וע"ש.



לזכות

הילד **אברהם אייזיק שיחי'**

לרגל כניסתו לבריתו של אברהם אבינו
ביום הש"ק פ' תולדות, מבה"ח וער"ח כסלו ה'תשע"ד
יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים
לאורך ימים ושנים טובות
וירו ממו ומכל יו"ח שיחיו, רוב נחת ושמחה
מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



ולזכות הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' **יעקב** ומרת **חנה זבורה** שיחיו
ואחיו **לוי יצחק** שיחי'

פלדמן



לזכות

הילדה **חי' הדסה תחי'**

נולדה למזל טוב

ביום ד' פ' תולדות כ"ו מרחשון ה'תשע"ד
יה"ר שיזכו לגדלה לתורה ולחופה ולמעשים טובים
לאורך ימים ושנים טובות
וירו ממנה ומכל יו"ח שיחיו, רוב נחת ושמחה
מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



ולזכות הוריה

הרה"ח הרה"ת ר' **אורי ניסן** ומרת **חנה פריידא** שיחיו
ואחי' **מנחם מענדל** שיחי'

פלדמן



נדפס ע"י ולזכות זקניהם

הרה"ח הרה"ת ר' דוד וזוגתו מרת חי' רבקה שיחיו פלדמן

לזכות

הילד **יעקב עמנואל שיחי'**

לרגל כניסתו לבריתו של אברהם אבינו
ביום ועש"ק פר' תולדות כ"ח מרחשון ה'תשע"ד
יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים
לאורך ימים ושנים טובות,
וירוו ממנו ומכל יו"ח שיחיו, רוב נחת ושמחה
מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



ולזכות הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' **שמעון אהרן ומרת דלי' מלכה שיחיו**
אחיו יצחק שמואל שיחי'
ואחותו **חנה ברכה שתחי'**

באקער



נדפס ע"י ולזכות זקניו

הרה"ח הרה"ת ר' **יהודה וזוגתו מרת רבקה שיחיו**

באקער

לזכות הרה"ת מאיר וזוגתו נעמי רבקה שיחיו

ובנם ישראל הירש שיחי'

ובתם חסי' דבורה שתחי'

קלאפמאן

שיתברכו בכל המצטרך בטוב הנראה והנגלה

בגו"ר מתוך הרחבה שמחה ועונג

תמיד כל הימים

לזכות

הילדה **שיינדל רות תחי'**

נולדה למזל טוב

ביום השבת קודש פר' תולדות, מבה"ח וער"ח כסלו ה'תשע"ד

יה"ר שיזכו לגדלה לתורה ולחופה ולמעשים טובים

לאורך ימים ושנים טובות

וירו ממונה ומכל יו"ח שיחיו, רוב נחת ושמחה

מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריה

הרה"ח הרה"ת ר' **יעקב** ומרת **לובא** שיחיו

קבצ'ניק



לזכות התמימים

שבתי שיחי'

ומנחם מענדל שיחי'

קבצ'ניק

שימשיכו ויצליחו בלימודם

מתוך שקידה והתמדה
ויזכו ללמוד וללמד לשמור ולעשות

לזכות

הילד הרך הנולד למזל טוב שיחי' לאורך ימים ושנים טובות
ביום ב' לפ' ויצא, בדב"ח כסלו ה'תשע"ד
יה"ר מהשי"ת שיכניסוהו בבריתו של אברהם אבינו
ושיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים
לאורך ימים ושנים טובות, וירו ממו ומכל יו"ח שיחיו, רוב נחת
ושמחה
מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



ולזכות הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' **משה** הלוי ומרת חי' **מושקא** שיחיו

גורעוויטש



נדפס ע"י ולזכות זקניו

הרה"ת ר' **אלעזר** הלוי וזוגתו מרת **זיסל** שיחיו

גורעוויטש

לזכות

החתן התמים **אברהם מאיר** שיחיו **זרחי**
והכלה מרת **חיענא** שתחיו **באומגארטן**
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום א' כ"ג מרחשון ה'תשע"ד
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר זי"ע
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' **שלמה** וזוגתו מרת **חי' שרה** שיחיו **זרחי**
הרה"ח הרה"ת ר' **שניאור שלמן** וזוגתו מרת **דבורה לאה** שיחיו
באומגארטן



ולזכות זקניהם

מרת **לובא** שיחיו **זרחי**

הרה"ח הרה"ת ר' **מנחם מענדל** וזוגתו מרת **נחמה** שיחיו
באומגארטן



לעילוי נשמת

הרה"ח התמים ר' **יוסף יצחק** ע"ה
בן הרה"ח התמים ר' **שלמה שניאור זלמן** שי'
קייזן
נפטר י"ב כסלו ה'תשנ"ט
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לזכות

הילד **אברהם אייזיק** שיחי'

לרגל כניסתו לבריתו של אברהם אבינו
ביום הש"ק פ' תולדות, מבה"ח וער"ח כסלו ה'תשע"ד
יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים
לאורך ימים ושנים טובות
וירונו ממנו ומכל יו"ח שיחיו, רוב נחת ושמחה
מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



ולזכות אחיו **לוי יצחק** שיחי'



נדפס ע"י ולזכות הוריו

המנכ"ל הרה"ח הרה"ת ר' יעקב ומרת חנה זבורה שיחיו

פלדמן



לע"נ

הקדושים

הרה"ת גבריאל נח הי"ד

בן יבלחט"א הרב נחמן

וזוגתו מרת רבקה

בן יבלחט"א הרב שמעון

הולצברג

שלוחי כ"ק אדמו"ר זי"ע

נהרגו עקה"ש ביום ו' ר"ח כסלו ה' תשס"ט

ת.נ.צ.ב.ה.

לזכות

הילד הרך הנולד למזל טוב שיחי' לאורך ימים ושנים טובות

ביום ב' לפ' ויצא, בדר"ח כסלו ה' תשע"ד

יה"ר מהשי"ת שיכניסוהו בבריתו של אברהם אבינו

ושיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים

לאורך ימים ושנים טובות, וירו ממונו ומכל יו"ח שיחיו, רוב נחת

ושמחה

מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



ולזכות הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' **משה** ומרת **חי' מושקא** שיחיו

גורעוויטש



לזכות

הילדה **בלומא לאה** תחי'

נולדה למזל טוב

ביום א' ל' מרחשון, א' דר"ח כסלו ה'תשע"ד

יה"ר שיזכו שיגדלוה לתורה ולחופה ולמעשים טובים ויזכו לרוות

ממנה הרבה נחת מתוך ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר



ולזכות הוריה

הרה"ח הרה"ת ר' **יוסף** ומרת **יהודית** שיחיו

וולבובסקי



ולזכות זקניה

הרה"ח הרה"ת ר' **מרדכי** וזוגתו מרת **רייזל** שיחיו **וולבובסקי**

לזכות

החתן התמים **יוסף יצחק** שיחי'

והכלה מרת **רחל טיובא** שתחי'

ברקש

לרגל נישואיהם

ביום ד' ג' כסלו ה'תשע"ד

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר זי"ע

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' **אברהם מאיר** וזוגתו מרת **מרגלית שימה רחל**
שיחיו **ברקש**

הרה"ח הרה"ת ר' **חיים דניאל** וזוגתו מרת **פרומה צבי** שיחיו
פיקרסקי



לזכות הת' הנע' **שנ"ז שי' סימפסאן**