

ב"ה

חג הגאולה י"ט כסלו – ש"פ וישב

ה'תשע"ד

גליון ה' [אלף-סג]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

4 נרות חנוכה מעין הגילוי דלעת"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

10 ראשית הגז לע"ל

הת' שלום צירקינד

לקוטי שיחות

12 בענין "ופרינו בארץ" (גליון)

הרב בנימין אפרים ביטון

נגלה

16 בסוגיא הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה

הגאון רבי יעקב יואל ענגרש ז"ל

19 קלוטה כמי שהונחה

הרב יהודה ליב שפירא

22 שיטת רבינא באין אומרים לאדם חטא שיזכה חבירך

הת' דב בעריש רוטנברג

26 אדם הנברא ע"י ספר יצירה (גליון)

הרב בנימין אפרים ביטון

רמב"ם

29 מי חטאת שנפסלו

הרב שניאור זלמן מינקאוויטש

חסידות

30 משל מגילוי כחות האדם ע"י שבח לגילוי ע"ס הגנוזות

- הרב משה מרקוביץ
- 32 וגם תאוות ומחשבות לבנו לעבודתו יתברך. הרב ישכר דוד קלויזנר
- 34 הערות בקונטרס מאמר "שובה ישראל" הרב שלום דוד גייסינסקי
- 36 בענין אחדות ה' הרב יוסף קראסניאנסקי
- 38 נה"ב שמקליפת נוגה הוא בלב הרב שאול רייצס
- 40 ביטול הנבראים במקורם (גליון) הת' זלמן קזרנובסקי
- הלכה ומנהג**
- 42 הדלקת נרות חנוכה בחלל הפתח הרב שלום דובער לוי
- 45 בענין אכילת לביבות וסופגניות הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 46 בענין חזרה למקומו לאחר שמו"ע הנ"ל
- 47 הנהגת שליח-ציבור בבית-כנסת נוסח חב"ד הנ"ל
- 49 שבט או מטאור? הנ"ל
- 51 בענין השתלת כליות ו'כליות יועצות' הרב חיים רפופורט
- 57 ברכת מעין שבע במקום עראי מחוץ לעיר (ב) הרב ברוך אבערלאנדער
- 66 הגבהת הקול בתפלה הרב חיים דרוק
- 67 כמה דיוקי לשונות בשו"ע אדה"ז

הרב דוד לייב גראסבוים

70 בעניין הזמנת יהודי כשעלול להגיע בשבת במכונית (גליון)

הרב שמואל זאיאנץ

פשוטו של מקרא

72 ביקש יעקב לישוב בשלוח

הרב שרגא פייוויל רימלער

שונות

73 מהדורה חדשה של סידור רבינו הזקן

הרב לוי יצחק ראסקין

79 ניגון העמקה

הרב לב לייבמן

84 הרמב"ם, הרבי - ופשוטי המקראות

הרב אלי' מטוסוב

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ ויגש ה'תשע"ד

הערות יש לשלוח לא יארח מיום ג', ל' 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

נרות חנוכה מעין הגילוי דלעת"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

מזווה מימין ונר חנוכה משמאל ובעל הבית בטלית מצוייצת ביניהן

בגמ' שבת כב,א: "אמר רבה: נר חנוכה מצוה להניחה בטפח הסמוכה לפתח. והיכא מנח ליה? רב אחא בריה דרבא אמר: מימין, רב שמואל מדפתי אמר: משמאל. והילכתא - משמאל, כדי שתהא נר חנוכה משמאל ומזווה מימין", ובשאלות פ' וישלח (שאלתא כו) איתא: "ומצוה להניחה בטפח הסמוך לפתח והיכא מנח ליה פליגו בה רב אדא בריה דרבא ורבי ירמיה מדפתי חד אמר מימין וחד אמר משמאל מאן דאמר מימין קא סבר כי היכי דלהוי תרתי מצוותא בחד דוכתא נר חנוכה ומזווה ומאן דאמר משמאל קא סבר כי היכי דלהוי מזווה מימין ונר חנוכה משמאל ובעל הבית בטלית מצוייצת ביניהן" וכן הוא בעיטור הל' חנוכה (קטו,א) בשם הבה"ג, ובשבלי הלקט סי' קפה, ובשו"ת מהרי"ל (הובא בלקו"ש ח"ה ע' 443 ובכ"מ) הביא השאלות וסיים: "לקיים החוט המשולש לא במהרה ינתק, פי' חוט ציצית בין שניהם", ועי' בחי' הריטב"א שבת שם כתב: "כדי שתהא מזווה מימין ונר חנוכה בשמאל. פירוש ובעל הבית נכנס בינתיים בטלית מצוייצת", דנראה שהוא מפרש כן גם בכוונת הש"ס.

וכבר הקשו הרבה (ראה שפת אמת עה"פ חנוכה ועוד) דהלא מצות ההדלקה היא משתשקע החמה, (שבת כא,ב) ולילה לאו זמן ציצית הוא, ומה שייך לומר דבעל הבית בטלית מצוייצת ביניהן?

והנה בהא דקאמר דזמנה של הדלקת נ"ח היא משתשקע החמה נחלקו הראשונים: יש סוברים שהוא סוף שקיעה¹ שאילו בתחילת השקיעה עוד היום גדול, ונר באור היום אינו מועיל כלום, "שרגא בטיהרא מאי אהני", ויש מפרשים משתשקע החמה שאמרו שהוא תחילת השקיעה, בשעה שהשמש שוקעת ונעלמת מהאופק. (ראה פר"ח סי' תרעב ס"א) ויש שכתבו שמשתשקע החמה

(1) ר"ת בס' הישר סי' קפא ובתוס' מנחות כ ב ובתוס' הרא"ש שבת לה א ובתוס' הרשב"א פסחים צד א; הגמ"ר שבת פ"ב סי' תנה, ועי' תרוה"ד סי' קב; טוש"ע שם.

היינו שיעור הילוך שלשת רבעי מיל קודם שקיעת החמה והעלמותה מהאופק, שאף על פי שעדיין הוא קצת יום, כיון שהחשיך קצת אינו כ"שרגא בטיהרא", שבאותו זמן מתחילים בני אדם לשוב לבתיהם, ותמהים לראות נר דלוק בעוד יום, ויודעים שמחמת מצוה הודלק, ומתפרסם הנס בכך².

ולפי"ז ביאר בהעמק שאלה שם (אות כא) י"ל דהשאלות סב"ל כהדיעה דמדליקין בתחילת השקיעה בעוד היום, ויכול להכיר בין תכלת לכרתי ולכן ה"ז זמן חיוב ציצית וא"ש.

קושיא על הנצי"ב

אמנם לכאורה יש להקשות על דבריו, דהרי הובא לעיל דגם הריטב"א כתב כהשאלות ופירש כן גם הגמ' דשבת, והריטב"א שם (כא,ב) כתב וז"ל: "ועיקר מצותה משתשקע החמה. פי' היה נראה כי סוף השקיעה דהיינו בין השמשות קאמר, דהכי משמע האי לישנא כדפירש ר"ת ז"ל בסוף פרקין (ל"ה א') ומיהו ודאי אם רצה להדליק מתחלת השקיעה מדליק, שאם לא כן נרות של שבת אימת מדליק להו, אלא ודאי כדאמרן דכל זמן שקיעת החמה שהנר אורו מבהיק זמנם להדליק בברכה ולאפוקי קודם לכן עכ"ל.

הרי דסב"ל כשיטת ר"ת המובא בתוס' לקמן לה, א (בד"ה תרי) ומפורש דבריו יותר בתוס' הרא"ש שם (בד"ה תרי) וז"ל: משתשקע דהכא היינו סוף שקיעה אחר שננסת החמה כולה בעובי הרקיע ומאז עד הלילה ליכא אלא שני חלקי מיל, והביא ראיה מהא דאמרין לעיל גבי נר חנוכה מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק ואי מתחילת שקיעה קאמר עדיין יום גמור הוא ומאי פרסום נס איכא שרגא בטיהרא מאי מהניא, אלא ודאי מסוף שקיעה קאמר עכ"ל, וכיון שכן סב"ל להריטב"א איך קאמר דבעה"ב נכנס בינתיים בטלית מצוייצת? ומוכח מזה לכאורה שלא כהנצי"ב.

ואף שהריטב"א כתב גם כנ"ל, דודאי אם רצה להדליק מתחילת השקיעה מדליק, מ"מ כיון שאין זמן זה מעיקר החיוב, - דזמן החיוב מתחיל מסוף השקיעה - לא מסתבר לומר דמשום זה כתב דבעה"ב נכנס בטלית מצוייצת.

(2) יראים סוף סי' רעד, הובא בקיצור בב"ח ריש תרעב.

ולכאורה יש להקשות עוד דאם דאם דיעה זו סב"ל דההדלקה היא ביום בתחילת השקיעה, א"כ למה נקט ציצית דוקא ולא תפלין?³

עוד תירץ הנצי"ב די"ל דשיטת השאילתות הוא כשיטת הרא"ש (הל' קטנות ציצית סי' א') דכסות יום חייב בציצית אף בלילה, וכן תירץ בס' ארצות החיים להמלבי"ם סי' י"ח ס"ק ו' ובסמ"ק כתב דלפי הרא"ש יוכל לברך על כסות יום גם בלילה ונמצא דגם בעת ההדלקה חייב בציצית עיי"ש.

אלא דמ"מ אכתי צריך ביאור (כפי שהקשו הרבה) דבשלמא מצות מזווה שייכת להדלקת המנורה ששניהן מתקיימין בפתח ביתו, אבל מה שייך כאן מצות ציצית שהיא מצוה בפ"ע?

יש לתרץ משום דלעת"ל יהי' חיוב ציצית גם בלילה

ואולי יש לומר בזה, דהנה הובא בכ"מ הטעם על המנהג שמוציאין את הציצית בזמן קידוש הלבנה, משום דכתיב וראיתם אותו ולילה לאו זמן ראייה כי החושך מכסה ארץ (ע"פ ישעי' ס,ב), לא כן לעתיד לבוא שיהיה אור הלבנה כאור החמה (ישעי' לכו), וכמו שאנו מתפללים בקידוש לבנה "למלאות פגימת הלבנה וכו' ויהיה אור הלבנה כאור החמה כעבור שבעת ימי בראשית" ואז נוכל לראות הציצית גם בלילה, ונהי' ממילא גם בלילה חייבים בציצית, לכן אנו בודקין הציצית להראות שמחכים אנו להזמן שבו לילה כיום יאיר, ושנהיה חייבים בציצית גם בלילה⁴.

וענין זה הובא גם בס' 'יד אליהו' (רוגולר) כתבים אות צ' (ציצית) בהלכה שכתב דכיון דלעת"ל יתחייבו בציצית גם בלילה, א"כ גם נשים תהיינה מחויבות אז בציצית, דלא תהי' מ"ע שהזמן גרמא, ודחה עפ"ז ראיית המרדכי ועוד, (ראה ב"י או"ח סי' יד וש"נ) שאשה מותרת לעשות ציצית מהך דב"ב עד, ב, דביתהו דר"ח בן דוסא עתידה דשדיא תכלתא בה לצדיקי לעלמא דאתי, ודחה די"ל דלעת"ל שאני שאז גם נשים יהיו מחויבות עיי"ש, וראה בזה בארוכה בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' לט-מ.

3) ובמאירי שם אכן כתב: נר חנוכה מצוה להניחה בטפח הסמוך לפתח ולהדליקה שם.. ומצד שמאל כדי שתהא מזווה בימין הנכנס שנ' בה ביתך דרך ביאתך ודרכו של אדם להרים רגל ימין תחלה ותהא נר חנוכה משמאל הנכנס ופרשו בהגדה ויבא בעל הבית בתפלויו ובטלית מצוייצת ביניהם חונה מלאך י"י סביב ליראיו ויחלצם:

4) ראה בשו"ת הר צבי (או"ח סי' יב) שהביא כן בשם האדמו"ר מבעלז, והובא גם בספר "באר יצחק" – קדשים – מהרה"ג שלום לייב אייזנבך ז"ל מירושלים בהשמטות דף סו, ב, ושקו"ט בזה עיי"ש, ועוד בכ"מ.

והנה בס' 'כד הקמח' לרבנו בחיי (ערך נר חנוכה) ביאר אחד מן הטעמים דימי חנוכה הם שמונה ימים, משום דימות המשיח יהיו במעלת שמונה, דעוה"ז הוא במעלת שבעה, ולכן מגורת המשכן והמקדש היו בהדלקת שבעה נרות, ונר חנוכה בא במעלת שמונה לפי שהוא מרמז על ימות המשיח שאז העולם יהי' במעלת שמונה ובסוף דבריו כתב וז"ל: ענין הזה יש להתבונן בשמונת הימים האלה הנקראים חנוכה, שהוא גזור מלשון "חנוך לנער (משלי כב,ו)" כלשון "חנוכת הבית (תהלים ל,א)" לפי שהוא רומז לשמן המשיח שאנו עתידין לחנך בית המקדש עכ"ל, ועי' גם בס' נר מצוה למהר"ל ע' ס"ח, ובס' 'שפת אמת על התורה' פ' מקץ שבת חנוכה תרמ"ו.

ועד"ז איתא בכמה וכמה מקומות במאמרי ושיחות הרבי, ראה בס' תורת מנחם – התוועדויות ח"ז (תשי"ג ח"א) ע' 240 וז"ל: ומזה מובן מעלת נרות חנוכה על נרות המקדש, שע"י נרות המקדש בלבד לא נתפייס אהרן, לפי שאינם קיימים לעד, כי אם ע"י נרות חנוכה דוקא. וזהו גם שנרות המקדש היו שבעה נרות ונרות חנוכה הם שמונה נרות דוקא, וכמו הכינור דלעתיד שיהי' של שמונה נימין (ערכין יג,ב. וראה לקו"ת תזריע כא,ד) והיינו שנר חנוכה הוא בדוגמת הגילויים דלעתיד, והרי ידוע שהגילויים דלעתיד הם למעלה מהגילויים דביהמ"ק וכו' עכ"ל, ובס' השיחות תשמ"ח ח"א ע' 192 בהערה 88 כתב שענינו של חנוכה הוא הכנה לחנוכת ביהמ"ק השלישי⁵.

ועי' גם בס' בני יששכר (מאמרי חודש כסלו - טבת מאמר ב - אור תורה) וז"ל: עוד אמר הרב הקדוש מהר"פ צוק"ל [מדרש פנחס אות א'] שבכל חנוכה בשעת הדלקת הנרות נתגלה האור הגנוז והוא אורו של מלך המשיח עכ"ד, ונ"ל רמז הדבר על פי דברי התורה כפי מה שדרשו חז"ל [ב"ר פ"ב ד'] והארץ היתה תהו (בבל) ובהו (מדי) וחשך (יון) על פני תהום (אדום) ורוח אלקים מרחפת וכו' זהו רוחו של מלך המשיח, וסמין ליה ויאמר אלקים יהי אור, הנה היא בריאת האור הראשון שנגנו, והנה כבר כתבנו [אות ח'] שעל כן קראו לימים האלה חנוכה לשון חינוך (כמו שמחנכין הנערים למצות קודם הזמן של החיוב כדי שיכירו וידעו בעת החיוב) שהוא חינוך להגאולה שתהיה אחר מפלת מלכות הרשעה, ועל כן נעשה הנס באור ההוא אור הגנוז מעין אור העתיד אור של מלך המשיח אור הגנוז שיתגלה בשלימות ב"ב, והוא ברמז הכתוב (תהלים קלב ט) כהניך (החשמונאים) ילבשו צדק (מלכות לשעתה [תיקו"ז י"ז ע"ב]) וחסידיך ירננו (בהלל והודאה) שם אצמיח

(5) וראה ב'ספר הליקוטים - צמח צדק' חלק ח-ט, עמ' תשכד, ותורת שמואל - ספר המאמרים תרכ"ט ע' יד, ועוד.

קרן לדוד [שם יז] (היינו אור של מלך המשיח דקאתי מבית דוד) וזהו שמסיים ערכתו נר למשיחי וכו' עכ"ל.

ועפי"ז י"ל דכיון דנרות חנוכה קשורות עם הגילוי דביאת המשיח ואז יהי' לילה כיום יאיר, לכן בדיוק נקטי דבעה"ב נכנס בטלית מצוייצת - בכסות יום - אף שהוא כבר לילה, כדי להדגיש ענין זה שאנו מחכים על ביאת המשיח בפועל שאז יהיו מחוייבים בציצית גם בלילה כנ"ל דלילה כיום יאיר.

אחד עשה כבית שמאי אף דהלכה כב"ה?

ועפ"ז יש מקום לבאר עוד, דאיתא בגמ' (שם כא, ב): "תנו רבנן: מצות חנוכה נר איש וביתו. והמהדרין - נר לכל אחד ואחד. והמהדרין מן המהדרין, בית שמאי אומרים: יום ראשון מדליק שמנה, מכאן ואילך פוחת והולך; ובית הלל אומרים: יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך.. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: שני זקנים היו בצידן, אחד עשה כבית שמאי ואחד עשה כדברי בית הלל, זה נותן טעם לדבריו - כנגד פרי החג, וזה נותן טעם לדבריו - דמעלין בקדש ואין מורידין".

וכבר הקשו הרבה דאיך עשה אחד כבית שמאי כיון דהלכה היא כבית הלל וב"ש במקום בית הלל אינו משנה, ומאי שנא מהך דרבי טרפון (ברכות יא, א) דאמר "אני הייתי בא בדרך והייתי לקרות כדברי בית שמאי, וסכנתי בעצמי מפני הלסטים. אמרו לו: כדאי היית לחוב בעצמך, שעברת על דברי בית הלל", ונפסק בשו"ע או"ח ה' ק"ש (סי' ס"ג סע' ב'): "מי שרוצה להחמיר לעמוד כשהוא יושב ולקרותה מעומד, נקרא עבריין" ובשו"ע אדה"ז שם הוסיף שחייב מיתה? ובלשון השל"ה (פרשת וישב מקץ ויגש תורה אור אות נ): "וקשה, בכל התורה כולה הלכה כבית הלל חוץ מששה דברים שמנו (ראה שבת עז א), ובית שמאי במקום בית הלל אינו משנה (ברכות לו ב), ולמה בכאן נתנה הבחירה, זקן זה נהג כבית שמאי, וזה כבית הלל", וראה גם בגליוני הש"ס יבמות יד, א, ד"ה לא עשו שהקשה כן.

ובחי' הריטב"א שם כתב וז"ל: אחד עשה כדברי ב"ש. ואפי' למ"ד שהעושה כדברי ב"ש לא עשה כלום או חייב מיתה כדאיתא בפרק קמא דברכות (י"א א), שאני הכא שאין מחלוקתם אלא להידור מצוה בעלמא עכ"ל, ועי' גם בביה"ל סימן תרעא (בד"ה וי"א) שהביא שיש מקשים למה הביא הרי"ף (שבת שם) דעת ב"ש הלא הלכה כב"ה? ומתריך וז"ל: דדעת הרי"ף דזה לא נכנס בכלל מה דקי"ל בעלמא דהלכה כב"ה בדינא, אחרי דאינם מחולקים בענין הלכה אלא בענין הידור בעלמא ולזה הביא מה שאמר ר' יוחנן על שני זקנים, ומשמע לכאורה דהו בימיו שכבר

נפסק בעלמא דהלכה כב"ה ואפ"ה זקן אחד עשה כב"ש. -ומסיים- דמלא הוזכר דין זה בשום פוסק אין לצרף ד"ו להלכה כלל ולא כתבתי רק לעורר לב המעיינים עכ"ל, ועד"ז תירץ בחי' מהרצ"א (חנוכה ע' קלד) שלכן הביא הרי"ף דעת ב"ש להורות דמאן דעביד כהא כב"ש לא מקרי עבריין.

ויש שתירצו כמו שמצינו ביומא נט,א, שכל אחד עשה אחרת ונתן טעם לדבריו, וה"נ בב' זקנים בצידן שכל אחד אתי לאשמעינן שיש טעם הגון לעשות כמו שעשה, וממילא דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד ואין בזה כללא דהלכה כב"ה, ועי' בס' כלי חמדה ס"פ וישב.

ולפי הנ"ל י"ל דהכא שאני, דכיון דנרות חנוכה הן מעין ודוגמת לעת"ל, וכיון דמבואר דלעת"ל הלכה כבית שמאי, (ראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' נ"ו וש"נ) לכן בענין זה הי' מותר לו לעשות כב"ש כיון שכן הי' ההלכה לעת"ל וזהו הענין דנרות חנוכה.

וכידוע שיחת ערב חנוכה תש"נ ס"ד (התוועדויות תש"נ ח"ב ע' 33 נדפס גם בס' מגולה לגאולה ע' 203) וז"ל: ויש לעיין בזה: הרי צ"ל במעמד ומצב ד"אחכה לו בכל יום שיבוא". ומקוים שמישיח צדקנו יבוא היום בערב שבת, ערב חנוכה. וממילא מתעוררת השאלה, איתא בכתבי האריז"ל והובא בדא"ח שלעתיד לבוא תהי' הלכה כבית שמאי וממילא הנה אעפ"י שעומדים בתחילת המעת לעת דערב שבת וערב חנוכה ו"עדיין לא בא", הרי מקוים שיבוא תיכף ומיד עוד בלילה זה, ויש לעיין האם כבר בתחילת בואו של משיח צדקנו תהי' הלכה כבית שמאי וכבר בשנה זו ידליקו ביום הראשון של חנוכה שמונה נרות, דא"כ מובן שגם ההכנות לחנוכה, צריכות להיות בהתאם לזה, עכ"ל, דמבואר בזה דלעת"ל כשיהי' הלכה כבית שמאי הלכה כמותם הי' כן גם בנוגע לנרות חנוכה.

אבל ראה בס' שבולי הלקט (ענין חנוכה סימן קפו) וז"ל: מי ששכח ולא הדליק נר חנוכה באחת מן הלילות אין לו תשלומין בלילה אחר וכן מצאתי שנשאל רבינו יצחק זצ"ל יורגו רבינו ויאיר עינינו בשאלתי מי ששכח ולא הדליק נר חנוכה באחת מן הלילות ונזכר לו למחר מהו שידליק מיד כשנזכר או ימתין לערב וידליק עם האחרים שמדליק או אינו צריך להדליק כלל ונדחה והשיב כך דעתי נוטה שכיון שלא הדליקה בלילה שוב אינה מדליקה ודחוי כדתנן מצוותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק ואמרינן דאי לא אדליק מדליק ומשמע דמכאן ואילך לא עשה מצוה מן המובחר .. ועוד הלכה כבית הלל ואי הוה עביד בשאר לילות טובא וקאי חזי ליה אינשי אמרי עובר הוא על דברי חכמים הילכך הואיל ודחוי דחוי

עכ"ל. הרי החולק על הנ"ל וסב"ל דגם בזה אם יעשה כב"ש מקרי עובר על דברי חכמים.

ולכו"ע כבר כתבו הפוסקים, דבימינו בודאי אין לעשות כב"ש שכבר קיבלו ע"ע כל ישראל כב"ה, ואם ישנה יעבור על אל תטוש תורת אמן.



ראשית הגז לע"ל

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

א. בריש פרק ראשית הגז (חולין דף קל"ה ע"א), איתא: "וראשית הגז אינו נוהג אלא ברחלות ואינו נוהג אלא במרובה, וכמה הוא מרובה, בית שמאי אומרים שתי רחלות שנאמר (ישעי' ז, כ"א) 'יהי איש עגלת בקר ושתי צאן, ובית הלל אומרים חמש, שנאמר (שמואל א', כ"ה י"ח) חמש צאן עשויות". ובהמשך הגמ' בדף קל"ז ע"א איתא: "בשלמא לבית שמאי תרתי נמי איקרו צאן, (אשכחן תרתי דאיקרו נמי צאן הילכך אין אתה יכול להוציאן מכלל חיוב. רש"י), אלא לבית הלל מאי טעמא, ...אמר רב אשי 'עשויות' שמעשות את בעליהן ואומרות לו קום עשה מצוה", (ופרש"י: "שמעשות את בעליהן. למצוה חדשה שלא ה' מצוה עליו בפחות מכן, והיינו על כרחך ראשית הגז דכתיב בה צאן דמשמע מרובה... ע"ש). ונפסק להלכה (שו"ע יו"ד סי' של"ג ס"ט) כבית הלל.

והנה ידוע דלע"ל תהי' ההלכה כבית שמאי. ובנידון דידן בפרט, מכיון דלע"ל יהי' ההנהגה של בני באופן דיחי' איש עגלת בקר ושתי צאן, כמו שמשמע מכ"מ דפסוק זה קאי (גם) על לע"ל, (ראה ב"ר עה"פ בראשית יח, ד. ועה"פ בראשית יד, א. ועוד. וראה מ"ש בגליון העבר), הרי לכאור' מובן בפשטות דמכיון שכן יהי' דרך בני ישראל לחיות רק שתי צאן, הרי יתחייבו שתי צאן אלו בראשית הגז.

ולהעיר ג"כ ממדרש אגדה (בובר) עה"פ (דברים יח, ד) ראשית גז צאנך וגו', שמסביר שיטת בית שמאי "שתי צאן חייבות בראשית הגז. שכן דרכן של בני אדם לחיות שתי צאן. שנאמר והי' ביום ההוא יהי' איש עגלת בקר ושתי צאן", וא"כ, הרי מובן בפשטות דלע"ל שכן יהי' דרכן של בני אדם לחיות רק שתי צאן, שיתחייבו אפי' רק שתי צאן בראשית הגז. אבל מלשון הגמ' הנ"ל משמע שטעם בית שמאי הוא משום דמצינו שגם שתי צאן נקראות בכתוב "צאן", ולא משום שהפסוק מגלה לנו שכ"ה דרכן של בני אדם לחיות שתי צאן, וגם שלכאורה פי'

הפסוק אינו שכ"ה מצב הרגיל דבני אדם, אלא רק בזמן שיהי' ברכה מיוחדת יהי' די גם בשתי צאן, או שבזמן שבני ישראל יסתפקו במועט יחיו רק שתי צאן (ראה מה שכתבתי בב' הפי' בפסוק זה בגליון העבר), אבל מ"מ לכאו' מובן בפשטות דמכיון שכן יהי' מצב הרגיל דבנ"י לע"ל, שוב שפיר שייך הסברא הנ"ל "שכן דרך של בני אדם לחיות שתי צאן".

אלא שלאידך גיסא יש להעיר, דלכאורה מובן בפשטות שלע"ל יהי' לבנ"י ריבוי בקר וצאן וכו', [ומה גם שבכדי לקיים מצות מעשר בצאן צ"ל לכה"פ י' צאן, ולע"ל הרי יקיימו כל בנ"י כל המצוות בתכלית השלימות], וא"כ לכאורה צ"ב איך זה מתאים עם הנ"ל שלע"ל יחי' איש עגלת בקר ושתי צאן. ואולי י"ל (כמשנ"ת בגליון העבר), שבנ"י בעצמם יחיו רק עגלת בקר ושתי צאן, ושאר הצאן יתעסקו בזה הנכרים, כמ"ש (ישעי' סא, ה) "ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו'".

אלא דאם כן לכאורה אינו עולה יפה הסבר הנ"ל שלע"ל יהי' שיעור ראשית הגז רק בשתי צאן, משום שכן יהי' אופן ההנהגה דבנ"י שיחיו איש רק עגלת בקר ושתי צאן, דלכאורה סו"ס הרי יהי' להם באמת הרבה צאן? ולכאו' י"ל, דמכיון שבנ"י בעצמם יחיו רק שתי צאן, ושאר הצאן לא יהי' להם צורך בזה (והבני נכר יתעסקו בזה), לכן שיעור הקובע לגבי ראשית הגז הוא הצאן שבנ"י יש להם צורך בה, דהיינו שתי צאן.

ואכתי צ"ב, דסו"ס מהו הנ"מ בין שיטת ב"ש וב"ה לע"ל, דמכיון שיהי' להם הרבה צאן, ויתנו ראשית הגז מכולם, א"כ למאי נ"מ אם רק ב' חייבים או ה'? אלא דעדיין נפקא מינא באם רק גוזז שתיים ולא חמש, דלב"ש כבר חל החיוב ליתן ראשית הגז, משא"כ לב"ה.

ב. ובגופו של ענין, כמ"ש בגליון העבר, לכאו' יוצא שלע"ל יהיו ב' קצוות ביחד, דמצד א' יהי' הרחבה בגשמיות בהפלגה, שזה יביא למצב שלא יהי' שם לא רעב ומלחמה וקנאה ותחרות, ומצד השני הדברים הגשמיים לא יבלבלו מהעסק לדעת את ה', שהרי כל המעדנים מצויין כעפר, דהיינו כדבר שאין בו צורך כלל, [ואם מ"ש לעיל נכון, נמצא שגם בנוגע בקר וצאן יהי' ב' הקצוות, שמצד א' יהי' להם ריבוי בקר וצאן, ומצד שני יסתקפו בנ"י במועט ורק בעגלת בקר ושתי צאן], וראה ג"כ בלקו"ש ח"ה ע' 386 מה שמביא מאמר הצ"צ (נדפס ג"כ באוה"ת בראשית כרך ה' ע' תתמ"ז), במה שמסביר שלע"ל יהי' תכלית הביטול לאלקות ביחד עם ההרחבה בגשמיות, וע"ד יוסף ורבינו הקדוש שכל העושר שלהם לא בלבל אותם מעבודת ה', ע"ש.

ואולי יש להוסיף בזה, דלא רק שהרחבה בגשמיות הוא בכדי שיהי' שלא יהי' שם לא רעב ומלחמה וכו', אלא שזה יוסיף גם בהעסק לדעת את ה' עצמו. ראה המבואר עד"ז בהתוועדויות (תשמ"ו ח"ג ע' 467), דמכיון שהנכרים יתעסקו בהשדות וכרמים וצאן של בני", הנה לא רק שזה לא יבלבל לבני", אלא אדרבה זה מביא לפתיחת הלב והמוח, שלימוד התורה יהי' ביתר שאת ויתר עז באורך רוחב ועומק. וע"ד הידוע אודות הצ"צ שהיו זמנים שהצ"צ ציוה שימידו לפניו, על השלחן שלמד תורה, קערה עם מטעבות כסף וזהב. ועד"ז מסופר במהרי"ל אודות ר"ת שנהג כן, כי דבר זה פועל הרחבת המוחין, ובמילא ניתוסף בלימוד התורה.

וראה ג"כ בד"ה כימי צאתך, אחש"פ תשכ"ח, ובהמשכו, ד"ה ויאמר לו יהונתן ש"פ שמיני תשכ"ח (מוגה) ס"ט, דע"י הרכוש גדול לע"ל וזה שהמעדנים מצויין כעפר יתוסף במלאה הארץ דעה את ה' – ע"ד הענין שהנשמה תהי' ניוזנת מן הגוף לע"ל, כי זה שהגוף מתענג בטבעו מדברים אלו הוא לפי שענינים אלה שייכים להגוף מצד ענינו הפנימי. ע"ש. אלא שאעפ"כ לכאו' אין זה סותר לזה שישתפקו במועט, כי לכאורה עצם מציאות ענינים אלו אצל בני" מוסיף בלדעת את ה', אע"פ שלא ישתמשו בזה, ע"ד הסיפור הנ"ל עם הצ"צ אודות מטבעות כסף וזהב. ועצ"ע. ויה"ר שזנכה לקיום כל הענינים הנ"ל תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



לקוטי שיחות

בענין "ופרינו בארץ" (גליון)

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. בגליון הערות וביאורים (א' סא) העיר הרב ממ"ר שיחי' על המבואר בלקו"ש ח"י שיחה א' לפ' תולדות (לקו"ש לפ' תולדות תשל"ד – "ארבעים שנה") בפירוש דברי יצחק (תולדות כו, כב) "כי עתה הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ".

ומבאר דבפשטות משמע דהכוונה היא לריבוי ולדות – פריה ורביה, אמנם ע"ז קשה (כלשון הלקו"ש. הההדגשות במקור): "הרי לא היו ליצחק ולרבקה רק שני בנים, יעקב ועשו, ואיך נופל ע"ז לשון "ופרינו" (הבא בהמשך ל"הרחיב")? וזהו הטעם שרש"י מחדש שהפירוש "ופרינו" הוא באופן אחר, עיי"ש בארוכה.

ובס"ג מקשה, שלכאורה עדיין היה לו לרש"י לפרש את "ופרינו" במשמעות של ולדות, "ואעפ"כ מתאים זה ל"הרחיב ה' לנו", ע"פ מ"ש רש"י כבר בפ' וירא: "בני בנים הרי הן כבנים", וא"כ אפ"ל שקאי על בני יעקב, שהיו שנים עשר (ודינה)?"

ומתרץ וז"ל: "לכן מעתיק רש"י בתחילת פירושו (ופרינו) בארץ" – ובני יעקב הרי לא נולדו בארץ כי אם בחו"ל, ובמילא לא קאי "ופרינו בארץ" עליהם. עכ"ל.

ולפום ריהטא יש להקשות בזה:

הנה, כמו שהזכיר בלקו"ש שם לפנ"ז, ליצחק ולרבקה היו שני בנים – יעקב ועשו. ומעתה, כאשר בא להציע ש"ופרינו בארץ" יתייחס ל"בני בנים" – למה שבק לגמרי בני עשו, ומדבר דוקא בבני יעקב?

דהנה, לפי "פשוטו של מקרא" המסופר בס"פ וישלח (לו, א ואילך), הרי נולדו לעשו חמשה בנים (וליתר דיוק: ארבעה. עיין רש"י לגבי "קרח"), וכולם נולדו – כלשון הכתוב – "אלה בני עשו אשר ילדו לו בארץ כנען". ומתוך הכתוב מובן שבנוסף לבנים נולדו לו גם בנות, שהרי מספר "ויקח עשו את נשיו ואת בניו ואת בנותיו . . . ואת כל קנינו אשר רכש בארץ כנען וילך אל ארץ גו", והרי מיעוט בנות שנים, כך שיש לנו (לכל הפחות) ארבעה בנים ושתי בנות שנולדו לעשו בארץ כנען.

וא"כ לכאורה קשה, דאף אם "ופרינו בארץ" אינו יכול להתייחס לבני יעקב שנולדו בחו"ל – מדוע אי אפשר לפרשו על בני עשו שנולדו בארץ?

ונשאר בצ"ע. ומצוה ליישב.

ב. ונראה לומר בזה בפשטות ובהקדים:

דהנה על ייחוסם של בני עשו מבואר בהמשך הכתובים שם (שם לד-לה) "ויהי עשו בן ארבעים שנה ויקח אשה את יהודית בת בארי החתי ואת בשמת בת אלון החתי. ותהיין מורת רוח ליצחק ולרבקה", ובפרש"י שם "כל מעשיהן היו להכעיס ולעצבון . . . שהיו עובדות עבודה זרה", ובפרש"י בפסוק שלאח"ז (שם כז, א) "ותכהין, בעשנן של אלו (שהיו מעשנות ומקטרות לע"ז)".

ובהמשך הכתובים (שם כז, מו) "ותאמר רבקה אל יצחק קצתי בחיי מפני בנות חת אם לוקח יעקב אשה מבנות חת כאלה מבנות הארץ למה לי חיים", ובפרש"י שם "מאסתי בחיי".

יעוד שם (כח, ה-ט) "וירא עשו כי רעות בנות כנען בעיני יצחק אביו. וילך עשו אל ישמעאל ויקח את מחלת בת ישמעאל בן אברהם אחות נביות על נשיו לו לאשה", ובפרש"י שם "הוסיף רשעה על רשעתו שלא גרש את הראשונות" [אכן ראה משנ"ת בזה בלקו"ש חל"ה תולדות ג' ובהערות שם אם לפרש"י היתה מחלת בת ישמעאל אשה כשרה או לא, והמתבאר מתוכן השיחה שנוטה לפרש בשיטת רש"י כהשיטה דאשה כשירה היתה].

יעוד מצינו (וישלח לו, ב-ו) "עשו לקח את נשיו מבנות כנען את עדה בת אילון החתי ואת אהליבמה בת ענה בת צבעון החוי. ואת בשמת בת ישמעאל אחות נביות. ותלד עדה לעשו את אליפו ובשמת ילדה את רעואל. ואהליבמה ילדה את יעוש ואת יעלם ואת קרח וגו'".

ובפרש"י (שם, ב) "היא בשמת בת אילון, ונקראת בשמת ע"ש שהיתה מקטרת בשמים לע"ז", ובהמשך שם "בת ענה בת צבעון, אם בת ענה לא בת צבעון . . . מלמד שבא צבעון על כלתו אשת ענה ויצאה אהליבמה מבין שניהם, והודיעך הכתוב שכלן בני ממזרות היו".

יעוד נאמר על אליפו בנו של עשו בפרש"י (שם, ה) "קרח זה ממזר היה ובן אליפו היה שבא על אשת אביו אל אהליבמה אשת עשו כו'", ולהלן (שם, יב) "ותמנע היתה פלגש לאליפו בן עשו ותלד לאליפו את עמלק גו'", ובפרש"י שם "מלמד שבא על אשתו של שעיר ויצאה תמנע מביניהם וכשדלה נעשית פלגשו כו'".

ובפירוש הרא"ם שם "משום דכל המשפחות הללו לא נכתבו כאן אלא להודיע קלונם ופסלותם . . . וכיון שלא נכתבו כל המשפחות הללו אלא להודיע פסלותן כל היכא דאיכא למתלי בהו בקלקולא תלינן . . . מפני שנתחתן עשו עמו שנשא את אהליבמה והוליד ממנה בנים נפסל זרעו ממנה בפסלות ממזרות" [אלא שאינו מוכרח בפש"מ בפרש"י, ראה גם המשך דברי הרא"ם שם ודו"ק].

ג. עכ"פ מבואר מזה מהותם קלונם ופסלותם של נשי עשו [חוץ ממחלת בת ישמעאל לדיעה א', וכ"ה שיטת רש"י ע"פ לקו"ש חל"ה שם], וייחסם אל יצחק ורבקה [מורת רוח", "מאסתי בחי"י", "רעות", ומזה נמצאת למד קצת] [גם לבן חמש למקרא] על מהותם של בני [ובנות] עשו שנתגדלו על ברכי עשו ונשיו, אשר קשה ודוחק גדול לומר שהם היו בגדר "פירות" לנחת רוח סבם וסבתם יצחק ורבקה [ועצ"ע בנוגע לרעואל בן בשמת].

וא"כ קשה מאד לומר גם בפשט"מ שדברי יצחק "כי עתה הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ" קאי על תולדות מעין אלו, אתמהה. ולכאורה ה"ה דבר שגם בן חמש למקרא יכול להבינו בפשטות.

והגם כי "בני בנים הרי הן כבנים" וממילא דשפיר שייך ע"ז הלשון ותיבה פרטית "הרחיב", ובנדוד"ד [בבני עשו] שייך גם הלשון ותיבה פרטית "בארץ", מ"מ קשה לומר שכללות ותוכן הלשון "הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ" קאי על ולדות שכאלו.

וע"ד שאין לומר שהכוונה בדברי יצחק קאי על דורות הבאים, וכמו שמבאר רבינו בלקו"ש שם הערה 11 "כי מקדים כי עתה הרחיב ה' לנו", וע"ד שאין לומר דקאי על בני יעקב אבינו מצד הלשון "בארץ" וכנ"ל, הנה כמו"כ עד"ז אין לומר ש"הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ" קאי על ולדות שכאלו, שהרי אין ולדות אלו בגדר "פירות" וברכה וכו' ליצחק ורבקה.

זאת ועוד, הרי לפירוש זה קשה ביותר שהרי נצטרך לומר שכוונת דברי יצחק אלו קאי רק על יעקב ועשו ובני עשו, ולא על בני יעקב שלא נכללו בברכה זו [שהרי אינם נכללים בתיבת "בארץ"], ושזאת הכוונה ב"הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ", וממילא יוצא ד"ופרינו" של יצחק ורבקה קאי על בני עשו ולא על בני יעקב.

[וכמו"כ גם אי נימא שרעואל כשר היה (ועצ"ע בזה), מ"מ דוחק גדול לומר שדברי יצחק קאי רק על יעקב ועשו ורעואל בן בשמת בת ישמעאל, ולא על בני יעקב, ושזאת הכוונה ב"הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ"].

ומה שהזכיר בלקו"ש שם לפנ"ז "הרי לא היו ליצחק ולרבקה רק שני בנים, יעקב ועשו", היינו שהזכיר בזה גם "עשו", י"ל בפשטות דחלוק בזה עשו שהוא בנם ממש מבניו של עשו, ונוסף ע"ז הרי (א) עשו נולד בקדושה ובטהרה משא"כ בניו כנ"ל, (ב) מיצחק ורבקה, (ג) ו"כסבור אביו שהוא מדקדק במצות (רש"י תולדות כה, כז) [ולהעיר גם מלקו"ש חט"ו תולדות א' במהותו של עשו, אלא שהמדובר כאן הוא בפרש"י עה"ת ודו"ק].



נגלה

בסוגיא הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה¹

הגאון רבי יעקב יואל ענגרש ז"ל

מובא במסכת שבת (דף כ"ב ע"א) "אמר רב כהנא דרש רב נתן בר מניומי משמי' דרב תנחום, נר חנוכה שהניח למעלה מכ' אמה פסולה כסוכה וכמבוי. ואמר רב כהנא דרש רב נתן בר מניומי משמי' דרב תנחום מאי דכתיב והבור רק אין בו מים

דברי פתיחה מאת הרב חיים דוד א. טיפענברון, לונדון אנגלי'
 (1) רבי יעקב יואל - דיין דקהלת פרנקפורט דמיין עד שנת תקי"ב בתקופת הגאון הגדול רבי יעקב פאפירש ז"ל (בעמח"ס שו"ת שב יעקב). ראה אודותו בקובץ "אסופות וגנוזות שפתי ישנים" (לונדון תשע"ג) קובץ א', קובץ ד' וקובץ ז'.

הגאון הגדול רבי יעקב פאפירש כ"ץ אב"ד עיר פפד"מ והגלילות בעל שו"ת שב יעקב מתאר בלשון מליצית את תלמידו רבי יעקב יואל ענגרש כ"איש חי רב פעלים, אוצר בלום קופת הרוכלים, ידידי המופלא והתורני, דיין מצויני, יושב בשבת תחכמוני...".

הרבה לא ידוע אודות רבי יעקב יואל אלא רק שחי בעיר פפד"מ בזמן שהייתה מלאה חכמים וסופרים, וכן בעיר זו שימשו ברבנות גדולי ישראל ענקי הרוח פארי הזמן אשר האירו בתורתם ובצדקתם בכל תפוצות ישראל. סיבת הדבר שלא ידוע אודותיו, היא כנראה מכיוון, דלא נדפס ממנו שום ספר בהלכה או דרוש, וכן לא נזכר בשאלות ותשובות של גדולי זמנו, פרט לס' שו"ת שב יעקב מרבו המובהק (וכתלמיד חבר) שאליו כן המריץ שאלותיו.

רבי יעקב יואל נפטר בשנת תקי"ב ובמצבתו חרוט: "ה"ה התורני הרבני הדיין מהר"ר יעקב יואל ענגרש זצ"ל נפט' בש"ק ונ' ביום א' ט"ו טבת תקי"ב לפ"ק. ויאל עלה ונתבקש בישיבה של מעלה דיינא ראה ונחית לעומקא בעמקי מצולה. עד שיברר הדין ברור וצלול כשלמה עוסק בתורה ובגמ"ח יום ולילה ויעקב יואל פינה לדרכו דרך כבושה וסלולה יותר מארבעים ושית שנין הורה חוקים ומשפטים ודינים לישראל במעלה ע"ג מעלה בא שבת ד' טבת בא למנוחה למעלה ועזב אותנו בבכי' ויללה ב"ז תנצב"ה עד למעלה סלה".

עלה לנו לקבל העתקות מחידושו על מסכת שבת שהם עוד בכתובים וטרם נדפסו, ומפלפל שם בדברי הגמרא ובדברי רש"י ותוס' באריכות גדולה בסגנונו המיוחד באופן של ריבוי ומיעוט, דורש מן החסר ומן היתר ומדייק בדברי שיטות הראשונות כדי לברר באופן ברור דברי התנאים והאמוראים סברתם ושיטתם. חידושים אלו הם רק חלק מחידושו שכתב על רוב מסכתות הש"ס ביחד עם חידושו על טושו"ע (שכבר הדפסנו בקובצים הנ"ל) וכן כמה מתשובותיו (ג"כ הדפסנו שם).

לכבוד ימי חנוכה ובסמיכות ליום הזכרון שלו - מגישים מה שחידש על הסוגיא "ימי חנוכה" במסכת שבת דף כ"ב אם "הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה", ומתאימם להתירושים של הב"ב בהקושיא הידוע שלו.

תהא מה שלפנינו זכרון טוב בעד איש "רב פעלים" גאון אדיר מן הדיינים לא כ"כ מפורסמים כיום, דק"ק פפד"מ בזמנו הזהב, וזכות לו שיהא ששפתותיו דובבות בקבר, וזכותו יגן עלינו ועל כ"א.

משמע שנאמר והבור רק איני יודע שאין בו מים. אלא מת"ל אין בו מים, מים אין בו אבל נחשים ועקרבי' יש בו". ע"כ.

וכבר צווחו בו קמאי דקמאי, ואף אני אענה בו את חלקי. דהא גם יש לדקדק למה לו להאריך ולומר פסולה כסוכה וכמבוי, לא הי' לו לומר אלא רק פסולה ותו לא, ומה לו לדמותו לסוכה ולמבוי.

ונ"ל לתרץ דתו' שם הקשה למה נקטי' "פסולה" ולא תנא "ימעט" כמו גבי מבוי, ותרצו דלא רצה להאריך ולומר יכבנה וימעטה ויחזיר וידליקנה דלמעט ולהניח כמו שהיא דולקת א"א, והיינו משום דהדלקה עושה מצוה מש"ה הדלקה במקומו בעינן כמו שאי' בב"י ובהרמ"א סי' תרע"א בהדי'.

(דאע"ג דתו' בריש עירובין וסוכה כותב דאפי' למ"ד הנחה עושה מצוה נמי אסור דהרואה אומר לצורכו הוא דאדלקה, נ"ל דהרב ב"י והרמ"א לא סברה הכי דעד כאן לא משני הגמרא האי סברה דהרואה אומר כו', אלא אי הדלקה בפני' והוצאה לחוץ דאדלקה בפני' במקום תשמישו מש"ה יש מקום לטעות ולומר דלצורכו אדלקה. אבל אי אדלקה למעלה מכ' והניחה למטה כמו שהיא דולקת למה יהי' פסולה למ"ד הנחה עושה מצוה. אלא ודאי דסבר רב תנחום הדלקה עושה מצוה מש"ה פסולה דהדלקה במקומו בעינן).

והנה האי דבעי אי הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה נ"ל דזה תלוי' בשני תירוצי' דאית' בב"י. דרב ב"י הקשה בסי' תר"ע וז"ל: "ואיכא למידק למה קבעו ח' ימים דכיון דזמן בפך הי' בו להדליק לילה אחד ונמצא שלא נעשה נס אלא בשבעה לילות.

וי"ל שחילקו שמן בפך לח' חלקי' ובכל לילה היו נותני' במנורה חלק א' והי' דולק עד הבקר ונמצא שבכל הלילות נעשו הנס.

ועוד י"ל שלאחר שנתנו השמן בני' המנורה כשיעור נשאר הפך מלא כבתחילה וניכר הנס אף בלילה הא"ע"ש.

והנה לתירץ ראשון שלא נתנו במנורה רק חלק שמיני' ואעפ"כ הי' דולק עד הבקר וא"כ הי' הנס בדליקות, הנה לפ"ז בודאי הדלקה עושה מצוה אבל לפי תירץ שני שנשאר הפך מלא כבתחילה לא נעשה הנס בנר כלל אלא רק בשמן נעשה הנס שנשאר הפך מלא א"כ י"ל דהדלקה לאו עיקר מצוה היא אלא הנחה עושה מצוה. ואפי' אי נדלקת כבר והונח לשם מצות חנוכה נמי יצא.

וא"כ לפ"ז דרב תנחום דאמר נר חנוכה שהניח למעלה מכ' אמה פסולה ולא קתני "מעט" כמו שאמר במבוי היינו משום דלא רצה להאריך כמו שכתבו תו' משום דהדלקה עושה מצוה כמו שאמרינן. וא"כ ע"כ סובר כתירץ ראשון דחלקו השמן לח' חלקי'.

והנה הפוסקי' האחרוני' היקשו על תירץ הראשון שבב"י הנ"ל היאך חילקו השמן והא אין סומכין על הנס והאיך סמכו שידלק כל הלילה בחלק שמיני', ומש"ה דחו תירץ הנ"ל.

ונ"ל לתרץ דהא נמי קשה על ראובן כהאי קושי' דאמר "השליכו אותו אל הבור הזה אשר במדבר", והכתוב העיד עליו שאמר כן למען היצול אותו מידם להשיבן אל אביו הא אין סומכין על הנס וגם בבור ימות בנחשי' ועקרבי'.

רק המפרשים תירצו קושי' הנ"ל דכל כוונת ראובן הייתה להציל אותו מיד אחיו שהם בעלי בחירה ואין הקב"ה נוטל בחירה מאדם אבל בבור, שמלא נחשי' ועקרבי' שהם אינם בעלי בחירה ויעשה לו נס ויחי', ויצול.

לפ"ז גם על תירץ ראשון שבב"י הנ"ל לא קשה מידי דהא דאין סומכין על הנס ילפינן בקדושין (דף ל"ט ע"ב) דאמר "כל היכא דקביע היזיקא לא סמכינן אניסא דכתיב ויאמר שמואל איך אילך ישמע שאול והרגני". ואם יש חילוק בין בעל בחירה לבין מי שאינו בעל בחירה אין זה מוכיח מידי מהתם די"ל לעולם סמכינן אניסא ומכ"ש בדבר המנורה שזהו מצוה שמוטלת על כל ישראל מהא דאמר שמואל איך אלך, היינו משום דשאל בעל בחירה הוא, ובוה לא סמכינן אניסא, אבל במקום אחר סמכינן, כמו שעשה ראובן.

לפ"ז אתא שפיר דאמר נר חנוכה שהניח למעלה מכ' פסולה ולא קתני "מעט" משום דהדלקה עושה מצוה והיינו כתירץ ראשון שבב"י, אך עדיין קשה האיך סמכו על נס, וי"ל דמש"ה אמר מ"ד והבור ריק וכו' אלא מים אין בו אבל נחשי' ועקרבי' יש בו, וא"כ על ראובן נמי קשה, אלא ודאי דיש חילוק בין בעל בחירה או אינו בעל בחירה. לפ"ז דחלקו השמן כפי תירץ ראשון הנ"ל נמי לא קשה מידי כמו שאמרינן, ודוק.



קלוטה כמי שהונחה

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בשבת (ד, ב) כתבו התוס' (ד"ה דאמרינן) דמאן דס"ל "קלוטה כמי שהונחה דמיא", אא"פ לסבור "ילפינן זורק ממושיט", כי "ילפינן זורק ממושיט" פירושו שכמו שמושיט מרה"י לרה"י דרך רה"ר למעלה מי' טפחים חייב (כי כן הי' במשכן), כמו"כ זורק מרה"י לרה"י דרך רה"ר למעלה מי' טפחים חייב, "קלוטה כמי שהונחה דמיא" פירושו, שכשחפץ פורח באויר ה"ז כמי שהונח שם, וה"ז סתירה, כי למעלה מי"ט ברה"ר ה"ה מקום פטור, ואם חשבינן מה שנכנס לאויר שכאילו נח שם, הרי כשזורק מרה"י לרה"י דרך רה"ר למעלה מי"ט, ה"ז כאילו נח במקום פטור. ואי"ז דומה כלל למושיט, שלא נח במקום פטור.

אמנם הרמב"ם כותב ע"ז, וז"ל: ולא נראה, דלמעלה מי' כיון דאיתפליג לי' רשותא מקרקע, והאי רשות ליכא למימר כמי שהונחה לפוטרו. עכ"ל.

כלומר, שנחלקו התוס' והרמב"ן, דלתוס' אפ"ל "קלוטה כמי שהונחה דמיא" גם כשנכנס לאויר למעלה מי' ברה"ר, שהוא מקום פטור. ולרמב"ן אין לומר "קלוטה..." במקום זה (כיון שזה רשות בפ"ע מהקרקע). וכן נראה מלשון רש"י שם (ד"ה ובתוך) וז"ל: דאילו למעלה מי' לאו אויר רה"ר הוא אלא אויר מקום פטור הוא, ואפי' קלוטה ליכא, עכ"ל. ולא כתב שפטור לפי שנקלט במקום פטור, כ"א כתב שאין לומר בזה "קלוטה...".

ובביאור מחלוקתם כתבו האחרונים, שלהרמב"ן וכו' הפי' ב"קלוטה כמי שהונחה דמיא" הוא שזהו כאילו נח ע"ג קרקע [אף שלפועל אינו ע"ג הקרקע, שלכן מביאה הגמ' ראי' מזה שלא בעינן הנחה ע"ג מקום ד' על ד', מ"מ הטעם מדוע אמרי' שזהו כאילו נח, ה"ז מטעם הקרקע שתחתיה]. ולכן למעלה מי"ט שאי"ז אויר רה"ר, ואינו שייך לקרקע, אין שייך לומר בזה "קלוטה כמי שהונחה דמיא", אבל התוס' ס"ל ש"קלוטה" פירושה שכאילו נח באויר, בלי שייכות להקרקע, ולכן גם למעלה מי"ט אמרי' "קלוטה...".

ויש לבאר עומק מחלוקת זו, בהקדים מ"ש בלקו"ש חט"ז (ע' 287) בנוגע למ"ש הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"א ה"ה), וז"ל: ועושין מחיצה אחרת סביב להיכל רחוקה ממנו כעין קלעי החצר שהיו במדבר וכל המוקף במחיצה זו שהוא כעין חצר אוהל מועד הוא הנקרא עזרה, עכ"ל.

דלכאורה מחיצה זו היא בשביל העזרה (מקום שבו עומד המזבח) ולמה קוראו "מחיצה אחרת סביב להיכל כו", ובפרט שהוא מיותר לכאורה?

ומתוך בהקדים הא דאיתא במשנה (תמורה לב, א) "אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית אין משנין אותן מקדושה לקדושה", ולדעת הרמב"ם (הל' תמורה פ"ה הי"א) דין זה הוא גם בבדק הבית גופא – "אם הקדיש לבדק ההיכל לא ישנה לבדק המזבח, וכן כל כיוצא בזה" (והראב"ד שם חולק עליו וס"ל ד"אין שינוי בין קדשי היכל לשאר עזרות ולא למזבח", ולדעתו הדין שבמשנה אינו אלא בקדשי מזבח, "שקדשי מזבח אפילו מקדשים קלים לחמורים אין משנים ואין ממעטים מאכילת קדשים, אבל בדק הבית מה יש בין זה לזה". וכן מפרש רש"י בפירושו על הש"ס במשנה הנ"ל: "דקדשי בדק הבית שהקדישים למזבח לא עשה כלום) ובקדשי מזבח אין משנים מקדושת עולה לשלמים ומשלמים לעולה" – אבל בקדושת בדק הבית גופא אין איסור זה (כשיטת הראב"ד)).

ומבאר שלהרמב"ם נכללה גם מחיצת העזרה בגדר קדושת היכל, ובמילא דינא קמ"ל בזה דמחיצה זו היא בשביל ההיכל, וא"כ קדושת היכל לה. ואם הקדיש לבדק היכל נכלל בזה גם מחיצה זו, ועפ"ז גם ע"ז חל הדין דלא ישנה לבדק המזבח. ע"כ תו"ד.

בכל אופן, נמצא דאף שבפועל היתה המחיצה סביב העזרה (והעזרה היא שהיתה סביב ההיכל), מ"מ יש ב' אופנים איך ללמוד גדר מחיצה זו, שמסביב לעזרה: א) כפשוטו, שזהו סביב העזרה. ב) כשיטת הרמב"ם (לפי דיוק הרבי) שזהו "סביב להיכל, רחוקה ממנה".

ומזה יש ללמוד לשאר מקומות הדומות, שכשיש מקום שסביבו ישנו שטח, וסביב השטח הזה ישנו מחיצה או עוד שטח וכיו"ב, אפ"ל להביט על גדר המחיצה או השטח הזה בא' מב' אופנים: א) גדרו הוא מה שהוא סובב השטח הקרוב לו. ב) גדרו הוא מה שהוא סובב המקום הראשון, אלא שהוא רחוק ממנו (בהפסק המקום שבינתיים).

והנה עד"ז י"ל בנוגע המקום פטור שהוא למעלה מי' טפחים מקרקע לרה"ר, שיש להגדירו בב' אופנים: א) היות ורה"ר עולה רק עד י' טפחים, הנה המקום שלמעלה מאויר י' טפחים אלו, ה"ה מק"פ, כי זהו מחוץ לי' טפחים אלו. כלומר: אף שהוא סמוך ממש לרה"ר (שהרי עד י"ט הוא רה"ר, נ"מ היות והוא מחוץ לי"ט אלו, כבר אינו רה"ר, כ"א מק"פ. [וזה מתאים עם אופן א' הנ"ל שמקום זה (למעלה מי' טפחים) מקיף את המקום הקרוב לו (הי"ט)]. ב) גם על השטח שלמעלה מי'

טפחים מביטים שזה מקיף הקרקע (ולא האויר של י"ט), אלא שהיות והוא רחוק מן הקרקע יותר מ' טפחים, אי"ז רה"ר, כ"א מקום פטור. [וזה מתאים עם אופן הב' הנ"ל שמקום זה (למעלה מ'ט) מקיף את המקום הראשון (הקרקע), אלא שהוא רחוק ממנו].

ובפשטות ב' אופנים אלו תלויים בהגדרת "רשות הרבים", שיש לבאר בב' אופנים: א) הרה"ר הוא השטח שעל גבי הקרקע, כלומר, הי' טפחים שמן הקרקע ולמעלה הם הם הרשות הרבים. ב) הקרקע היא היא רשות הרבים, והאויר שעל גבי הקרקע, ה"ה רק אויר רה"ר. ודין אויר זה הוא כמו הרה"ר (הקרקע) עצמה.

ומזה מסתעף החקירה הראשונה: דאם הרה"ר הוא הי"ט שעל הקרקע, אז מה שלמעלה מ'ט ענינה שזהו סמוך להי"ט, אלא שהוא חוץ ממנה, ולכן הוה מקום פטור. אבל אם הקרקע עצמה היא היא הרה"ר, וגדר הי' טפחים עצמם הוא רק מה שהוא על גבי הקרקע, ואינם גדר לעצמם, אז מסתבר שגם למעלה מ'ט פירושו שהוא ע"ג הקרקע אבל רחוק (יותר מ' טפחים).

והנה מסתבר שאם הוא כאופן הב', שהעיקר הוא הקרקע, הנה כשאמרין שקלוטה בתוך הי' טפחים הי"ז כמי שהונחה, הפי' הוא שהוא בדוגמת ענין "לבוד", שפירושו שכל דבר שהוא בתוך ג' טפחים מהקרקע הי"ז כאילו מונח ע"ג קרקע, הנה גם כשהוא בתוך י' טפחים מן הקרקע הי"ז ג"כ (לגבי ענין זה) כעין לבוד, שהרי הי"ט עצמם אינם הרה"ר, ואיך אפשר לחייב ע"ז שהניח בתוך הי"ט, ומסתבר שחייב לפי שהי"ט עצמם בטלים להקרקע (כעין לבוד עד ג' טפחים), ובמילא כשהניח בתוך הי"ט הי"ז כאילו הניח ע"ג קרקע.

אבל אם נאמר כאופן הא', שהי"ט עצמם הם ברה"ר, אין סיבה לומר שכשהניח החפץ בתוך הי"ט, הי"ז כאילו הניח ע"ג הקרקע, כי אין צורך לזה, שהרי הי"ט עצמם הם הם הרה"ר. ומסתבר שחייב לפי שהניחו בתוך האויר די"ט, שזהו הרה"ר.

ועפ"ז מסתבר שאם אמרי' כאופן הב', הנה למעלה מ'ט אין שייך לומר "קלוטה כמי שהונחה דמיא", כי לפי אופן זה כל סיבת אמירת "קלוטה..." הי"ז לפי שבזה יש דין כעין לבוד, לכן למעלה מ'ט שאין דין כזה (כלומר שאין דין שזה מתייחס להקרקע), לא אמרינן בזה "קלוטה...". וכמו שאין אומרים "לבוד" למעלה מג' טפחים. אבל אם שהאויר עצמו הוא הרשות הרבים, ואעפ"כ אמרי' (מאיזה טעם) ש"קלוטה כמי שהונחה דמיא", הנה גם באויר למעלה מ' טפחים צריכים לומר כן (ולא יתחייב, כי אף זהו כאילו נח, מ"מ הוא נח במקום פטור).

וי"ל שבזה נחלקו התוס' והרמב"ן וכו': להתוס' ה"ז כאופן הא', ובמילא אמרינן "קלוטה..." גם למעלה מי"ט, משא"כ להרמב"ן וכו' ה"ז כאופן הב', שהי"ט עצמם הם רק אויר שעל גבי הרה"ר, ובטלים להקרקע, הנה רק בתוך הי"ט אפ"ל "קלוטה..." ולא למעלה מי"ט, כנ"ל.

וזהו כוונתו במה שכתב "דלמעלה מי' כיון דאתפליג לי' רשותא מקרקע, והאי רשותא ליכא למימר כמי שהונחה לפוטריו", כיון דס"ל כאופן הב' דטעם "קלוטה..." הוא לפי שדומה ללבד, שכאילו נח ע"ג קרקע, וזה אין שייך בלמעלה מי'.



שיטת רבינא באין אומרים לאדם הטא שיזכה

חבירך

הת' דב בעריש רוטנברג

תלמיד בישיבה

גרסינן בשבת (ד, א): "בעי רב ביבי בר אביי: הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת או לא התירה? א"ל רב אחא בר אביי לרבינא היכי דמי? . . אמר רב שילא לעולם בשוגג, ולמאן התירו לאחרים מתקיף לה רב ששת וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירך, אלא אמר רב אשי לעולם במזיד, ואימא קודם שיבא לידי איסור סקילה", עיי"ש בפרטיות כל הסוגיא.

ומבאר רש"י הסברא "וכי אומרים לו לאדם", וז"ל: "צא וחטא איסור קל כדי שלא יתחייב חבירך עונש חמור".

ובלקוטי-שיחות חלק ח"י (פרשת שלח סוף שיחה א') גבי שיטת רש"י על-תורה, שמצינו שכביכול נחשדה מרים בלשון הרע (ע"י סמיכות הפרשיות לפרשת המרגלים) בשביל שהמרגלים יקחו ממנה מוסר, מבאר הרבי שרש"י אזיל לשיטתו כאן (על הש"ס) שכל מה שאין אומרים לאדם חטא איסור קל (ע"ד שנחשדה מרים, כנ"ל) הוא בכדי שלא יתחייב . . עונש חמור – היינו שהעבירה עצמה כבר נעשתה ורק רוצה (ע"י שיחטא איסור קל) לזכות חבירו מעונש. אבל כשחבירו עדיין לא עבר את העבירה, וביכלתו למנעו מכך – אומרים לו שיחטא חטא קל בשביל לזכות חבירו.

והיינו (כדברי הרבי שם) כשיטת ריב"א² בסוגיא דידן (תוד"ה וכי אומרים),
התוס' שאלו שלכאו' מצינו בעירובין (לב, ב) שניחא לי' לחבר דליעבד איסורא
קלילא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה, והוא לכאו' בסתירה לכך ש"אין אומרים
לו לאדם חטא כו"??

ומתרצים התוס', ששם שאני משום שהחטא של הע"ה בא ע"י החבר (כי סומך
על דבריו שאמר לו טול תאנים מתאנתי וחושב שזה מעושר) משא"כ בשאר
איסורים שלא גרם לחבירו החטא החמור.

וממשיכים התוס' ומביאים דעת ריב"א, שאמר שא"א ללמוד משם (שהחבר
יכול לעשות איסור קל כדי לזכות חבירו) לרדיית הפת ולומר שמותר לו לעבור על
איסור שבות [או עובדין דחול³] כדי שיזכה מאיסור חמור דאב מלאכה – אע"פ
שגם כאן האיסור החמור בא על ידי מי שעובר על האיסור הקל (הוא עצמו) – כי
שאני הכא שהאיסור כבר נעשה ויגמור ממילא ולכן לא נאמר לו לעשות איסור
נוסף בידיים (אפי' שהוא איסור קל). משא"כ התם הע"ה עדיין לא אכל את הטבל.
ולדברי ריב"א הללו מכוון רש"י בדבריו כאן: "שלא יתחייב . . . עונש חמור", אבל
כשישנה ברירה אם יעשה החטא הקל על ידו או החטא החמור על ידי חבירו – אכן
אומרים לו שיעשה החטא הקל.

(2) ויל"ע קצת למה מדמה הרבי את דברי רש"י לשיטת ריב"א דווקא, אף שלכאורה רש"י דומה יותר
לת' הרמב"ן באן בתירוצו ה', שכתב וז"ל: שאני הדביק פת בתנור בשוגג דלאו איסור הוא שאפשר
להתכפר בחטא ואין רדייתו אלא זכות לו שיפטר מקרבן. – שכך משמע גם מרש"י שכתב לשון
"יתחייב עונש" וכל עונשי התורה לכפרה באים, כידוע.

וא"א לומר שהרבי למד שהרמב"ן וריב"א אמרו דבר אחד, כי איפכא שמעינן ליה הן בלקו"ש כאן (חח"י)
שהרבי מציין בהערה 74 רק לדברי ריב"א, רשב"א והמאירי ולא לדברי הרמב"ן. והן בלקו"ש ח"ט (ע'
278) שם מונה הרבי כמה תירוצים שנאמרו בין הסוגיות דכאן ועירובין
(במענה לא' ששאל אם ירד לפני התיבה בש"ק במנין שרק פחות מעשרה הם שומרי שבת, ועונה לו
הרבי שהווייל ורק ע"ז יתפללו אזי אומרים לו לאדם לחטוא חטא קל בשביל להציל חבירו מחטא חמור,
ואף ש"א שהוא דווקא במקום שלא* יש חלק בחטא חבירו – אינו כן במדת חסידות. וע"ז כותב הרבי
בהערה לעיין במקומות הבאים):

וז"ל הק': עיין בכ"ז בתוד"ה כופין גיטין מא, ב. ריב"א בתוד"ה וכי שבת ד, א. רמב"ן בשבת שם בתירוץ
ב'. ר"ח שבת שם בשם י"א. ריטב"א עירובין לב, ב.

ומזה משמע שריב"א והרמב"ן הן ב' שיטות שונות. שאל"כ אין צורך לציין לשניהם (כשם שלא ציין
לרשב"א שאומר כדברי ריב"א ממש). וצ"ע אבל ראה הע' 7.

(* לכאו' נפל כאן טעות הדפוס, וצ"ל "שלו יש חלק כו", והיינו כפי סברת תירוץ הראשון בתוס'
שומרים לאדם רק כשהחטא בא על ידו ויש לו בו חלק. ולפי הנדפס, איפכא מסתברא, שכן כשאין
לו חלק בחטא חבירו זו סברא שלא יחטא חטא קל בשבילו (נוסף לזה שהלשון "לא יש" אינו מצוי
בלשון כ"ק אדמו"ר).

(3) כפלוגתת הר"ן ומלחמות ה' בסוגיין, עיי"ש באריכות.

עפ"ז – מסביר הרבי בלקו"ש שם – מובן למה נכנסה מרים לחשד, כי שם מדובר שהמרגלים ינצלו מלכתחילה מעשיית האיסור, ובכוח מצב אומרים לאדם חטא כו'.

ע"פ פשטות דברי הרבי הנ"ל, נראה לכאור' ששיטת ריב"א היא חטיבה בפני עצמה בתוס' שלא תלויה בתירוץ שלפנ"ז. וכלשונו הק': "אז כוננת רש"י איז ווי די דיעה אין תוס'", וכן בהערה 74: שם, ד"ה וכי אומרים (תי' הריב"א). היינו שהוא תירוץ ודעה בפ"ע.

ובאמת אפשר לומר שעל פי תירוצו מתיישבות ממילא הסוגיות כאן ובעירובין ולא צריכים לחלק שבעירובין מותר כי החטא החמור בא על ידו – כי כבר מחלקים ששם העבירה עדיין לא נעשתה משא"כ כאן, כנ"ל.

אמנם, מלשון ריב"א "דהתם עדיין לא נעשה האיסור ומוטב שיעשה איסור קל ולא יעשה איסור חמור על ידו", משמע להיפך מהנ"ל, שגם לפי' תי' ריב"א עדיין זקוקים להחילוק ששם החטא של הע"ה בא על ידי החבר⁴. היינו שכל מה שריב"א מתיר לעשות איסור קל הוא כשיש תרתי לטיבותא – האיסור בא על ידו, והאיסור עדיין לא נעשה, וכשאין אחת משתיהן "אין אומרים לו חטא כדי שיזכה חבירך". ועפ"ז צריך ביאור בדברי הרבי דלעיל⁵.

אמנם, בעומק יותר, אפשר לפרש שם ע"פ דברי הרבי הנ"ל רש"י אינו ממש כשיטת הריב"א, ואף מוכרחים לומר כן, ובהקדים:

לכאורה לא מובן איך על פי חילוק ריב"א מותר למסקנא לאדם עצמו לרדות את הפת לפני שיבוא לאיסור סקילה – הרי אין מתירים לו לעשות איסור (אפי' קל) בידים אם האיסור כבר נעשה?

ונראה שלכן הביאו התוס' (לקמן ד"ה מתני לה בהדיא) גירסת הספרים שגם למסקנא נשארת בעיית רב ביבי בספק (ורק שנשנתה במפורש גבי מזיד – "איסור סקילה"). כי לפי פי' ריב"א אכן אין לפשוט שמותר.

(4) וכן משמע מהמשך לשון התוס' – ואומר ריב"א – היינו בתור הוספה והמשך ללפנ"ז (ולא "ולריב"א נראה", וכיו"ב).

(5) בדוחק אפשר לפרש מ"ש ריב"א "על ידו" שבא להדגיש שבסוגיא דעירובין עדיין לא נעשה האיסור, ולכן עדין שיעשה איסור קל "בידים" ממה שיעשה איסור חמור "על ידו". להבדיל מהמקרה בסוגיין שרק האיסור הקל נעשה "בידים", אבל האיסור החמור כבר נעשה ולכן לא יחטא חטא קל כו'. אבל לא משמע כן מרצף דברי התוס' שעד עתה קרא בשם "על ידו" למצב שהחטא החמור בא בסיבתו. וכן נשאר קשה מ"ש לעיל הערה 3.

[ומה שהתוס' כתבו "אית ספרים דגרסי", היינו משום שלתירוץ הב' בתוס' מחלקים בין כאן שפשע ובין שאר המקרים בש"ס (הובאו בתוס' כאן) שלא פשע, ולכן אומרים לו שיחטא איסור קל כדי לזכות חבירו, שלפי תירוץ זה כל החילוק נאמר רק לגבי אדם אחר שרוצה לזכות חבירו, ואין לזה שייכות למסקנת הסוגיא שמדובר על האדם עצמו, אבל לפי ריב"א קשה כנ"ל, כי כותב במפורש שלפי סברתו אפי' למדביק עצמו אסור לרדות⁶].

אך נשאר קשה לשיטת רש"י, שמחד כותב כשיטת ריב"א (כפירוש הרבי בלקו"ש), ומאידך כותב בד"ה בהדיא "ובלשון פשיטות ולא בלשון בעיא", היינו שלמסקנא מותר למדביק עצמו לרדות את הפת⁷.

על כן נראה לדייק בלשון רש"י "שלא יתחייב חבירך עונש חמור"⁸ – היינו שכל שיטתו שלומד שאם נעשה האיסור אין אומרים לו צא וחטא איסור קל מדוב

(6) אכן גם אדה"ו שפסק (סי' רנב סי"ב) שמותר לו לרדות את הפת, ביאר החילוק בין רדיית הפת על ידי אחר להציל חבירו (שאסור לעשות כן) ובין חילול שבת להצלת בת או בן איש אחר מידי נכרים שרוצים להוציאם מכלל ישראל (שכופין לעשות כן, כבסימן שו סכ"ט), כי כאן פשע שהכניס הפת לתנור, משא"כ שם שלא פשעו. והיינו כתירוץ השני בתוס' דידן ולא כריב"א – כי לפי חילוק ריב"א אכן צריך להיות אסור גם לאדם עצמו לרדות את הפת, ככפנים.

(7) ויש להמתיק השאלה שישנו קשר בין האופן שמתרצים הסוגיות בשבת ועירובין ובין המסקנא אם מותר לו לרדות הפת או שנשאר ספק, ע"פ דברי ר"ח בסוגיין (בתירוץ שאלתו שאם רדיית הפת אינה מלאכה אלא חכמה מהו כל הספק של רב ביבי – ודאי שהתירו לו לרדות? ועו' מביא) וז"ל: וי"א כי רדיית הפת האפויה היא חכמה ואינה מלאכה. אבל רדייתה בעודה עיסה קודם שיקרמו פניה מלאכה היא. הלא תראה הפת האפויה אפשר לרדותה בסכין וכיוצא בה, אבל העיסה א"א לרדותה אלא בידים שנמצא כמו לש עוורך (ולכן הסתפק רב ביבי אם התירו מלאכה זו שלא יבוא לאיסור חטאת או סקילה). והרבי (בלקו"ש ח"ט הנ"ל הערה 1) מבאר שהוא שיטה נוספת בתירוץ הסוגיות דשבת ועירובין – שרק כאן שרוצה לעשות ממש מלאכה אזי "אין אומרים לו חטא כדי שיזכה חבירך", אבל בשאר המקומות שפיר אמרינן לו.

ולפ"ו יוצא שגם למסקנא א"א לומר שמותר לו לרדות בעצמו את הפת שהרי זוהי מלאכה? ובאמת מצינו שכמה שורות לפני זה כתב הר"ח וז"ל: התירו לו לרדותה קודם שתיאפה שלא יבא לידי איסור סקילה או לא שהאופה מאבות מלאכות היא, ולא איפשיטא. היינו שאכן לפי שיטתו א"א לומר שמותר לו לרדות, וגם למסקנא נשאר ספק.

ולאידך מצינו שהרמב"ן והריטב"א (המובאים בלקו"ש ח"ט הנ"ל) שתירוציהם נוגעים רק לאדם אחר ולא לו עצמו (אי משום שלאדם אחר אסור לזכותו מחטא שיוכל לכפר עליו אח"כ משא"כ הוא עצמו, אי משום שרק אין אומרים לו אבל אם רוצה מעצמו לעשות חטא הקל שפי דמי – וכ"ש לזכות עצמו) לא הביאו גירסאות אחרות ומוזה משמע שלומדים מסקנת הסוגיא כגירסא הנפוצה שמותר לו לרדות.

(8) ע"פ דיוק זה אפשר לתרץ השאלה דלעיל הערה 1, ולומר שמתוך זה גופא שרש"י דייק לכתוב "חבירך" – היינו שהחילוק שרש"י מציע מדובר רק כשהחטא לא בא בסיבתו, אבל כשבא בסיבתו לא מחתינן לחילוקו דרש"י, כדלקמן בפנים – הרבי מכריח שרש"י מכוון לדברי ריב"א. כי חילוקו של הרמב"ן (שאין אומרים לאדם כו' מתי שחבירו יוכל לכפר על עצמו בקרבן) שייך הן כשחטא חבירו בא על ידו והן אם לאו שהרי גם כהחטא בא בסיבתו עדיין יוכל לכפר בקרבן [משא"כ בחילוק ריב"א אפשר לדון אי בעינן תרתי לטיבותא (כשיטת ריב"א) או תרתי לריעותא (כשיטת רש"י) – שאין זו מציאות קיימת כמו החילוק של הרמב"ן אלא רק סברא הנמשכת לכאן ולכאן].

במקרה של "חבירו", שהוא אדם נפרד שחטאו החמור לא בא על ידו, אבל אם הוא אינו "חבירו", אלא "על ידו" – אומרים לו צא וחטא האיסור הקל אף כשהאיסור החמור כבר נעשה.

ובמילים אחרות: רש"י תופס שכדי לאסור לו צריכים ב' חומרות, אבל כדי להתיר לו מספיק שיש קולא אחת (או שהחטא בא על ידו, או שהאיסור עדיין לא נעשה) ואז יוכל לעשות האיסור הקל ע"מ לזכות חבירו מהחטא החמור⁹.

עפ"ז, שפיר פוסק רש"י למסקנה שמותר לאדם לרדות את הפת כשהוא עצמו זה שהביא לחטא החמור דאפיה בשבת, כי יש פה הקולא ד"על ידו" אף שחסרה פה הקולא השניה וכבר נעשה האיסור משא"כ לשיטת ריב"א שזקוק לשתי הקולות, כנ"ל¹⁰.

ע"פ כל הנ"ל באים על נכון דברי הרבי בלקו"ש, כי מדמים שיטת רש"י לשיטת ריב"א רק בעצם קיומו של החילוק אי נעשה האיסור אי לאו (לאפוקי משיטה השני' בתוס' הנ"ל), אבל בגוף שיטותיהם חלוקים זה מזה. וממילא אין הכרח מדברי רבינו שריב"א הוא שיטה נפרדת בתוס' – כיון שהרבי רק מכוון להפרט בשיטתו שקיים חילוק בין שנעשה האיסור החמור או לאו. ולזה הרבי קורא "תירוץ ריב"א", אבל לא לומר שזהו ממש תירוץ בפ"ע.



אדם הנברא ע"י ספר יצירה (גליון)

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. בגליון הערות ובאורים שעבר, שקו"ט ר' צבי רייזמאן שליט"א בגדר אדם שנברא ע"י ספר יצירה, והביא מה שדנו הפוסקים במעמדו ההלכתי של אדם זה לכאן ולכאן עיי"ש.

9) ואכן בלקו"ש שם מדובר אודות מרים והמרגלים, שחטא המרגלים לא בא על ידי מרים ושם אכן סובר רש"י שרק להצילו מלכתחילה מותר לחטוא חטא קל, כדיוקו של הרבי. ומעניין לציין, שבלקוטי שיחות שם מצוטט מלשון רש"י "שלא יתחייב . . . עונש חמור", בלי מילת "חבירו".

10) ויומתק שלכן מדגיש רש"י "ובלשון פשיטתא ולא בלשון בעיא" (שלא מצינו הדגשה זו ברמב"ן ובריטב"א, ראה לעיל הע' 6) – כי בא להדגיש ולהורות לך שאינו סובר כשיטת הריב"א שלמסקנה נשאר ספק אע"פ שסובר כמותו בעצם החילוק אי נעשה האיסור, כנ"ל.

ויש להעיר ולצרף בזה מדברי הגר"י ענגיל ז"ל ב'גליוני הש"ס' ליבמות (מו, א) וז"ל:

"כי הגירות יש בו ב' דברים הסרת ענין הכותיות וקבלת ענין הישראליות, עי' סנהדרין (נח, ב) יצא מכלל עכו"ם ולכלל ישראל לא הרי דיש מיצוע לב' דברים האלו, וכפשוט מסברא ג"כ דלא כל מי שאינו עכו"ם הוא ישראל ממילא ובהכרח, ואדם הנברא ע"פ ספר יצירה איננו לא עכו"ם ולא ישראל, וא"כ הרי צריך בגירות ב' פעולות הסרת הכותיות והעשותו ישראל, וזהו שפועלים המילה והטבילה כי הסרת הערלה מסרת תיעוב הכותיות והטבילה נותנת קדושה כנודע ומקדשתו להיות ישראל ולכן המילה קודמת לטבילה. . וכעת מצאתי ממש כדברי בשו"ת רידב"ז ח"ג סי' תתקי"ז ע"ש שכתב דמילה וטבילה דגר המילה מוציאתו מטומאת עכו"ם והטבילה מכניסתו לכלל ישראל כו" עיי"ש.

וממש"כ בפשטות "הרי דיש מיצוע לב' דברים האלו, וכפשוט מסברא ג"כ דלא כל מי שאינו עכו"ם הוא ישראל ממילא ובהכרח, ואדם הנברא ע"פ ספר יצירה איננו לא עכו"ם ולא ישראל" משמע לכאורה דס"ל בזה כדעת הפוסקים שאיננו בדין ישראל, וא"כ ממילא שאינו בחיוב המצות.

ב. ובמ"א כתבנו שדברי הגר"י ענגיל ז"ל אלו יומתקו שפיר לפמש"כ מו"ר הגר"י קלמנסון שליט"א בספרו 'אפיקי מים' ח"ג קונטרס תחילת דין וגמר דין סי' ה', והוא דבכל גירות ישנם בזה ב' דיני חלות חפצא גירות, דהנה ההפרש בין ישראל לעכו"ם הוא בב' דברים, הא' שהעכו"ם נפשם וטבעם הוא רע גמור משא"כ ישראל שנפשם וטבעם אינו רע גמור ח"ו ויש בזה ג"כ טוב וכמה מדות טובות שבטבע כל ישראל כמו רחמנות וגמ"ח וכו' וכמבואר בגמ' יבמות (עט, א), וחילוק זה הוא מצד היצה"ר (ומבואר כ"ז בלקו"א סוף פ"א עיי"ש), והב' שאצל ישראל ישנו נפה"א ויצ"ט משא"כ בעכו"ם שישנו רק היצה"ר.

ונמצא שחלוק העכו"ם מישראל בב' ענינים, הא' שהעכו"ם היצה"ר שלהם הוא רע גמור, משא"כ אצל ישראל שאינו רע גמור, והב' שאצל עכו"ם אין נה"א ויצ"ט משא"כ אצל הישראל שישנם ב' הנפשות נפש היצה"ר ונה"א.

ולפי"ז עכו"ם הבא להתגייר ולהיות ישראל הרי צריך שיהי' בזה ב' עניני חלות גירות ושינוי מהות העכו"ם לישראל, הא' שנפש הטבעית וגוף העכו"ם שהי' רע גמור וצריך להשתנות ולהתהוות מציאות חדשה דהיינו נה"ב ויצה"ר דישראל שאינו רע גמור אלא יש בה ג"כ טוב, והב' דהעכו"ם אין לו נפש השנית האלקית וע"י הגיור נעשה מציאות חדשה שמיתוסף אצלו עוד נפש דהיינו נה"א.

ונראה דהני ב' חלות גירות חלים ע"י המילה והטבילה, דע"י המילה [שינוי בגוף האדם] נפעל דין הא', וע"י הטבילה נפעל דין הב' [ויסוד הדברים נתבארו בארוכה במ"א] יעוי"ש.

ג. ונראה דהדברים מתאימים היטב להמבואר ב'גליוני הש"ס' הנ"ל, והוא די"ל דהסרת ענין הכותיות הר"ז מתאים עם חלות הא' שבגירות שהוא שינוי נפש הטבעית וגוף העכו"ם שהי' רע גמור לנה"ב דישראל שיש בה ג"כ טוב, וקבלת ענין הישראליות הר"ז מתאים עם חלות הב' שבגירות שהוא קבלת הנפש האלקית שבישראל, וענין הא' נפעל ע"י המילה וענין הב' נפעל ע"י הטבילה וכמש"נ, ודו"ק.

ד. ושוב כתבנו לקשר זה עם המבואר ב'רשימת חה"ש תרצ"ט פאריז' (נדפסה ברשימות חוברת יו"ד, ובתוספת פיענוח בחוברת צ"ח) וז"ל רבינו:

"הוית ישראל לעם ביצי"מ ומ"ת, שלכן נלמדו דיני גירות ממשך זמן זה, וכדאיתא כריתות (ט), וברמב"ם הל' איסורי ביאה פ"ג הלכה א' - ד' נכנסו ישראל לברית במילה וטבילה וקרנן.. והסדר בזה, דמילה היתה במצרים, טבילה במדבר, קרבן בהר סיני.. "לכאורה י"ל: ישראל היו מושבעים במ"ט שערי טומאה, והי' צ"ל היציאה מזה, ואח"כ הכניסה בקדושה, ואח"כ העליה רצוא להתייחד באו"ס.. וזהו ג"כ בזה: מילה יציאה מטומאה, הסרת מסך המסתיר על נה"א עכ"פ, אף שעדיין לא נטהר (עיין ש"ב פל"א): טבילה - כניסה בקדושה, כי במשך זמן זה ניתנו להם מצות המרה וכו' עכלה"ק לענינינו.

ונמצינו למדים מזה ב' דינים בהיות ישראל לעם, הא' יציאה מטומאה ע"י המילה, והב' כניסה בקדושה ע"י הטבילה.

ונראה דהני ב' דינים בהוית ישראל לעם הם המקור ליסוד דברי האחרונים הנ"ל דב' דינים איכא בחלות הגירות, שהרי "נלמדו דיני גירות ממשך זמן זה", והיינו דדין הא' 'יציאה מטומאה' ה"ה המקור לדין הא' בחלות הגירות הסבת הכותיות ונפש העכו"ם, וענין זה נפעל ע"י המילה. אכן דין הב' 'כניסה בקדושה' ה"ה המקור לדין הב' בחלות הגירות קבלת ענין הישראליות ונפש האלוקית וענין זה נפעל ע"י הטבילה.

ה. ולפ"ז גם אנו נאמר עפ"ז בדין אדם שנברא ע"י ספר יצירה שאינו לא עכו"ם ולא ישראל, דהגם שאין בו הנה"ב והיצה"ר של העכו"ם שהוא רע גמור וכו', מ"מ י"ל דעדיין אין בו הנפש השנית האלקית שבישראל, דמהיכי תיתי, וע"כ מובן היטב שיטת הגר"י ענגיל ז"ל ודעימי' ש"אדם הנברא ע"פ ספר יצירה איננו לא עכו"ם ולא ישראל, דהגם שאינו עכו"ם מ"מ לכלל ישראל עדיין לא בא.



רמב"ם

מי חטאת שנפסלו

הרב שניאור זלמן מינקאוויטש

תושב השכונה

כתב הרמב"ם פרק ט"ו מהלכות פרה אדומה סעיף ו' "מי חטאת שנפסלו לא יגבלם בטיט שלא יעשם תקלה לאחרים שמא יגע בטיט ויטמא שמי חטאת אינם בטלין בטיט שנאמר חטאת היא" עכ"ל.

ובספר רמב"ם לעם (שם) הערה ל"ו בתור מקור ללימוד הדרשה הנ"ל מהמילים "חטאת היא" כותב "בפירוש למשנה מביא רבינו דרשה זו בשם הספרי. אולם בספרי שבידינו לא מצאתיה".

ולפום חירפא שבשתא דהנה המעיין בפירוש המשניות שם יבין מיד דטעות הוא בידי הרב המפרש הנ"ל והוא דבמסכת פרה פרק ט' משנה ה' כתוב, מי חטאת שנפסלו, לא יגבלם בטיט, שלא יעשם תקלה לאחרים. רבי יהודה אומר, בטלו. פרה ששתת מי חטאת, בשרה טמא מעת לעת. רבי יהודה אומר, בטלו במעיה, עכ"ל המשנה. וע"ז כתב הרמב"ם בפירוש המשניות שם: "לא יגבלם בטיט: לפי שזה מוכן למי שיגע בזה הטיט והוא לא ידע שיטמא ורבי יהודה אומר מעת שנתערבו בטיט בטל דינה ולא יטמאו. ואמרו בסיפרי חטאת היא (במדבר יט). מכאן אמרו פרה ששתתה מי חטאת בשרה טמא מעת לעת. ר"ל שאם נשחטה אחר זה בפחות...," עכ"ל.

וכנראה הרב המחבר דרמב"ם לעם הבין שכוונת הרמב"ם היא "ואמרו בסיפרי חטאת היא (במדבר יט). מכאן אמרו" הוא סוף ענין. והמילים פרה ששתתה... הוא ענין חדש ואם כן בהדיא שלהרמב"ם היה ספרי שהביא הפסוק "חטאת היא" לראיה על דין מי חטאת שנפסלו, לא יגבלם בטיט¹¹. ... ולכן כותב המפרש הנ"ל שבספרי שבידינו לא מצאתיה. וזה נכון שלא נמצא דין המגבל בטיט בספרי כלל.

11 וזה שהסכף משנה על אתר "מי חטאת שנפסלו וכו'... ומ"ש שנא' חטאת היא. כתב שם רבינו בספרי מייתי לה מהאי קרא" הרי בודאי שאין כוונתו לפרש הפיהמ"ש כהרמב"ם לעם כי הוא נגד הפשט אלא ודאי כוונתו שלהרמב"ם אפשר ללמוד כל המשנה מספרי הנ"ל וכדלהלן בפנים.

אבל באמת ברה כחמה שכוונת הרמב"ם היא "ואמרו בסיפרי חטאת היא (במדבר יט). מכאן אמרו פרה ששתתה מי חטאת בשרה טמא מעת לעת¹²". ודין זה אכן מפורש בספרי במדבר פייסקא קכ"ד "והיתה לעדת בני ישראל מיכן אמרו פרה ששתה מי חטאת בשרה טמא מעת לעת. ר' יהודה אומר בטלו במעיה שנאמר והיתה לעדת בני ישראל וגו'".

וזה שהרמב"ם מביא דרש הנ"ל על המילים חטאת היא ולא על והיתה לעדת בני ישראל כמו שהוא בספרי שלפנינו, הנה י"ל שכן נמצא כתוב בגירסא שלפניו¹³. ועוד אפשר לומר שהרמב"ם סובר שיש לפרש ספרי הנ"ל כאילו יש שם "וגו'", היינו "והיתה לעדת בני ישראל וגו'" ולפי זה, הדרש הוא על כל הפסוק, גם על המילים "למשמרת למי נדה חטאת היא".

ולפי כל הנ"ל בספר היד שמביא פסוק זה להוכיח דין המגבל בטיט, מקורו הוא מזה שדין המגבל דומה לדין פרה ששתת (וכמפורש במשנה הנ"ל) וסובר שפסוק הנ"ל שמלמדנו דין פרה ששתה מי חטאת הוא כעין בנין אב לכל דיני ביטול מי חטאת כולל דין המגבל בטיט.



חסידות

משל מגילוי כחות האדם ע"י שבח לגילוי ע"ס

הגנוזות

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

בד"ה וספרתם העת"ר (בהמשך תער"ב ח"ב) מביא משל מהשבח של האדם של ידו מגלים את כוחותיו, וז"ל:

"ונמצא שקודם שקראוהו חכם לא הי' בו גילוי החכ' כלל וגם לא הי' יודע בעצמו מחכמתו, שהרי זהו בהאופן שאינו מוכן כלל להשכיל, ואז אין בו שום גילוי וידיעה מחכמתו כלל.. וכידוע דהכח ההיולי העצמי אינו בבחי' הרגש כלל שאינו

(12) ואולי טעה מזה שברוב הדפוסים מילים פרה ששתתה מי חטאת בשרה טמא מעת לעת הם באותיות מודגשות ונראה לפום ריהטא כדיבור המתחיל.

(13) כן מובן בפשטות ומובא כן באחרונים.

נודע גם מציאותו כו' (ומ"מ ענין ידיעת עצמו יש בו גם כשאינו מוכן להשכיל, והוא שיודע בעצמו שביכולתו להשכיל ולהתחכם כו', וכנודע דענין ידיעת עצמו הוא מהכחות הנעלמים דוקא שיודע כח הנעלם שלו שכחו הוא בדבר הזה כו', וזהו הסבה מה שמתעורר ע"י השבחים כמו בש' חכם מפני שיודע בעצמו כחו ויכולתו העצמי בכח הזה ואלו לא הי' גם בידיעת עצמו שבכחו להתחכם לא הי' התגלות גם ע"י השבחים רק מפני שבידיעת עצמו יודע את כחו כו', אך א"ז ידיעה מחכמתו רק מה שיודע עצם כחו שביכולתו להתחכם כו'").

ואח"כ ממשיך בביאור הנמשל בע"ס הגנוזות:

"דהנה למטה בנפש האדם הרי עכ"פ נמצא בו כח החכ' הנעלמה גם קודם שקוראין אותו בש' חכם, רק שאינו בבחי' גילוי כלל ולא בבחי' מקור לגילוי עד שההתגלות הוא התחדשות כו' כנ"ל, אך זהו רק בההתגלות לבד, אמנם למע' כ"ה בעצם הכח, דקודם הקריאה אינו נמצא כלל בחי' החכ' בהעלם ונעשה ע"י הקריאה כו', וז"ע אין מציאות לגנוזות, דהיינו שהע"ס הגנוזות אינם בבחי' מציאות כלל, וע"י הקריאה הוא שנעשה, שע"י שקוראין אותו בש' חכם נעשה בחי' החכמה בבחי' כח נעלם, וע"י קריאת ש' חסיד נעשה בחי' חסד בבחי' כח נעלם כו', באופן שקודם הקריאה הוא פשוט בתכלית שגם בהעלם לא ימצא מציאות מקור אורות הנאצלים ונעשה רק ע"י הקריאה והעלאת מ"ן, וכמו שהגילוי מן ההעלם נעשה ע"י העלאת מ"ן (שזהו כן גם בכחות האדם כנ"ל) כמו"כ גם ההעלם נעשה באותו פעם מן עצמות הפשוט כו', וזהו שהע"ס הגנוזות אינם במציאות כלל מצ"ע ונעשים רק ע"י הקריאה והעלאת מ"ן כו'".

וממשיך:

"והנה הע"ס הגנוזות הם שמות פרטי' ונתהוו מכללות ענין שמו כו', וכמארז"ל עד שלא נבה"ע הי' הוא ושמו בלבד שהוא בחי' ש' כללי שלמע' משמות פרטי' כו', וי"ל שזהו מה שבאוא"ס ב"ה יש מקום שכאשר יקראוהו בש' חכם וחסיד יהי' התהוות הגנוזות כו' (וכמו עד"מ באדם למטה שע"י ידיעת עצמו מתעורר ע"י הקריאה ושבח כנ"ל, כמו"כ למע' ע"י בחי' שמו הגדול מתהווים הע"ס הגנוזות כו'").

והעירני ח"א, דלכאורה צ"ב מ"ש בקטע האחרון: ("וכמו עד"מ באדם למטה שע"י ידיעת עצמו מתעורר ע"י הקריאה ושבח כנ"ל, כמו"כ למע' ע"י בחי' שמו הגדול מתהווים הע"ס הגנוזות כו'").

דהרי לעיל בתחילת הנמשל מבואר, דלמעלה אינו כמו למטה, שלמעלה לפני ההתעוררות " אינו נמצא כלל בחי' החכ' בהעלם ונעשה ע"י הקריאה כו', וז"ע אין מציאות לגנוזות, דהיינו שהע"ס הגנוזות אינם בבחי' מציאות כלל, וע"י הקריאה הוא שנעשה" – ואם כן איך שייך להביא המשל מידיעת עצמו של האדם, שאצלו נמצאים הכחות בהעלם לחפני זה, ובמילא יש ענין של ידיעת עצמו.

כלומר, מהו ההבדל בהבנה בין זה שבאדם למטה ישנם הכחות בהעלם לפני ההתעוררות ע"י השבח, לזה שלמעלה "יש מקום שכאשר יקראוהו בש' חכם וחסיד יהי' התהוות הגנוזות כו'".

ומשמעות הענין שזהו העלם מסוג אחר, אבל אם כן כיצד אפשר להביא משל על זה מידיעת עצמו של האדם.

ויש לעיין בזה.



וגם תאוות ומחשבות לבנו לעבודתו יתברך

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בסידור רבנו הזקן כתב ב'סדר הנחת תפילין': "ויכוין בהנחתם שצונו הקב"ה לכתוב ד' פרשיות אלו שיש בהם יחוד שמו ויציאת מצרים כדי שזכור נסים ונפלאות שעשה עמנו שהם מורים על יחודו ואשר לו הכח והממשלה לעשות בעליונים ובתחתונים כרצונו, וצונו¹⁴ להניחן על הזרוע כנגד הלב ועל הראש נגד¹⁵ המוח, כדי שנסעבד הנשמה שהיא במוח וגם תאוות ומחשבות לבנו לעבודתו יתברך, שעל ידי הנחת תפילין יזכור את הבורא וימעיט הנאותיו".

ויש להבין, מדוע כותב רבנו "וגם תאוות ומחשבות לבנו", היה די שיכתוב "ותאוות ומחשבות לבנו" – בלי "וגם"? ד"גם" משמע (גם) שהעיקר הוא מה שנאמר לפניו: "על הראש כנגד המוח כדי שנסעבד הנשמה שהיא במוח", ו"גם" – נלווה אליו – "תאוות ומחשבות לבנו לעבודתו יתברך", "גם" – כמו טפל.

עוד יש לדקדק, שמתחיל לומר: "וצונו להניחן על הזרוע כנגד הלב ועל הראש כנגד המוח" – קודם של יד ואח"כ של ראש [כסדר הנחתם], ואח"כ ממשך מיד

(14) בדפוסי קאפוסט תקע"ו, ברדיטשוב תקע"ח, סלאוויטא תקצ"ו נאמר כאן 'שצונו' במקום 'וצונו'.

(15) בדפוסי הנ"ל ובזיטאמיר תרכ"ג נאמר כאן 'כנגד' במקום 'נגד'.

והופך אותם: "כדי שנשעבד הנשמה שהיא במוח וגם תאוות ומחשבות לבנו לעבודתו יתברך" - קודם של ראש ואח"כ של יד?

והנראה לומר בזה ע"פ מ"ש ב'בית רבי' ח"א (עמ' מד): "והשיב [רבנו הזקן נ"ע], הנה כתיב 'וידעת היום והשבות אל לבבך', שב'וידעת' כתיב 'היום', וב'והשבות אל לבבך' לא כתיב 'היום'. והיינו כי בדעת צריכים להיות מוכן (בלא"א פארטיק) עכשיו לידע איך שצ"ל אהוי"ר, ואיך שיהיה כל מיני התבוננות. וזהו כל מלאכתנו עתה להשפיע דעת בהעם, ולא יהיה חסר רק 'והשבות אל לבבך', שזה יהיה על ידי משיח צדקנו בב"א, שהוא יפיח הניצוץ (אהוי"ר) בלב, וע"כ לא כתיב בזה 'היום', ע"ש.

ומעתה יובן מדוע מתחיל ב"על הראש כנגד המוח כדי שנשעבד הנשמה שהיא במוח", כי זה עתה - 'היום' - העיקר, "כי בדעת צריכים להיות מוכן עכשיו לידע איך שצ"ל אהוי"ר, ואיך שיהיה כל מיני התבוננות" - משא"כ גבי "שנשעבד תאוות ומחשבות לבנו" - דהיינו הענין של 'והשבות אל לבבך', ששם לא כתיב 'היום', כי "זה יהיה על ידי משיח צדקנו בב"א, שהוא יפיח הניצוץ (אהוי"ר) בלב", לכן נאמר גם כאן "וגם" (טפל), כי לא זה העיקר 'היום', וא"ש. ועי' 'תורה אור' לך לך (יג, ג): "והאתעדל"ע הוא הגלוי בחי' ומל' ה' את לבבך כו' . . שיהיה לאחר קבוץ גלויות".

וגם מ"ש: "ולא יהיה חסר רק 'והשבות אל לבבך', שזה יהיה על ידי משיח צדקנו בב"א, שהוא יפיח הניצוץ (אהוי"ר) בלב" - זה גם מתאים עם מ"ש בסידור כאן בסוף: "שעל ידי הנחת תפילין יזכור את הבורא וימעט הנאותיו", "ימעט" דייקא, כי לבטל כל הנאותיו לא שייך 'היום', אלא "שזה יהיה על ידי משיח צדקנו בב"א, שהוא יפיח הניצוץ (אהוי"ר) בלב" - "לאחר קבוץ גלויות".

וכדאיתא בקו"א ב'תניא' (קסא, א-ב): ד"ה "וצדקה כנחל איתן (בעמוס ססי' ה'). פי' כמו שנחל איתן הוא המשכה הנמשכת מבחי' איתן שהיא בחי' נקודה בהיכלא ותרין ריעין וכו', ואותיות איתן משמשות לעתיד, פי' אנא עתיד לאתגליא כמ"ש הנה ישכיל עבדי וגו', והיינו שיתגלה אז אור א"ס ב"ה ויחודו ית' תוך פנימיות נקודת הלב ע"י המשכת נחל איתן הוא הארת חכמה עילאה שיאיר בפנימיות הלב ליבטל ביחודו ית' בתכלית מעומקא דלבא אחרי הסרת הערלה מתאוות הגשמיות וכו'. והנה עתה בגלות החל הזה יש ג"כ עצה יעוצה להאיר קצת אור ה' מבחי' איתן לתוך נקודה פנימיות הלב כעין לעתיד" - והיינו דרך לעת"ל "חכמה עילאה יאיר בפנימיות הלב ליבטל ביחודו ית' בתכלית מעומקא דלבא אחרי הסרת הערלה מתאוות הגשמיות", משא"כ "עתה בגלות החל הזה יש ג"כ

עצה יעוצה להאיר קצת אור ה' מבחי' איתן לתוך נקודה פנימיות הלב כעין לעתיד".



הערות בקונטרס מאמר "שובה ישראל"

הרב שלום דוד גייסינסקי

ר"מ במתיבתא

זה עתה נדפס מאמר חדש מכ"ק אדמו"ר הזקן, ד"ה שובה ישראל, ערוך בטוב טעם עם ציונים ומ"מ. ואכתוב לקמן איזו הערות:

(א) בהערה 9, על התיבות: "כמו שכתבתי לעיל", מציין המו"ל, שבכת"י אחר כתוב "כמש"ל", ושפיענוחו הוא "כמו שכתוב לעיל".

ולכאורה, בדרך כלל הנה הביטוי "כמו שכתוב", מתייחס לפסוקי תנ"ך (וכלשון התפילה): "כמו שכתבת עלינו בתורתך", וכן "בתורה הכתובה", ועוד, ועל דרך לשון הכתוב (כי תבא כח, סא): "אשר לא כתוב בספר התורה הזאת", וכהנה רבות), אך על דברי רו"ל בתושבע"פ הביטוי הוא "כמו שנתבאר לעיל". – כנראה, ע"פ מה שכתוב (כי תשא לד, כז): "כתב לך את הדברים האלה", ודרשו רו"ל (גיטין ס, ב – הובא ברש"י על הכתוב): "ולא אתה רשאי לכתוב תורה שבעל-פה".

ועל כן גם כאן, לכאורה יותר נכון לפענח את כתב יד השני "כמש"ל": כמו שנתבאר לעיל.

וניכר שהמו"ל כאן, פיענח "כמו שכתוב", אגב גררא דכת"י הראשון ששם מפורש "כמו שכתבתי".

(ב) במאמר עמוד ד': אבל תורה ומצוות שהיא רצונו וחכמתו ית' ... דהיינו אגדה ודברים שנכתבים בתורה בלשון ספור כגון מעשה יעקב ולבן וכו' וכל כיוצא בזה, שאין אנו מבינים זה, ורצונו וחכמתו כולא חד...".

יש לציין להמבואר עד"ז בלקו"ת האזינו עג, ד. אגה"ק סי"ט (קכח, א).

ועיין חידוש בלקו"ש ח"ב ר"פ חוקת (ע' 2-321) שגם הדינים שבתורה נאמרו בלשון סיפור, "וידבר ה' אל משה גו' דבר אל בני וגו'", "שמע ישראל וגו'", אלא שכל התורה היא מלשון הוראה, עיי"ש. ומבאר בזה דברי הרמב"ם (פיהמ"ש סנהדרין פ"י יסוד השמיני) שאין חילוק בין "ותמנע היתה פילגש" לבין "אנכי ה' אלקיך" ו"שמע ישראל".

ג) במאמר עמוד ה': "לזה תקנו חכמינו ז"ל סדר תפלה באריכות שיתבונן בגדולתו ית', דהיינו מאדון עולם וכו' איך שברא כל העולם כולו בחסדו".

הנה נקט כאן התחלת התפילה מ"אדון עולם". ויש לציין שזה מתאים אל הוראת כ"ק אדמו"ר באגרות קודש (ח"ז ע' קלט, חט"ו ע' קע, חי"ח ע' פא, ובעוד כמה מענות שנדפסו במקורות שונים), על שלילת הדילוג של תפילת השחר שקודם הודו, ושהדילוג מגונה אפילו לדעת הפוסקים בעלי הנגלה, ושרואים במוחש שההיתר לדלג מביא תיכומ"י להעדר חשיבות ענין התפלה "ותחילה מדלגין על הסדר שקודם התפלה דהודו ואח"ז פסוד"ו ואח"כ וכו'".

ובענין זה שהתחלת התפילה היא דוקא מ"אדון עולם כו'" (ולא רק מ"הודו"), יש לציין גם למקומות רבים, ומהם:

1. תניא פל"ג: "ועל זה תקנו שיתן שבת והודי' לשמו ית' בכל בוקר ולומר אשרינו מה טוב חלקנו כו'".

2. לקו"ת נשא כו, סע"ב.

3. לקו"ת תבא מב, ד.

4. ד"ה אדון עולם ה'תש"ג ("הפלגה בענין התפלה" עיי"ש). ושם מביא מ"ש בא"ר סמ"ו סקט"ו בשם מהרש"ל: "מצאתי כל מי שמכוין בעת התחלת אדון עולם, כתב ר' יהודה חסיד ורב האי גאון ורב שרירא גאון, ערב אני בדבר שתפילתו נשמעת ואין שטן מקטרג על תפילתו, ואין לו שטן ופגע רע ברה"ו ויהיכ"פ בתפילתו, ואויביו נופלין לפניו".

5. לקו"ש ח"ב ע' 349.

6. לקו"ש ח"ד ע' 1363, שלהלכה התפילה נמשכת למשך "שעה ומחצה" (על יסוד המבואר באגה"ק ס"א ומביא הרבי יסוד לזה מזוהר), ולכן מי שחלץ את תפיליו למשך זמן של "שעה כדי לגמור את כולה" של התפילה, צריך לברך פעם שני' על הנחתם אח"כ (עי' שו"ע אדה"ז כה, כט), אלא מדאפקו ההפסק ליותר משעה, העמידו את שיעור ההפסק לב' שעות, ולג' שעות להמאריכים בתפלה, וכל זה מפני שהתפלה מתחילה מ"מה טובו וכו'" עיי"ש.

והיינו, שענין זה שהתפלה מתחילה מ"מה טובו וכו'" [כולל הזמן של הנחת הטלית והתפילין שהוא חלק מסדר התפלה שלפני הודו], הוא היסוד שקובע (או, באם נאמר שבלאו הכי היתה התפלה נמשכת ליותר משעה, עכ"פ מסייע ומחזק לקבוע) דין בשו"ע (ביחס להשיעור של "שעה כדי לגמור את כולה" של התפלה)!

7. שיחת מוצש"ק פ' וישב, כ"ף כסלו, תשי"ז סעיף ל"ז.

8. יש לעיין גם בדברי הפוסקים, ומהם: הבאה"ט או"ח ר"ס נ"ב. כף החיים שם. משנ"ב שם. א"ר שם אות ה'. סולת בלולה אות א'. כף החיים סכ"ה וסמ"ח.

פוסקים אלו מביאים גם אזהרת המגיד להב"י שיקדים לבוא לביהכנ"ס ולא ידלג "כי העושה כן מהפך הצנורות".

ובכף החיים שם מביא בשם השלמי צבור ופתח הדביר, כי פשוט אשר גם השו"ע לא מיירי אלא במתאחר לבוא ויש רק מניין אחד בעיר. ועד"ז פוסק בשע"ת ר"ס נ"ב במי שמתפלל בנחת.

ד) בהמשך לענין הנ"ל, עי' גם באגרות קודש של הרבי חלק ו' ע' שכא, אשר כדאי ונכון שהחזן יתחיל תפילת מנחה לפני התיבה מן "וידבר", ובעש"ק מן "הודו גו" ו"פתח אליהו". ומסיים: "וחדש כגון זה מחויב מן התורה".

ובענין זה שמעתי פעם מן המשפיע הרה"ח ר' פינחס שי' קארף, שסיפר מה שראו עיניו בשנת תשי"ג, שאז מינה הרבי ש"ץ להתפלל לפני העמוד ולומר קדיש במשך שנת האבילות על אחיו של הרבי (הו"ח עוסק בצ"צ רב פעלים וכו' ישראל ארי' לייב), ופעם אחת אחר הש"ץ והגיע לתפילת מנחה אחרי שהרבי כבר נכנס לביהכנ"ס ומיד ניגש הש"ץ אל התיבה להתחיל "אשרי",

ושאל אותו הרבי, אם הוא כבר אמר "קטורת", וענה שלא ושאמרו לו לגשת מיד אל התיבה.

ואמר לו הרבי: "עס שטייט דאך ניט אזוי", והמתין עד שגמר הש"ץ אמירת "קטורת" ורק אז התחילו "אשרי".



בענין אחדות ה'

הרב יוסף קראסניאנסקי

מאנסי, ניו יורק

ישנם מקומות רבים בתורת החסידות שבהם מובא העניין שע"י עבודה ותורה ומצוות ממשיכים אור ממקום ובחינה כזאת שלמעלה מהזמן ושלמעלה משינויים וכו' וצריך להבין דהרי לכאורה עצם זה שע"י העבודה וכו' ממשיכים אור הרי זה ענין של שינוי? הנה ראשית כל ראה תניא ספלה"ה והנה כל בחי' המשכת אור השכינה שהיא בחי' גילוי אור א"ס ב"ה אינו נק' שינוי ח"ו בו ית' ולא ריבוי וכו'" ע"ש.

ולבאר זאת באר היטב ובסגנון אחר יש להקדים מה שמבאר כ"ק אדמו"ר הצ"צ בדרך מצותיך מצות האמנת אלקות סוף אות ח' בהענין דאמת אמר אל יבא וחסד אמר יבא ובהסגנון דהמבואר בתורה אור פ' וירא ד"ה ארדה נא וגו' בהענין דד"ע וד"ת הנה בהמקום ששם אינו למציאות הנבראים הנה שם באמת אין כל שינויים משא"כ בהמקום שישנו למציאות הנבראים הנה שם באמת יש שינויים.

אך באמת הנה דוקא מצד העצמות הרי ישנו למציאות הנבראים (דהיינו לא שישנו מציאות שתופס מקום לגביו, אלא שיש האמיתי הוא השרש ליש הנברא) דהנה ראה לקו"ש ח"ד ע' 1335 "כי היחוד הבא ע"י העבודה שמלמטה, עם היות שאינו שולל את מציאות הנבראים, בו דוקא מתבטא אמיתית ענין אחדותו ית', שגם כשישנו למציאות, מ"מ מיוחד הוא עמו ית' בתכלית היחוד. ויחוד זה הוא מצד העצמות דוקא, שהוא כל יכול ונושא הפכים".

דהיינו כמבואר בלקו"ש חכ"ה שיחה לוישב-י"ט כסלו אות י' ושם הערה 86 שמצד העצמות הנה" אין עוד מלבדו "היינו שאינו שולל לגמרי מציאות הנבראים, רק שבלעדו" אין עוד "אבל" עמו "ישנה מציאות ע"ש.

(ואולי י"ל שזהו ע"ד המבואר בלקו"ש ח"ד שם ע' 1341 בהערה 17 שישנו שלילת הרע בבחי' הגילויים ש"הוא מצד הציור שבהם, שמצוירים הם בקו הטוב כו', והרע הוא הפכם, דבמילא יש איזה נתינת מקום לרע, שיכול לנגד כו'. משא"כ בהעצמות, ששלילת הרע הוא מצד בחירתו, הרי בבחירתו זו, שולל לגמרי את כל מציאות הרע". ע"ש.

ובנוגע לענינו י"ל בסגנון זה שמצד האור שהוא בגדר "מציאות" הרי שם שוללים לגמרי את מציאות הנבראים" אין עוד", אבל לאידך הרי זה רק שבמקום האור אינו נותן מקום למציאות הנבראים, אבל במקום מציאות הנבראים הרי שם האור הוא בהעלם.

משא"כ מצד העצמות, הרי העצמות נמצא במקום מציאות הנבראים, וממילא הרי מצד זה" ווערט דערהערט, אז די מציאות פון וועלט גופא איז אלקות (בלשון הידוע: דער יש הנברא איז יש האמיתי) - אין עוד מלבדו".

והיינו כמבואר בהמשך תער"ב אות ע"ב "וגם שהיש באמת אינו במציאות כלל, כי מציאות היש הוא התחדשות, וכל התחדשות הוא רק כח המחודש אותו ובלעדו לא יש התחדשות כלל, והרי מציאות היש הוא בדוגמא נמצא בבחי' בלתי מציאות נמצא", ע"ש. והיינו שהביטול הוא מצד כח ההתחדשות שהוא הענין ד"לעולם ה' "

דברך נצב וגו'", שזהו הדרגא באלקות שנותן מקום למציאות הנבראים ע"ש בלקו"ש חכ"ה. והיינו שמבלעדו "אין עוד" אבל "עמו" ישנה מציאות.

ויש לקשר זה למה שביארנו במ"א שבהענין ידיעה ובחירה שי"ל שנוסף להקושיא בזה שה' יודע מקודם מה שיהי' וכו' שזהו שאלה כללית בנוגע להיחס של זמן ללמעלה מהזמן, הרי כאן בידיעה ובחירה ישנה שאלה פרטית והיא שהרי כל ענין הידיעה מובן רק כמו שכותב הרמב"ם בהל' יסודי התורה פ"ב הל' י' שהוא היודע והוא הידוע וכו' והיינו שהוא הידוע ואילו ענין הבחירה אומר שהאדם הוא עצמאי שבוחר לעצמו וא"כ אינו מובן או שה' הוא הכל והוא הידוע וא"כ אין מציאות כזו שאדם יבחר לעצמו, או שישנו להאדם בחירה שבוחר לעצמו? והתירוץ הוא כמו שהובא למעלה מלקו"ש ח"ד שזהו מצד העצמות שהוא כל יכול ונושא הפכים, והיינו שמבלעדו "אין עוד" אבל "עמו" ישנה מציאות, ומציאות זה הוא כדוגמתו מצוי בבחי' בלתי מציאות נמצא, וה' שהוא בבחי' בלתי מציאות נמצא הנה זה שהוא נמצא בדבר הנה אין זה שהוא נתפס בהדבר או בהכרח ח"ו אלא שהוא נמצא שם בבחירתו הרי "כמו שהרצון עצמו אינו בדרך הכרח, כן אינו מכריח את האדם" (ראה לקו"ש ח"ה ע' 66 הערה 70, ולקו"ש ח"ד ע' 1341 הערה 15 וראה ספר המאמרים תר"פ ע' סה).



נה"ב שמקליפת נוגה הוא בלב

הרב שאול רייצס

מגיד שיעור בישיבת חזון אליהו – חב"ד, תל אביב

זה עתה נדפס מאמר חדש מכ"ק אדמו"ר הזקן, ד"ה שובה ישראל, ערוך בטוב בתניא תחילת פרק ט' מובא: "והנה מקום משכן נפש הבהמית שמקליפת נוגה בכל איש ישראל הוא בלב".

ויש להבין מהו הדיוק וההדגשה "בכל איש ישראל"?

זהו קושי גדול לכאורה יוקשה לבאר שכוונתו לשלול את אומות העולם, שהרי כאשר הנידון הוא "מקום משכן נפש הבהמית" הוא קיים גם באומות העולם, ובאותו מקום – בלב! ודוחק גדול לחדש (וגם לא מצינו בזה שום רמז באיזהו מקומן) שאצל אומות העולם 'משכן נפש' נמצא במקום אחר, אלא בודאי גם מקום משכן נפשם (האחת – הבהמית) הוא בלב בחלל השמאלי!

ואולי היה אפשר לבאר שמכיון שנחית אדמוה"ז לציין השוני בשרש הנפש הבהמית (ולא במיקומה) "נפש הבהמית שמקליפת נוגה", לכן הוסיף מיד "בכל איש ישראל", כי באומות העולם שרש נפש הבהמית הוא מג' קליפות הטמאות.

אלא שקצת קשה לבאר כן מכמה טעמים:

א. הא גופא טעמא בעי, מדוע באמת צריך אדמוה"ז להדגיש שוב שנפה"ב היא מקליפת נוגה, וממילא חייב להבהיר שזה רק בישראל.

ב. לפי זה נצטרך לפסק את המשפט בסגנון כזה: "שמקליפת נוגה בכל איש ישראל, - הוא בלב", היינו כמו ענין הנכתב בסוגריים. וזה סגנון לא כל כך מצוי בתניא.. [וגם ב'חסידות מבוארת' לא פסקו כן].

ג. מהו הלשון "בכל איש ישראל", ולא בצורה כללית יותר "בישראל", וכמו הלשון בפרק א' שם הובא לראשונה השוני בשרש נפה"ב בין יהודי לגוי "כי בישראל נפש זו דקליפה וכו'".

ואולי יש לנסות ולבאר כך:

אופן הקריאה של המשפט היא בפשטות - "משכן נפש הבהמית שמקליפת נוגה, בכל איש ישראל" היינו שבא להדגיש שוב שביין צדיק ובין רשע, "כל איש ישראל", מקום משכן נפשו הבהמית הוא בלב בחלל השמאלי. ובא לחדש בזה - שאף הצדיק הגמור (שידובר עליו בפרקים הבאים) שהגיע לדרגת וליבו חלל בקרבו וכו' יש בקרבו תמיד נפה"ב והיא נמצאת בחלל השמאלי ובעלת נטיות טבעיות (רק שהצדיק מכוון בטבעיות הזו לש"ש).

וע"ד מה שנתבאר (עיין בפ"י חסידות מבוארת) בפ"א על הלשון "אחד צדיק ואחד רשע יש ב' נפשות".

וכאן מדגיש זה (עוה"פ) כי פ"ט הוא מעין התחלת ענין חדש.

ומכיון שמבאר זה, מדגיש שוב שהיא "מקליפת נוגה" [רק שאין מתאים לכתוב "מקום משכן נפה"ב בכל איש ישראל מקליפת נוגה הוא בלב, ולכן כתב "נפה"ב מקליפת נוגה, בכל איש ישראל - הוא בלב].

ועצ"ע. אם מישהו שמע איזה ביאור בזה, אשמח מאד ותודתי נתונה מראש.



ביטול הנבראים במקורם (גליון)

הת' זלמן קזרנובסקי

תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית-770

בגליון הקודם [א' סב] דן הר' משה שי' מרקוביץ בביאור בענין ביטול הנבראים במקורם שבתניא שעהיה"א פ"ג. אשר באמת הנבראים בטלים במציאות ממש כביטול האור הכלול בשמש רק שעייני בשר לנו וא"א לנו לראות דבר ה' המלוּבש בנברא להחיותו, ולנו רק נראה הנפעל והיש והיש בפ"ע כאור המתפשט מהשמש. ומקשה בסיום הפרק אשר לכאו' אין המשל דומה לנמשל שאור המתפשט מהשמש נראה ליש לפי שאינו כלול בשמש אבל הנבראים כלולים במקורם ומ"מ נראים ליש.

וביאר הכותב שביטול אור השמש בשמש הוא שיש למציאותו, רק שנרגש בו ביטולו והרואה מבחוץ אינו מבחין במציאותו, וא"כ כמו"כ הוא ביטול הנבראים במקורם שהם מציאות בפ"ע רק שנרגש בהם הביטול ואינם נראים למציאות בפ"ע. ועל יסוד זה הקשה מנלן שאין הנבראים בטלים והאריך בזה בג' פרטים.

ולא זכיתי להבין דבריו, דהרי פשוט דזה מה שא"א להבחין באור הכלול הוא לא מצד הרואה לבד כ"א לפי שהאור בטל במציאות ממש, וביטול זה אינו ענין חיצוני שהוא יש רק שנרגש בו הביטול, כ"א שזהו אופן מציאותו, שאינו ענין לעצמו כלל רק הארה מהשמש, ונמצא שאור הכלול הוא בסוג מציאות אחר לגמרי מאור המתפשט – כי אינו מציאות 'יש' (גם לא 'ישות' שבאור המתפשט שגם הוא בטל ודבוק במקורו) אלא בהעדר המציאות בתכלית.

וכמבואר בכמה דרושים (הגהות לפ"א תרנ"ח ע' סב, המשך ר"ה תרצ"ד פכ"ח, שם פל"א, ועוד) דנוסף על הביטול שבאור הכלול מצד מה שנמצא במקורו ומ"מ נבדל ממקורו לכן בטל בהעדר תפיסת מקום בתכלית, הרי נוסף לזה כיון שהוא כלול במקורו בטל הוא בהביטול ד'אפס', שגם מצד מקורו הוא אינו מציאות כלל כ"א כל מציאותו היא העצם.

ועכ"פ לענין המפורש שם בתניא, ברור שלא שייך להיות מציאות יש גשמי בגדרי מקום גשמי שאין נרגש בו מקורו, והוא מוגבל בלא שום טעם ואינו נותן מקום למציאות אחר ומאידך שיהא בטל למקורו.

ובפרטות ג' הענינים שכתב לא זכיתי להבין כלל:

(א) - מ"ש שהשאלה בספ"ג היא רק על מין המדבר - שהרי בנוגע שאר המינים א"א לנו לידע האם מרגישים עצמם למציאות יש. - הרי מושכל פשוט הוא שהאדם נברא מדוד ומוגבל, ופשוט שכל דבר המוגבל אין ביכלתו לתפוס כ"א מה שבגדרי מציאותו ובהאדם גופא יש כו"כ מדרגות וכל דרגא שייכת לתפוס דווקא מה שבגדרי מציאותה ובעולם' שלה. ועד"מ בחוש המישוש נתפסים דווקא דברים המוגבלים בו"ק גשמיים משא"כ קול ריח ומראה שאינם בעלי גשם אינם נתפסים כ"א בחושים המיוחדים להם - ריח, שמיעה וראי'. ומזה גופא שביכולת האדם לתפוס את הנבראים דדצ"ח בחוש המישוש - מובן שמוגדרים הם בגדר זה. וכיון שאף הם מציאות גשמית בגדרי מקום מובן שאינם בטלים במציאות. וכ"כ גדלה מציאותם וישותם עד שיכול האדם לטעות ולהקים מהאבן מצבה לע"ז ר"ל. ומובן שאם הי' נרגש בה מקורה לא הי' שייך לחשוב כן.

ואף שבאדם מעלה בענין ההרגש שמרגיש מהות עצמו ולא הרגש הגוף לבד, הרי גם בחי וצומח שייך יש הרגש גופם, ואפי' בדומם שאין בו (בגדרי מציאות) חיות נפשית כלל - גם בו יש הרגש מציאותי - התפעלות והשתנות [ועד' ל' הכ' (תהלים ב, א) "למה רגשו גויים"] מציאות אחת מזולתה, וכמו כאשר זורק אדם אבן 'נרגש' בהאבן כח הזריקה דהאדם היינו שמתפעלת ומושפעת מפעולת האדם כפי אופן ותכונת הפעולה. או כאשר מחממת האש להמתכת 'נרגש' בהמתכת תום האש [וראה משנ"ת בזה בס' 'מבית חיינו' ח"א ע' 41]. היינו שהדבר מושפע מענין זולתו. ומ"ש בתניא לכאו' עוסק ב'הרגש' המציאות. דכיון ששם הוי' הוא בל"ג והנברא הוא מוגבל, והבל"ג נמצא ב'מקום', אבל הגבול עד שהנברא כלול בשם הוי', - מובן שלא שייך מציאות הנברא כפי שהוא בגדרו ובמציאותו ובהכרח שכלול ובטל במקורו, וא"כ איך נראה לנו העולם ליש, דמזה שבחושנו אנו תופסים את העולם כמקום גשמי שלכל גשם במקומו שנמצא לא יתכן מציאות זולתו [ראה קונ' לימוד החסידות סע' יז] משמע שאינו כלול במקורו, שהרי לא שייך שיהי' לדבר הכלול ציור ומצי' בפ"ע. וע"ז מבאר בארוכה בפרקים שלאח"ז מה ששם אלקים מעלים על שם הוי' ועי"ז נרגש בהנבראים שהם מציאות בפ"ע.

ומ"ש שבמין האדם גופא (א) יכול לטעות ולתפוס המציאות שלא כפי האמת (ב) ואפ"ל שהקב"ה ברא המציאות באופן שהנבראים לא ירגישו זה שהם כלולים במקורם - אינו מובן כלל. (א) מה שאפשר לחושי האדם לטעות הוא בחילוק דק או בדבר שאינו כ"כ מגדרי החוש אך שידמה שהוא יש ומציאות בע"ג אף שבאמת מצד גדרי מציאותו הוא בטל וכלול בשם הוי' - ה"ז חילוק מקצה לקצה (וראה תניא פ"א בענין טעות במחצה על מחצה) (ב) בגדרי הנבראים לא שייך שיהי' ב' הפכים כרוכב ובלתי רוכב ולא יתכן שידמה האדם שהוא יש ומציאות כשהמציאות היא

שהוא כלול בשם הוי' ומכ"ש מהתכללות או' הדיבור באו' המח' וכן התכללות המידות בשכל, אשר שם איכותם ומציאותם באו"א לגמרי. ומה שהקב"ה כל יכול ונמנעו ממנו הנמנעות, הרי הכא עסקינן בסדר השתל' שנברא עד כמה שאפשר להיות בגדרי הנבראים כפי ההגבלה שרצה להגבילים (עי' לקו"ש חכ"ט ע' 30 ובהנס' הע' *35, וראה גם אג"ק ח"ג ע' שפה) ובזה עוסק בשעהיוה"א.

(ב) במ"ש שאם השאלה היא מצד הרואה, שנראה הדבר ליש – הרי אי"ז נוגע למציאות. - אכן, מה שהעולם נראה לנו ליש אינו עצם מה שחוש הראי' תופס כ"א זהו הוכחה אשר לכאורה בגדרי המציאות של הנפעל עצמו הוא אינו כלול במקורו ואין נרגש בו מקורו.

(ג) מה שכתב בפשיטות שאין קשר בין גודל האבן וממשותה וחומרה לענין הביטול והמציאות. - ע"פ הנ"ל מובן שממשות האבן הוא חלק בלתי נפרד ממציאותה וישותה, והדברים פשוטים לכל המעיין בקיצור בתוכן מציאות היש הגשמי וכנ"ל.



הלכה ומנהג

הדלקת נרות חנוכה בחלל הפתח

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

מובא במס' שבת (כא, ב): "ת"ר נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ" ופירש רש"י: "משום פרסומי ניסא".

ובגמרא שם (כב, א): "אמר רבה נר חנוכה מצוה להניחה בטפח הסמוכה לפתח (שאם ירחיקנו להלן מן הפתח אינו ניכר שבעה"ב הניחו שם, רש"י). והיכא מנח ליה... משמאל כדי שתהא נר חנוכה משמאל ומזוזה מימין".

אמנם בתוס' שם (כא, ב ד"ה דאי): "דעתה... אין לנו היכרא אלא לבני הבית, שהרי מדליקין מבפנים".

והטעם לכך שבזמנינו מדליקין בפנים נתבאר בכל בו (סי' מד): "דבזמן הזה שמדליקין בפנים מפני חשש שמא יכבוה הגוים הדרים בינינו". ועד"ז מובא ברבינו

ירוחם (נתיב ט ח"א): "ועתה נוהגין להדליקה מבפנים... משום דשכיחי גוים וגנבים. ועוד שאין רגילין לקבוע מזווה לפתח הפתוח לרשות הרבים משום גוים שיטלו אותה, ויש מזווה לפתח הפתוח לחצר, ויהיה מזווה לימין ונר חנוכה בשמאל".

ולפי זה נפסק בשו"ע (סי' תרעא ס"ז): "מצוה להניחו בטפח הסמוך לפתח משמאל כדי שתהא מזווה מימין ונר חנוכה משמאל... ואם הניחו בדלת עצמו ניחנו מחציו של כניסה לצד שמאל". ונתפרש במ"א שם (ס"ק ח): "פירוש שיניחנו בחצי השנית שלא בצד המזווה".

וכן פסק רבינו הזקן בסידורו (דיני חנוכה): "המנהג הנכון לדבק הנרות או לתלות המנורה בעובי המזווה בחלל הפתח".

ואף שבזמנינו אין סכנה להדליק בפתח הבית מבחוץ, עדיין נשאר המנהג שמדליקין בפנים, כנזכר באגרות-קודש (חי"א אגרת ג'תשצז): "שאינן אפילו ותיקין נוהגים... הדלקת נרות חנוכה על פתח ביתו מבחוץ, דמפורש הוא בש"ס ומחבר, וכמו שהקשה בנמוקי או"ח סי' תרע"א".

*

והנה כתב הרמ"א (סי' תרעא ס"ק ח): "ונראה לי דאם יש לו חלון הסמוך לרה"ר יניחנו בחלון, דבזה ליכא חשש סכנה, אם לא במקום דשכיח הזיקא". והוא על פי האמור בברייתא (שבת כא, ב): "אם היה דר בעלייה (שאינן לו מקום בחצירו להניחה שם, רש"י) מניחה בחלון הסמוכה לרה"ר".

ואף שבחלון לא יתקיים הטעם של "מזווה מימין ונר חנוכה משמאל", מכל מקום עדיף יותר שיוכלו לראות את הנרות ברשות הרבים דרך החלון.

אמנם אין מנהגינו כן, אלא מדליקין בחלל הפתח – לצד שמאל, וכמבואר באגרות-קודש (חכ"ו אגרת ט'תשצט בשוה"ג): "נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, ואם הי' דר בעלי', מניחו בחלון הסמוך לרה"ר" (או"ח סתרע"א ס"ה). ולהעיר ממנהג רבותינו נשיאינו שהיו מדליקין נ"ח על פתח אחד החדרים ולא על החלון. וראה בסוכה (לב, ב) "הואיל ונפיק מפומי דרב כהנא כו'. והנה כמה מאלו (הדרים בעלי') המדייקים להניח בחלון דוקא – יצא שכרם בהפסידם. כי (א) רוב העליות הם בגובה שלמעלה מכ' אמה, והרי לכמה דיעות (ראה נו"כ לאו"ח שם) כשהחלון גבוה יותר מכ' אמה מקרקע רה"ר – עדיף טפי להניח בפתח, כי לבני רה"ר למעלה מכ' ליכא הכירא ולבני הבית עדיף הכירא דידהו סמוך לפתח (מחה"ש

שם). (ב) גם כשהחלון הוא למטה מכ' אמה, רוב המנורות שבימינו עשויים בדפנות שמסתירים על הנרות, וממנ"פ: אם הנרות הם לצד רה"ר, הרי בני ביתו לא יראו את הנרות; ובאם הנרות הם לצד הבית – הרי אינן נראים לבני רה"ר, ומכיון שבאופן זה, גם כשמניח בחלון ליכא הכירא לבני רה"ר – הרי עדיף טפי שיניחם בפתח".

*

והנה כתב הרמ"א (שם): "ומיהו בזה"ז שכולנו מדליקין בפנים ואין היכר לבני רשות הרבים כלל אין לחוש כל כך אם אין מדליקין בטפח הסמוך לפתח. ומכל מקום המנהג להדליק בטפח הסמוך לפתח כמו בימיהם ואין לשנות (משום שיכנס בין ב' מצות, מ"א ס"ק ח). אלא אם כן רבים בני הבית, שעדיף יותר להדליק כל אחד במקום מיוחד, מלערב הנרות ביחד ואין היכר כמה נרות מדליקין".

אמנם נהוג אצלנו שבכל אופן משתדלים להדליק בחלל הפתח. ותלמידי הישיבה האוכלים בחדר האוכל של הישיבה, שאין מקום בחלל הפתח לכל התלמידים, מדליקים בחלל הפתח שבחדרי השינה (ולא באמצע חדר האוכל).

והנה עיקר מקום הדלקת נרות חנוכה הוא במקום האכילה, ולא במקום השינה, כמבואר ברמ"א (תרעז ס"א): "וי"א דבזה"ז שמדליקין בפנים ממש ידליק במקום שאוכל, וכן נוהגין".

ואף שלא נתבאר הטעם שלענין נרות חנוכה מקום האכילה עיקר (ולא מקום השינה). אפשר שרוצים לדמות זאת למצות נרות שבת, שבוה נתבאר בשוע"ר (סי' רסג ס"א): "ועיקר מצות הדלקת נרות הוא נר זה שאוכל אצלו". (ושם סי"ד): "שעיקר המצוה הן הנרות שעל השלחן שאוכלין לאורן". ומזה למדו שגם לענין נרות חנוכה מקום האכילה הוא עיקר.

אך מכל מקום היינו דוקא כשיש מקום בחלל הפתח שבמקום אכילתו, שכל בני הבית יוכלו להדליק שם, משא"כ בחדר האוכל של הישיבות, שאין שם מקום לכל התלמידים להדליק בחלל הפתח, מעדיפים להדליק כל אחד בחלל הפתח שבחדר שינתו.

ויתירה מזו מצינו, אשר כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע נהג להדליק נרות חנוכה (לא בחדר האוכל שבביתו ולא בחדר השינה, כי אם) בחדר היחידות שלו, שבזה ראה את עיקר מקומו הקבוע.

ומזה יש לכאורה ללמוד גם לענין משרד או חנות שהאדם עובד בו בקביעות, שאם אינו הולך לביתו לפני זמן הדלקת נרות חנוכה, יכול להדליקם במשרדו, אף שאינו לא בית אכילתו ולא בית שינתו.

*

כל הדיוק הזה להדליק בחלל הפתח, הוא רק בבית, משא"כ בבית הכנסת, אדרבא, מדייקים שלא להדליק בחלל הפתח, כמבואר בשו"ע (סי' תרעא ס"ז): "ובבית הכנסת מניחו בכותל דרום". ומביא ברמ"א (שם): "כנרות המנורה, מסדרן ממזרח למערב". ובט"ז (שם ס"ק ז): "דומיא דמנורה דקיי"ל כרבי (מנחות צח, ב) והנרות היו מסודרין במקדש בין מזרח למערב, כן יסדר גם נרות חנוכה".

והיינו דוקא בבית הכנסת, שבזה משתדלים שיהי' דומה למנורה שבמקדש, משא"כ בביתו, נתבאר בס' המנהגים חב"ד (ע' 70): "מניחים המנורה בעובי המזוזה בחלל פתח החדר, ואין מדייקים אם הנרות דרום וצפון מונחים או מזרח ומערב מונחים".

ומטעם זה יש הפרש נוסף בין נרות חנוכה בבית לבין נרות חנוכה בבית הכנסת, שנתבאר בשו"ע (סי' תרעא ס"ו): "מניחו למעלה משלשה טפחים. ומצוה להניחו למטה מעשרה טפחים. ואם הניחו למעלה מעשרה טפחים יצא. אבל אם הניחו למעלה מעשרים אמה לא יצא". משא"כ בבית הכנסת הנרות הן בדרך כלל גבוהות יותר מעשרה טפחים והטעם לכך: א) כשם שהי' במקדש שהיו גבוהות יותר מעשרה טפחים. ב) כיון שההדלקה היא בציבור מניחים אותם למעלה מעשרה טפחים, שיוכל כל הצבור לראותו.



בענין אכילת לביבות וסופגניות

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

למרות שכבר בבתי אדמו"ר הזקן, אדמו"ר האמצעי ואדמו"ר ה'צמח צדק' היו עורכים 'ערב לביבות' בחנוכה¹⁶, הרי אצל הרבי, מצאנו התייחסות למנהג זה רק

בשיחת ש"פ מקץ, שבת חנוכה תשנ"ב¹⁷, "ולהעיר, ש"מנהג ישראל" ("תורה היא") לאכול מאכלים שעשויים בשמן לזכר נס השמן...".

לפלא שלא מצאתי מזה מאומה בכל ספרי המנהגים שראיתי לע"ע, מנהג זה נדפס רק בדורנו בס' 'זיו המנהגים' (גבעת שמואל, תשל"א). אפילו ב'לקוט מנהגים ממנהגי שבטי ישראל'¹⁸ לא נזכר המנהג משום-מה אלא בעדות לוב¹⁹ ומרוקו²⁰. בכל העדות האחרות, אשכנזים וספרדים, כולל מנהגי חב"ד שכתבם אחד מחשובי אנ"ש, לא נזכר ממנו כלל.

אבל מציינים לזה מקור קדום, והוא רבי מיימון אביו של הרמב"ם, בחיבורו על התפילות בלשון ערבי בפירושו על ענין חנוכה, שנעתק בספר 'שריד ופליט'²¹ מכת"י רבי יהודה ב"ר מאיר טולידאנו: "אין להקל בשום מנהג... ופשט המנהג לעשות סופגנין, בערבי אלספינג, והם "הצפיחית בדבש" ובתרגום "האיסקריטין"²², והוא מנהג הקדמונים משום שהם קלויים בשמן זכר לברכתו", הובא בס' מנהג ישראל תורה²³ ובס' נטעי גבריאל הל' חנוכה²⁴.



בענין חזרה למקומו לאחר שמו"ע

הנ"ל

בס' אשי ישראל (פרק כג סעיף סג) כתב דין זה שאסור לאדם לחזור למקומו מיד אחרי שמו"ע דערבית, ובמקור לדבריו מציין ל"שו"ע שם" [סי' קכג ס"ב]. והנה המעיין בשו"ע (שם) לא ימצא שום איזכור על דין זה, וגם לא בנו"כ בנדון זה.

ויש לציין למנהגי מהרי"ל הוצאת מכון ירושלים עמ' תלו, שנוהר מזה גם אז, הובא כאן בלקט הקמח החדש סי' קכג ס"ב סוף אות ב.

(17) הערה 26, סה"ש תשנ"ב ח"א עמ' 196 הערה 26, ללא ציון מקור נוסף.
(18) שיצא לאור ע"י אגף החינוך הדתי במשרד החינוך. ח"א (עדות המזרח) ירושלים תשכ"ז. ח"ב (עדות אשכנז) ירושלים תשל"ו.

(19) ח"א עמ' 74.

(20) ח"א עמ' 108.

(21) אוסף כתבי יד ישנים, ירושלים תש"ה.

(22) פ' בשלח, שמות טז, לא.

(23) סי' תר"ע ס"ק ג.

(24) פרק נא סי"ג.

כידוע, הרבי היה נוהג לחזור למקומו בערבית לפני אמירת הש"ץ תיבת 'תתקבל', ובמוצש"ק אחרי הח"ק.
ולפלא הדבר מהיכן נלקחו דברי האשי ישראל בשו"ע [סי' קכג ס"ב] ומה הוא מקור דבריו לדין הנ"ל.



הנהגת שליח-ציבור בבית-כנסת נוסח חב"ד*

הנ"ל

א. על השליח ציבור להתפלל בנוסח התפילה של בית-הכנסת²⁵, דהיינו נוסח חב"ד שתיקן אדמו"ר הזקן, בכל מניין קבוע המתפלל בשטח ביהכ"נ²⁶.

* ת"ל נכנסים הרבה אורחים (וגם מתפללים קבועים) להתפלל בבתי-כנסת חב"ד, וביניהם רבים הרגילים (לע"ע) להתפלל בנוסחאות שונים משלנו, ומהם 'חיובים' ובעלי יארצייט המבקשים להתפלל לפני התיבה או לקרוא בתורה, על-כן מסר לי אחד מאנ"ש סיכום בעניין זה, וכולי האי ואולי. למותר לציין, שיש לדאוג לקיום מנהגינו בזה בדרכי נועם ומתוך אהבת ישראל, ולשקול בכל מקום את הפרטים המתאימים, וה' יגמור בעדנו.

(25) באג"ק חט"ו עמ' שנו [באידיש. ובלה"ק - אג"ק מתורגמות ח"ב עמ' 404] עונה הרבי על השאלה אם אפשר לוותר בקשר לנוסח (בביכ"נ חב"ד שנחלש, ורוצים להתאחד עם ביכ"נ נוסח אשכנז): "ואם במקרה מתפלל אדם בנוסח אחר לפני העמוד, הרי אף-על-פי שישנם רבים שאינם מרוצים מזה מצד הדין, בכל זאת מפני השלום משתקים זאת, אבל בקביעות מוכרח להיות נוסח ליובאוויטש..." עיי"ש וב'התקשרות' גיליון תרפ"ד.

במקרה הפוך, ראה אגרות-קודש אדמו"ר מהוריי"צ חי"ג עמ' תצז: "במענה על שאלתו אודות שינוי הנוסח, הנה מה שנודע לי בזה הוראה לרבים, אשר בתפילה דלחש - להתפלל בנוסח המקובל [=שלנו], ובחזרת השמו"ע בקול רם - בנוסח הקהל" (מענה להרב מרדכי שוסטערמאן בשנת האבל על אימו, שהתפלל אז בביכ"נ מנוסח אשכנז. וכן הורה לו הרבי באבלו על אביו, כמסופר בזכרונותיו 'למען ידעו... בנים יוולדו' עמ' 115). וראה ב'התקשרות' גיליון תרצ"ד, אודות הערת הרבי בנדון (באג"ק כרך י' עמ' רז. ואולי מיוסדת על "הוראות ליחידים" של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בזה): "צ"ע ביש שם בעל תפילה אחר, אולי מוטב שישתפק באמירת קדיש וכיוצא-בזה".

(26) באג"ק חט"ו עמ' קנב: "פשוט שבבניין ישיבה שעל שם כ"ק מו"ח אדמו"ר צוקללה"ה נבג"מ זי"ע, נוסח התפילה צריך להיות נוסח שלנו, ואין בזה שום פגיעה בכבודו של מי שהוא, כי לכל אחד מובן העניין ד"הגם לכבוש את המלכה עמי בבית", וכיוון שנקרא הבניין והישיבה ע"ש כ"ק מו"ח אדמו"ר, צ"ל מתאים אליו. אבל לאידך גיסא אין הם מחוייבים לבדוק את כל אחד ואחד באיזה נוסח מתפלל כו', ובמילא מובן גם כן שאם בדרך ארעי ירד מי לפני התיבה ויתפלל נוסח אחר, הרי אין זה עניין למלחמה".

ב. על הש"ץ ללבוש בגדים עליונים, דהיינו חליפה וכובע²⁷. מי שאין לו בגדים אלו, ואין במקום ביגוד מתאים עבורו, הרי בתפילת שחרית ניתן להציע לו טלית (לכיסוי הגוף והראש), גם אם אינו נשוי.

ג. הנשואים נוהגים להתפלל כל התפילות בחגירת אבנט²⁸.

ד. "יכול להתפלל בהברה ספרדית או אשכנזית, אבל לא לערב. ז"א שצ"ל כל התפילה בהברה אחת"²⁹.

ה. לכאורה צריך הש"ץ (או כל הציבור) לומר פסוקי 'ה' מלך' שלפני ברוך שאמר' בקול רם³⁰.

ו. כשהש"ץ אומר 'ברכו', הוא עונה 'ברוך ה' המבורך... ביחד עם הציבור'³¹.

ז. לפי מנהגנו, הש"ץ נזהר שלא לחזור על מילים בכל חלקי התפילה³², "ועל-אחת-כמה-וכמה במקום שאסור להפסיק"³³.

ח. הש"ץ מסיים ברכת 'אהבה' בלחש (תיבות 'ברוך אתה ה' אומר בקול רגיל, והשאר ["הבוחר בעמו ישראל באהבה" בשחרית, או "אוהב עמו ישראל" בערבית] בלחש)³⁴, בכל ימות השנה.

ט. ברכת 'גאל ישראל' בשחרית, מסיים הש"ץ בקול רגיל, בכל ימות השנה³⁵.

27 מצד כבוד הציבור והתפילה, ע"פ שו"ע אדה"ז סי' יח ס"ד. וראה בסי' צא ס"ו, וסי' קפג ס"ו. בשה"מ תש"ז עמ' 185 ובס' המנהגים עמ' 9 בשוה"ג (ובהתוועדויות: תשי"ז ח"א ס"ע 106, תשמ"ח ח"ד ס"ע 164) מדובר על כיסוי הראש ב'שני מקיפים', כמנהג חסידים בכל דבר שבקדושה.

28 ספר המנהגים ס"ע 8.

29 מענה הרבי, אג"ק ח"כ עמ' רסא. וכנראה בא לשלול בזה (גם, או בעיקר) את ההנחה למתפללים במבטא ספרדי, לומר רק את שם אדנות בקמץ כמבטא האשכנזי, כמובא בס' תפלה כהלכתה פ"ד סי"ט. 30 כדי שכל הנמצאים אז בבית הכנסת ישימו לב לעמוד באותו זמן (אך א"צ לומר זאת עמהם), כמובא בס' המנהגים עמ' 9 מהגהות כ"ק אדמו"ר מהורש"ב לסידור 'תורה אור', מכתבי האריז"ל.

31 ולא כמנהג הספרדים וכ"מ במשנ"ב שעונה אחריהם (ראה קצות השלחן סי' יח בבדי השלחן ס"ק לא, ובס' תפילה כהלכתה פי"א ס"א) - פסקי הסידור, נדפס בסוף שו"ע אדה"ז ח"א במהדורה הישנה עמ' 313 סד"ה כשמפסיק, ובחדשה ס"ע תרכ (וכ"ה בגוף הסידור במקומו). ונתבאר בשו"ע אדה"ז סי' נו ס"ג (ולכאורה ה"ה בעניינת 'ברכו' הדעולה לתורה).

32 'בתפילה בכלל, אינו מן הראוי לחזור ולכפול תיבות (כי גם מספר התיבות שקבעו בתפילה הוא בדיוק)' - ראה טור או"ח סו"ס קיג. ב"י סי' נא ד"ה וכתב עוד מה.

33 כל סעיף זה, מ'תורת מנחם - התוועדויות' כרך לה עמ' 60, בלתי מוגה. וראה 'שמועות וסיפורים' (תש"ג) ח"א עמ' 118. פסקי תשובות סי' נא אות וא"ו. שו"ת יביע אומר ח"א סי' ז ס"ד ואילך.

34 ספר המנהגים עמ' 11.

35 ספר המנהגים שם.

י. ברכת 'מודים' בחזרת הש"ץ אומר הש"ץ (מתחילתה) בקול רגיל, כמו שאר ברכות התפילה, במקביל לעניית 'מודים' של הציבור.³⁶

יא. בימי ההילולא (גם) של רבותינו נשיאינו, אומרים תחנון.³⁷

יב. לפי מנהגנו, אין הש"ץ (או האומר קדיש) אומר 'ברכו' לפני 'עלינו', הן בשחרית והן בערבית³⁸, חוץ מליל שבת קודש³⁹.

יג. אחרי 'עלינו' אומרים הציבור שיעור תהילים כפי שנחלק לימי החודש, וביום שאין אומרים תחנון אומרים לפני-כן פרק כ' (למנצח... יענך), והש"ץ מסיים (כל פרק, ולפחות את סיום השיעור) בקול, ואחר-כך אומרים 'קדיש יתום'.

הנהגת הקורא בתורה

א. הקורא רשאי לקרוא בהברה אשכנזית או ספרדית, ובלבד שלא יערב שתי ההברות.

ב. על הקורא בתורה ללבוש חליפה וכובע (ובשחרית – לפחות ילבש ויכסה ראשו בטלית, גם אם אינו נשוי).

יש להשתדל שגם העולה לתורה ינהג כבסעיף הקודם.⁴⁰



שביט או מטאור?

הנ"ל

במשנה (פ"ט דברכות מ"ב) נאמר, ש"על הזיקים" מברכים "שכוחו וגבורתו מלא עולם". ובגמ' מסכת ברכות (נח, ב) פירשו, שכוונת המשנה במילים "על הזיקים" היא ל'כוכבא דשביט'.

(36) "דלא כמנהג העולם שהש"ץ אומר [תחילתו] בלחש", שם עמ' 12. וראה במשנה ברורה סי' קכד ס"ק מא. ודלא כהלימוד זכות ע"ז בקצות השלחן סי' עז בבדה"ש ס"ק כו.

(37) 'תורת מנחם - התוועדויות' כרך ט' עמ' 115.

(38) כן דעת אדה"ז בסידורו ומנהג בית הרב - אג"ק כרך י' עמ' רצו.

(39) כמופיע בסידורינו שם. והטעם הובא ב'התקשרות' גיליון תרל"ט מדברי האריז"ל, כדי שגם מי שלא כיוון לזה בברכו שלפני ערבית יוכל לכוון לקבל נשמה יתירה בשלימות.

(40) ראה בשו"ע אדה"ז סי' יד ס"ח. שערי אפרים שער ג סי"ח ונו"כ.

לפירש"י ברכות נח, ב ד"ה כוכבא דשביט (וכן לפי הר"ש שירליאו שבמלאכת שלמה שם, והאבודרהם⁴¹), הכוונה למטאור. וכנראה כך הבין גם הערוך ערך 'ככב'.

לפי רב האי גאון והרמב"ם (בפירושו המשנה שם ובהל' ברכות פ"י הי"ד, עיי"ש בהגהות מיימוניות) הכוונה לכוכב ה'קומט' הנקרא כיום שביט. וכך פירש בערוך ערך 'זק'-א, עיי"ש בערוך השלם.

והנה בימים הקרובים תהיה אפשרות לראות מטאורים (ראה לוח 'דבר בעתו' י"ד כסלו) ושביטים (ראה שם, בכמה ימים, ובפרט בכ"ב וכ"ט בכסלו). והעירונו, שיש לברר אם ניתן לברך עליהם לפי דעת אדמו"ר הזקן.

כתבו בטור ובשו"ע הב"י (ר"ס רכז): "על הזיקים, והוא כמין כוכב היורה כחץ באורך השמים ממקום למקום ונמשך אורו כשבת". ונראה שפירשו, ובערוך השלחן ומשנה ברורה (וכן בקיצור שו"ע סי' ס"ב) הביאו לברך גם כפירוש הרמב"ם.

וראה בהגהות ראשון לציון (להגר"י פיק-ברלין, בן-דורו של ה'נודע ביהודה') על גיליון המשניות שם, שהתפלא מדוע לא הזכירו הב"י והאחרונים גם את דעת רה"ג והרמב"ם, וכתב שיש לברך כדעתם, עכ"פ בלא שם ומלכות.

גם בסידור אדה"ז (סדר ברכת הנהנין פי"ג הט"ו) העתיק רק את פירש"י. ובמהדורה המנוקדת והמבוארת (שערך הרב אברהם שי' אלאשווילי) בשולי-הגיליון, פירשו שהכוונה למה שנקרא כיום 'כוכב שביט'. אבל כבר כתב בראשון לציון ה"ג שכוכב ה'קומט' אינו יורה כחץ, אלא עומד ונראה זמן מרובה.

ובקצות השלחן (סי' ס"ו, בבדי-השלחן ס"ק כא) הביא משע"ת ס"ק א [בשם הברכי יוסף] "שלא ראה [מהר"ם בן חביב בעהמ"ח ספר גט פשוט⁴²] מברכים על כוכב הרץ ממקום למקום, ואע"פ שכתב שם שצריך לברך... מ"מ לא נהגו לברך", ע"כ. היינו שאין מברכים על מטאורים כפירש"י. אבל מהר"ם בן חביב ממשיך שם: "וגם על כוכב שיש לו זנב ושבת של אורה שהוא פירוש הרמב"ם ורב האי גאון והערוך צריך לברך, ויותר ניכר בו גבורת הבורא יתברך...". אבל בקצות השלחן לא

41) ברכות השבח ווהודא ד"ה על הזיקים. בדפוס ירושלים תשכ"ג, עמ' שדמ. וכן משמע ברבינו ירוחם, תולדות אדם וחווה נתיב יג. ובשו"ת הרדב"ז ח"ח (מכת"י, או"ח-יו"ד סי' קצא) כתב "כוכבא דשביט – כוכבים בעלי הזנבות וכוכבים מדלגים", ולכאורה כוונתו לשני הפירושים.

42) בתשובה כתב-יד. בהערות לברכי יוסף מציינים לשו"ת מהר"ם בן חביב החדשות, ירושלים תש"ס, סי' לד.

העתיק את המשך דבריו, וכנראה סובר שלפי רבינו הזקן [וא"כ, גם לפי הטור והמחבר] אין מקום לברך גם על כוכבי-שביט כדעת הרמב"ם⁴³.

גם בשו"ת יהודה יעלה למהר"י אסאד (ח"א או"ח סו"ס מח) כתב לברך רק כפירוש רש"י, ולא בשביט "שעולה והולך כל הלילה במשך זמן הרבה" [שהוא כהרמב"ם. אך לא הזכיר שם פירוש זה כלל].



בענין השתלת כליות וכליות יועצות'

הרב חיים רפופורט

לונדון, אנגלי

איזו כלי' יש לתרום: הימנית או השמאלית

א) בספר 'זהערב נא' (מתורתו של הרה"ג ר' יצחק שי' זילברשטיין) ח"א (עמ' 173) הובאה שאלה בענין תרומת כלי', "מעשה שהי' ביהודי צדיק שחפץ הי' לתרום לחבירו כלי', ונמצאו ב' כליותיו מתאימות", ונסתפק בדבר "איזו כלי' כדאי לו לתרום – את הכלי' הימנית או שמא יש להעדיף להוציא את השמאלית".

ופסק הגר"י זילברשטיין: "יתכן כי עדיף לתרום את הכלי' השמאלית". ונימוקו עמו, ע"פ הא דתניא (ברכות סא, א) "שתי כליות יש בו באדם, אחת יועצתו לטובה ואחת יועצתו לרעה. ומסתברא דטובה לימינו ורעה לשמאלו, דכתיב (קהלת י, ב) לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו", ומכיון שכן הוא, מסתבר שכדאי לו להתרום לתרום את הכלי' השמאלית 'הגרועה' ש"יועצתו לרעה" ולא את הכלי' הימנית 'המובחרת' ש"יועצתו לטובה" [ונראה שר"ל דחייו קודמין לחיי חבירו ולכן, אף דקיי"ל שכל הנותן בעין יפה הוא גותן, אין לו לתרום את הכלי' ש"יועצתו לטובה" לחבירו, כדי שלא ישאר הוא עם הכלי' השמאלית הגרועה בלבד]. וכ"כ בספרו 'חשוקי חמד' עמ"ס ברכות (ירושלים, תשס"ה) שם.

והנה פסקו של הגר"י הנ"ל מיוסד, כנראה, על מה שהביא בהמשך דבריו (שם) מדברי החיד"א (בספרו 'חומת אנך') עה"כ (איוב לח, לו) 'מִי שֶׁת בַּטְּחוֹת חֻמְקָה', שכתב בשם 'חכמי הניתוח', "כי נראים ורידים דקים מאד במראה אשר חידשו הנקרא טי"ל איסקופיי"ו ורואים שיש קנים חלוקים דקים מאד מן הכליות למוח, ובמוח בתים רבים קטנים, ומהלב נשפע רוח חכמה לכליות ועולה למוח", וזהו

(43) ראה גם בשו"ע הקצר פרק פו ס"ז ובהערות.

כוונת הז"ל באמרם (ברכות שם) "כליות יועצות"⁴⁴, דהיינו "שמכינות החכמה מהלב ועולה למוח", וזוהי כוונת מאמר הז"ל "שהיו כליותיו של אברהם אע"ה נובעות חכמה שהי' השפע הבא מן הכליות נובע כנהר שאינו פוסק", ע"ש בארוכה.

ומבואר מדבריו אלו שנקט כשיטת החיד"א דמ"ש "כליות יועצות" הכוונה **כפשוטה**, שהכליות (המקבלות מן הלב) הן הנה מקור החכמה והעצה, ומהכליות עולות להמוח. ועפ"ז נקט הרב בעל 'והערב נא' ו'חשוקי חמד' דגם מ"ש ש"שתי כליות יש בו באדם, אחת יועצתו לטובה ואחת יועצתו לרעה", הכוונה כפשוטה שהאבר (הכלי) הגשמי הימני הוא מקום משכן העצות הטובות הנופלות במחשבתו של אדם, והאבר הגשמי השמאלי הוא מקום משכן העצות הרעות הנופלות לו במחשבתו. ועפ"ז כתב שאין לתרום כי אם הכלי' השמאלית, כדי 'לבחור את הרע במיעוטו'.

בדברי הראשונים מבואר דמ"ש 'כליות יועצות' – הכוונה כפשוטה

(ב) ויש להעיר שעד"ז וכיו"ב מבואר לכאורה מדברי תורתן של כמה ראשונים וקדמונים, ומהם:

(א) מ"ש הרמב"ן בפירושו עה"ת (ויקרא א, ט) "כי בעבור שמעשי בני אדם נגמרים במחשבה ובדבור ובמעשה, צוה השם כי כאשר יחטא יביא קרבן, יסמוך ידיו עליו כנגד המעשה, ויתודה בפיו כנגד הדבור, וישרוף באש הקרב והכליות שהם כלי המחשבה והתאוה, והכרעים כנגד ידיו ורגליו של אדם העושים כל מלאכתו, וזירוק הדם על המזבח כנגד דמו בנפשו וכו'". [ועד"ז כתב רבינו בחיי (עה"כ ויקרא שם) "וישרוף כלי העצה והמחשבה שהסכימו בחטא והם הקרב והכליות כנגד המחשבה"].

(ב) מ"ש בספר הכוזרי (מאמר ד' אות כה): "ואיננו תימה שיהי' לכליות כח בהטבת העצה, כי אנחנו רואים כמו זה בביצים, שאנחנו רואים הסריסים יותר חלושי השכל מהנשים, ומפני שנעדרו הביצים חסרו הזקן והעצה הנכונה".

(ג) מ"ש בספר 'תורת המנחה', פרשת כי תבוא (דרשה עד) "שהכליות יועצות ומחכימות, וכן הוא אומר 'מי שת בטוחות חכמה', 'הן אמת הפצת בטוחות' (תהלים נא ח), והן הכליות שהן טוחות בחלב (ר"ה כו, א). וכתב (משלי כג, טז) 'שמח לבי גם אני ותעלוזנה כליותי', הרי שלמה גדול חכמי הטבע והמחקר תלה השמחה

44 וראה גם ראש השנה כו, ע"א: "אמר רב יהודה אמר רב ואיבעית אימא רבי יהושע בן לוי, מאי קרא, 'מי שת בטוחות חכמה או מי נתן לשכוי בינה', מי שת בטוחות חכמה, אלו כליות, או מי נתן לשכוי בינה, זה תרנגול", ע"ש.

בכליות כמו בלב, וכן בדוד הוא אומר (תהלים ז, י) 'ובוחן לבות וכליות', 'בחנני ה' ונסני צרפה כליותי ולבי' (שם כו ב). וכן בירמי' הוא אומר (ירמי' יז י) 'אני ה' חוקר לב בוחן כליות ולתת לאיש כדרכיו כפרי מעלליי', ואומר (שם יא, כ) 'זה' צבאות שופט צדק בוחן כליות ולב וגו'', הרי אנו למדים מכל אלו המקראות שהכליות יש להם כח לידע ולהודיע, וגם חלק להם בבינה כדרך שיש בלב, שהרי הקישן יחד. והוצרכתי להביא כל זה מפני ששמעתי לקצת מבני עמנו קטני אמונה שתופסין על רז"ל שאמרו 'כליות יועצות', והיו אומרים שאין כח בכליות להבין וליעץ אלא כמו שיש במעי התחתון, והנה למדנו מדברי הנביאים וגם מדברי שלמה דכתיב ב' (מלכים-א ה, יו"ד) 'ותרב חכמת שלמה וגו'', שהי' חכם בחכמת הטבע ובחכמת המחקר, וגם ממענה השם לאיוב, שהכליות כלי החכמה כמו הלב".

(ד) בשו"ת הרשב"ש (סי' שט-שי) כתב, וז"ל: ומה שאמרו רז"ל . . כליות יועצות, מקרא מלא הוא 'אברך את ה' אשר יעצני אף לילות יסרוני כליותי', ואמר 'כי יתחמץ לבבי וכליותי אשתונן'. וא"ז מורי זה"ה כתב בספר 'מגן אבות' שחיבר, שהטעם לפי שהם קרובים לכלי ההולדה ואותו כלי נותן תבונה, שהרי הסריס שחתכו אשכיו נתעבה שכלו כנשים, אם כן נותנים הם תבונה. ואני ראיתי בספר אחד . . כי נמצא בספר הקדמונים שאיש אחד הוכה בכוליתו ונשתבש בשכלו. ויראה לי לעניות דעתי שהטעם בזה לפי שתמצית מימיות הכבד הוא יורד לכליות והם מושכים אותו בחזקתו, וכשאין שם כליות נשארו המימיות בלבד ומתפזרות עם הדם בכל הגוף, והמוח הגזון ממנו מוסיף לחות נכרי ומשתבש ומתבלבל, וכשהם חמים כל המימיות מתמצות דרך שם ונשאר הדם נך וצלול והדם יותר חם וזך, וזון המוח ממנו מוסיף זכות, ולפיכך אמר וכליותי אשתונן שהם משוננים ומושכים כל המימיות, עכ"ל.⁴⁵

45) וראה גם ספר 'דברי תורה' להרה"צ ממונקאטש וצ"ל (דפוס צילום, ירושלים תשמ"מ), מהדורה שתיתאה סי' קו: "באמת היו חכמינו הקרושים זי"ע בקיאים בכל עניני רפואות וחכמות . . והנה יצחקו עלינו צעירי חכמי זמנינו ורופאייהם כי הכליות לפי דעתם עד כה אינם איברי השכל והמחשבה, רק מאיברי הבני מעיים אשר דרכם ועל ידי נקיותם תלך ההשתנה לחוץ, ואיך יוכלו אלו ליעץ את הלב או את המוח (עורקי המחשבה הדקים והנפלאים). אולם עתה יאמרו בספרי רפואתם, כי מי שיש לו יסורים (קרעמפפ"ע) במקום הגידים הדקים מאוד ההולכים להכליות . . היינו לדעתם על ידי הצטמקות הגידין הדקין מאוד יגרמו בתוכם עיכוב המאכל מה ששייך מן הכליות והוא כמו חול הדק . . וזהו בא על ידי דאגת הלב וצער גדול בקרבו ומתרגו בלבבו שלא יוכל לתת עצות בנפשו, על כן יזהרו הרפואה גשמית לזה העיקר חז"ל כי הכליות יועצות וכשלא יוכל לתת עצות בנפשו ויחשוב הרבה בזה אז נתעוררו הגידין ועורקין הסמוכין להם ויצטמקו ויעכבו כמו חול העיכול מהמוזן השייך לשם כנ"ל ועל ידי זה יגרמו הכאב גדול ר"ל, ושפת אמת ודברי חכמים חיים וקיימים לעולמי עד".

(ה) כתב בשו"ת רבינו משה פרויניצאלו (מכון ירושלים, תשמ"ט) חלק ראשון סי' ה, וז"ל: שאלה, ילמדנו רבינו במה שארז"ל שכליות יועצות, כי לא נמצא לרופאים ולטבעים דבר זה, אבל יראה מדבריהם הפך זה. . תשובה, לנבון וחכם כמוך שואל בענין אשיב כהלכה, כי שומע לעצת חכמים בכליות יועצות חכם לדעתי בדעת האמת. ואע"פ שהרופאים והטבעים לא דברו בהן כך, אין להביא מהם ראי' נגר קבלתם ז"ל, והכתובים אומרים 'ובוחן לבות וכליות', 'צרפה כליותי ולבי', והתורה אמרה בהקרבת האימורים 'לעומת העצה' במקום כליות, מלשון עצה. . לכן אין לנו אלא דברי בן עמרם וקבלתו איש מפי איש לחכמים אשר מפיהן אנו חיים, עכ"ל.

'כליות יועצות' – פירושו שלא 'כפשוטו', והנפק"מ בשאלה הנ"ל

ג) בספר דרך אמונה (שער ב) כתב: "הלשון מייחס הידיעה לכליות, באמרנו כליות יועצות, לסיבת היות הכליות לוקחים דשנות הדם ומזככים אותו ומדקדקים אותו. וכאילו עם הדשנות ההוא יהי' המזון עב ועכור ומזהם השכל, והכליות, כאילו הם במשכם הדשנות הנזכרים, מכינים אל ההכנה וזכות הידיעה".

ויעויין בספר נפוצות יהודה (לרבי יהודה מוסקאטו) שער תשיעי שכתב "אולם יקשה מה שייחס הידיעה והחכמה אל הכליות, שהרי אין הכליות נושאים לכוחות המשיגות, ולמה, אם כן, תיחס להם הידיעה וההשכל?", וע"ש מ"ש בזה ושוב הביא מ"ש בספר דרך אמונה הנ"ל.

ועד"ז מצינו בכמה ספרים שביארו המאמר 'כליות יועצות' שלא כפשוטו, באופן שאין השכל או העצה קשורה ומאוחדת עם אברי הכליות.

ויעויין בספר 'פחד יצחק' (להר"י לאמפרונטי) ערך 'כליות יועצות' מ"ש בזה, ובמ"ש בביאורי המלבי"ם עמ"ס ברכות שם.

וראה גם ספר 'שפתי חיים' על עניני אמונה ובחירה (להר"ח פרידלנדר ז"ל) חלק שני (בני ברק תש"ס), במאמרי 'פרד"ס התורה', מאמר ד (עמ' 316), כתב דמה שמצינו בפסוקים ובחז"ל "שדיברו על פעולת הכליות. . בודאי אין הכוונה לכליות הבשר שבגוף האדם שהם היועצות והמלמדות תורה, אלא על האבר הרוחני הנקרא כליות. אך מלבד שהאיבר הרוחני מפעיל את האבר הגשמי, יש הקבלה והתאמה בין האבר הגשמי תכונותיו ופעולותיו לאבר הרוחני הקרוי באותו השם, כגון הכליות שבגוף תפקידם הוא לנקות את הדם מכל פסולת, ואם הכליות אינם מתפקדות עלול האדם למות מהרעלה עצמית, אם כן הכליות הם המצפון הגשמי של האדם המנקות את גופו מהרע שבו, וכן הכליות הרוחניות הם המצפון

הרוחני שלו המייסר אותו על עשיית הרע ומייעץ לו ומלמד אותו לעשות טוב, נמצא שהם המנקים את האדם מכל רע וזו דוגמא על ההקבלה וההתאמה שבין פעולות האיברים הרוחניים לפעולות האיברים הגשמיים". ועד"ו מצינו בכמה ספרים.

ולפי דבריהם נראה שבנידון השאלה הנ"ל (איזו כלי' יש לתרום – הימנית או השמאלית) אין מקום כלל להכריע לתרום את הכלי' הימנית דוקא, ודלא כמ"ש ב'הערב נא' וב'חשוקי חמד'.

קבלת כליות מאינו יהודי

ד) בשו"ת יביע אומר (להגר"ע יוסף ז"ל) ח"ח (חו"מ סי' יא) נשאל "אודות חולה שזקוק לעירוי דם, האם ראוי לו לדקדק שהדם יהי' של ישראל כשר, או אין לו לדקדק בזה, ורשאי לקבל עירוי דם אפילו של נכרי. וכן חולה הזקוק להשתלת כליות האם צריך שידקדק שתהי' כליא של ישראל, או רשאי לקבל השתלה אפילו משל גוי?"

והשיב ש"מצד הדין נראה שאין להקפיד בזה כלל, ובפרט שנראה שיש כאן משום פקוח נפש, ורק אם אין הדבר דחוף ואפשר להמתין לקבלת עירוי דם מישראל כשר, טוב להמתין ממדת חסידות. . . דהכי עדיף טפי לקבל עירוי מדם הישראל. אולם כשהעירוי דם הוא דחוף לחולה, אין להמתין עד שימצאו דם מישראל כשר, ובודאי שאין להתחסד במקום שיש חשש פקוח נפש, ויעשו העירוי דם מדמו של נכרי המוכן ומזומן לכך. ונראה שהוא הדין בכל זה לגבי השתלת כליות, שאם אין הדבר דחוף, ואפשר להמתין, טוב הדבר להמתין כדי להשיג כליות של ישראל כשר, כשהוא תורם כליא שלו, וזהו ע"פ מאמר חז"ל (שבת לג, ב⁴⁶) **כליות יועצות**"⁴⁷.

46) טעות דמוכה. וצ"ל ברכת סא, א וכנ"ל.

47) וע"ש בהמשך דבריו שהביא מ"ש בשו"ת ישכיל עבדי להרב עובדי' האדאיה (חו" חיו"ד סי' כו אות 1), בדין ישראל שכהו עיניו, והוא זקוק להשתלת קרום עין של מות, כדי להחזיר לו מאור עיניו, והרופאים המומחים לכך עומדים להשתיל לו קרום עין של מת גוי, דאע"פ שסומא חשוב כמת (נדדים סד, ב), ועל ידי השתלה חוזר לחיים, לאחר שהחזרו לו מאור עיניו, מכל מקום גדול הפסדו יותר משכרו, שמכיון שראיית הגוי בעוה"ז היא כולה של הסטרא אחרא, נגוב וגזול ורצוח ונאוף וכל מיני תועבות שבעולם, הרי ממילא ישפיע הדבר על היהודי הזה שהושתלה לו עינו של הנכרי, לרדוף אחר כל התועבות הרעות, ונמצא שמאבד עולמו על ידי כך, ומוטב לו שיהי' סומא כל ימיו בעוה"ז, ויאיר לו בעוה"ב. ועוד שכל אחד מישראל כלול מנשמת כל ישראל, ובוה שהכניסו לו מעינו של גוף תמא של גוי, הרי הוא גורם נזק לכל הנשמות הכלולות בגופו. ואולי לא יקום בתחיית המתים, מפני התערובת שעירב בגופו. ולכן האישי הירא לנפשו אל יעשה שקר בנפשו להשתיל לעינו קרום עין של גוי, והרי

וממוצא דבריו אתה למד שם הרב בעל יביע אומר נקט כשיטת הראשונים וכו' הנ"ל המפרשים את הענין דכליות יועצות כפשוטו, ולכן חשב להשתלט כלי' שניטלה מגוף נכרי והשתלטה בגוף ישראל "הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם" (לשון אדה"ז בתניא פמ"ט).

לכולי עלמא אין העצה נמצאת בתוך הכלי'

ה) אבל באמת נראה דגם לפי שיטת הקדמונים שכליות יועצות פירושו כפשוטו, שהכלי' יועצת את האדם ומלמדתו דעת, אין הפירוש שהעצה מונחת בתוך בשר הכלי' ומופקדת בתוכה כדבר המונח בקופסא ומטלטלת ממקום למקום, כדי שנאמר דכאשר משתילים כלי' שהוציאוהו מגופו של גוי בתוך גוף יהודי יקבל היהודי עצות בלתי נכונות ודעות בלתי ישרות. אלא פירושו, שכמו שהמוח הוא משכן השכל שהיא מכוחות הנפש, וע"י עבודת המוח מגלה ומחדש האדם דברי חכמה ובינה, הוא הדין שהכלי' הוא מקום משכן העצה והתושי' המתפשטות ובאות מנפש האדם, וע"י 'עבודת' הכליות מתפשטות העצות ומתחדשות, וע"כ פשוט הוא דכאשר הוסרה הכלי' מגוף האיניו יהודי ונרכבה בתוך גופו של ישראל איננה מביאה עמה עצות נכריות ממקום שבאת.

והוא ע"ד מ"ש בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' כה פרק כו) "לברר מהו קביעותו הזהותית ומהות התיחסותו של האיש הזה לאחר שהושתל בקרבו לב כזה וממשיך לחיות . . ויוצא איפוא שכל כוחות החיים של האיש הזה מקבל-הלב נובעות מעתה מכחו של האדם האחר אשר ממנו הוציאו את הלב הזה, יהא זה איש או אשה, יהודי או גוי, כשר או פסול, . . וא"כ נשאלת השאלה מהו זהותו והתיחסותו של האיש הזה מעתה . . . ולאחר העיון נלפענ"ד שאין לייחס כלל את האדם הזה שתול-הלב אל זה שהוציאו את הלב הזה ממנו, ומכמה פנים . . . ואותו הדבר בכלי' מלאכותית שמחברים בדמות מכשיר כזה האם נחיל עליו הכלל של כליות יועצות".

ויעויין גם במ"ש במקום אחר (שו"ת ציץ אליעזר ח"י"ג סי' צא אות ד) ד"ש להמנע גם מהתרמת כליות, ובנימוק נוסף, דמי יודע עוד מה תהיינה הכליות יועצות בגופו של השני . . . ויהיו נזקפים על התורם-המת שבגרמתו בא זה", ע"ש. הרי שנקט דאף שכח התורם נמצא בגופו של מקבל התרומה וההשתלה, אין עצותיו של התורם עוברות מהנותן להמקבל, אלא (להיפך) שהמקבל מנצל את

אברו של התורם לפעול בו מה שהוא רוצה, ואם מחשבותיו ועצותיו לרעות הנה, הר"ז יכריע גם את התורם לכף חובה. ודוק בזה.

ועדיין יש לעיין בכל הנ"ל הדק היטב, ואני כתבתי בהחפזי להציע את הדברים לפני חברים מקשיבים, ותשועה ברוב יועץ.



ברכת מעין שבע במקום עראי מחוץ לעיר (ב)

הרב ברוך אבערלאנדער

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

אודות מנהג המקובלים לומר מעין ז' בכל מקום

טעם אמירת מעין ז' ע"פ הקבלה

ב'שער הכוונות' (ענין ערבית ליל שבת) – מהדורת אשלג ח"ב עמ' עב) כתב: "וזה סוד ברכת מעין ז' של ליל שבת, והוא, כי נודע כי כל חזרת העמידה הש"ץ היא בחג"ת, ולכן בשחרית דימי החול, שהיא עולה ממש בחג"ת, הנקרא מדת יום, לכן יש חזרת העמידה גמורה, אבל עתה שאינה עולה שם, אמנם עכ"ז יורדת הארה משם אליה, לכן היא חזרת מעין ז', ולא גמורה בו' ממש".

ובשינויים קלים זה מופיע ב'פרי עץ חיים' (שער השבת פי"ג – מהדורת אשלג ח"ב עמ' תיז), בתוספת קטע "מהחברים"⁴⁸, שמסביר את החילוק בין תפילות הלילה ליום. ועד"ז ב'משנת חסידים' (מסכת ערבית דשבת פ"ו אות ג), סידורי האריז"ל ר' אשר, 'קול יעקב' ור' שבת.

ובסידור 'תפלה למשה' מהרמ"ק מוסיף להסביר ע"פ קבלה גם מה שאחז"ל ש"הוא משום מזיקין שבשדות ויש מאחרין לבא", וז"ל: "ואלו היו סוד אורות הזכר מתפשטות בשבעה היה ממש החבור והיחוד, ואיננו אלא הוא משום מזיקין שבשדות ויש מאחרין לבא. פירוש אותם הכחות המתפשטים להנהגה בסוד השדה

(48) "בספרי פרי עץ חיים שבדפוס (ש)ישנם הגהות רבות תחת הכותרת 'מהחברים', וכולם מלוקטות מספר כנפי יונה של הרמ"ע מפאנו ז"ל, שליקט ואסף מקונטריסי שאר התלמידים, ובפרט מספר הכוונות להר"מ טרינקי הנדפס. ועיין מש"כ בזה בראש ספר פרי קודש הלולים ובספר שלהן הטהור סימן ר"ס אות י' ובהגהה שם [הערה כב*] – הרב יעקב משה הלל ב'מקבציאל' (גליון כח עמ' שסט-שע). ואכן גם דברי 'החברים' הנ"ל נמצאים ב'כנפי יונה' (ח"א סוף פרק ק). ולהעיר מדבריו שהובאו לקמן בפנים (ובהערה 50 שם) ע"י החיד"א ב'שירי ברכה'.

שבה סוד האונס והסכנה, כאומרו בשדה מצאה צעקה הנערה ואין מושיע לה. ויש מאחרין בסוד אחר לבא אל היחוד הם מהיחוד הקדוש. וצריך לכוללם גם בקדושת השבת גם בלילה, ולזה יעשה החזרה...".

ע"פ הקבלה אומרים מעין ז' גם בליל פסח שחל בשבת, משא"כ ע"פ ההלכה

וב'נגיד ומצוה' (ח"ב בסדר קבלת שבת) כתב המקובל מהר"י צמח (נפטר תכ"ו): "ברכת מעין ז' צריך לאומרה כפי טעם הסוד הכתוב בכוננות. ולפי שמציאותו לא נמצא בו כי אם בלילי שבת לבד, אפילו כשחל יום ראשון של פסח בשבת אומרים אותה, משא"כ כפי הפשט". ועד"ז כתב ב'פרי עץ חיים' שם בהגה.

כוונתו להעיר דהנה פסק בשו"ע (סי' תפז סוף ס"א): "סדר תפלת ערבית של פסח... ואם חל בשבת... אין אומרים ברכה אחת מעין שבע". ובשו"ע אדה"ז שם (ס"ד) ביאר: "כשחל בשבת אין הש"ץ חוזר לומר ברכת מעין שבע אחר תפלת ערבית, לפי שלא נתקנה אלא בשביל אותו שאיחר לבא לבית הכנסת שיסיים את תפלתו בעוד שהש"ץ אומר ברכה זו, כדי שלא ישאר לבדו בביהכ"נ שלא יוזק שם, כמו שנתבאר בסי' רס"ח. וליל פסח אין צריך לזה, כי הוא ליל שימורים מן המזיקין". ודבר זה מביאו הטור מ"בעל המנהיג על שם רבינו ניסים". וע"ז כתב מהר"י צמח דע"פ המבואר בכונות אומרים אותה גם בליל פסח.

וכן כתב המקובל הרש"ש (ת"פ-תקל"ז) בספרו 'נהר שלום' (מהדורה חדשה, ירושלים חש"ד, עמ' שלג, במענה על השאלה שם עמ' שלא אות סו): "יו"ט דפסח שחל להיות בשבת צ"ל ברכת מעין ז' כשאר י"ט שחל להיות בשבת, אע"פ שנראה שאין לה מקום מ"מ צ"ל גם בליל פסח שחל להיות בשבת, כיון שהזכרה בתלמוד שבת דכ"ד ולא חלקו בין פסח לשאר י"ט, ואותו שכתב הר"ן הוא מסברא". ומעניין שבעוד כל המקובלים מסבירים אמירת מעין ז' בליל פסח ע"פ הקבלה, הרי דוקא הרש"ש אינו מסתמך על נימוקים שע"פ הקבלה. [וראה מש"כ לבאר באריכות הרב יעקב משה הלל בשו"ת 'וישב הים' (ח"א סי' ח). ולפלא שלא הזכיר כלל מה שהאריך בזה בשו"ת 'ביע אומר' דלקמן].

ע"פ המקובלים אומרים ברכת מעין ז' גם בבית חתנים ואבלים

בשו"ת 'רב פעלים' (ח"ג או"ח סי' כג) הביא דברי החיד"א (דלקמן), והוסיף לומר: "ובאמת מצינו ראינו כי בעה"ק ירושלים תוב"ב שהיא אתרא דקבלו עלייהו הוראת מרן ז"ל בש"ע, וכבר פסק מרן בשה"ט סי' רס"ח ס"י דאין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים ואבלים, דליכא טעמא דמאחרים לבא, וכבר נהגו בכך בירולים, עם כל זה אחר שבא חכם הוא רבינו הרש"ש ז"ל החליפו שיטה ונהגו

שיאמרו מעין שבע בבית חתנים ואבלים, וכאשר העיד הרב פרי האדמה⁴⁹ אשר נשתנה המנהג בזמנו. ועיין שלמי צבור דף קצ"ז, ע"ב אות כג] [כצ"ל] וחסד לאלפים [לבעל 'פלא יועץ' לשו"ע שם]. נמצא עבדי מעשה רב בברכות לשנות המנהג משום דאזלי בתר רבינו האר"י ז"ל, דגילה שברכה מעין שבע היא חיוב במקום חזרה. וגדולה מזו מצינו לרבינו הרש"ש דס"ל שגם ביו"ט של פסח שחל בשבת אומרים ברכה מעין שבע, הפך כל הפוסקים הפשטנים דאזלי בתר טעמא דאמור בה רבנן לפי הפשט".

וב'בן איש חי' (שנה ב פר' וירא אות י) כתב: "ברכה מעין שבע אין עיקר טעם שלה הוא מ"ש רז"ל שנתקנה בשביל המתאחרין בבית הכנסת שבשדה, אלא באמת יש בה צורך גדול ע"פ הסוד, והוא במקום החזרה, לכן גם אם מתפללין ציבור בבית חתנים ואבלים וכיוצא שאין שם ס"ת, חייבין לומר ברכה מעין שבע. וכן פשט המנהג בעה"ק ירושלים לאומרה בכל מקום שמתפללים בעשרה, אע"פ שאין שם ס"ת. וזה המנהג נתפשט מזמן רבינו הרש"ש ז"ל וכמ"ש בספר פרי אדמה, וכן הנהגתי פה עירנו יע"א בעזה"י".

והביא כל זה ב'כף החיים' (סי' רסח סק"נ), וסיים: "וכבר כתבנו כמה פעמים דכנגד דברי האריז"ל שנותן טעם בסוד, לא חיישינן לספק ברכות".

ויש לציין, שלא רק המקובלים הספרדים כתבו עד"ז, והרי גם בין האשכנזים נשמע דבר זה. המקור הראשון שמצאתי עד"ז ה"ה ב'מנורה הטהורה' על השו"ע, להגה"ק ר' עוזיאל מייזלש, מתלמידי המגיד ממעזריטש, שכתב ('קני המנורה' סקי"א): "בבית חתנים. ומזה למדו אחרונים למנין שאינו קבוע דאין אומרים. אבל מכוונת האר"י ז"ל החיוב לאומרו בכל מנין". ציין אליו המהרש"ם ב'דעת תורה' (ס"י).

וב'לקוטי מהרי"ח' (ח"ב כג, ב) הוסיף: "וכן ראיתי הלכה למעשה מכבוד אדמו"ר הגה"ק מו"ה יחזקאל שרגא משיניווא ז"ל". גם ב'משמרת שלום' מנהגי קיידינאוב (סי' כז ס"ב) כתב: "בענין אמירת ברכה מעין שבע במנין שאינו קבוע וגם אין שם ס"ת, יש דעות בזה וע"פ סוד נראה דצריך לאומרה, כיון שכתוב בס' נגיד ומצוה שיש לומר ברכת מע"ש בליל פסח שחל בשבת, וה"ה בנ"ד כיון דס"ל דהיאר מתיקוני התפלה לבד טעם הנגלה. וכן נהגו אבוה"ק זי"ע לומר ברכת מע"ש בליל פסח שחל בשבת".

49) הכוונה למש"כ בספרו 'מזבח אדמה' (נעתק לקמן בפנים). וכבר תמה על ציון זה בשו"ת 'ביע אומר' (או"ח ח"ב סי' כט אות ז).

וראה עוד המנהגים שצוינו ב'נטעי גבריאל' (פסח ח"ב עמ' שה הערות י-יב) וב'אוצר מנהגי חב"ד' (פסח עמ' קט אות ג).

י"ל שגם ע"פ הקבלה אין מקום לאמרה תמיד

לאחרי עיון נראה דבאם קבלה היא נקבל (למרות שראינו לעיל שהמקובל ר"ח הכהן מסביר הלכה זו, דאין אומרים ברכת מעין ז' בבית חתנים ואבל, ע"פ הקבלה), אבל באם לדין יש תשובה לחידושים הנ"ל ע"פ דברי האריז"ל, שהרי ברור דגם אחרי שהקבלה מסבירה חיוב אמירת מעין ז' דהוי כעין חזרת הש"ץ, עדיין יש מקום שלא לאמרה במקום שלא תיקנוהו חכמים. דוגמא לדבר, חזרת הש"ץ במקום שאין ציבור עשרה, וכי נאמר דכיון דגם חזרת הש"ץ הוי חיוב המוסבר בקבלה, על כן יש חיוב לאמרה גם במקום שאין ציבור. ודאי דזה יחשב כברכה לבטלה, אחרי שאת זה תיקנו חז"ל רק למתפללים בציבור. דומה לזה בברכה מעין ז', אחרי שלא תיקנוהו חז"ל רק בבית הכנסת קבוע, מה מקום לאמרה בתואנה שזה חיוב מצד הקבלה.

וי"ל שגם לפי מהר"י צמח שאומרים ברכת מעין ז' בליל פסח, אין הכרח שסובר שאומרים זה גם בביהכ"נ שאינו קבוע, שהרי "בכל מקום שאין שם מנין קבוע לא תקנו בו חכמים מעולם", וחסר עיקר החפצא דהתקנה, משא"כ בליל פסח ששייך לעיקר התקנה אלא שיש סברא לומר שזה זמן שיוצא מן הכלל.

ומצאתי רמז לזה בסידור 'חסד לאברהם' למקובל רבי אברהם טובאינינה (אזמיר תקכ"ד) שדן באמירת מעין שבע בביהכ"נ שאינו קבוע: "נשאלתי על אותן בני אדם שהולכים לגנות ופרדסים וקובעים שם עצמם כל ימי הקיץ, אם חייבים לאומרה מאחר שקובעים עצמם כל ימי הקיץ והו"ל כדין בה"כ קבוע... ודבר זה נפתח בגדולים והוא דברי הט"ז... מכאן מודעא רבא דאף דאין כאן קביעות מקום עוד כל ימי הארץ, מ"מ מאחר שיש קביעות מקום לאיזה ימים הו"ל כדין בה"כ קבוע ואומרים אותה, א"כ בנדון דידן פשיטא לן האי מילתא דאומרים שם ברכה זו, ובלבד שייקב(י) עו מקום א' להתפלל, לא פעם כאן ופעם במקום אחר... ואם לפי סודן של דברים אין למנוע שלא לאומרה מדי שבת בשבתו, יען שהוא כעין סוד חזרת התפלה, דהיינו שמקבלת המ' מחג"ת דו"א ומתברכת בשבע מרגלאן ושמות אהי"ה יה"ו כנודע לי"ח... יצא לנו לפי סודן של דברים אין למנוע מלאומרה בכל מקום שמתפללים, ומכ"ש בנדון דידן דחיובא רמייא עליהם לאומרה".

מדברי ה'חסד לאברהם' יוצא דגם "לפי סודן של דברים" אין "חיובא רמייא עליהם לאומרה" בכל מקום ובכל זמן, אלא ש"אין למנוע מלאומרה בכל מקום

שמתפללים". ודברים אלו הם על דרך מה שהביא ה'מגן אברהם' (סקי"ד) מהרלב"ח (סי' קכב): "במקום שנוהגין לאמרה אין למחות בידם". והרי זה דלא כדעת ה'בן איש חי' ושאר מקובלים אחרונים, דב"אם מתפללין ציבור בבית חתנים ואבלים... חייבין לומר ברכה מעין שבע".

עוד הוכחה לזה היא מנהג ירושלים בזה. דהנה בספר 'מזבח אדמה' (שאלוניקי תקל"ז), שחיברו הגאון "כמוהר"ר מיוחס בכ"ר שמואל זלה"ה ריש מתא ור"מ בעיה"ק ירושלם", בהגהה לשו"ע כאן כתב: "...אין לאומרה כי אם במקום ס"ת ואומרים ערבית בכל לילה בקבע. אמנם פה עה"ק ירושלים ת"ו מקרב שנים נהגו ברוב המקומות שמתפללים כל לילה, לומר בו ברכה מעין שבע, אפילו שאין שם ס"ת, באמרם כי ע"פ הסוד כן ראוי להיות. ואני איני מאנשיה וגם רבותי". הרי דלדבריו החידוש במנהג ירושלים הוא רק בזה שאומרים מעין שבע במקום שמתפללים שם "ערבית בכל לילה בקבע", אלא שאין שם ס"ת. ואילו מה'בן איש חי' שסובר ש"גם אם מתפללין ציבור בבית חתנים ואבלים וכיוצא שאין שם ס"ת, חייבין לומר ברכה מעין שבע", משמע כבר שזוהו גם מה ש"פשט המנהג בעה"ק ירושלים לאומרה בכל מקום שמתפללים בעשרה". וראה מש"כ עד"ו ב'אשי ישראל' (פל"ו הערה צה-צו). ובארוכה כתב עדכ"ז הגר"ע יוסף בשו"ת 'ביע אומר' (או"ח ח"ב סי' כה, כט, ח"ד סי' כא, ח"י סי' נה בהערות על שו"ת 'רב פעלים' ח"ג או"ח אות יט) ובשו"ת 'יחווה דעת' (ח"א סי' יג).

דעת החיד"א דע"פ הקבלה יש חיוב לאמרה, אבל לא כליל פסח וגם לא בבית חתנים

הוכחה מוכחת להנ"ל הם דברי החיד"א שכתב בענין זה בכמה מקומות.

דהנה ב'מחזיק ברכה' (או"ח סי' תקפב אות ג) דן בעשי"ת ב"אם טעה ש"ץ בברכה מעין ז' ואמר האל הקדוש", ומביא בזה דעות שונות, ושוב כתב: "וכל הרבנים הנזכרים כתבו ע"פ הפשט, אמנם לפי מ"ש רבינו האר"י ז"ל דברכת מעין ז' חובה היא ורז"ל שאמרו מפני עם שבשדות סו"ד שתו בדברי קדשם והיה העלמ"ה, א"כ מאחר דכל הרבנים הנזכרים תלו טעמיהו דאינה חובה, בהגלות נגלות אמרי קדוש האר"י זצ"ל דחובה היא, וגם רז"ל כיונו לסוד הדבר אלא שהיו נותנין טעם לפי הפשט ותחת כבודם הטמינו ברמ"ז בהדי כבשי נראה דחוזר...".

אמנם ב'ברכי יוסף' (סי' תרמב) מביא "דדוקא ביום ראשון של פסח שחל בשבת אין אומרים אותה, אבל בשאר מועדים לה' אמרוה. ואף בשבת שאחר י"ט אומרים אותה עש"ב. ודבריו נאמנו לפי שטח פשט הדברים. ואם אל סודו תדרוש אורו

מראש סוד שתו השער^ה, דדוקא בליל פסח השעה אינה צריכה לכך, והדברים עתיקים דברי צדיקים כראי מוצק חזקים, ירדו מחוקקים מים עמוקים נחמדים מזהב ומתוקים". וב'שירי ברכה' שם הוסיף להביא מדברי הרמ"ע מפאנו ב'אלפסי זוטא' (לשבת שם), דרק "במקום שגומרים ההלל בביהכ"נ" אכן אין צריך לומר מעין ז'⁵⁰, ומוסיף: "ואני שמעתי שע"פ האר"י זצ"ל אין לומר ברכה מעין שבע ליל פסח וכמו שרמזתי בפנים".

ועל דברי החיד"א הללו העיר כבר בשו"ת 'ביע אומר' (שם סי' כה אות ה). וציין שגם הרב הגדול ר' אברהם ענתבי בספר 'חכמה ומוסר' (הל' פסח אות קצט) כתב כן: "עפ"י דברי האר"י ז"ל אין לומר ברכת מעין ז' בליל פסח שחל בשבת".

ויש להוסיף עוד ממש"כ החיד"א ב'קונטרס אחרון' ל'מחזיק ברכה' (סי' רסח אות ד): "יש מקום אשר נהגו דבמקום שמתפללין בקבע כל ליל שבת, אף דביום שבת וכל השבוע אין מתפללים אלא איזה פעם, ויש ס"ת, לומר ברכה מעין ז'".

הרי לנו דהחיד"א סובר ד"לפי מ"ש רבינו האר"י ז"ל (דברכת מעין ז' חובה היא", ופוסק כן להלכה, ולמרות כל זה פשיט ליה דגם אחרי דברי האריז"ל לא אומרים מעין ז' בליל פסח ובבהכ"נ שאינו קבוע.

בירור מנהג חב"ד בזה

הרב אליהו יוחנן גוראריה כתב ('אהלי שם' ח"ב עמ' נז): "צריך בירור מה מנהג חב"ד בנדון... ואע"פ שלא נזכר בשו"ע אדה"ז שע"פ הקבלה י"ל ברכה זו גם בבית חתנים ואבלים, הלא רבו כמו רבו דעות וטעמים ע"פ קבלה שלא הביאם בשלחנו, שעיקרו ע"פ הנגלה, וכדמוכרח גם מהחילוקים שבין מהדו"ק למהדו"ת (סי' א-ד). ויתרה מזו רבים ממנהגי חב"ד הידועים והמפורסמים יסודם בדעות שע"פ הקבלה שלא הובאו כלל בשו"ע אדה"ז... ויש לברר המנהג בזה אצל זקני החסידים או אם יש איזו הוראה בזה, אבל עכ"פ אי אפשר לקבוע ע"פ האמור בשו"ע רבינו בלבד, כשע"פ קבלה יש מנהג ידוע להיפך, ואדרבה – כשאין בירור בדבר, לכאורה יש לנהוג כהמקובלים, כמבואר בשער הכולל בתחילתו בשם אדה"ז. וכן שמעתי עובדא מזקני החסידים שנהגו לומר ברכת מעין שבע בכל מקום".

50) החיד"א מביא את דבריו מכת"י, אבל בשנת תשל"ב נדפס הספר מכת"י ע"י מכון ירושלים. וכדאי להעתיק דברי המו"ל שם (הערה 32): "כוונת דברי הרב המחבר קצת קשה להבינם. ונ"ל להסביר: רבינו חולק על טעם המנהג 'הואיל וליל שמורים הוא' ומצריך לומר ברכה מעין ז' גם בלילי פסח, אך סבור הוא שבמקום שגומרים את ההלל יש סיבה לפטור מלומר ברכת מעין ז' כיון שמאריכים בתפלה ואין חשש סכנה מפני המאחרים". ויש לתקן שם, שמה שצוין בהערה 33, לדברי 'שירי ברכה', הרי זה מוסב על דברי הרמ"ע דבפנים. לכללות שיטת הרמ"ע להעיר גם מדבריו דלעיל (הערה 48).

ודבריו תמוהים לפענ"ד, שהרי רק במקומות שיש לנו הוראות מפורשות מרבותינו נשיאינו מכריעים כפי הקבלה נגד ההלכה ונגד מה שהורה אדמו"ר הזקן, אבל לא מצינו בשום מקום, דמעצמנו נכריע ונעשה מעשה דלא כההלכה ודלא כמפורש בשו"ע אדה"ז. ובפרט בנידו"ד שהמקובלים הספרדים האחרונים הם בעיקר אלו שכתבו שלפי הקבלה חייבים לומר מעין ז' בכל מקום, והמקובלים הראשונים, כמו ה'חסד לאברהם' ואף החיד"א כנראה לא ס"ל כן, וכנ"ל.

ועוד יותר תמוה סברתו לפסוק דלא כמפורש בשו"ע אדה"ז, שהרי נעלם ממנו הוראה מפורשת מאדה"ז בסידור, שלפני ברכת מעין ז' כתב: "וא[ין] א[ומרים] בליל א' של פסח", הרי שגם בסידור הכריע בפירוש דלא כדברי מהר"י צמח ושאר המקובלים. וכבר נתבאר לעיל בארוכה, דאמירת מעין ז' בליל פסח ובביהכ"נ שאינו קבוע תלויים זה בזה, וא"כ אחרי שיש לנו הוראה מפורשת שלא לאומרו בליל פסח, הרי לימד זה גם על ביהכ"נ שאינו קבוע, שאין אומרים שם מעין ז'.

ולפי כל זה מופרכת ההנהגה בענין זה דלא כמבואר בשו"ע ובסידור אדה"ז. ואכן מצאתי שכן כתב הרב בנימין כהן ('הברכה' קובץ ג עמ' קח), שהגר"מ לנדא אב"ד בני ברק "השיב לי בפשטות שאין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים ואבלים, ושכן הוא מנהג חב"ד עפ"י אדמוה"ז, ודלא כמ"ש באהלי שם הנ"ל".

תבנא לדינא

מעתה נבא לדון בנידון שלפנינו, הרי אנחנו שוהים במשך השבת במלון שבעיר ראצקעווע, מקום שהוא בהחלט ביהכ"נ שאינו קבוע, שהרי כמעט ואין יהודים גרים שם (מאז שרוב רובם של בני הקהילה נהרגו בשואה הי"ד), והרי כגון דא נפסקה ההלכה גם ע"י אדה"ז, שב"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'..."

ואין זה דומה ל"אותן שקובעים מקום להתפלל על איזה ימים, כמו שרגילים לעשות בירידים, [שאז] זה הוה דומה לביהכ"נ קבוע", שהרי אין זה דבר קבוע כלל, למרות שאנחנו הולכים לשם פעמיים כל שנה זה כבר הרבה שנים, אבל אין לזה תאריכים ידועים מראש. ובפרט לשיטת אדה"ז שצריך "לקבוע מקום על כמה שבועות" ואינו עוזר העובדה שבאופן קבוע שוהים שם כמה פעמים במשך שבוע

אחת. לדעת אדה"ז גם אינו עוזר שנמצא אתנו ס"ת בשביל קריאת התורה של שבת⁵¹, כי לשיטתו הס"ת אינו עושה קביעות.

והיה אפשר לסמוך על דברי ה'תהלה לדוד', אחרי שביהכ"נ שלנו בבודאפעסט סגורה, כי רובם ככולם של בני הקהילה יוצאים אתנו מחוץ לעיר, ואז יחשב המנין שבראצקעווע קבוע. אבל לא מסתבר שסגירת ביהכ"נ בעיר אחת יעזור שיחשב לביהכ"נ קבוע בעיר אחרת. [וכדמות ראייה לזה משו"ת 'בית דוד' דלעיל, דלמרות ש"יצאו רוב בעלי בתים מן העיר לכפרים שבסביבות", בכל זאת לא נחשב זה כביהכ"נ קבוע. ואינו ראייה ממש, דהרי כל זה מתאים לשיטתו דביהכ"נ קבוע צריך ס"ת.]

ולאור כל זה ברור שאלו החסידים ואנשי מעשה שהולכים בעקבות רבותיהם לומר מעין שבע גם בביהכ"נ שאינו קבוע, יש להם על מה לסמוך, ונהרא נהרא ופשטיה. אבל אנו ההולכים לאור תורת ופסקי אדה"ז, אין לנו מקור וסימוכין לפסוק בזה דלא כוותיה, ואפשר להיכשל בחשש ברכה לבטלה. ועל כן הוריתי שלא לומר הפתיחה והחתומה של ברכת מעין ז'. אבל סמכתי על דברי הרמ"א, ש"אם היחיד רוצה להחמיר על עצמו יכול לאומרה בלא פתיחה ובלא חתימה", כדי שלא יהיה מוזר בעיני האנשים הפשוטים על שמשמיטים קטע ארוך מהתפילה.

בשולי הסוגיא

ויש להעיר על עוד דברים בתפילה שתוקנו רק מפני המאחרין.

[א] בתוספות ברכות (ב, א ד"ה מברך) כתבו: "...יראו עינינו, דההיא ברכה תקנו רבנן כדי להמתין לחבריהם בבית הכנסת. ודוקא בבית הכנסת שלהם שהיו עומדים בשדה והם מסוכנים מן המזיקים". וכן כתבו שם (ד, ב ד"ה דאמר): "ואנו שאומרים יראו עינינו ופסוקים אחרים אחר השכיבנו... דתקינו לומר זה שבתוך כך יתפלל חבריו גם הוא ולא ילך מבהכ"נ עד שייגמור כל אחד תפלתו". וראה עוד שם (ו, א ד"ה המתפלל) ומה שביאר בסידור 'צלותא דאברהם' (ח"ב עמ' תשפז ואילך).

[ב] בספר 'הפרדס' לרש"י (מהדורת עהרענרייך עמ' שז-שח) מביא: "שאינו מיקמי רב נטרונאי גאון... והשיב... ופרק במה מדליקין כל זה לצורך ולתקנה היא, שאם יש אחד שיאחר לבוא לבית הכנסת, עד שהציבור מתפללין ואומרים ויכולו והפרק, והוא קורא את שמע בברכותיה ומתפלל ואינו נשאר שם יחיד שם כדי שלא

(51) ובמקו"א הארכתי בצדדי ההיתר לזה.

יסתכן, דבמקום רבים לא שכיחי היזיקא" (וראה מה שציין וביאר בספר 'מנהג אבותינו בידינו', שבת, עמ' צא, צד-צו).

ב'תוספת שבת' (סי' ער סק"א) כתב על יסוד הנ"ל: "ולפ"ד אין לאומרה בבית האבל כמו מגן אבות כמ"ש סי' רס"ח ס"י. וכ"כ הב"י ביו"ד [בסוף] סי' שצ"ג בשם הכלבו". הביאו בשו"ת 'זכר יהוסף' (ח"א סי' פח סוף אות א) עיי"ש.

שוב הביא מש"כ הצ"ח (ברכות ה, ב בתוספות ד"ה המתפלל): "קשיא לי בהני תרי דהיינו ברכת מעין שבע וברכת יראו עינינו, דתרווייהו שוים בזה שתחלת תקנתם היתה מפני המזיקין בבה"כ שלהן שהיו בשדות, ואעפ"כ גם עתה שהבתי כנסיות שלנו הן בעיר נשארן בתקנתן, ומדוע בברכה מעין ז' בעינן דוקא בתי כנסיות קבועות... ולכך אין אומרים אותה בבית חתנים ובבית אבלים... ומדוע לא מצינו לשום אחד שיוזכר דבר זה בברכת יראו עינינו שלא לאמרן בבית אבלים וחתנים, וק"ו שלא יאמרנו היחיד כשמתפלל בביתו ממש. ואולי כיון דברכת יראו עינינו נתקנה מתחלה אף ליחיד. ועיין בדרישה סימן רס"ח [אות א]. ואף שבודאי ג"כ דוקא בשדה כשאיחר לבוא בעת תפלת הצבור, מ"מ כיון שעכ"פ נתקנה ליחיד לכן גם עתה נוהגת אפילו ליחיד בביתו".

ויש להאריך בכ"ז ואכ"מ.

סיכום

* תקנו חז"ל שהש"ץ יאמר ברכת מעין שבע, לאחר אמיירת ויכולו, בשביל המאחרין לתפילה שלא יבוא לידי סכנה. אבל בבית חתנים ואבלים דליכא טעמא דמאחרים לבוא שיהו ניזקין, לא אמרינן ברכה אחת מעין שבע. וכן גם לא אמרינן במקום דמתפללין שם רק באקראי, ולא הוי ביהכ"נ קבוע.

* ביהכ"נ קבוע נחשבה כל שמתפללים בו כל שבוע, ואף באם מתפללים שם רק בליל שבת. וכן אם קובעים מקום להתפלל בו בציבור במשך כמה שבועות, אומרים שם ברכת מעין ז'. ולא נתבאר כמה השיעור המדוייק של "כמה שבועות", שלשה שבועות או אפילו שבועיים. לפי ה'אליה רבא' קביעות זו צריכה ס"ת, אמנם לפי אדה"ז הוי קביעות גם מבלי ס"ת.

* משמע שלפי אדה"ז גם לא צריך שיהיה קבוע לכל שנה ושנה, אלא דאפילו קבוע רק לשנה אחת למשך כמה שבועות הרי זה נחשב קבוע. אמנם ישנם שיטות שסוברות דבאם זה קבוע למשך כמה שנים, אז זה נחשב קבוע.

* אם רוב הציבור אינם מתפללין בביהכ"נ אלא בבית אחר או ברחוב, אומרים ברכה אחת מעין שבע, דתפילת כל הציבור ביחד נחשב כקבוע בכל מקום שהם מתפללים.

* ע"פ ההלכה אין אומרים ברכת מעין ז' בליל פסח שחל בשבת. אבל י"א דע"פ הקבלה אומרים גם אז, וכן גם בבית חתנים ואבלים. ואדה"ז בשו"ע ובסידור הכריע דלא אומרים בליל פסח, ומסתבר דה"ה בבית חתנים ואבלים.



הגבהת הקול בתפלה

הרב חיים דרוק

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בשו"ע (סי' קא ס"ג) כתב רבנו הזקן: "ואם אינו יכול לכוין בלחש, או שאינו יכול לכוין כל כך כמו בקול רם, מותר להגביה קולו כדי לכוין יפה, והוא שמתפלל בינו לבין עצמו, אבל בצבור אסור להגביה קולו מפני שמטריד הצבור, אלא אם אינו יכול לכוין בלחש ילך ויתפלל בביתו בקול. ואפילו אם יכול לכוין בלחש כמו בקול אם משמיע קולו כשמתפלל בביתו כדי שילמדו ממנו בני ביתו נוסח התפלה, מותר.

"ולכן נוהגין שבראש השנה ויום כפור מגביהין קולם כדי שילמדו זה את זה מפני שאין רגילין בתפלות אלו, ועוד כדי לעורר הכוונה ביותר מפני שהם ימי תשובה אין חוששים שיטרידו ויטעו זה את זה כיון שסידורים ומחזורים בידם, ואעפ"כ יותר טוב להתפלל בלחש אם יכול לכוין, ועכ"פ יזהרו שלא להגביה קולם יותר מדאי, שכל המגביה קולו הרבה ה"ז מנביאי השקר שנאמר בהם ויקראו בקול גדול.

"ומכל מקום ש"ץ המגביה קולו כדי לעורר הכוונה ולהשמיע יפה לבריות יפה הוא עושה שעיקר תפלת הש"ץ נתקנה בקול רם, אבל אותם שעושים כן להראות קולם עושים שלא כהוגן".

מזה שכתב: "ולכן נוהגין שבראש השנה ויום כפור מגביהין קולם כדי שילמדו זה את זה מפני שאין רגילין בתפלות אלו" - משמע שלא יודעים טוב להתפלל תפלות אלו, וע"כ צריכים ללמוד זה מזה, א"כ לפ"ז אינו מובן מה שכתב מיד אחרי זה: "ועוד . . . אין חוששים שיטרידו ויטעו זה את זה כיון שסידורים ומחזורים בידם" - כאן משמע דשפיר יודעים טוב להתפלל, ולכן אין חשש "שיטרידו ויטעו זה את זה כיון שסידורים ומחזורים בידם".

בסגנון אחר, כיון שאינם רגילים בתפלות אלו איך מותר להתפלל בקול גלגל שיש להם מחזורים פתוחים, והלא המחזוריים לא יעזרו כאן, שהרי גם עם המחזוריים יכולים להתבלבל כיון שאינם רגילים בתפלות אלו.

ועוד יש להבין, דברישא משמע דזה ש"מגביהין קולם כדי שילמדו זה את זה" הוא דבר טוב בשבילים (כדי שלא יטעו בתפלה), ובסיפא משמע אחרת, שהקול רם מצד עצמו מטריד ומטעה, וצ"ע.



כמה דיוקי לשונות בשו"ע אדה"ז

הרב דוד לייב גראסבוים

משיב בתומכי תמימים - 770

בשו"ע אדה"ז סי' רנד סוף סעיף ד' כתב וז"ל: "ולפיכך מותר אפילו להאוסרים לכתחילה אף בקדירה", עכ"ל. והנה תיבת לכתחילה אינה מובנת.

ובהקדם, דמקור דין זה הוא במגן אברהם (שם, סק"ו), ושם לא כתב תיבת לכתחילה, ורק כתב "ולפיכך מותר אפילו להאוסרים בקדירה", ולכן נראה שיש כאן טעות הדפוס דמוכח, וצ"ל "ולפיכך מותר אפילו להאוסרים בקדירה אף לכתחילה".

הסברת הדברים: בסימן רנ"ג ישנם שני דעות בנוגע לשהיה על גבי כירה שאינה גרופה וקטומה, בסעיף א' מביא אדה"ז דעת רש"י ור"י שמתירין שהייה על גבי כירה שאינה גרופה וקטומה כל שהגיע התבשיל למאכל בן דורסאי שהוא חצי בישול או שלישי בישול. ובסעיף ט' מביא אדה"ז דעת הרי"ף והרמב"ם שאסור להשהות תבשיל על גבי כירה שאינה גרופה וקטומה אא"כ נתבשל כל צרכו ומצטמק ורע לו, ואם שכח או שגג ושיהה תבשיל שלא הגיע למאכל בן דורסאי (לדעה ראשונה בסעיף א') כתב אדה"ז בסעיף י"ב שאסור בין לו בין לאחרים עד מוצש"ק בכדי שיעשו, ולדעת הרי"ף והרמב"ם כתב בשו"ע (בית יוסף, ס"א) שאם לא נתבשל כל צרכו אסור אפילו בדיעבד, אפילו אם היה שוגג בדבר.

ולפי זה אינו מובן מה שכתב אדה"ז "מותר אפילו להאוסרים לכתחילה", הרי אין לנו שיטה שאוסרת לכתחילה ומותר בדיעבד, כי כאן מדובר בתבשיל שהגיע למאכל בן דורסאי, ולדעת המתירים מותר לכתחילה ולדעת האוסרים אסור אפילו בדיעבד. ולכן נראה לומר שצריך להחליף תיבות "לכתחילה אף בקדירה", וצ"ל "בקדירה אף לכתחילה".

וכוונתו כאן היא "ולפיכך מותר (בצלי על גבי גחלים) אפילו להאוסרים בקדרה (דעת הרי"ף והרמב"ם) אף לכתחילה (לשהות צלי על גבי גחלים אם כבר הגיע הבשר למאכל בן דורסאי)".

בשו"ע אדה"ז סי' תקי"א בסעיף א' קרוב לתחלתו כתב וז"ל "וכ"ז בחמין שהוחמו מערב יו"ט, אבל כל גופו בבת אחת אסור אפילו להשתטף בחמין שהוחמו מערב יו"ט, וכן אסור לרוחץ כל גופו אפילו חוץ למרחץ בחמין שהוחמו ביו"ט", עכ"ל. והנה תיבות "אבל כל גופו", אינם מובנות. ויותר היה מובן הדברים אם היינו משמיטין תיבות "כל גופו בבת אחת אסור אפילו להשתטף בחמין שהוחמו מערב יום טוב", שאז היה כתוב כך "וכל גופו אפילו חוץ למרחץ במים שהוחמו ביו"ט".

והנה כל הנ"ל נראה לומר רק מצד הלשון, אבל לכאורה גם מצד הדין נראה שמוכרחים לומר כן. כי הנה כפי הנוסח הנדפס בשו"ע אדה"ז יוצא הדין כהדעה הראשונה שהיא דעת הרי"ף בשם גאון, שהתיר רחיצה ביו"ט במים שהוחמו מערב יו"ט, מ"מ אסור אם רוחץ כל גופו בבת אחת, ואינו מותר אלא אבר אבר, ולדעה השנייה (שהיא דעת התוס') שאוסר רחיצה ביו"ט במים שהוחמו מעיו"ט מ"מ מותר אם רוחץ אבר אבר. ונמצא שאין כאן מחלוקת בין הדעות, ולכו"ע אסור אם רוחץ כל גופו בבת אחת ולכו"ע מותר אם רוחץ אבר אבר.

ולכן נראה שיש כאן טעות הדפוס ומשום כך נראה שמוכח וצריך להשמיט תיבות שציינתי לעיל. ויותר מוכח הנ"ל כשלומדים הדין בטור ושו"ע בית יוסף. הטור בסימן תקי"א הביא שני הדעות, מתחילה כתב דעת הרי"ף שמותר לרוחץ ביו"ט במים שהוחמו מעיו"ט, ואח"כ מביא דעת הר"י שאסור, ולזה הסכים אביו הרא"ש.

ובשו"ע בית יוסף ס"ב מביא דעת הרי"ף שמותר לרוחץ כל גופו אפילו כאחד, ובלבד שיהיה חוץ למרחץ, אבל בתוך המרחץ אסור. ועל זה כתב בהגהת רמ"א ויש אוסרין בכל ענין וכן נוהגין. ויש לומר כוונתו בתיבות "בכל ענין" הוא שאסור לרוחץ כל גופו בין בתוך המרחץ ובין חוץ למרחץ, והיינו שהרמ"א חושש לדעת התוס' ואוסר לרוחץ ביו"ט במים שהוחמו מערב יו"ט.

והנה הר"ן במסכת שבת (מ, א ד"ה אתמר) כתב שלשה דינים, מתחלה מדייק מהברייתא שמותר לרוחץ אבר אבר ביו"ט במים שהוחמו מעיו"ט, ואחר כך כתב דעת הרי"ף שמותר לרוחץ כל גופו ביו"ט במים שהוחמו מערב יו"ט, ואחר כך כתב דעת התוס' שאסור לרוחץ כל גופו ביו"ט במים שהוחמו מערב יו"ט. ויש לומר

שכוונתו בדין הראשון הוא לפי שיטת התוס' שאוסרים לרחוץ כל גופו ביו"ט במים שהוחמו מערב יו"ט מכל מקום אם רוחץ כל גופו אבר אבר מותר אפילו לדעת התוס'. וכן כתב אדה"ז בסי' תקי"א סוס"א, שגם לדעת האוסרים (תוס') אם רוחץ אבר אבר מותר. אבל לדעת הרי"ף אין צריך לכל זה, כי לדעת הרי"ף בלאו הכי מותר לרחוץ כל גופו אפילו בבת אחת במים שהוחמו מערב יו"ט, ולכן נראה שנפל כאן טעות דמוכח בדעה הראשונה, כנ"ל.

וטעם מחלוקת הרי"ף והתוס' היא: דלתוס' מים שהוחמו ביו"ט לצורך רחיצת כל הגוף אסור מן התורה, כמובר בתוס' (שבת לט, ב ד"ה וב"ה מתירין), ולכן גזרו שלא לרחוץ ביו"ט בחמים שהוחמו מערב יו"ט אטו חמים שהוחמו ביו"ט שהוא אסור מן התורה, כמו שגזרו בשבת שלא לרחוץ במים שהוחמו מערב שבת.

משא"כ להרי"ף מים שהוחמו ביו"ט לצורך רחיצת כל הגוף אינו אסור אלא מדרבנן, ולכן לא גזרו על מים שהוחמו מערב יו"ט.

וראיתי מקשים לדעת הרי"ף למה לא אסרו חכמים לרחוץ במים שהוחמו ביו"ט, שהרי לדעת הרי"ף הוי צורך כל אדם ומותר מן התורה לרחוץ ביו"ט וא"כ מאיזה טעם אסרו חכמים.

ומבואר הטעם ברמב"ם שהוא סובר כדעת הרי"ף שמותר לרחוץ בחמים שהוחמו מערב יו"ט ומ"מ אסור בחמים שהוחמו ביו"ט. וכתב הרמב"ם הל' יו"ט פ"א הלכה ט"ז, וז"ל "לפיכך מחממים חמים ביו"ט ורוחץ בהם פניו ידיו ורגליו אבל כל גופו אסור משום גזרת מרחץ". והיינו שאסרו חכמים לרחוץ במרחץ ביו"ט. ואיסור רחיצה במרחץ הוי אפילו במים שהוחמו מערב יו"ט כמבואר בשבת מ, א ובשו"ע תקיא הובא לעיל.

ונראה לי שהטעם שאסרו במרחץ הוא משום זלזול יו"ט ואוושא מילתא, ולכן אסרו כל רחיצה אפילו רחיצה שחוץ למרחץ גזרה משום מרחץ, וכל במים שהוחמו ביו"ט, אבל מים שהוחמו מערב יו"ט מותר לרחוץ בהם כל גופו בבת אחת לדעת הרי"ף והרמב"ם, ובלבד שהוא חוץ למרחץ.



בעניין הזמנת יהודי כשעלול להגיע בשבת במכונית (גליון)

הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בישיבת תורת מאריסטאון

בגליון הערות וביאורים דו' מרחשון ש.ז. כתב הרב ב. א. שי' בנידון שיש חשש שאם יזמין יהודים לימים טובים יגיעו חלקם לבית הכנסת במכונית, וכתב הרב הנ"ל לבאר את דברי כ"ק אדמו"ר בנידון (אגר"ק חלק י"ד עמ' צה), לתקן מה שבין הבאים להשתתף בהקפות יש שבאים במכוניות, והוא ע"י "שאיזה ימים למועד כהנ"ל ידפיסו מודעה בעתונים (ומה טוב ביחד עם ההודעה ע"ד זמני ההקפות וכיו"ב), אשר בודאי פשוט וידוע איסור נסיעה מכונית בשבת וי"ט. ושיש סתירה מיניה וביה להשתתף בענין תורני באופן שהוא היפך התורה" (נסיעה במכונית).

ולבאר דברי רבנו, הנה בתחילה כותב הרב הנ"ל דאין כוונת הוראת רבינו שבזה שמפרסם המודעה הרי ע"י זה ישנו היתר להזמין יהודים לאירועים בחג ושבתות, והוא שע"י פרסום המודעה מסיר מעמו האחריות דלפני עוור. אלא בעיקר בא רבינו להורות היאך למנוע מכשולים בעתיד שלא יסעו במוכניות להקפות. אבל לבסוף רוצה ללמוד מזה שאכן יש בזה היתר להנ"ל.

והנה בהמשך דן שם לסתור השייכות מהדין "דשב מידיעתנו" שהוא רק דין בקרבן, ואין ללמוד מזה שיהיה בזה לפני עוור. ועוד דן שם דילמא כשצווה על חומרת האיסור והעור בדעת דוחה דבריו, דאפשר שאין זה בגדר "דמכשילו", ומביא לכך משל: מי שמניח מכשול ומודיע לכל העבורים שיזהרו מפני המכשול, והעור שמע האזהרה ואעפ"כ מתעלם ממנו ונכשל, שאפשר שבזה אין לפני"ע.

אבל (בנוסף שבנוגע להאיסור דרבנן לסייע עוברי עבירה, שלפסק אדמה"ז הוא גם במומרים (שו"ע סי' שמ"ז) ובפשטות קאי במי שמתעקש לעבור וכו', הנה גם בנוגע ללפנ"ע) לכאן נראה דזיל בתר טעמא: שהרי הרמב"ם (שהביא שם בגוף ההערה) ביאר שבעצם חיזוק למי שיש לו "תאות הלב" (שמשום זה אינו רואה דרך האמת [ובנידון דידן אדם שאינו שומר תורה ומצוות]), אין לעזור לו בזה, ולכן מסתבר שאסור לתת "מכשול" שעל ידיו יהיה קשה יותר לאדם להתגבר על תאותו, ואע"פ ש"מודיע" לו שזה סכנה, מ"מ קשה לו להתגבר משום תאות לבו בזה, ומסתבר שגם זה נכלל בהאיסור לעזור אותו על עורונו.

והנה מפשטות דברי רבינו באגרת הנ"ל נראה שאינו מדבר לענין מי שמזמין לבוא, ובפרט שמזמינו ממקום רחוק שכמעט א"א לו לבוא באופן הרגיל בלי המכונית, ויתירה מזו, נראה לומר שתוכן הוראתו של רבינו נוטה שאין תועיל בענין שמזמינו להדיא לבוא, אלא בפשטות מדובר בבהכ"נ שעושים הקפות וידעו זמן ההקפות ובאו לשם גם אנשים עם מכוניות, ולא מדובר שהוזמנו במיוחד לבוא לבהכ"נ. ובפשטות נראה: שאין רבינו מדבר בנידון שמזמינו ובה בשעה מודיעו שאסור לבוא במכונית, כיון שאז הוא סותר עצמו מיניה וביה, ובמשל שלו: הוי כאילו נותן המכשול ומפתה פלוני להיכשל בה, אלא שבבת אחת "כדי לצאת יי"ח" אומר דבורים בעלמא ש"אסור לבוא במכונית בשבת", הרי אין הנידון דומה כלל להמדובר באגרת הנ"ל ומתוכן ההוראה נראה שלא יועיל כשמזינו להדיא.

כמו"כ אין נידון ההזמנה המפורשת למי שבדרך הרגיל א"א לו לבוא שלא במכונית, דומה למה שנכתב בשם אדמו"ר מוהריי"צ שלא לבטל שיעורים, שבפשטות ניתנו לכמה שלא חיללו השבת, ושלכן אין לבטלה "משום חששא שמא" מי שהוא יסע, שבזה יחפש דרכים שלא יחללו השבת כו', ואם מדובר בהזמנה הרי אין כאן חששא, אלא ודאות שיסע, (וגם אין בזה משום "חיפוש דרכים" שלא יסע בשבת כשהוא מזמינו לבוא בשבת כשהוא רחוק וא"א לו לבוא באופן הרגיל אלא במכונית) א"ו ברור שאין מדובר בהזמנה וההוראה המובאים במכתב ההוא אין שייכים להמדובר כאן.

והנה עניין ההזמנה לעשות דבר איסור דוגמתו בהלכה פסוקה ברמב"ם פ"ה חובל ומזיק הי"ג) וש"ע חו"מ סי' ש"פ "האומר לחבירו שבר כליו של פלוני על מנת שאתה פטור ועשה הרי זה חייב לשלם, ... ואף על פי שהעושה הוא החייב לשלם הרי זה האומר לו שותפו בעון ורשע הוא שהרי הכשיל עור וחיזק ידי עוברי עבירה", שיש בזה חומר שלפני עוור ויתירה מזו: שנחשב ל"שותף" בעבירה זו. וא"כ בנידון שמזמינו לעשות פעולה שא"א לעשותה בדבר הרגיל בלתי עשיית עבירה הרי זה מעין עניין זה.

ולכן נראה שאין ללמוד היתר מאגרות הללו, ואדרבה, היות שרבינו כותב שהתיקון הוא "פרסום בעתונים" מובן שההודעה צריכה להיות בהתאם שאכן מובן הרצינות שאין לבוא במכוניות ובהזמנה אישית לבוא בכגון הנ"ל נראה ההיפך מזה.

(אלא שאפשר שאולי רבינו סובר שבאם מזמינו באופן שאין מוכרח לבוא ולחזור במכונית באופן הרגיל הרי אין ההזמנה שייך להאיסור והמכשול והאחריות לעשייתו, וע"ד דברי הדרשז"א וכיוצא ובנוסח דומה).

הערה: גם בדברי התשובות והנהגות מדובר כשמזמין ההורים לבוא לפני השבת אלא שיודע שיחזרו לביתם במכונית. והיינו: שאין מדובר שם בנידון שהזמנתו מוכרח שהם יחללו השבת (ואפשר שהם היו יכולים להישאר בבית בניהם בשבת כו').



פשוטו של מקרא

ביקש יעקב לישב בשלוח

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בפ' וישב ל"ו ב' ברש"י ד"ה אלה תולדות יעקב, בסיום ד"ה זה כותב ועוד נדרש בו, וישב, ביקש יעקב לישב בשלוח קפץ עליו רוגזו של יוסף, צדיקים מבקשים לישב בשלוח, אומר הקב"ה לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעולם הבא אלא שמבקשים לישב בשלוח בעולם הזה.

וצ"ל הרי רש"י כבר כתב פירושו על וישב יעקב וגו' בד"ה של וישב יעקב, וכאן בד"ה אלה תולדות יעקב מפרש המלים אלה תולדות יעקב, ולמה חזר כאן לפרש עוד על וישב יעקב? ואם יש לו מה להוסיף על וישב יעקב, למה לא פירשו במקומו בד"ה של וישב יעקב?

ומוכרח לומר שהפירוש הזה שמוסיף על וישב יעקב מתעורר כאן מבפירושו לאלה תולדות יעקב.

ויש לבאר בזה, דהנה רש"י בפירושו על אלה תולדות יעקב כותב וכל מה שאירע ליעקב אירע ליוסף, זה נשטם וזה נשטם, זה אחיו מבקש להרגו וזה אחיו מבקשים להרגו, וכן הרבה בבר"ר, וענינים אלו הם ענינים המצערים ומפריעים למנוחה, ואין נותנים לאדם לישב בישיבה של מנוחה ושלוח, וא"כ מתעורר השאלה מכיון שיעקב הי' סובל מצרות יוסף שנשטם ונרדף מאחיו, איך זה תואם עם "וישב יעקב" שפירושו הפשוט הוא שישב במנוחה? ולכן ממשיך רש"י כאן ועוד נדרש בו וישב, ביקש יעקב לישב בשלוח, שפירושו של וישב כאן הוא לא שבפועל ישב במנוחה ושלוח, רק שביקש לישב בשלוח, אבל בפועל לא ישב

בשלוה כיון שקפץ עליו רוגזו של יוסף, היינו הרוגז והמריבה והמחלוקת שהיתה בין האחים ליוסף, שיעקב סבל מזה ולא נתן לו לישב בשלוה.

ומה שרש"י ממשיך צדיקים מבקשים לישב בשלוה וכו' שלכאורה אינו מוסיף כלום לפירושו, אלא שכאן מתעורר השאלה הרי הקב"ה בירך את יעקב והבטיחו כמה הבטחות להיטיב לו וכו' והיתכן שבקשת יעקב כעת לישב בשלוה לא ניתן לו? ובפרט אחרי כל הצרות שעבר עליו? וע"ז כותב רש"י שזו הנהגת ה' עם כל הצדיקים שכולם מבקשים לישב בשלוה והקב"ה אומר לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעולם הבא אלא שמבקשים לישב בשלוה בעולם הזה, וכן נהג הקב"ה גם עם יעקב כן.

וא"ת למה מתנהג ה' ככה עם הצדיקים? ומה איכפת לו להקב"ה שצדיקים ישבו בשלוה גם בעוה"ז? ע"ז רומז רש"י בדבריו שמשנה ממה שאיתא בב"ר שזה בגלל קיטרוג השטן, אבל רש"י כותב "לא דיין לצדיקים" וכו' שמרמז בזה הטעם שאילו היו הצדיקים יושבים בשלוה בעוה"ז, ה' זה גורע משכרם שיקבלו בעוה"ב, כי ע"י קבלת חלק משכרם בעוה"ז ינכה משכרם בעוה"ב, וזה לא כדאי להם, כי כל השכר שאפשר לקבל בעוה"ז אינו תופס מקום לעומת השכר שבעוה"ב, והרי טובתם האמיתי של הצדיקים שיקבלו שכרם בעוה"ב בשלימות, ובוה מישב רש"י הכל לפי פשוטו של מקרא.



שונות

מהדורה חדשה של סידור רבינו הזקן

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון
מח"ס נתיבים בשדה השליחות ב"ח

פניתי לאחרונה להכין מהדורה חדשה של סידור רבינו הזקן עם ציונים מקורות והערות, שת"ל נתקבל ברבדים רבים של הצבור באהדה רבה, לעילא ולעילא מן המשוער לראש. והנני מתכבד להגיש בזה טיוטא של העמודים הראשונים של הסדור המיוחל. הזמן גרמא - בסמיכות לחג הגאולה של רבינו ביום י"ט כסלו, וכן לעת סיום השלושים של אבי מורי הכ"מ שנלב"ע ביום ח"י מ"ח ש.ז.

בימי עבודתי בזה נודמן לידי מתוך עזבון אבי מורי, מכתב קודש מכ"ק אדמו"ר זי"ע אליו, שהוא שייך להגידון בזה, והנני מצרף העתקתו בסוף המאמר.

שיטת-עבודתי במהדורה זו כבר תיארתי ב'סדר ברכת המזון' שהופיע על ידי לרגל כלות בתי תחי עם הת' הנעלה מנחם מענדל הכהן כ"ץ, ביום ד' מ"ח ש.ז., ועיקר הדברים הנוגעים פה: א) דברי רבותינו נשיאנו יופיעו במדור מיוחד - 'גליוני הסדור'; ב) גם דברים שלא היו בסדור רבינו המקורי, אך נספחו לסדורי חב"ד הנפוצים, נתייחס אליהם לציין מקורות וכו'.

ופונה אני בזה למי שיש תחת ידו הערות ותיקונים למהדורה הראשונה של הסדור הנ"ל, נא להמציאם אלי בכדי שיבואו על תיקונם במהדורה החדשה, וזכות הרבים תלוי בו. כתובת לתיקונים: sidur@lubavitchuk.com

אַלְפֵי-בֵּית

ו	ה	ד	ג	ב	א	א
ך	כ	פ	י	ט	ח	ז
ע	ס	ז	נ	מ	ל	ל
ר	ק	ץ	צ	ף	פ	פ

ש ש ת ת

הַנְּקֻדוֹת

וּ	וּ	וּ	וּ	וּ	וּ
חולקים	שָׂבָא	קְגוּל	צִיָּה	פְּתַח	קְמִין
בְּטָף	בְּטָף	בְּטָף	שׁוּרְק	קְבִיץ	חִירְק
קְגוּל	פְּתַח	קְמִין	(אוּ קְלֵאט)	(אוּ שׁוּרְק)	

עמוד מס 5 סידור תהלת ה' שניאור זלמן בן ברוך מלאדי הודפס ע"י תכנת אוצר החכמה

גליוני הסדור

◇ .. והנה בתוך שאר הדברים אשר ה"אלף-בית" שבהוצאת המל"ח . . הנקודות באלף בית שלנו מסומנות בשמותיהן קמץ, פתח וכו', מה שאין כן באלף בית האחר, שלבד שלא ילמד הילד משם לעולם את שם האמיתי של הנקודות, נקראות הן שם לא כשהן לעצמן כ"א כאלו היו מצורפות לאותיות . . ויעוין בתיקוני זהר בהקדמה ובתיקון ע' כמה דרשות על שמות הנקודות, ובוהר חדש (תיקונים דף צט ע"ג בדפוס ווארשא) אשר הם ר"ת של שמות מלאכים, ועיין תו"א סד"ה אוסרי לגפן שפי' ולשרקה בני אתוננו, 'שורקה' נקודת ש[ו]רק, בלקו"ת ביאור ולא תשבת סוס"ז מענין נקודת חולם, ובכמה מקומות.

(אגרות קודש ח"א ע' קפח. וע"ע אגרות קודש כ"ק אדמו"ר הרי"צ נ"ע ח"ז ע' קמה ואילך, ובכ"מ)

◇ במענה לשאלתו, במה שמצא בסידור תפלה "תהלת ה'" שם הנקודה שבא באות ב' ולדעתו צ"ל באות וא"ו,

אבל הנכון הוא כמו שנדפס בסידור כיון שהוא מיוסד על המבואר בכ"מ, ומצוין בשולי הגליון איזה מהם*.

(אגרות קודש ח"ז ע' רצו ואילך. וע"ע תורת מנחם כרך מ"ד ע' 217)

◇ .. נהניתי מאוד לכתבו שבא בבית (ולא בוי"ו) - שכן מפורש ובטעמו בכ"מ, ולא כהחדשים וכו'. ולפלא שהרה"ח כו' וויינשטאק ע"ה שינה וכו'.

(ממכתב ק' מאור לכ' מרחשון תשמ"ח, הופיע בצדיק למלך ח"ז ע' 231; פרדס חב"ד גליון 16 ע' 26, שם מופיע גם מכתב השואל. ההערה אודות הרב וויינשטאק כנראה מתייחסת לסדרת 'סידור הגאונים המקובלים' שלו, ושם ח"א ע' סד מצוין שם הנקודה 'שו"א'. ואולי כן הוא בכ"מ שם)

◇ הנקודות נסדרו כאן: תנועה גדולה ואח"כ תנועה קטנה שלה, כגון קמץ ואחריה פתח. ולפי זה היה נכון להסדיר השורק [מלאופם - שהיא תנועה גדולה] ואחריה הקבוץ [תנועתה הקטנה]. נכון כי על פי קבלה הרי הקבוץ שייכת לספירת ההוד והשורק שייכת לספירת היסוד. אך הרי הסדור הוא דבר השווה לכל נפש?

(על פי התועודות תשמ"ב ח"ד ע' 2121 ואילך וע' 2194 ואילך. {לברר אצל ר' י.ב. הכהן שי' פרידמאן אם יש תח"י מענה

{לשלו השינוי})

(* תיקוני זהר תי' סט (קד.ב. קכו.ב. קכט.ב). תיקוני זהר חדש (צט, ג). מאורי אור מע' שבא. קהלת יעקב מע' שבא. ועוד.)

נקודת השבא באה כאן אחרי הסגול. סדר זה נכון על פי קבלה, אבל בדרך הפשט מקומה לכאורה - בהיותה 'עבד לעבדים' לשאר התנועות - בסוף כל התנועות. והביאור, בהיות שניקוד השבא מצטרפת עם הקמץ, פתח וסגול - בתנועות החטפין, לכן יתכן מקומה אחרי הסגול גם בדך הפשט.

(על פי התוועדות שם ע' 2196 ואילך)

עיוני הסדור

1) סדר אותיות האלף-בית בשמותיהן מופיע בגמרא שבת קד א. על מזמורי תהלים שנסדרו הפסוקים על סדר הא-ב - ראה ברכות ד ב, ובהרחבה בס' ישמיע כל תהלתו ח"א ע' 82. גם פרק 'אשת חיל' שבסוף ספר משלי, וכמה פרקים במגילת איכה, נסדרו על סדר האלף-בית.

הופעת אותיות א-ב בפתח הסדור כאן אינו מאדה"ז, ואף ב'סדר העבודה' - שממנו נעתק סדר תהלת ה' השלם - אינו. בסדור חנוך תפלה (ווילנא תרע"א) מופיעים רק האותיות יחד עם הנקודות (שם: א) מלאופם לפני הקבוץ; ב) א-ב שלם בניקוד שבא; א-ב בכתב רש"י. ובסדור קול בני יהודה (ווילנא תער"ט) מופיעים רק האותיות לבדן, ובשולי העמוד - מערכת הנקודות, כעין שבסדור תורה-אור (סדר הנקודות שם: מלאופם ואחריה קבוץ; שבא; חטף פתח. החטפין האחרים נתבארו שם מעבר לדף). העריכה שלפנינו היא כעין הנעשה בפתח סדור תורה-אור {שנת תש"ב, נ.י. - ואילו בדפוס ווילנא שנת עדר"ת אין מערכת א-ב בראש הסדור. אך טרם ביררתי ישנו בדפוס מאוחר יותר של סדור זה}. וטרם עלה בידי לברר איפה ומתי הנוהג זאת לראשונה, לספח צורות הא-ב בפתח סדור תפלה.

המתכונות המצולמות פה [כפי שהן בפתח סדור תהלת ה' השלם] נעתקו כנראה מריש ח"א של 'ספרנו' (הופיע ע"י המל"ח בשנת תש"ג ?) ע' 4-3. הטבלא הראשונה כאן מופיעה גם ב'סדר ברכות ותפלות' (מל"ח תש"ג ?). ולהעיר שהדין על סדר הנקודות בשנת תשמ"ב (ראה 'גליוני הסדור') הוא על נושא שנטפל אליו כ"ק אדמו"ר זי"ע לפני כארבעים שנה, בפיקוחו על הופעת ספרי המל"ח. ואז כנראה נסדרו הנקודות כסדרן בסדור תורה-אור.

צורת האותיות של כתב אשורית נתבאר בשו"ע (ושוע"ר) או"ח סי' לו. כרך כט של הסידרה תורה שלימה מיועד לנושא 'כתב התורה ואותיותיה' בכתב עברי ואשורי. אותיות המרובעות קרובות הן להמכונה 'כתב וועליש' {לציין מקור על זה}.

(ב) מערכת הנקודות: בסדור תורה־אור מופיעים רק הנקודות עצמן, כפי שנסדרו כאן, אך בלי שמותיהן. הנקודות בשמותיהן אינן מופיעות בש"ס, אבל נתבארו בארוכה בהקדמת תקוני זהר ז ב (שם מפליג בביאור שמות הנקודות) ועוד - ראה הנסמן ב'גליוני הסדור'. ובהתוועדויות תשמ"ב ח"ד ע' 2121 בשוה"ג מציין: "וראה ציוני שמות הנקודות בזהה בשערי זוהר (למרגלית) לנדרים לו, א" - ואינו תח"י לע"ע.

ג) מלאופם: ברש"י בכמה מקומות (שמות יד, יב; טו, ב; יט, כד; כג, כז ישעי' א, לא) כותב 'מלאפום' וכוונתו מה שאנו קוראים 'חולם'. אבל כינוי זה נפוץ היום לוא"ו עם נקודה באמצעה, והיא התנועה הגדולה של השורק.

ובכל אופן, הרי כינוי זה לכאורה הוא מלשון "מלא פה". אך לפי זה צ"ל "מלאפום". אבל במקומות רבים, ובמיוחד בספרי חב"ד, נכתב "מלאופם". וידידי הרה"ג מו"ה הרי"י ברוין שליט"א הציע: בשם קמץ נכללה התנועה הגדולה - קמץ, ואחריה באה תנועתה הקטנה - פֿתח; בשם צִירָה נכללה התנועה הגדולה - צירה, ואחריה באה תנועתה הקטנה - סגול. וכן בשם חִירָק, וגם חוֹלֶם - שאחרי החולם בא הניקוד של קמץ-קטן. ואף שורק הוא כן. ולפי זה מתאים גם בשם 'מלאופם' שייכתב באופן שמקדים התנועה הגדולה לתנועתה הקטנה, ע"כ. ודפח"ח. אך לדבריו יקשה עדיין השם 'קבוץ'.

ולהעיר שהסדר שעל פי סוד (כמובא ב'גליוני הסדור') הוא קבוץ ואח"כ מלאופם - תנועה קטנה ואח"כ תנועה גדולה. סדר זה משתקף - לפי ביאור הרב הנ"ל - בשם קבוץ. ולפי הכתיב ברוב הספרים - גם בשם מְלָאפּוּם. ודוקא בספרי חב"ד נכתב מלאופם - הנקודות כסדרן על דרך הפשט!

א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	
ט	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת	ת	ת	
א	ב	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל
ט	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת	ת	ת	
א	ב	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל
ט	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת	ת	ת	
א	ב	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל
ט	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת	ת	ת	
א	ב	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל
ט	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת	ת	ת	
א	ב	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל
ט	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת	ת	ת	
א	ב	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל
ט	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת	ת	ת	

סדר שם סידור תולדות ישראל וכוונתו ב'סדר סמליות' תולדות י"י מכתב איצור החכמה

עיוני הסדור

סדר הנקודות כאן תואם את סדר הנקודות שבעמוד הקודם. ואילו בסדור תורה-אור נסדרו: קמץ, פתח, סגול, שבא, צירה, חירק, חולם (בלא וא"ו), קבוץ, מלאופם, חולם (עם וא"ו).

גם נסדרו שמה אותיות א' ה' ח' ע', כל אחת עם חטף-קמץ, חטף-פתח ועם חטף-סגול.

עוד נסדרו שמה שני סוגי אלף-בית בכתב משיט"א: א) המכונה אותיות רש"י; ב) עברי-טייטש, ויש מכנים אותו "ווייבערישע טייטש". כזה:

חבנדרהווחסיכנךואסנוספפןןקרסתו

רמקין - לונדון
RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מחנה מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקווי
ברוקלין, נ. י.

הור"ת אי"א נו"כ כו"ג
מוה"ר שלום דובער זצ"ל שו"ב

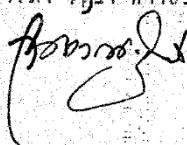
ב"ה. כא"א אייד תשס"ז
ברוקלין

שלום וברכה!

לאחר שתיקנו הארוכה נתקבל מכתבו מיום הכהיד הילולא דרשב"י, ונהנתי לקרות בו שלומי עם כתה כפי מסורת אבותינו הק"קמץ אל"ף א. וכלי דע קדושת האותיות והנקודות ~~האבות~~ - שהם למ"ה מסיני, וכמוכן ופשוט כזה ובתקו"ן בכמה מקומות, ולא רק האותיות ונקודות עצמן, אלא אפילו שמותיהם, וכמובא שם ~~שמות~~ הנקודות הם דאשי תיבות שמות מלאכים וכו'.

ובמ"ס אודות קיום מצוה פריעת חוב, מובן שיכול לפרוע למי שקבלו ממנו.

ולתודעתו ממצב זוגתו תח"י הש"ת ימלא ימי הנידונה כסורה ובקל ותלך ותו"ק בעתה בזמנה כסורה ובקל.

בברכה




ניגון העמקה

הרב לב לייבמן

מחב"ס נגינה לאור החסידות ולנגן בהיכלו

ברשימה של כ"ק אדמו"ר הריי"צ בתיאור מל"ג בעומר תרנ"ו (נדפסה בספר השיחות תש"ו-תש"י בהוספות ע' 426) מסופר בין הדברים:

... כבר עברה שעה שני' אחר חצות וכ"ק אאמו"ר [הרש"ב] עודנו עומד בברכות יוצר, אם כי מנגן אחד הניגונים הישנים הרגיל בפי כל, הניגון הוא בעל שלש בבות,

בבא קמא מתארת חושב שכל עיוני ומתעמק בו ותנועת הבבא מתארת הירידה מעומק לעומק,

בבא תנינא מתארת התרגשות והתפעלות על ההבנה השכלית שעומד בה.]

ובבא תליתאה מתארת את הכוסף והגעגועים בתשוקה למרחב ורום בלי סוף,

ובניגון זה מתפלל כ"ק אאמו"ר, הנה בקולו הממושך חודר ללב השומעים בהדרת קודש.

[ברשימה הזו סמוך לקטע הנ"ל מסופר: כי אדמו"ר המהר"ש העיד על בנו, אדמו"ר הרש"ב⁵², ש"כאשר הוא מנגן ניגון – אז בכל תנועה נשמע ונרגש ביטוי מהלך נפשו של מי שחיבר את הניגון והנשמה של הניגון". ונראה לאמר דהתיאור שלעיל הוא דוגמא ישירה לביטוי חוש זה.]

בהשקפה ראשונה על התיאור הנזכר לעיל של תנועות הניגון. נראה כי כמעט בלתי אפשרי לדעת באיזה ניגון מדובר. ובאם הניגון המדובר נאבד ואיננו מוכר היום, אזי לא ניתן לרשום את התווים של הניגון רק על פי התיאור הנ"ל.

אולם זאת ודאי שבתיאורו זה של הניגון ישנה הגדרה מסוימת המאפשרת לשער האם ניגון פלוני – הידוע לנו היום – מבטא בסדרי תנועותיו את הלך הרוח שמתאר כאן אדמו"ר הריי"צ, אם לאו. לכן, ובאם נניח בהנחת היסוד שהניגון המתואר – "אחד הניגונים הישנים הרגיל בפי כל" – לא נאבד מאוצר ניגוני חב"ד עד היום הזה, אזי ניתן לחפש באוצר ניגוני חב"ד את הניגון המתאים בתנועותיו

לתיאור הנ"ל. וככל שהניגון הנמצא יהיה הולם יותר בתנועותיו אל פרטי ודקדוקי התיאור, כן תתחזק יותר אמיתת ההשערה, שאכן זהו הניגון המדובר בהרשימה.

על פי זה, יש לשוב ולעיין בתיאור תנועות הניגון בו התפלל אדנ"ע, ולחפש הנמצא באמתחתנו כזה ניגון – בעל שלש בבות⁵³ – שניתן לזהותו עם התיאור.

ובכן, תיאור הבבא הראשונה הוא:

"בבא קמא מתארת חושב שכל עיוני ומתעמק בו ותנועת הבבא מתארת הירידה מעומק לעומק".

נדרש להבין, כיצד ניתן להעביר תחושה של העמקה (שכלית) בצלילים של ניגון.

בתפיסה גשמית, העומק של כל דבר נמצא למטה. הן עומק הים, כגון מעמקי האדמה, חבויים הרחק מתחת לפני השטח. נראה כי גם בתפיסה הרוחנית, (אשר כמבואר בחסידות⁵⁴ כי גם בכל דבר רוחני ישנו אורך רוחב ועומק) – מצינו שהעומק נמצא למטה: כתוב בחסידות⁵⁵, שכאשר האדם רוצה להתעמק בשכלו – מרכיז הוא את ראשו כלפי מטה.

בהתאם לכך, יש למצוא ניגון שבבבא הראשונה שלו ישנה תנועה מתמדת של חתירה כלפי מטה בסולם הצלילים, בלשון אדמו"ר הרי"צ – "ירידה מעומק לעומק".

לכאורה דוגמא מובהקת לתנועה זו נמצאת בניגון חב"ד המושר כיום, אשר גם היום זהו "אחד הניגונים הישנים הרגיל בפי כל", הרי הוא "ניגון לשבת ויום טוב" (ניגון מס' פ"ב בספר הניגונים ח"א. להאזנה –

http://www.chabad.org/multimedia/media_cdo/aid/140837/jewish/Nigun

.(-Leshabos-Veyom-Tov.htm

ה"בבא קמא" של הניגון:

53) הגם שפרט זה איננו לעיכובא באשר חלק מן הניגונים עברו במשך הדורות תוספת או גרעון בבבותיהם.

54) ראה שער היחוד לאדמו"ר האמצעי בתחילתו. אמרי בינה פתח השער בתחילתו. ובכ"מ.

55) התועודיות תשי"ב כרך ו' ע' 96.



ניגון לשבת ויום טוב



Moderato

mf

שתי התיבות הראשונות של הבבא, שהן החלק העיקרי והבלתי משתנה של הבבא (לעומת שתי התיבות האחרונות שמשתנות בין הפעם הראשונה לבין החזרה), בנויות בצורה של "צעידה" עקבית המכוונת כלפי מטה. ירידה זו היא בת 6 צעדים, כאשר בסופם מגיעים אל שיא העומק – בצליל "מי" נמוך. על עומק זה – שווה הניגון בצלילים ממושכים, שלשה צלילים אחד אחרי השני. העכבה זו על "תחתית" הסולם נותנת הרגשה שהעיקר נמצא למטה:

ההמשך של הבבא, הוא בעצם עליה בחזרה, שנועדה כדי לאפשר לחזור חלילה על פעולת ההעמקה. בדומה לצולל במים עמוקים, שצריך לעלות למעלה – מעל פני המים – לנשום אויר על מנת לחזור שוב אל תחת פני המים.

בניגון זה אכן ישנן שלש בבות. כעת ניתן לעקוב כיצד המשך התיאור של אדמו"ר הרי"צ על הבבא השניה והשלישית – שגם הוא נמצא הולם אל הבבא השניה והשלישית שבניגון זה וכדלהלן.

בבא תנינא:

"בבא תנינא מתארת התרגשות והתפעלות על ההבנה השכלית שעומד בה"⁵⁶



לאחר שנתבאר לגבי הבבא-קמא כיצד ניתן להעביר באמצעות צלילי הניגון תחושה של "העמקה שכלית", כעת יש להבין כיצד ניתן להעביר בצלילי הניגון תחושה של "התרגשות והתפעלות".

מבואר בחסידות⁵⁷, כי מהחילוקים העיקריים בין שכל לבין מדות (שתכונתן היא התרגשות והתפעלות) הוא: טבע השכל הוא בהתיישבות ובמתינות, לעומת טבע המדות שהן בהעדר ההתיישבות במרוצה וחפזון.

לעומת הבבא הראשונה שהיתה ב"טבע המוחין" כנ"ל, בפתיחת בבא זו (א) משתנה כיוון הצלילים – שלעומת הבבא הראשונה בה הצלילים יורדים כלפי מטה, כאן בפתיחה הצלילים עולים ב"רצוא" כלפי מעלה, ו(ב) משתנה אופי הצלילים: לעומת הבבא הראשונה בה היו הצלילים ממושכים⁵⁸, כל צעד היה שקול ומתון, הרי שבתנועה הפותחת בבא זו בצלילים מהירים⁵⁹ ותנועות מפותלות – בלתי מתיישבות⁶⁰. אשר כל זה מתאר "התרגשות והתפעלות"⁶¹.

[ביאור בהמשך הבבא בדרך אפשר: החלק השני של הבבא מכוון בצלילים יורדים מלמעלה למטה. ככל תיבה, אחרי צליל עליון-ארוך באים צלילים קצרים יורדים. תבנית זו יוצרת כעין תחושה של "אושר" נפשי על אשר גמל אתו הוי': הצליל העליון הארוך הוא ההישג אליו הגיע ויש לו אחיזה בו, וההמשך צלילים המהיר והיורד מבטא את ההתרגשות על ההשגה זו שזכה לה.]

(56) בעניין התפעלות שכלית הבאה לאחר התבוננות – ראה ספר המאמרים קיץ ת"ש ע' 134 ואילך.

(57) ראה ספר המאמרים תש"א ע' 127 ובכ"מ.

(58) בלשון המוזיקה – "שמיניות", היינו צלילים באורך של 1/8 פעימה.

(59) בלשון המוזיקה – "חלקי שש עשרה", היינו צלילים באורך של 1/16 פעימה, מחצית מאורך השמינית.

(60) בעצם, תנועות הללו אינן אלא פיתוח ושכלול חצייה האחרון של הבבא הראשונה (תיבה 3), שגם היא בזעיר אנפין כ"פועל יוצא" מתנועת ההעמקה שבתחילת הבבא.

(61) יש לציין שגם מהלך זה בלתי רגיל כל כך בניגוני חב"ד, אשר בדרך כלל הבבא הראשונה היא פתיחה ומבוא, והבבא השניה היא "כבידה" יותר ובעלת אופי רציני יותר, היפך הסדר שבניגון דידן.

בבא תליתאה:

”בבא תליתאה מתארת את הכוסף והגעגועים בתשוקה למרחב ורום בלי סוף”



תנועה זו של שאיפה אל על – גלומה לכל אורך בבא זו בעליל:

תחילתה של הבבא – בצליל ארוך למעלה, כעין ”תקיעה פשוטה” של השופר⁶². מיד אחריה מופיעה תבנית צלילים עולים בנחישות כלפי מעלה. תבנית זו עם השאיפה למעלה חוזרת ונשנית על עצמה שלשה פעמים זה אחר זה, ללא מנוח באמצע, כאשר בפעמיים הראשונות מסתיימת בשאיפה ב”גניח גנוחי ויליל ילולי”⁶³ (ע”ד השברים והתרועה שאחרי התקיעה בשופר), ובפעם השלישית מצליח להגיע אל גובה השיא – התו (צלילי פה עליון) שמעל למסגרת האוקטווה של הניגון (בין צליל מי נמוך – לצליל מי גבוה).



[ככלות הבבא השלישית, חוזר הניגון אל תחילתו – אל הבבא הראשונה, כדרכם של ניגוני חב”ד⁶⁴].

ואם תישאל שאלה בבית המדרש, שמא ישנם ניגונים נוספים שגם בהם ניתן להלביש את התיאור הנ”ל שברשימה. – הנה הגם שבכלל קשה לפסוק במסמרות

62 גם ציון העוצמה שמופיע בתווי בבא זו (פורטה, היינו ברעש), מורה כאן על תיגבורת הרצוא, כעין ‘צעקת’ השופר.

63 בפרט ע”פ הנוסח כפי שנהוג לשיר היום, אשר הרבע השלישי בתיבה נחלק ל-4 חלקי ששה עשרה. תיאור של “גנוחי גניח וילולי יליל” בניגון – ראה בלקוטי דבורים (ח”א ליקוט ז’ סי”ד) בתיאור נגינתו של הרה”ק ר’ לוי יצחק מבארדיטש בתפילת מעריב לפני העמוד.

64 על יסוד הביאור של אדנ”ע לניגון ד’ בבות (בעניין נעוץ תחילתן בסופן בניגון) ניתן לבאר בדא”פ עד”ז גם כאן, שאחרי הבבא השלישית בניגון – כיסופין אל רום האין סוף (רצוא), הנה דוקא זה מוביל חזרה אל ה”שוב”, לרדת למטה, להעמיק מתוך קבעומ”ש.

ב"תוונא דליבא", מכל מקום ניגון הנ"ל הינו ייחודי בפתיחתו, במנגינה ה"נוקבת ויורדת" מעומק לעומק. רוב ניגוני חב"ד (שבספר הניגונים) מתחילים בסדר של "מלמטה למעלה", וגם הניגונים שמתחילים בסדר מלמעלה למטה⁶⁵ (תכונת העמקה) – אינם מתיישרים חלק בתיאור הנ"ל כמו ניגון דידן.

באם כנים הדברים, אזי ניתן להסיק דבר חדש לגבי הניגון (ש"נבלע" כאחד מיני רבים תחת כותרת כללית "ניגונים לשבת ויום טוב" באשר לא נודע מחברם⁶⁶). אשר מלבד היותו "רגיל בפי כל" עוד בימי אדמו"ר הרשב"ב נ"ע וכבר אז – לפני כ- 120 שנה⁶⁷ – היה נחשב "מן הניגונים הישנים", עוד זאת – היות ורבי התפלל בניגון זה בתפילה באריכות, נמצא זה כניגון מכוון (כי ניגון מכוון הוא לא רק ניגון שהרבי חיברו, אלא אף ניגון שהרבי בחר בו, בפרט אם בחר בו "בבחירה פרטית – שבאותו הניגון הרבי התפלל בחול, או בשבת ובמועד"⁶⁸).

ולא באתי אלא להעיר.



הרמב"ם, הרבי - ופשוטי המקראות

הרב אלי' מטוסוב

ברוקלין נ.י.

בתחילת פרשתינו (וישב לו, ב) כותב בפירוש הרשב"ם יסודות נחוצים בענין "פשוטו של מקרא".

ואלו דבריו: "ישכילו ויבינו אוהבי שכל, מה שלימדונו רבותינו כי "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", אף כי עיקרה של תורה באה ללמדנו ולהודיענו ברמיזה הפשט וההגדות וההלכות והדינים ועל ידי אריכות הלשון ועל ידי שלשים ושתים מידות של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי וע"י שלש עשרה מידות של ר' ישמעאל, והראשונים מתוך חסידותם נתעסקו לנטות אחרי הדרשות שהן עיקר ומתוך כך לא הורגלו בעומק פשוטו של מקרא, ולפי שאמרו חכמים אל תרבו בניכם בהגיון. וגם

65) הניגון היחיד שמצאתי לע"ע שיש בפתיחתו דמיון לפתיחה של ניגון הנ"ל – הוא ניגון "זשעבינער הארץ" (ספר הניגונים ח"א ניגון ס"ג). אך נוסף על כך שהמשך הניגון אינו תואם לתיאור, הנה גם בבתו הראשונה איננה תואמת חלק כ"כ לתיאור הנ"ל. נוסף על כך שלניגון זה ישנו שם מקובל, וקשיא מדוע לא הזכירהו אדמו"ר הרי"צ בשמו.

66) ספר הניגונים ח"א, במפתח ניגונים, הקדמה לניגונים ע-צב.

67) משנת פרסום הערה זו, תשע"ד.

68) ספר השיחות תש"ג [בלה"ק] ע' קיח.

אמרו העוסק במקרא מדה ואינה מדה העוסק בתלמוד אין לך מדה גדולה מזו, ומתוך כך לא הורגלו כל כך בפשוטן של מקראות וכדאמרינן במסכת שבת הוינא בר תמני סרי שנין וגרסינן כולה תלמודא ולא הוה ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו. וגם רבינו שלמה אבי אמי מאיר עיני גולה שפירש תורה נביאים וכתובים נתן לב לפרש פשוטו של מקרא. ואף אני שמואל ב"ר מאיר חתנו זצ"ל נתווכחתי עמו ולפניו והודה לי שאילו היה לו פנאי היה צריך לעשות פירושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום".

יחס פירוש הכתובים בתורת חז"ל, ל"פשוטי המקראות"

בענין "פשוטו של מקרא", וביחס הלימוד בדרשות חז"ל ב"דרך ההלכה" אל הלימוד בפשטות המקרא, יש בראשונים ענינים ושיטות רבות, ובמאמר קצר כאן לא נוכל לדון בכל הדברים.

אך נכתוב בקצרה על חידוש שנ"ל בענין זה ברמב"ם, דרך חדשה שלא מצאתי לו חבר בראשונים. אבל יתכן שכן מצאנו לו חבר גדול, בתורת רבינו ב"לקוטי שיחות".

"פשוטו של מקרא" במשנת הרמב"ם

בספר המצות שרש ב' מביא הרמב"ם ענין "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" (שבת סג, א) ומוסיף שזהו מה שהתלמוד שואל בכמה מקומות "פשטיה דקרא במאי כתיב" (ראה עירובין כג, ב. כתובות קיא, ב. קידושין פ, ב. חולין ו, א. קלג, א. ערכין ח, ב. וראה "רשימת מאמרי חז"ל - בענין פשוטו של מקרא" במבוא ל"ספר זכרון" על פירש"י לחומש, ע' נג ואילך).

ובמרגניתא טבא לסהמ"צ שם מבאר את שיטת הרמב"ם, בכדי להסיר ממנו את השגת הרמב"ן שם (במרגניתא טבא שם הוא בסופו אות כז, בסהמ"צ דפוס ווארשא דף לו, א, ובהוצאת פרנקל הוא בעמ' תע):

"מאחר שלמדונו חז"ל שאין המקרא יוצא מידי פשוטו, אם כן יש לכלל מקרא הפשוטו זולת הדרש". ואחרי זה הוא מפרש: "והפשוטו הוא שורש התורה, והדרש הוא ענף היוצא משרש התורה".

[וראה לשון הרמב"ם בספר המצות שם: "וכבר ביארנו בפתחת חבורנו בפירוש המשנה שרוב דיני התורה יצאו בשלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהם כו', הם מביאין ראייה עליהן באחת משלש עשרה מדות, כי מחכמת הכתוב שהוא אפשר שימצא בו רמז מורה על הפירוש ההוא המקובל או היקש יורה עליו וכבר בארנו זה הענין שם". מדברי רמב"ם אלו יש להבין, אשר מלשונות הכתובים עצמם יש

להכיר שהם "איפשרו" וכוללים בתוכם גם את הפירוש כפשוטו וגם את הרמז כדרשת חז"ל בתורה שבעל-פה, בבחינת "שבעים פנים לתורה".

במרגניתא טבא כאן, יש חידוש גדול, ודבריו מוכרחים לפי שיטת הרמב"ם בסהמ"צ שרש ב' שם, ולא מצאתי עדיין מי שיעמוד על זה. וזהו כי בין שני דרכים הללו: פשוטו של מקרא, ודרך חז"ל בדרש ההלכה - "הפשוטו הוא שורש התורה", "והדרש הוא ענף היוצא משרש התורה".

כל המקומות שדיברו הראשונים בסוגיא זו: רשב"ם, אבן עזרא, רמב"ן - ש"הדרש יידרש והפשט ייאמר", וגם רש"י שכותב בכמה מקומות שהתורה נדרשת בפנים הרבה כו' וכפטיש יפוצץ סלע כו' (ע"פ גמ' סנהדרין לד, א ועוד) - הם לא כתבו שהפשוטו הוא "השורש" והדרש בחז"ל הוא הענף, אלא הם השווו בין שני הדרכים, ואפילו יוצא מדבריהם, שהם נתנו דין "עיקר" לדרך חז"ל בהלכה, והלימוד בדרך הפשט הוא דרך נוסף ומסתעף מן העיקר שהיא דרשת חז"ל.

מקור שני ברמב"ם, על פשוטי המקרא

בפירוש המשניות, בהקדמת פ' חלק בעיקר השמיני מן י"ג העיקרים: "כל דיבור ודיבור מן התורה יש בהן חכמות ופלאים למי שמבין אותם ולא הושג תכלית חכמתם, ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים כו' גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך, וכמו כן הפירוש המקובל גם כן מפי הגבורה".

גם כאן יש לדייק מהרמב"ם (כדבריו בסהמ"צ על פי המרגניתא טבא), כי בכל פסוק ובכל תיבה שבתורה, יש בכללותה שתי דברים:

(א) "חכמות ופלאים למי שמבין אותם", שהם פשוטי הפסוקים, שאין צריך בהם דוקא "פירוש מקובל מפי הגבורה", אלא הרשות לכל "מי שמבין אותם" לפרשם, (בלשון הרשב"ם שהבאנו בתחילת הדברים: "לפי הפשטות המתחדשות בכל יום").

[כאשר הזכרנו כאן פשוטי הפסוקים בניגוד ל"פירוש המקובל מפי הגבורה", אנו מדברים על "פירוש המקובל" מסיני שהוא מפורש בדברי התנאים ואמוראים בדרך י"ג מדות שהתורה נדרשת בהם וכיוצא בזה, ולא על מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש והחיבורים שנכתבו ברוח הקודש כו' שגם הם ניתנו למשה מסיני, ושבה גם פשוטי הפסוקים יסודותם בקודש העליון].

(ב) יש דבר שני, והוא "הפירוש המקובל" לחז"ל בגמרא ומדרשים ונלמדים מי"ג מדות כו', שכמו גופי הפסוקים הם "גם כן מפי הגבורה", כאשר מאריך

הרמב"ם בהקדמת היד ובהקדמת פירוש המשניות, ובהקדמת חלק, אשר הפירוש המקובל לחז"ל, גם כן ניתן למשה בסיני ביחד עם התורה שבכתב.

[בתורת אגב, יש לציין כאן למה שכתבו איזה מפרשים אשר הרמב"ם דרכו להביא דרשות ומקורות מחודשים מפסוקים שלא נזכרו בחז"ל "מאחר שהוא מבואר יותר" (יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ד ועוד). אך יש שחלקו על זה, וכתבו אשר הרמב"ם לא חידש דרשות מעצמו, אלא כל מקומות אלו מקורן ממדרשי חז"ל שהיו לפניו, ונתגלו רק לאחרונה, ראה בארוכה בתוספת דוגמאות אצל הר"מ כשר בספר "הרמב"ם והמכילתא דרשב"י" (הוצאת תש"מ, ע' כז-ח), והרי"ל מימון במבוא למשנה תורה להרמב"ם צילום דפוס רומי שנת ר"מ. וכן ניכר גם דעת רבינו בלקוטי שיחות חכ"א ע' 165. ואפשר יש בדברים אלו אופנים וגדרים שונים ואכ"מ].

מקור שלישי ברמב"ם, על "פשוטו של מקרא"

בפתיחת המו"נ מאריך הרמב"ם על הפסוק (משלי כה, יא) "תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבור על אופניו", וז"ל:

"אמר החכם תפוחי זהב כו', ושמע ביאור ענין זה אשר הזכיר", כי כמו תפוח זהב בתוך רשת של כסף אשר חוריה דקים מאד הוא הדבר הדבור על אופניו, "התבונן כמה נפלא הוא הדבר הזה בתיאור המשל המחוכם, לפי שהוא אומר כי הדבר שהוא בעל שני פנים כלומר שיש פשט וסוד, ראוי שיהא פשטו (שהוא החיצוני הגלוי, בדוגמת הרשת) נאה ככסף, וראוי שיהא תוכו יותר נאה מפשטו עד שיהא תוכו ביחס לפשטו כזהב לגבי הכסף".

[מלבד שהרמב"ם מפליא ענין משל זה של הכתוב "התבונן כמה נפלא הוא הדבר הזה בתיאור המשל המחוכם". הוא גם מאריך שם אחרי זה: ודע כי המשלים הנבואיים יש בהם שני דרכים, מהם משלים שכל מלה שבאותו המשל כוללת ענין שמוסיפה דבר באותו הענין הנמשל כו'].

ואחרי זה מבאר שם, ש"כאשר יתבונן בו היטב בעל עין חדה, יתברר לו (דרך נקבי הרשת של כסף, פשטות המקראות) את מה שיש בתוכו (הפנימיות שהוא דרשות חז"ל) וידע שהוא זהב".

[אפשר יש לציין בהקשר לזה, את הידוע בתניא אגה"ק ס"כ: "כי השליא נוצרה תחלה מהטיפה והיא לבדה היתה עיקר הולד". ולפי זה ב"נמשל" כאן, שהוא "משל" הרמב"ם הנה ה"פשוטו" רשת הכסף החיצונית, הוא השורש הקודם אל "דרש הכתוב" שהוא תפוח הזהב ה"נאה יותר". ובלשון הקבלה והחסידות הוא כי "שורש התהוות הכלים קדמו לשורש האורות". דברים אלו יש להאריך בהם, ואף

למצוא מקבילותיהם בלשונות חוקרי ישראל הקדמונים, אבל אין כאן המקום להכנס לזה. רק עלינו להוסיף אשר פשוט כי לעניינינו מתאים יותר משל הכלים ואורות, מאשר משל השליא עם הולד, כי לשיטת הרמב"ם ושאר ראשונים אין לדמות ח"ו ענין הפשט לשליא בלבד. והבאנו כאן את דברי התניא רק בתור דוגמא להתהוות השורש החיצוני שהוא קודם להתהוות הפנימי, שבמשל התניא מענין השליא, הדבר ניכר גם בהשתלשלות הדברים בעולמנו].

מדברי הרמב"ם אלו בס' המורה, למדנו השלמת הדברים, כי אמנם ה"פשוטו" הוא ה"שורש", אבל בכל זאת הענף היוצא ממנו שהוא דרשות חז"ל בדרך ההלכה, הוא הפנימיית ה"נאה יותר".

[באמת דבר זה האחרון שהסקנו מהמורה, היה מובן גם ממה שלמדנו בשיטת הרמב"ם עד כה, כי במשל המרגניתא טבא לפשט ודרש מן "שורש" ו"ענף", מטבע הדברים במראה של העץ, ה"ענף" הוא נאה יותר מן ה"שורש", והוא גם קרוב יותר להולדת פירות נאים, אם כי הוא אינו "שורש" הדבר].

"המעשה הוא העיקר"

גם לדעת הרמב"ם שאותה באנו לבאר כאן, הנה מבחינה "מעשית", ש"המעשה הוא העיקר" (אבות ספ"א), בודאי לימוד חז"ל מהיקש הכתובים ושאר י"ג מדות שהתורה נדרשת בהם וכו', הוא העיקר והדרך היחידה להורות ממנה הלכה למעשה.

וכמפורש גם ברמב"ם ש"הדרש" הנוגע למעשה המצוות שמן התורה ומדברי סופרים, הוא ה"נאה יותר".

אלא שאנו מדברים כאן מהיבט העיוני של הבנת דרכי השתלשלות התורה בנתינתה מסיני, ואופני הלימוד בה, ובזה לדעתי מחדש הרמב"ם דבר גדול "פשוטו הוא השורש", והדרש בדרך ההלכה הוא הענף המסתעף מן השורש. אם כי גם לדעת הרמב"ם העיקר הוא הענף והוא "הנאה יותר".

שורש מצות "תפילין" בפסוקי התורה

ואציג כאן דוגמא אחת לפני הקוראים. דוגמא זו, היא קצרה בעניינה אבל קיצונית בתוכנה:

בס"פ בא נאמר "והיה לאות על ידכה ולטוטפות בין עיניך", וידועים דברי חז"ל בזה הובא ברש"י רמב"ן אבן עזרא כו', בענין מצות תפילין.

אבל בפירוש רשב"ם עה"פ מפרש: "ולפי עומק פשוטו, יהיה לך לזכרון תמיד כאילו כתוב על ידך כעין שמני כחותם על לבך". פירוש הדברים, כי לפי דרך הפשט אין הכתוב מדבר במצות תפילין אלא כעין שימני כחותם על לבך.

והנה לפי שיטת הרמב"ם בענין "דרך הפשט", יצא לנו בזה, אשר השורש "עומק הפשט" שהוא מענינים המופלאים של "חכמת הכתוב", אינו מדבר במצות תפילין. וקשר פסוק זה למצות תפילין שהוא הפירוש "בדרך ההלכה" של פסוק זה, הוא הענף המסתעף מן השורש.

[ופירוש זה של חז"ל בדרך ההלכה, הוא הפירוש שמשוה קיבלה מסיני, וממנו היא נמסרה לבית דין שמדור לדור, וגם היא מובנת מן הכתוב בדרך לימוד י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן שהם למשה מסיני כו', כאשר הרמב"ם מאריך ביסודות דברים אלו בהקדמות שלו.

מובן כי דברינו כאן בפרט התפילין הם בתור דוגמא בלבד, מבלי לדעת אם הרמב"ם מסכים לפירוש "עומק הפשוטו" בס"פ בא, כפי שפירשו הרשב"ם]

סתירת ותיקון דברינו אלו

מכיון שכאמור, אני מייסד דברים אלו, על פי שיטת הרמב"ם בסהמ"צ שרש השני, ובצירוף שאר לשונות הרמב"ם בסוגיא זו, וכן לפי מה שמפורש במרגניתא טבא. ואמנם לא מצאתי על דברים אלו בשום מקום,

לכן אודה מאד למי מהקוראים, אשר יבוא ויוכיח שאין כן פני הדברים. ואם טעיתי יעמידני על טעותי, ולמטרה זו כתב הנני את הדברים האלו לפני הלומדים ומעיינים.

שיטת הרמב"ם בטעם מצות "קרבנות"

וכמה הרווחנו בדרך חדשה זו, לבאר כמה מן דברי הרמב"ם בספרו הנבואי "מורה נבוכים", וליישב תמיהות שהקשו עליו גדולים וטובים. אך למען הקיצור נכתוב כאן על ענין אחד המפורסם שבהם, ובבחינת "אידך זיל גמור".

בספר המורה (ח"ג פכ"ט-ל"ב), כתב הרמב"ם בסיבת מצות הקרבנות, אשר שרשן הוא להוציא מן הרגילות שהורגלו כל האומות בימים ההם להקריב לעבודה זרה, ועל כן באו ציוויי התורה להקריב לה' בכדי להוציאם מדיעות הנפסדות ומדות הרעות כו'.

[וכבר ציינו על הרמב"ם, אשר מקור דבריו אלו, הם במדרש רבה ויקרא פכ"ב, ח. ופכ"ז, ז - עי' הגהת קאפח במו"נ שם ע' שמח, ובתורה שלימה במילואים לפ' ויקרא].

והרמב"ן (ויקרא א, ט) ועוד ראשונים תמהו אשר חלילה שלא יהיה בהקרבנות שום תועלת ורצון לעצמו רק שלילת אמונת הרעות, ולעשות "שולחן ה' מגואל, שאינו רק להוציא מלבן של השוטים וטפשי העולם, והכתוב אומר כי הם לחם אשה לרית נוחח". טענה זו היתה גם סיבה לכמה ראשונים שחלקו אז על ספר המורה.

[הרמב"ם עצמו במורה כותב את שאלה זו: "ויודע אני כי נפשך תרתע מן הענין הזה בהחלט במחשבה ראשונה, ויקשה עליך זה, ותשאלני בלבך ותאמר לי היאך באו ציוויים ואזהרות ומעשים גדולים מדוקדקים מאד ומזמנים קבועים והם כולם אינם מטרה לעצמם אלא מחמת דבר אחר וכאילו שזו תחבולה יעצה ה' עלינו כו'". אבל בהמשך הדברים ברמב"ם שם לא באו דברים מפורש מספיקים שיהיה בהם כדי להפיג את התמיהה].

דברי הרמב"ם: "אני אתן טעמים רק לפשטי המקרא"

הרמב"ם במו"נ שם לאחרי זה (ח"ג פמ"א, בתחילת הפרק ובסופו) כותב: "אני אתן טעמים רק לפשטי המקרא"

[הרמב"ם מתחיל שם בביאור טעמי המצוות כבר מן פרק כ"ז, ואילו את כלל הזה שהוא נותן טעמים רק לפשטי המקרא, כמדומה הוא מזכיר רק בפמ"א. ואפשר אני טועה, כי אינני זוכר את כל המו"נ].

ומעתה, לענ"ד הקושיא על הרמב"ם בזה היא כפולה ומכופלת: הלא כל ספר המורה לאורכו ולרוחבו, הוא מיוסד על פסוקי התורה ועל דברי חז"ל, כדברי הרמב"ם בפתיחתו שם, וכלשון הרמב"ם שם עשרות פעמים "המקראות שבספרי הנבואה, ודברי חכמים", או "נביאינו וחכמי תורתנו", ובסתם "נביאים וחכמים" או "בספרי הנבואה ובקבלה" (קבלת חז"ל), וכיוצא בזה.

[ובכמה מקומות במו"נ, מזכיר הרמב"ם אשר התורה היא "תורה אחת", שאין כאן שתי תורות שבכתב ושבעל-פה, אלא גם התורה שבעל-פה היא אותה תורת משה, עי' ח"ב פל"ט, ח"ג פכ"ז ופמ"א].

ומדוע בענין זה סטה הרמב"ם מכל דרכו עד עתה, וכותב "טעמים רק לפשטי המקרא" (בלי שום הקדמת ביאור מדוע הוא עושה כן). מה ערך יש אל פשטי המקרא לגבי ענינם העיקרי של המקראות שהם דוקא כפי פירושיהם בדרשות חז"ל. ובלשון הרמב"ם בפתיחת המורה, פירושי חז"ל הם "תפוח הזהב" שבתוך "משכיות הכסף" והם העיקר, ודרך דרשת חז"ל בכתובים הם בעצם הדרך היחידה מבחינה המעשית כפי שכותב הרמב"ם בכל ספר המורה ובשאר ספריו?

הרמב"ם מבאר את "שורשי" התורה

אולם לפי מה שהבאנו את שיטת הרמב"ם ב"פשוטי המקראות", יתורץ כל זה: כי לפי הרמב"ם "הפשוטו הוא שורש התורה, והדרש הוא ענף היוצא משרש התורה", וכבר קבע הרמב"ם את הכלל הגדול בתחילת ה"פתיחה" למורה נבוכים על מטרת ספר זה, שהוא מבאר את יסודות התורה רק "לאדם דתי שכבר נקבע בלבו והושג בדעתו אמינות תורתנו, והוא שלם בדתו ומדותיו כו'" (לפי תירגום קאפח).

והנה רובם ככולם של טעמי המצוות שהרמב"ם מבאר במו"נ, הן יתאימו הן לדרך השורש, והן לדרך הענף.

אבל בשורש מצוות קרבנות נקט הרמב"ם הביאור כפי שהוא יוצא ב"שורש התורה" שהוא הפשוטו, ולא נקט הטעם לפי "הענף" שהוא הפנימיות של התורה בדרך קבלת חז"ל (מהטעם שנכתוב לקמן בסמוך).

אבל בודאי גם לשיטת הרמב"ם, הנה לפי "פנים" הנוספים של התורה, שהם דרך "הדרש הענף היוצא משורש התורה" וה"הפירוש המקובל גם כן מפי הגבורה" (שכדברי הרמב"ם בפתיחת המורה הם "תפוחי זהב" הפנימיים וה"נאים יותר"), יש בזה עניינים נעלים יותר, מאשר רק "שרשים" החיצוניים אלו של "משכיות הכסף". והרמב"ם עצמו כבר ביאר בפתיחת המו"נ כי רק אדם שאינו "בעל עין חדה", רק הוא לא יבין אשר בתוך משכיות הכסף טמון אוצר הנאה של תפוח הזהב.

לדעת הרמב"ם הקרבנות הן "חוקים" בלי טעם

והרמב"ם עצמו פירש את דעתו לפני זה במורה שם (פכ"ו), שיש בענין הקרבנות עוד עניינים נשגבים מאתנו שאין ביכולת דעת האדם להשיגם: "שהציווי בהקרבת הקרבן יש לו תועלת גדולה ברור כמו שאבאר, אבל היות הקרבן הזה כבש וזה איל ושיהיה מנינן מנין מסויים, לזה אי אפשר ליתן טעם כלל", ולפני זה שם הוא כותב: "וכבר ידעת הדבר המפורסם אצלנו כי שלמה נודעו לו טעמי כל המצות פרט לפרה אדומה (קה"ר ז, מד ועוד), וכן אמרם כי ה' הסתיר טעמי המצות כו'" (סנהדרין כא, ב: מפני מה לא נתגלו טעמי תורה כו').

והרמב"ם מאריך שם גם במאמר חז"ל שפרטי המצות אין טעמם מובן וניתנו לצרף בהם את הבריות (ב"ר ריש פמ"ד). וראה במה שליקט בתורה שלימה במילואים לפ' ויקרא (ע' 265 ואילך) מכמה ראשונים שניסו לבאר טעמי מצות הקרבנות.

ועיין גם רמב"ם סוף הל' מעילה (והוא סיום ספר עבודה) שלפני דבריו על הקרבנות שכולם מכלל החוקים הם, הוא כותב: "ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף ענינם כפי כחו, ודבר שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה אל יהי קל בעיניו ולא יהרוס לעלות אל ה' פן יפרוץ בו".

[לדעתי, במה שכתב כאן הרמב"ם "ולא יהרוס לעלות אל ה' גו'", יש בזה ענין עמוק על פי מ"ש הרמב"ם ובנו רב אברהם במקומות אחרים, ועכ"פ בקיצור עיין במו"נ ח"א פל"ב: "ואם תאמץ את עיניך ותתחזק להביט ותדחוק את עצמך לראות למרחק רב יותר ממרחק שיש בכחך לראות כו' תחליש גם ממה שיש בכחך להשיגו כו', ואל תחשוב להשיג מה שאינך יכול להשיגו כו'", והרמב"ם ממשיך שם בענין הסיכון בנסיון הכניסה לפרדס הנבואה].

ומצאתי דברים אלו מפורשים בספר החינוך (מצוה צה), כי אחרי שמאריך בענין הקרבנות, הוא מסיים:

"וכלל הדברים כי גם בפשטים לא נמצא ידינו ורגלינו בלתי סעד המקובלים, ואליהם נכרע אפיים ויפתחו לנו בכל אלה העיניים כו', וכדומה לזה אמרו חז"ל (נדה לא, א) מפני מה אמרה תורה לישב שבעה נקיים שתהא חביבה עליו ביותר, ובאמת שאין כל זה לדעתם תכלית הכונה בדברים, רק להודיע כי ענין המצוה יסבול הרבה רמזים מלבד עיקרים גדולים ותזקים".

שיטת הרבי, בדרך "פשוטו של מקרא"

להלן חפצינו, לדון בדרכו של רבינו בענין "פשוטו של מקרא", בשלשים ותשע הכרכים של "לקוטי שיחות". ולבחון אם הדברים תואמים לשיטת הרמב"ם שביארנו, ולשורש הדברים בחכמת האמת. שהיא דרך נשיאי ישראל שרי התורה, חכמי ישראל האמיתיים בכל הדורות.

אך נתארכו הדברים במאמרינו עד כאן, ונצטרך לכתוב על זה, במאמר המשך. ואפשר בינתיים, ירצה מישהו מהמעיינים, להציע דברים בזה, והיה זה שכרינו. ואפשר להסתייע בזה, בספר המאלף "כללי רש"י (בפירושו על התורה) - על פי שיחות כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש" (קה"ת, תנש"א).

ואפשר גם על זה נאמר "לא עליך המלאכה לגמור".



לזכות

הילד רך הגולד למזל טוב שיחיל ביום ועש"ק

פ' וישלח, י"ב כסלו ה'תשע"ד

יה"ר מהשי"ת שיכניסוהו בבריתו של אברהם אבינו

ושיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים

לאורך ימים ושנים טובות, וירווי ממנו ומכל יו"ח שיחיו, רוב נחת
ושמחה

מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



ולזכות הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' לוי יצחק ומרת חיל מושקא שיחיו

באומגארטן



ולזכות זקניו

הרה"ח הרה"ת ר' אברהם יצחק וזוגתו מרת פיגא שיחיו

מאסקאביץ



לעילוי נשמת

האשה מרת בת' דבורה

בת הרה"ח ר' אבא הלוי ע"ה

נפטרה ביום ח"י כסלו ה'תשס"א

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בניה

הרה"ח ברוך שיחיל וזוגתו בריינא תחיל ומשפחתם שיחיו

הרה"ח שלמה שיחיל וזוגתו חנה גאלדא תחיל ומשפחתם שיחיו

נפרסטק

לעילוי נשמת

האשה החשובה מרת פעסי ע"ה

פרימערמאן

נפטרה ביום עש"ק פ' וישב כ"ד כסלו ערב חנוכה

בסמיכות להדלקת נרות שבת וחנוכה

ה' תשס"ד

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף ראובן שיח'ל וזוגתו מרת אסתר מרים תח'ל

ומשפחתם שיח'ו

פרימערמאן



לזכות

התמים מנחם מענדל שיח'ל שפירא

לרגל חגיגת הבר מצוה

ביום ד' לפר' מקץ, כ"ד כסלו ה'תשע"ד

יה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן



לזכות

הילדה לאה תח'ל

נולדה למזל טוב ביום ועש"ק פר' ויצא, ה' כסלו ה'תשע"ד

והוריה

הרה"ח הרה"ת ר' צבי אלימלך ומרת חנה שיח'ו

שפירא



ולזכות זקניהם

הרה"ח הרה"ת ר' גבריאל וזוגתו מרת מאליא רחל שיח'ו

שפירא

לחיזוק התקשרות לאילנא דחיי
כ"ק אדמו"ר נשי"ד



נדפס ע"י ולזכות

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

הילד מאיר שיחיו

נולד למזל טוב ביום ה' י"א 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 הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' ישראל ארי' ליב ומרת מושקא שיחיו

בייטעלמאן



נדפס ע"י ולזכות זקניו

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת בתי' שיחיו

דייטש