

ב"ה

ש"פ מקץ – חנוכה ה'תשע"ה

גליון ה [אלף-פא]

תוכן הענינים

5 מענה כ"ק אדמו"ר

גאולה ומשיח

6 עניני חנוכה לע"ל

הת' שלום צירקינד

10 אלו שאין להם חלק לעולם הבא

הרב בן ציון חיים אסטער

11 יונה ומלחמת גוג ומגוג

הרב יהודה ליב אלטיין

תורת רבינו

13 תקנת ימי חנוכה ע"פ משנת רבינו

הרב חנני' יוסף אייזנבך

20 מצוות ואיסורי דרבנן – גברא או חפצא

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

27 הערות בעניני חנוכה

הרב עקיבא גרשון וגנר

34 ביאור קושיית הכלי יקר בטעמי השמיטה

הרב אורי גמסון

חסידות

36 קו המדה וקנה המדה

הרב משה מרקוביץ

37 כלה תתאה וכלה עילאה
הנ"ל

38 ההבדל היסודי בענין הרשימו בין הרבי המהר"ש להאדמו"ר מקאפוסט
הרב נחום וילהלם

47 מקיף העצמי
הרב פרץ בראנשטיין

נגלה

48 ביאור למה גט נקרא אתחזק איסורא
הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש

52 דעת ר' אלעזר בגט שיש עליו עדי חתימה
הת' דוב הלוי פאפאק

הלכה ומנהג

54 קידוש בדיאטה
צבי רייזמן

61 נכנס לבית הכנסת וירא שיעבור זמן תפלה
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערברג

63 צלי אחר אפי'
הרב מאיר צירקינד

65 הפסוקים שאחרי 'אתה הראית'
הרב יוסף שמחה גינזבורג

67 כריעה והשתחויה ב'עלינו'
הנ"ל

68 בענין ביטול איסור דרבנן בידים בחול ובשבת לדעת המג"א ואדה"ז
הרב אליהו רפופרט

פשוטו של מקרא

- 73 יחוד יוסף הצדיק עם אשת פוטיפר ע"ד הפשט
הרב חיים רפפורט
- 78 למה ייחד הקב"ה שמו על יצחק
הרב וו. ראזענבלום
- 80 נתנבא שישבו שניהם (גליונות)
הרב שרגא פייוול רימלער
- הת' מרדכי שטרנברג
- 82 דור המבול היו ח' (גליון)
הת' שמואל גינזבורג

שונות

- 83 ביאור במענה כ"ק אדמו"ר בנוגע הגרי"ד סולובייציק ז"ל
הרב יחיאל מיכל הלוי לוי
- 84 ערך כלה במפתחות כ"ק אדמו"ר זי"ע ללקו"ת
הרב משה מרקוביץ
- 84 השייכות דחנוכה עם ספר היד להרמב"ם
הרב מנחם מענדל רייצס
- 85 ניגון של משכני אחריו נרוצה
הרב לב לייבמן
- 87 י"ט כסלו: הקטרוגים והמאסר
הרב אליהו מטוסוב

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ ויחי – חזק ה'תשע"ה
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ג', ח' טבת ה'תשע"ה

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

למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: haoros@haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

haoros.com

מענה כ"ק אדמו"ר*

פרסום ראשון

העשר דולר כסף נת' ות"ח¹.

ע"ד² הצחות – יש לחנך דולר³ שיהי' רם⁴ ובא אדר"נ ספל"ד⁵.

אזכיר עה"צ.

(* לע"נ זקני הרב **אליעזר צבי זאב** ב"ר **מרדכי שכנא**. נפטר כ"ה סיון תשע"ד. תנצב"ה.

(1) המענה נכתב בקשר למה ששלח לכ"ק אדמו"ר עשר דולרים (במטבעות כסף) כדמי חנוכה. [לע"ע אינו ידוע תאריך המענה].

(2) הפענוח דלקמן הוא בדא"פ לבד, **ועצ"ע**. (ואולי קשור גם עם דברים שבמכתב השולח שלא הגיע לידינו?).

(3) אולי הכוונה לרמז בהלשון "דמי חנוכה", שיש לחנך – חנוכה מל' חינוך, כידוע – הדמים (דולר) עצמם.

(4) הכוונה ש"דולר" בגימטריא "רם".

(5) אולי הכוונה להמבואר שם (אבות דרבי נתן פל"ד, ה) "עשר ירדות ירדה שכינה על העולם... ואחת במקדש שנאמר (יחזקאל מד, ב) ויאמר אלי ה' השער הזה סגור יהי' לא יפתח וגו' כי ה' אלקי ישראל בא בו", (ולאח"ז באות ו' שם "עשרה מעלות נסתלקה שכינה ממקום למקום...". וראה ג"כ ר"ה דף לא, א).

ואולי הכוונה, שיש לחנך דולר שההשתמשות שלו יהי' לעניני צדקה וכיו"ב, שעי"ז נעשה ענינו של הדולר שהוא ממשיך "רם" (דהיינו השכינה, שהוא ה"רם" האמיתי), "ובא" כאן למטה, (כנ"ל שעשר ירדות ירדה שכינה). ואולי הכוונה ב"ובא" להפסוק שהועתק קודם ששם נאמר הלשון בא בו גו', ושם מדובר אודות גילוי השכינה בבית המקדש, (משא"כ שאר העשר ירדות אינם קשורים בדוקא עם ענין של של השראת השכינה, כמובן למעיין שם).

[ואולי י"ל שהכוונה הוא גם להמבואר שם אודות העשרה מעלות שנסתלקה שכינה, שזהו ענין של עלי' ו"רם" באופן הסתלקות ח"ו, והכוונה כאן הוא שה"רם" האמיתי, דהיינו הקב"ה, יבוא ויומשך למטה (שזהו"ע עשר ירדות שירדה שכינה) ולא ישאר השכינה באופן של הסתלקות ועלי' ח"ו, וביחד עם זה יהי' נמשך הרוממות של הקב"ה כמו שהוא מצ"ע, דהיינו "רם" וביחד עם זה "ובא". ויש לחנך דולר שענינו יהי' בשביל צדקה וכיו"ב שעי"ז נפעל זה]. **ועצ"ע בכהנ"ל**.

גאולה ומשיח

עניני חנוכה לע"ל

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

א. בס' הלכות גדולות הל' סופרים איתא: "זקני בית שמאי וזקני בית הלל הם כתבו מגילת בית חשמונאי ועד עכשיו לא עלה לדורות עד שיעמוד כהן לאורים ותומים. והם כתבו מגילת תענית בעליית חנני' בן חזקי' בן גרון כשעלו לבקרו . . " ע"כ בהנוגע לעניננו.

ובשו"ת צפנת פענח החדשות ח"א סי' מה כ' וז"ל "ונזכה במהרה לביאת משיח צדקיננו ולגאולה האמיתית, ואז יתגלה לנו המגילה שכתבו זקני ב"ש וב"ה על חנוכה שוהה בזמנם, רק כיון דלא הוה נביאים אז א"א לעשות מגילה ולא ניתן לכתוב כמבואר ביומא דף כט, א. ואי"ה לע"ל במהרה יתגלה לנו הנביאים ויתגלה לנו המגילה". עכ"ל. וכפי שציינו בהערות שם, כנראה כוונתו להמגילה הנזכרת בדברי בה"ג הנ"ל. וראה מה שכתבתי בזה בגליונות א'סד-ה.

ולכללות הענין יש להעיר בדומה לזה ממדרש רות רבה (פתיחתא ב', ועד"ז בשיר השירים רבה פרשה ד' פסוק יא) וז"ל "דאמר רבי דרוסא ששים רבוא נביאים עמדו להם לישראל בימי אליהו, רבי יעקב אמר מאה ועשרים רבוא . . ומפני מה לא נתפרסמה נבואתם שלא הי' בה צרך לדורות, אמר מעתה כל נבואה שאינה צרך לדורות לא נתפרסמה⁶, אבל לע"ל הקב"ה בא ומביאן עמו ותתפרסם נבואתם, הדא הוא דכתיב (זכרי' יד, ה) ובא ה' אלקי כל קדשים עמך".

(6) ראה ג"כ מגילה יד, א.

(7) ועד"ז בקהלת רבה פרשה א' פסוק יא "כמה נביאים עמדו להם לישראל ולא נתפרשו שמותן, אבל לע"ל הקב"ה בא ומביאן עמו היינו דכתיב ובה ה' אלקי כל קדשים עמר. אמר רבי זירא כמה חסידים ובני תורה היו ראויין למנות כגון יהודה בר רבי חזקי', עליהם הוא אומר (קהלת שם) 'וגם לאחרונים (שיהיו לא יהי' להם זכרון)', אבל לע"ל הקב"ה עתיד להמנות לו חבורה של צדיקים משלו ומושיבן אצלו בשיבה גדולה . . ". אבל שם לא מובא שתתפרסם נבואתן, ומשמע שרק שמותן יתפרסם, שעי"ז יתפרסם מעלתן, (וכן בהמשך שם אודות החכמים ההדגשה הוא שתתפרסם מעלתן), אבל בהמדרשים שהובאו בפנים מדגיש שגם דברי נבואתם יתפרסמו לע"ל.

ובפי' יפה קול (לבעל המחבר פי' יפה תואר) על שהש"ר שם מפרש "מביאן ומפרסם נבואתן. לכבודן. וגם ללמד לכל דברי חכמה אשר נכללו בנבואות ההן שאז תמלא הארץ דעה". ובפי' הראשון כנראה מפרש שפרסום הנבואה אינו לצורך לימוד הנבואה, רק כדי לפרסם מעלתן וכבודן. ובפי' השני מפרש שהפרסום יהי' לצורך דברי נבואתן עצמן⁸. ואע"פ שלא נצרכה [לכאו' - גם הדברי חכמה שבהם] לדורות, מ"מ לע"ל שאז ימלא הארץ דעה, הרי לשלימות הידיעה יתגלו אז גם דברי נבואות אלו⁹.

אמנם יש חילוק גדול בין דברי המדרש הנ"ל להמבואר בבה"ג וצפע"נ אודות מגילת חנוכה, כי מגילת חנוכה מצ"ע הוא בגדר דבר שנצרך לדורות, ורק שמכיון שלא הי' אז זמן נביאים לא ניתן לכתוב. ולע"ל יהי' חלק מהכתובים (לפי דברי הצפע"נ הנ"ל). משא"כ במה שהובא במדרשים הנ"ל אודות פרסום דברי הנביאים שלא נתפרסמה נבואתן, משמע רק שיתפרסמו לע"ל, ולא מוזכר כלל שיהיו נעשים חלק מכתבי הקודש.

ולכאו' יש לעיין בזה, שהרי לע"ל כל ספרי הנביאים והכתובים יבטלו (כמבואר ברמב"ם סוף הל' מגילה), וכאן משמע להיפך, שיתוסף עוד מגילה בין הכתובים. ועד"ז צ"ב אודות דברי הנביאים שיתפרסמו לע"ל, איך זה עולה בקנה א' עם המבואר שלע"ל יתבטלו כל הנביאים וכתובים, ולכאו' מכ"ש שיתבטלו דברי הנבואה שלא נכתבו כלל בשעתן.

ב. והנה בלקו"ש חכ"ו פ' זכור - פורים מבואר דפי' ביטול הנביאים וכתובים לע"ל, הוא רק שיתבטל דין ה"כתב" שבהם, אבל תוכנם ישאר. ובטעם הדבר מדוע גדר ה"כתב" שבהם יבטל, לכאו' נראה מהמבואר שם שכתובת הנביאים וכתובים הוא רק הכשר לזכרון, וא"כ י"ל שלע"ל שלא יהי' שכחה, (ראה אגה"ק סי' כ"ו, ובהל' ת"ת פ"ב סוס"י), לפיכך יתבטלו. ועפ"ז י"ל שלע"ל ילמדו (או יהי' ידוע) מגילת חנוכה, אע"פ שלא יהי' בגדר כתב, כשאר הנו"כ. ואפי' אי נימא שלע"ל ייכתב מגילת חנוכה כחלק מכתבי הקודש (וכן משמע כפשוטו משמעות הבה"ג וצפע"נ), י"ל שמכיון שזה שלע"ל לא יהי' שכחה, הרי הטעם לזה הוא כי השכחה באה מצד הקליפה (כמבואר בהל' ת"ת שם, וראה ג"כ תניא פל"ז), וא"כ י"ל שמכיון שבתקופה הראשונה לימות המשיח עדיין ישנו למציאות הרע בעולם, עדיין יהי' צורך לכתובת הנו"כ [עכ"פ (לאלו שהם) במצב דלא זכו, ראה באגה"ק שם, ובהתוועדויות תשמ"ח ח"ג ע' 1332], ורק

(8) ואולי יש להביא סימוכין לפי' השני מהשינוי בין לשון המדרש כאן ללשון המדרש בקהלת, כמובא בהערה הקודמת.

(9) שהרי גם דברי נבואות אלו הם דברי ה' כו'.

לאחר זמן כשיתעלה העולם ולא יהי' עוד מציאות דשכחה כלל, יבטל גדר ה"כתב" דמגילת חנוכה.

וגם לטעם לביטול הנו"כ לע"ל (המבואר שם בהע' 33 מפ' האלשיך למגילת אסתר ט, כח), שהוא מכיון שלע"ל כשתמלא הארץ דעה נבין לאשורו מתוך התורה כל מה שבנביאים וכתובים, וע"כ יבטלו כי לא יהי' לנו צורך אליהם, י"ל שייקח זמן עד שיהי' גלוי לכל בני"ל כל תוכן הנביאים וכתובים מהחמשה חומשי תורה עצמם. וכעין ראי' לזה מהמבואר במנחות מה, א פרשה זו עתיד אליהו לדורשה, ואי נימא דמיד בביאת המשיח יהי' כל מה שבנו"כ גלוי מהחמשה חומשי תורה, מה צורך יש לאליהו לדרוש פרשה שבספר יחזקאל¹⁰?, אלא שמשמע שבתחלת הזמן דימות המשיח עדיין לא יהיו בני"ל בדרגא כזו שיבינו הכל מהחמשה חומשי תורה עצמם. וא"כ לפ"י מובן למה יש צורך למגילת חנוכה וגם לדברי הנביאים שיתפרסמו לע"ל, שזה שייך לשלב הראשון שאז עדיין ילמדו דברי הנו"כ, ואדרבה אז יתגלה הכל שבדברי נבואה, ולאח"כ יתעלו לדרגא נעלית יותר שהכל יהי' גלוי וידוע מהחמשה חומשי תורה עצמם (כן י"ל בדא"פ).

והנה בקונ' הלכות של תושבע"פ שאינן בטלין לעולם תשנ"ב קרוב לתחלתו כ': "משא"כ ספרי הנביאים והכתובים, שכיון שאינם הוספה וחדוש על דברי התורה (שהרי אין נביא רשאי לחדש דבר) אלא "לצוות"¹¹ על דברי התורה ולהזהיר העם שלא יעברו עלי', כמו שאמר האחרון שבהן זכרו תורת משה עבדי. . לא יהי' צורך בהם ולכן יבטלו לימות המשיח". עכלה"ק הנוגע לעניננו. ולכאז' נראה שהטעם שכ' שם בפנים הוא בנוגע לעניני התוכחות (שכר ועונש) שבספרי הנו"כ, שיבטלו מכיון שלא יהי' צורך בהם, אבל ההוראות שבספרי נו"כ לא יבטלו, אלא שיהיו ידועים מהחמשה חומשי תורה עצמם, כמו שמובא שם בהע' 11. וא"כ י"ל עד"ז בנוגע מגילת חנוכה, שמכיון שגם לע"ל יהי' צורך בה, שהרי חנוכה לא יבטל גם לע"ל כידוע, א"כ מובן שי"ל שלע"ל יהי' נשאר קיים, (עכ"פ עד לזמן שיהיו כל המאורעות של חנוכה גלויים מהחמשה חומשי תורה עצמם).

[ובגוף הענין יש להעיר שגם לפי המבואר בקונט' הנ"ל, י"ל שאין הפי' "יבטלו" היינו שיהיו כאילו היו כלל, שהרי הם דבר ה' וניתנו בסיני, (כמבואר בכ"מ וראה ג"כ

10 ועד"ז י"ל בנוגע תשבי יתרץ קושיות ואבעיות, דלכאורה מכיון שלע"ל יבטל השקו"ט דתושבע"פ כמבואר בקונ' הלכות תשובע"פ דלקמן, מה הצורך שתשבי יתרץ כו', אלא שי"ל שבתחלה יתרץ אליהו כל הקושיות ויהי' הכל ברור, ולאח"ז (ועי"ז?) יתעלו לדרגא כזו שלא יהי' צורך בהשקו"ט כו'. וראה מה שכתבתי בזה בגליון א'עח.

11 רמב"ם הל' יסודי התורה פ"ט ה"ב.

לקו"ש ח"ד פ' ואתחנן בארוכה), אלא שלא יהי' צורך להם אז, ולכן יבטל גדר כתבי הקודש שבהם, ולא ילמדום, אבל אינו מוכרח לומר דהפי' "ביטול" כאן הוא כפשוטו. וע"ע מש"כ בזה בגליונות א"ע, א"ע מעוד מקורות ואכ"מ].

ג. אמנם בשו"ת הרדב"ז סי' תרסו נראה שלומד שמכיון שלע"ל ישכחו כל הצרות, לכן יבטלו כל הנו"כ כי הם נכתבו ונסדרו על הצרות שהיו או שיהיו, ולע"ל כשתבטל כל הצרות, כמו שכותב הרמב"ם בסוף הל' מגילה הפסוק כי נשכחו הצרות הראשונות (ישעי' סה טז), יתבטלו כל הנו"כ חוץ ממגילת אסתר שיש לימוד מיוחד שיישאר גם לע"ל. וא"כ לכאז"צ צ"ע בנוגע למגילת חנוכה לע"ל, דאך יישאר (גם אם יישאר רק תוכנו) מכיון שכל זכרון הצרות יבטל.

וי"ל, דהנה בסה"ש תש"נ ח"א ע' 345 הע' 51 כ' "ועפ"ז יש לבאר מ"ש הרמב"ם בסוף הלכות מגילה שבימות המשיח "זכרון הצרות (דפורים) יבטל" - דלכאורה, "זכרון הצרות" מפורש במגילת אסתר שאינה בטלה לעולם¹² - כיון שבימות המשיח יורגש רק המעלה דאתכפיא, היינו, לא "זכרון הצרות", כי אם, שכל ענינם אינו אלא שע"ז יהי' הנס דפורים. "עכלה"ק.

ולכאורה עפ"ז י"ל כמו"כ בנוגע לנס דחנוכה, שזכרון הצרות שלהם לע"ל לא יהי' באופן שיורגש הצרה שבהם, אלא המעלה שבהם שע"ז יהי' הנס. [ולהעיר מהמבואר בכ"מ דבלימוד הענינים כפי שהם בתורה מאיר בהם הטוב שבהם. ראה סה"ש תשמ"ט ח"א ע' 8, ובכ"מ. ובאמת גם לגבי הנו"כ כמו שהם עכשיו מבואר בסה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 547 הע' 63 שמאיר בהם הטוב שבהם. ומזה משמע קצת דלא כהרדב"ז הנ"ל. ואכ"מ].

ד. ומענין לענין בעניני חנוכה לע"ל, יש להעיר בנוגע לזמן הדלקת נר חנוכה. דבזמן הזה מדליקין דוקא משתשקע החמה מכיון שלפנ"כ שרגא בטיהרא מאי אהני. ראה בהתוועדויות תשמ"ה ח"ב ע' 629, ובאנציקלופדי' תלמודית ערך חנכה אות ח' "זמנה" (כרך ט"ז ע' שה ואילך) וש"נ השיטות וכו' בזה. אבל לע"ל, כשיקויים היעוד והי' אור הלבנה כאור החמה וגו', הרי גם במשך כל זמן דהלילה יהי' שרגא בטיהרא, [וגם לא יהי' שייך אז ההגבלות אז של עד שתכלה רגל מן השוק כמובן, ובפרט שלע"ל לא יהי' שינה (ראה מה שכתב הגר"אב"ג שי' בגליון הקודם)]. אבל לאידך גיסא ברור שידליקו

12) ובלקו"ש ח"ו ע' 371 הע' ד"ה "זכרם לא יסוף" משמע שלמד הפשט ברמב"ם שלע"ל גם זכרון הצרות דפורים לא יבטל, ולא כמ"ש בסה"ש הנ"ל שהפשט ברמב"ם הוא שגם זכרון הצרות דפורים יבטל, אלא שמ"מ יחגוהו. ואכ"מ.

נרות חנוכה אז, כידוע שהנרות הללו אינן בטלין לעולם. אלא שצ"ע אם יהיו כל ההגבלות האלו דהזמן כמו שהם עכשיו. ויש להאריך בזה ואכ"מ.

ויה"ר שנזכה לחגוג חנוכת ביהמ"ק השלישי ולראות הדלקת המנורה בביהמ"ק השלישי תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



אלו שאין להם חלק לעולם הבא

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בשיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקוטי שיחות חכ"ג ע' 102 הערה 60 מביא מש"כ הרמ"ע מפאנו בספרו ע"מ מאמר חקור דין ח"ב פ"ח הפירוש בדעת ר"ע אין להם חלק לעוה"ב שאין להם צורך בעולם הבא כי הם למעלה מעולם הבא, וראה לקו"ש חלק חי ע' 9-248.

יש להעיר ממש"כ תלמידו הר' אליעזר נחמן פואה בספרו מדרש בחידוש על הגש"פ [נדפס בסידור תפילה למשה להרמ"ק] בפסקא מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו "וכי הא דתנן שלשה מלכים וארבעה הדיוטות אין להם חלק לעוה"ב או לחשוב שלא יבואו לעוה"ב מי יתן והייתי זוכה למה שיזכה מנשה מלך יהודה כי רוב ימי חייו האחרונים היו בתשובה שלימה אלא סדרו דבר זה במשנה כי היכי דתהוי להו כפרה . . .".

ולהעיר שבהגש"פ להרבי בפסקא ד"ה נ' מכות ר' מכות רנ מכות מציינ' לס' תפילה למשה, הכוונה להגדה זו מדרש בחידוש.



יונה ומלחמת גוג ומגוג

הרב יהודה ליב אלטיין

חבר מערכת 'מכון שמואל'

כתב בספר 'עשרה מאמרות' (להרמ"ע מפאנו, מאמר חקור דין, ד, טז): "וידוע כי יונה בן אמתי הוא בן הצרפית אשר החיה אליהו . . ואין נסתר מה שכתבו בתוספות על בן הצרפית".

וכוונתו, דבתוספות (בבא מציעא קיד, ב) כתבו בשם תשובת גאון ד"אותו תינוק [שהחי' אליהו] משיח בן יוסף היה". וכ"ה בילקוט שמעוני (מלכים רמז רח). וע"ז כתב דאי"ז סתירה, ד"צריך לומר שהוא היה יונה והוא יתגלגל לעתיד במשיח בן יוסף" (פי' יד יהודה שם).

וממשיך, "ומזה נדע למה חרה לו ליונה שלא נתקיימה בימיו הפיכת נינוה, כי חושש היה להם ממלחמת גוג ומגוג". ופירש ביד יהודה (שם), "כי כאשר ראה יונה שלא נהפכה כמו רגע, היה חושש וחושב שמא תהא מהפכת נינוה באופן אחר, והיינו שתהפך על ידי מלחמת גוג ומגוג שתהיה בימיו ויהיה הוא משיח בן יוסף ממש לא על ידי גלגול, ולהיות הדבר הזה נוגע ביונה כי ימות ויאסף במלחמה ההיא, על כן חרה לו".

ולכאורה קשה, מה הי' סברת יונה דמפני שלא נחרבה נינוה באותה שעה אולי יחרב ע"י מלחמת גוג ומגוג שיהי' בימיו? והשאלה מתחלקת לשלש: מי יאמר שיחרב, ואפילו יחרב, מי יאמר שיהי' כחלק ממלחמת גוג ומגוג, ואפי' יהי' כחלק ממלחמת גוג ומגוג, מי יאמר שיהי' בימיו?

ואולי י"ל ע"פ המבואר בתרגום יונתן (נחום א, א) דאע"פ שלא נחרב נינוה בימי יונה, נחרב אח"כ בימי נחום האלקושי¹³. ועוד מבואר בסנהדרין (צד, א) ד"ביקש הקדוש ברוך הוא לעשות חזקיהו משיח וסנחריב גוג ומגוג", והרי סנחריב הי' מלך אשור, ונינוה הי' בירת מלכות אשור (ראה ראב"ע יונה א, ב. רש"י ישעיהו לו, לו. רש"י צפניה ב, יג. רש"י מגילה יא, ב ד"ה דאמר מר). ועפ"ז י"ל דיונה ראה ברוה"ק דעתיד נינוה ליחרב בעתיד הקרוב, וגם ראה שבכוונתו ית' לעשות סנחריב מלך אשור

13) ראה אברבנאל (יונה ג, א): "תמצא שכתוב בסדר עולם שיונה משח ליהוא בן נמשי למלך על ישראל בשנת ג' אלפים וס"ב ליצירת העולם, וחיה יונה עד זכריהו שמלך בישראל שנת ג' אלפים קס"ד ליצירה, ויצא מזה שחיה יונה אחר שהתחיל בנבואתו מאה ושנים ושנים". ונבואת נחום האלקושי על נינוה היתה בשנת ג"א ר"מ (סדה"ד שנה הנ"ל).

לגוג ומגוג, ולכן כשלא נחרב באותה שעה, חשש דאולי מה שראה שיחרב הוא כחלק ממלחמת גוג ומגוג שיהי' בימיו, ומזה נתיירא שמא יהי' משיח בן יוסף ממש ולא ע"י גלגול.

אבל עדיין צ"ע, דקשה להלום דיונה רצה לדחות קיום מלחמת גוג ומגוג וביאת משיח שאח"כ רק בשביל טובתו הפרטית, כדי שלא יהרג. ובפרט דמיד אחר מ"ש (יונה ד, א) **וַיֵּרַע אֶל יוֹנָה רָעָה גְדוֹלָה וַיַּחֲרֵ לוֹ**, (כתוב (שם, ג) **וַיַּעַתָּה ה' קָח נָא אֶת נַפְשִׁי מִמֶּנִּי כִּי טוֹב מוֹתִי מֵחַיִּי**, וע"פ הג"ל יוצא דהא גופא שחרה לו הי' מפני האפשריות שימות!

ועוד קשה, דיונה הי' משבט זבולון (ירושלמי סוכה ה, א), וא"כ איך חשש יונה שהוא יהי' משיח בן יוסף ממש ולא ע"י גלגול? (וראה קובץ 'ישורון' ח ע' תרל).

וראיתי בפירוש 'מגיני שלמה' על עשרה מאמרות שם (לר' יהושע ב"ר יוסף אב"ד קראקא, מח"ס מגיני שלמה על הש"ס ושו"ת פני יהושע, נדפס במהדורת עשרה מאמרות שי"ל ע"י ביהמ"ד "ישמח לב - תורת משה", ירושלים תש"ס): **וְלֹאֲכִי רָצָה שִׁיתֶּהֱפֹךְ נִינוֹה בִּימָיו**, כי היה חושש ממלחמת גוג ומגוג שבא מנינוה". ומשמע שמפרש שהי' רוצה שיתהפך נינוה כדי שלא יתקיים מלחמת גוג ומגוג כלל, כי מלחמת גוג ומגוג בא מנינוה, ואם יתהפך לא יוכל להתקיים. וי"ל דזהו ע"פ המבואר בכ"מ דאפשר לביאת המשיח שיהי' בלי הקדמת מלחמה כפשוטה (ראה האמונות והדעות מאמר ח. שם משמואל עה"ת פרשת ויגש (תרע"ז) עה"פ ולא יכול יוסף. תורת מנחם חכ"ו ע' 122).

ולפי ביאור המגיני שלמה א"ש, דיונה לא הי' דואג לחייו הפרטיים כ"א לגורלו של כלל ישראל, דהי' רוצה שלא יתקיים המלחמה כלל וימנע מיתת הרבה מבנ"י ל"ע. וענין זה הי' נוגע לו כ"כ עד שאמר **כִּי טוֹב מוֹתִי מֵחַיִּי**". וגם אינו מוכרח שחשב שהוא יהי' משיח בן יוסף ממש.

ועוד י"ל פירוש דברי העשרה מאמרות באו"א, ע"פ מה שהעירני ידידי ר' אברהם שי' בערגשטיין מספר 'יונת אלם' להרמ"ע מפאנו (פרק נח): **וְהוּא [יונה] הִיה חוֹשֵׁק שֶׁתִּתְּמָלָא סַאֲתָם וְתַחֲרַב מְאֻלִּיה, לְסִימָן עַל גּוֹג וּמַגּוּג שְׁלֹא תִהְיֶה לָהֶם פְּלִיטָה**, היינו שאם היתה נינוה נחרבת, הי' זה משתמש כסימן שגם גוג ומגוג יחרבו לגמרי ולא תהי' להם פליטה. וי"ל דזהו ג"כ פירוש דבריו בעשרה מאמרות (**וּמִזֶּה נִדְעָ לָמָּה חָרָה לוֹ לִיוֹנָה שְׁלֹא נִתְקַיְּמָה בִּימָיו הִפִּיכָת נִינוֹה**, כי חושש היה להם ממלחמת גוג ומגוג), דעכשיו שלא נחרב נינוה, הי' חושש יונה דחורבן גוג ומגוג לא יהי' בשלימות ויהי' להם פליטה, ולכן חרה לו.

אלא דלפי שני ביאורים אלו צע"ק קישור הענינים בעשרה מאמרות שם, דאחר שמבאר דיונה הוא משיח יוסף ממשיך "ומזה נדע למה חרה לו ליונה וכו'", וע"פ הנ"ל אינו שייך דוקא לזה שהי' משיח בן יוסף? וצ"ל כוונתו, דמפני שהי' משיח בן יוסף, לכן הי' נוגע לו במיוחד תהליך מלחמת גוג ומגוג, והוא בדוקא השתדל שהי' באופן הרצוי לכלל ישראל. ודו"ק.



תורת רבינו

תקנת ימי חנוכה ע"פ משנת רבינו

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א. רמב"ם ריש הלכות חנוכה: "בבית שני כשמלכו יון גזרו גזירות על ישראל ובטלו תם כו' וצר להם לישראל מאד מפניהם ולחצום לחץ גדול, עד שריחם עליהם אלקי אבותינו והושיעם מידם והצילם, וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם כו'; וכשגברו ישראל על אויביהם ואיבדום בכ"ה בחודש כסלו היה ונכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור במקדש אלא פך אחד כו'; ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת ימים אלו שתחילתן כ"ה בכסלו ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות כו'".

ובלקו"ש חלק י' (נדפס גם ב'חידושים וביאורים בש"ס' ח"א סי' ד'), הכריח שמה שכתב הרמב"ם "ומפני זה התקינו חכמים" קאי גם על נצחון המלחמה, ולא רק על נס מציאת פך השמן והדלקתו שמונה ימים, וזלה"ק בהערה 8: "ופשוט שאין לומר שכוונת הרמב"ם ב'ומפני זה' היא רק להנס דפך השמן, כי לפי זה כל סיפור המאורע שבהלכה א' מיותר". אבל לכאורה אין זה במשמעות דברי הגמ' בשבת כא, ב "מאי חנוכה, דתנו רבנן כשנכנסו יונים להיכל וכו'", שמשמע שתקנת ימי חנוכה היא משום נס פך השמן, אף שיקשה באמת לפי הגמ' למה לא תיקנו גם על נצחון המלחמה, וכדהעירו ב"פרי חדש" וב"שערי אורה" לאדמו"ר האמצעי.

ובהמשך כתב: "והנה פשיטא שהרמב"ם לא יחדש מעצמו טעם לקביעת ימי חנוכה, ויסודו מ"ועל הניסים" וממדרשי רז"ל, ואולי היה לפניו גם ממדרש חנוכה כו'", יעו"ש כל ביאור דברי הרמב"ם בזה.

וראיתי בס' 'דליות דוד' לידידי הג"ר דוד מצגר שליט"א סי' י"ב, שהביא כיוצא בזה מפורש בס' 'ידי אליהו' (להר"א גליפפה ז"ל) על הרמב"ם וז"ל: "ויש לדקדק בדברי רבינו במה שהאריך בתחילת פרק זה בענין צרות היונים שבטלו דת ישראל וכו' והעמידו מלך, ועשה מכל זה בבא גדולה ככותב דברי ימות עולם, מה שאין זה מדרכו, ולמה לא כתב בקצור כמו שאמר בגמ' שהיונים טמאו כל השמנים ונעשה להם נס בפך אחד שמצאו להדליק ח' ימים, ומפני זה תקנו וכו' דהיינו מה דצריך להלכה זו. אלא מכל זה נראה שדעת רבינו שלא היה קביעות ימים אלו בשביל נס פך השמן בלבד, אלא עיקר היה להצלת צרות היונים, שהיה צרתם ולחצם רב עד למאוד, והיה נס עצום נציחת מעטים את הרבים, ואפי' לא נעשה להם נס פך השמן לעולם היו קובעים יום אחד יו"ט בהלל והודאה מתקנת הנביאים כמו שאמרו בפר' ערבי פסחים (ק"ו, א) נביאים תקנו כלל על כל צרה שנגאלים ממנה, אלא מפני שאירע להם נס השמן, הוסיפו עוד שבעה ימים וקבעו שמונה ימים בהלל והודאה והדלקת נרות, ואם היה הקביעות בשביל נס השמן לבד מה שייכות יש בהלל והודאה לנס השמן דלא שייך ביה אלא הדלקת הנרות, אלא ההלל וההודאה הוא על ההצלה, והדלקת הנרות הוא על נס השמן, וסדר על הנסים יורה על זה שהוא כולו הודאה על הצלת הצרה ונס הניצוח, ולא הזכירו שם נס פך השמן כלל ולא שייך ביה הודאה. ולזה האריך רבינו בענין צרות היונים והצלת עם ישראל להורת שעיקר קביעות ההלל וההודאה היתה בעבור הצלת מהצרות וגם הניצוח". ועיי"ש שקצת נראה כן גם בפ"י הר"י מלוניל לשכת שם.

ב. ואשר נראה בזה, דהנה יעויין בלשון הרמב"ם פ"ג מהל' מגילה וחנוכה ה"ד: "כל שחייב בקריאת המגילה חייב בהדלקת נר חנוכה", וכבר תמחו מה זה שתלה דין הדלקת נר חנוכה בדין מקרא מגילה, והרי הן שתי מצוות נפרדות, וכמוש"כ ב"כותרת" אלו: "יש בכללן שתי מצוות עשה מדברי סופרים ואינן מן המניין", והרי לא מסתבר לומר שרצה לקצר בדבריו ולכן כתב שדינם שוה, והיה לו לכתוב בכל הלכה את מי שחייב בה, וצ"ע.

עוד צ"ע במה שכתב הרמב"ם לפני זה בהלכה ג': "וימים אלו הן הנקראין חנוכה והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים, והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה", וגם בזה אינו מובן במה שהסמיק את איסור הספד ותענית של חנוכה ודין הדלקת הנרות למצות הפורים וקריאת המגילה, הלא דבר הוא, ובקונטרס "חנוכה ומגילה" להגר"א טורצין ז"ל כתב בשם הגר"י ז"ל: "היינו משום דמגילת תענית בטלה חוץ מחנוכה ופורים, והיינו כימי הפורים", וזהו מש"כ הרמב"ם אח"כ בה"ד "כל שחייב בקריאת המגילה חייב בהדלקת נר חנוכה" דשניהם מצות עשה של פרסומי ניסא, כדאמרינן במגילה י"ח מצות קריאה ופרסומי ניסא, משום הכי כתב

הרמב"ם "כקריאת המגילה" עי"ש, ומכל מקום עדיין צ"ע, שאם משום הכא לא היה צריך לכרוך שניהם יחד, ולכתוב דינו של כל אחד ואחד במקומו, וצ"ע.

ג. ונראה בזה, דהנה איתא במגילה יד, א: "תנו רבנן: ארבעים ושמנה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה, חוץ ממקרא מגילה, מאי דרוש, אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה: ומה מעבדות לחירות אמרין שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן, אי הכי הלל נמי נימא, לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ כו", וברש"י: "חוץ ממקרא מגילה, ואם תאמר נר חנוכה, כבר פסקו הנביאים, אבל בימי מרדכי היו חגי זכריה ומלאכי", ועי' גם בר"ן על הרי"ף שם.

אבל בריטב"א שם כתב וז"ל: "ואמרין מאי דרוש, כלומר כשיקבענו חובה וכתובה, ג"כ אליבא דר' יהושע ושמאל דהא דכ"ע ניתנה לכתב שלא תהא על פה, כדכתיבנא לעיל כו', ורבנן דתקון בתר הכי נר חנוכה, י"ל דסמוך נמי אהאי טעמא, מיהו מגילת אסתר הוא רבותא טפי, שכתובה", ועי' ב"שפת אמת" שם שנתכוין לזה מדנפשיה על מה שכתב רש"י "ואם תאמר נר חנוכה, כבר פסקו נביאים: ולולא דבריו היה נראה דלא הותירו מצוה שניתנה לכתוב, דהא מצינו עוד מצוות שתיקנו נביאים", עי"ש ועי' מהרש"א שם.

ואשר ע"כ נראה שהרמב"ם הוקשה לו לשון הגמרא "חוץ ממקרא מגילה", ולא אבה בפירוש רש"י ז"ל, אלא הכריח מזה שתקנת נר חנוכה, אף היא יסודה מאותו הלימוד של מקרא מגילה "מאי דרוש כו' ומה מעבדות לחירות אמרין שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן", שכיון שכבר תיקנו נביאים קריאת המגילה משום אותו ק"ו, הרי מאותו הטעם עצמו תיקנו חכמים דין הדלקת נר חנוכה, ונמצא שעיקר תקנת נר חנוכה היא מכוחה של תקנת קריאת המגילה (ואולי שונה קצת מפיו הריטב"א).

ולזה נתכוין אפוא הרמב"ם במה שכתב: "כל שחייב בקריאת המגילה חייב בהדלקת נר חנוכה", ולא בא לקצר דרך, אלא שכן הוא באמת הענין, היינו שחייב הדלקת נר חנוכה הוא משום חוב קריאת המגילה, וכאמור, וזהו גם שכתב: "וימים אלו הן הנקראין חנוכה והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים, והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה", היינו כמו שימי הפורים אסורים בהספד ותענית, כך גם הימים האלו שנקראין חנוכה, שהרי מפורים הוא שנלמד דינו, וכן כמו שיש מצוה מדברי סופרים בקריאת המגילה, כך גם מאותו הטעם יש מצות עשה מדברי סופרים בהדלקת הנרות.

וארווחא בזה ליישב עוד תמיהה המתעוררת לכל מעיין בדברי הרמב"ם: מדוע כללם יחד ב"כותרת" של ההלכות, וקרא להן "הלכות מגילה וחנוכה" [ולא כבטור

ושו"ע שעשו "הלכות פורים" ו"הלכות חנוכה" בנפרד], שכן דינם אחד ממש, שתקנת קריאת מגילה היא הטעם להדלקת נרות חנוכה, וכן"ל.

ומעתה הרי מובן מאוד, לשם מה התחיל את ההלכות בסיפור נצחון המלחמה, כדי להדגיש שיסוד תקנת הדלקת נר חנוכה, הוא מכוח הק"ו ד"מאי דרוש, מעבדות לחירות, ממיתה לחיים לא כל שכן".

ד. ולפי כל הנ"ל תתיישב לנו תמיהה רבתית על לשון הרמב"ם שהקשו גדולי האחרונים ז"ל. הנה ז"ל הרמב"ם פ"ג מהל' מגילה וחנוכה ה"ה: "בכל יום ויום משמונת ימים אלו גומרין את ההלל ומברך לפניו אקב"ו לגמור את ההלל בין יחיד בין ציבור. אע"פ שקריאת ההלל מצוה מדברי סופרים, מברך עליו אשר קדשנו במצותיו וציונו כדרך שמברך על המגילה ועל העירוב", וכבר הקשו על הרמב"ם למה הוצרך להביא ממרחק לחמו, והלא בהלכה אחת לפני זה כתב: "המדליק אותה בלילה הראשון מברך שלש ברכות ואלו הן, בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו וציונו להדליק נר של חנוכה כו", ואם כן היל"ל: "כדרך שמברך על הדלקת נר חנוכה", וכן תמה בהגהות "בני בנימין" להאדרת ז"ל על הרמב"ם והניח בקושיא, וכבר הקשה כן בספר החיים להמהרש"ק ז"ל סי' תרפ"ג ע"ש.

ויותר מזה צ"ע, שבהדלקת נר חנוכה, שהוא בהלכה לפני זה, לא כתב שאע"פ שהוא מדברי סופרים מברך "כדרך שמברך על המגילה ועל העירוב", ועי' הלשון הרמב"ם בספר המצוות שורש א': "והשתכל ממי שישמע לשונם נאמרו לו למשה בסיני וימנה קריאת ההלל ששבח בו דוד עליו השלום את הא-ל יתברך, שצוה בה משה, וימנה נר חנוכה שקבעוה חכמים בבית שני וכן מקרא מגילה, אמנם היות משה נאמר לו בסיני שיצונו כי כשיהיה באחרית ממלכתנו יקרה לנו עם היונים כך וכך יתחייב לנו להדליק נר חנוכה, הנה איני רואה שאחד ידמה זה או שיעלה במחשבתו, ומה שיראה לי שהביאם אל זה היותנו מברכין על אלה הדברים, אשר קדשנו במצותיו וצונו על מקרא מגילה ולהדליק נר של חנוכה ולגמור את ההלל". הנה הזכיר את שלשת אלו, מגילה חנוכה והלל ביחד, ולמה איפוא כאן בהלכה לא הזכיר את הדלקת נר חנוכה, וצ"ע ג.

ה. ולכאורה היה נראה לומר בפשטות, על פי מש"כ הרמב"ם בפ"א מהל ברכות ה"ג: "וכן כל המצוות שהן מדברי סופרים, בין מצוה שהיא חובה מדבריהם, כגון מקרא מגילה והדלקת נר שבת והדלקת נר חנוכה, בין מצוות שאינן חובה מדבריהם, כגון עירוב ונטילת ידים, מברך על הכל קודם עשייתן אשר קדשנו במצותיו לעשות, והיכן ציונו בתורה, שכתוב בה אשר יאמרו לך תעשה, נמצא ענין הדברים והצען כך הוא:

אשר קדשנו במצותיו שצויה בהן לשמוע מאלו שציונו להדליק נר חנוכה או לקרות את המגילה, וכן שאר כל המצוות מדברי סופרים."

הנה נקט שני סוגי מצוות שכוללים את כל המצוות שמדברי סופרים, אחד מצוות שהן חובה, ועוד מצוות שאינן חובה, והראשונה שהזכיר במצוות שהן חובה היא מצות "מקרא מגילה" והראשונה שהזכיר במצוות שאינן חובה היא מצות עירוב, ועל כן, כאן גבי הלל בחנוכה הזכיר את שתי אלו, מגילה ועירוב, כדוגמא לכל המצוות, ועדיין צ"ע.

ו. וב"כלי חמדה" לפר' האזינו האריך בזה, וכתב: "ונצטערתי מאד להבין דברי הר"מ ז"ל ומצאתי אחר כך שכבר הרגישו בזה המחברים ולא מצאו מענה", והוא ז"ל ביאר על פי מה שהוכיח שם ש"לא תסור" שייך רק גבי מצוה שהוסיפו על מצוות של תורה ולא על מצוה חדשה, ולפי זה כתב: "י"ל כאשר נדקדק בלשונו הזהב שכ' בזה"ל "אע"פ שקריאת ההלל מצוה מד"ס מברך עליו אקב"ו "כדרך" שמברך על המגילה ועל העירוב" שלכאור' תיבת "כדרך" אין לו ביאור, והו"ל לומר "כמו" שמברך על המגילה והעירוב, ולשון "כדרך" מורה על נוסח וסגנון הברכה, לכן נראה דבאמת אין כוונת הר"מ ז"ל על גוף הברכה אלא על סגנון הברכה שכ' הר"מ ז"ל שמברך "לגמור" או כפי נוסחתנו "לקרות" את ההלל שבזה י"ל, כיון דבאמת קריאות מן התורה איכא רק שני חיובים, קריאת התורה וקריאת שמע, וא"כ עתה כשמברכין אקב"ו לקרות את ההלל, נראה כמוסיף קריאה על הקריאות של תורה, ויש בזה גדר "בל תוסיף", ואף הנוסחא לגמור את ההלל ג"כ הוי בגדר הוספה על מצות סיפור יציאת מצרים שחיובו מן התורה, ומוסיף עתה חיוב חדש על זה, וכללל כ"ל הרמב"ם ז"ל, כל היכי דחכמים באים להוסיף על מצות התורה, צריך לומר בהדיא שהוא רק מדבריהם מחשש "בל תוסיף" הו"ל לברך "על מצות זקנים" בקריאת ההלל כדי שנדע שהוא רק מצות חכמים, ולזאת אין להביא ראיה מנר חנוכה שמברך להדליק נר של חנוכה, כיון דבמצוה זו שהיא מצוה חדשה לגמרי, ולא שייך בזה גדר "בל תוסיף", ושפיר יכול לברך סתמא, לכן כ' הר"מ ז"ל "כדרך" שמברכין על מקרא מגילה, שג"כ הוא הוספת קריאה חדשה על הקריאות של תורה, ואעפ"כ מברכין בסתמא על מקרא מגילה, וכן בעירוב שמברך על מצות עירוב והוא להתיר הטלטול בחצר ומברך בסתמא אקב"ו, נראה דבלא זה אסור הטלטול בחצר מה"ת והוי הוספה עד"ת שאינו אסור מן התורה אלא ברשות הרבים, והר"ז דומה ממש למ"ש הר"מ ז"ל (בהל' ממרים) שאם חכמים אומרים שבשר עוף בחלב אסור מה"ת עובר בב"ת, וא"כ הו"ל לברך "על מצות זקנים" והוי ידיעין שהטלטול אסור בחצר רק דרבנן, ומדלא חיישינן לזה ומברכין בכ"מ סתמא על מצוה דרבנן אשר קב"ו, הוא הדין דמברכין כן בהלל בחנוכה, וזה פירוש נכון מאוד בדעת הר"מ ז"ל."

ולע"ד לא זכיתי להבין דברי הגאון ז"ל:

(א) הלשון "כדרך" מופיע ברמב"ם תמיד כלשון "כשם" או "כמו", ועי' בפ"ה מהל' שבת ה"א בענין דומה ממש לגד"ד: "וחייב לברך קודם הדלקה בא"י אמ"ה אקב"ו להדליק נר של שבת, כדרך שמברך על כל הדברים שהוא חייב בהם מדברי סופרים", וכן בפ"ג מהל' אישות הכ"ג: "כל המקדש אשה בין על ידי עצמו בין על ידי שליח צריך לברך קודם הקידושין או הוא או שלוחו כדרך שמברכים על כל המצוות", ועוד, וא"כ גם כאן בהל' חנוכה אין הכוונה לנוסח הברכה אלא לעיקר דין הברכה.

(ב) מאוד נשגב ממנו להבין את שכתב כי לענין "קריאת ההלל" הו"א שמוסיף על ה"קריאות" של תורה, שהן קריאת התורה וקריאת שמע, ולכן ס"ד לומר שיש בזה משום "בל תוסיף" על הקריאות, ואינו מובן, ראשית, קריאת התורה אינה אלא תקנת משה ואינה מפורשת בקרא עי' בפ"ב מהל' תפילה, ועוד, כלום מצות קריאת שמע היא דין של "קריאה"? הרי היא מצוה של אמירת פרשיות אלו, ואינן בגדר "קריאה" כלל כקריה"ת וקריאת המגילה. סוף דבר שדברי הגאון ז"ל צע"ג, ולכאורה אין בהם ישוב לתמיהתו הגדולה על הרמב"ם למה הביא ממרחק לחמו, ולא ציין להלכה שלפניה שמברך על הדלקת נר חנוכה,

ז. [ובענין זה ראיתי גם להג"ר יצחק רייטפורט שליט"א בס' 'בדבר מלך' ח"ד, שגם עמד על דברי הרמב"ם: "ותמזה מאוד למה לא אמר כדרך שמברך על הדלקת נרות, ומאי צריך להביא ראיה מרחוק, ובפרט כי כל השקלא וטריא בגמרא היכן ציונו כו' מצינו על נר חנוכה דוקא במסכת שבת דף כא, א, ותו תמוה דהרי רוב הברכות הם על מצוות דרבנן ואומרים וציונו", ועי"ש שהלך קצת בדרכו של הכל"ח הנ"ל דיש שני אופנים במצוות דרבנן, (א) מצוות שאין להם שרש בתורה ולא בגדר סייג אלא דהיא גופא המצוה דרבנן, כמו נטילת ידים והדלקת נרות ומגילה, דרבנן הוסיפו מצוות. (ב) מתקנת חכמים בגדר סייג על מצוות דאורייתא, כמו עירובין דהיא תקנה וסייג בהלכות שבת, והנה יש לחקור במצות הלל אם היא גופא מעצם התקנה כמו מגילה, או התקנה היא בכדי שיהיה בשמחה, והיות שמצות היום הוא שיהא בשמחה על כן תיקנו שיאמר הלל", ועי"ש שהוכיח שענין הלל הוא גדר שירה על הנס, "וא"כ י"ל שלא יברכו כיון שאינן בגוף עצם המצוה אלא בשביל שמחה והודאה והוי אמינא שאין צריך לברך, ועל זה אמר שעל התקנה בגדר סייג גם כן מברכים כמו על עירובין שהיא מתקנת שבת ומברכים, כמו כן הוא בהלל כו', ולכן לא הוכיח מהדלקת נרות מפני שהם עצם מצות היום משא"כ הלל הוא מדין שמחה והודאה של היום".

ובמחכ"ת, דבריו דחוקים, ואין בהם די השיב על התמיהה בדברי הרמב"ם ז"ל: חדא, שלא נתבאר למה באמת מצוה שבאה לשירה ושמחה על נס הו"א שלא יברך,

ועיקר, שקשה מאוד לומר שדין הדלקת נר חנוכה היא "עצם מצוות היום" יותר מהלל שאינה מעצם מצות היום, ולכאורה בדברי הרמב"ם דביה עסקינן מפורש הפכו, דו"ל בריש הל' חנוכה: "ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת ימים אלו כו' ימי שמחה והלל, ומדליקין בהן הנרות כו'", הנה הגדיר הרמב"ם את ימי חנוכה שהם בעצמותם ימי הלל, שלא כהדלקת נרות שחנוכה הוא זמן קיום מצותן.

וראיתי לגאון הרמ"ש שפירא ז"ל ב"קונטרס הביאורים" שערי שמועות מועד א', שדייק בלשון הרמב"ם הנ"ל, וכתב: "ואשר מבואר מזה, דשאני תקנת שמחה והלל דחנוכה מתקנת הדלקת הנרות, דלענין שמחה והלל היתה התקנה על עצם הימים לאשוויי אותם לימי שמחה והלל, ומעשה קריאת ההלל בהם ממצות הימים היא, שהם ימי הלל לקרות בהם את ההלל כו' משא"כ לענין הדלקת הנרות היתה התקנה על מעשה ההדלקה להדליק הנרות בימים אלו".

אלא שמילתא דתמיהה ראיתי בהמשך דברי הגרמ"ש ז"ל, שלאחר שהאריך בטו"ט שחכמי אותו הדור תיקנו את ימי חנוכה לימי הלל, שוב הווי ימים אלו בכלל עיקר תקנת הנביאים לו זמר את ההלל כימי הלל – כתב בזה"ל: "וזהו גם מה שלא הזכיר הר"מ כלל לענין הלל, מעשה המצוה דקריאה ושהיא מצוה מד"ס, שהרי עיקר המצוה דקריאה היא משום תקנה קדומה מהנביאים, ובתקנת חכמים דחנוכה לא נעשה כי אם זה שהן ימי הלל כו', ובחנוכה לא תיקנו כלל מצוה מד"ס לקרות את ההלל", ולכאורה אין הדברים מתיישבים עם לשון הרמב"ם: "בכל יום ויום משמונת ימים אלו גומרין את ההלל ומברך לפניו אקב"ו לגמור את ההלל בין יחיד בין ציבור. אע"פ שקריאת ההלל מצוה מדברי סופרים, מברך עליו אשר קדשנו במצותיו וציונו".

ח. ובשעתו כתבתי לבאר שכוונת הרמב"ם בהלכה זו, אינה לבאר איך יאמר "וציונו" על מצוות שמדברי סופרים, שהרי כבר זה כבר ביאר היטב בפ"א מהל' ברכות, אלא כוונתו עפ"י מש"כ בהקדמת הרמב"ם ז"ל ל"מנין המצוות על סדר ההלכות": "כל אלו המצוות שנתחדשו חייבים אנו לקבלם ולשומרם שנאמר: "לא תסור מן הדבר וכו'" ואינם תוספת על מצוות התורה, ועל מה הזהירה תורה "לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו" שלא יהא נביא רשאי לחדש דבר ולומר שהקב"ה ציוהו במצוה זו להוסיפה למצוות התורה או לחסר אחת מאלו השש מאות ושלוש עשרה מצוות, אבל אם הוסיפו בית דין עם נביא שיהיה באותו הזמן, מצוה דרך תקנה או דרך הוראה או דרך גזירה, אין זו תוספת, שהרי לא אמרו שהקדוש ברוך הוא ציוה לעשות עירוב או לקרות מגילה בעונתה, ואילו אמרו כן היו מוסיפין על התורה, אלא כך אנו אומרים שהנביאים עם בית דין תיקנום וציוו לקרות המגילה בעונתה כו'", והרי הלל אף היא תקנת נביאים כמבואר בפסחים קיז, א וברש"י שם, והרי זה דומה ממש לקריאת

המגילה שכתב הרמב"ם בריש הל' מגילה "קריאת המגילה מצוה מדברי סופרים והדברים ידועים שהיא תקנת הנביאים", ולעירוב ששלמה המלך תיקנו והוא היה מהנביאים הראשונים כדאיתא בסוטה מח, ב. אבל לשון הרמב"ם כאן בהלל אינו מורה כן כל כך: "אע"פ שקריאת ההלל מצוה מדברי סופרים, מברך עליו אשר קדשנו במצותיו וציונו כדרך שמברך על המגילה ועל העירוב".

ט. ולמשנ"ת בדעת הרמב"ם, הרי אתי שפיר בפשיטות דברי הרמב"ם: "בכל יום ויום משמונת ימים אלו גומרין את ההלל ומברך לפניו אקב"ו לגמור את ההלל בין יחיד בין ציבור, אע"פ שקריאת ההלל מצוה מדברי סופרים, מברך עליו אשר קדשנו במצותיו וציונו כדרך שמברך על המגילה ועל העירוב", ולא שייך לכתוב "כדרך שמברך על נר חנוכה" שהרי הדלקת נר חנוכה עצמה יסודה בתקנת קריאת המגילה, וכשאומר "כדרך שמברך על המגילה" הדלקת נר חנוכה בכלל, ורצה לנקוט דוגמא מעיקר הדין ולא מן המסתעף.



מצוות ואיסורי דרבנן – גברא או חפצא

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

ביאור הרבי בדברי התוס' גיטין ז, א

בלקו"ש ח"ה פ' וישב ב' הערה 23 הביא התוס' בגיטין ז, א ד"ה השתא [שכתבו על הא דאיתא בגמ' שם: "א"ר אבהו: לעולם אל יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו, שהרי אדם גדול הטיל אימה יתירה בתוך ביתו והאכילוהו דבר גדול, ומנו? ר' חנינא בן גמליאל. האכילוהו ס"ד? השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם, צדיקים עצמן לא כ"ש! אלא בקשו להאכילו דבר גדול, ומאי ניהו? אבר מן החי"] וז"ל: אמר ר"ת דלא פריך אלא גבי מידי דאכילה דגנאי הוא לצדיק שאוכל דבר איסור ולהכי לא פריך גבי ר' ישמעאל שקרא והטה בפרק קמא דשבת (דף יב:) וגבי יהודה בן טבאי שהרג עד זומם (חגיגה דף טז:). . . ורב ירמיה בר אבא דאישתלי וטעים קודם הבדלה (פסחים דף קו:) אע"ג דאמר התם (דף קה.) דמיתתו באסכרה ובראש השנה (דף כא.)

בסיס תבשילא דבבלאי בצומא רבא דמערבא אין דבר מגונה כל כך אכילה של היתרא בשעת האיסור עכ"ל¹.

ומבאר דבריהם וז"ל: יש להטעים זה עפ"י המבואר בתניא פ"ח אשר "מכל מאכל ומשקה נעשה תיכף דם ובשר מבשרו" וע"פ המבואר בתניא (פ"ז וח') שמאכלות אסורות הן בגק"ט – יומתק מ"ש בתוס' שם שיש הפרש אם האיסור הוא בהמאכל עצמו, או שהוא רק בשעת האיסור עכ"ל.

והפירוש בזה הוא, דמאכל איסור מקבל חיות מגק"ט כמ"ש בתניא, וזה נעשה בשר כבשרו, ולכן רק זה הוא גנאי, משא"כ בשאר איסורים כגון הך דר' ישמעאל בן אלישע שקרא והטה וכו' לא אמרינן כן, ועפ"ז מבואר גם הטעם דשאני אכילה דהתירא בשעת איסור, דשם המאכל הוא היתר ואינו מקבל חיות מגק"ט, ורק הזמן גורם האיסור, לכן גם בזה לא אמרינן שהוא גנאי וכו', והא דאמרינן דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים זהו רק באיסור "חפצא", שהחפץ מצ"ע אסור [וכנ"ל שחיותו מגק"ט] משא"כ באיסור "גברא" שהאיסור הוא רק על האדם בלבד לא אמרינן כן.

ולפי"ז יש לפשוט הא דנסתפק הגר"ע באתון דאורייתא כלל י' באיסורי זמניים, שהזמן גורם האיסור כגון אכילה ביוהכ"פ אם הם איסור גברא או חפצא, ולפי הנ"ל נמצא, שהוא רק איסור גברא שהרי כתבו דבאכילה של יוהכ"פ לא אמרינן דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים.

ולפי"ז יש להוכיח גם בשיטת התוס' מה שחקרו באחרונים אם איסור דרבנן הוא רק איסור גברא או שהוא איסור חפצא ולדוגמא במידי דאכילה, דרבנן אסרו בשר עוף בחלב, אם האיסור הוא רק על הגברא בלבד אבל המאכל מצד עצמותו הוא היתר, או שנעשה לאיסור חפצא כמו בדאורייתא וכפי שהאריך באתון דאורייתא שם דיש לחלק ולומר דרק איסור דאורייתא וכן מצוה דאורייתא פועל בגוף החפצא כי לה' הארץ ומלואה ובמילא זה פועל בהחפצא, משא"כ בנוגע לרבנן י"ל דכל כחם וענינם הוא רק לצוות את הגברא לעשות או לא לעשות אבל לא לפעול בגוף החפצא, ולפי הנ"ל מוכח בשיטת התוס' דגם איסור דרבנן הוא איסור חפצא, דהרי התוס' הקשו מאכילה לפני הבדלה, שהוא רק איסור דרבנן, ותימצו כמו באכילת יוהכ"פ דשאני אכילת היתר בשעת איסור, ולא תירצו דאיסור דרבנן שאני שאינו גנאי כ"כ דהאיסור

1) וראה גם חולין ה, ב בתוד"ה צדיקים עצמן איתא: "ואור"י דדוקא במידי דאכילה אין הקב"ה מביא תקלה על ידן שגנאי הוא לצדיק שאוכל דבר איסור" [עיין עוד תוס' שבת דף יב, ב ד"ה רבי נתן ותוספות פסחים קו, ב ד"ה אישתלי ותוספות יבמות צט, ב ד"ה ס"ד].

הוא רק על הגברא כו', וראה לקו"ש חכ"ט פ' שופטים ב' בהערה 21 שהביא מ"ש בתניא רפ"ח דסב"ל לאדה"ז דגם "איסורי רבנן" הם איסורי חפצא².

פלוגתת הרמב"ם והרמב"ן בהלאו דלא תסור וגו'

והנה כתב הרמב"ם בהל' ממרים ריש פ"א וז"ל: בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה כו' וכל מי שאינו עושה כהוראתן עובר בלא תעשה שנאמר לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל, ואין לוקין על לאו זה מפני שניתן לאזהרת מיתת בי"ד שכל חכם שמורה על דבריהם מיתתו בחנק שנאמר והאיש אשר יעשה בזדון וגו', אחד דברים שלמדו אותן מפי השמועה והם תורה שבעל פה, ואחד דברים שלמדו מפי דעתם באחד מן המדות שהתורה נדרשת בהם ונראה בעיניהם שדבר זה כך הוא, ואחד דברים שעשאו סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה והן הגזרות והתקנות והמנהגים שיורו בהם לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם כו'. עכ"ל. וראה גם בריש פ"ד שם בנוגע לזקן ממרא [דבעינן שיחלוק עליהם באיסור שזדונו כרת ושגגתו חטאת כמ"ש בפ"ג ה"ה] שכתב דאפילו אם נחלק עליהם בגזרה מן הגזרות שגזרו בדבר שיש בשגגתו חטאת וזדונו כרת כגון שהתיר החמץ ביום י"ד בניסן בשעה ששית או אסרו בהנאה בשעה חמשית הרי זה חייב מיתה וכן כל כיו"ב, היינו ששיטת הרמב"ם היא דהלאו ד"לא תסור" לא קאי רק על דברים אלו שדרשו מי"ג מדות, אלא אפילו בשאר איסורים שאסרו רבנן משום סייג וכיו"ב, גם על זה יש הלאו, ובאמת הי' צ"ל דכשהאדם עובר על איסור דרבנן ה"ה לוקה מצד לאו זה אלא דכיון דכל לאו שניתן לאזהרת מיתת בי"ד אין לוקין עליו, והכא הרי לאו זה עצמו מחייב מיתה בזמן ממרא לכן אין לוקין עליו, גם סב"ל בנוגע לזקן ממרא דלא רק שחייב מיתה אם חולק על דבר שלמדו ע"י י"ג מדות וה"ז מדאורייתא, דבזה ודאי זדונו כרת ושגגתו חטאת, אלא אפילו אם חלק עליהם בהא דתיקנו רבנן משום סייג והוא רק איסור דרבנן וכנ"ל באיסור אכילת חמץ בשעה ששית [שתיקנו משום סייג] מ"מ חייב מיתה, כיון שזוהו איסור דרבנן של חמץ, ואיסור חמץ דאורייתא זדונו כרת ושגגתו חטאת, ועי' גם בספר המצוות להרמב"ם שורש הראשון.

והרמב"ן (בספר המצוות שם) האריך להקשות ולחלוק על שיטת הרמב"ם ובלשונו שם: "והנה הרב בנה חומה גבוהה סביב לדברי חכמים, אבל הוא כפרץ גופל נבעה בחומה נשגבה, אשר פתאום לפתע יבא שברה, לפי שהוא סברא נפסדת ברוב מקומות

(2) ראה שיחת אחש"פ תשל"ו בענין זה בארוכה, ושם הביא בדפפצ"נ איתא שישנם בזה "כמאה סתירות בש"ס", והרבי חידש שם חידוש גדול ע"פ לשון בתניא פ"ז "המאכל שבקרבו" דבתחילה אין איסור דרבנן אלא על הגברא, אבל כשהאדם עובר ר"ל ונכנס המאכל בקרבו אז נעשה לאיסור חפצא, דלכאורה עפ"ז יתורצו הסתירות וכו' עיי"ש.

בתלמוד" ועיקר קושייתו הוא דאי נימא דבכל איסור דרבנן יש כאן לאו מדאורייתא א"כ למה מצינו הרבה חילוקים בין איסורים דאורייתא לאיסורים דרבנן כגון ספיקא בדאורייתא לחומרא, ספיקא בדרבנן לקולא, והלא לפי הרמב"ם גם בספיקא דרבנן יש כאן ספיקא דאורייתא בלאו דלא תסור וא"כ למה אזלינן לקולא? כן מצינו בכ"מ בש"ס דאתי דאורייתא ודחי לרבנן (שבת קכח, ב) וכן שהקילו בדרבנן (פסחים ד, ב) וכיו"ב, הרי בכל דרבנן יש גם דאורייתא מצד לא תסור? ולכן סב"ל להרמב"ם דהלאו דלא תסור והעשה דככל אשר יורוך (שופטים יז, יא) קאי רק על מה שדרשו ע"י י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן בלבד, אבל לא על איסורים ומצוות דרבנן עצמם, וחולק גם על הרמב"ם בנוגע לזקן ממרא דהוה רק אם חולק בדבר הנדרש מי"ג מדות וזדונו כרת כו' אבל לא כשהוא רק באיסור דרבנן של חמץ וכיו"ב כנ"ל.

ולפי הרמב"ם הא דחייבים לשמוע לחכמים גם במצוות ואיסורים שלהם ה"ז, משום שהם בכלל "שאל אביך ויגדך וגו'" (דברים לב, ו) שהוא צוואה לקבל מן הזקנים בכלל כמ"ש שם בתוך דבריו, גם כתב שם בתוך דבריו: "דכיון שנאמר למשה מסיני שיקבלו עליהם ישראל מצוות בי"ד הגדול כו'" היינו דסב"ל שנצטוו ישראל בסיני לקיים מצוות דרבנן, ולכן אנו מחייבים לקיימם.

תירוץ שיטת הרמב"ם בקושיות הרמב"ם

והנה בנוגע לקושיות הרמב"ם על הרמב"ם ראה לקו"ש חכ"ט שם ס"ג שהביא תירוץ המפרשים וז"ל: בשעת מ'איז ניט מקיים א מצוה דרבנן אדער מ'איז עובר אויף א איסור מד"ס איז מען (לדעת הרמב"ם) ניט עובר אויף דער מצוה פון "על פי התורה אשר יורוך" אדער אויפן לאו "לא תסור", נאר בלויז דאן ווען מען איז ניט מקבל די מצוה אדער דער איסור דרבנן, ווען ער איז ניט מודה אין דברי חכמים, דאס הייסט די מצוה "על פי התורה אשר יורוך" און דער לאו פון "לא תסור" איז ניט דער עצם טאן אדער ניט טאן דאס וואס די חכמים האבן מתקן געווען, נאר די מצוה איז "לשמוע מכל בית דין הגדול שיעמדו להם לישראל" – א חיוב צו פאלגן די חכמים, עכ"ל. דלפי זה מובן דכיון דמדאורייתא עוברים רק כשאנו מודה לדבריהם כו' אבל אם אינו עושה כדבריהם בשביל שקשה לו וכיו"ב אין כאן שום איסור דאורייתא דלא תסור במילא א"ש למה ספק בדרבנן לקולא כו' כיון ששם אין הפ' שאנו מודה להם אלא מיקל משום ספק ובמילא אין כאן איסורא דלא תסור, וכן בשאר דברים שמקילים בדרבנן, אבל בהשיחה שם בסעי' ד' דוחה תירוץ זה דמסתבר דלא תסור אינו רק כשאנו מודה לדבריהם, אלא דקאי על כל מצוה בפרטית, דמן התורה צריך לעשות כל מצוה ומצוה שתקינן חכמים ושלא לעשות כל איסור ואיסור שאסרו חכמים, וכשאנו עושה כדבריהם מצד איזה טעם שיהי' ה"ה עובר על לא תסור, וא"כ הדרה הקושיא לדוכתיה?

והנה רוב המפרשים תירצו שיטת הרמב"ם שהפירוש הוא דמעיקרא כשתיקנו חכמים מצוה או אסרו איסור כו', תיקנו מעיקרא תנאי שבכמה וכמה פרטים יהיו דבריהם קל יותר מדאורייתא, כגון כשיהי' ספק באיסור דרבנן, התנו מעיקרא ששם אזלינן לקולא, וכן כשהוא בא נגד דאורייתא התנו דאתי דאורייתא ודחי לרבנן כו', דלפי"ז מובן דלא קשה כלל קושיות הרמב"ן, כיון שכן התנו מעיקרא נמצא דבזה לא שייך כלל לא תסור, ורק כשעובר נגד דבריהם עובר על לא תסור.

ביאור החילוק בין שיטת הרמב"ם להרמב"ן

אלא דאכתי צריך ביאור בכל הנ"ל, דהלא גם הרמב"ן מודה שיש ציווי מה"ת לשמוע לחכמים וכפי שהובא לעיל משום שאל אביך וגו' וגם שכן נאמר למשה מסיני, [דגם זה הוה דאורייתא] וא"כ מהו יסוד הנפק"מ אם הוא משום לא תסור וגו' או משום מקור אחר, שלכן קושיות הרמב"ן שייך רק לפי שיטת הרמב"ם ולא לשיטה דילי', הלא גם לפי הרמב"ן יש להקשות כמו"כ, דכיון שבכל איסור דרבנן יש חיוב מדאורייתא לשמוע לדבריהם א"כ למה ניזול לקולא כו'?

והנה מצינו בכ"מ בלקו"ש שנסתפק באיסורים שונים אם הם איסורים כללים ששווים בכל מקום ומקום או שחלוקים הם בכל פרט ופרט, כגון בנוגע להאיסור ד"לפני עור" שאסור להכשיל חבריו באיסור, אם יש חילוק כשמכשילו בדבר חמור שאז ה"ז עבירה חמורה יותר מאם מכשילו בדבר קל, או דאין שום חילוק ולעולם עובר על איסור זה בשוה, ונפק"מ לגבי מעשה תשובה שלו אם צריך תשובה גדול יותר כשמכשילו בדבר חמור או לא, ועד"ז בנוגע לחצי שיעור אסור מה"ת אם החצי שיעור הוא איסור שוה בכל איסור ואיסור ללא הפרש אם שיעור שלם הוא בכרת או בלאו, או דגם האיסור דחצי שיעור מתחלק לפי החומרא שבשיעור שלם. (וראה לקו"ש חי"א ע' 149, ולקוטי ביאורים על תניא ח"ב עמ' פב ועוד בכ"מ), וכעין זה יש להסתפק בהא שיש חיוב מה"ת לשמוע לחכמים אם הפירוש שהוא ציווי כללי לשמוע לדבריהם, או שהפירוש הוא שבכל פרט ופרט של דבריהם יש בזה רצון וציווי פרטי של ה' ותורתו, ולדוגמא כשיש ציווי לשמוע למלך, הנה שם ודאי אין הפירוש שבכל ציווי וציווי פרטי של המלך יש כאן רצון וציווי פרטי של התורה, אלא רק חיוב כללי לשמוע לו משום שכן הוא לטובת העם, ועד"ז בהציווי דכיבוד אב, הלא אין הפירוש שבכל ציווי וציווי של האב יש רצון וציווי פרטי של התורה על מעשה מסוים זה, אלא שבכלל צריך לשמוע לו, וא"כ אפ"ל שכן הוא גם בנוגע להציווי לשמוע לחכמים, או נימא דכאן שאני דכיון שזהו חלק מתורה שבעל פה יש כאן רצון וציווי פרטי של ה' על כל מצוה ואיסור, (וכמ"ש בלקו"ש שם בסעי' ד').

ויש לומר (וכן משמע לפי מה דמסיק בלקו"ש חכ"ט שם בדעת הרמב"ם כנ"ל, וראה עד"ז בקונטרס דברי סופרים שבקו"ש ח"ב סי' א' בשם הגר"ח) דזה גופא הוא פלוגתת הרמב"ם והרמב"ן, דהרמב"ם סב"ל דלא תסור ועפ"י התורה אשר יורוך דקאי על הדברים הנדרשים מי"ג מדות, קאי גם על מצוות ואיסורים דרבנן, וכשם שדברים הנדרשים ע"י י"ג מדות הרי הם נעשים דאורייתא, ובמילא מובן שיש שם רצון וציווי פרטי על כל דבר ודבר, במילא כמו"כ צ"ל גם בנוגע לכל מצוות ואיסורים דרבנן שנעשה בכל פרט ופרט רצון וציווי ה' ותורתו, משא"כ הרמב"ן סב"ל דליכא שום רצון וציווי על כל פרט ופרט אלא רק חיוב כללי לשמוע לדבריהם, משום שאל אביך וכו', ובמילא א"ש דלשיטת הרמב"ן לא קשה הקושיות שהקשה על שיטת הרמב"ם, כי לשיטת הרמב"ן הנה כשדנים בספק איסור דרבנן, הנה לפועל ה"ז רק איסור דרבנן בלבד, כיון דמה"ת אין כאן שום רצון וציווי פרטי על איסור זה, ובמילא צריכים לדון לפי הגדר של איסור דרבנן דצ"ל ספק לקולא, ורק אח"כ חל על זה ציווי הכללי לשמוע לדבריהם, אבל אין זה חל בנוגע להפרט עצמו, והפרט נשאר לגמרי דרבנן, וכן א"ש בהא דאתי דאורייתא ודחי דרבנן כיון שהפרט מצ"ע הוא רק ציווי ורצון חכמים, משא"כ להרמב"ם דמצד לא תסור יש ציווי ורצון פרטי על פרט זה גופא כפי שנת' כמו שהתורה עצמה אומרת דדבר זה אסור, לכן שפיר הקשה דא"כ למה ספק בדרבנן לקולא הלא זהו כספק בדאורייתא כו', ולזה הובא לעיל מה שתירצו דחכמים עצמם התנו כן מעיקרא ובמילא באופן של ספק ליכא שום דין מדאורייתא, (וראה שיחת ש"פ ויקרא תשמ"ה אות כו, והערות ובאורים גליון רעז ע' כז).

ולפי"ז מובן גם ביאור פלוגתתם הנ"ל בנוגע לזקן ממרא, דהרמב"ם סב"ל דכשאסרו חכמים חמץ בשעה ששית הרי יש כאן איסורא דחמץ גם מדאורייתא, ובמילא כשחולק עליהם נמצא שחולק עליהם בחמץ דאיסורא דידיה זדונו כרת ושגגתו חטאת, משא"כ להרמב"ן הלא מדאורייתא ליכא כאן שום איסור דחמץ, כיון שיש רק חיוב כללי לשמוע לדבריהם, ובמילא כשחולק עליהם בזה לא נקרא שחולק עליהם בדבר שזדונו כרת כו' ובמילא לא נעשה זקן ממרא.

ולפי זה יש לחזור להנ"ל בנוגע לאיסורי דרבנן אם הם איסורי גברא או איסורי חפצא וכן במצוות דרבנן, דמבואר לעיל שבאתוון דאורייתא מביא הטעם שישנם דסב"ל דאיסורי דרבנן הם רק איסורי גברא, כי הכח שיש לחכמים הוא רק בנוגע להגברא לאסור עליו משום סייג וכו' אבל לא לפעול בגוף החפצא, דרק לה' הארץ ומלואה, דלפי הנ"ל י"ל דלשיטת הרמב"ם שבכל איסור ומצוה יש כאן ציווי ורצון פרטי של ה' שפיר חל זה גם על החפצא, משא"כ לשיטת הרמב"ן דעל הפרט יש רק ציווי ורצון חכמים, במילא לא חל זה על החפצא.

ועי' רמב"ם הל' מכירה פט"ז הי"ג דאם מכר לחבירו דבר האסור מן התורה והלוקח לא ידע מזה ואכלו ונודע לו אח"כ חוזר אל המוכר והמוכר צריך להחזיר לו דמיו, אבל אם מכר לו דבר האסור מדרבנן אין המוכר צריך להחזיר לו דמיו עיי"ש, ובנתיבות המשפט סי' רל"ד ביאר הטעם כי באכילת מאכל איסור בשוגג רק אם אסור מדאורייתא צריך כפרה אבל בדרבנן אי"צ כפרה וכאילו אכל מאכל היתר עיי"ש, והביא באתון דאורייתא שם בביאור דין זה, דרק איסור דאורייתא דהוה איסור חפצא צריך כפרה כי אף שהאדם הי' שוגג מ"מ גוף מאכל מזיק לו מצ"ע, משא"כ מאכל האסור מדרבנן ה"ז רק איסור גברא והמאכל עצמו הוה היתר, וכיון שהגברא הי' שוגג אי"צ כפרה, וזה אינו מתאים לפי הנ"ל בשיטת הרמב"ם.

אלא שבש"ך יו"ד סי' קיט ס"ק כז ביאר טעם אחר על הרמב"ם דבאיסור דרבנן לא גזרו האיסור כדי להוציא ממון, דלענין הוצאת ממון זה אוקמוה דאורייתא, דכיון שהדבר נאכל כבר לא רצו להוציא מעות מהמוכר ודומה למה שנתבאר לעיל בשיטת הרמב"ם דמעיקרא התנו בדבריהם להקל במקומות מסויימים, הנה גם הכא י"ל כן, (וראה בזה בשו"ת חת"ס חו"מ סי' ק"פ, וראה שדה חמד מערכת א' כלל שצ"ט).

וי"ל דהש"ך לשיטתו קאי שכתב בסי' פא ס"ק כו וז"ל: התינוק בעצמו כו' – כלומר אע"פ דקטן האוכל דברים האסורים מדרבנן אין אביו מצווה להפרישו וכמו שנתבאר בא"ח סי' שמ"ג היינו מדינא, אבל מ"מ יפרישו מפני שמזיק לו בזקנותו שמטמטם הלב וגורם לו טבע רע עכ"ל, הרי דסב"ל דגם איסורי דרבנן הם איסורי חפצא, ולכן לא פירש דברי הרמב"ם הנ"ל בהל' מכירה כפי הנתיבות.

"לא יאמר אדם איני מקיים מצות זקנים וכו'" בנר חנוכה דוקא

והנה איתא במדרש תנחומא סוף פ' נשא כתוב וז"ל: ילמדנו רבינו נר חנוכה שהותיר בה שמן ביום ראשון להדליק בה בשני? כך שנו רבותינו נר חנוכה שהותיר בה שמן ביום ראשון מוסיף עליו כל שהוא ומדליקו ביום שני כו' אבל הותיר ביום שמיני עושה לו מדורה בפני עצמו, למה כיון שהוקצה למצוה אסור להשתמש ממנו, לא יאמר אדם איני מקיים מצות זקנים הואיל ואינו מן התורה. אמר להם הקב"ה בני אין אתם רשאים לומר כך אלא כל מה שגוזרים עליכם תהיו מקיימים שנאמר ועשית על פי התורה אשר ירוך, למה שאף על דבריהם אני מסכים שנאמר ותגזר אומר ויקם לך כו' עכ"ל. ולכאורה אינו מובן דלמה רק כאן בהמשך להענין דנר חנוכה כו' מאריך התנחומא בנוגע להחייב לשמוע לדברי חכמים, והלא מצונו הרבה מצוות ואיסורים שהם מדרבנן ומה זה שייך דוקא לענין זה דנר חנוכה שהותיר כו'?

וביאר באתון דאורייתא שם (בד"ה וראיתי) די"ל דבכל מצוות ואיסורים ששייכים להגברא ודאי צריך לשמוע לדבריהם ואין בזה שום חידוש, משא"כ הכא שהאיסור

להשתמש בשמן שהותיר מנר חנוכה קשור עם קדושת החפצא דכיון שהוקצה למצוותו וחל בזה קדושת המצוה דנר חנוכה לכן אסור להשתמש ממנו אח"כ, במילא בזה יש הו"א דאי"צ לשמוע בענין זה כי רבנן יכולים לפעול רק בנוגע להגברא ולא בגוף החפצא ולזה מסיק דאינו כן אלא דבאמת חל שם קדושה גם על החפצא והטעם הוא "שאף על דבריהם אני מסכים" שנאמר ותגזר אומר ויקם לך כו' היינו דנעשה רצון וצווי פרטי מה' בכל גזרה וגזרה פרטית, ובמילא חל שם קדושה גם על החפצא, וכל זה מתאים לפי מה שנתבאר בשיטת הרמב"ם, (ועי' גלינוי הש"ס שבת פז, א בד"ה ג' דברים) אבל ראה לקו"ש ח"כ חנוכה שמבואר אם בנרות הנוספים שבכל יום יש קדושת החפצא או שהוא חיוב על הגברא בלבד, דה"ז תלוי אם הוא משום מעלין בקודש או משום נגד ימים היוצאים ואכמ"ל.



הערות בעניני חנוכה

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

א. בגמ' (שבת כא, ב, בביאור פלוגתת ב"ש וב"ה דב"ש אמרו יום ראשון מדליק ח' מכאן ואילך פוחת והולך וב"ה אומרים יום ראשון מדליק א' מכאן ואילך מוסיף והולך): אמר עולא פליגי בה תרי אמוראי במערבא רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא, חד אמר טעמא דבית שמאי כנגד ימים הנכנסין וטעמא דבית הלל כנגד ימים היוצאין.

וברש"י כנגד ימים הנכנסים "העתידים לבא". ובד"ה ימים היוצאין "שיצאו כבר וזה שהוא עומד בו נמנה עם היוצאין".

וצ"ע: א) אמאי באמת חשיב היום שעומד בה – שלא יצא עדיין (ואדרבא, הרי עומד קרוב לתחלת היום בשעת הדלקה) – עם ה"ימים היוצאים"? (ב) למה לא הוצרך רש"י לבאר גם בדברי ב"ש (שהם קודם בגמ') דאף היום שהוא עומד בו – אף שלא שייך לומר עליה "עתידים לבא" – חשיב בין ה"ימים הנכנסים"? (ג) וגם, הרי יוצא מזה דיש פלוגתא נוספת בין ב"ה לב"ש, דלב"ה חשיב יום הראשון ימים היוצאים, ולב"ש חשיב זה ימים הנכנסים, וצ"ב בטעם הך פלוגתא?

ואולי אפ"ל דפליגי אם היו"ט נקבעה על נצחון המלחמה או על נס הנרות (עי' בארוכה בלקו"ש ח"י וח"ל וש"נ ובסה"מ מלוקט ח"ד ד"ה ואתה ברחמיך הרבים וש"נ

ובכ"מ). והנה נצחון המלחמה ה' בכ"ד (לרוב הראשונים, משא"כ להרמב"ם), ואילו נס הנרות ה' בכ"ה. ועפ"ז הנה להדיעה דהיו"ט הוא גם על נצחון המלחמה, הנה בליל כ"ה ימים היוצאין הם א' (וכפשי"ת). ולמ"ד דהוא על נס פך השמן, הנה בליל כ"ה ימים הנכנסים הם א'. והטעם דלענין נצחון המלחמה הרי היום הולך אחר הלילה, וא"כ כשעומדים בליל כ"ה הוי יום כ"ד חשיב ימים היוצאים לגמרי. ואילו לענין נס הנרות, שהוא מעבודות שבביהמ"ק (וגם חשיב קרבן כמצויין בהשיחה בהל' ביה"ב) ובקדשים הלילה הולך אחר היום, א"כ בליל כ"ה הוי יום כ"ה "ימים הנכנסים", – "עתידיים לבא" לגמרי.

והי' אפ"ל ביסוד המחלוקת ע"פ המבואר בהרבה מקומות דב"ה אזלי בתר בפועל וב"ש אזלי בתר בכח (וכמבואר ביסוד מחלוקתם גם בענין חנוכה עפ"ז, דב"ש מתחשבים עם הימים הנכנסים, היינו ה"בכח" של הנס, וב"ה מתחשבים עם הימים היוצאים היינו ה"בפועל" של הנס). והרי החילוק הוא דהבכח הוא החלק הרוחני של כל דבר, וה"בפועל" הוא החלק הגשמי.

ועפ"ז הנה ב"ה דמתחשבים עם הבפועל מתחשבים (גם) עם הישועה והצלה הגשמי, וב"ש דאזלי בתר ה"בכח" מתחשבים (בעיקר) עם הגזירה וההצלה הרוחני (ועם החלק הרוחני של הגזירה). והנה לתרווייהו היו"ט מתחיל בכ"ה, ביום שהי' נס הנרות (שאז קבעו היו"ט), אלא החילוק הוא בזה גופא, דלב"ש דמתחשבים עם החלק הרוחני, הרי היו"ט על נס הנרות הוא מצד ענין הרוחני שבה, דהיינו שע"ז ניתן היכולת דעבודת ביהמ"ק דהדלקת המנורה (שזה מסמל הישועה הרוחני שהי' אז). ואילו לב"ה שמתחשבים (גם) עם ההצלה הגשמי, הרי השמחה בנס הנרות גופא הוא (גם) מצד שבוה הגיע ל"שיא" הנצחון במלחמה וההצלה בגשמי (והדלקת הנרות הוא האופן להודות על ההצלה הגשמית).

וא"ש דלב"ש פשיטא דיום כ"ה הוי מהימים הנכנסים, אבל לב"ה שהנס דיום כ"ה הוא מצד היותו גמר הנצחון שלפנ"ז, הרי הנס שייך לאותה היום, ושפיר אפשר להחשיב אותו היום עצמה כימים היוצאים, כמו שפרש"י.

ועוד יש להוסיף דהרי ההדלקה הרי היתה ביום כ"ה בין הערבים (כ"ה ע"כ לפי שיטת הרמב"ם שהנצחון הי' רק בכ"ה, וכן הי' אפ"ל גם לדידן, אבל במאירי בסוגיא שם מבואר דלדיעות דהנצחון הי' בכ"ד הדליקו בליל כ"ה), והרי אותה ההדלקה הוא בשביל ה"מערב עד בוקר" דליל כ"ו, וא"כ מובן דכשעומדים בתחלת ליל כ"ה חשיב היום דכ"ה ימים הנכנסים. משא"כ לב"ה דחשיבות הנס (דהשמן) שאירע ביום כ"ה הוא לא רק מצד עבודת המנורה אלא מצד שבוה באו לשלימות הנצחון, א"כ הרי הנס

שייך לכללות היום דכ"ה, ושפיר אפשר להחשיב כבר מתחלת יום כ"ה דהוי ימים היוצאין.

ב. ידוע דא' התי' על קושיית הב"י (אמאי הוי היו"ט ח' ימים דלכ' הנס הי' רק ז' ימים) הוא דיום א' הוא על הנס דמציאת פך השמן. ולהעיר דלכ' מל' הרמב"ם ריש הל' חנוכה וכשגברו ישראל על אויביהם ואבדום בחמשה ועשרים בחדש כסלו היה ונכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור במקדש אלא פך אחד ולא היה בו להדליק אלא יום אחד בלבד והדליקו ממנו נרות המערכה שמונה ימים עד שכתשו זיתים והוציאו שמן טהור" משמע דהנס שעליה נקבע הנס לא הי' מציאת פך השמן, דא"כ הול"ל "מצאו פך א'" בל' חיובי, וכן מל' הברייתא שבגמ' (אלא דבגמ' דקאמר תחלה "בדקו" אפשר לפרש דחלק מהנס הוא המציאה).

ג. בגמ' לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים להלל ולהודאה. וצ"ע, מהו ימים טובים, לכ' הוא יו"ט א' דחנוכה? והנה בל' הגמ' הי' אפ"ל בדוחק דהכוונה לימי חנוכה דכל השנים (וכיון שקבעום רק בשנה אחרת לכן צריכים להדגיש זה), (ועי' ברמב"ם "ימי שמחה והלל" אבל לא כ' ימים טובים). ואף אי תימא דמצד דקדוק הל' אין שייך לומר "יום טוב" על כמה ימים, הי' אפ"ל דקבעו "חג" וכיו"ב. ומשמע דכל יום הוי כמו יו"ט בפנ"ע, ולכ' כמה נ"מ בזה, ומהם המבואר לאח"ז:

ד. בלקו"ש ח"כ מבאר הרבי הנ"מ להלכה בין האופנים לבאר פלוגתת ב"ש וב"ה.

והעירני חכם א' די"ל עוד נ"מ בפועל: אם יבא משיח צדקנו בא' מלילות חנוכה מה יהי' הדין. למשל, אם יבא מ"צ בליל ד' דחנוכה בשנה זו, שאז יהי' הלכה כב"ש, הנה אי נימא דטעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסים, א"כ נצטרך להדליק אז חמש נרות, אבל אי נימא דטעמא דב"ש משום דפוחת והולך, א"כ ידליק ג' וכו'. והנה בהשיחה מבאר נ"מ אליבא דב"ה, מכיון דבזה"ז הלכה כב"ה, וב"ש במקום ב"ה אינו משנה, אבל במצב הנ"ל הרי זו נ"מ להלכה למעשה בין ב' האופנים בטעמא דב"ש, וגם זהו נ"מ באופן דלכתחלה (ויש להוסיף דכאן הוא לכתחלה לא רק בנוגע להלילות שקדמו לה אלא גם בנוגע ללילה זו עצמה).

אך אפשר יש לדון בזה: (א) הרי כמו שעכשיו, החיוב ד"פוחת והולך" אליבא דב"ש מחייב גם שיום ראשון מדליק שמונה, היינו שבכלל חיוב גופא הוא החיוב להדליק מעיקרא באופן שיוכל להיות פוחת והולך מאז עד סיום ימי חנוכה, הנה כמו"כ אפ"ל במצב הנ"ל בב"א, שברגע שיבא מ"צ ויהי' הלכה כב"ש, הנה מיד יחול החיוב להדליק מאותה הלילה באופן שיוכל להיות פוחת והולך עד סיום ימי חנוכה, וא"כ גם לסברא זו יהי' החיוב באותה לילה ה' נרות וכו' (ואיני יודע אם הא דהלכה כב"ש יהי' תיכף

בביאת משיח, או קצת לאח"ז, כדמשמע (כאופן הב') מהמבואר בהשיחה בענין תורה חדשה בטעם דהלכה כב"ש, דכך יהי' הרוב אז).

(ב) גם יש לדון מטעם אחר, דלכ' אפ"ל דעיקר המהדרין מן המהדרין הוא דין בכללות קיום המצוה של כל הימים, שהוא הידור בכולם ע"י שהאופן והציור של קיום המצוה הוא יום ראשון מדליק כך וכך ומכאן ואילך מוסיף (או פוחת), ואין ההידור רק בקיום הפרטי דלילה זה, אלא הוא הידור כללי בכללות המצוה דכל הלילות, היינו שהמצוה נדרת חנוכה בכללותה הוא בהידור יותר ע"י שהוא באופן דמוסיף והולך (או להיפך).

וכן מדוייק בל' הגמ', דקאמר בדברי ב"ה דמהדרין מן המהדרין "יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך", דלכ' המלים "יום ראשון מדליק אחת" מיותרות, דלא הול"ל אלא מהדרין מן המהדרין מוסיף נר א' (או כיו"ב. ובשלמא בדברי ב"ש מובן מה דאמר "יום ראשון מדליק שמונה" (ולא אמר בקיצור פוחת והולך), דצריך לבאר האופן שיוכל להיות בכל לילה פוחת והולך עד הלילה האחרונה, אבל בדברי ב"ה לכ' א"צ לזה. ובשלמא למ"ד דטעמו כנגד ימים היוצאין א"ש, דזהו הגדרת ההידור דיום ראשון מדליק אחת וכו' (ואולי זהו יסודו דהך מ"ד), אבל למ"ד דטעמו משום דמעליו בקדש לכ' הוא ללא צורך? ומשמע מזה דכולם יחד הם הידור אחד (אבל אין ראי', דהא אפ"ל דנקט כן אגב הל' בדברי ב"ש).

[ואין להקשות ע"ז מכל הנ"מ המבוארים בשיחת הנ"ל, דיש דין הידור בלילה א' אף שלא נתקיים בשאר הלילות, דהכוונה בהנ"ל הוא דעיקר ההידור הוא ע"י כל הלילות יחד, אבל פשיטא דיש הידור דמעלין בקדש בלילה מסויימת אף שחסר ההידור דצירוף כל הלילות, וכמו שמבואר בהשיחה שם דיש ההידור ד"אין מורידין" עכ"פ, אף דפשיטא דעיקר ההידור הוא ע"י שיש גם ה"מעלין בקדש"].

ולסברא זו אפ"ל דאף כשיבא משיח באמצע ימי החנוכה ויקבע הלכה כב"ש, מ"מ בנוגע לשנה זו עדיף לגמור כב"ה, ויקויים המהדרין מן המהדרין כפי שהוא בכללות החג, מלקיים סברת ב"ש רק בלילות הנשארים, ובאתי רק לעורר.

ה. בגמ' שם "זאת אומרת נר חנוכה מצוה להניחה בתוך עשרה דאי סלקא דעתך למעלה מעשרה לימא ליה היה לך להניח למעלה מגמל ורוכבו, ודילמא אי מיטרחא ליה טובא אתי לאימנועי ממצוה".

וצ"ע, דאיך נעשה עי"ז "רשות פרסום מצוה"? ועי' ב"ק (ל, א) "והתנן רבי יהודה אומר בנר חנוכה פטור מפני שהוא ברשות, מאי לאו משום רשות בית דין לא משום רשות מצוה דתניא רבי יהודה אומר בנר חנוכה פטור מפני שהוא רשות מצוה". ולכ'

הי' אפשר לפרש דרשות ב"ד היינו שהב"ד מתירים לו לעשות כן, ורשות מצוה היינו דהמצוה לעשות כן (והרשות הוא מכח המצוה, ולכן יש נ"מ להלכה). וא"כ לתי' הגמ' בשבת, שאין המצוה כן, רק דאנן חיישינן דאתי לאימנועי ממצוה, א"כ הוי רשות ב"ד ולא רשות מצוה.

אבל עי' רש"י שם "הניח בחוץ משום פרסומי ניסא פטור, ה"ג דתניא רבי יהודה אומר בנר חנוכה פטור מפני שהוא רשות מצוה כלומר משום רשות ב"ד דמצוה מיפטור אבל ברשות ב"ד דלאו מצוה חייב" ולכ' זהו לפי תי' הגמ' בסוגיין דהוי רשות ב"ד בשביל המצוה (משא"כ לסברת הגמ' בהקושיא הוי רשות מצוה ממש).

ועי' ב"ק (סב, ב) "כיון דבמצוה קא עסיק, כולי האי לא אטרחהו רבנן" ויל"ע אם זהו אותה הסברא כמו בסוגיין או לא.

ו. בגמ' נר חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה פסולה, כסוכה וכמבוי. וכ' התוס' "וא"ת הוה ליה למימר ימעט כמו גבי מבוי דאמר התם מבוי דרבנן תני תקנתא ואיכא למימר דנקט פסולה משום דבעי למימר כסוכה שהיא מן התורה". ולכ' תי' זה הוא רק לפי שיטת התוס', דהנה עי' ברש"י סוכה שם (ב, א) "סוכה מדאורייתא דעשרים אמה דיילא ילפינן מדאורייתא וקודם שנשנית המשנה נאמרה שיעורה מסיני, תני פסולה שייך למיתני בה לשון פסול, כלומר לא נעשית כתורה וכהלכה, מבוי דכוליה מדרבנן דמדאורייתא סגי ליה בשלש מחיצות ואינו צריך לקורה זו אלא מדרבנן, תני תקנתא דלא שייך למתני בה לשון פסול, דמאן פסלה קודם שנשנית משנה זו הרי היא תחלת הוראתו ומצותו". ולפי' לא שייך זה דאדרבא, דכיון דבדברבן לא שייך פסול צ"ל להיפך, דיאמר ל' ימעט משום הדרבנן ולא ל' ימעט משום הדאורייתא.

אבל התוס' לשיטתייהו בסוכה שם שכ' "דאי הוה תני ימעט חיישינן דילמא טעי איניש לומר ימעט לכתחילה ודיעבד כשרה ודקדק בלשונו דלמא אתי לידי איסורא דאורייתא ותני פסולה אע"ג דלא הוי לישנא מעליא כמו ימעט אבל במבוי דרבנן לא חייש ותנא ימעט שהוא לישנא מעליא" והיינו דבדאורייתא לא שייך ל' ימעט.

ז. במ"א סי' תרעה סק"ד "סומא אם יכול להשתתף בפריטי מוטב ואם יש לו אשה מדלקת עליו ואם אין לו אשה ויש לו בית מיוחד מדליק ע"י סיוע של אחר דסומא חייב בכל המצות ול"ד לנר הבדלה דפטור דהתם בעינן שיאותו לאורו משא"כ הכא דאיכא פרסומי ניסא לאחר' (תשו' רש"ל סי' ע"ו) ע"כ.

ובמ"ב שם (סק"ט): "סומא אם הוא בבית שאחרים דולקין ויכול להשתתף בפריטי עמהם ויברכו עליו זה עדיף וכן אם יש לו אשה אשתו מדלקת עליו ואם הוא בבית מיוחד ואין לו אשה ידליק בעצמו ע"י סיוע של אחר ועיין בשע"ת דלא יברך וכ"ש

שאינו יכול להוציא אחרים" (וזהו דלא כמ"א דמשמע בפשטות שמברך, ודלא כמצויין בנטעי גבריאל), והוא משע"ת שם סק"ג שכ"כ בשם מו"ק שכ' "עבה"ט ומה שכת' בשם רש"ל דמדליק בעצמו על ידי סיוע אחר עיין במו"ק שלא יברך ואצ"ל שאינו מוציא אחרים עיין שם".

ועי' בנטעי גבריאל (לחנוכה פ"ז הערה י"ט) שהק' מדברי התוס' ר"ה לג, א ד"ה היא שכ' להביא ראי' דנשים מברכות על מ"ע שהז"ג, וז"ל "ותדע דאמרינן פרק החובל (ב"ק דף פז.) אמר רב יוסף מעיקרא אמרי מאן דאמר הלכה כרבי יהודה עבדינא יומא טבא לרבנן דלא מיפקדנא ועבדינא ואם במקום דפטור מן הדבר ועושהו אסור מלברך אם כן אמאי עבדינא יומא טבא והלא היה מפסיד ברכות ציצית ולולב ותפילין ומגילה ונר חנוכה וסוכה והבדלה וקדוש היום וברכות של ק"ש שחרית וערבית וכל הברכות כולן", ומפורש דסומא מברך על נ"ח. אך זה יש ליישב דבמ"ע שהז"ג חסר בהחיוב, וע"ז קי"ל דאף מי שאינו מחוייב יכול לברך. אבל בסומא חסר בעצם הקיום, דכיון דאינו נהנה לאורו חסר במעשה המצוה שלו, וע"ז אינו יכול לברך.

[אך באמת במו"ק הביא ראי' מברכת הרואה, שמזה הוכיח דהראי' הוי חלק מהמצוה, ולכן סומא אינו מקיים מצוה, והנה מלבד מה דיש לדון בהראי', דהא אפ"ל דזהו דין בפנ"ע, ואכמ"ל, אבל עכ"פ גם לפי דבריו הי' אפ"ל דבכל אופן ברכת שעשה נסים, שזוהי הברכה ששמברכים על הראי', הוא דאין סומא מברך אותה, ועפ"ז אין ראי' דלא כן מדברי התוס'].

ולכ' יש להביא ראי' מדברי הרמב"ם (פ"ג ה"ד מהל' חנוכה) שכ' "כל שחייב בקריאת המגילה חייב בהדלקת נר חנוכה", ולכ' מפורש דגם סומא חייב. והנה לפי הטעם שכ' במו"ק שם בסופו דאפשר דסומא בכל המצוות הוא רק מדרבנן, וגם חיובו הוא רק בספק ולא ברירא (ולכן אינו יכול להוציא אחרים), א"כ גם לדבריו אין חילוק בין מגילה לחנוכה, אבל לטעם ראשון שכ' שהוא בנ"ח דוקא משום שאינו יכול לראותה (ודימה למי שאין לו מגילה בפורים, ע"ש), א"כ מבואר לכ' מדברי הרמב"ם הנ"ל דלא כן.

אך יש ליישב, דהרי בסומא אין החיסרון מצד החיוב, כ"א מצד הקיום, דמחוייב הוא אלא שאינו קיום המצוה כראוי כשאינו ניאות לאורו (לדעת הני פוסקים), וא"כ שפיר כ' הרמב"ם דמחוייב ומ"מ אינו יכול לברך.

ולכ' מהמבואר בלקו"ש (ח"ג שיחה לחנוכה וחל"ה בהוספות) דנר חנוכה שונה מכל הנרות שאין בזה שום תכלית (דלא כנרות שבת שהם משום שלום בית, ודלא כנרות המקדש דכתיב בהו "יאירו שבעת הנרות" ומשם אורה יוצאת כו', א"כ משמע דלא

כסברא זו, דאם אין בהם שום ענין להאיר, א"כ אין סברא לכ' דעי"ז שהמדליק אינו רואה האור חסר בהמצוה דהדלקה.

(ח) כ' הרמב"ם (פ"ד ה"ב מהל' חנוכה) "מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבת האל והודיה לו על הנסים שעשה לנו, אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק"

ובאו"ש שם מדייק ממ"ש הרמב"ם "ונרות" ל' רבים דגם בשביל נרות הנוספות דהידור הוא מוכר כסותו (והיינו משום דהרי הרמב"ם הזכיר שמן בפנ"ע, וא"כ אם הרמב"ם מיירי בעיקר המצוה דנר איש וביתו ונר לכל הלילות, א"כ הוי נר א' ושמן לכל הלילות וצאי נרות).

אך צ"ע מסברא, דהא אין חיוב כלל על ההידור, והוא רק הידור, ואיך שייך שיהי' מחוייב למכור כסותו בשביל זה?

ועי' במ"ב שם (סי' תרעא ס"ג) "על הפתחים - או מוכר כסותו או משכיר עצמו, אבל אינו מחוייב בכל זה רק בשביל נר אחד בכל לילה" (וציין ל"אחרונים"). וכ"כ בביה"ל שם לענין תמחוי. וצ"ע בסברת הרמב"ם לפי' הנ"ל דהאו"ש³.

ואפשר ליישב דברי הרמב"ם: (א) אפ"ל דכוונתו להיתר, דהא יותר מחומש אי"ז רק שאינו מחוייב לבזבז, אלא דאסור לבזבז, וא"כ שפיר צ"ל דכמו דהעני מחוייב למכור כסותו בשביל עיקר המצוה עכ"פ דנר איש וביתו, כמו"כ יכול הוא (ומותר) למכור כסותו גם בשביל הנרות הנוספות ואין בזה איסור דיותר מחומש (וא"כ דברי הרמב"ם לצדדין קתני, דלענין עיקר המצוה מוכר כסותו הוא הגדרת החיוב, ולענין הנרות הנוספות ה"ז היתר).

ויש להוסיף ע"פ המבואר בלקו"ש (ח"כ בענין מהדרין) דלחד סברא הוי ההידור חלק מגוף המצוה, וא"כ הוי דין א' בנרות חנוכה דמוכר כסותו, דגם נרות דהידור הם בכלל המצוה, אלא שיש נ"מ להלכה, דבנר העיקרי, שהוא עצמו הוא חיוב, גם הדין דמוכר כסותו (משום פרסומי ניסא) הוא חיוב גמור. ובנרות הנוספות, שהם עצמם אינם אלא הידור, הנה גם הדין דמוכר כסותו (שחל גם עליהם) אינו חיוב כ"א הידור, והרמב"ם כותב יסוד הדין.

ולא באתי בכ"ז כ"א לעורר את לב הלומדים.

3) אך ראיתי מי שכ' דדרכו של עני בנרות של חרס, ואז צריך נר חדש בכל לילה ושפיר כ' הרמב"ם נרות, ודלא כפי' האו"ש.

ביאור קושיית הכלי יקר בטעמי השמיטה

הרב אורי גמסון

ראש ישיבת תורת"ל – ברלין, גרמניה

בטעמה של מצוות שמיטה, מצינו כמה דיעות: בספר החינוך⁴ כתב וז"ל: "משרשי המצוה, לקבוע בלבנו ולצייר ציור חזק במחשבתנו ענין חדוש העולם כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ (שמות כ, יא), וביום השביעי שלא ברא דבר הכתיב מנוחה על עצמו. ולמען הסיר ולעקור ולשרש מרעיונו דבר הקדמות אשר יאמינו הכופרים בתורה ובו יהרסו כל פנותיה ויפרצו חומותיה, באה חובה עלינו להוציא כל זמנינו יום יום ושנה שנה על דבר זה למנות שש שנים ולשבות בשביעית, ובכן לא יתפרד הענין לעולם מבין עינינו תמיד, והוא כענין שאנו מוציאים ימי השבוע בששת ימי עבודה ויום מנוחה". ובדומה לזה כתבו גם בעל העקידה והאברבנאל.

והקשה ע"ז בעל ה'כלי יקר', שהרי לא מסתבר שעניינה של השמיטה יהיה כעניינה של השבת, להזכיר על חדוש העולם, שהרי מאי רבותא יש בשמיטה שמגיעה פעם בשבע שנים על פני השבת שמגיעה בכל שבוע, וז"ל: "בטעם מצוה זו יש דעות חלוקות... ובעקידה נתן טעם אחר ואמר שתכלית מצוה זו לזכר חידוש העולם ולזכור ימות עולם וסוף ימי חלדו, וכן כתב מהר"י אברבנאל והוסיף עוד נופך משלו וגם זה רחוק מכלליות כי הוא דומה ליהודה ועוד לקרא כי יום השבת התמידי בכל שבוע בא לזכר חידוש העולם ואם הוא לא יועיל מה יושיענו זה הבא לעיתים רחוקים".

והנה מדקדוק לשון החינוך דומה שהקדים רפואה למכה שכתב בהמשך דבריו וז"ל: "ולכן ציוה ברוך הוא להפקיר כל מה שתוציא הארץ בשנה זו מלבד השביתה בה, כדי שיזכור האדם כי הארץ שמוציאה אליו הפירות בכל שנה ושנה לא בכוחה וסגולתה תוציא אותם, כי יש אדון עליה ועל אדוניה. וכשהוא חפץ הוא מצוה אליו להפקירם", והיינו אשר עניין ההפקר שעומד במרכז של מצוות השמיטה הוא זה המחלק בין השביתה הרגילה של השבת והשביתה של שנת השבע.

ובמהות עניין הפקר זה, וכיצד הוא העומד במהות ההבדל בין שבת לשמיטה, מצינו בשיחות קודש כ"ק אדמו"ר⁵ ביאור נפלא, אשר בשמיטה מצינו שני חידושים שאינם קיימים בשבת:

(4) מצוה פד.

(5) ערב ראש השנה – כ"ט אלול תשל"ב.

א) "אפקעתא דמלכא", והיינו שכל הארץ שייכת בשנה זו לרבש"ע, ואין לאדם שום בעלות על הארץ. בניגוד גמור לשבת שלא זו בלבד שהקרקע נשארת ברשותו של האדם ואסור לו להפקירה מצד הקדושה, אלא שאדרבא "כל אדם שאין לו קרקע אינו אדם", ומצד דין תורה הוא מחוייב להישאר בעל הבית על הקרקע שברשותו.

ב) שהאדם, החיה והבהמה נעשים שווים אז, שהרי זמן ביעור שביעית תלוי בזמן ש"כלה לחיה בשדה", והיינו שזמן אכילתו של האדם תלוי באופן ישיר באכילת החיה, בניגוד גמור להנהגת הרגילה על פי תורה שעליו להדגיש בדרכיו ובמעשיו כיצד הוא נעלה וגבוה מן החיה והבהמה.

והנה כשם שנקודת ביאורו הראשונה של הרבי מדוייקת מדברי החינוך, הרי אנו מוצאים כי נקודת ביאורו השניה מתבררת מדבריו של האברבנאל⁶, שביאר, כפי שהזכיר הכלי יקר בדבריו, אשר עניינה של השמיטה דומה לשבת, אולם המעיין שם יראה בדבריו אשר אכן משווה עניין השמיטה לא רק לשביתת השבת אלא יותר מבורר לעניין חידוש העולם, והיינו אשר העולה מדבריו הוא אשר השמיטה דומה לחזרת העולם לנקודת הבראשית שלו, בדומה לשבת הראשונה שהייתה בעולם, ולכן מסיים בדבריו וכותב וז"ל: "ולפי שאחרי שבת בראשית נהג הטבע מנהגו בהויה וההפסד בחכמת בוראו כפי מה שהטביעו עליו. לכן אמר בשמיטה והיתה שבת הארץ לכם לאכלה לך ולעבדך ולבהמתך ולחיה שהכל שוים בהנאתה כמו שיהנו מהדברים הטבעיים שהזמין הטבע הכל בשוה", והיינו אשר דווקא מכיוון שחזור העולם לנקודת הבראשית שלו עוד לא עומד ההבדל הטבעי המחלק בין חלקי הבריאה השונים, ולכן הנאת החיה והבהמה שווה להנאת האדם, והרי זה דומה להפליא לביאור רבינו הנ"ל.



חסידות

קו המדה וקנה המדה

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בד"ה ויהי מקץ תרס"ו שיצא לאור לראשונה לש"פ מקץ השתא מהנחה (והוא מיוסד על ד"ה זה תרל"ב), מבואר באריכות המבואר גם בביאורי הזהר על מאמר הזהר שיש קו המדה וקנה המדה, ומשמעות הדברים היא דקו המדה הוא ענין הגבורות והגבלת הע"ס, וקנה המדה הוא למטה מזה.

וז"ל: "והענין הוא, דהנה קו המדה, הגם שהוא בחי' מדידה והגבלה, אמנם הרי יש בזה בחי' המשכת האור, ויש בזה ענין היחודים, יחוד חו"ב, וז"א ומלכות, וזהו בחי' המדידה דקדושה. אבל בחי' קנה המדה הוא בחי' המדידה דנוגה . . . וזהו ההפרש בין בחי' קו המדה לקנה המדה, דקו המדה הוא ג"כ בחי' גבורות שבחסדים, אמנם שם הגבורות הם תכלית החסדים, דהיינו בכדי שיושלם הכוונה של בריאת והתהוות העולמות, וסוף מעשה עלה במח' תחלה, שזהו דוקא ע"י הגבורות, ונמצא שהגבורות הם תכלית החסדים. אמנם מפני שמ"מ הוא בחי' גבורה, לכן כשמסתלק בחי' זו ונשאר רשימה, נמשך מזה המדידה דנוגה. וזהו מה שאיתא בזהר דכשמסתלקים בחי' ה"ג דאימא נמשך מזה יניקת החיצונים, והיינו דכשמאיר בחי' ה"ג דאימא אז הוא בחי' גילוי הו"א, אמנם כשמסתלקים הה"ג ונשאר רק רשימה, נמשך מזה יניקת החיצונים".

והעירני ח"א, דיש לעיין איך להתאים זה עם המבואר בד"ה וידבר משה אל ראשי המטות תער"ג שבהמשך תער"ב פקנ"ח (הנסמן בד"ה ויהי מקץ שם הערה 2. ובמהדורה החדשה דהמשך תער"ב חוברת יא עמוד תכה הערה 27 צוין לד"ה ויהי מקץ תרל"ב הנ"ל), דשם משמע שקנה המדה הוא למעלה מקו המדה, וז"ל: "דהנה ההפרש בכלל בין קו המדה וקנה המדה הוא ההפרש בבחי' חסדים וגבו' כו', דהנה כל מדידה הוא בחי' גבו', שהרי המדידה הו"ע ההגבלה שזהו בחי' גבו' כו' . . . אך קנה המדה הוא בחי' חסדים כו', דהנה קנה גדולו הוא על המים וכמו קנה וסוף קמלו, וכמו כאשר ינוד הקנה במים כו', וזהו פתיל וקנה דפשתן עיקר גדולו הוא מן העפר ולכן גדל בד בחי' יחידי שהו"ע ההתחלקות שמיסוד העפר כו', וזהו פתיל וקנה היינו קו המדה וקנה המדה, דקו המדה הוא בחי' גבו' וקנה המדה הוא בחי' חסד".

וצ"ב.

כלה תתאה וכלה עילאה

הנ"ל

בהמשך תער"ב ח"ג ע' א'רצה, לאחר שמבאר ענין ב' העליות בשם הוי' הנרמזים בטעם הגרשיים שעל תיבת הוי' בפסוק "הוי' יחתו מריביו" (שבשירת חנה), ממשיך:

"והנה ב' עליות הנ"ל בעבודה, י"ל שהן ב' בחי' כלה הנא' בשה"ש, בחי' כלה עילאה וכלה תתאה, דלפי המובן בתו"א . . . הן בב' המדרי' דממכ"ע וסוכ"ע כו', דהנה ממכ"ע וסוכ"ע שניהם הן בחי' שמו בלבד . . . אמנם השגת הנשמה המלוכשת בגוף . . . הוא בבחי' ממכ"ע . . . וההתבוננות בזה היא לידע ולהשיג את ההארה האלקית ואיך שזהו רק הארה לבד ואין ערוך כלל לגבי עצמות אוא"ס כו' . . . והארה זו גופא כמו שהיא במקורה ה"ה בבחי' ביטול בתכלית דרך כמו שמתלבשת בעולמות ה"ה בבחי' אור וחיות כו', אבל כמו שהיא במקורה היא בבחי' העדר תפיסת מקום כמו זיו השמש בשמש שאינו עולה בשם אור וזיו כלל כו', וע"כ תכלה ותכסוף נפשו להיכלל בעצמות אוא"ס הקדוש ומובדל מהעולמות כו' . . . ועז"נ נכספה וגם כלתה נפשי כו' כלתה נפשי לחצרות ה' כו' בחי' הכליון והתשוקה שבנפש לעלות ולהיכלל בבחי' עצמות אוא"ס כו'.

אך גם בחי' סוכ"ע הוא רק הארה לבד דעם היות שזהו הארה עצמיות ולכן ה"ז בבחי' קדוש לגבי העולמות כו' מ"מ ה"ז רק הארה לבד ובאין ערוך כלל לגבי . . . וכמ"ש עושה פלא שגם בחי' פלא הוא בבחי' עשי' לבד, וכאשר ההשגה וההתבוננות היא בבחי' ההארה העצמיות ואיך שזהו רק הארה לבד ובאין ערוך כלל, נעשה עי"ז בבחי' ביטול במציאות ממש כו', והוא בחי' כלה בבחי' כליון וביטול במציאות כו'.

ויובן יותר ענין ב' בחי' כלה . . . דבחי' כלה עילאה הוא ע"י ההתבוננות בעצמות א"ס ברוממות עצמותו שאינו בערך ובגדר העולמות וההשתל' כלל וכל ההשתל' מרוכ"ד עד סוכ"ד הוא בבחי' הארה בלבד כו', והארה זו אינו מעצמותו ית' כ"א מבחי' האור והגילוי מעצמותו ית', וכמ"ש באורך נראה אור דכל מה שנראה אור בגילוי בעולמות אפי' במדרי' היותר עליונות כו', והוא בחי' הקו"ח הנמשך מאוא"ס ב"ה וראשית ההתגלות הוא בפרצוף דא"ק וממנו נמשך ונתגלה בכל העולמות כו', כ"ז הוא באורך לבד כו', אבל עצמות א"ס מובדל ומרומם לגמרי בבחי' רוממות עצמי גם מבחי' האור והגילוי מעצמותו ית' כו', ולכן אני ה' לא שניתי דכללות האורות והגילויים אינם עושים שינוי כלל וכלל כו' ולית מח' תפיסא בי' כלל אפי' מחה"ק דחכ' דא"ק כו', ובהתבוננות זאת בבחי' עצמות א"ס נעשה בבחי' כליון ובבחי' ביטול בעצמותו לגמרי

כו'. וכלה תתאה הוא בהתבוננות בבחי' האורות והגילויים איך שכ"ז הוא באין ערוך לגבי עצמות, שעי"ז הוא הכליון והתשוקה להיכלל בעצמות אוא"ס כו'.

וזהו"ע ב' העליות דעלי' ראשונה הוא בד"כ עליית בחי' ממכ"ע שזהו בד"כ האור דסדר השתל' שעולה בעצמות אוא"ס שלמעלה מהשתל' כו', ועלי' הב' היא בעצמות שלמעלה מבחי' סוכ"ע וממכ"ע כו'". עכ"ל.

והנה לכאורה כד דייקת שפיר יש לעיין קצת בלשון הדברים, דבתחילה מבאר שההתבוננות דכלה תתאה היא להיות בבחי' כליון בעצמות אוא"ס, ואילו בהמשך הענין מיד משמע שהלשון "עצמות אוא"ס" כאן הוא בחי' הסוכ"ע בלבד. וצ"ב קצת, שתוך כדי דיבור משנה הלשון מ"עצמות אוא"ס" ל"סוכ"ע", ומבאר שגם סוכ"ע אינו תכלית העילוי אלא העיקר הוא הכליון לעצמות א"ס. ולא עוד אלא שבסיום הלשון כשחוזר לבאר ענין כלה תתאה, כותב: "וכלה תתאה הוא בהתבוננות בבחי' האורות והגילויים איך שכ"ז הוא באין ערוך לגבי עצמות, שעי"ז הוא הכליון והתשוקה להיכלל בעצמות אוא"ס כו'".

ואולי יש מקום לדייק, שבהתבוננות דכלה תתאה נקט לשון עצמות אור אין סוף ואילו בכלה עילאה נקט הלשון עצמות א"ס, ואכן בקטע המסיים ניתן לדייק כן, שיש חילוק בין עצמות סתם לעצמות אוא"ס, אבל הלשון צע"ק.



ההבדל היסודי בענין הרשימו בין הרבי המהר"ש להאדמו"ר מקאפוסט

הרב נחום וילהלם
ירושלים, אה"ק

בחוברת "היכל הבעש"ט" במאמר על קבלת מהר"י סרוג בתורת החסידות בענין רשימו והצמצום שלפני הצמצום הראשון בתורת חסידות חב"ד מאמר אחרון בסדרה מבאר שההבדל היסודי בין הרבי המהר"ש והאדמו"ר מקאפוסט בענין הרשימו הוא בעיקר הגדרת הרשימו ועיקר משמעות הרושם שנשאר, שלפי המהר"ש הרשימו הוא כח הגבול שהיה גם לפני הצמצום, ולפי הקאפוסט הרשימו הוא מה שנשאר לאחר הצמצום מהאור שנסתלק כמשל ריח מהבושם שנשאר בכלי שהורק ממנה הבושם.

הנה בחילופי המכתבים בין הר"ד תומרקין עם האדמו"ר מקאפוסט במכתב ב' משמע להיפך שהר"ד מתומרקין מדייק מהלשון בלקו"ת שכתוב "רשימו מהאור"

ומקשה על מה שכתב האדמו"ר מקאפוסט שהרשימו היינו האותיות רל"א שערים שהוא המלבוש של האור, ומשיב לו האדמו"ר מקאפוסט ממקום אחר בלקו"ת ששם משמע שהרשימו הוא האותיות.

וכן אם נדייק בלשונו בענין משל הבושם והריח, אין ראייה שהרשימו הוא רושם מהאור, כי ברור שם שמה שקוראים "רשימו" בנמשל הוא כמו במשל הכלי של הבושם, אלא שהאותיות נקראים בשם "רשימו" כי נשאר בהם רושם מהאור, היינו האור בהעלם, ולכן נקרא הרשימו שהוא הכלי והמלבוש של האור "עצמותו ומהותו" כי נשאר בו רשימו מכללות האור, ולכן כותב מיד שמכל מקום לגבי האור עצמו (כמו שהוא בהעלם) הרי הרשימו הוא רק בבחינת אותיות וחיצוניות בלבד.

וכן בספר מגן אבות פר' ויגש כותב האדמו"ר מקאפוסט שהרשימו שכתוב בע"ח בקצרה הוא אכן רשימו מהאור, אבל העמק המלך מאריך בענין הרשימו שהוא המלבוש של האור, והאדמו"ר מקאפוסט מוכיח שם כמו העמק המלך לשיטתו שהאור נתעלם מהאותיות וכמו שיבואר בהמשך.

ועוד והוא העיקר מה שהאדמו"ר מקאפוסט חולק על הרבי המהר"ש הוא מה שכתב מפורש שבהרשימו נשאר אור א"ס בלי צמצום כלל, היינו אור שלא נסתלק, שזהו נגד הע"ח ונגד כל החסידות, כי לפי האדמו"ר מקאפוסט האור שבהרשימו הוא בבחי' סילוק היינו שהוא בהעלם, נמצא לפי המהר"ש או שנמצא בהרשימו אור שלא היה במקום החלל, כמבואר בתער"ב ח"ג או שהאור שנסתלק ממקום החלל הוא בגילויי בהאותיות, ולכן ביחס להרשימו הוא לא נסתלק כלל, כמבואר בתרס"ו ד"ה אדם כי יהיה.

אבל המבאר בהיכל הבעש"ט כותב (בהע' 33) שמ"ש הרבי הרש"ב נ"ע שהאור הוא בגילויי הוא חידוש כי כולם מדברים שזה בהעלם, ונמצא לפי זה אין וויכוח כלל, ומה שהאדמו"ר מקאפוסט מתכוון במשל הריח הוא לא על ענין שבזה הוא חולק על דודו הרבי המהר"ש, אלא אדרבה שבזה מבאר איך הרשימו הוא עצמותו ומהותו, כי יש בו כל האור בהעלם, ובה אין וויכוח.

ולפי זה יהיה הוויכוח רק בענין השינוי בעצם האותיות שהם כח הגבול, כי במכתב ב' הבין האדמו"ר מקאפוסט בכוונת הר"ד תומרקין שכאילו חידש הסבר חדש לתרץ את הגהת המהר"ש שלא נתכוון על האור שבהרשימו שבוודאי נסתלק כי הוא בהעלם שזהו כל ענין הצמצום, אלא שהמהר"ש נתכוון רק על עצם האותיות שלא נשתנו, ונמצא שאין שום מחלוקת רק משמעות דורשין איכא בינייהו בענין הגדרת הרשימו, וכמו שמסיק גם המבאר שזה כל חידוש המהר"ש שאין שינוי בעצם האותיות, והשינוי הוא רק בהאור שנסתלק להיות בהעלם בהאותיות.

ועל זה משיב לו האדמו"ר מקאפוסט שיש שינוי גם בעצם האותיות שזהו קיפול המלבוש, (ואכן צריך להבין מה דעת המהר"ש בענין קיפול המלבוש שהוא צמצום מרובע בהאותיות ולכאורה הוא שינוי, ויתבאר בהמשך).

כי בענין שיש בהרשימו כל האור (ולא רק קו) בהעלם, ולכן הכלים שהם מהרשימו יהיה שרשם למעלה מהקו גם האדמו"ר מקאפוסט סובר כך, ולכן אפשר להבין לפי דעת המבאר שבמכתב ב' נסוג הר"ד תומרקין ומבאר כוונת המהר"ש לא על האור שבהרשימו אלא על עצם אותיות הרשימו.

אבל גם לדעת המבאר צ"ל שבמכתב א' סבר האדמו"ר מקאפוסט על מה שכתב המהר"ש מפורש שנשאר בהרשימו אור שלא נסתלק הכוונה שהאור הוא בגילוי בהרשימו, כי בצמצום שלא כפשוטו הסילוק יהיה רק מגילוי אל ההעלם, ועל זה הוא חולק שהוא היפוך הע"ח וכל החסידות, כי אם הבין במה שכתב המהר"ש שנשאר בהרשימו אור שלא נסתלק מפני שהוא נמצא כולו בהעלם ולא נסתלק במציאות, א"כ מה הוא נגד הע"ח וכל החסידות, והרי גם האדמו"ר מקאפוסט סובר כך.

אלא שצ"ל שבסוף קיבל את התירוצן מהר"ד תומרקין שכוונת המהר"ש הוא רק על עצם האותיות שלא נשתנו, אבל האור אכן נסתלק מהרשימו מבחי' גילוי לבחי' העלם, וכן סובר המבאר ולכן כתב שמ"ש הרבי הרש"ב שהאור הוא בגילוי הוא חידוש.

אלא שבאמת האדמו"ר מקאפוסט טעה בכוונת הר"ד תומרקין, כי לא עלה כלל על דעת הר"ד תומרקין לבאר כוונת המהר"ש שאין שינוי בעצם האותיות, והר"ד תומרקין לא ניסה כלל לבאר את כוונת המהר"ש באופן אחר ממה שסבר בתחלה, כי כמו שבתחלה סבר שאין שינוי בהאור שבהרשימו, והאור הוא בגילוי בהאותיות, כן במכתב ב' מוסיף הסבר ומוכיח מדרוש קן צפור שהאור לא נשתנה ע"י הצמצום ביחס להרשימו מגילוי להעלם, ואינו מדבר כלל על עצם מהות האותיות שלא נשתנו בעצמותם (בלא קשר להאור עד שיקשה עליו ענין קיפול המלבוש).

אלא כוונת הר"ד תומרקין שאין שינוי בערך הרשימו עצמה, היינו לא כשיטת האדמו"ר מקאפוסט שהיה ירידה מערך הרשימו שהוא כח הגבול, שקודם הצמצום היה כלול בהבלתי בעל גבול ממש, היינו שהאור הבלי גבול האיר באותיות הרשימו, וע"י הצמצום נתעלמו מהאותיות, ולכן נמצא שהיה שיש שינוי וירידה בערך הרשימו ע"י הצמצום, וע"ז כותב הר"ד תומרקין שלא היה שום צמצום בהרשימו שכמו שהיה כח הגבול כלול בא"ס הבלתי בע"ג "כן ממש נמשך בהרשימו", כי מה שנאמר ש"נשאר רשימו" הכוונה שנשאר "כמו שהיתה כלולה קודם הצמצום באור הבלתי בעל גבול" בלי שינוי.

וזהו גם כוונת המהר"ש שכתב שעצם האותיות לא זו ממקומם, היינו שלא זו ממקומם שהיו כלולים במקום האור הבלי גבול, היינו שכמו לפני הצמצום היה האור א"ס בגילוי בהאותיות, והאותיות היו כלולים בהאור, וכח הגבול היה כלול בכח הבלי גבול, כך זה נשאר בלי שינוי לאחר הצמצום, ולא כמו שהיה בשבירת הכלים שהאור נתעלם מהכלים, וכמו שמבאר הרש"ב בתרס"ו עמ' ר"ד שאין שינוי באיכות האותיות לומר שאינם ראויים מספיק אל האור, משא"כ אור הקו שהוא היה קודם כלול בהאור שלפני הצמצום, וע"י הצמצום נעשה ירידה בערך אור הקו.

ונמצא ששני המשמעויות בהגדרת הרשימו שמחלק המבאר שזהו האור והאותיות הם בעצם משמעות אחד, כי מה שאין שינוי בעצם האותיות הוא מה שאין שינוי בהאור שבהאותיות כי ביחס להאותיות האור הוא תמיד בגילוי.

ואכן רק לפי האדמו"ר מקאפוסט יש שני ענינים בהגדרת הרשימו, וכמו שאחזי בספר שמן למאור מבאר בשני פירושים, כי לפי שיטתו שיש שינוי בהאותיות שהאור היה קודם בגילוי בהאותיות, וע"י הצמצום נתעלם מהאותיות, הרי שיש ירידה בערך הרשימו ע"י הצמצום, וזהו בעצם גוף האותיות, אבל מה שנקרא עצמותו ומהותו זהו מצד הענין השני בהגדרת הרשימו, כי נמצא בהאותיות רשימו מכללות האור.

ונמצא מה שהוא באמת ההבדל היסודי הוא אם האור מאיר בגילוי בהאותיות או שהוא בהעלם גם לגבי האותיות, ולכן מובן בפשיטות שלפי המהר"ש הרשימו למעלה מהקו, כי האור א"ס מאיר בו בלי צמצום והאור לא נסתלק מהאותיות כלל, משא"כ באור הקו מאיר הא"ס בצמצום, ולפי האדמו"ר מקאפוסט האור הקו למעלה מהרשימו כי מאיר בו האור א"ס לפחות בצמצום, משא"כ בהרשימו אינו מאיר כלל והוא בבחי' סילוק והעלם שזהו כל ענין הצמצום, והאדמו"ר מקאפוסט מוכיח שהאור שנסתלק הוא בהעלם לגבי האותיות, שהרי כל מציאות האותיות הוא לפי העמק המלך, משא"כ אם נאמר שנשאר חלל ריקני כמ"ש בע"ח לא שייך לומר שהאור נשאר בגילוי בהחלל, שהרי אז לא יהיה צמצום כלל אפילו שלא כפשוטו, נמצא לפי הע"ח ע"כ אתה צריך לומר שהאור הוא בהעלם, וא"כ לפי העמק המלך הרי החלל הוא האותיות.

ולפי זה צריך ליישב מה שחידש המהר"ש שנשאר באותיות הרשימו אור שלא נסתלק בגילוי, שהרי האדמו"ר מקאפוסט מביא ראייה מפורשת מלקו"ת בהר שכתוב על אחר הצמצום "רק האותיות לבד נשארים בלי גילוי אור וזהו ענין הרשימו", ומ"ש המהר"ש הוא בהיפוך מהקצה, ונראה ליישב לפי מה שצריך להבין את השרשים וההבנה הפנימית בפעולת הצמצום שהביאו להבדל היסודי בין הרבי המהר"ש והאדמו"ר מקאפוסט.

דהנה כותב האדמו"ר מקפוסט בספרו מגן אבות שהרשימו הוא המלבוש שאינו רושם מעצמות האור, ובזה מיישב מה שקשה לפי מה שמבואר שהצמצום אינו כפשוטו כי אם הסתלקות מגילויי להעלם, שמתחילה האיר בגילוי, איך שייך לומר גילוי והעלם כשלא היה עדיין שום נברא ונאצל וא"כ למי היה הגילוי בתחילה וממי נתעלם אח"כ, והנה שאלה זו קשה רק לפי הע"ח כי הצמצום הוא חלל ריקני, אבל לפי עמק המלך שיש מלבוש מחוץ להאור, והגילוי היה ביחס להאותיות, ולכן ההעלם יהיה ביחס להאותיות.

אבל בלקו"ת ד"ה להבין מ"ש באוצ"ח כותב "ודע שלפ"ז צריך להבין מאחר שהצמצום ה' בהאור שהוא הגלוי שחזר להיות בבחי' העלם. מהו ענין גילוי הזיו קודם שנברא העולם. אשר ה' רק הוא לבדו ית'. וי"ל בדרך אפשר כמו ששייך גלוי גם באדם כשהוא בפני עצמו היינו בחי' הדבור שבו שמדבר השכל שלו. והרי גם כשאנו מדבר די לו בפ"ע בשכל ומחשבה. והדבור אינו רק בשביל זולתו אעפ"כ יוכל לדבר גם בפני עצמו והוא באמת גלוי יותר וגם השפלה וירידה כי אור השכל שבמחשבה דק ורוחני יותר מכמו שהוא כשמתלבש בדבור עד שפנימי' השכל א"א להתגלות בדבור כלל כמ"ש במ"א כך עד"ז יובן ענין גלוי האור שהיה מתחלה קודם הצמצום. היינו עד"מ כאילו תאמר שנתלבש באותיות אשר בחי' אותיות ההם הם נק' בחי' דבור. לגבי אותיות עליונים יותר הנקרא מחשבה. והצמצום הוא שנסתלק האור מלהאיר באותיות הדבור ונכלל באותיות המחשבה. ואע"פ שבאמת לא שייך שם כלל דבור ומחשבה. כי גם אם ק' שנק' מחשבה הקדומה נתהווה אחר הצמצום כו' אך לשכך האון צ"ל כן כדי לצייר ענין גלוי והעלם בהאור והזיו גם קודם שנברא א"ק. בשגם לפמ"ש בספרים שהצמצום היה במל' דא"ס והרי בחי' מל' בכ"מ הוא דבור כמ"ש באשר דבר מלך שלטון".

ההסבר בזה הוא כמ"ש הצ"צ בדרך מצותיך האמנת אלקות פ"ו שאין שינוי מהצמצום גם בהאור וז"ל: "אך איך שאינו שום שינוי גם בהאור כי הגילוי והצמצום אינו אלא לגבי המקבלים אבל לגבי עצמו ית' אין שינוי כלל כי לעולם האור כלול במאור ובטל במציאות ואינו עולה בשם בפ"ע נת' במ"א בביאור האוצ"ח" כוונתו למ"ש שם בלקו"ת וז"ל "מקור השכל והשכל הנמשך ממנו הוא ע"ד ויצא כברק חצו שהוא אור הנמשך מכח ומקור השכל וכשהשכל שהוא האור מתגלה מתלבש באותיות. וכשנכלל במקורו בבחי' העלם זהו כענין התכללות האור במאור. וגם האותיות בטלים שם אלא שלגבי האדם שהוא עצמו אינו משיג מהות נפש המשכלת שבו וכח המשכיל שבו רק גילוי השכל א"כ מה שנכלל גילוי השכל במקור נפש המשכלת זהו העלם ממנו ממש. משא"כ למעלה מה שהגלוי הוא נכלל במקורו אין זה העלם רק לגבי המקבל אבל לגבי המקור נהפוך הוא שהגלוי הוא ירידה והשפלה".

ולפי זה יובן בפשטות ההבדל היסודי שהאדמו"ר מקאפוסט סובר שלפי העמק המלך אין מציאות חלל פנוי והצמצום הוא שהאור נתעלם מהאותיות, והעמק המלך לשיטתו שהקב"ה הוא בבחי' סובב כמ"ש בספרו שער י"ד פר' קנ"ב, והוא מקומו של עולם שהוא המקיף, והלשון "נגע בו הצמצום" הוא מעמק המלך שהוא הקו העגול המגביל בין המקיף להמוקף שהוא החלל שבין האור לאותיות הרשימו שהאור נמצא שם בהעלם ונקרא טהירו עילאה (שער א' פנ"ז).

אבל לפי מ"ש בלקו"ת הנה כל הצמצום הוא שהאור נכלל במאור, ומשמעות ענין זה שאין שינוי גם בהאור מהצמצום כי נתעלה להיות בבחי' מאור, וכמו שבהמאור לא היה צריך צמצום אע"פ שהעצמות בכל מקום כך בהאור, כהלשון שהצמצום הוא סילוק האור ונכנס המאור במקומו (מאמרי אדה"ז ענינים ס"ח) נמצא שהגילויי שהיה במקום החלל הוא צמצום וירידה, והגילויי הוא בהחלל שמחוץ להאותיות, כי האותיות הם מגלים את האור שבתוכם מחוץ מהם למקום החלל שהוא מקום המקבלים, נמצא שגם הגילויי הוא רק לגבי המקבלים, אבל לעולם האור כלול כמו שכתוב בתניא פכ"א.

והטעם שכל גילויי הוא ע"י אותיות, כי למעלה הגילויי הוא צמצום וירידה, וכמו צמצם שכנינו שהוא גילוי, (לקו"ת אמור ל"ד ב') והירידה והגילויי מאחר שהוא צמצום הוא מבחי' אחרונה שבהאור וזהו האותיות שהם כהדין קמצא דלבושיה מינה וביה.

והנה בדרך מצותיך מצות פו"ר כותב הצ"צ וז"ל: "ויאירו עיניך מכל הספיקות שנסתפקו המקובלים האחרונים ה"ה השומר אמונים והמ"ח בענין הצמצום ומק"פ אם הוא סילוק האור לגמרי מן המקום הזה ואם אינו סילוק לגמרי כי נסתלק שלא יאיר בבחי' פנימי הנק' ממלא אלא בבחי' מקיף הנק' סובב".

פירוש שלדעת השומר אמונים לא היה סילוק כלל, וכל ענין הצמצום הוא שבמקום שעד הצמצום פעל עם כח הבלי גבול, הצמצום הוא שפועל רק עם כח הגבול, ונמצא שלא היה סילוק של אור הבלי גבול כלל, וזהו גם דעת הרמח"ל מובא באור התורה ענינים עמ' שט"ו שהצמצום הוא מה שברא העולמות בכח הגבול שהוא רצוני, וכן דעת המבאר שהאריך בזה שכח הגבול הוא רצוני.

אבל לפי הצ"צ כן היה סילוק כי עיקר הפעולה אחר הצמצום שהוא הבריאה הוא דוקא לא מהכח הגבול אלא מהכח הבלי גבול, ולכן הסילוק הוא מה שהכח הבלי גבול פועל בבחי' מקיף, כלומר שמאחר שאני הוי' לא שניתני, לא שייך שיומשך ממנו עולמות באופן של התלבשות שזהו שינוי אלא באופן של התחדשות יש מאין שעושה מאינו ישנו, בלי המשכה מעצמותו כלל, ולכן מה שנמשך הוא הארה באופן של צמצום בבחי' סילוק, שאינו עושה שינוי, וזהו נקרא המשכה ע"י אותיות, והנה פעולה זו היינו המעבר בין אינו לישנו והדילוג הוא מכח הסובב שכח זה מלא בכל מקום באופן אקטיבי

ולא פסיבי כשיטת השומר אמונים והרמח"ל, כי אע"פ שהעולם הוא גבול, אבל הוא נברא מהבלי גבול, כי הוא התחדשות ממש גם מצד הבורא שבורא אותו יש מאין בלי שום שינוי בעצמותו, ולא כאומות העולם שגם מודים שהעולם מצד עצמו הוא התחדשות יש מאין, אבל דעתם שהבורא צמצם עצמו ונותן מקום למציאות נברא, ולכן מצד הבורא אינו התחדשות ממש, ראה בקונטרס ענינה של תורת החסידות הע' 106 107 ומש"ש "התחדשות גמורה" הכוונה התחדשות גם מצד הנברא והתחדשות גם מצד הבורא.

אבל כל יסוד החסידות הוא שגם מצד המהווה ההתהוות הוא מהבורא עצמו בלי צמצום והתלבשות, כי מה שנמשך להיות בבחי' ממלא הוא ג"כ התחדשות יש מאין שהוא רק הארה וזהו ענין התחדשות החיות היינו שהצמצום הוא עצמו דילוג עצום ופעולה של יש מאין שזהו מכח המגביל שבהסובב הבבע"ג והוא אותיות הרשימו.

נמצא כשמדובר בפעולת הבריאה וההמשכה (תרס"ד תקעו עמ' י"ב) יהיה כל מציאות הרשימו לא מה שהוא לעצמו כח הגבול כי אז לא היה נקרא רשימו מהבלי גבול ששניהם שקולין, אלא הרשימו הוא כח הגבול שיש בכח הבלתי בע"ג כביכול להגביל עצמו, שזהו כח המעצור לעכב את הגילוי אע"פ שהוא בתוקף, כי הן הן גבורותיו, וזהו כח העצמות שבהצמצום כמבואר בארוכה בשיחת שמח"ת תער"ב.

ולכן הוא רק רשימו מהבלי גבול כי העיקר הוא הכח הבלתי גבול ואכן על זה שייך לומר רצוני כי זהו יחוט שהוא למעלה מיחוט"ע שהרצון הוא שיהיה גילוי הסובב במציאות של זמן ומקום.

ומבואר בתו"א בתוספות ביאור יביאו לבוש מלכות שיש שני המשכות מהאור א"ס, והרשימו שייך דוקא להמשכה בבחי' א"ס ממש כי הוא כח המגביל שבהסובב, ואור הקו שייך לבחי' גבול ומדה, וכמו שמבואר מאמר זה בשערי אורה לאדה"א שער הפורים.

נמצא שהאור הא"ס שהיה ממלא את מקום החלל ונסתלק הוא בבחי' עלות הרצון, שהוא נמשך מבחי' "קדמון" שלפני הצמצום ע"י צמצום מרובע, ובאותיות הרשימו מאיר בו מהאור שלמעלה מעלות הרצון והוא למעלה גם מבחי' "אחד" שרש הסובב, היינו שהוא בחי' "יחיד", כי אע"פ שהצמצום הוא בהאור שהיה ממלא מקום החלל, אבל בהצמצום נכללו הכל בבחי' "יחיד" כמבואר ממשל צמצום שכל הרב בהמשך תער"ב ח"ג עמ' א'רסח, הרי שרק בחי' "יחיד" לא נסתלק, ולכן לא נגע הצמצום באותיות הרשימו כמו שבהעצמות לא היה צריך צמצום ואדרבה המאור הוא בהתגלות וכמ"ש בסה"מ תרמ"ח עמ' קס"א שהרשימו הוא ענין התגלות המאור.

ולפי זה אפשר לבאר ענין קיפול המלבוש כי מ"ש בלקו"ת שהאותיות נשארו בלי גילוי אור אין הכוונה לגבי האותיות, אלא שהאותיות לא מגלים את האור במקום החלל, ומה שהאור מאיר רק לגבי האותיות זהו צמצום מרובע שהוא הקיפול, כי הצמצום הוא שהאותיות הדבור נתעלו להיות במקום אותיות המחשבה.

וזהו הקיפול כי האותיות מאות ל' עד אות ת' הם הגילוי לזולת, ומאות א' עד כ' הוא הגילוי לעצמו, וע"י הקיפול מאיר גם באות ל' מה שמאיר באות א' וכן הלאה ומזה נעשה שם א"ל ב"ם (תער"ב סימן ר"ה) נמצא שאין שינוי בהאותיות עצמן שמאיר בהאותיות האור שלא נסתלק שכל הסילוק הוא בהגילוי שהוא רק לגבי המקבלים.

אבל באמת מה שאותיות הרשימו לא נגע בהם הצמצום יש בזה חידוש גדול, כי בלקו"ת בהוספות לויקרא ד"ה להבין מ"ש באוצ"ח מביא שני השיטות בענין מקום, כי לפי עמק המלך המקום הוא המקיף היינו שאין רקות בעולם אלא הוא מלא בארבע יסודות וגלגלים עגולים וכל גלגל המקיף הוא מקום להמוקף ולכן הצמצום הוא שנהיה מציאות של מקיף ומוקף והקו המגביל שבין המקיף והמוקף הוא ענין נגע בו הצמצום, ולפי ר' חיים וויטאל המקום הוא הריקות ולכן הצמצום הוא שנשאר חלל ריקני, ואדמו"ר הזקן נוטה לר' חיים וויטאל, ונראה לפי מה שכותב הרב הלל מפאריטש (פלח הרימון שמות עמ' תי"ב) ששמע מר' זלמן ועזמר מה ששמע מרבינו הזקן שעיקר ענין הצמצום הוא הדילוג, שזהו ענין הריקות, וכמו שמבאר ר' יחזקאל פייגין בהתמים שהוא ענין בריאת ההעדר, וזהו החלל פנוי שבו דוקא מתגלה כח העצמות שהוא לפעול היפך השתלשלות עו"ע.

וע"ד הלצה אפשר להביא ראיה שרשב"י סובר שהמקום הוא הריקות, והוא במשניות נגעים פ"ג מ"ג לפי מה שמפרש שם המשנה אחרונה בד"ה: "אבניו" את המשנה זבים פ"ה מ"ה בכרך של תרומה המונח על אבן המנוגעת והנייר בינתיים, שת"ק מטהר כשהאבן מונח על הכרך, שאז אין האבן מקומו של הכרך, והוא לפי השיטה שהמקום הוא המקיף, ולכן יש הבדל בין מעלה ומטה, שבהשתלשלות המעלה שהוא המקיף הוא מקומו של המטה, ור"ש מטמא: וכפ"י הר"ב שם: "הואיל ומקומה טמא" כי במקום שהוא רקות אין חילוק מעלה ומטה, והוא לשיטתם בנגעים שם משנה י"א בנכנס מצורע לבית, שלת"ק קירות הבית המקיף הוא המקום, לכן כל הכלים שבבית טמא, ולר"ש ד' אמות הוי מקומו, ואין הבדל בין בבית או באויר בין מעלה ומטה.

ובסה"מ תר"ן עמ' שצ"ו כתוב שצריך לתווך בענין התהוות הכלים אם הוא מהרשימה שהוא כח הגבול או מהסובב שהוא בלי גבול, ואכן בהאומנם רמ"ג מתווך הרבי הרש"ב שני השיטות בבחי' המקום, כי הרמ"ק והעמק המלך שסוברים שהמקום

הוא המקיף הוא לשיטתם שהעצמות הוא בבחי' סובב, אבל לפי רבינו הזקן העצמות הוא למעלה מבחי' סובב, ומתווך הרבי הרש"ב שהממלא הוא הסובב שהוא נמצא בתוך החלל.

ולפי זה חידוש המהר"ש שהאותיות הרשימו לא נגע בהם הצמצום הוא מחיבור שני השיטות הנ"ל בענין המקום, כי ענין חלל רקני הוא גילוי כח העצמות כנ"ל בענין הדילוג, ולכן יהיה הרשימו כח העצמות שבהחלל רקני, והצמצום מרובע שהיה בהמליש שהוא ההשערה בכח שלפני הצמצום, ענינו שהאותיות מעלימים על האור שהוא בגילוי בתוכם והוא כח המעצור וכמו שמבאר האדמו"ר מסטראשעלי בעבודת הלוי ענין צמצום מרובע.

והנה השינוי בפעולת האותיות שלא יהיה גילוי האור על ידם שהוא הצמצום מרובע נעשה ע"י צמצום בבחי' מיעוט בהאור שאפילו שמאיר בהאותיות בלי שינוי אבל אינו מתגלה ע"י האותיות במקום החלל, וכמו שמבאר בסה"מ תרס"ו עמ' ר"ד את מה שכתוב בשער היחוד לאדה"א פ"י "העלם והסתלקות קצת" שכוונתו לצמצום מרובע וכמו שמשמע בסה"מ תרנ"ב עמ' צ"ו צ"ז.

והנה הוויכוח בענין המקום הוא גם במקום כפשוטו אצל הפילוסופים היוונים לפי אפלטון המקום הוא הרקות ולפי אריסטו הוא המקיף, ובספר ליקוטי הש"ס להאריז"ל מודפס בסופו מאמר בשם "כח הוי" מהר"ש י"ד מקנדיאה מאיטליא שקיבל מתלמידי ר"י סרוג (והרב יהונתן אייבשיץ בספר שם עולם כותב עליו שהוא הרמב"ם של חכמת הקבלה ומזכיר אדה"ז את ספרו "אילם" בהכנסת שבת), והוא מבאר שם את הצמצום הראשון לשיטת הפילוסופים היוונים שהמקום הוא המקיף והחלל מלא בעצמים פרודיים.

ויש מדען שמוכיח שכל ההבדל בין הפיסיקה הישנה (ניוטון) והחדשה (איינשטיין) הוא בזה שהישנה הוא לפי השיטה שהמקום הוא הרקות, ולכן שני עצמים בחלל רק יש משיכה ביניהם בלי תיווך, וכן לשיטתו האנרגיה הוא חלקיקים בהחלל, ולפי החדשה והוא תורת השדה והיחסיות הכללי הנה כח המשיכה הוא גלים בשדה אלקטרומגנטי, ולפי הנוסחה המפורסמת שלו כל החומר הוא גלי אנרגיה, וכל המקום לשיטתו הוא עגול, ומתאים לפי מה שמבאר בחסידות שהטעם שהשמים והארץ הם עגולים כי שרשם מהסובב בחי' מקומו של עולם.

והנה לפי מה שמבאר בהאומנם רמ"ג יש מקום לשני השיטות ובוזה אפשר אולי לבאר את פלא הבריאה שאינם יודעים עד היום את פשרו והוא שהאור מתנהג גם כחלקיק וגם כגל (ולכן עברו מהחוקיות והסיבתיות להסתברות שזוהו תורת מכניקת הקוואנטום עד שהרבי כותב במכתב מה שהתורה אומרת ורפא ירפא שהתורה הוא

יותר סיבתי וסומכת על חוקי המדע מהמדע עצמו), ולפי מה שמבואר בהאומנם אכן הוא חיבור שני השיטות וכמו שמבאר שם הרבי הרש"ב נ"ע לפירוש רבינו הזקן שמקום הוא העולם שבתוך החלל רקני שהמקום הגשמי באמת הוא למעלה מגדר מקום שה"ה עצמיות אוא"ס.



מקיף העצמי

הרב פרץ בראנשטיין

תושב השכונה

בלקוטי שיחות חלק ט' פ' וזאת הברכה ע' 230 איתא שסוכות, שמיני עצרת ושמחת תורה נמשכים מג' מדריגות דאור מקיף: סוכות - מקיף הקרוב, שמיני עצרת - מקיף הרחוק ושמחת תורה - מקיף העצמי. ובהערה 38 מציין: "ראה ד"ה והוא כחתן תרנ"ז פ"ב ואילך. ד"ה השמים מספרים תרס"ז (בהמשך תרס"ו) והמאמרים שלאחריו. המשך באתי לגני השי"ת פט"ז. (אלא שבמאמרים אלו – מחלק מדריגות אלו לב' בחינות. עיי"ש)". ולא מוזכר במאמרים אלו בפירוש המדריגה השלישי המבואר בשיחה דהיינו "מקיף העצמי".

למשל, בספר המאמרים תרנ"ז אחרי שמבאר שמקיף דאור ישר שייך לסדר השתלשלות, מבאר שהמקיף דאור חוזר "אינו בגדר גילוי מצד עצמו כו' וגם עיקרו להיות בבחי' עליה והסתלקות בבחי' העלם בעצמו דווקא". ולא מוזכר מדריגה שלישית דמקיף העצמי, רק ב' המדריגות דמקיף דאור ישר שייך לגילוי ומקיף דאור חוזר הנ"ל הנעלם בעצם שאינו שייך לגילוי. וכ"ה בשאר המקומות שצויינו שם בהערה. וגם לאחר חיפוש רב (בעזרת 'אוצר החכמה') לא מצאתי עד עתה בשום מקום בחסידות שמובא מדריגה שלישית במקיפים הנקרא "מקיף העצמי." (ומ"ש בספר המאמרים תשי"א בקונטרס חג הסוכות על מדריגת "מקיף העצמי" אבל כנראה המכוון שם למקיף הרחוק שיש לו איזשהו שייכות לעולמות (משא"כ "האור הכלול בעצמותו ממש הנקרא קדמון" המוזכר שם שאינו אפילו מקיף לעולמות)). ולכאורה צריך למצוא עכ"פ איזה מקור בחסידות למושג "מקיף העצמי".

ואולי י"ל, דנכלל הוא (עכ"פ ברמז) במושג מקיף הרחוק הנזכר במאמרים שבהערה הנ"ל: למשל, בהמשך תרס"ו סוף דף שמ"ז (בדפוס החדש) בד"ה נשא את ראש מבואר, שיש במקיף הרחוק עצמו אור ששייך עכ"פ למצוות לא תעשה דהיינו

ג' ראשין דעתיק ויש גם "שרש הראשון" מה שאינו שייך עכשיו אפילו למצוות ל"ת היינו העלם העצמי דאין סוף שיתגלה רק לעתיד לבוא:

"והעיקר הוא שע"י מצוות ל"ת נעשה יחוד או"א בבחינת פנימיות חו"ב שלמעלה מבחי' שייכות אל המדות וכמשנת ל"ד ה' השמים מספרים וכמו"כ בכתר הן בבחי' ג"ר דעתיק שאינן מתלבשין בא"א כו' וכדאיתא בזח"א דף נא, א ועל נהורא חיוורא שרי' לעילא נהורא סתימאה דאקיף לי' ופי' הרמ"ז הובא בסה"מ סימן קלט דנהורא סתימאה הוא סוד הכתר הסתום ומקיף את הכל כו' והיינו בחי' ג"ר דעתיק כו' וזהו בחי' אש שחורה דמשם שרש הל"ת כו' ובשרש הראשון היינו בחי' עצמות האו"א ס' שלפני הצמצום מה שאינו בבחי' המשכה כלל כו' ובחי' העלם העצמי דא"ס כו' וגילוי זה יהיה לעתיד דעכשיו אינו מאיר בגילוי בחי' זו וכו'".

ואולי י"ל דמדריגת "שרש הראשון" הוא העלם העצמי דא"ס שיתגלה רק לעתיד, והיינו "מקיף העצמי" דשמחת תורה המבואר בשיחה הנ"ל. [ואולי זהו כוונת הדגשת רבינו "והמאמרים שלאחריו"].



נגלה

ביאור למה גט נקרא אתחזק איסורא

הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש

תושב השכונה

בגמ' גיטין (ב, ב) בטעם רבה שהשליח צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם שהוא לפי שאין בקיאים לשמה, שואלת הגמ' "וליבעי תרי (עדים) להעיד שנכתב הגט לשמה) מידי דהוה אכל עדיות שבתורה?" (ומתוצת) "עד אחד נאמן באיסורין". וע"ז שואלת הגמ' דהא דאמרין שעד אחד נאמן באיסורין היינו בלא איתחזק איסורא, "אבל הכא דאיתחזק איסורא דאשת איש הוי דבר שבערוה ואין דבר שבערוה פחות משנים".

דהיינו, מכיון שבגירושין יש חזקת איסור – שהאישה נשואה, וגם הוי כאן עריות, ולכן אין כאן הדין של עד אחד נאמן באיסורין ושוב קשה למה השליח, שהוא עד אחד, נאמן על לשמה ושיצטרכו ב' עדים.

והקשה התורת גיטין (ועוד) דהיאך הוי עדות השליח נגד החזקה, הרי החזקה היא על הנישואין, שהיא בחזקת נשואה, ואין השליח מעיד על האישה שהיא גרושה, שיש לומר שהוי נגד החזקה, אלא שמעיד על הגט שנכתב לשמה והוי גט כשר, ועל הגט אין חזקה שאינו כשר, ולמה שהשליח (עד אחד) לא יהי' נאמן?

ובשערי ר' שמעון יהודה הכהן (להגאון ר' שמעון שקאפ) מתרץ ש"בגט שהגירושין של האשה מתייחדים ע"י מעשה פרטי שכותבים גט עבור האשה הזאת, ומכיון שהוכן דבר המתיר עבורה נחשב גירעון בחזקת איסור אשת איש לענין זה שהוכן דבר המתיר אותה".

ונראה כוונתו, שמבאר, שמכיון שכותבים גט כדי להתיר אשה (גירושין), ורק ע"י מעשה זה תהי' האשה מותרת לעולם, לכן ע"י עדות על הגט הוי גירעון בחזקת איסור של האשה.

ולכא' דבריו צ"ע, שהרי הדין הוא שעד אחד נאמן באיסורין באם אינו נגד אתחזק איסורא, ורק אם זה נגד חזקה אנו אומרים שאין בכח העד לברר לנו, ואם כן מה בכך שהדרך להתיר האשה מחזקתה הוא ע"י גט, סוף סוף אין חזקה נגד דברי העד – והעד רק מעיד על כשרות הגט?¹

ובסוף דבריו כתב הג' רש"ש (וכנראה שהוא תי' אחר) ש"בנידון שלפנינו בסוגיא דכאן אין שייך לדון שיהי' השליח נאמן לגרש בגט זה וממילא תהי' מותרת אח"ז

1 בשו"ת אחיעזר סי' יד ס"ק ב' מבאר ש"בחזקה העיקר על מה שאנו דנין .. בגט שמגרש את אשתו שכל עיקר הגט לגרש את אשתו, זאת שעומדת בחזקת אשת איש, וע"ז אנו דנין ומתעסקין להסיר חזקת אשת איש של זו והחזקה היא לפנינו ובה אנו דנין להכי חשיבה ש"ס בריש גיטין לאתחזק איסורא. ולפי"ז בגדר אתחזק הנפק"מ בגט רק למה שאנו דנין להכשיר הגט ולהסיר חזקת אשת איש, א"כ מה בכך אם הוא בעת גמר הגירושין או מתחילה, כיון שאנו דנין להכשיר גט מבעל לאשתו והוי נגד חזקה".

ומשמע שמבאר (וכן הבין הג' רי"י קלמנסון ברשימות שיעורים סי' ח) שעד אחד אינו נאמן אפי' אם אינו מעיד נגד החזקה ממש, אלא אפילו בדבר שיש השלכה לחזקה ג"כ אינו נאמן (דהיינו: כח הבידור שע"א נותן בעדותו (ובענינו: בכשרות הגט) אינו מספיק חזק, שאח"כ ישנה חזקה).

אלא שגם זה צריך הבנה, וכמו שהקשינו בפנים, זה ש"עד אחד נאמן באיסורין" הוא דין תורה (ראה מפרשים בגיטין על אתר), דהיינו שבמידי דאיסורין נאמן עד אחד לברר לנו המציאות איך שהיא, אלא שבאם ישנה חזקה נגד העד אחד אז אומרים שאין בו הנאמנות להעיד נגד החזקה שכאלו סותרת דבריו. ולפי"ז צ"ע באם אומר עדות על דבר שאין בו שום חזקה נגד עדותו של העד, מה בכך שיהי' לאח"ז השלכה של אתחזק איסורא, הרי זה לא מנגד לעדותו של העד.

להנשא . רק אנו דנים אם תהי' מותרת בגט להתגרש וגם מעיד העד שנעשה מעשה שע"ז יהי' דבר המתיר להאשה".

דנראה כוונתו שמסביר שאין העד מעיד על הגט האם הוא כשר – שעל ידו (הגט) תהי' האשה מגורשת, אלא שדנים האם האשה תהי' מגורשת לכשתתגרש בגט זה.

ובשיעורי ר' שמואל מביא דברי הגרש"ש האלו, ומסיים "ויסוד זה עדיין צ"ב, אבל כן חידש הגרש"ש". דהיינו שצריך ביאור, למה באמת להגדיר שהשליח בעדותו מעיד באם האשה תהי' מותרת כשתתגרש בגט זה ולא האם הוא גט כשר?

והנראה לומר בזה, בהקדם יסוד שהשריש כ"ק אדמו"ר (לקו"ש ח"ח ע' 54) שענין ה"מנין" – למנות דברים מצד עצמם אין לו מציאות אמיתית, וכל מציאותם נובעת ממצוה שקשורה לכך (עם ה"מנין"). ובהערה 32 * כ' "ל"ל דוגמא לדבר שמציאות "עדים" – היא דוקא ביש נפק"מ לדינא. וראה שו"ת צ"צ חו"מ ס"ו².

דהיינו: יש דברים ומושגים שאין להם שום תוכן ומשמעות מצד עצמם – ובמילא שאינם מציאות אמיתית כשלעצמם, ולדוגמא "עדים", הנה כדי שיוגדרו כ"עדים" – ולא סתם ב' אנשים שידברו על מעשה שראו שהוא רק דיבור בעלמא – ושדיבורם יהיה בגדר "עדות" (עם כל דיני התורה הקשורים בזה), אין מספיק שיתארו מה שראו, אלא שצריך שמתאורם יהי' נפק"מ לדינא, ודוקא עי"ז שיש נפק"מ לדינא הם נעשים מוגדרים כ"עדים". ובמילים אחרות: לעדים אנו מתייחסים ע"פ הנפק"מ לדינא.

ועל פי זה יש לבאר שבשליח שאומר "בפני נכתב ובפני נחתם" הנה מלבד מה שזה נפק"מ שהאשה תתגרש בגט זה אין לנו שום נפק"מ בעדותו כלל, ולכן הרי זה באמת נגד חזקת אשת איש, שרק ע"ז ועי"ז בלבד תהי' עדותו³.

(2) בשו"ת צ"צ חו"מ סי' ו' (או"ק ה') כ' "המקוה אין שייך לומר עליו שנידון עליו בפני עצמו זולת הצירוף טטמא הבא בטבול בו. דהא למאי חזיא בפני עצמו אם לא לענין טבילת הטמא. ודל טבילת הטמא בו לא שייך לקרוא בו מקוה כשר או פסול", עיי"ש עוד.

ומזה מוכח שיש דברים שאין להם משמעות לעצמם כלל בלי צירוף דין תורה השייך אליו (ואולי כוונת כ"ק אדמו"ר בציון זה הוא לענין אחר בשו"ת שם, ועצ"ע, ואכ"מ).

ולהעיר משו"ת צ"צ אהע"ז (ח"ב) סי' ר' ס"ק ה' דשם מדבר על עדות (דע"א) ומשמע משם דנאמנות העד תלויה (לאו דוקא במה שמעיד אלא) על התוצאה והנפק"מ מעדותו, עיי"ש בארוכה. (ויש לעיין למה צויין בלקו"ש גם לצ"צ בזה).

(3) הלשון הוא מהרה"ג רש"י זווין ז"ל, צויין בספר מגדל עוז (מהר"י יהושע מונדשיין שי', והוא ספר זכרון להרה"ח עזריאל זעליג סלונים ע' פג. ושם מביא הרב הנ"ל כעין הסברא שהראנו בפני מכ"ק אדמו"ר (מיוסד על דברי בעל המאור בר"ה שלע"ע לא זכיתי למוצאם).

ולפי"ז יש להבין כוונת הג' ר"ש שקאפ למה בעדות השליח אנו דנים האם האשה תהי' מותרת בגט זה, שמכיון שצריכה להיות נפק"מ בעדותם לכן כששליח (עד אחד) אומר בפני נכתב ובפ"נ צריך להתייחס לדבריו רק כפי הנפק"מ לדינא שיצא מעדותו, ובנדוד"ד הוא שתותר האשה לעולם.

אלא שעדיין לא יצאנו י"ח בתירוץ הדברים, שסוף סוף עדיין צריך ביאור שהרי גם אם נאמר שהשליח מעיד על כשרות הגט, יש נפק"מ לדינא – שהרי ברור שיש נפק"מ גם על עצם הגט האם הוא כשר שע"י תותר האשה לעולם ע"י גירושים אלו, וא"כ למה נאמר שעדותו מתייחסת לה"גירושין" ולא לה"גט" (וכקושיית החידושי ר' שמואל)?

וי"ל בכל הנ"ל שגם שטר (גט) הוא בדוגמא הנ"ל, שמצד עצמם אין להם משמעות ומציאות (תורנית), וכל מציאותם כ"שטר" ולא סתם כתיבה בעלמא הוא רק מצד תוכנם, ויבואר ע"פ מה שהסברנו בגליון א' עז ע"פ לקו"ש (חכ"ו ע' 225) בגדר שטר: שהוא סיפור של הדברים הכתובים בו שפועל שהכתוב בשטר הוא ענין שנעשה תמידי, עיי"ש בארוכה.

ולפי"ז יש לומר, שגם שטר גט מהותו שמספר על הגירושין שהבעל (פלוגי) מגרש את אשתו (פלוגית), וכתוצאה מזה הוי חלות הגירושין במסירתו לאשתו⁴. ועפי"ז יוצא, שכשהשליח מעיד על הגט הוא לא מעיד על נייר הגט אלא על שטר גט – שהוא הסיפור של הגט שאיש פלוגי מגרש את אשתו, וא"כ מובן שעדותו היא לא רק עדות על "איסורין" אלא על "אתחזק איסורא", שמעיד על סיפור של גירושין של אשה שיש לה חזקת נשואה.

ביאור הדברים: זה שמהות הגט הוא סיפור הדברים, שעשאו את הגירושין כדבר תמידי גורם שעדות על כשרות הגט היא עדות על מעשה הגירושין, והגם שהשליח מעיד על "לשמה" של הגט, הרי הנפק"מ של עדות זו היא כשרות הגט.

(4) להעיר מתוד"ה רב ששת (גיטין לב, ב) ששואל על רב ששת שסובר שמהני לבטל כח הגט ע"י דיבור, שתימה " . . . וכתביבת גט לשמה הוי מעשה" ואיך אתי דיבור ומבטל מעשה? ומתריך "דכל זמן שלא הגיע ליד האשה לא חשיב גמר מעשה".

וצ"ע שהרי יש כבר "גמר מעשה" של הגט אלא שאין "גמר מעשה" של הגירושין. ומה הכוונה ש"כל זמן שלא הגיע ליד האשה לא חשיב גמר מעשה"?

אמנם לפי ביאורנו, שמציאות (שטר) הגט היא רק כתוצאה מה"גירושין" שלה, שכל תוכן הגט הוא שמספר ופועל שהגירושין הם דבר תמידי, ועי"ז מתגרשת בפועל (ע"י נתינת הגט לאשה), מובן בפשטות דברי התוס' שאין "גמר המעשה" עד הגירושין, ועצ"ע.

כ"ז הוא בדרך אפשר, ועצ"ע.



דעת ר' אלעזר בגט שיש עליו חתימה

הת' דוב הלוי פאפאק

תלמיד במתיבתא

איתא בגמרא גיטין דף ג, ב "דתנן ג' גיטין פסולין ואם ניסת הולד כשר כתב בכתב ידו ואין עליו עדים יש עליו עדים ואין בו זמן יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד הרי אלו שלשה גיטין פסולין ואם ניסת הולד כשר רבי אלעזר אומר אף על פי שאין עליו עדים אלא שנתנו לה בפני עדים כשר".

וקשה להתוס' (ד"ה ר"א אומר אפילו אין עליו עדים) וז"ל "וא"ת דילמא דוקא כתב בכתב ידו ועד אחד דאיירי ת"ק (שנחשב עדיין שיש עידי חתימה ולר"מ הולד כשר, אז) מכשיר ר"א (לכתחילה) ומתרץ רע"א וז"ל "לכאורה נ"ל ליישב דס"ל להש"ס דרבי אלעזר ע"כ על יש עליו עדים ואין בו זמן קאי דאי על כתב ידו גם לר"א פסול כמו שפסול לר"מ מטעם חיפוי או פירי ומה בכך דלר"א עידי מסירה כרתי הא בפשוטו גם לר"א בגט שחתומים עליו עדים, פסול באין בו זמן, אף דמסרו בעידי מסירה דמכל מקום קאי החשש שיתן לה בצנעה ויחפה עליו, דהא לא צריך להביא הע"מ דאמרינן מסתמא נמסר כהלכתה וא"כ הכי נמי דכתב ידו פסול לר"א מדין מחוסר זמן דהא גם בכתב ידו אמרינן נמסר כהלכתו דמאי שנא כתב ידו מחתימת העידים וכו' מ"מ י"ל דדוקא בלא חתימת העידים, דתצטרך להביא ע"מ ויעידו על יום המסירה כו' וע"כ לא קאי ר"א רק על יש עליו עדים ואין בו זמן ועלה קאי דאפילו שאין עליו עדים ר"ל דבאין בו זמן אעפ"י שאין עליו עדים כשר לכתחילה" ע"כ.

ולכאורה תמוה דלא כתב רע"א אמאי א"א להיות שר"א קאי על "יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד" דלכאורה יכול להיות שעל זה ג"כ קאי ר"א לשמואל דזה כתב סופר דאי זמן דוקא אתי שפיר דר"א אומר שאפילו אין ע"ח רק שיש ע"מ כשר¹ ואפילו י"ל דאפילו אם זמן לאו דוקא (כהתוס') אומר ר"א שכשאינן ע"ח א"ש דצריך להביא הע"מ והם יעידו על יום המסירה וכמו שמפרש רע"א בעצמו ע"ש?

(1) ועפ"ז מותר ג"כ הלשון "אע"פ", עיין ברע"א איך שתירץ את זה עם כוונת ר"א היה לומר רק כשאין

וי"ל שבאמת לרעק"א ר"א קאי רק² על "יש עליו עידים ואין בו זמן" והטעם שלא קאי על "יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד" משום דרע"א סבר כרב³ דהעובדא ד"יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד" מדבר בנוגע לכתב ידו ולכן א"א שעל זה קאי ר"א כמו שמפרש רע"א בעצמו ע"ש.

אבל צ"ע למה לא בירר רע"א את דיבוריו לדבר אודות "יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד"?

וי"ל שמסתימת לשון ר"א דאמר "אע"פ שאין עליו עדים" משמע שקאי רק על עובדא שיש בה ב' עדים גמורים מכבר.

אבל אין זה תירוץ מספיק כי אין זה פשוט כ"כ עד שאין רע"א צריך לבאר את זה ואפילו את"ל דזה פשוט קשה דלמה צריך רע"א לבאר ב"כתב בכתב ידו ואין עליו עדים" לכאורה שם ג"כ אין עדים גמורים?

וי"ל דבאמת בירר רע"א את דיבוריו לבאר למה א"א להיות שר"א קאי על "יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד" דלפי מה שנתבאר שלרע"א סבר דכאן מדבר בכתב ידו⁵ י"ל שכשמבאר רע"א למה א"א להיות שר"א קאי על עובדא דכתב ידו כוונתו ג"כ על זו ולכן לא כתב רע"א באיזה כתב ידו מדבר (היינו אין עליו עדים או יש בו עד אחד) ודו"ק⁶.

(2) וצריך לומר דלר"א רק על זה קאי דכתב כן בעצמו ע"ש.

(3) וי"ל שרע"א סבר כר"ח (הובא בתוס' ד"ה וגובה מנכסים משועבדים) דכאן המדובר היא רק בנוגע לגיטין (היינו איסורין) ולכן מסתבר לומר שרע"א סבר כרב דהלכתה כרב לגבי שמואל באיסורי (נדה דף כד, ב) אבל אפילו לרש"י ור"ת דהמדובר כאן היא ג"כ בנוגע לשאר שטרות (היינו איסורי וממון) י"ל שרע"א סובר כרב.

(4) ואין לתרץ דכוונת ר"א היא רק כשיש עדים דכאן יש עדים בין למ"ד דזה כתב ידו משום שכתב ידו אין לך חתימה גדולה מזו ובין למ"ד דזה כתב סופר משום דכתב סופר נחשב ג"כ לעד (עיין תוס' ד"ה שלשה גיטין פסולין).

(5) דאי על כתב סופר יש עוד דברים ששיך שקאי עליהם ר"א ורע"א כתב דרק על "יש עליו עדים ואין בו זמן" קאי ר"א.

(6) ואין להקשות שאינו פשוט שרע"א סובר כרב דזה כתב ידו כי זה פשוט דאינו יכול להיות שסובר כשמואל דלשמואל שייך לומר שר"א קאי ג"כ על "יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד" ורע"א כתב שקאי "רק על יש עליו עדים ואין בו זמן ודו"ק.

הלכה ומנהג

קידוש בדיאטה

אינו שותה יין ואינו אוכל לחם – כיצד יקדש בשבת

צבי רייזמן

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

אחד מבני החבורה נמצא בדיאטה רפואית ונאסר עליו
לשתות יין ושאר משקאות חריפים וכן נאסר עליו לאכול לחם
ומיני מזונות. בשעת השיעור ביום חמישי, הוא שאל אותנו כיצד
יוכל לקיים בשבת את מצות הקידוש ללא יין ופת.

בעקבות שאלתו, ביררנו את יסודות חיוב הקידוש בליל שבת
וביומו ופרטי קיום מצות הקידוש ביין ובפת, ובלימוד עם בני
החבורה ניתנה התשובה כיצד עליו לנהוג למעשה.

חיוב הקידוש בלילה וביום – מהתורה ומדרבנן

א. במסכת פסחים (קו, א) נלמד חיוב הקידוש בשבת מהפסוק "זכור את יום השבת
לקדשו (שמות כ, ח) - זכרהו על היין", וביארו התוספות (שם ד"ה זכרו) כיצד נלמד
מהפסוק חיוב הקידוש על יין: "דזכירה כתיב על היין, זכרו כיין לבנון (הושע יד, ח)
זכרו כיין לבנון, נזכירה דף מ"ן (שיר השירים א, ד). והאי זכירה היינו קידוש, דויכולו
לא מצינו על הכוס אלא בתפילה". כלומר, "זכירה" נעשית על ידי יין, ולכן יש ללמוד
מלשון הכתוב "זכור" את יום השבת לקדשו, כי זכירת השבת נעשית על היין.

יחד עם זאת, חיוב הקידוש מהתורה הוא באמירת דברי שבח לכבוד השבת,
כמבואר בדברי הרמב"ם (הלכות שבת פכ"ט ה"א) "מצות עשה מן התורה לקדש את
יום השבת בדברים, שנאמר זכור את יום השבת לקדשו. כלומר, זכרהו זכירת שבח
וקידוש. וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה".

ואילו החיוב לקדש את השבת על יין הוא מדרבנן, כדברי התוספות (בהמשך דבריו
שם) "ונראה דקידוש על היין אסמכתא היא", וכמבואר בהמשך דברי הרמב"ם (שם
הלכה ו) "מדברי סופרים לקדש על היין". ובשו"ת הרשב"א (ח"ד סימן רצה) הוסיף

בביאור הדברים: "ותיקנו שיזכירו קדושתו על היין, לפי שאין אומרים שירה אלא על היין".

עוד הוסיפו חכמים בהלכות קידוש:

• **נוסח לקידוש** - כמבואר בשו"ת הרשב"א (שם) "קידוש היום מדאורייתא לזכור אותו בכניסתו כעין שבח וקילוס, וכל אחד ואחד אומר, כפי שיזומן לו מענייני שבחו וקדושתו והזכרת קדושתו ובעל פה. באו הם ותיקנו לכל נוסח אחד".

• **קידוש במקום סעודה** - במסכת פסחים (קא, א) אמר שמואל "אין קידוש אלא במקום סעודה", וכדבריו נפסק להלכה בשו"ע (או"ח סי' רעג סע' א). ודין זה מדרבנן, כדברי הבית יוסף (או"ח סימן רסט) "דהא דאמרינן דאין קידוש אלא במקום סעודה היינו מדרבנן ואסמכוה רבנן אקראי (ישעיה נח, יג) וְקִרְאתָ לְשִׁבְתָּ עֲנִי".

• **קידוש ביום** ['קידושא רבא'] - כפי שנפסק בשו"ע (או"ח סי' רפט סעא א) "יהיה שלחנו ערוך ומטה מוצעת יפה ומפה פרוסה כמו בסעודת הלילה, ויברך על היין בורא פרי הגפן והוא נקרא קידושא רבא". וכתב המשנה ברורה (ס"ק ג) "ונקרא בלשון זה שהוא כמו שקורין 'סגי נהור', מפני שזה הקידוש אינו כלל דאורייתא, רק שתקנוהו לכבוד שבת ואסמכוהו אקרא כדאיתא בגמרא". עיקר חיוב הקידוש מהתורה - בליל שבת, וחכמים תיקנו לקדש את השבת גם בשבת ביום, ולכן נקרא הקידוש ביום בשם 'קידושא רבא' [גדול] מלשון 'סגי נהור', כי הקידוש ביום פחות בחשיבותו מהקידוש בלילה.

קידוש ללא יין – על פת או על שכר

ב. אם אין יין לקידוש בליל שבת, נחלקו רבותינו הראשונים, מה יעשה.

רבנו תם (תוספות פסחים קו, ב ד"ה מקדש) נקט שאין לקדש על פת, אולם הרשב"ם (שם ד"ה חביבא) והרא"ש (ערבי פסחים סימן יז) סברו שכאשר אין יין ניתן לקדש על פת. והרמב"ם (בלכות שבת פכ"ט ה"ט) כתב: "היה מתאוה לפת יתר מן היין או שלא היה לו יין הרי זה נוטל ידיו תחלה ומברך המוציא ומקדש ואחר כך בוצע ואוכל".

להלכה הביא מרן השו"ע (או"ח סי' רעב סע' ט) את מחלוקת הראשונים בנדון: "במקום שאין יין מצוי, יש אומרים שמקדשים על שכר ושאר משקין חוץ מן המים. ויש אומרים שאין מקדשין. ולהרא"ש, בלילה לא יקדש על השכר אלא על הפת. ובבוקר יותר טוב לקדש על השכר, שיברך עליו שהכל קודם ברכת המוציא, שאם יברך

על הפת תחילה אין כאן שום שינוי". וכתב מרן השו"ע על דברי הרא"ש: "ודברי טעם הם", וגם הרמ"א כתב: "וכן המנהג פשוט כדברי הרא"ש".

להלכה נפסק בשו"ע (סי' רפט סע' ב) "במקום שאין יין מצוי הוי שכר ושאר משקין חוץ מן המים חמור מדינה ומקדשין עליו". כלומר, כאשר אין יין לקידוש, בליל שבת - יקדש על פת ולא על שכר. ובשבת ביום יקדש על שכר ולא הפת.

ומעתה עלינו לדון כיצד ינהג מי שנמצא בדיאטה ואינו יכול לשתות יין ושכר וכן אינו רשאי לאכול לחם - כיצד יקדש בשבת בלילה ובשבת בבוקר.

כיצד ברכו 'הזן' על אכילת המן שאינו 'לחם'

ג. בטרם נבוא להשיב על כך, נקדים בשאלה נוספת.

במסכת ברכות (מח, א) "אמר רב נחמן, משה תיקן להם לישראל ברכת הזן, בשעה שירד להם מן". ובהמשך הסוגיא: "תנו רבנן, סדר ברכת המזון כך היא, ברכה ראשונה ברכת הזן". והנה הנוסח שאומרים בברכת הזן הוא: "הזן את העולם כולו בטובו בחן בחסד וברחמים, הוא נותן לחם לכל בשר". והקשה רבי יוסף ענגיל בגליוני הש"ס (שם) "הך דמשה תיקן ברכת הזן על המן הנה צריך עיון קצת, דמדוע היה חיוב ברכת המזון על המן, הרי [המן] לא היה לחם מה' המינים רק בריה בפני עצמה, ואף שטעמו בו טעם לחם אם רצו, מכל מקום על טעם לבד אין נראה שיהיה חיוב ברכת המזון". המן אמנם נקרא לחם, כפי שתיאר דוד המלך את המן בדבריו (תהלים עח, כה) "לָחֶם אֲפִירִים אָכַל אִישׁ", אולם המן לא היה מזון מחמשת מיני דגן, ואם כן נשאלת השאלה, מדוע היו חייבים לברך על אכילת המן ברכת המזון הנאמרת על אכילת לחם בלבד, כדברי הרמב"ם (הלכות ברכות פ"ג הי"א) "כל שמברכין עליו בתחילה המוציא לחם מן הארץ מברכין לאחריו בסוף ברכת המזון כסדרה ארבע ברכות" [יש הרוצים לתרץ, שברכת "הזן את הכל" היא ברכה כללית שהקב"ה זן ומפרנס את כל העולם ולא דווקא בלחם, אולם תירוץ זה נסתר מנוסח הברכה שבו מפורשת הודאה על נתינת לחם לכל בשר"].

רבי יוסף ענגיל תירץ על פי דברי הגמרא במסכת יומא (עה, א) "הָיְהִי טַעְמוֹ כְּטַעַם לֶשֶׁת הַשֶּׁמֶן (במדבר יא, ח). א"ר אבהו מה שד זה תינוק טועם בו כמה טעמים, אף המן כל זמן שישראל אוכלים אותו מוצאים בו כמה טעמים. איכא דאמרי לשד ממש, מה שד זה מתהפך לכמה גוונים, אף המן מתהפך לכמה טעמים". ומבואר בדברי הגמרא שכאשר היו מכוונים לטעם מסוים במן, המן היה מתהפך ממש לאותו מאכל, והיו מרגישים את טעמו. וכן מפורש בדברי המדרש תלפיות (ענף יין) למאן דאמר שנדב ואביהוא נתחייבו מיתה בגלל שנכנסו למשכן שתויי יין, לכאורה תמוה שהרי לא שתו

יין ממש אלא שתו ממימי הבאר וכיוונו ליין, ומוכח "דזה נחשב לשתויי יין אף שלא היה יין ממש, דעל כרחק היה נחשב יין ממש". ולפי זה "שפיר היה חיוב ברכת המזון כעל לחם ממש, כיון דהיה במן טעם וממש של לחם. ואם כן הוא הדין במן, מי שכיוון ללחם היה נחשב לחם ממש לחייב עליו ברכת המזון".

אולם לפי תירוץ זה נראה שמי שלא כיוון באכילת המן לטעום בו טעם לחם [ואז המן נהפך ללחם ממש], לא היה צריך לברך לאחר אכילתו ברכת המזון, וצ"ע.

...

לצאת ידי חובת הקידוש בתפילה

ד. ונראה להציע למי שנמצא בדיאטה, לצאת ידי חובת קידוש בתפילה, על פי חידושו של המג"א (או"ח סי' רע"א סק"א) כי "מדאורייתא בקידוש שאמר בתפילה סגי, דקרא כתיב זכור את יום השבת, והרי זכר אותו, וקידוש במקום סעודה רבנן תיקנוהו כמ"ש סי' רס"ט". כפי שנתבאר לעיל [אות א] מהתורה יוצאים ידי חובת הקידוש בזכירת השבת בדיבור, ולאור זאת חידש המג"א כי מי שהתפלל תפילת ערבית של שבת יצא ידי חובת מצות הקידוש, מאחר והזכיר בתפילתו את השבת. ואף שצריך לקדש במקום סעודה - זהו חיוב מדרבנן אבל מהתורה יצא ידי חובת הקידוש גם בתפילה ללא סעודה. וכתב המשנה ברורה (ס"ק ב) שלפי דברי המג"א, קטן שהגיע לגיל חינוך ומחוייב בקידוש מדרבנן, רשאי להוציא בקידוש אפילו גדול שהתפלל, כי הגדול חייב בקידוש מדרבנן, כי הרי כבר יצא ידי חובת הקידוש מהתורה בתפילה.

ברם המשנה ברורה חלק עליו: "יש לפקפק בזה הרבה, דהא קיימא לן לעיל (סימן ס סע' ד) דמצוות צריכות כוונה לצאת בעשיית המצוה, ומסתמא אין מדרך העולם לכוון לצאת את המצות עשה דזכור בתפילה, כיון שיש לו יין או פת ויכול לקדש עליהן אחר כך בברכה כדן, וטוב יותר שיצא אז המצות עשה דאורייתא משיצא עתה ויהיה בלא כוס ושללא במקום סעודה, ועוד כמה טעמים אחרים שיש לפקפק בזה". מאחר ונפסק להלכה שמצוות צריכות כוונה, ניתן לצאת ידי חובת מצות הקידוש רק אם מכוון לצאת ידי חובת המצוה בתפילה. אולם בדרך כלל לא מכוונים לצאת ידי חובת הקידוש בתפילה, כי מעדיפים לצאת ידי חובת המצוה כתיקונה - בנוסח הראוי, על כוס יין ובמקום סעודה, ולא בתפילה. ולכן פקפק המשנה ברורה בחידושו של המג"א, שהרי למעשה לא מכוונים לצאת ידי חובת הקידוש בתפילה. ומחמת קושיותיו דחה את דברי המג"א, וכתב: "על כן יש למנוע מלצאת ידי קידוש על ידי קטן".

ואמנם, כאשר יש סיבה לכוון בתפילה כדי לצאת ידי חובת קיום מצות הקידוש מהתורה, מן הראוי לעשות זאת, וכפי שנראה מדברי רבי עקיבא אייגר, שכתב על

דברי המג"א: "לענ"ד מוכח כהמג"א ממה דלא מקדשין ביום הכיפורים שחל בשבת לצאת ידי קידוש דשבת דאורייתא, אלא על כרחך משום דיוצאים בתפילה". כלומר, ביום הכיפורים שחל בשבת, אמנם אינו יכול לקיים את מצות הקידוש של שבת בשתיית יין ובמקום סעודה, אולם דינים אלו חיונם מדרבנן, ומדוע שלא יתחייב לקיים את מצות הקידוש מהתורה בדברים - ומוכח איפוא כדברי המג"א, שאכן מקיים את מצות הקידוש כאשר מזכיר את השבת בתפילתו. ועל פי זה כתב רבי יחיאל מיכל טיקוצ'נסקי בלוח ארץ ישראל (יום הכיפורים שחל בשבת) "העיר הגאון רבי יוסף חיים זוננפלד בשם הגאון רבי אברהם שאג, ביום הכיפורים שחל בשבת, מאחר ואין קידוש על הכוס, לכן בזכירת השבת שבתפילת ערבית יזהר כל אחד לכוון קיום מצות עשה דזכור את יום השבת לקדשו".

ולפי זה נראה בנדון דידן, שאם נמצא בדיאטה ואינו יכול לקדש על יין או פת, צריך ללמדו לכוון בתפילתו לצאת ידי חובת קיום מצות הקידוש מהתורה בתפילה, וכפי שכתב בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יב סימן כד) "וכדאי לצטט בזה גם המובא בלוח ארץ ישראל שביום הכיפורים שחל להיות בשבת צריך לזכור לכוון בתפלה בזכירת שבת לקיים המצות עשה זכור את יום השבת אחרי שאין היום קדוש על הכוס, והא זהו דוגמא של מי שאינו יכול לאכול ולשתות יין, ובכל זאת עליו לקיים המצות עשה זכירה וקידוש יום השבת".

אולם עצה זו לא תסייע למי שלא כיוון בתפילה, או לאשה שאינה מתפללת תפילת ערבית.

לצאת ידי חובת קידוש בבית הכנסת

ה. במסכת פסחים (ק, ב - קא, א) מובא המנהג לקדש בליל שבת בבית הכנסת כדי להוציא ידי חובה את האורחים שאין להם היכן לעשות קידוש ולסעוד את סעודת השבת. ואם כן היה מקום ליעץ למי שאינו יכול לקדש על יין או פת, לצאת ידי חובת הקידוש בבית הכנסת. אולם כשנעייין במקור הלכה זו, נראה כי עצה זו אינה מעשית בזמנינו.

בספרנו רץ כצבי - חנוכה (סימן ו) הרחבנו את היריעה בביור דברי הגמרא בפסחים (שם) "אותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת אמר רב ידי יין לא יצאו ידי קידוש יצאו" [רשב"ם: לפי רב אין צריכים קידוש במקום סעודה], ושמואל אמר אף ידי קידוש לא יצאו [רשב"ם: כדפרשינן טעמיה לקמיה אין קידוש אלא במקום סעודה]. ומבואר בגמרא שהטעם למנהג לקדש בבית הכנסת לפי שמואל שצריך שהקידוש יהיה במקום סעודה, הוא כדי להוציא ידי חובת קידוש את האורחים

שאוכלים ושותים וישנים בבית הכנסת, ולכן צריכים לקדש במקום סעודתם - בבית הכנסת.

ואמנם בשל כך תמה הטור (או"ח סי' רסט) על התפשטות המנהג גם במקומות שבהם אין אורחים שאוכלים בבית הכנסת, וכך כתב בתחילת הסימן: "ואני תמה איך נתפשט זה המנהג, דהא קיימא לן כשמואל שאין קידוש אלא במקום סעודה ולדידיה אין מקדשין בבית הכנסת אלא לאפוקי אורחים דאכלי ושתו בבי כנישתא דלדידהו הוי מקום סעודה, וכיון דהשתא ליכא אורחים דאכלי התם קרוב הדבר להיות ברכה לבטלה". ובסוף הסימן הוסיף הטור וכתב: "שלא תיקנו אותו אלא משום אורחים וכיון דליכא אורחים ראוי היה שלא לקדש, ואי איישר חילי אבטליניה, וכן כתב רב האי (מובא בספר העיתים עמוד קפג) שאם אין שם אורחים אין מקדשין בבית הכנסת".

להלכה פסק השו"ע (או"ח סי' רסט) "נוהגין לקדש בבית הכנסת. ואין למקדש לטעום מיין הקידוש אלא מטעמיו לקטן, דאין קידוש אלא במקום סעודה. ומעיקרא לא נתקן אלא בשביל אורחים דאכלי ושתו בבי כנישתא להוציאם ידי חובה, ועכשיו אע"ג דלא אכלי אורחים בבי כנישתא לא בטלה התקנה, וזה טעם המקומות שנהגו לקדש בבית הכנסת. אבל יותר טוב להנהיג שלא לקדש בבית הכנסת, וכן מנהג ארץ ישראל".

ולפי זה היה מקום להציע למי שאינו יכול לקדש בעצמו על היין, לצאת ידי חובת הקידוש בבית הכנסת.

אולם הצעה זו אינה מעשית, כי בזמנינו, שלא אוכלים בבית הכנסת, לא יוצאים בזה ידי חובת הקידוש, וכפי שפסק בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק מט סע' ו) "המקדש בבית הכנסת אינו יוצא ידי קידוש, כי הרי הכלל בידינו שאין קידוש אלא במקום סעודה. ומכיון שהמקדש אינו אוכל בבית הכנסת גם הוא עצמו אינו יכול לצאת בו בקידוש זה, ולכן אסור לו לשתות מכוס של קידוש זה".

ומה גם, שכיום ברוב בתי הכנסת בעולם לא מקדשים בליל שבת.

...

שמיעת קידוש מאחר או קידוש ושתית היין על ידי אחרים

ו. בשו"ע (או"ח סי' רעא סע' יד) נפסק: "אם לא טעם המקדש, וטעם אחד מהמסובים כמלא לוגמיו, יצא". ואף שמרן השו"ע הביא בהמשך דבריו את שיטת הגאונים הסוברים "שאם לא טעם המקדש לא יצא", ופסק מרן "וראוי לחוש לדבריהם". כתב הביאור הלכה (ד"ה שאם לא טעם המקדש) שלדעת הגאונים "בעינן

שיטעום המקדש בעצמו כמלא לוגמיו", ואין די ב"טעימה". אולם המשנה ברורה (ס"ק עג) כתב שיש לחוש לדברי הגאונים לכתחילה, ו"בדיעבד הסכימו הרבה אחרונים דאפילו שתיית כל המסובין מצטרפים למלא לוגמיו, אך שלא ישהה על ידי שתיית כולם יותר מכדי אכילת פרס".

נמצאנו למדים כי לכתחילה צריך המקדש לטעום מהיין בעצמו בשיעור מ'מלוא לוגמיו', ובדיעבד יצא ידי חובה גם אם לא יטעם כלל אלא נותן לאחרים שישתו מהיין. וכן פסק לדינא בפסקי תשובות (סי' רעא סע' לד) "מסקנת ההלכה על פי היוצא מדברי המשנ"ב והביאור הלכה ומדברי שאר גדולי האחרונים, דמי שאינו יכול לשתות מיין הקידוש מחמת חולי וחולשה או נזק גופני או שאינו סובל, אזי אם גם טעימה פורתא לא יכול לעשות, ראוי ונכון שלא יקדש הוא, אלא ישמע קידוש מאחר שיכול לשתותו ויכוון לצאת". ובהערה 337 כתב: "כמבואר בשו"ע שראוי לחוש לשיטת הגאונים, ובביאור הלכה (ד"ה שאם) שאין לזוז מדברי המחבר. אך בדיעבד יוצא ידי חובה, וכשיטה הראשונה בשו"ע.

ולפי זה כאשר אינו שותה יין ואינו אוכל פת בגלל הדיאטה, לכתחילה עדיף לשמוע את הקידוש מאחרים, ובדיעבד מותר לקדש בעצמו ולתת לאחרים לשתות מהיין.

ז. אולם הרמ"א (סי' רעב סע' ט) פסק: "מי שאינו שותה יין משום נדר, יכול לקדש עליו וישתו אחרים המסובים עמו. ואם אין אחרים עמו יקדש על הפת ולא על היין, או ישמע קידוש מאחרים [שמקדשים לעצמם]".

לדעת הרמ"א, מי שאינו יכול לשתות יין, רשאי לקדש עבור אחרים שישתו מהיין, וכפי שביאר הגרצ"פ פרנק את דבריו בשו"ת הר צבי (סימן קסא) "חזינן דאע"פ שהוא אסור לו לשתות, מכל מקום לא אמרינן דמשום זה לא הוי בר חיובא, דזה גופא שיכול לעשות קידוש לאחרים והם ישתו את היין נקרא בר חיובא למצות קידוש, שהרי יש לו תקנתא לקיים מצות קידוש על הכוס על ידי שהוא יקדש ואחרים ישתו".

אולם המשנה ברורה (ס"ק לג) כתב: "ובמג"א הכריע דאסור בזה לקדש על מנת שישתו אחרים, כיון שהם יודעים לברך בעצמם בורא פרי הגפן. אלא הם יקדשו בעצמם והוא יקדש על הפת". ומבוארת בזה מחלוקת הרמ"א והמג"א, האם מי שאינו יכול לשתות יין רשאי לקדש על היין ואחרים ישתוהו, או שאינו רשאי, ועליו לשמוע את הקידוש מאחרים. להלכה הכריע בשו"ע הרב (סי' ערב סע' יב) כדעת הרמ"א: "מי שאינו שותה יין מחמת נדר, יכול לקדש עליו וישתו אחרים המסובים עמו. ואם אין עמו אחרים יקדש על הפת ולא על היין, או ישמע קידוש מאחרים שמקדשים על היין". ובטעם ההכרעה שלא כדעת המג"א, כתב בקונטרס אחרון (שם ס"ק ב) שהמג"א

הוא יחיד בדבר זה וכל האחרונים מסכימים בזה לדעת הרמ"א, ואף המג"א עצמו חזר והודה לרמ"א בסימן רצט סק"ח.

ועל פי דבריהם דן הגרצ"פ פרנק בשו"ת הר צבי (סימן קסא) "על דבר השאלה באיש אחד שעל פי הרופאים אסור לו לשתות יין ולאכול פת ורק בשר ופירות יכול לאכול, כיצד יעשה בקידוש היום של שבת ויום טוב", ופסק כדברי הרמ"א: "שיקדש על הפת [על היין אי אפשר מפני שגם לאשתו נאסר לשתות יין] ויכוון להוציא גם את אשתו, והיא תכוון לצאת בברכתו המוציא ותאכל מהפת".

ונראה כי הכרעת הציץ אליעזר תקפה גם בנדון דידן, ומי שאינו שותה יין או אינו אוכל לחם מחמת דיאטה, רשאי לקדש בעצמו ולתת לאחרים לשתות מהיין או לאכול מהפת.

וכמו כן, כפי שפסק הרמ"א, רשאי לשמוע קידוש מאחרים שמקדשים לעצמם. אולם פתרונות אלו לא נותנים מענה למי שנמצא לבדו, ואינו יכול לתת לאחרים לשתות מהקידוש או לאכול מהפת, וגם אין מי שיקדש עבורו.

ההמשך יבוא בעז"ה.



נכנס לבית הכנסת וירא שיעבור זמן תפלה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר ורב – וועסט בלומפילד, מישיגן

כתב המחבר בשו"ע או"ח סי' קכ"ד ס"ב: "ש"צ שנכנס לבית הכנסת ומצא צבור שהתפללו בלחש כו', ומתפלל בקול רם לציבור כו'. הגה, וכן אם הוא שעת הדחק שירא שיעבור זמן התפילה, יוכל להתפלל מיד בקול רם והציבור מתפללין עמו מלה במלה בלחש עד לאחר הא-ל הקדוש כו'".

רבינו הזקן בשולחנו שם (ס"ג) פסק כהרמ"א, שבמקום שירא שיעבור זמן תפילה, יכול להתחיל להתפלל בקול רם והציבור מתפללין עמו בלחש מלה במלה.

ועיין בס' תהלה לדוד סי' ס"ט ס"ד שכתב, שמנהג העולם הוא כדברי ה'לחם חמודות' שהציבור ממתנין מלהתחיל השמו"ע עד אחרי עניית קדושה ועניית אמן לברכת הא-ל הקדוש. וכן פסק במשנ"ב. אבל ממה שרבינו לא הביא שום דעה חולקת על הרמ"א נראה שדעת רבינו שצריך לנהוג כדעת הרמ"א.

ובזה יתורץ לכאורה מה שלא ראינו אצל חסידים (מכל החוגים) שיעשו מה שמכונה בעולם הישיבות 'הויכע שמו"ע', בה ממתנינים הציבור מלומר השמו"ע עד אחרי קדושה (וכמו שנוהגים העולם בתפילת מנחה). והוא משום שהרמ"א אינו מקיל בזה כי אם בשעת הדחק.

ולגוף הענין מה שלא הביא אדה"ז מדברי הפוסקים הנ"ל, נראה לומר שהוא משום שרבינו סובר שלדעת הרמ"א כשיאמר הש"צ שלש ברכות הראשונות לבדו בלי שהציבור אומרים עמו, נמצא שהש"צ לא התפלל תפילה בציבור.

[וראה ג"כ מה שהקשה בפמ"ג סי' קט סק"ב על מ"ש הרמ"א שתפילה בציבור עדיף מאיש"ר, שמדברי המחבר שם משמע דקדיש עדיף. ותיירץ שכשיאנו מתחיל עם הציבור לא נקרא 'תפילה בציבור גמור'. ואע"פ שמלשונו של הפמ"ג שם משמע שהוא מסתפק בזה מ"מ מלשון הרמ"א שכותב 'שהציבור יתפלל עם הש"צ מלה במלה מתחילת השמו"ע' (ודלא כלחם חמודות הנ"ל) משמע שעכ"פ להרמ"א אינו נקרא תפילה בציבור בלי זה].

ובסברת הלחם חמודות י"ל, דעדיף טפי שהציבור כולו יתפלל אחרי קדושה, כי קשה להציבור לכון כשהם אומרים השמו"ע בשוה עם הש"ץ.

והנה, הרמ"א כתב עוד בס"ב שם "וטוב שיהיה אחד לכל הפחות שיענה אמן אחר ברכת הש"צ". ובשו"ע רבינו כתב "וטוב שיהיה אחד כו' אם יהיה לו שהות להתפלל אח"כ". היינו, שלדעת הרמ"א, גם במקום שצריך לעשות 'הויכע שמו"ע' משום שעת הדחק, אף שאין הש"צ אומר בקול רם כי אם שלש ברכות, מ"מ טוב שברכות אלו יהיו בתכנית של חזרת הש"ץ, היינו שאחד יענה אמן. ולדעת רבינו הוא דבר נחוץ כ"כ, עד שאפי' אם האחד לא התפלל עדיין שמו"ע, ואם יענה אמן להברכות ימנע ממנו היכולת להתפלל תפילה בציבור, מכיון שיתחיל שמו"ע אחרי שהציבור כבר התפלל הג' ראשונות, מ"מ סובר רבינו שזה עדיף טפי, ובלבד שיהי' לשמו"ע זה ציור של חזרת הש"צ.

בכל אופן יפלא על אלו שנוהגין ב'הויכע שמו"ע' באופן קבוע וגם שלא בשעת הדחק, שהרי אפי' המתירים לא התירו אלא בשעת הדחק.



צלי אחר אפי'

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

א. בספר שבת כהלכה בביאורים (פ"ג סקי"ג) הרבה להקשות על דברי הפמ"ג (סימן שיח במש"ז סק"ז) וז"ל בא"ד: "ולפיכך, להניח מרק שומן חם בשר צלי, מתיר. אבל להניח לתוכו פת אפויה, אוסר - לפי שיש צלי אחר אפיה. [ולהעיר: שחידוש זה, שיש צלי אחר אפיה - לא מצאתיו לע"ע באף אחד מהפוסקים שהיו למראה עיני, ולא ידעתי מקורו של הפמ"ג לזה]" עכ"ל.

והנה, בשלטי הגבורים סביב הרי"ף (שבת דף סא. בסופו) כתב, וז"ל: "והטור א"ח סי' שי"ח ס"ל דיש בישול אחר אפיה וצליה, ודוקא בכלי ראשון ולא בכלי שני. וכתב די"א דאיכא אפיה אחר אפיה וצליה אחר צליה, ולדעתי נראה דס"ל [להטור] דליכא אפיה אחר אפיה ולא צליה אחר צליה. וגם נראה דס"ל דליכא צליה אחר בישול מדלא הזכיר דין זה כלל. וכן נראה דס"ל דליכא אפיה אחר צליה ולא צליה אחר אפיה, דכיון דליכא אפיה אחר אפיה ה"ה דליכא אפיה בתר צליה. ולפי זה יהיה מותר לתת פח אפוי אצל האש במקום שהיד סולדת דליכא צליה אחר אפיה".

לפי דיוק דבריו נשמע דלפי הי"א (הנ"ל) דאיכא אפיה אחר אפיה, ה"ה דאיכא אפיה אחר צליה וגם צליה אחר אפיה. וא"כ יש מקור בראשונים לדברי הפמ"ג!

וכל זה הוא לפי הבנת ה'שבת כהלכה' בדברי הפמ"ג, אבל באמת הפמ"ג דיין בדבריו וכתב, "אבל לחם במרק שומן חם בכ"ר אסור דמ"מ צליה אחר אפיה נמי מבטל" (ולא כתב 'משום דאמרינן דיש צליה אחר אפיה). והוא ממש כמ"ש ה'שבת כהלכה' בעצמו בביאורים סקי"ט: וז"ל: "ובאמת שסברא זו - לדמות שינויים נוספים במצב המתבשל להא דבישול אחר אפייה וכיו"ב - נמצאת גם בעוד פוסקים בנוגע לענין אחר, והוא המובא בשו"ת אורח לצדיק ". . פרוסת פת אפויה להניחה במקום שהיד סולדת לעשותה לחם ניקודים, דאסור, לפי שדרך הא' הוא בדרך אפיה והב' אינו בדרך אפיה. ועוד, אפילו בשניהם דרך אפיה אסור, שנהנה במלאכת שבת בטעם חדש כו". וגם בשם ספר עיקרי הד"ט ראיתי כתוב שאסור, מטעם הב' שבשו"ת אורח לצדיק הנ"ל. עכ"ל.

ב. בביאורים (פ"ג סקי"ח) מבאר דמה שכתב אדה"ז בסי' שיח סכ"ד "אבל כל דבר שאין בו משום בישול מותר אפילו להרתיחו כנגד המדורה כגון . . או אפילו אין היד סולדת בו אלא שלא נצטנן לגמרי . . או אפילו נצטנן לגמרי אלא שהוא דבר האפוי או

צלוי ואין אפיה וצלילה אחר אפיה וצלילה אפילו נצטנן לגמרי. "זה בא למעט דבאם היה דבר מבושל אסור להרתיחו כנגד המדורה משום צליה אחר אפיה.

ובהמשך שם (ובכמה מקומות בפרק זה) כתב דס"ל עיקר דצלי קדר (אין דינו כצלי אש אלא) דינו כמבושל. וגם כתב "וכל עוד אינו חשוף לאש אלא נתון בכלי, דינו כבישול ולא כצלי - בנדון דידן".

יש להקשות על זה לפי דבריו: למה לא הזהיר אדה"ז בסעיף הנ"ל שצריך שלא להניח הדבר "האפוי או הצלוי" בקדירה וכיו"ב - כי כשמניח בקדירה ה"ה מבשל אחר אפיה וצלילה! (דהא כתב הנ"ל דנתון בכלי - אפילו צלי קדר - ה"ה בישול!).

לכאורה כבר תירץ זה בביאורים (סקי"ד) "נראה בסברא שמותר להכניס צלי אש כללי ולהפכו בכך לצלי קדר - מכיון שהסברא נותנת, שכל שכבר עבר תהליך של צלי, אין הנחתו בקדירה בתוך האש גורמת לו יצירת מצב חדש, אלא משמרת את מצב הצלי שלו. וכך ניתן לדייק מלשון השו"ע (ס"ה) "יש מי שאומר דדבר שנאפה או נצלה אם בשלו אחר כך במשקה יש בו משום בשול" הרי שדייק לכתוב המילה "במשקה" ולא הסתפק ב"בישול" סתם, ודוק. "עכ"ל.

ושוברו בשתים מדברי אדה"ז בסימן תעו ס"ד "צלי קדר (פירוש שנצלה בקדירה בלא מים ושום משקה אלא מתבשל במוהל היוצא ממנו) אף על פי שאינו דומה לצליית הפסח שהפסח שנצלה בקדירה פסול אף על פי כן במקום שנהגו שלא לאכול צלי יש לאוסרו מפני מראית העין שלא יטעו להתיר גם צלי אש ואפילו אם בשלו מתחלה במים ואח"כ עשאו צלי קדר יש לאסור מטעם זה ומכל מקום לצורך חולה קצת יש להקל בזה כי יש מי שמתיר צלי קדר אבל אם צלאו אפילו צלי אש ואח"כ בישלו מותר לפי שהבישול מבטל את הצליה וכיוצא בזה בפסח פסול".

(א) ממ"ש אדה"ז "אבל אם צלאו אפילו צלי אש ואח"כ בישלו מותר לפי שהבישול מבטל את הצליה", היינו שהבישול מבטל לא רק 'צלי קדר' אלא אפילו 'צלי אש'!

(ב) דיוקן מדברי ה'מחבר' בשו"ע שדייק לכתוב המילה "במשקה", נתבטל ממ"ש כ"ק "שהבישול מבטל את הצליה", ולא כתב שהבישול במשקין מבטל את הצליה!



הפסוקים שאחרי 'אתה הראית'

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בקשר לאמירת הפסוק "והיה זרעך... ופרצת...". זאת מצאתי לע"ע בנידון בספרי 'תורת מנחם – התוועדויות' (בלה"ק) תשמ"ב-תשנ"ב:

בשיחת ליל שמח"ת תשמ"ו ס"ס כו', ביאר רבינו את הפסוקים הראשונים ב'אתה הראית', ואח"כ אמר: "ומסיימים 'אב הרחמים'... וכל ענינים אלו נמשכים ומתגלים באופן ד'ופרצת'" והתחיל הרבי לנגן 'ופרצת'. ובהערה 203 שם: "בשנים האחרונות² מנהג כ"ק אדמו"ר שליט"א לומר את הפסוק 'ופרצת' בסיום פסוקי 'אתה הראית'".

בהתוועדות ליל ויום שמח"ת תש"נ (מוגה) ס"ח³, ביאר את הפסוקים מן המאוחר אל המוקדם, מ'מלכותך' עד 'אתה הראית', והזכיר תפילת 'אב הרחמים', ולבסוף אמר: "וע"פ מנהג חב"ד בשנים האחרונות מוסיפים לאחר זרעך... ובזרעך".

בשיחת ליל שמח"ת תנש"א ס"י-טז⁴, ביאר כל פסוקי 'אתה הראית', וסיים בפסוק 'כי מציון', והזכיר שאחרי-כן מוסיפים ואומרים 'אב הרחמים', "ולאחרי זה הולכים לעריכת ההקפות...". ולא הזכיר כלל פסוקים נוספים.

בהתוועדות ליל שמח"ת תשנ"ב ס"ז⁵, ביאר עד פסוק 'כי מציון', ותפילת 'אב הרחמים', ומסיים: וע"פ מנהג חב"ד מוסיפים ומסיימים [וכ"ק אדמו"ר שליט"א אמר בניגון דאמירת פסוקי 'אתה הראית', וכל הקהל אחריו, ג"פ:] "והיה זרעך כעפר הארץ... ובזרעך".

(1) התוועדויות ח"א עמ' 360.

(2) כו"כ שנים – ראה ברשימות הת' ממנהגי הרבי דשנת תשכ"ה אות קמט שהזכירו זאת "בשנים האחרונות...". "או הושיעה את עמך". משמע שמדובר באמירת הפסוק, אבל בתשמ"א היה רק הניגון ולא הפסוק.

(3) התוועדויות ח"א עמ' 210.

(4) התוועדויות ח"א עמ' 184.

(5) התוועדויות ח"א עמ' 164.

מכל הנ"ל ברור, שהוספת הפסוק 'והיה זרעך' היא מנהג קבוע (ואולי היתה סיבה כלשהי שהשמיטו בשנת תנש"א).

בקשר לאמירת הפסוק "הנני מביא אותם" בשנת הקהל, נמסר לי, שנאמר לראשונה בשנת תשכ"ז,⁶ ומאז ואילך בכל שנת הקהל (תשל"ד, תשמ"א, תשמ"ח), אבל לפי המובא להלן נאמר אח"כ רק בשנת תשמ"א.

בקשר לפסוק 'הושיעה את עמך', כו"כ פעמים הושר ע"י הרבי כניגון. כפסוק מצאתיו לע"ע ב'ספר זכרון - דברי שלום', ביום שמח"ת תשל"ד: "בתפילת שחרית . . מכירת 'אתה הראית' כרגיל. מכרו הפסוק 'הושיעה את עמך', וכ"ק אד"ש אמר הפסוק ג' פעמים".

ביומן שנת 'הקהל' תשמ"א,⁸ ליל שמיני עצרת, מסופר: "לאחר סיום אמירת הפסוקים של הפעם הראשונה, התחיל את הניגון 'הושיעה את עמך'. לאחר סיום הפעם השניה, התחיל לשיר 'ופרצת', ולאחר סיום הפעם השלישית, אמר את הפסוק 'הנני מביא אותם מארץ צפון וגו' . . " (כבכל שנת 'הקהל'), ולאחר מכן התחיל את ניגון ההקפות לאביו נ"ע.

וכן ביום שמח"ת⁹ אחרי הפעם הג', הוסיף ואמר הרבי את הפסוק "הנני מביא".

מאידך, ביומן שנת 'הקהל' תשמ"ח¹⁰ (וכן בהתוועדויות מאותה שנה) לא מצאנו מאומה (גם לא בליל וביום שמח"ת) על-דבר פסוקים נוספים!

סדר ההקפות בנוגע לפועל היוצא מהנ"ל: אמירת 'אתה הראת' פסוק בפסוק, ורק לאחר מכן אומרים 'אב הרחמים'. **לאחר מכן**¹¹ היה מורה כ"ק אדמו"ר להוסיף פסוקים שונים לפי צורך השעה והעניין, כגון (מה שנעשה קבע, עד שקראו הרבי "מנהג חב"ד"): "והיה זרעך גו'" (בראשית כח, יד); ולפעמים בשנת הקהל: "הנני מביא אותם גו'" (ירמיה לא, ז); ולפעמים פסוקים נוספים, כמו "הושיעה את עמך גו'" (תהילים

(6) ב'תורת מנחם - התוועדויות' מאותה שנה לא מצאתי מאומה בנדון.

(7) 'יומן מהנעשה בבית חיינו' מרשימות הרה"ח רש"ב שור ע"ה, עמ' מד.

(8) עמ' 27.

(9) להלן עמ' 32.

(10) עמ' 78.

(11) כן מפורש ב'משיחות ליל יום שמח"ת ה'תש"נ' (מוגה) ס"ח, סה"ש ח"א עמ' 60 [התוועדויות ח"א עמ' 211], ולדא כמ"ש בסידורי קה"ת החדשים מאה"ק.

כח, ט). אמירת 'אתה הראת', 'אב הרחמים' והפסוקים הנ"ל – שלוש פעמים, ורק לאחר 'אב הרחמים' [וההוספות] פותחים את ארון-הקודש.



כריעה והשתחויה ב'עלינו'

הנ"ל

במגן אברהם¹² כתב: "ויכרע וישתחווה, שלא יהיה נראה ככופר". ובס' פסקי תשובות¹³ כתב שהמדקדקים כורעים בברכיהם מעט (כעין כריעות דשמונה-עשרה) בשעה שאומרים "ואנחנו כורעים", ובשעה שאומר "ומשתחוים" משתחוה בראשו וגופו, ובבאר היטב¹⁴ בשם האריז"ל שישתחוה "השתחויה גדולה"¹⁵, וכ"כ בסידור יעב"ץ "השתחויה עצומה"¹⁶, ע"כ. ובהערה 40 כתב: "זוה פירוש המילות: "ואנחנו כורעים" (בברכיים) 'ומשתחוים' (הרכנת הגוף והראש)", וכן הוא מפורש בדרך החיים¹⁷ ובס' שלחן שלמה סי' זה¹⁸ וקצות השלחן סי' כד ס"ק יא¹⁹.

אך הרבי לא נהג כלל לכרוע אז בברכיו, וגם אנ"ש אינם נוהגים בזה.

(12) סי' קלב ס"ק ב, בשם עמק הברכה. הובא בקצרה ("וצריך לכרוע...") במשנה ברורה ס"ק ט.

(13) שם ס"ק ט ובהערות.

(14) ס"ק ד.

(15) וב'הגהות והערות' בשו"ע השלם העירו, שבכתבי האריז"ל (שער הכוונות, עניין עלינו לשבח) ובמג"א (הנ"ל) לא נזכר "גדולה".

(16) ושם (בהוצאת אשכול ח"א עמ' שטמ) המקור לכריעה **בברכיים**, וב'משתחוים' סיים: "בשחיית הגוף וכפיפתו מאד". וחבל שלא הזכיר זאת.

(17) ר"ס מא (בסידור תורה אור תשמ"ז הוא בעמ' 621): "כשאומר 'ואנחנו כורעים' - צריך לכרוע מעט **בברכיים** שלו, וכשאומר 'ומשתחוים' - צריך להשתחוות **בראשו**, ובאם שאינו עושה כן הרי הוא כדובר שקרים ח"ו...".

(18) שם כתוב רק: "וכשאומר כורעים - יכרע, ומשתחוים ומודים - ישתחוה".

(19) שם (**סעיף** יא) הלשון: "וצריך לכרוע ב'אנחנו כורעים' ולהשתחוות בראשו ב'ומשתחוים". ומהלשון "להשתחוות בראשו", אכן משמע שהכריעה היא בברכיו.

ולהעיר, שלפעמים הלשון "כריעה" משמעה שחייה²⁰, ולא כריעה בברכיים דווקא²¹. וייתכן שאז "משתחוים" היינו שחייה גדולה יותר.



בענין ביטול איסור דרבנן בידיים בחול ובשבת לדעת המג"א ואדה"ז

הרב אליהו רפופורט

כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

א. בשו"ע אדה"ז סי' שכג ס"י כתב, וז"ל: "איסור שמותר לבטלו בהיתר ע"ד שנתבאר בי"ד סי' צ"ט אסור לבטלו בשבת שאין לך תיקון גדול מזה", עכ"ל. ומקורו בתרומת הדשן סי' נ"ד ובמ"א סי' קי"ד. וז"ל המג"א, "אסור לבטל איסור בשבת או ביו"ט דאין לך תיקון גדול מזה כמ"ש בי"ד סימן צ"ט ס"ו", עכ"ל. [בי"ד סי' צ"ט לא איירי בביטול איסור בשבת ויו"ט, וכוונתו לדין ביטול איסור בכל ימות השנה המבואר שם]. דבסי' צ"ט סעיף ה' נפסק דאסור לבטל איסור דאורייתא לכתחילה, ואפי' איסור שנפל לתוך היתר ואין בו ס' לבטלו אסור להוסיף עליו. ובסעיף ו' נחלקו המחבר והרמ"א בנידון איסור דרבנן. דהמחבר פסק כהרשב"א דאסור לבטלה לכתחילה אך אם נפל כבר לתוך היתר שאין בה ס' מותר להוסיף עליו, (וכן פסק היש"ש), והרמ"א פסק כהרא"ש דאפי' להוסיף עליו אסור. ולכאורה קשה, למאי הלכתא הביאו המג"א ואדה"ז דין זה דאסור לבטל איסור בשבת, הרי אנו בני אשכנז יוצאים ביד רמ"א שפסק דבכל השנה אסור לבטל איסור וא"כ למאי נפק"מ בדין זה.

ובהשקפה ראשונה ה' נראה דאולי באמת ס"ל להמג"א דמותר לבטל איסור ודלא כהרמ"א בי"ד שם, וכדלקמן. אבל בדעת אדה"ז - אף שאולי משמע שאכן מותר לבטל איסור, ובל' "איסור שמותר לבטלו בהיתר ע"ד שנתבאר בי"ד סצ"ט", הרי לכאורה - א"א לומר כן שהרי בפירוש איתמר בשלחנו סי' תק"ז בקו"א סק"ג "והנה לדין דקיי"ל בי"ד סצ"ט עיי"ש ברמ"א וש"ך דאסור לבטל איסור דברי סופרים . . .".

והנה הפמ"ג ועוד אחרונים נקטו ג"כ כהרמ"א, אך הכריעו דבהפסד מרובה אפשר להקל כהמחבר בזה, וכדלקמן. וא"כ בכדי לבאר דברי אדה"ז באופן שלא יסתרו אהדדי,

(20) שו"ע אדה"ז סי' קיג ס"ד. ורק בס"ו כתב ש"ע"פ הסוד, כשאומר ברוך - יכרע בברכיו".

(21) כגון: "הנוהגים להתפלל כל התפילה בכריעה" (שם ס"ב). הכורע בהודאה וכו' (שם ס"ג).

אולי יש לומר דס"ל ג"כ כהכרעת הפמ"ג ורע"א דבהפסד מרובה יש להקל, ומ"ש בקו"א שם איירי בסתמא כשאין הפסד, וזה החלי.

ב. והנה, באחרונים טרחו למצוא נפק"מ בדינו של התרומת הדשן גם לפי שיטת הרמ"א, ובתוספת שבת סקט"ו כתב שנפק"מ לדידן לענין יבש ביבש דקיי"ל ביו"ד סק"ט דיבש ביבש חד בתרי בטל ומותר להוסיף עליו עד שישים על מנת לבשלם אח"כ ואין בזה משום מבטל איסור¹, וכתב התו"ש דאסור לעשות כן בשבת כי [בלשון התרוה"ד] "אין לך תיקון גדול מזה". והמשנ"ב (סי' קל"ז) הביא את דברי התו"ש להלכה, ומשמע קצת שר"ל שלכן הביאו המג"א להתרוה"ד, מפני שאף לדידן ימצא נפק"מ לדין יבש ביבש. וכ"ה מפורש במחצית השקל.

ולכאורה ק"ק לומר דלזה כיוונו (ו) המג"א (ואדה"ז) בהביאם את דברי התרוה"ד, דא"כ ה' להם לציין ליו"ד סי' ק"ט ולא לסי' צ"ט ששם לא איירי כלל ביבש ביבש ולא מוזכר בדברי הרמ"א בסי' צ"ט שום צד היתר לבטל איסור אף בימות החול.

אך הפמ"ג כתב נפק"מ אחרת², וז"ל (א"א סק"ד): "ולהוסיף על איסור דרבנן נמי אסור לדידן יעו"ש והמג"א שכתב אסור לבטל איסור בשבת כתב אף להמחבר בסי' צ"ט דאיסור דרבנן שרי להוסיף אבל בשבת לא עי' ט"ז שם ונפקא מינה בעבר ובטלו שוגג מותר ומזיד לאחרים מותר ביור"ד סי' צ"ט סעי' ה' ובשבת יש לו דין מבשל בסי' שי"ח . . . ובתרומת הדשן קשה מה שכתב אין נפקא מינה ויש עוד נפקא מינה באופן דמצינו לפעמים דמבטלין איסור עי' מ"ש בפריי ליור"ד סי' צ"ט, עכ"ל.

וכוונתו דאף דלדידן אין נפק"מ לכתחילה, מ"מ נפק"מ בדיעבד, דקיי"ל ביו"ד שם דעבר וביטלו בשוגג מותר ובמזיד אסור לו ולמי שנתבטל בשבילו אבל לאחרים מותר, אך בשבת נחמיר יותר לומר דאף בשוגג אסור לבו ביום ובמזיד אסור אף לאחרים בו ביום. (ואח"ז כתב, דיש עוד נפ"מ בזה על פי מ"ש בפרמ"ג ליו"ד שם, וראה לקמן אות ד מה שאפשר לפרש כוונתו בזה).

ג. ולכאורה גם בדברי הפמ"ג לא ברירא לי דר"ל דהמג"א הביא דין זה מפני דיש נפק"מ לדידן (וכפי שר"ל במחה"ש), וקצת משמע דר"ל דהמג"א נקט כשיטת המחבר (והיש"ש) ביו"ד צ"ט וכפי שיתבאר, ורק מוסיף דאף לדידן דנקטינן כהרמ"א שם יש נפק"מ בדין זה. ואפרש שיחתי:

(1) וזהו במין בשאינו מינו. ובמין במינו מותר לבשלם יחד ואין צריך להוסיף עד ס', ונהגו להשליך אחד מהחתיכות.

(2) וגם לגבי עצם חידושו של התו"ש דבכה"ג אסור להוסיף היתר עד ס', האריך הפמ"ג להקשות ולחלוק עליו ביו"ד סצ"ט שפ"ד סק"א. וכבר האריכו האחרונים לתרץ שיטת התו"ש, ואכ"מ.

הפמ"ג כתב "והמג"א שכתב אסור לבטל איסור בשבת כתב אף להמחבר בסי' צ"ט", ומשמע קצת דר"ל דהמג"א הביאו מפני שיטת המחבר. וכן משמע מדברי הפמ"ג ביו"ד סי' צ"ט ש"ד סקי"א שכתב (בד"ה כתב המ"א) "מ"ש [המג"א] דאין מבטלין היינו להמחבר דפסק בצ"ט ס"ו דשרי להוסיף בדרבנן עיין תרע"ז במ"א".

הפרמ"ג ציין כאן לדברי הט"ז ביו"ד שם. וכוונתו להט"ז בסקי"ב שם שפסק כהמחבר, ומביא גם מהיש"ש שפסק ג"כ לקולא. ויותר מבואר בדברי הט"ז באו"ח סתרע"ז סק"ד דנקט לגמרי כשיטת המחבר³ ודלא כהרמ"א⁴. ומשמע דס"ל להפמ"ג דאפשר שהמג"א ס"ל ג"כ כהט"ז והיש"ש.

אך מאידך אפשר להביא סמוכין שהפמ"ג ס"ל בדעת המג"א דס"ל כהרמ"א, דהנה ביו"ד שפתי דעת סקי"א הנ"ל ציין לתרע"ז מ"א, וכוונתו למג"א סקי"ב. דהנה בשו"ע שם כתב במותר השמן של נר חנוכה שנתערב בשמן אחר ואין ס' לבטלו דיש מי שאומר שאין להוסיף עליו כדי לבטלו, ולא הביא שם דיש מקילים. ולכאורה סתרי פסקי המחבר אהדי, דביו"ד כתב כהמקילים ולא הביא המחמירים ובאו"ח כתב כהמחמירים ולא הביא המקילים. וכן הקשה הט"ז בסק"ד וביו"ד שם סקי"ב והש"ך ביו"ד שם סקי"ט, ועיי"ש מה שתירץ הש"ך. והמג"א כתב בא"ד בסקי"ב וז"ל: ועבי"ד סצ"ט ס"ו דיש מתירין ולכן כתב כאן יש מי שאומר וכו' ועיין בש"ך שם [שהקשה על הרב"י דבי"ד סתם דכה"ג מותר להוסיף וכאן בנ"ח כ' דיש מי שאומר שאין להוסיף. מחצה"ש] ואפשר דהכא חמיר טפי דהוי דשיל"מ דמדינא מותר לשהותו לשנה הבאה . . ע"כ. ולפי פירוש זה בדברי המג"א לא זכיתי להבין מה כוונת הפמ"ג בציונו לדברי המג"א אלו בשפתי דעת שם.

ואולי אפשר לומר דהפמ"ג למד פירוש אחר בדברי המג"א, ולפי פירוש זה יתפרש ברווח מה שציין אליו ביו"ד שם. והוא שהמג"א התכוין לש"ך סקי"ז (ולא לסקי"ט כמ"ש המחזה"ש) ששם כתב הש"ך דאנן נקטינן כהרמ"א. ואם כנים הדברים א"ש, שהפמ"ג כתב שהמג"א בסי' שכ"ג, ר"ל דאף לפי המחבר שמותר לבטל איסור דרבנן, מ"מ בשבת אסור, ושוב כתב לעיין בתרע"ז סקי"ב ששם ציין המג"א להש"ך דפסק

(3) וכתב הפמ"ג ביו"ד סצ"ט מ"ז סקי"ב דרק בהפסד מרובה ס"ל להט"ז הכי, דבלא"ה נעשה הכל נבילה והוי כמו איסור בעין שאסור לבטלו לכו"ע.

(4) ודע דהפרמ"ג במ"ז סקי"ב מסתפק ("אין הכרע כ"כ") בשיטת הט"ז אם כוונתו להקל אפי' באיסור דרבנן שיש לו עיקר מה"ת, שהרי המחבר והט"ז סתמו להקל אך מדברי היש"ש מבואר דס"ל דרק באיסור דרבנן שאין לו עיקר מה"ת מותר, אבל ראה לקמן הערה 7.

כהרמ"א, וא"כ אין (כ"כ) נפק"מ לדידן (זולת כמ"ש הפמ"ג בסי' שכ"ג, וכנ"ל), ואולי מספקא לי' להפמ"ג בדעת המג"א בזה⁵.

ד. שוב כתב הפמ"ג הנ"ל סי' שכג: "ויש עוד נפקא מינה באופן דמצינו לפעמים דמבטלין איסור עי' מ"ש בפריי ליו"ד סי' צ"ט". עכ"ל. וביו"ד שם יש כמה דוכתי שהפמ"ג פוסק לקולא, וכדלהלן:

בט"ז סק"ז ובמ"ז שם מבואר דכל שאין כוונתו לבטל אלא לדבר אחר וגם א"א בענין אחר מותר, וכגון דבש שצריך לבשלה ע"מ לסננה ולהוציא ממנה רגלי הדבורים המעורבים בה, שמותר, ואע"פ שע"י בישול זה יבליעו רגלי הדבורים טעם בהדבש מ"מ אין זה כוונתו וגם א"א לתקן הדבש בענין אחר. ובמ"ז שם הוסיף דה"ה כשאפשר בענין אחר אלא דבענין אחר יהי' טרחא בזה דמותר, ולכן מותר להגעיל כלי איסור בתוך כלי היתר, עיי"ש.

ולכאורה ק"ק לומר דהמג"א נתכוין לזה שהרי המג"א דייק לציין לסי' צ"ט סעיף ו' ודין זה (דכשאין כוונתו לביטול וא"א בענין אחר מותר) אינו מוזכר בשו"ע בסימן זה כלל⁶.

בהפסד מרובה ושעת הדחק (ש"ד סקי"ז).

5) ובדוחק ה' אפ"ל דכ"ז אינו מוכרח, די"ל דהמג"א ציין להש"ך, ושוב כתב לחלק בדא"פ **אליבא דהמחבר** בין הא דיו"ד סצ"ט לנר חנוכה, וכוונתו דאכן אפשר דנקטינן כהמחבר ודלא כ[הרמ"א ו]הש"ך. והפמ"ג ציין למג"א זו להורות שס"ל להמג"א כהמחבר – **וכהצד הראשון שכתבתי בפנים** – ולכן כתב דין זה בסי' שכ"ג שאכן נוגע לדינא.

6) והנה בסי' צט ס"ז כתב המחבר דאיסור משהו שנבלע בכלי שדרכו להשתמש רק בשפע ואין דרכו בשום פעם להשתמש בו במועט באופן שאפשר שיבוא לידי נתינת טעם, מותר לבשל בו ואין בזה איסור משום מבטל איסור לכתחילה. והרמ"א שם שתק ומשמע דאודי לי'. (אך הט"ז וגם הש"ך בסימן קכ"ב חולקים על המחבר בזה ועיין במ"ז סקט"ו ובש"ד סק"ג). ובפמ"ג ובעוד אחרונים ביארו, דהוא גם מטעם דאין כוונתו לבטל אלא לבשל. והנה, אם ננקוט כהמחצית השקל דלעיל בפנים (ס"א), דהמראה מקום במג"א לסי' צ"ט ס"ו אינו בדקדוק ה' אפ"ל דלכן הוסיף המג"א על דברי התורה ד"ד וכתב ד[לא רק בשבת אלא] **ה"ה ביו"ט** דאיסור לבטל איסור. ור"ל דה"נ דעצם דינו של התורה ד"ד אינו נוגע לנו כ"כ בשבת, אך ביו"ט שמותר לבשל יהי' לנו נפק"מ לגבי הדין דסעיף ז'. אך בדברי אדה"ז א"א לומר זה, (אך דאדה"ז השמיט הציין לסעיף ו' [וזה בפשטות מפני שהתכוין לציין לדברי עצמו ביו"ד סימן צ"ט (שלא הגיעו לדיניו), ולא לדברי המחבר] וציין רק בכללות לסימן צ"ט), שהרי אדה"ז השמיט "ביו"ט" וכתב רק (כמ"ש בתורה ד"ד) דבשבת אסור.

בהפסד מרובה יש לצדד [היינו בצירוף עוד סניף] (ש"ד סקי"ט)⁸.

וגם בזה יל"ע אם אפ"ל דהפמ"ג ר"ל דלזה נתכוין המג"א, דמהיכי תיתי לחדש שהמג"א יפסוק להקל כהמחבר בהפסד מרובה, והרי אין שום זכר בדברי הרמ"א להקל בהפסד מרובה. ורק הפמ"ג הוא שחידש מדעת עצמו להכריע בהפסד מרובה כהט"ז (עכ"פ בצירוף טעם אחר).

ומכל זה משמע דאין כוונת הפמ"ג לבאר למה כתב המג"א דין זה, שהרי כנ"ל אפשר שהפמ"ג ס"ל בדעת המג"א דס"ל כהמחבר והרש"ל דמותר להוסיף על איסור דרבנן. ורק מביא כמה דוגמאות שיכול להיות מזה נפק"מ לדין וכדרכו של הפמ"ג בחיבורו.

ה. ומעתה שומה עלינו לברר דעת אדה"ז בכ"ז, וכבר התבאר לך שבדעת המג"א אפ"ל א) דס"ל לגמרי כהמחבר והיש"ש והט"ז, או ב) בדוחק עכ"פ י"ל שהביאו להתרוה"ד רק לדעת המחבר אף דלא ס"ל הכי. אבל בדעת אדה"ז, הנה א) פסק בהל' יו"ט מפורש דלא כהמחבר וב) כתב בלשון דלכאורה אינו מתפרש בב' אנפי "איסור שמותר לבטלו בהיתר". ויתכן שאדה"ז סתם לנו כהרמ"א משום דס"ל דיש להחמיר כוותי', ומ"מ ס"ל דהעיקר להלכה כהמחבר והיש"ש וכהאחרונים שכתבו דבהפסד מרובה אפשר להקל כהט"ז⁹.



7) ושם איירי בבשר בחלב דרבנן שהוא דבר שיש לו עיקר מה"ת, וראה לעיל הערה 4.

8) ועיין ב'פסקי אדה"ז בהל' או"ה' להרמ"ל והרמ"מ קפלן ע' 261 שהקשה (וכ"ה בליקוטי מגדים) שמדברי הפמ"ג באו"ח סי' תמ"ח מ"ז סק"ד משמע דמיקל כהט"ז אף באין הפסד מרובה, ורק בסי' תמ"ח הצריך הפסד מרובה רק משום דשם הוא ס"ס לאיסורא. ובפסקי אדה"ז שם העלה דהפמ"ג מספקא לי' בזה, עיי"ש.

9) וב'פסקי אדה"ז' שם לא הביא דברי אדה"ז בסימן שכ"ג, ויש להוסיפו להנידון שם. (ועיין שם דלא ברירא לי' בדעת אדה"ז בהפסד מרובה).

פשוטו של מקרא

יחוד יוסף הצדיק עם אשת פוטיפר ע"ד הפשט

הרב חיים רפופורט

רב ומו"צ – לונדון, אנגליה

כתוב בתורה (בראשית לט, יא): "ויהי כהיום הזה ויבא הביתה לעשות מלאכתו, ואין איש מאנשי הבית שם בבית". ובסוגיית הגמרא (סוטה לו, ב): "א"ר יוחנן¹, מלמד ששניהם לדבר עבירה נתכוונו. ויבא הביתה לעשות מלאכתו, רב ושמואל, חד אמר לעשות מלאכתו ממש², וחד אמר לעשות צרכיו נכנס³. ואין איש מאנשי הבית וגו', אפשר בית גדול כביתו של אותו רשע לא ה' בו איש. תנא דבי רבי ישמעאל, אותו היום יום חגם ה' והלכו כולן לבית ע"ז שלהם, והיא אמרה להן חולה היא, אמרה, אין לי יום שניזקק לי יוסף כיום הזה".

1) אף דמזרעא דיוסף קאתי (ברכות כ א. ב"מ פד, א) ו"רבי דאיתי מדוד מהפך ודריש בזכותי דדוד" (שבת נו, א). וי"ל ע"פ מ"ש בפ' הריב"א עה"ת: "וא"ת למה דאמרינן לעשות צרכיו נכנס אמאי לא קאמר נמי 'אתה עתיד ליתן את הדין, אם כדברך התורה כסתו ואתה מגלה עליו, ואם לאו אתה מוציא לעז על אותו צדיק' דכיו"ב אמרינן במסכת שבת (צז, א) גבי הא דאמר מקושיש עצים זה צלפחד. וי"ל כיון שכבש יצרו אין זה כי אם שבח". וראה גם 'הכתב והקבלה' שלמ"ד לעשות צרכיו נכנס ה' יוסף "מוכן למלא תאוותיו ובכל זאת עמד על נפשו וכבש את יצרו תאוות לבו הרע, וכענין עובדא דרב עמרם (קדושין פא, א), ובשבח יוסף דבר הכתוב".

וראה שו"ת מהרלב"ח (סי' ככו) בענין פרשת דוד ואביגיל (מגילה יד, ב – עה"כ שמואל-א כה, לא) "שדרשה כזאת איננה כנגד מעלת הצדיק כיון שהוא דבר במחשבה ולא יצא לפועל... ויש לנו דמחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה בישראל זולתי בע"ז (קידושין ט, ב, ואילך) ולכן אין זה חסרון בצדיק, דכל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו (סוכה נב, א). אדרבה הוא לו מעלה כיון שלבסוף ניצול מהעבירה. ואין כוונת הפסוק להודיענו מחשבת אלו הצדיקים, אבל הכונה להודיענו שנצולו, ושהקב"ה הרחיק מהם העבירה ההיא... בענין אלו הצדיקים שה' מעשה בסוף ונצולו מהמעשה הרע ההוא אין כוונתם ז"ל לספר בגנותם אדרבה, לספר בשבחם".

2) ראה ספר מקראי קודש (להר"ח אבולעפיא) על הרמב"ם הל' יסודי התורה (פ"ה ה"י) שהרמב"ם פסק כמ"ד "מלאכתו ממש", ע"ש.

3) ראה תוס' וחדא"ג מהרש"א סוטה שם. [וראה לקוטי שיחות (חט"ז עמ' 3 ועמ' 10) דרב ושמואל לשיטתייהו אזלי בפ' הכתובים].

ובבראשית רבה (פפ"ז, ז): "ואין איש מאנשי הבית, אפשר ביתו של אותו האיש משתייר בלא איש, רבי יהודה ורבי נחמי, רבי יהודה אומר יום נבול של נילוס הי' והלכו הכל לראות והוא לא הלך".⁴ ורבי נחמי אמר יום תיאטירון הי' והלכו הכל לראות והוא לא הלך". והובאו הדברים בפירוש רש"י עה"כ.

והנה למאן דדריש בזכותי' דיוסף וס"ל דלעשות מלאכתו ממש נכנס, נראה לכאורה דס"ל שלא נכשל יוסף בשום איסור. ויעויין בפני דוד (להחיד"א) עה"כ שלמ"ד לעשות מלאכתו נכנס, אף שאשת פוטיפר "היתה מגזמת לעוור עיניו ולהורגו" אם לא ישמע אלי', מ"מ "לא שמע אלי' ומסר עצמו על קדושת ה'" וקיים בעצמו הא דקיי"ל (סנהדרין עד, א) בגילוי עריות יהרג ואל יעבור. וכ"מ בעוד מפרשים.

ולכאורה צ"ב, דאם אמנם לא עלה בדעתו מחשבת ג"ע, איך עבר יוסף על איסור יחוד לבא הביתה במקום שאין איש ולהתייחד עם אשת אדוניו.⁵

לא מיבעיא את"ל שיוסף הצדיק קיים כל התורה כולה עד שלא ניתנה,⁶ (אפילו בהיותו בארץ מצרים⁷), והרי קיי"ל (רמב"ם הל' איסורי ביאה פכ"ב ה"א. שו"ע אהע"ז סי' כב ס"א) "אסור להתייחד עם ערוה מן העריות, בין זקנה בין ילדה, שדבר זה גורם לגלות ערוה".

(4) ובתנחומא עה"כ: "אותו היום יום זבוחו של נילוס הי' ויצאו כולם ונשתתירה היא והוא עמה בבית".

(5) ראה פירוש רש"י סוטה שם "יוסף שקידש ש"ש בסתר, שנתייחד עם הערוה והעמיד על עצמו וכבש את יצרו".

(6) כשיטת רש"י בפירושו על הש"ס (חולין צא, א ד"ה ופרע להן בית השחיטה) "שבני יעקב שומרי מצות היו דאע"פ שלא נתנה תורה מקובלין היו מאבותיהם". וראה לקוטי שיחות ח"כ עמ' 200 ואילך; ח"ה עמ' 266 הערה 23; חל"ה עמ' 181 ואילך. ועוד. ואכ"מ.

ולהעיר ממה שאחז"ל (בראשית רבה פפ"ז, ו) עה"כ (בראשית שם, י"ד) "ולא שמע אלי' לשכב אצלה להיות עמה", שפירושו "אפילו בשכיבה בלא תשמיש". וכ"כ רש"י ורד"ק ועוד פשטני המקרא עה"כ. ובשו"ת חוות יאיר (סי' קח) משמע שאיסור 'לא תקרבו' אינו נוהג בב"נ [ע"ש בא"ד "דליכא איסור דלפני עור ל"ת מכשול כשליכא רק חיבוק ונישוק שאין הנכרי מוזהר ע"ז"]. וראה גם מנ"ח מצוה קפח ושו"ת מחנה חיים ח"ג סי' סג.

(7) ראה חי' החת"ס (חולין צא, א) שהשבטים לא שמרו כל התורה בחו"ל (וע"ד מ"ש הרמב"ן תולדות כו, ה). וראה שו"ת בית אפרים בהקדמתו לחלק יו"ד (לקו"ש חל"ה שבהערה הקודמת). .

אלא אפילו את"ל שלא נזהר יוסף מלעבור אלא על שבע מצוות בני נח, הרי לכאורה הסברא נותנת שגם בני נח מזהירים על איסור יחוד עם אשת איש, וכמ"ש בספר החינוך (מצוה טטז) לענין איסור לא תתאוה: "גם כל בני העולם מחוייבין בה"⁸, לפי שהיא ענף למצות גזל⁹ שהיא אחת מן השבע מצוות שנצטוו עליהם כל בני העולם¹⁰, ועד"ז בנדו"ד, שאיסור יחוד עם אשת איש ה"ה ענף וגדר לאיסור ניאוף שכל באי העולם נצטוו עליו וכמ"ש (בראשית ב, כד. סנהדרין נח, א) 'ודבק באשתו ולא באשת חברו'.

[והא דאיתא בגמרא (יבמות מז, ב) שנעמי אמר לרות המואבי' "אסיר לך יחוד" ופירש רש"י "להתייחד עם אשת איש"¹¹, ומשמע שב"נ לא נצטוו על איסור יחוד אפילו עם אשת איש, בדוחק י"ל כמ"ש בשו"ת ושב הכהן (סי' לח) שמדברי נעמי "אסיר לך עבודה זרה" אין לדייק שבני נח לא נצטוו על ע"ז בשיתוף¹², כי נעמי לא כיוונה בדברי' לומר שבני נח מותרים בע"ז כלל, אלא רצתה לומר שתצטרך רות לקבל עלי' שלא לעבוד ע"ז, ע"ש, וא"כ ה"ה והוא הטעם שאין משם ראי' שאין ב"נ מצויין על איסור יחוד עם א"א¹³].

(8) להעיר ממ"ש הרשב"ם בפ"י עה"כ (בראשית כו, ה) "חוקותי ותורויותי", ש"לפי עיקר פשוטו כל המצוות הניכרות כגון גזל ועריות וחימוד ודינין והכנסת אורחים, כולם היו נוהגין קודם מתן תורה אלא שנתחדשו ונתפרשו^[1] לישראל וכרתו ברית לקיימן".

(9) ראה ספר החינוך בביאור הדברות הראשונות (מצוה לח): "משרשי מצוה זו [לא תחמוד] לפי ש... גורמת לאדם תקלות הרבה, שאחר שיקבע במחשבתו לקחת ממנו אותו הדבר שחמד מתוך אותה תאוה רעה, לא ישגיח בשום דבר, ואם לא ירצה חברו למכרו יאנוס אותו ממנו, ואם יעמוד כנגדו אפשר שיהרגנו, כאשר מצינו בנבות שנהרג על כרמו שחמד ממנו אחאב".

(10) ראה סנהדרין עד, ב: "אינהו וכל אביזרייהו". וביד רמ"ה שם: "הן וכל תבליהן, כלומר, הן וכל הדברים הצריכים להם לחזקן כולן בכללן הן כתבלין הללו שניתן בתבשיל להטיב טעמו ואין לתבלין שם בפני עצמו אלא הרי הכל נקרא בשם התבשיל, ותבלין נקראין בטיית אבזאר".

(11) "היינו משום דפנוי' אז לא נאסר, דדוד הוא דגזר על יחוד פנוי'. אכן הוי מצי למינקט דשאר עריות, רק משום דלא שכיח גבי גירות נקט אשת איש דשכיח גבה" (ערוך לנר יבמות שם).

(12) ראה ערוך לנר יבמות שם: "לענ"ד י"ל דאיסור שיתוף ע"א נתחדש לה לאחר גירותה דב"נ אינו מצוה על השיתוף כמ"ש התוס' בסנהדרין (סג, ב ד"ה אסור)". ויש להאריך בזה. ואכ"מ.

(13) יעוין תורת הקנאות (סוטה לו, ב), ד"ל שהדבר שנוי במחלוקת אמוראים, ומ"ד "לעשות צרכיו" נכנס יוסף, ס"ל שגם בני נח נאסרו ביחוד, וכיון שכבר עבר יוסף על איסור יחוד, משמע שכבר ה' בדעתו בשעת כניסתו לעשות צרכיו, ע"ש [וכ"כ בפרחי כהונה עמ"ס סוטה שם]. משא"כ המ"ד ש"לעשות

וכבר הקשה האלשיך עה"כ (בראשית שם, יו"ד) שהדבר "יפלא, איך ערב אל לבו לבא הביתה ביום שאין איש מאנשי הבית שם בבית, ולא שת לבו כי אז תחרץ ותחזק בו. וגם לא הי' לו להאמין בעצמו, כי הלא במסתרם במקום שאין אנשים יצרו של אדם מתגבר עליו, ואוי מי יחי' וימלט נפשו ממנו בעתות כאל".

ובשפת אמת הציע התמי' בזה"ל: "קשה טובא על יוסף הצדיק שקיים אורייתא כולה, והנה יחוד הוא איסור חמור והאיך נכנס יוסף הביתה, הלא מהסתם ידע שכולם הלכו לבית ע"ז שהי' יום חגם, ולא נשאר בבית כי אם אשת אדוניו, אם כן למה נכנס"¹⁴.

[ואין לומר דכיון שצדיק הי' לא הי' צריך להתיירא כ"כ שמא יפול בפח יוקשים, שהרי אמרו חז"ל (סוכה נב, א) "כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו", והביאו מעשה רב בזה הענין מאיסור יחוד, "דאביי שמעי' לההוא גברא דקאמר לההיא אתתא נקדים [נשכים בהשכמה קודם היום. רש"י] וניזיל באורחא, אמר איזיל אפרשינהו מאיסורא. אזל בתרייהו תלתא פרסי באגמא. כי הוו פרשי מהדדי [שהיו משתי עיירות והגיעו לפרשת דרכים, פירש זה לכאן וזה לכאן. רש"י] שמעינהו דקא אמרי אורחין רחיקא [דרך רחוקה היא בין שתי מקומותינו ואי אפשרנו עוד לילך יחד. רש"י] וצוותין בסימא [אילו היינו יכולים לילך בדרך אחד הי' נעים צוות שלנו. רש"י]. אמר אביי, אי מאן דסני לי הוה [אם הי' שונאי מתייחד עם האשה. רש"י] לא הוה מצי לאוקומי' נפשי' [מלחטוא, ועל עצמו הי' אומר. רש"י]. אזל, תלא נפשי' בעיבורא דדשא [נשען על בריח הדלת כאדם שמחשב ומצטער. רש"י]. אתא ההוא סבא, תנא לי', כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו"¹⁵].

ומ"ש הנצי"ב (בפי' העמק דבר עה"ת) ד"יחוד ביום אינו מביא כל כך לידי עבירה, על כן, ויהי כהיום הזה - בעצם אור היום [בא יוסף הביתה] - ולא עלה על דעתו שתהי'

מלאכתו ממש" נכנס ס"ל שלא נזהרו ב"נ על היחוד, ועל כן אין רגלים לדבר מזה שבא אל הבית שלעשות צרכיו נכנס, ע"ש. אבל המבואר בפנים הוא למ"ד לעשות מלאכתו ממש נכנס.

14 וע"ש שביאר ע"ד הסוד וכתב שהי' מענין עבירה לשמה, ע"ש בארוכה.

15 ויעויין בשו"ת מהר"י מינץ (ס"ו) בא"ד שכתב: "ואם תקניטני אמינא דגבי ת"ח יש לחוש יותר" והביא שם עובדא דאביי, וסיים: "אלמא דההוא גברא אע"ג דלאו ת"ח הוה שהרי עבר על היחוד לא הי' קשה עליו לכוף את יצרו כמו אביי. וכן איכא למימר מהאי טעמא דכל הגדול מחבירו כו' הוה הנהו עובדא דרב עמרם ורבי מאיר ורבי עקיבא דפרק שני דקידושין".

מעזיזה כ"כ לבקש כזה ביום על כן ויבא הביתה לעשות מלאכתו¹⁶, ומה גם שהי' טרוד בעבדותי, ע"ש, אינו מעלה ארוכה לתמי' זו לפענ"ד, והרי קיי"ל שאיסור יחוד נוהג גם ביום וגם באנשים כשרים, ואין אפטרופס לעריות.

והא דאיתא בגמרא (קידושין פא, א) "בעלה בעיר אין חוששין משום ייחוד" משום "דמסתפי מבעל השתא אתי" (רש"י שם), הנה נוסף לזה שבפירושו על הש"ס פירש רש"י דזה אינו אלא "להלקותו", וכתבו התוס' דמשמע "הא איסורא מיהא איכא", ע"ש. אלא אפילו לפי שיטת התוס' וכ"פ הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פכ"ב הי"ב ועד"ז בטושו"ע אהע"ז סי' כב ס"ח): "אשת איש שהי' בעלה בעיר אינה חוששת לייחוד, מפני שאימת בעלה עלי", הרי בנדו"ד: (א) כיון שיום חגם הי' והלכו כולן לבית ע"ז, בפשטות לא היתה אימת בעלה עלי' כי ידעה שלא יחזור הביתה עד שתגמר החגיגה¹⁷, ומה גם שכבר דיברה אליו יום ויום והראתה בהשתדלותה וטכסיסי' שלא היתה אימת בעלה עלי'; (ב) והוא העיקר: כי בכה"ג שלבו גם בה לא מהני הא דבעלה בעיר (כמפורש ברמב"ם וטושו"ע שם), ובמכ"ש וק"ו בנדו"ד שהיתה מפצרת ומתקשטת לפניו.

ומצאתי בפי' הרשב"ם שכתב שיוסף הצדיק "נוזהר הי' אפי' להתייחד עמה עד שארע מעשה שנשאר יחידי בעל כרחו לעשות מלאכת צורכי הבית כדרכו¹⁸, ואירע באותו יום שלא נותר איש בבית". וב'הכתב והקבלה' כיוון לפירוש זה והוסיף לבאר: "הודיעתנו התורה 'לעשות מלאכתו' ר"ל שהי' מוכרח להשלים עבודתו המוטל לעשותו, ועל פי ציווי אדוניו נכנס ובאונס על פי דיבור אדון הבית הי' מוכרח לגמור עבודתו, והי' הענין הזה לעשות בחדר אשת אדוניו, כי בלא זה הי' נשמר מלגרות עליו יצה"ר".

אמנם לפי פשוטו של מקרא הי' נראה ליישב בהקדם דיוק נוסף בכתוב זה שנאמר בו "ויהי כהיום הזה ויבא הביתה לעשות מלאכתו, ואין איש מאנשי הבית שם בבית", דלכאורה הי' הכתוב צריך להקדים תחלה המצב בבית ואח"כ לספר ע"ד ביאתו של

16 ולהעיר מחזקוני עה"כ: "ויהי כהיום... לשבחו של צדיק ולגנותה של הארורה נכתב מקרא זה, שאין דרך לשמש ביום, לפיכך דבר גלוי הוא שלא נתכוין אלא לעשות מלאכתו ממש והיא, אעפ"כ, ותתפשהו בבגדו".

17 ראה השקו"ט בנו"כ השו"ע אהע"ז שם אי מהני הא דבעלה בעיר בכה"ג שיודעת שלא יחזור בזמן קרוב.

18 בפי' הרד"ק: "לעשות מלאכתו, לפקוד ענין הבית המוטל עליו".

יוסף, והול"ל: "ויהי כהיום הזה, ואין איש מאנשי הבית שם בבית, ויבא יוסף הביתה לעשות מלאכתו", ולמה הקדים תחלה ביאתו של יוסף?

יש מקום לומר שהכתוב מרמז בזה שבשעת ביאתו של יוסף אל הבית לא ידע שהבית ריק מאנשיו ורק אשת אדוניו נמצא שם [כי אף אם ידע שיום חגם ה' יתכן שחשב שהשאירו כמה עבדים בבית או שחשב יוסף שגם היא הלכה עמהם לחוג], וע"כ נאמר תחלה "ויבא הביתה לעשות מלאכתו" לפי תומו, מבלי שידע שהוא נכנס ל"גוב אריות". ושוב מוסיף הכתוב ומספר מה שרק אח"כ נודע לו ליוסף, והוא ש"אין איש מאנשי הבית שם בבית".

וקרוב לזה איתא בפ' ר"ע ספורנו עה"כ: "ויבא הביתה, נכנס לחדר שלא ידע שהיתה היא שם. [ואין איש מאנשי הבית שם] שם בבית, באותו החדר". אלא שפירושו זה לא א"ש ע"פ מ"ש חז"ל וע"פ שיטת רש"י עה"ת שבכל הבית הגדול של אותו רשע לא ה' איש מאנשי הבית כי יום חגם ה' וכו'. ובאמת לפי שיטת הספורנו יתכן שגם אילו ה' נכנס לאותו חדר לא ה' בכניסתו משום איסור יחוד, ומה שנוהר יוסף מזה ה' כיון שידע שלפתח חטאת רובץ כו'. אבל נקוט מיהא פלגא בידך, שבדברי הספורנו מבואר שיוסף הצדיק הלך בתומת ישרים ולא ידע בכניסתו שהוא מעמיד א"ע במקום סכנה וכמשנ"ת.



למה ייחד הקב"ה שמו על יצחק

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפירש"י פרשת ויצא ד"ה ואלקי יצחק (כח, יג): "אע"פ שלא מצינו במקרא שייחד הקב"ה שמו על הצדיקים בחייהם לכתוב אלקי פלוני, משום שנאמר הן בקדושו לא יאמין, כאן ייחד שמו על יצחק, לפי שכהו עיניו וכלוא בבית והרי הוא כמת ויצר הרע פסק ממנו".

וכן על דרך זה פירש רש"י בד"ה ופחד יצחק (שם, לא, מב): "לא רצה לומר אלקי יצחק, שאין הקב"ה מייחד שמו על הצדיקים בחייהם ואע"פ שאמר לו בצאתו מבאר שבע אני ה' אלקי אברהם ואלקי יצחק בשביל שכהו עיניו והרי הוא כמת, ויעקב נתיירא לומר ואלקי ואמר ופחד".

ובקובץ הערות וביאורים לפרשת ויצא תשמ"ח (גליון תיט) שאלתי:

למה אין רש"י מפרש למה נתיירא יעקב אחר שראה שהקב"ה אמר ואלקי יצחק, והרי הי' ליעקב על מי לסמוך.

ועתה ראיתי שהדברי דוד (לבעל הט"ז) עמד על זה, וז"ל:

"צריך פירוש מה המורא הזאת, כיון שהקב"ה קראו כן ודאי אין חשש אח"כ, כי על מי יש לסמוך וולתו ית'. ונראה כיון שטעמו של הקב"ה הי' מחמת שהי' חשוב כמת ולא יוכל לעשות רע זה קצת נגד כבודו של יצחק, כי יותר יש מעלה מי שכח בידו לעשות רע וכובש יצרו, וזה המורא שלו", עכ"ל.

וצריך עיון קצת בתירוץ, שהרי הוא בעצמו כותב ש"זה קצת נגד כבודו", הרי זה שיעקב לא רצה לומר "אלקי" הי' מצד כבודו של יצחק, אבל הלשון ברש"י הוא "שנתיירא".

אבל בכללות צריך להבין פירש"י כאן כמו ששאלתי בהערה הנ"ל, ואפרש כאן שאלתי ביתר ביאור קצת.

רש"י פירש בפרשת עקב בד"ה כי אם ליראה וגו' (י, יב): "ורבותינו דרשו מכאן הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים".

שהפירוש הפשוט בזה הוא שהאדם יש לו בחירה לעשות טוב או רע ח"ו.

ואעפ"כ כתב רש"י כמה פעמים שהקב"ה יודע מה שיבחר האדם, ולדוגמא:

בפרשת במדבר ד"ה אך את מטה לוי תפקד (א, מט): צפה הקב"ה שעתיד לעמוד גזרה על כל הנמנין מבין עשרים שנה ומעלה וכו'".

והגם שלכאורה הי' להם הבחירה שתהי' הנהגתם באופן כזה שלא תהי' גזירה, והפירוש בזה הוא לכאורה, שהקב"ה ראה מה יהי' הסוף, דהיינו מה שיבחרו.

וכן בפרשת עקב ד"ה פן תרבה עליך חיית השדה (ז, כב): "והלא אם עושין רצונו של מקום אין מתייראין מן החי". . אלא גלוי הי' לפניו שעתידין לחטוא".

וכן בפרשת וילך כתוב (לא, כט): "כי ידעתי אחרי מותי כי השחת תשחתון וסרתם מן הדרך וגו'".

שמוזה רואים שהגם שיש בחירה לאדם אעפ"כ אין זו סתירה למה שהקב"ה ונביאיו יכולים לראות מה שיבחר האדם לבסוף.

ואם כן, למה לא מייחד הקב"ה שמו על צדיקים כשרואה שיבחרו בטוב ויפטרו מן העולם כשהם צדיקים.

ולמה צריך רש"י לתת טעם על מה שייחד הקב"ה שמו על יצחק מפני שכהו עיניו וכלוא בבית, בשעה שראה שעתיד לעמוד בצדקו.



נתנבא שישוּבו שניהם (גליונות)

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בגליון א' עט שאל הרב וו.ר. שיחי' על מה שרש"י פירש על ונשתחוה ונשובה אליכם "נתנבא שישוּבו שניהם", שמשמע שמדובר בנבואה בשימת לב¹⁹, וא"כ אין כאן נסיון כלל.

ובאמת אין כאן פגיעה בשלימות הנסיון. כי כידוע לא הרהר אברהם אחר מדותיו של הקב"ה וכמבואר במפרשים. [וכן בלקו"ש חל"ה שיחה ג' לפ' וירא למה לא שאל אברהם כשאמר לו ה' העלהו לעולה אחרי שאמר לו כי ביצחק יקרא לך זרע, וחיתה עד שאמר אל תשלח ידך אל הנער, כי אברהם לא הרהר אחר מדותיו של הקב"ה, ומה שאמר כאן אפרש לפניך את שיחתי, כוונתו היתה אולי לא עמד בנסיון ואינו ראוי להוציא אפי' טפת דם להקריב, אבל בזה שדברי הקב"ה היו סותרים זא"ז לא הרהר כלום].

ומה שפירש"י בד"ה עד כה (וירא כב, ה) "אראה היכן הוא מה שאמר לי המקום בה יהיה זרעך", אי"ז שהרהר ח"ו, אלא שהי' תוהא איך יתקיים – היינו שבודאי יקיים ה' דברו רק שרצה לראות באיזה אופן יתקיימו.

וכ"ה בעניננו, שהנסיון הי' נסיון גמור ושלם מצד אברהם, שהי' מוכן לשחוט את בנו בלב שלם ולא הרהר אחר מדותיו של הקב"ה. רק שמכיון שאמר לו כי ביצחק יקרא לך זרע, בודאי יקיים הקב"ה דברו, ואם יהי' צורך בתחיית המתים יקיים ה' דברו בדרך זו, ולכן ניבא "ונשובה אליכם" שגם אם ישחוט אותו, יחי' אותו הקב"ה וישוב שלם.

ויש להמתיק כ"ז ע"פ מה שאיתא בפדר"א פל"א שבשעה שאברהם שלח ידו לשחוט אכן פרחו נשמתו של יצחק ואח"כ השיב לו הקב"ה נשמתו והחי' אותו.

19) ולהעיר, דבבאר בשדה אכן כתב שהקב"ה הכניס דיבור זה בתוך פיו וניבא ולא ידע מה ניבא. אבל במד"ר ובילקוט איתא בפירוש על ונשובה אליכם שבישרו שישוּב יצחק שלם מהר המוריה, וכמשמעות פירש"י.

ובשבלי הלקט איתא שיצחק נשרף ע"ג המזבח – אף שלא שלח אברהם את ידו – ונעשה אפר ואח"כ החי' אותו הקב"ה בטל תחי' ולכן אמרו "אפרו של יצחק מונח על המזבח".

*

הת' מרדכי שטרנברג

תלמיד בישיבה

בגליון א' עא הביא הרב וו. ר. מהחומש 'מלאכת הקודש' וז"ל: "צ"ל שאברהם לא הבין נבואה זו אלא הוי ע"ד ניבא ולא ידע מה ניבא, דאל"כ ליכא ניסיון כלל", והקשה ע"ז, דהרי כל מקום שרש"י לומד שמישהו רומז לנבואה בדבריו בלי שיכוון לזה, אומר בפירוש ש"ניבא ולא ידע מה ניבא" וכיו"ב, כלומר שרש"י מדגיש שלא ידע נבואתו, משא"כ הכא שכתב "נתנבא" סתם, שמשמע שנתנבא לדעת, והרי בהכרח שלא יהיה לדעת, כנ"ל.

אך נ"ל שאין כוונת המלה"ק לומר שהיתה נבואה שלא לדעת, דהנה בס' 'שופריה דיעקב' הקשה האיך הוציא אברהם דבר שקר מפיו? ותירץ ש"ע"ז כותב רש"י שנתנבא כו'. היינו שהכרחו של רש"י לפרש שהי' בדרך נבואה היה משום דקשיא לי' היאך הוציא שקר מפיו²⁰. וע"ז תירץ דהיה דרך נבואה.

ועפ"ז צריכים לומר לכאורה שאברהם אכן ידע מנבואה זו, דאל"כ הרי – עכ"פ לדעתו – הוציא שקר מפיו (כמו שראיתי מקשים בספר "ליקוטים והערות"²¹), שלכן שינה רש"י מלשון התנחומא – "בשרו פיו שיחזרו שניהם", וממדרש אגדה כאן שכתב בהדיא שהיה "ניבא ולא ידע מה ניבא", וע"כ צ"ל שלשית רש"י אברהם ידע בבירור שנבואה זו מבשרתו שישובו שניהם, גם לדעתו אין זה ענין של שקר, אלא (וכדיוק לשון החומש הנ"ל) ש"לא הבין נבואה זו . . ע"ד ניבא ולא ידע מה ניבא", היינו שבאמת, אברהם לא הפסיק לחשוב גם אחר נבואה זו שהולך לשחוט את בנו (באופן שא"א שיחזרו שניהם), אף שידע על נבואה זו, וזהו כוונתו באמרו "לא הבין נבואה זו", שלא הבינו, שלכאורה איך יכול להתקיים בפועל אחרי אשר נצטווה לשחטו, אבל לא הבין שהוא האמת שיחזרו ולא ישחטו, דא"כ "ליכא ניסיון כלל".

(20) עי' ג"כ פירש"י בש"ס (שמרגלא בפומי' דכ"ק אדמו"ר שאינו כ"כ פשוטו כחומש) מו"ק כ, א: "וקשה בעיני שרב יוציא דבר שקר מפיו".

(21) עי' ג"כ נזיר כג, א: "אשה שנדרה בנזיר ושמע בעלה והפר לה והיא לא ידעה . . והיתה שותה יין ומטמא למתים . . וה' יסלח לה . . אמרה תורה צריכה כפרה".

דור המבול היו ח' (גליון)

הת' שמואל גינזבורג

תות"ל המרכזית – 770

בגליון א' עט הקשה הרב ל.ג. ע"ז שפרש"י על תיבות (וירא יח, לב) "אולי ימצאון שם עשרה: על פחות לא ביקש, אמר דור המבול היו ח, נח ובניו ונשיהם ולא הצילו על דורם. ועל ט' ע"י צירוף כבר בקש ולא מצא". דלכאורה הרי גם עוג מלך הבשן היה בזמן המבול (ומוכיח זאת מרש"י לך לך יד, יג) ומדוע לא כתב רש"י שדור המבול היו ט'?

והנה בת"י על הפסוק הנ"ל כותב (בתרגום חפשי, הדגשת המעתיק): "ויבוא עוג שנשאר מן האנשים שמתו בטביעה (של המבול), ורכב על התיבה והיתה חופה על ראשו והיה מתפרנס מן מזונו של נח; ולא בזכותו השאירו הקב"ה, (אלא) שיראו אנשי העולם את גבורת הקב"ה ויאמרו: הלא הגיבורים שהיו לפנינו מרדו בהקב"ה והוציאם מן העולם", עכ"ל.

ומכאן מוכח (לשיטת הת"י עכ"פ), שאכן עוג היה מושחת כשאר אנשי דורו וניצל מסיבות אחרות, וממילא א"ש מדוע כתב רש"י שדור המבול היו רק ח.

ועיי"ע מה שכתבתי בארוכה בגליון דהערות התמימים ואנ"ש בית משיח – 770 (גליון ד, תעח), דמוכח מרש"י לך לך שם שאף הוא ס"ל כהביאור בת"י זה, וק"ל.



שונות

ביאור במענה כ"ק אדמו"ר בנוגע הגרי"ד סולובייציק ז"ל

הרב יחיאל מיכל הלוי לוינ

ירושלים, אה"ק

בגליון התקשרות תכ"ב מובא במדור ניצוצי רבי וז"ל: "להלן שתי פתקים שהכניס המזכיר הרב חיים יהודא שי' קרינסקי אל הרבי, ובהם דיווח על הנהגתו של הגאון מבוסטון - הרה"ג מוהררי"ד סולובייצ'יק - בחודש אלול והוראת הרבי בנושא (פורסמו ב'תשורה' של משפחת העכט - כ"ט באדר תשס"ב).

"כ"ק אדמו"ר שליט"א, אחיי, יוסף-דוב ופנחס-שמואל שיחיו, ביקשוני להודיע שבמשך הקיץ נמצאים בבוסטון כ"ח אברכים מניוארק שבאו לשם לשמוע בכל יום שיעור, במסכת נזיר, מהררי"ד שי' סולובייצ'יק. אחדים מאברכים הנ"ל מתפללים בכל שבת-קודש בהמניין דנוסח אר"י שמסדרים אחיי שיחיו בביתם. וסיפרו האברכים שזה יותר משבוע שמקצר הנ"ל בשיעורו משלוש שעות לשתי שעות ומחצה, והחצי שעה האחרונה לומד עמהם הנ"ל בכל יום ליקוטי-תורה, מאמרי אלול שבפרשת ראה, מתוך הספר. חיים יהודא.

"הרבי השיב בכתב על הדיווח. על עצם הנהגת הרב סולובייצ'יק כתב: "להעיר ממבוא ל'ומעין' עמ' 25 טור ב' ד"ה "של" בא זיי וכו' - ובהיפך כמובן".

"[בקונ' ומעין "שם כותב כ"ק אדמו"ר הרי"צ על מכתב שהגיע מווילנא ובו מדווח, כי רב אחד סיפר לגאון ר' חיים-עוזר על מכתבו של כ"ק אדמו"ר הרש"ב בעניין "ראש השנה לחסידות", ואותו רב מילא פיו שחוק באומרו כי במשנה נזכרו רק ארבעה ראשי שנים ואצל החסידים הם חמישה הגאון ר' חיים-עוזר היה בליבו על אותו רב, שהנהיג כמה קולות בעניינים מסויימים והשיב לו: "בא זיי קומט צו און בא אונז ווערט וייניקער" = "אצלם מתוסף ואצלנו מתמעט"]. ע"כ.

הנהגה בס' שמן ששון מחברין ח"ג ע' 193 פירש הרשד"ב וולפא שי' את דברי כ"ק כך: "זוה התכוין הרבי לומר, כי הנהגתו של הגרי"ד היא להיפך מאותו רב וילנא, כי הוא מוסיף והולך ולומד חסידות עם תלמידיו". עכ"ל.

וברצוני להעיר אשר פשטות כוונת כ"ק אדמו"ר אינה כמו שפירשה בס' הנ"ל, ולדידי פשטות כוונתו היא שהרבי מתאונן ע"ז שאצלנו החסידים מתמעט בלימוד החסידות ואצל הגר"ד (למרות שאינו חסיד) מתוסף. וזהו מ"ש "ובהיפך כמובן" דהיינו שעתה אצל החסידים מתמעט ואצל העולמ'שע מתוסף.



ערך כלה במפתחות כ"ק אדמו"ר זי"ע ללקו"ת

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

במפתח ענינים ללקו"ת ערך כלה, מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע ב' מקומות שבהם מבואר ענין ב' בחי' כלה: הראשון בלקו"ת במדבר יח, ב – שם מבואר שיש ב' בחי' בכלות הנפש, הא' הרצון והתשוקה והצמאון, והב' בחי' אהבה בתענוגים; ובשני בלקו"ת דרושים לסוכות בתחילתו (עח, ב), שם מבואר דב' בחי' מזבח, החיצון והפנימי יובן ע"פ המבואר בענין ב' בחי' כלה בד"ה שיר השירים.

והעירני ח"א לכאורה צ"ב, מדוע לא ציין במפורש במפתח לד"ה שיר השירים הנ"ל עצמו שבריש לקו"ת שיר השירים, ששם מבואר ענין ב' בחי' כלה באריכות. וגם על הצטיון הראשון יש להעיר, דלא נזכר שם לפון ריהטא שהן ב' בחי' כלה.

וצ"ב.



השייכות דחנוכה עם ספר היד להרמב"ם

הרב מנחם מענדל רייצס

משפיע בשיבת קרית גת, אה"ק

בלקוטי לוי יצחק אגרות קודש ע' תיח איתא: "היונים רצו להשכיחם תורתך . . והעיקר הוא תושבע"פ, כי מה שרצו להשכיחם תורתך כו' הוא תושבע"פ שהיא בעל פה ולא בכתב, א"כ אם לא ילמדוה ישכחוה לגמרי ח"ו, משא"כ בתורה שבכתב הרי נשארה בכתב עכ"פ א"כ א"א שתשכח לגמרי . . ובתושבע"פ גופא העיקר הוא תלמוד בבלי וגמרא דוקא, כי אין מורין הלכה מתוך המשנה".

ובזה מבאר זה שמדליקין בסך הכל ל"ו נרות בחנוכה, כנגד ל"ו מסכתות שיש עליהם גמרא בתלמוד בבלי, ועיי"ש עוד פרטים בזה (הובא בקיצור בס' "פניני לוי יצחק" - להרא"א הכהן פרידמאן שי' - ע' 86).

והנה לפי מה שמבאר שמה שהיוונים רצו להשכיחם תורתך היינו תורה שבעל פה, הרי צריך להיות לחנוכה שייכות מיוחדת גם לס' 'משנה תורה' להרמב"ם, שדוקא הוא "מקבץ לתורה שבעל פה כולה". והרי ספר 'משנה תורה' כולל את כל התושבע"פ ממש, משא"כ בל"ו המסכתות של תלמוד בבלי שיש דינים בזרעים וטהרות כו' שלא נתפרשו בהם, וכמובן בפשטות. ולא מצינו בלקוטי לוי יצחק שם ביאור בזה.

וי"ל בזה בדא"פ: לעיל בלקוטי לוי יצחק שם - ע' ריז (הובא ב"פניני לוי יצחק" שם ע' 89), מבאר השייכות דחנוכה עם מספר פ"ג, ומביא שבסידור אדה"ז כתוב "חנוכה" בכתוב חסר והוא בדיוק בגימטריא פ"ג.

ומעתה מובן בפשטות השייכות דחנוכה עם ספר היד להרמב"ם - שהרי ספר היד נחלק לפ"ג "הלכות" קטנות, וכמו שכותב הרמב"ם עצמו בתחלת ספרו.



ניגון של משכני אחריו נרוצה

הרב לב לייבמן

שליח כ"ק אדמו"ר - ראשל"צ, אה"ק ת"ו
מח"ס נגינה לאור החסידות ולנגן בהיכלו

בספר התולדות אדמו"ר מהר"ש (שבעריכת כ"ק אדמו"ר)¹ הובא המעשה הבא (להלן תרגום חפשי מאידיש):

פעם בא [אל אדמו"ר מהר"ש] חסיד אחד בעל עסק, שתמיד החזיק אצלו בחיקו את השערי אורה ושער האמונה והיה בקי בהם. כשנכנס על יחידות שאלו אדמו"ר מהר"ש באיזה שעה הוא קם בבקר ומה הוא עושה, מה הוא עושה לפני התפלה והשיבו: שלומד דא"ת. והוסיף שבעת התפלה ג"כ חושב בדא"ת וגם אחר התפלה מהרהר הוא בחסידות. וישאלהו ע"ד קריאת שמע על המטה והשיבו שגם אז חושב הוא חסידות - כי בעל עסק היה לפנים ורוב זמנו היה עוסק בחסידות ובתפלה - ויאמר אדמו"ר מהר"ש: זה הכל מה שאתה חושב אודות אלקות, ואימתי חושב אתה

(1) ע' 79 ואילך. ספר השיחות תש"ה ע' 90 [במהדורה המתורגמת - ע' פה].

אודות עצמך? החסיד התעלף, אמר לו אדמו"ר מהר"ש שלהתעלף לא צריך, רק צריך לעשות, וקרא להר' פיניע ליב המשרת, הוא הוציא אותו ועוררוהו מעלפונו. ובעת שהחסיד יצא מחדר היחידות נגן אדמו"ר מהר"ש הניגון של משכני אחרין נרוצה. פיניע ליב המשרת קירב את אדמו"ר הרש"ב שהיה אז ילד בעונת הבר מצוה או סמוך לאחר הבר מצוה והראה לו איך שאביו אדמו"ר מהר"ש מנגן הניגון של משכני, אדמו"ר הרש"ב ביאר מדוע ניגן אז אדמו"ר מהר"ש הניגון של משכני אחרין נרוצה. ע"כ המעשה.

ויש לבאר בדא"פ את השייכות בין תוכן היחידות לבין התוכן של "משכני אחרין נרוצה", ע"פ המבואר בחסידות² ש"משכני" הוא בלשון יחיד משום שקאי על הנפש האלקית בלבד, ו"אחרין נרוצה" הוא בלשון רבים משום שקאי על נה"א ונה"ב יחד.

והנה בתוכן היחידות הנ"ל ישנם שני עניינים בעבודת האדם: (א) האדם צריך "לחשוב אודות אלקות", (ב) האדם צריך "לחשוב אודות עצמו" (שזה היה חסר להחסיד הנ"ל).

כעת יש לומר, ש"לחשוב אודות אלקות" הוא ענין משכני, שכן המחשבה אודות אלקות וודאי מעוררת את הנשמה האלקית, ובכללות הוא שדברי חסידות הם דברי אלקים חיים שמושכים את הנשמה – משכני – מלמעלה, אולם אח"כ צריך האדם "לחשוב אודות עצמו", היינו לעבוד גם עם הנפש הבהמית שלו, והוא ענין אחרין נרוצה כנ"ל. וזהו הטעם, שבהמשך ליחידות הנ"ל ניגן אדמו"ר מהר"ש דווקא את הניגון של 'משכני אחרין נרוצה', משום שהיה צריך להמשיך אצל אותו החסיד מ'משכני' ל'אחרין נרוצה', ועכ"פ ישנה שייכות בין תוכן היחידות לבין הפסוק משכני.

והנה בספר הניגונים לא מופיע ניגון בשם "משכני". ואם יש מי שיודע או שיכול לברר אצל הבקיאים – להעיר על כך בציון מקור השמועה.

[ולהעיר, כי מדיוק הלשון "ניגון של משכני" – משמע קצת שזהו ניגון ללא תיבות, אחרת היה נקרא "ניגון משכני", כמו "ניגון קול דודי" – ולא "ניגון של קול דודי"].



(2) לקו"ת ויקרא ב, סע"ד. ד"ה משכני תרנ"ה, תרס"ח, תש"א.

י"ט כסלו: הקטרוגים והמאסר

הרב אליהו מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

בסה"מ תקס"ג ח"א ע' נה, נדפס דרוש קצר מן כ"ק אדה"ז שנאמר בשנת תקס"ג.

התחלת הדרוש הוא: "להבין שורש הטעם למה אין הקטרוג מצוי על תורה כמו שמצוי על התפילה" (כן הלשון בנדפס שם מהנחת כ"ק אדמו"ר האמצעי).

ובנוסח שני שם ההתחלה: "להבין הטעם שכל הקטרוגים הם על תפילה דוקא ולא על תורה" (הנחה מגוכי"ק הר"מ בן אדה"ז).

[גודל הדרוש הוא זהה בשני הנוסחאות, וכל נוסח מכיל חצי עמוד בדפוס. על המאמר אין מופיע תאריך מפורט לזמן אמירתו, אך על פי מיקומו בין מאמרי ש"פ וישלח וש"פ וישב, ניכר שנאמר בי"ט כסלו באותה שנה. וגם שנים אחרות דרש רבינו בי"ט כסלו, וליקטתי מזה פעם ב"הערות וביאורים"].

ומבאר במאמר שם, כי הקטרוגים מקורם בקנאת נחש הקדמוני, ועל כן בתפילה שענינה היא עלייה מלמטה למעלה לכן "על דרך משל חבורה אחת היושבים יחד במעלה אחת, ויקרא המלך לאחד מהם ויושיבהו אצלו למעלה, הנה מאד תבער אש הקנאה אצל כל החבורה למה זה יעלה בעילוי גדול כזה ולא הם עד שיתאמצו להפילו" כו', וכל זה הוא בתפילה. אבל בתורה שהיא למעלה מעץ החיים והיא גילוי אלקות מלמעלה למטה הלא אם אחד מבני החבורה שלמעלה יורד אל בני החבורה שלמטה וממשיך אור מלמעלה למטה, אז אין בני החבורה שלמטה מתרגזים עליו כו'. זהו התוכן.

התנגדות הכללית, והתנגדות פרטית

לפני שניגש לדון בגוף הדברים, עלינו להבהיר בכללות הענין, כי הלא בתקופת רבינו הזקן היו שני סוגי התנגדות:

(א) תקופה הראשונה היתה התקוממות המתנגדים כנגד כללות החסידות וכנגד כל הצדיקים תלמידי הרב המגיד, התנגדות זו היתה מלווה ברדיפות ומלשינות כו'.

(ב) בתקופה מאוחרת יותר נוצרה התנגדות חדשה (ועכ"פ לפי המסמכים שבידינו, התנגדות זו נוצרה רק בעשר שנים האחרונות של רבינו שזוהו משנת תקס"ג ואילך), התנגדות זו היתה מתונה ואידיאולוגית ביסודה, והיא טענת איזה מתלמידי הרב המגיד, שטענו נגד שיטת אדה"ז על הסברת עניני פנימיות התורה של ידיעת ה' בדרך

התבוננות "חכמה בינה ודעת", לטענתם דרך זו מביאה לתוצאות בלתי רצויות והדרכת החסידים צריכה להיות בדרך "צדיק באמונתו יחיה" בלבד. החולקים על אדה"ז היו הרה"ק: הר"א מקאליסק, הר"ב ממעזיבוז והר"י מקאזניץ, ונלוו עליהם עוד אחדים מצדיקים הקדושים אשר לא היו אצל הרב המגיד.

[בכלל כמדומני אשר רוב תלמידי המגיד היו כל הזמן באמנה עם רבינו הזקן, והם הרה"ק: הרמ"מ מוויטעפסק, ר"ז מאניפאלי, רי"ל הכהן, רלוי"צ מבארדיטשוב שכולם כתבו לצדקת שיטת אדה"ז שהיא היא דרך הרב המגיד, וכן הצדיקים: הרמ"נ מטשערנאביל בעל מאור עינים, הר"ר וואלף מזיטאמיר בעל אור המאיר, הר"פ בעל ההפלאה ואחיו הר"ש מניקלשבורג ועוד שכל הזמן לא גילו שום התנגדות לשיטתו של רבינו הזקן].

תורת תקס"ג, קשורה לגזירת המאסר

לכאורה ברור, אשר תורה זו שנאמרה ע"י רבינו בי"ט כסלו תקס"ג (או בסמיכות לי"ט כסלו), היא קשורה להתנגדות הכללית על החסידות, ולא להתנגדות הזוטרת על שיטת חב"ד,

ואף כי אמנם אדה"ז הגיב בחריפות על דברים שנסתעפו אז בהמשך למחלוקת זו של כמה צדיקים [ולא כל המסמכים בענין זה נדפסו, מצד כבוד אלקים הסתר דבר], אבל לא מוצאים אנו בענין זה כר נרחב במכתבי רבינו הזקן, ואפשר זהו מטעם כי רבינו היה בטוח בהצלחת תפקידו ושליחותו שהטיל עליו מורו הרה"ק הרמ"מ מוויטעפסק להפצת תורת חב"ד ברחבי רוסיה ועל כן לא ייחס להתנגדות זו משקל רב.

וגם כי התפלגות זו החלה בעיקר משנת תקס"ג ואילך ואין לה זכר בכתובים מן השנים שלפני זה, ועד אז הצדיקים פעלו כל אחד במקומו לפי דרכו מבלי טענות ופילוג [קיים מכתב מן הרה"ק הר"א מקאליסק כבר מן שנת תקנ"ח שהוא טוען נגד דרכו של רבינו, אבל מיד לאחר זה הוא נתחרט וכתב מכתבים שבהם הוא חזר בו מכל דבריו ושיבח מאד את דרכו של רבינו שהיא דרך הרב המגיד, ורק בשנת תקס"ג הוא שוב חזר להתנגדות ואכ"מ, ועד"ז היה אצל הרה"ק הר"ב ממעזיבוז. עי' באגרות קודש אדה"ז החדש ובנספחים שם, וב"מבוא" של הרשד"ב לזין שם].

וגם אח"כ כשהחלו טענותיהם על שיטת חב"ד, הם לא היו מיוחדות לענין התפילה.

וע"כ צ"ל שתורה זו די"ט כסלו תקס"ג על הקטרוגים בענין התפילה, קשורה בודאי עם התנגדות הכללית, שעל זה היה המאסר והשחרור של י"ט כסלו.

ועי' ג"כ בדברי העדות של רבינו בעת מאסרו ע"י מלשינות המתנגדים (אגרות קודש אדה"ז ע' רפז): "והם מבקשים לנקום בנו, היות ומקנאים הם בכוונת הלב שלנו שהיא ללא מחשבות זרות, שזו עבודה וטורח גדול". הלא גם כאן מייחס רבינו את הטפלות של המתנגדים שקשורה לקנאתם.

שעת צלותא שעת קרבא

גם נ"ל, שאין לומר אשר תורה זו של תקס"ג, היא ענין כללי על קטרוגים בשעת כל תפילה ולא קשורה בכלל למאורעות אותם שנים, וכמדומה שכ"כ חכם אחד באחד מקובצי "היכל הבעש"ט" ולא מצאתי כעת מקומו.

כי לפי זה מהו כל המאמר, הלא בודאי בתפילה שהמתפלל מבקש צרכיו והוא נידון בכל יום בבי"ד של מעלה בעת התפילה וגם אם הוא ראוי לבוא להיכל המלך כו' אז מתעורר גם המקטרג כו' (כמו בר"ה יומא דדינא רבא ויבוא גם השטן בתוכם כו'), ומהי השאלה על שיש קטרוגים בתפילה ולא בתורה.

וגם מה שייך בזה מ"ש הביאור במאמר כאן על הקנאה באחד מבני החבורה שעלה למעלה כו', דלכאורה בשטן לפעמים לשם שמים נתכוונו ועניינו לקטרג גם בלי קנאתו כו' [ויל"ע בלשון הגמ' ובדרושים על "נתן עיניו" במקדש ראשון והחריבו. וגם עי' לקו"ת תצא לה, ג שבתפילה הו"ע מלחמת האדם עם נחש הקדמוני ועי' התפילה קטיל לחויא כו'].

אלא כי במאמר זה דתקס"ג מדבר על ההתנגדות שהיתה אז על כללות התעוררות והתחדשות בעבודת התפילה של החסידים, ועל זה שואל במאמר על שורש הדברים ומדוע רק על תפילה ולא על תורה.

קשר להדפסת סידור נוסח אדה"ז בתקס"ג

יש להוסיף, כי בשנת תקס"ג נדפס בפעם הראשונה נוסח הסידור של רבינו הזקן, שבעצם זה היה פעם הראשונה שנדפס סידור בנוסח החסידים בכלל, כי לפני זה לא היה בדפוס שום נוסח סידור המיוחד לבעש"ט או הרב המגיד ותלמידיהם.

[ולפי כתבי-יד שנתגלו לאחרונה, ניכר שרבינו הזקן ביחד עם הרה"ק הר"י מקאזניץ החלו בעריכת נוסח סידור זה כבר בהיותם אצל הרב המגיד, כי נמצא כעת גוכי"ק של תיקונים מן אדה"ז והגה"ק מקאזניץ בהסידור שהתפלל בו הרב המגיד, עי' בארוכה במאמרים של הרב יצחק ישעי' ווייס בקובצי "היכל הבעש"ט" חוב' לה-לו].

ובין טענות המתנגדים והמלשינות שלהם למימשל היה כי החסידים משתמשים בנוסח תפילה המיוחד להם (עי' אגרות קודש אדה"ז אג' נח ואג' עד).

וע"כ הי' מקום להציע, כי תורה קצרה זו שנאמרה בי"ט כסלו תקס"ג, קשורה איכשהו להדפסת הסיפור נוסח אדה"ז באותה שנה,

אך אין לנו הכרח או הוכחה לקשר בין הדברים, וברוב הפעמים אין לנו הפרטים וידיעה באיזה מעמד ולאיזה סיבה נאמרו הדברים באותו עת דוקא.

הלא הקטרוג היתה על תורת החסידות?

ומעתה נשוב לדון בתורה זו של תקס"ג, שתוכנה אשר הקטרוגים היו על תפילה ולא על תורה, ובתחילת נוסח השני אף מודגש יותר שהקטרוגים היו על תפילה בלבד. וקשה מהמבואר בשיחות רבות, אשר הקטרוג היה על גילוי תורת החסידות, ובי"ט כסלו בטלה הגזירה וניתן האות והרשות להמשיך ביתר שאת גילוי תורת החסידות. עיין במובא בלקו"ש ח"ל ע' 174. ועי' לקו"ש ח"א ע' 74. ובכ"מ.

יש גם לציין, להמקורות הנדפסים לאחרונה, שהם מענותיו המפורטות של רבינו הזקן בעת שני מאסריו על פרטי המלשינות (אגרות קודש אדה"ז החדש אג' נח ואג' עד), כי אמנם רוב הדברים שם ניסובים בענין התפילה, אך יש גם כמה מענות בענין לימוד הקבלה והחסידות.

הקטרוג למטה נשתלשל מן הקטרוג למעלה

ולכאורה י"ל כי, בשיחות מדובר על הקטרוג בעולמות עליונים, ואילו בתקס"ג כאן מדבר על טענות המתנגדים בעולמינו למטה, שהם טענו על תפילה ולא על תורה [ובפרט ביחס למלשינות אל המימשל, שאצלם יתקבלו יותר טענות על ייסוד דת חדשה כביכול עם מנהגים חדשים בתפילות, מאשר טענות על לימוד עניני קבלה ופילוסופיה אלקית] וע"ז מבאר שרשי טענתם הם מקנאת נחש הקדמוני שקנאה זו שייכת רק בתפילה.

אבל בזה בלבד עדיין קשה, כי הלא כל הענינים "נשתלשלו מהן", ועלמא תתאה הוא כגוונא דעלמא עילאה כו', ומדוע איפה תהיה ההתנגדות למעלה על התורה, ולמטה ישתלשל רק על תפילה.

אין קטרוגים על תורת חכמה, אבל יש על תורת הבינה

שאלה זו הציקתני זמן רב (על המאמר דתקס"ג שכותב שהקטרוגים היו על תפילה ולא על תורה), עד שת"ל מצאתי את שאהבה נפשי, כי התירוצן על זה מפורש בתוך שורה אחת המופיעה בתור מאמר מוסגר במאמרי אדהאמ"צ (ויקרא ח"א ע' קמב, ד"ה ויסע מלאך האלקים), וז"ל:

במוח החכמה לא יגיעו שם דינים וגבורות וצמצומים כלל להיותו למעלה . . אבל בבניה שנקראת אם הבנים שמולדת את המדות יש שם אחיזה לגבורות קשות . . רק שנמתקין בחסדים דאו"א כמו ביין הטוב כו' (ורא' לזה מעסק בתורה בנגלה שאין שום קטרוג יכול להגיע אליה, וכעובדא דרבה בר נחמני שלא היה מלאך המות יכול להגיע אליו בעסקו בתורה, משא"כ בבחי' בינה שזהו כמו הרצוא דתפילה בשמחה בהשגת אלקות וכן בהשגת רזין וסודות התורה שיכול הקטרוג להגיע שם רק שנמתקין בשרשן כנ"ל). ע"כ.

הלא מפורש, שהאמור בתקס"ג על שאין הקטרוג על תלמוד תורה, מדובר רק על נגלה דתורה ועל בחינת חכמה, ולא על פנימיות התורה בהבנה והשגה ששם כן יכול להגיע הקטרוג. ושוב לא קשה מידי.

תורת חב"ד, עניינה עלייה ודביקות בבורא

וזה מתאים גם לפי הביאור בסה"מ תקס"ג, שטעם הקטרוגים על תפילה הוא מפני כי התפילה היא עליית האדם מלמטה למעלה וזה מעורר את קנאת נחש הקדמוני על שהמתפלל מתעלה למעלה והוא נשאר למטה, והלא כמו ענין התפילה שהוא ענין התחברות נפתולי אלקים כן הוא ענין פנימיות התורה שהיא הידיעה ודביקות האדם באלקות, א"כ בפנימיה"ת מלבד מעלת התורה וההמשכה יש בה גם מעלת העלייה מלמטלמ"ע. ועי' רמב"ם במו"נ בענין ידיעת מעשה מרכבה כו' שזהו דביקות האדם בבוראו ושהוא תכלית כל האדם כו'. ועי' במובא בסה"מ מלוקט ח"ב ע' קנא.

עוד ענינים הקשורים להאמור דתקס"ג

לכאורה כל האמור כאן במאמרי אדהאמ"צ ויקרא ועד"ז בתקס"ג, אשר שייך קטרוג בלימוד פנימיות התורה, מדובר רק על דרגת נסתר דתורה שהיה בהזמן שלפני הגילוי די"ט כסלו, משא"כ הלימוד כפי שהוא אחרי י"ט כסלו שנתגלה ע"ד מתן תורה של העצם דפנימיות התורה (תורת שלום ע' 26. קונטרס ענינה של תורה החסידות ס"ה ואילך. אגרות לוי יצחק ע' רכג-ד. ועוד), אין שייך בו קטרוג. וכנזכר בשיחות שבי"ט כסלו בטלו הקטרוגים על גילוי החסידות של רבינו הזקן.

ויש לעיין במבואר בכ"מ בענין ימותו ולא בחכמה ובענין ואתה מרום לעולם ה' גו' ויעקב משמש במרום, כי בשורש פנימיות החכמה שבתורה הנק' יין הטוב ושמן הטוב, שהוא עץ החיים שלמעלה מבידורים הוא משומר מכל מגע נכרי ואין שייך שם שום ניקה לחיצונים, ושם אויבך שהם המקטרגים יאבדו יפוצו ומתפרדים מאליהם כו', עי' ביאווה"ז יד. ב. נט. ד. פירוש המלות לאדהאמ"צ פקל"ב. ויש לעיין גם בענין לא יחפוץ כסיל בתבונה ובענין החיצונים שאין להם מוח הדעת כו' ויארכו הדברים.

ועי' בד"ה סוד ה' ליראיו בסה"מ "אתהלך-לאזניא" ע' קנז, שכותב: והוא ענין קנאת הנחש דוקא שהיה שורש הרע בתכלית הדקות והוא רחוק מאד מן אור פני ה' בחינת סוכ"ע כו' אבל לעתיד לבוא כתיב ביום ההוא יהי הוי' אחד ושמו אחד כו'.

ויל"ע אם זה קשור למ"ש בלקו"ת ועד"ז בסידור עם דא"ח בדרושי ברכת המזון, אשר בעולמות עליונים יכול להיות היחוד בגילוי ומבלי קנאת נחש הקדמוני שהיה באדה"ר כו'.

עוד יש לציין לאגרות קודש אדהאמ"צ (בהוצאה חדשה, ע' קעה) שמבאר באריכות בענין תחת אשר לא עבדת בשמחה כו', דע"י שמחה של מצוה מתבטלים כל הקטרוגים שבעת תפילה וגם על ידה דוקא זכה האריז"ל להשגת סודות ורוזן דתורה דפנימיות התורה ע"ש.

ויל"ע בדרושים המבארים ענין ההתכללות של תורה ותפילה (עי' ד"ה על שלשה דברים העולם עומד תשי"ד, נדפס במלוקט ועוד) אם שייך לנדוד.

* * *

דברים שבאמירה

להלן נרשום בקיצור, דברים שהיו ערוכים להיאמר בהתוועדות חברים בי"ט כסלו, וגם קשור לסיום הרמב"ם הנערך בימים אלו. וקשור לסוגיא הנ"ל במאמר אדה"ז תקס"ג שמקור ההתנגדות הוא בקנאת נחש הקדמוני, ואלו ר"פ למזכרת:

בשנת תקנ"ו, בעיצומה של ההתנגדות, כתב רבינו אגרת לאנ"ש בוויילנא, אגרת זו היא עצומה בתוכנה ובה פרטים רבים במענה על שאלותיהם (אגרות קודש אדה"ז, אג' נב),

ובסיום האגרת כותב רבינו על שכתבו אשר בוויילנא שרפו בפומבי את ספרי צוואת הריב"ש ולקוטי אמרים להה"מ, אשר לא לכם לריב את ריב הבעש"ט וגם כי כבר היה הדבר לעולמים בשריפת ספרי הרמב"ם ע"י אלו שמקוצר ידיעתם לא הבינו את דברי קדשו כו',

ומסיים שם באגרת אדה"ז: "אך כאשר חלפו ועברו ימים רבים וכו' [בתיבת "וכו"] אולי כוונת אדה"ז: לאחר פטירת הרמב"ם], וגם שנאתם כו' [קהלת ט, ו: גם שנאתם גם קנאתם כבר אבדה וחלק אין להם עוד לעולם], ותצמח אמת מארץ, וידעו כל ישראל כי משה אמת ותורתו אמת וכו', וכה יהיה לנו במהרה בימינו אמן",

[ענין זה שהתנגדות זאת מקורה בקנאה, מתאים ג"כ להמאמר בשנת תקס"ג כנ"ל, ונזכר ג"כ מזה איזה פעמים בדברי העדות של אדה"ז בעת המאסר, נד' באגרות קודש אדה"ז החדש אג' נח ואג' עד],

כדברי רבינו הזקן כאן, כתב גם הרמב"ם עצמו באגרת אל תלמידו (נד' באגרות הרמב"ם), שהתלמיד כתב כי קשה לו העלבון בהתנגדות על הרמב"ם והאשמתו במינות ח"ו, והרמב"ם ענה לו ב"כללים" רבים מדוע אין לו להעצב, ובתוך הדברים כותב שם הרמב"ם שכל ההתנגדות הוא רק עתה:

"וכל זה אמנם בזמני זה [עיין פירושינו לעיל בתיבת "וכו"] שבאגרת אדה"ז, אבל אני יודע בודאי כי בזמנים הבאים כשתפול הקנאה ובקשת השררה, יתאו כל בני ישראל לו לבדו [ר"ל לספר הרמב"ם, ולא לשאר ספרי פסקי ההלכות שהיו בזמנו] ויונה זולתו בלא ספק, חוץ ממי שיבקש דבר שיעבור בו זמנו ואע"פ שלא ישיג האיש ההוא תכלית ענין המבוקש [יש גם לפרש כוונתו כאן, חוץ מבני אדם כאלו שסתם מחפשים עניי ריב ללא שום תועלת, אלו תמיד יעוררו מדינים. אך יש לבדוק בתירגומים השונים של אגרות הרמב"ם, כי אפשר קאי על אלו שיעיינו בספרים אחרים גם אם אין כבר בהם תועלת].

הלא גם ברמב"ם מפורש כאדה"ז כאן (ושאר מקומות שהזכרנו) אשר ההתנגדות מקורה בקנאה.

וגם בסיום ספר היד כותב הרמב"ם שנתאו החכמים לימות המשיח שלא תהיה קנאה ושנאה כו' אלא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד כו'. [ואפשר גם כאן יש לפרש כי הקנאה ושנאה היא מניעה ובניגוד לגילוי ידיעת ה'].

ויש לציין על נקודת השוואה נוספת:

כי באגרת אחרת של הרמב"ם אל רב יוסף בן גאבר (בס' אגרות הרמב"ם), שכתב שאלות אל הרמב"ם ובין הדברים הוא גם כותב על צערו אודות הביקורת להרמב"ם, והרמב"ם בסוף תשובתו כותב אליו כמה טעמים מדוע אין עליו להצטער, ובין הדברים שם,

כי "מי שידבר עלינו רעות והוא מבקש להתכבד בקלוני . . אנחנו מוחלים לכל מי שיעשה את זה בשביל סכלותיו, וכל שכן מי שיש לו בזה תועלת, ולא יזיק לנו אנחנו, וכופין על מדת סדום זה נהנה וזה לא חסר . . .",

ומוסיף הרמב"ם שלא רק ש"זה לא חסר" אלא שגם "יועילנו אנחנו גם כן בעולם הזה ובעולם הבא", על עוה"ב הלא הדבר ידוע [ר"ל להגמ' שהנעלבים ואינם עולבים

זוכים לצאת השמש בגבורתו לעתיד לבוא], וגם בעולם הזה הלא הביקורת גורמת אשר הספרים מתפרסמים יותר.

וי"ל אשר זהו גם כוונת רבינו הזקן בסיום מכתבו כאן, אחרי "וגם קנאתם כבר אבדה", "ותצמח אמת מארץ", ואפשר ר"ל כי הקנאה של נחש הקדמוני המביאה להתנגדות היא נאבדת ונרקבת בארץ כגרעין הנרקב, והיא הגורמת לצמיחת האילן של תורת החסידות עם פירות ופירי פירות למעלה עד אין סוף [ודברים אלו יש להם שורש בכמה מתורות רבינו הזקן, ובמיוחד במאמרי אדה"ז נ"ך ע"פ אודך ה' כי אנפת בי, ועי' בחדסד לאברהם להרה"ק ר"א המלאך בפ' וארא בענין שעל ידי ירידת הצדיק בארציות של "בית הבור" עי"ז דוקא מתעלים ומגיעים "למען ספר שמי בכל הארץ", ספ"ר מלשון גילוי ואור שיהיה התגלות אלקות בכל הארץ, ויל"ע בשיחות רבינו בענין לשון אגרת אדה"ז על שחרורו בי"ט כסלו "הגדיל והפליא ה' לעשות בארץ"]

וזה מתאים לדברי הרמב"ם, שהוא כתב באותיות פשוטות אשר הקנאה וההתנגדות עצמה יש לה תועלת בהפצת הדיעות האמיתיות.

בכלל כאמור בשיחות קודש של רבינו, קיים השוואה ודמיון רב בכל תהליך ההתנגדות על הרמב"ם ותגובותיו, להתנגדות על תורת החסידות ותגובתו של רבינו הזקן. השוואות אלו הם מתוך דברים הגלויים ומפורשים במקורות ואכמ"ל.



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת יוסף מנחם מענדל ע"ה

טענענבויס

נפטר מוצאי זאת חנוכה

ג' טבת ה'תשנ"ד



ולעילוי נשמת

מרת זיסל דבורה

נפטרה כ"ף אייר ה'תשס"ב

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בניו שיחיו



לעילוי נשמת

אבינו מורינו הו"ח אי"א

הרה"ח ר' משה אהרן ע"ה

בן הרה"ח בן ציון שו"ב ע"ה

גייסינסקי

נפטר ג' טבת ה'תשנ"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ח אלחנן שיחי' וזוגתו מרת רבקה מלכה תחי'

ומשפחתם שיחיו

גייסינסקי

לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' מאיר וזוגתו נעמי רבקה שיחיו
ובנם ישראל הירש שיחי'
ובנותיהם חסי' דבורה ונאוזה בינא שתחי'
קלאפמאן



לעילוי נשמת
אי"א נו"נ עוסק בצ"צ רב פעלים
הרה"ת הרה"ח ר' ישעי' ע"ה
בן הרה"ח התמים ר' אהרן ע"ה
גופין
נפטר בעש"ק פ' וישב כ' כסלו ה'תשמ"א
אשר זכה לפעול לטובת ישיבת תו"ת ברוסי' הסובייטית
ובאה"ק זכה להיות ממייסדי ומבססי מוסדות
בתי ספר למלאכה בכפ"ח וזכה לשמש בקודש בתור מנהל
במשך עשר שנים
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' גבריאל וזוגתו מרת צבי'
ומשפחתם שיחיו
גופין