

כוס של תנחומין

בצער רב וביגון קודר מבכים אנו את פטירתו ללא עת של

האי גברא רבא

צנא מלא ספרא

שזכה להוציא לאור הרבה מכתבי רבותינו נשיאינו בצירוף הערותיו המחכימות

וזכה לקדש שם ליובאוויטש ושמו של רבינו הקדוש זי"ע

מראשוני וגדולי המשתתפים בקובצנו

הרה"ח המופלג בתורה ויר"ש

מוה"ר **יהושע מונדשיין** ע"ה

ומביאים את תנחומנו לבניו הרבנים החסידים ר' דוד, ר' לוי יצחק ור' הלל שיחיו

ולבנותיו וחתניו הנכבדים שיחיו

המקום ינחם אתכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים ולא תוסיפו לדאבה עוד

ובהמשך עבודת הקודש של מילוי שליחות רבינו הקדוש תנוחמו

המערכת



ברכת מזל טוב

לידידנו היקר והאהוב איש חי ורב פעלים

איש המעש והחסד פאר המדות

חבר המערכת בשנת תשס"ט

הרה"ת הנעלה והחשוב ר' **מנחם מענדל** שי"

בראנשטיין

לרגל נישואיו בשעה טובה ומוצלחת עם ב"ג החשובה והמהוללה תחי'

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל

בנין עדי עד כרצון ולנח"ר רבינו נשיאנו

מתוך אושר ברכה שמחה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י

המערכת

ב"ה

ש"פ שמות – י"ט טבת ה'תשע"ה

שנת השישים להתייסדות מוסד החינוך "אהלי תורה – אהלי מנחם"
גליון ו [אלף-פב]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 6 תקופת תחיית המתים לשיטת הרמב"ם
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 12 "ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד"
הת' שלום צירקינד

תורת רבינו

- 15 האם ידע יעקב שאחיו של יוסף מכרוהו
הרב לוי יצחק גרליק
- 21 שם שמים שגור בפיו
הרב וו. ראזענבלום
- 22 ויזהר שלא ישתה אחר האפיקומן (גליון)
הרב ישכר דוד קלויזנר

חסידות

- 25 מוצת אנכי ה' אלקיך
הרב אייזיק הלוי פישער
- 28 אבק לשון הרע בבינוני
הרב יואל נפרסטק
- 29 אמונה ושכל
הרב משה מרקוביץ
- 30 ההפרש בין פעולת הצמצום ופעולת הכלים
הנ"ל

31 כפול ומכופל

הנ"ל

נגלה

32 משנה מומטבע שטבעו חכמים בגיטין

הרב יהודה ליב שפירא

35 דיני הכתיבה בגט לדעת רבי מאיר

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

הלכה ומנהג

39 בקשת רחמים אי הוי הפסקה לאחרי הברכה

הרב ברוך אבערלאנדער

54 מקום אמירת 'שומר ישראל' בת"צ

הרב לוי יצחק ראסקין

55 הניעור משינתו באמצע הלילה

הרב שרגא פייזויל רימלער

57 בענין ספק ברכה

הרב משה מרקוביץ

58 שהייה בדברי מאפה לשיטת אדה"ז?

הרב שלום דובער הרצל

65 אמירת 'אנא' בהלל

הרב יוסף שמחה גינזבורג

65 תפלה כנגד צד מזרח (גליון)

הת' חנני' וועכטער

66 חשש עונה בינונית בכמה ראיות

הרב גדלי' אבערלאנדער

פשוטו של מקרא

68 ותן זרע

הרב שרגא פייזויל רימלער

69 קנאת השבטים ביוסף.

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

70 ארץ העברים.

הנ"ל

70 כמים הפנים.

הרב יוסף שמחה גינזבורג

71 ויספר העבד ליצחק.

הנ"ל

71 נתנבא שישובו שניהם (גליון).

הרב וו. ראזענבלום

היום יום

73 סיום "לוח היום יום".

הרב מיכאל אהרן זליגסון

שונות

76 תיקון טעות בתורה אור פרשת שמות.

הרב לוי יצחק יעקבסאהן

גרשון דובער יעקבסאהן

77 "אדמו"ר נבג"מ" בפלח הרימון לר"ה מפאריטש.

הרב משה מרקוביץ

77 סדר הוצאת ס"ת.

הרב יוסף שמחה גינזבורג

79 סליחות בת"צ כשיש חתן או בעל ברית.

הנ"ל

79 ד"ה ויהי מקץ תרס"ו וענין ה'קץ'.

הרב מיכאל אהרן זליגסון

81 הערות בספר "המסע האחרון".

הרב אלי' מטוסוב

הקובץ הבא – גליון חגיגי מוגדל
יצא לאור אי"ה לכבוד יום הגדול והקדוש יו"ד שבט ה'תשע"ה
הערות יש לשלוח לא יאחד מיום ב', ו' שבט 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

גאולה ומשיח

תקופת תחיית המתים לשיטת הרמב"ם

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

צדיקים שעתידי הקדוש ברוך הוא להחיותו אינן חוזרין לעפרן

בסנהדרין (צב, א) איתא: תנא דבי אליהו: צדיקים שעתידי הקדוש ברוך הוא להחיותן אינן חוזרין לעפרן, שנאמר (ישעיהו ד') והיה הנשאר בציון והנותר בירושלים קדוש יאמר לו כל הכתוב לחיים בירושלים, מה קדוש לעולם קיים - אף הם לעולם קיימין.. ונילף ממתים שהחיה יחזקאל! - סבר לה כמאן דאמר: באמת משל היה. [ופירש"י: "שעתידי הקדוש ברוך הוא להחיות - לימות המשיח. לאחר שיחיו שוב אין חוזרין לעפרם - בין (לימות המשיח בין לעולם הבא), (מסורת הש"ס: ימות המשיח ולעולם הבא) .. ונילף ממתים שהחיה יחזקאל - שחזרו ומתו, כך צדיקים שעתידי להחיות יחזרו לעפרם כך שמעת"י.. משל היה - שהיה מרמוז להם על הגלות, כאדם מת שחזור וחי, כך ישראל ישובו מן הגלות"].

והרמב"ן בשער הגמול (ועוד ראשונים) הקשה מזה על הרמב"ם שכתב בפירוש המשניות (סנהדרין פרק י'): "והמשיח ימות וימלוך בנו ובן בנו וכבר ביאר ה' את מותו אמר (ישע' מב, ד) 'לא יכהה ולא ירוץ עד ישים בארץ משפט וכו'. ותתמיד מלכותו זמן רב מאד, וגם יארכו חיי בני אדם, כי בהעדר הדאגות והצרות יארכו החיים עכ"ל, - שהרמב"ם פי' דלא יכהה וגו' קאי על מיתה - וכן כתב באגרת תחיית המתים: שתחית המתים תהי' 'כשירצה ולמי שירצה, אם בימי המשיח או לפניו או לאחר ימותו', ועי' גם מנ"ח (ריש מצוה תצז) שכתב דלדעת הרמב"ם דלעת"ל עולם כמנהגו נוהג יהי' נוגע אז לדעת דיני ירושה לגבי מלך המשיח, והביא רא' ממ"ש הרמב"ם (הל' מלכים פ"ד ה"ח): "המלך המשיח נוטל מכל הארצות שכובשין ישראל חלק אחד משלשה עשר, ודבר זה חק לו ולבניו עד עולם" עיי"ש, דדבריו סותרים הך ברייתא דתנא דבי אליהו? ובלשון הרמב"ן שם: "ועל כן נאמין אנחנו במה שאמרו מתים שעתידי הקב"ה להחיות שוב אינן חוזרין לעפרן".

ועי' גם ביד רמה (סנהדרין צ, א) וז"ל: ועוד תמה אני (על הרמב"ם) אם יוכל להעמיד את הברייתא השנויה בשם תנא דבי אליהו מתים שעתידי הקב"ה להחיות בימות המשיח שוב אינן חוזרין לעפרן? אלא אם הוציאה מפשטה לומר שמתים הללו

האמורים בה לא מתים ממש הם, אלא העולים מבור הגלות, הם הנקראים כאן מתים שעתיד הקב"ה להחיותן לימות המשיח, ומהו שאמרו אינם חוזרים לעפרן שאינם חוזרים לגלותם ולעניות שהיו בו מתחלה כענין שנאמר בתמורת הענין הזה "מקום מעפר דל" עכ"ל, אבל ממשיך דקשה לפרש כן וז"ל: ועוד אם לא דברה הברייתא אלא בעולים מבור הגלות שאינם חוזרים לגלותם למה דברה בלשון סתום כזה וכי להטעות את הבריות באה ואי אתה יכול לדמות דבר זה לשאר דברים הכתובים והאמורים דרך משל וכו' עכ"ל עיי"ש בארוכה. ועי' גם בס' העקרים פל"ה.

כמה תירוצים בשיטת הרמב"ם שאינו סותר הברייתא

וביד רמה שם רצה לתרץ, דהרי מבואר בגמ' שם דברייתא זו סב"ל דמתים שהחיה יחזקאל משל הי' ולכן אי אפשר ללמוד משם דאחר שחיים חוזרין לעפרן, ולכן נקט הברייתא שאינן חוזרין לעפרן, אבל למ"ד שכן הי' באמת שחיו ואח"כ מתו, אכן ילפינן משם דאף לאחר התחי' שוב מתים וזהו דעת הרמב"ם.

אבל אפשר לתרץ כן רק לפי פירש"י שפי' קושיית הגמ' כנ"ל דנילף ממתים שהחיה יחזקאל דשוב חוזרין לעפרן כמו שהי' אצלם, אבל עי' מהרש"א שם שהקשה על פירוש רש"י וז"ל: ונילף ממתים שהחיה יחזקאל כו' עפירש"י. יקשה לפי זה דהא בצדיקים לעתיד אמר כן דלמעלתן שיחיו ולא יחזרו לעפרן, [ואיך שייך לדמותם למתים שהחיה יחזקאל?] גם לשון "ונילף" לא משמע כן? ולולי פירושו היה נראה דהכי פירושו, דאכל הני תנאי ואמוראי שהביאו מקראות לתח"מ מן התורה נגד הכופרים בתחייה לומר שהוא דבר שאי אפשר כהוא מינא דחיין מיתין דמיתיי חיין וכדברי השר ועפרא מי קחיי פריך הכא, דנילף ליה ממתים שהחיה יחזקאל שהתחייה הוא דבר בחוק האפשר ויכולת ביד האל יתברך ב"ה יש להאמין בתחיית המתים וק"ל עכ"ל, ועל זה תירץ הגמ' דסב"ל דמשל הי' ולכן אי אפשר ללמוד תחיית המתים משם, דלפי פירושו זה פשוט דאינן לומר כנ"ל דילפינן ממתים שהחיה יחזקאל דשוב חוזרים לעפרן.

ועי' שו"ת הרדב"ז ח"ה סי' תתלט ששאלו ממנו במתים שעתיד הקב"ה להחיות אם ימותו פעם אחרת או לא, והביא גמ' הנ"ל דסנהדרין ושקו"ט בפירוש רש"י שם שהובא לעיל ומסיק שם "שהצדיקים שעתידים לחיות לא ימותו עוד כאשר נראה מפשט המאמר... ואם תקשה עלי קרא דכתיב כי הנער בן ק' שנה ימות משמע דאיכא מיתה. י"ל דהנך קראי ודכוותיהוה איירי בנולדים אחר ביאת המשיח ובאותם שראו ביאת המשיח שיחיו חיים ארוכים לסוף יטעמו טעם מיתה, וכן כתב הרמב"ם ז"ל כי מלך המשיח ימות וימלוך בנו אחריו. אבל הצדיקים שכבר טעמו טעם מיתה וחיו בשביל צדקתם לא ימותו עוד" נמצא שתירץ דעת הרמב"ם שאינו סותר להך ברייתא,

כי הברייתא מיירי באלו שכבר מתו וחזרו וחיו, אבל הרמב"ם איירי באלו שהיו חיים בזמן ביאת המשיח או שנולדו אח"כ.

ואולי אפשר לומר בזה עוד, דלעיל הובא לשון רש"י (ד"ה שעתידי הקב"ה להחיות) "לימות המשיח לאחר שיחיו שוב אין חוזרין לעפרם - בין לימות המשיח בין לעולם הבא, (והמהרש"ל הגיה בין ימות המשיח ולעולם הבא)", והמהרש"א שם (ע"ב בד"ה עלו) תמה על דבריו וז"ל: ויש כאן גמגום קצת בפירש"י שפי' לאחר שיחיו אין חוזרין לעפרן כו' בין לעולם הבא אלא הבשר מתקיים עליהם עד שישובו ויחיו לעתיד לבא עכ"ל, מאי לעולם הבא ומאי לעתיד לבא שיחיו שנית עכ"ל, גם מה שכתב עד שישובו ויחיו לעתיד לבא, הלא הם כבר חיים ומה שייך לומר שישובו ויחיו?

ועי' ערוך לנר שם שעמד על דברי רש"י אלו וז"ל: עיין במהרש"א שכתב שיש גמגום בדברי רש"י מאי לעוה"ב ומאי לע"ל שיחיו שנית עכ"ל. ולענ"ד דברי רש"י מדוייקים דיש לדקדק ג"כ מה שכתב רש"י ד"ה שעתידי לימות המשיח דמאי בעי בזה ולמה לא פירש כפשוטו דקאי על עת תחיית המתים? אכן א"ש דא"כ מאי קמ"ל דאין חוזרין לעפרן פשיטא דאל"כ מאי תחיית המתים מהני אם שוב ימותו, וגם איך קאמר צדיקים אינן חוזרין לעפרן, הרי כל המתים שיחיו נמי לא ימותו עוד, שמה תהיה התחיה להם אם אחר זה ימותו שנית, ולכן פירש דקאי על הצדיקים שיחיו לעת ביאת המשיח כדאמרו רז"ל דצדיקים גדולים יחיו מיד לעת ביאת המשיח, וכדאמרינן לעיל שאז יותן הארץ לאבות הקדושים ותרומה יותן לאהרן וכדכתבנו לעיל, וכיון דלימות המשיח יהיה העולם כמנהגו באכילה ושתיה כדאמרינן לעיל ועמדו זרים ורעו צאנכם וכו' ע"כ תהיה התחיה אז שיחיו בגוף מבשר ודם ולא תחיה רוחני כמו לעת תחיית המתים, שאף שתהיה בגוף ונשמה עכ"ז גם הגוף יהיה רוחני, שהרי אז אין אכילה ושתיה והחיים לעת המשיח יאכלו, ולכן שפיר קמ"ל דגם אותם הצדיקים לאחר שיחיו בגוף של בשר לא יחזרו לעפרן אלא הבשר מתקיים עליהם מעת שיקומו לימות המשיח עד שתהיה עת התחיה לכל לעתיד לבא ואז גם להם יתחלף הגוף של בשר לגוף רוחני אבל לא יחזרו לעפרן אעפ"י שיחיו שנית בהתחלף גופם עכ"ל.

והנה אף שהרמב"ם לא סב"ל כדבריו דלא שייך מיתה אחר תחיה, וגם לפי הרמב"ם הרי תחיית המתים הוא חלק מימות המשיח ולא עוה"ב שאז הגוף יהיה רוחני ואין אכילה ושתיה, מ"מ יש לפרש שהרמב"ם פי' הברייתא כעין הנ"ל דצדיקים אלו שקמים מיד בביאת משיח, לא ימותו עד תחיית המתים הכללי שהי' אח"כ כי בודאי יחיו כולם בעת תח"מ הכללי כיון שניתוסף להם שכר שקמו מיד כדי לראות ישועת ישראל וכו', אבל בודאי לא יגרע מהם.

ויש להוסיף על זה, דבחידושי הריטב"א (ר"ה טז,ב) ביאר הענין דב' תחיות וז"ל: שנאמר ורבים מישיני אדמת עפר וכו'. ומה שאמר הכתוב ורבים מישיני ולא אמר וישיני אדמת עפר אע"פ שכולם ודאי יקיצו הן לחיים והן לעונש, לפי שיש האבות והנביאים וגדולי חסידי ישראל שזכו קודם לכן לתחיית המתים בגן עדן בגוף ובנפש ונעשו בני אלהים ולא יבאו לדין אלא הם שושבינים להקב"ה, ויש תחיית המתים אחרת בימות המשיח לצדיקי ישראל שמתו בגלות שיחיו ויהיו כבני העוה"ז לגמרי, ועליהם אמר דניאל אשרי המחכה ויגיע כמו שמפורש במדרשות עכ"ל, וכוונתו במדרשות לכאורה למ"ש בתנא דבי אליהו רבה (פרשה ג) "תחיית המתים להקב"ה בין לימות המשיח בין לעולם הבא, וכ"כ שם בפרשה ה: "תחיית המתים להקב"ה בעולם הזה (ע"י אליהו ואלישע וכו') כדי לקדש שמו הגדול, לימות המשיח כדי ליתן שכר לאוהביו וליראיו לעולם הבא, שנאמר יחיו מתיך וכו'" דמבואר במדרש זה שישנם ב' תחיות, וא"כ אפ"ל שתנא דבי אליהו לשיטתו קאי במה שאמר דצדיקים אינן חוזרין לעפרן, דכוונתו לצדיקים דוקא שקמים מיד שאינם חוזרין לעפרן ושבודאי יחיו בזמן תחי' הכללית.

ואין זה סותר למ"ש הרמב"ם באגרת תחיית המתים דתחיית המתים אפשר להיות "אם בימי המשיח או לפניו או אחרי מותו", דהרי שיטת הרמב"ם בס' ביד היא שמשיח הוא מן החיים, ואילו כאן בהברייתא איירי רק אודות אלו שקמו בתחי' מיד בתחילת הגאולה.

שקו"ט בדברי הרמב"ם דתחה"מ אפשר להיות "אם בימי המשיח או לפניו או אחרי מותו"

ולכאורה יש לעיין בדברי הרמב"ם אלו בהאגרת, במ"ש דתחיית המתים אפשר להיות "אם בימי המשיח או לפניו או אחרי מותו", דהנה ידוע מה שמבואר בלקוטי שיחות חכ"ז פ' בחוקותי (שיחה א') בביאור שיטת הרמב"ם בימות המשיח, שיהיו ב' תקופות, בתקופה הראשונה תהי' ההנהגה ע"פ הטבע וע"ז קאמר הרמב"ם (הל' מלכים פ"ב ה"ב) דאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכות לבד, אבל בתקופה הב' יתבטל מנהגו של עולם ותהי' הנהגה נסית ואז יהי' תחיית המתים עיי"ש.

וממשיך שם (בסעי' ט"ז ואילך): דעדיין צריך ביאור כיון שגדר ימות המשיח שבא בהמשך לביאת המשיח קשור לדעת הרמב"ם בכך שעולם כמנהגו נוהג, מנין ההכרח שבימות המשיח עצמם תהי' תקופה נוספת שבה ייבטל מנהגו של עולם, ועוד ועיקר מהי אותה סיבה נפלאה שתביא ותגרום לחידוש נפלא זה של הנהגת התקופה השני'? ומבאר בהקדים דברי הרמב"ם באגרת תחיית המתים שלו (אות ו'), שמה שפירש את היעודים דלעתיד וגר זאב עם כבש וכיו"ב שהם דרך משל וחידה "אין דברנו זה החלטי

כו' שהם משל" ואפשר שיתקיימו כפשוטם, ומבאר בזה דהנה ידועים דברי הגמ' (סנהדרין זח,א) לגבי סתירת הפסוקים "כתיב (דניאל ז,יג) וארו עם ענני שמיא כבר אינש אתה, וכתיב (זכרי' ט,ט) עני ורוכב על חמור, זכו עם ענני שמיא לא זכו עני רוכב על חמור", ומובן מזה לגבי שאר ענינים שבימות המשיח שבשעה שישאל יהיו במצב של "זכו" יהיו כל הענינים באופן אחר לגמרי, אופן נסי, וזה שבס' היד – ספר "הלכות הלכות" – פסק הרמב"ם שלא יהי' ביטול דבר ממנהגו של עולם הוא, כיון שענין משיח וביאתו והגאולה בכלל הוא הלכה, הלכה ברורה ופסוקה, וכך הוא גם האופן בזה שהוא אינו תלוי באופן דמעשה בני"א (משא"כ הגאולה באופן דארו עם ענני שמיא וכיו"ב שתלוי בזה שישאל הם במצב של "זכו" שאינו ברור ומוחלט, כי הכל בידי שמים חוץ מיר"ש, והרשות לכל אדם נתונה כו' ולכן הרמב"ם מתאר את הגאולה כאופן כזה שהוא הלכה, מוכרח להיות (ללא תלות במצבם של ישראל), עיי"ש בזה עוד.

ומסיים שם דעפ"ז מובן ההכרח לתקופה השני' שבימות המשיח, כי לאחר ביאת המשיח (באיזה אופן שהיא) שלא יהי' לישראל "נוגש ומבטל" ש"אינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצות כהגון" ואדרבה יהיו "פנויין בתורה וחכמתה" עד שאפילו "עסק כל העולם (כל האומות) יהי' לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים כו' כמים לים מכסים" שזהו שלימות המצב של "זכו" הרי זה יביא בהכרח לתקופה השני' (בימות המשיח גופא) שיהי' בה ביטול מנהגו של עולם, ההנהגה הנסית (כולל הענין היסודי – כלשון הרמב"ם – תחיית המתים). ולכן בספר היד שבו מסביר הרמב"ם את גדרו של משיח וביאתו ע"פ הלכה, הוא מסביר איך יהי' מצב העולם בזמן ואופן של "עולם כמנהגו נוהג" (בהתאם לענינו וגדרו של משיח), אבל באגרת תחיית המתים הוא מוסיף (ביאור בספר היד) כי "אין דברנו זה החלטי" שהרי במצב של "זכו" הרי עוד בהיותם בגלות תהי' בפועל – מיד בתחילת הגאולה – הנהגה מיוחדת מלמעלה של ביטול מנהגו של עולם, עכתוה"ד.

הרי יוצא מזה דשיטת הרמב"ם דתחיית המתים הוא חלק מימות המשיח עצמו דאז בימות המשיח כשיגיעו ישראל למצב ד"זכו" מתחיל הנהגה נסית וזה כולל גם תחיית המתים, וראה גם לקו"ש חט"ז ע' 418 הערה 56 וז"ל: הוכחה זו היא רק לשיטת הרמב"ם הל' תשובה פ"ח שעוה"ב היא רק לנפשות (ולא עולם התחי'), שלפ"ז עכצ"ל שתחה"מ היא תקופה בימוה"מ גופא; משא"כ לדעת הרמב"ן (בשער הגמול) ועוד שעוה"ב הוא עולם התחי' – איז הכרח מענין דתחה"מ שיש תקופה שני' בימוה"מ עכ"ל. וא"כ איך כותב כאן הרמב"ם דאפשר שיהי' תחיית המתים לפני ימי משיח?

בשלמא בהא דכתב דאפשר שיהי' אחריו אפשר לומר עכ"פ כיון שנת' דתלוי ב"זכו" במילא י"ל דליכא בירור וכו' מתי יהי' כן, אבל איך שייך לומר שיהי' לפניו?

ואולי אפשר לומר ע"פ מה דאיתא במדרש איכה (פרשה א, נז): "אי מחייא הוא דוד שמייה, אי ממיתיא הוא דוד שמייה", ופי' ביפה ענף שם (הובא בלקו"ש חל"ה ע' 206 הערה 6) וז"ל: משום דאיכא פלוגתא אם עולם המשיח קודם לזמן תחיית המתים וכדעת האומרים אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות, או אם הוא אחר תחה"מ כדמשמע בפ"ק דיומא (הב, גבי כיצד מלבישן, להכי קאמר אי מחייא הוא דוד שמי', דהיינו מאותן הנמצאים בחיים אז, וזה כדעת האומר שהתחי' אחר זמן ימות המשיח, אי ממיתיא הוא דוד שמי' שיהי' מהקמים בתחי' עם הדור ההוא, וזה כדעת האומרים שימות המשיח הם אחר תחיית המתים עכ"ל.

ולפי מה שביאר הרבי שהרמב"ם בס' הי"ד בהלכה, איירי איך שהגאולה היא מצד "בעתה" אבל בהאגרת כותב דאפשר שיהי' באופן ד"זכו" שאז יהי' הנהגה נסית מיד, א"כ גם הכא אולי אפ"ל שלזה נתכוון הרמב"ם - לפי היפה ענף- דאפשר שיהי' תחיית המתים מיד עוד קודם ימות המשיח.

וידוע מ"ש בלקו"ש ח"ב ע' 517 וז"ל: מען האט ביי מיר געפרעגט וואס זאג איך אז עס וועט זיין בקרוב והקיצו ורגנו שוכני עפר והוא בתוכם, און דער רבי וועט אונז ארויס פירן פון גלות - דער סדר איז דאך: ביאת המשיח וימות המשיח און ערשט אין א צייט ארום וועט זיין תחית המתים אזוי ווערט דאך געבראכט אין חסידות אויך, דער ענטפער אויף דעם: כאטש בכלל איז דער סדר: ביאת המשיח בנין בית המקדש, קבוץ גלויות, תחית המתים, אבער תחית המתים פון יחידים איז געווען און וועט זיין פריער אויך וכידוע כמה ספורים בש"ס ומדרשים ומצדיקים שהחיו מתים וכמאמר רז"ל זוטי דאית בכו מחי' מתים עכ"ל, הרי גם הכא איירי אודות תחה"מ שלפני ביאת משיח, אלא דנראה שהו"ע אחר, דהרי איירי בתחה"מ של יחידים דוקא.

וראה בס' 'ימות המשיח בהלכה' (ח"ב סי' צ"ז) דאפילו באופן דזכו אפשר שתחיית המתים יהי' משך זמן אח"כ עיי"ש, ועי' שם בסי' ל"ח שהרבי אמר הרבה פעמים דמיך בבית משיח עוברים לחיים נצחיים עיי"ש בארוכה.



”ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד”*

הת' שלום צירקינד

תות”ל – 770

ברמב”ם סוף פי”א מהל’ מלכים כותב אודות מלך המשיח: ”ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד, שנאמר (צפני”ג, ט) כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד”.

ובלקו”ש חכ”ג ע’ 177 כ’ רבינו וזלה”ק: ”נאך דער גאולה העתידה, ווען ס’וועט זיין גילוי אלקות אין וועלט, ווי דער פסוק זאגט ”והי’ ה’ למלך על כל הארץ ביום ההוא יהי’ ה’ אחד ושמו אחד”, איז פשוט, אז עס וועט דעמאלט ניט זיין קיין ארט פאר טומאה ורע אין וועלט (ווי עס שטייט אין זכרי’ (פארן פסוק ”פי שנים גו”)) ”ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ”.) ומובן, אז בנוגע בני אדם וועט לעת”ל ניט זיין קיין מציאות פון אויביו של השם ורשעים; נאר לאחרי ווי די אויבים ורשעים וועלן באקומען זייער עונש, ווי מבואר בכמה נבואות, וועט זיין ”ויתקן את העולם כולו (מדבר חי צומח דומם) לעבוד את ה' ביחד”. עכלה”ק.

ולכאו’ אפ”ל כוונת הדברים שלע”ל יתוקנו גם הדצ”ח לעבוד את ה’, ע”פ המובן לכאורה מהמשך השיחה כאן, שהכוונה הוא שלע”ל יזדכך גשמיות העולם באופן שלא יסתיר על אלקות ויהי’ כלי לאלקות, היינו ענין דירה בתחתונים. וכמובן מהמשך השיחה (בנוגע אומה”ע, ולכאו’ י”ל מעין זה גם בדצ”ח), שיש בזה ב’ אופנים: א’ בשביל תועלת בני”, שכשהעולם הוא מזוכך הוא מקום מוכשר לעבוד ה’, וב” אז די גאולה ווי דאס איז בשייכות צו העולם איז ניט נאר א פרט פון דער גאולה של ישראל, נאר אויך אן ענין בפ”ע; ד. ה. אין העולם כולו - יעדער פרט פון עס - הערט זיך אן, אז די כוונה עליונה אין זייער בריאה וגאולה איז (אויך) זייער בירור וזיכוך. ווארום אויך זיי זיינען בריאתו של הקב”ה”.

ולכאו’ בירור וזיכוך הדצ”ח לע”ל המבואר כאן כולל גם המבואר בחסידות שלע”ל יהי’ שלימות בכל הדצ”ח, שעי”ז דוקא יהי’ קיום המצוות ”כמצות רצונך”. (ראה תו”ח ריש פ’ ויחי, ובד”ה וככה תרל”ז פי”ז ואילך¹. וראה שם בארוכה אודות מין

* לע”נ זקני הרב אליעזר צבי זאב ב”ר מרדכי שכנא ע”ה. נלב”ע ביום כ”ה סיון תשע”ד. **תנצב”ה**.

(1 וראה ג”כ התועודויות תשמ”ז ח”ב ע’ 591. שיחות קודש תשל”ט ח”ג ע’ 8-657. ובכ”מ.

המדבר לע"ל). וכן מבואר בכ"מ אודות מין החי² שלע"ל יהי' וגר זאב עם כבש וגו', וכמאחז"ל משבית חיות רעות שלא יזיקו, ואדרבה יביאו תועלת גדול לאדם. שזה מורה על בירורם וזיכוכם. [ועד"ז הבהמות יתעלו להיות בדרגא של חמורו של רפב"י³]. וי"ל שבזה מודגש לא רק התועלת בשביל בני", אלא גם שהם מצ"ע נעשים דירה להקב"ה.

וגם בנוגע למין הצומח הרי יתוקנו שיחזרו להיות כמו קודם החטא שהיו עושים פירות בו ביום וכו', והיו כולם בתכלית השלימות, שעתידין כל אילני סרק שיעשו פירות, וכמאחז"ל (סוף כתובות ותו"כ ריש פ' בחוקותי) אודות גודל הפירות לעתיד ומהירות גידולם, דלכאורה בנוסף להשכר והתועלת שבזה בשביל עבודת בני", הר"ז מורה גם על שלימות מין הצומח⁴, ועל זה שהם מיוחדים עם שרשם ומקורם - דבר הוי', שלכן גדלים במהירות⁵, שזה קשור עם הענין של דירה בתחתונים⁶. [ועד"ז בנוגע למין הדומם הרי מבואר בכ"מ שגם הם ירדו ע"י חטא עה"ד וכו' ולע"ל יתוקנו⁷].

אבל נראה דעיקר כוונת הדברים הנ"ל שגם הדצ"ח יתקונו לעבוד את ה', הוא לא רק שהם יבוררו ויזוככו וכו' אלא גם על (השתתפותם ב) עבודת ה' בפועל ממש. וכמו שמבואר בסוף שיחת ש"פ לך תשנ"ב, וזלה"ק "ביז באופן אז דאט ווערט נתפשט בכל העולם כולו, "מלאה הארץ דיעה את ה' כמים לים מכסים", און אויך בא אוה"ע - "לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", "והיתה לה' המלוכה", און עד"ז אין אלע חלקי העולם - דומם צומח חי - ווערט נתגלה דער כח הפועל בנפעל, ביז אז "אבן מקיר תזעק", ועד"ז תאנה (צומח), ועד"ז חי, ועאכו"כ מדבר - "וידע כל פעול כי אתה פעלתו ויבין כל יצור כי אתה יצרתו ויאמר כל אשר נשמה באפו", אז די גאנצע וועלט ווערט א דירה לו יתברך בתחתונים, און אויך אין עולמות בי"ע ווערט דער גילוי פון עולם האצילות, מלשון אצלו וסמוך לעצמות המאציל ב"ה". עכלה"ק בהנוגע לענינו.

(2) ראה ד"ה כימי צאתך י"א ניסן תשמ"ב, וד"ה פדה בשלום תשל"ט, ובכ"מ.

(3) ראה ג"כ ד"ה וככה שם פ"כ. ובכ"מ.

(4) ראה ג"כ סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 274.

(5) ראה לקו"ש חל"ז פ' בחוקותי.

(6) להעיר ג"כ מלקו"ש ח"ז ע' 218.

(7) ולהעיר גם ממעלת הדומם לע"ל המבואר במאמרי פרשת ויגש (בענין קורות בתינו ארזים), ופ' ויצא (בענין שהאבן יהי' בית אלקים), ובכ"מ.

והיינו שלע"ל גם האבן (דומם) יזעק, ועד"ז התאנה (צומח) יזעק, וכמו שמציין שם למדרש תהלים עג בסופו, שלע"ל אדם הולך ללקוט תאנה בשבת והיא צווחת שבת היא, ע"ש בהמשך המדרש, ובתענית יא, א וחגיגה טז, א שמציין שם. ועד"ז מובן בנוגע לחי. ואולי זהו (עיקר) הכוונה במ"ש בלקו"ש הנ"ל שמישיח יתקן את הדצ"ח לעבוד ה' ביחד.

[ומ"ש "ויתקן" שקאי על משיח, י"ל שפעולה וגילויי זו בהדצ"ח יהי' ע"י מלך המשיח. וע"ד הידוע⁸ אודות אדם הראשון שהוא הי' זה שפעל בכל העולם, גם בדומם וצומח, הענין דבואו נשתחוה ונכרעה לפני ה' וגו'. ובאמת ע"פ גירסת הכת"י ודפוסים הראשונים שנשמט ע"י הצנזור, "לישר דרך למלך המשיח ולתקן את העולם כולו", משמע⁹ שענין זה לא קאי על פעולת משיח בעצמו, אלא על ענין שיהי' בזמן משיח. אבל ראה בד"ה ונחה תשכ"ה בתחלתו, ובהע' 5 ובשוה"ג שם, שהגילוי אלקות בכל העולם, גם בסוג הדומם, - כמו שמפרש שם שגם הארץ הגשמית (דומם) תהי' מליאה דיעה את הוי' - , יהי' ע"י פעולת משיח. ולומד כן בדברי הרמב"ם (לפי הגירסא שלפנינו) "ויתקן" דהיינו שמישיח יתקן].

ומה שכתוב בלקו"ש הנ"ל הסדר "מדבר חי צומח דומם", אף שבד"כ הסדר הוא דומם צומח חי מדבר, אוי"ל שהתחלת ועיקר פעולת מלך המשיח ועבודת ה' שיהי' אז יהי' במין המדבר, שהרי עיקר פעולות מלך המשיח המבוארות בקרא ובשאר מקומות הוא השפעה על בני"י ואומות העולם, אלא שבנוסף לזה יפעל גם על החי כו' עד לדומם. ואינו דומה ההבנה והגילוי שבמין המדבר לגבי הגילוי שבדצ"ח. ולהעיר מד"ה וככה שם שלע"ל יהי' עליית הדצ"ח ע"י האדם דוקא שהוא המביא קרבנות¹⁰. וע"ד שהובא לעיל מאדה"ר שהוא פעל בדצ"ח. ועוד י"ל ע"ד המבואר בכ"מ¹¹ שלע"ל בימות המשיח כשירבה הדעת בנשמות יפעל זה גם על בהמות וחיות שיהי' וגר זאב עם כבש וגו'¹², ועפ"ז י"ל דע"י ההשפעה על מין המדבר עי"ז זה יפעל על המין החי כו' עד לדומם. ולכן הסדר במוסגר הנ"ל מתחיל במין המדבר, עד לדומם.

ואע"פ שהרמב"ם פירש הייעוד וגר זאב עם כבש וגו' כמשל וחידה, ושולל ענינים שהם שינוי מנהגו של עולם, וא"כ איך אפשר לפרש בדברי הרמב"ם "ויתקן את העולם

(8) ראה התוועדיות תשמ"ז ח"א ע' 117, ובהנסמן שם. ובכ"מ.

(9) ראה לקו"ש חכ"ג ע' 174 הע' 30.

(10) שקרבנות כלול מכל הדצח"ם (ראה שיחות קודש תשל"ט שם, ובכ"מ).

(11) ראה אור התורה בראשית כרך ג' ע' תרל"ד. ועוד.

(12) וראה ג"כ שיחות קודש תשל"ג ח"ב ע' 107.

כולו" שכולל דצ"ח, שהרי ע"פ משנת"ל זה מתבטא בענינים שהם שינוי מנהגו של עולם, הרי ידוע מ"ש בכ"מ שגם להרמב"ם י"ל שייעודים אלו יתקיימו כפשוטם, ועכ"פ בתקופה השני' בודאי הי' שינוי מנהגו של עולם¹³. וראה בד"ה ונחה תשכ"ה בשוה"ג להערה 5, שלשיטת הרמב"ם עצמו, "ויתקן את העולם" קאי רק על סוג המדבר. ומשמע קצת דלא כמ"ש בלקו"ש הנ"ל דדברי הרמב"ם קאי גם על דצ"ח. ואולי מ"ש בלקו"ש הנ"ל קאי אליבא דהכרעת תורת החסידות שגם דצ"ח הגשמיים יתוקנו, ואין הכוונה שכ"ה שיטת הרמב"ם עצמו.

ויה"ר שזנכה לקיום כל הייעודים הנ"ל תומ"י ממש ובחסד וברחמים.

תורת רבינו

האם ידע יעקב שאחיו של יוסף מכרוהו*

הרב לוי יצחק גרליק

רב ומו"צ, קראון הייטס

א. איתא בלקוטי שיחות ח"י ע' 157: "והביאור בזה: יודע הי' יוסף, דכאשר יחזור אחיו לכנען ויבשרו לאביו ש'עוד יוסף חי", הרי בשורה טובה זו תגרום לו גם הרגש של צער, כי עי"ז יודע לו שאחיו מכרוהו, ובודאי השתדל יוסף ככל האפשרי למנוע ועכ"פ למעט צערו של אביו [ולכן שלח יין, גריסין של פול וכו']¹.

ושם בהערה 35 מביא ארבע מראי מקומות (לזה שיעקב סוכ"ס ידע) וזלה"ק: "ראה [1] אוה"ח פרשתנו [ויגש] מה, כו. [2] וכ"מ מפירש"י ויחי מט.ו. [3]. מט, ט. [4]. נ, טז. שלבסוף נודע ליעקב שנמכר ע"י אחיו – אבל ראה רמב"ן פרשתנו שלא הוגד ליעקב כל ימיו שאחיו מכרוהו וכו' ויעקב חשב שתעה בשדה...". עיי"ש בארוכה. עכלה"ק בנוגע לענינו. דהיינו שלשיטת רש"י בפשש"מ, לפועל נודע ליעקב שאחיו מכרוהו (משא"כ לשיטת הרמב"ן).

והנה בשיחת ש"פ צו תשמ"ה בסי"ז איתא: ...כאשר יוסף ראה את הנהגתו של יעקב [בפ' ויחי] שמקדים את אפרים למנשה – השתדל בכל כוחו לבטל הדבר, כדי

(13) ראה לקו"ש חכ"ז בחוקותי א' בסופו. שיחת אחש"פ תשמ"ח הע' 76. ובכ"מ.

* בסוגיא זו כבר דשו רבים (מצאתי כמה ב"אוצר החכמה" וכו'). הבא לקמן הוא יותר על פשש"מ, ע"פ השיחה שבפנים.

(1) ומה שממשיך "ואם תמצי לומר שלא יגלו ליעקב שמכרוהו" – ראה בסוף דברינו ובהערה האחרונה.

שלא יארע דבר בלתי רצוי ע"ד מה שאירע לו, ובלשון חז"ל "לעולם אל ישנה אדם בנו בן הבנים" ... משא"כ יעקב – שלא ידע מכל המאורע שבניו מכרו את יוסף למצרים בגלל הקנאה וכו', שהרי בודאי לא סיפרו לו על כך, וגם יוסף – בודאי לא סיפר לשון הרע על אחיו... ומכיון שיוסף לא הי' יכול לומר ליעקב טעמו האמיתי על סירובו להקדים אפרים למנשה, שהרי בודאי לא הי' מספר לשון הרע.... עיי"ש בארוכה. הרי להדיא שבודאי לא סיפרו ליעקב המאורע. ויש לתווך².

ב. והנה, ע"פ המבואר בלקו"ש הנ"ל, הבה נעיין בסוגיא זו לראות, האם בפש"ש"מ יעקב ידע או לא ידע מהמכירה, ואם ידע – מי גילה לו ומת³. נתחיל בהבאת כמה מהמקומות בפירוש רש"י (שלענ"ד) שייכים לסוגיא זו, ועל סדר הכתובים:

(א) וישב לו, לג: חי' רעה אכלתהו, וברש"י: "נצנצה בו רוח הקודש סופו שתתגרה בו אשת פוטיפר". (ב) מקץ מב, א: וירא יעקב כי יש שבר במצרים, וברש"י: "...ראה באספקלריא של קודש שעדיין יש לו שבר במצרים ולא היתה נבואה ממש להודיעו בפירוש שזה יוסף". (ג) מקץ מב, לו: אותי שיכלתם, וברש"י: "מלמד שחשדן שמא הרגוהו או מכרוהו [לשמעון] כיוסף"⁴. (ד) מקץ מג יד: ושלח לכם את אחיכם אחר ואת בנימין. וברש"י: "את אחיכם זה שמעון, אחר – רוח"ק נזרקה בו לרבות יוסף". (ה) ויחי מט, ו: וברצונם עקרו שור, וברש"י: "רצו לעקור את יוסף שנקרא שור". (ו) ויחי מט, ג: מטרף בני עליה, וברש"י: "ממה שחשדתין בטרופן טרף יוסף... סלקת את עצמך ואמרת מה בצע וכו'".

רואים בעליל, שלפני הזמן שאמרו ליעקב "עוד יוסף חי" הנה כל הלשונות ברש"י הם בסגנון של "חשד" "רוח הקודש" וכיו"ב, משא"כ לאחר שהאחים חזרו ליעקב ואמרו "עוד יוסף חי" הם לשונות ברורים.

(2) ולהעיר שבגליון הערות וביאורים תתצא (ובגליונות שלאח"ז) שקו"ט בנוגע למ"ש בשיחה ש"פ צו הנ"ל ולא הביאו כלל מ"ש מפורש בלקו"ש ח"י.

(3) בלקו"ש שם מובא בתור המ"מ הראשון לענין זה: **אוה"ח פרשתנו מה, כו.**

וז"ל האוה"ח שם: "ויגידו לו לאמר עוד יוסף חי והוא מושל בכל ארץ מצרים, טעם אומרו "ויגידו" שהלשון יגיד על הקושי. להיות שאמרו דברים שהם קשים אצלם לאומרם, כי סוף סוף תגלה רעתם אצלו אשר עשו ואשר גרמו לאביהם כל הצער והבכי, וכפ"ז אמר ויגידו למה שנוגע להם או וכו'. "עכ"ל עיי"ש.

דהיינו שהאוה"ח נוקט שבפשטות סוכ"ס יתגלה הענין. ולכא' עדיין צ"ב מהו המקור שסוף סוף תתגלה רעתם. הרי כמו שעד עכשיו אף א' לא גילה ליעקב מה שקרה מניין ש"סוף סוף תגלה רעתם". איפה מצינו זה בפסוקים. ובפרט שהרמב"ן גם סובר שמפשטות הפסוקים משמע שסוכ"ס יעקב לא ידע. וע"פ דברינו בפנים יומתקו גם דברי האוה"ח. ואכ"מ.

(4) ראה מ"ש בארוכה בזה בלקו"ש ח"י ע' 134.

והנה, מתי ומה גרם להשינוי? י"ל, ע"פ מ"ש בלקו"ש ח"י שם ע' 135 שאחרי שעשו את החרם ה' אסור להשבטים להודיע ליעקב שיוסף חי, אבל לאחרי ש"וירא יעקב שיש שבר במצרים – ראה באספקלריא של קדש שעדיין יש לו שבר... שהבינו... שמודיע הקב"ה שמתחיל הזמן שיחקרו ויבקשו את יוסף ויגידו ליעקב – ולכן וירדו אחי יוסף – שהיו מתחרטין במכירתו... .

ועד"ו ה' בהודעת יוסף כאשר ראה שהם משתדלים למצוא אותו הבין שיש דברים בגו, אבל מכיון שלא ידע בוודאות שבא הזמן, ועוד ועיקר – באם יודיע ליעקב קודם להודעת השבטים – יפגע ביחס יעקב עליהם וכו'... "עיי"ש בארוכה. הרי שאחרי זמן זה (של "יש שבר") ה' כבר מותר לגלות ליעקב שיוסף חי ורק צריך ההזדמנות הנכונה.

ומתי היא ההזדמנות הנכונה? מפורש הוא בפסוקים: ובהקדים, ידוע הכלל שרבינו מביא בכו"כ מקומות [ראה כללי רש"י פ"א מס. 7] שכשרש"י אינו מתרץ קושיא בפשש"מ, פירוש, שהדבר הוא כ"כ פשוט ומפורש בהפסוקים שרש"י אינו צריך להביאו.

ולכן, אולי י"ל, שהמקור בפשש"מ בפשטות הוא, שהאחים סיפרו את כל הסיפור ליעקב הוא מהפסוק "וידברו אליו את כל דברי יוסף אשר דבר אליהם", וכדלקמן:

ג. איתא בפסוק: "ויגידו לו לאמר עוד יוסף חי וכי הוא מושל בכל ארץ מצרים ויפג לבו כי לא האמין להם. וידברו אליו את כל דברי יוסף אשר דבר אליהם וירא את העגלות אשר שלח יוסף לשאת אותו" ורש"י מביא ע"ז "סימן מסר להם במה ה' עוסק כשפירש ממנו בפרשת עגלה ערופה וכו'".

נשאלות פה כמה שאלות: (א) למה היו כאן שני אמירות, ויגידו לו... וידברו אליו...? (ב) למה כשאמרו לו עוד יוסף חי וכי הוא מושל בכל ארץ מצרים היתה התגובה ש"ויפג לבו כי לא האמין להם", למה לא האמין? (ג) מה בדיוק לא האמין, שיוסף עדיין חי, או שהאמין שהוא חי אבל לא האמין שעדיין עומד בצדקו? (ד) ומה השתנה אחרי ששמע "את כל דברי יוסף אשר דבר אליהם"? (ה) ועיקר: רש"י מעתיק מהפסוק את המילים "את כל דברי יוסף" וכותב "סימן מסר להם במה ה' עוסק כשפירש ממנו בפרשת עגלה ערופה זהו שנאמר וירא את העגלות אשר שלח יוסף ולא נאמר אשר שלח פרעה". ונשאלת פה שאלה עצומה: אם כל החידוש כאן הוא שהעגלות הם ה"סימן" שמסר להם, ה' רש"י צריך להעתיק מהפסוק את המילים "וירא את העגלות אשר שלח יוסף" ולא את המילים "את כל דברי יוסף". הרי בדברים אלה אין שום התייחסות לסימן של עגלות?! (ו) למה מביא רש"י הסיפור אודות עגלה ערופה על המילים... "את כל דברי יוסף" ולאחרי זה מוסיף "וזהו שנאמר וירא את העגלות"? ה' צריך לכתחילה להעתיק "וירא את העגלות אשר שלח יוסף" ולומר "סימן וכו'?"

ז) רש"י כותב "סימן מסר להם". לכאו' הי' צריך לכתוב "סימן מסר לו" דהיינו ליעקב, למה כותב רש"י "להם", שהוא מסר את זה ל...האחים? ח) למה לא נכתב בפסוק "ויספרו לו את כל הדברים האלה אשר עשו⁵ (או כיו"ב) וירא את העגלות?" מהו הדגש על "ויספרו לו את) כל דברי יוסף אשר דיבר אליהם"?

ואולי י"ל הביאור בדרך אפשר: ידוע⁶ בעולם כדבר הפשוט, כשמספרים למישהו דבר מפתיע, ובפרט הפתעה גדולה, זה צריך להיעשות בשני (או יותר) שלבים, כי אחרת יכול להוצר "שבירת הכלים" אצל השומע... דהיינו, שאחרי ההודעה הכללית הראשונה הקצרה, המספר מחכה לתגובת השומע, [שבדרך כלל היא לא ע"י דיבור אלא ברגש או תנועה⁷ – הן בהפתעה של שמחה והן להיפוך ח"ו], ואחרי זה המספר "ניגש" לשלב השני לספר הענין בפרטיות (וכשצריך – אולי גם שלב "שלישי"⁸ ועוד).

וישנם עכ"פ שני ראיות לזה מפשש"מ⁹, הן כשיוסף התוודע לאחיו והן כשאחיו באו אל יעקב אביהם:

כשיוסף התוודע לאחיו הנה קודם כל אמר להם "אני יוסף, העוד אבי חי", וחיכה לתגובת האחים, כי הוא ידע שהם ירצו "לקבור את עצמם על המקום" מפני הבושה כי הם מכרו אותו וכו'. ולכן תגובתם היתה, לא בדיבור אלא דבר שברגש – "ולא יכלו אחיו לענות אותו כי נבהלו מפניו", וכפשוט.

אחרי תגובתם זו ניגש יוסף לשלב השני, ואמר להם "גשו נא לי", ותגובתם היתה "ויגשו".

אחרי זה יוסף ניגש לשלב השלישי וסיפר להם את כל הענין לפרטיו, והדגיש במפורש את הענין של המכירה, אבל תיכף ומיד (תוך כדי דיבור!) הבהיר להם חידוש נפלא! (וכדלקמן), שהוא לא אומר את זה להם בתור תוכחה אלא להיפך: "אל תעצבו

5) ע"ד באליעזר כשחזר משליחותו (חיי שרה כד, סו) "ויספר העבד ליצחק את כל הדברים אשר עשה" ולא סיפר לו את כל הדיבורים בינו לבתואל ולבן וכו' [ובפרט שיפה שיחתו...].

6) ראה גם באוה"ח על הפסוק "ויגידו לו לאמר" ועוד.

7) שלמעלה מדיבור – כמבואר בכ"מ ולדוגמא בלקו"ש אלו בחלק לד אודות ה"קלא פנימאה" שבאה מפנימיות הלב שלמעלה מציוור של אותיות וכו'.

8) להעיר מ"לשמע אוזן" ע' צד (סיפור טז) שכשהרבנית שטענא שרה נפטרה בליובאוויטש ואדמו"ר הרש"ב הי' במענטאן, שלח אדהריי"צ שלש טעלעגראמעס א' אחרי השני, הראשון "ניט געזונט", השני "שטארק ניט געזונט" והשלישי וכהנה רבות.

9) ואולי יש להוסיף לזה גם "איכה" שנאמר לאדה"ר (ליכנס וכו') ופרשת העקידה (השני אמירות של המלאך לאברהם אבינו) ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ל ע' 76 ואילך.

כי מכרתם אותי, כי למחי' שלחני אלקים... וישלחני אלקים" וכו' וכו' - שמה שהם עשו זו היתה שליחות הקב"ה וזה "לא אתם" וכו'.

ואחרי שהם "נגרעו" מהסבר וכו', ניגש יוסף לעוד שלב, ונתן להם מתנות. ואח"כ ניגש לעוד שלב כשאמר להם "אל תרגזו בדרך" (ש"כ לשון רש"י) ה' דואג שמא (מ"מ) יריבו בדרך על דבר מכירתו להתווכח זה עם זה ולומר על ידך וכו'.

במילים אחרות - ענין המכירה (שעוד עכשיו ה' נראה הדבר הכי שלילי, הקשור עם צער של יעקב, של האחים ושל יוסף וכו') עכשיו יוסף מגלה להם שזוהו ענין חיובי בהחלט, ויד ה' היתה בזה, "כי למחי' שלחני... לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלקים" וכו'.

דהיינו, שיוסף "הכין את הקרקע" עבור אחיו, שהיות שכשהם יחזרו לאביהם ויאמרו לו ש"עוד יוסף חי" והוא רוצה שיעקב יבוא למצרים וכו', לא תהי' להם ברירה אלא לגלות את האמת מה קרה כאן [כי אחרת יהיו יותר מידי שאלות ותמיהות וכפשוט], לכן יוסף הכין עבורם את כל הענין באופן שיוכלו לספר ליעקב את כל האמת כמו שהוא, דהיינו לא רק שהוא המושל, אלא גם ענין המכירה!

אבל היות ובפשוטות זה עלול ויכול לגרום תגובה שלילית של יעקב אליהם, וענין של צער וכו', לכן תיכף ומיד הוסיף יוסף, הן ההסברה של "לא אתם שלחתם... כי האלוקים וכו'" ש[לאחר המעשה], המכירה הוא ענין חיובי, והן ה"גריסין של פול" (כהביאור הנפלא בשיחה שם) שזה ה' בכדי למעט צערו של יעקב כשיספרו לו אודות המכירה, (וגם שלח אתם את העגלות לסימן - כדלקמן).

[ומובן - שהענין הוא במשנה תוקף שכשמי שקרה לו הדבר (השלילי) אומר את ההסברה (שהיא חיובי), או מישהו אחר מסביר את זה...]

ד. כשהאחים חזרו ליעקב, קרה בדיוק אותו הדבר, הם עשו את זה שלב אחרי שלב: קודם כל אמרו (ע"י שרח) ש"עוד יוסף חי וכי הוא מושל בכל ארמ"צ". מה היתה תגובת יעקב? לא בדיבור, אלא הרגש - "ויפג לבו כי לא האמין להם" (בדיוק כמו שקרה אצל אחיו בהתודע יוסף, (אבל מטעם אחר)). ורק אחרי זה ניגשו לשלב השני "וידברו אליו את כל דברי יוסף" וכו'.

אלא שכאן נשאלת השאלה: אחרי שיעקב לא האמין להם כשאמרו לו ש"עוד יוסף חי וכי הוא מושל בכל ארץ מצרים" - מה נתוסף בזה שהוסיפו "את כל דברי יוסף אשר דבר אליהם"? קודם כל היו צריכים מיד להראות לו את העגלות, כי לכאן מה שפעל את ה"ותחי רוח יעקב אביהם" הוא "וירא את העגלות", ולאחרי זה היו צריכים לספר לו "את כל דברי יוסף"!?]

[כי רש"י כתב בפסוק שלפני זה ש"לא האמין להם" - שלא הי' לבו פונה אל הדברים. פירוש, הוא האמין שיוסף הוא השליט אבל "לבו" לא פנה אל הדברים, כי הוא אינו צריך בן השליט על מצרים... הוא צריך בן שהוא יוסף הצדיק! ומנין לו שיוסף נשאר בצדק?¹⁰, וכמו שכתבו המפרשים שיוסף אמר להם "מהרו ועלו אל אבי ואמרתם אליו שמני אלקים וכו'", אבל הם אמרו רק "עוד יוסף חי וכי הוא מושל וכו'" והענין של "אלקים" הושמט... במילא מובן בפשטות למה לא האמין, משא"כ אחרי זה כשסיפרו את כל דברי יוסף.]

אלא שרש"י לומד כפשוטו, שאחרי שהאחים אמרו ליעקב שעוד יוסף חי (ולא האמין להם) הנה אחרי זה סיפרו ליעקב את כל הדברים כהווייתם, דהיינו: הן שהוא מושל בכל ארמ"צ והן המכירה, וזה נכלל במילים (בפשוטו של מקרא) "את כל דברי יוסף אשר דבר אליהם"¹¹, שהם אמרו ליעקב גם מה שיוסף הסביר להם שהיתה מכירה כפשוטה וביחד עם זה שהמכירה הוא ענין חיובי וישלחני אלקים וכו'. שהיא היתה מאת הקב"ה¹²,

ועל דברי יוסף אלה הוא נתן הסימן להאחים, דהיינו, העגלות הם ה"סימן", ראי' וטפל ל"דברי יוסף" שהם יאמרו ויראו הכל ביחד לאביהם. אבל עיקר הדברים שפעלו על יעקב הם "את כל דברי יוסף".

ולכן מובן בפשטות למה מעתיק רש"י מהפסוק דוקא את המילים "את כל דברי יוסף", ואגב מילים אלה הוא מוסיף שעל דברים אלה נתן יוסף סימן וכו' - כי אחרי ש"לא האמין להם", מה עשו בניו בכדי שיאמין? לא הראו לו את העגלות, אלא סיפרו לו את כל דברי יוסף שיד ה' היתה בזה וכו' וביחד עם זה (לסימן) וירא את העגלות. ויש להאריך בכל הנ"ל.

לסיכום: יעקב שמע אודות המכירה מבניו (אבל) ביחד עם ההסברה שהכל מאת ה'. ובמילא לא דיבר אודות זה אחרי זה לא עם בניו ולא עם יוסף וכו'. ובודאי שלא

10 ובמילים אחרות, יעקב הרי ידע שיפול בידי רשעים, כמו שכתוב על הפסוק חי' רעה אכלתהו שראה ברוה"ק אודות אשת פוטיפר וכו', וכמבואר בארוכה בלקו"ש ח"ל ע' 222 ואילך.

11 כי בדברי יוסף מצינו שאמר להם שני סוגים של דברים, קודם כל הוא אמר להם אני יוסף... למחי' שלחני... לא אתם שלחתם... ושימני לאב... ולאחרי זה הוסיף: מהרו ועלו אל אבי ואמרתם אליו כה אמר בנך יוסף.... דהיינו, שיש דברים שהוא אמר להאחים ויש דברים שאמר לומר לאביו. כשהם באו לאביו, האם אמרו לו גם החלק הראשון או רק מה שאמר להם "ואמרתם אליו"? וי"ל שזה מרומז בפסוק, שהם אמרו לו כל דברי יוסף, כולל המכירה ויד ה' בזה וכו'.

12 ולהעיר שבלקו"ש חט"ו ע' 390 מסביר שענין זה (שזו היתה שליחות מאת הקב"ה) מסביר דרך אגב למה יוסף לא בא כל השנים האלה לומר ליעקב שהוא חי, ואכ"מ.

היתה שום טינא מיעקב על בניו ח"ו, ולא מיוסף על אחיו, כי נתגלה סוף סוף שכל סיפור המכירה היתה מאת ה' וכו'.

[ועפ"ז יובן כל הסיפור שקרה אחרי הסתלקות יעקב שהאחים אמרו ליוסף אביך צוה לפני מותו, דלכאו' מניין ידע אודות מה שהאחים גמלוהו וכו' – וסרו קושיות כמה מהמפרשים, ואכ"מ].

וזה מדוייק בדברי רבינו בלקו"ש שם ש"יודע הי' יוסף, דכאשר יחזרו אחיו לכנען ויבשרו לאביו שעוד יוסף חי, הרי בשורה זו תגרום לו גם הרגש של צער, כי עי"ז יודע לו שאחיו מכרוהו...¹³ [ולכן] יוסף אינו מתרעם כלל – כי נעשה לאדון גו' וכו', ולכן שלח יוסף "גריסין של פול" כי בזה רמז לאביו שאין להצטער על מכירתו למצרים... ועי"ז בטל יוסף את החשש שיעקב לא יקלל את אחיו כשיוודע לו שהם מכרוהו... ודוקא ע"י שאחי יוסף מכרוהו למצרים... יצאה הטובה "כי למחי" ולא ידאוג יעקב על המכירה כיון שהביאה תועלת רבה זו". ולכן, אחרי שסיפרו הכל, אז "ותחי רוח יעקב אביהם".

ואם שגיתי, ה' הטוב יכפר.



שם שמים שגור בפיו

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בלקו"ש חכ"ה שיחה ב' לפ' וישב כתב רבינו וז"ל: "ע"פ האמור יש ליישב נאך א תמי' אין פירש"י בהמשך הכתובים הנ"ל: אין דעם פסוק "ויראה אדוניו (פוטפר) כי ה' אתו וכל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו" איז רש"י מפרש: "כי ה' אתו – שם שמים שגור בפיו". . פון וואנעט נעמט רש"י אז "ה' אתו". . איז פירושו (בפשוטו של מקרא) שם שמים שגור בפיו.

"איז דער ביאור אין דעם: דא שטייט "וירא אדוניו כי ה' אתו", שטעלט זיך די שאלה: נניח אז ער האט געזען די איבערנאטירלעכע הצלחה פון יוסף'ן – פון וואנעט האט אבער פוטיפר געוואוסט צו מייחס זיין די הצלחה צו הוי' צום אויבערשטן, אין

13) ומה שממשיך שם בלקו"ש "ואפילו אם תמצי לומר שלא יגלו ליעקב" הרי זה רק אם תמצי לומר... ובפרט על פי מה שמוסיף בהערה 39 כדלקמן בפנים "ויש להוסיף שע"ז בטל יוסף גם החשש שיעקב לא יקלל את אחיו כשיוודע לו שהם מכרוהו. וכו'. "עיי"ש.

דער צייט וואס פוטיפר . . האט ניט געוואוסט וועגן דער מציאות פון אויבערשטן. דעריבער מוז רש"י מפרש זיין – "שם שמים שגור בפיו". . דערפאר האט פוטיפר געוואוסט אז די הצלחה פון יוסף נעמט זיך דערפון וואס ה' אתו". עכ"ל בנוגע לענייננו.

ויש להעיר: לפי דברי רבינו שהוכחת רש"י לפרש מה שפירש הוא מפני שנאמר "וירא אדוניו", למה לא העתיק רש"י גם תיבות אלו בפירושו. ואדרבה: מכיון שרש"י מעתיק רק התיבות שמכריחים פירושו ולא יותר (וכפי ששמענו כלל זה ברש"י כמה פעמים מפי רבינו), והתיבות "כי ה' אתו" אינם מכריחים פירושו (וכמבואר שם בהשיחה), א"כ הו"ל להעתיק רק¹ התיבות "וירא אדוניו". וצ"ע. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



ויזהר שלא ישתה אחר האפיקומן (גליון)

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון א'עח (ע' 20) כתב הרב פ.ק. בזה"ל: "בגליון א'עב כתב הר' י.ד.ק. שהטעם שכתב כ"ק אדמו"ר בהגש"פ "ויזהר שלא ישתה" ולא שלא יאכל מפני שיש באכילה על שתיה עי"ש בדבריו. וע"ז הקשתי (בגליון א'עה) שאדרבה אם יותר חמור הוא צריך בודאי להזהיר, ובגליון א'עז מתרץ דבריו מיוסד על תירוץ הרבי בהגדה שלא בא להשמיענו דין איסור אכילה ושת"י עיי"ש בדבריו". עכ"ל.

למען הדיוק, לא תירצתי שם שום דבר חדש, אלא שהסברתי שוב מה שכתבתי בראשונה בגליון א'עב שם.

וכתב להשיג: "והנה מלבד שהדבר תמוה מצד עצמו שיהי' מייסד דבריו על דברי הרבי ומפרש דלא כהרבי (ארכבי' אתרי רכשי)", עכ"ל. - נדהמתי לראות שמה שכתבתי הוא "ארכבי' אתרי רכשי" [=הרכיב אותו על שני סוסים], ואינו נכון, כי זה מייירי רק מתי שיש סתירה בדברים, במסקנא ובהלכה וכו' - עי' כתובות (נה, ב), [עי' סוכת דוד על רמב"ם ה' מזוזה פ"ה ה"י]. אבל נדו"ד [שאין סתירה] הרי זה ע"ד

1) **הערות המערכת:** כמובן שא"א להעתיק רק תיבות אלו, שהרי "שם שמים שגור בפיו" הם סו"ס פי' על "כי ה' אתו", ומסתמא כוונת הכותב שהו"ל לרש"י לרמז המשך הכתוב ב"וגו".

"הלכתא כוותיה ולא מטעמיה" - כהן דכתובות (פג, ב), ועי' רמב"ם ה' כלים (פי"ג ה"ה) ועוד.

שוב כתב: "מלבד זה הנני רואה כאן ערבובי דברים, כי הלא דברי הרבי הם כמו שמביא בעצמו שהכוונה שיהיה שלא ישתה, היינו שישתה מספיק קודם כדי שלא יצטרכו להתיר לו לשותת אחר אפיקומן, ובמילא מובן שבאכילה אין שייך לומר זה א) כי זה מילתא דלא שכיחא שאחר הסדר יהי' רעב כ"כ שיהי' מוכרח לאכול אחר האפיקומן. ב) והוא העיקר כי אף אם ירעב לא יתירו לו כי אין שום היתר לאכול אחר אפיקומן, משא"כ בשתי'. ואיך מערב זה ביחד עם הפירוש שלו שהכוונה ב"זיהור שלא ישתה" היינו שמזהירים אותו שלא ישתה אחר אפיקומן". עכ"ל.

אין כאן שום "ערבובי דברים", כי בענין האכילה, בביאורו של רבינו זי"ע שאלתי דיש להבין, דאמנם נכון ש"האפיקומן צ"ל נאכל על השובע", אבל גם על השובע יתכן שישכח ויאכל למשל ליפתן - 'קומפוט' ש'שכח' לאכלו לפני האפיקומן, ע"ד שאם שכח ואכל את האפיקומן בלא הסיבה וכו'. [וע"ז טרם ענה], ואמנם נכון בהחלט שאף אם ירעב הרי שלא יתירו לו לאכול, כי אין שום היתר לאכול אחר אפיקומן [חוץ ממצה שמורה משעת קצירה או משעת לישנה", כדלקמן], א"כ נראה די"ל דגבי אכילה לא שייך שיכתוב על כך בסידור, כי בסידור "לא בא להשמיענו דין איסור אכילה אחר האפיקומן, כי מקום הדינים הוא בשו"ע ולא בסידור. ורק הנהגות הסדר קמ"ל", ולכן כתב רק על שתיה בלבד, כי זה בכלל "הנהגות הסדר".

אולם דעת רבנו הזקן היא, שאם ירעב, שלכתחילה מתירים לו [ליטול ידיים ו] לאכול מצה שמורה אחר אכילת אפיקומן בלי שום הגבלה, כמ"ש בריש סי' תעז: "אסור לאכול שום מאכל בעולם חוץ ממצה שמורה משעת קצירה או משעת לישנה כדי שלא יעבור מפיו טעם מצה שמורה של האפיקומן על ידי טעם אותו מאכל כמו שנתבאר בסי' תעז" [ס"ב-ג]".

שוב כתב: "וכן מה שכתב אח"כ שהטעם למה לא כתב אדה"ז שאם אכל אחר אפיקומן צריך לאכול האפיקומן עוד פעם, מפני שאדה"ז כתב שאם שכח לאכול האפיקומן צריך ליטול ידיו עוד פעם ולאכול האפיקומן [אפילו לאחר אמירת ההלל ושתיית כוס הרביעי], ולהיות שע"פ הפוסקים שהביא הרי אם אכל משהו אחר האפיקומן ה"ה כמו שלא אכל אפיקומן ה"ז נכלל בהדין שאם לא אכל אפיקומן שצריך ליטול ידיו ולאכול אפיקומן. אבל מלבד מה שכתבתי (בגליון א'עה) שיש הרבה פוסקים שפוסקים שאין צריך לאכול עוד פעם אפיקומן אם אכל משהו אחריו, הנה גם לו יהא שכל הפוסקים פסקו כן, שאם אכל משהו אחר אפיקומן ה"ז כמו שלא אכל אפיקומן כלל, הרי אין שום סברא שאדה"ז סומך על אלו הפוסקים ואינו כותב הלכה

זו בשו"ע שלו. ולכן בפשטות, שאדה"ז אינו סובר כן, ולדידי' אם אכל משהו אחר אפיקומן אינו צריך לאכול עוד פעם אפיקומן, עכ"ל (מלבד החצ"ר).

הנה מה שכתב "אבל מלבד מה שכתבתי (בגליון א'עה) שיש הרבה פוסקים שפוסקים שאין צריך לאכול עוד פעם אפיקומן אם אכל משהו אחריו" - הנה בגליון שם כתב כך: "ומלבד זה, הרי מה שהביא מהמשנ"ב "שבדיעבד אם אכל אחרי אכילת אפיקומן שום דבר, יחזור ויאכל כזית מצה שמורה לשם אפיקומן" שהביא זה בשם הא"ר שלא כח"י, הנה הכף החיים מביא כמה פוסקים שאם אכל אחר האפיקומן אין צריך עוד מצה שמורה, ולא עוד אלא שכותב שם הא"ר סובר כן, אלא שאם עדיין לא בירך בהמ"ז צריך לחזור ולאכול עוד אפיקומן" - הנה בכף החיים שם מביא שני פוסקים בלבד, החק יעקב והאליה רבה, וגם מצייין שבא"ר במקום אחר מבואר אחרת [כמ"ש המשנה ברורה], עכ"פ כל מה שהרעיש והביא, מסתכם בסופו של דבר בפוסק אחד בלבד.

ומ"ש "אלא שאם עדיין לא בירך בהמ"ז צריך לחזור ולאכול עוד אפיקומן", הנה רבנו הזקן בהדיא מתייחס לזה בסי' תעזו ס"ז-ט וכותב: "ואף שיש אומרים שכל ברכת המזון טעונה כוס לשותותו מיד אחר ברכת המזון, מכל מקום הרי עכשיו אין אנו נוהרין בכך כל ימות השנה ואנו מברכין לפעמים ברכת המזון בלא כוס לפי שאנו סומכין על האומרים שברכת המזון אינה טעונה כוס כמו שנתבאר בסי' קפ"ב". ובסעיף ט ממשיך: "וכן אם נזכר לאחר שהתחיל לגמור ההלל יגמור ההלל וההגדה וישתה הכוס ואח"כ יטול ידיו ויאכל האפיקומן ויברך ברכת המזון בלא כוס", עכ"ל, וע"ש באורך.

והנה רבנו הזקן אומר רק גבי אם שתה אחרי האפיקומן או ששכח לאכול בהסיבה שאינו צריך לאכול שוב, משא"כ גבי אם שכח ואכל שום מאכל אחר האפיקומן אינו אומר מאומה שלא צריך לאכול מחדש. וזה גם הוכחה ברורה שס"ל שאם אכל אחרי אכילת אפיקומן שום דבר, שיחזור ויאכל כזית מצה שמורה לשם אפיקומן, שאל"כ היה כותב בהדיא גם בזה שאינו צריך לחזור ולאכול מחדש, דבמה שונה הך שאכל אחרי אכילת אפיקומן מהך ששתה או ששכח לאכול בהסיבה. אלא שההסבר בזה כנ"ל, מפני שאכילתו הראשונה בטילה ונהפכת להיות כאכילה בעלמא ונחשב כלא אכל כלל מצות אפיקומן, מפני שהעביר מפיו טעם המצה שמורה של האפיקומן על ידי שטעם מאכל אחר, ולכן גם כאן אין בעיה של "לא יאכל האפיקומן בשני מקומות" שדן רבנו בסי' תעזו ס"ב ואילך.

ולפ"ו מבואר שהדין של אם שכח ואכל שום מאכל אחר האפיקומן נכלל בהדין של "אם שכח לאכול אפיקומן" בכלל, שאז פוסק רבנו בהדיא שאפילו "אם נזכר לאחר

שהתחיל לגמור ההלל, יגמור ההלל וההגדה וישתה הכוס, ואח"כ יטול ידיו ויאכל האפיקומן ויברך ברכת המזון בלא כוס"כנ"ל.

עפ"ז תמוה ביותר מסקנתו שכותב: "הרי אין שום סברא שאדה"ז סומך על אלו הפוסקים ואינו כותב הלכה זו בשו"ע שלו. ולכן בפשטות, שאדה"ז אינו סובר כן, ולדידי' אם אכל משהו אחר אפיקומן אינו צריך לאכול עוד פעם אפיקומן" – כי אילו היה כדבריו מדוע רבנו הזקן אומר רק גבי אם שתה אחרי האפיקומן או ששכח לאכול בהסיבה, שאינו צריך לאכול שוב, משא"כ גבי אם שכח ואכל שום מאכל אחר האפיקומן אינו אומר מאומה שלא צריך לאכול מחדש. אלא שלפי האמת זה נכלל בהדין של "אם שכח לאכול אפיקומן" בכלל, שאז פוסק רבנו בהדיא שאפילו "אם נזכר לאחר שהתחיל לגמור ההלל, יגמור ההלל וההגדה וישתה הכוס, ואח"כ יטול ידיו ויאכל האפיקומן ויברך ברכת המזון בלא כוס"כנ"ל.

וגם הדברים הם במכ"ש וק"ו, שאם ירעב לאחר האפיקומן במשך הלילה, הרי שלכתחילה מותר לו לאכול סתם מצה שמורה אחר אכילת אפיקומן, כמ"ש בריש סי' תעח: "אסור לאכול שום מאכל בעולם חוץ ממצה שמורה משעת קצירה או משעת לישה כדי שלא יעבור מפיו טעם מצה שמורה של האפיקומן על ידי טעם אותו מאכל", א"כ כש"כ במצב שיש לו לקיים מצות אכילת אפיקומן כתיקונה לאחר שאכל "שום מאכל בעולם" והעביר "מפיו טעם מצה שמורה של האפיקומן על ידי טעם אותו מאכל" שבודאי ס"ל שצריך לעשות כן.



חֲסִידוֹת

מצות אנכי ה' אלקיך

הרב אייזיק הלוי פישער
בארא פארק, נ.י.

בתניא פ"כ איתא: "והנה מודעת זאת לכל כי מצות ואזהרת ע"ז שהם שני דברות הראשונים אנכי ולא יהיה לך, הם כללות כל התורה כולה". ובפירוש המילים "מצות ואזהרת ע"ז" כ' רבינו ברשימותיו על תניא, וז"ל: "מצות ואזהרת אואפ"ל: מצות – מ"ע – אנוכי, אזהרת – מל"ת – לא יהי".

אך כמובן עדיין צ"ב במש"כ בתניא ד"אנוכי" היא מצוה וגם אזהרה על ע"ז, דלכאורה התוכן של מצות אנוכי היא האמונה בה', וכלשון הרמב"ם (במניין המצוות בתחילת ספר מדע, מצוה א') "לידע שיש שם א-לוה", היינו שלא רק שלא לעבוד ע"ז, אלא גם להאמין במציאות הא-ל, כלומר גם אדם כזה שלא יאמין במציאות ה', אך גם אינו עובד ע"ז עדיין יעבור על מצות אנכי. וא"כ למה מכנים מצות "אנוכי" כ"מצות עבודה זרה".

והנה בביאור רש"ח קסלמן ע"ה על תניא איתא שהרי ידוע דענין האמונה אינו מצוה, דבלי הקדמת האמונה לא תתכן ציווי על זה, וכלשון האברבנאל (ראש אמנה פ"ד) "כאשר נניח אמונת מציאות הא-ל מצוה כבר נניח אמונת מציאות הא-ל קודמת לאמונת מציאות הא-ל", (והדברים ידועים). והיות שעל אמונה לא יתכן ציווי, על כרחך שהציווי "אנוכי הוי' אלקיך", הוא לשלול מציאות אחרת, ובזה שווה המצוה לאזהרה.

אך לענ"ד דוחק לומר שאדה"ז סותם דלא כהרמב"ם הסובר דאנוכי הוא המקור למצות אמונה וידיעת ה', והמקור לשלילת השיתוף הוא מ"ה' אחד", וסותם בפשטות כדעת הבה"ג דאמונה אינה נכללת במנין המצוות.

ולאידך מהביאור בתניא דהא דכל המצוות כלולים במצות אנכי היא כי ע"י קיום מצות עשה מגלים אחדותו ית', משמע דאנוכי אינה מצוה בפנ"ע, וצ"ע.

והנה יש שהביאו ראי' מגמ' בהוריות (ח, ב) עה"פ "למן היום אשר צוה ה' והלאה לדורותיכם" – "איזו מצוה שהיא נאמרה בתחילה הוי אומר זו ע"ז". הרי מבואר בגמ' דמצות ע"ז היא מצוה ראשונה שנאמרה תחילה, ומזה מוכח כהדעות דאנוכי אינו נכלל במנין המצוות ולא יהיה לך היא המצוה הראשונה, דאם נאמר דאנוכי הוא ציווי על האמונה, אמאי קאמר בגמ' דע"ז נאמרה תחילה בהלאו ד"לא יהיה לך", הרי מצות אמונה קודמת (אנוכי) – וע"כ דאנוכי אינה ציווי על אמונה (ראה תשב"ץ ח"א סי' קלט) – אך לפי הדעות דס"ל דאנוכי היא ציווי על אמונה מוכח מגמ' הנ"ל שהתוכן של "אנוכי" הוא "מצות ע"ז" וצ"ב, וכנ"ל.

והנה ברש"י שם כ' וז"ל: "איזו היא מצוה שנאמרה בתחילה הוי אומר זו עבודת כוכבים דכתיב בתחילת עשרת הדברות אנכי ולא יהיה לך דהיינו ע"ז" – הרי מבואר ברש"י דאנוכי היא אזהרה על ע"ז.

וראה באברבנאל (ראש אמנה פ' יח) שנקט בדעת רש"י דנאמרה תחילה קאי גם אמצות אנכי, ומה דאיתא בגמ' שע"ז נאמרה תחילה, אף שאנוכי אינה ציווי על ע"ז, על זה כתב האברבנאל שזו דעת ר' ישמעאל דאנוכי ולא יהיה לך נאמרו בדיבור אחד

לכן ההתחלה היא אותו דיבור הכולל אנכי ולא יהיה לך, כי עם היות שיש בהם שתי מצוות הן מתאחדות באופן ששניהם דיבור אחד – ולפי"ז הכוונה ב"נאמרה תחילה" היא על "לא יהיה לך", ואף ש"אנכי" קדים, מ"מ היות שבדיבור אחד נאמרו, נחשב כנאמרה תחילה.

אכן, עדיין צ"ב דסו"ס הרי "אנכי" נאמרה תחילה ולא ע"ז, אבל ראה במגלת אסתר על הרמב"ם (מצוה ראשונה) שביאר בדעת רש"י דבמצות אנכי נכלל ג"כ ענין ע"ז "שמי שאינו מאמין באלקות היינו כעובד ע"ז". ולפי זה מדוקדק הלשון נאמרה תחילה, כיון דבאנכי נכלל גם שלא לעבוד ע"ז.

והעירוני גם מדברי המאירי (הוריות שם) שכתב דלא כמו שדימו רבים דלא יהיה לך הוא הדיבור הראשון ממה שאמרו דע"ז נאמרה תחילה, אלא אף דיבור אנכי הוא אזהרה על ע"ז שהרי הכפירה במציאותו ית' והאמנה בזולתו הכל ע"ז, וכן שהכפירה במציאותו היא סיבה לעבוד הגלגלים ויתר כל צבא השמים.

הרי מבואר במאירי שני טעמים אהא דאנכי הוא אזהרה על ע"ז: א) שעצם הכפירה במציאותו נחשב ג"כ לע"ז, כמו האמונה בזולתו (וזולתו ג"כ כוונת המגלת אסתר הנ"ל) – וכנראה דסובר דהיסוד של ע"ז אינו האמונה ועבודה לזולת, אלא עצם הכפירה במציאותו ית' זהו היסוד של איסור ע"ז, והוא חידוש לכאן.

ב) הכפירה במציאותו ית' היא סיבה לעבוד ע"ז – ולפי"ז עצם הכפירה אינה ע"ז רק היות שכפירה במציאותו ית' היא סיבה וגורם לע"ז, וי"ל בזה בפשטות דמי שאינו מאמין בה' יבוא לשוטט בדעתו ולחשוב האיך אפשר שיהיה הגלגל הזה נוהג תמיד ולא יהיה לו מנהיג וכו' (ראה רמב"ם פ"א מה' ע"ז) ויבוא למסקנא שיש ח"ו מציאות אחרת וכו', לכן מובן שהכפירה במציאותו ית' נכלל ג"כ בע"ז – ולפי"ז יתכן לומר שגם רבינו הזקן סובר כהנך ראשונים (רש"י והמאירי) וזש"כ ד"מצות ואזהרת ע"ז שהם שני דברות ראשונים אנכי ולא יהיה לך" – דבנוסף לכך שאנכי הוא ציווי על אמונה וכדעת הרמב"ם נכלל בזה גם ציווי ואזהרה על ע"ז וכנ"ל, ועדיין צ"ע.

ובוודאי שקוראי הגליון שי' יעירו בזה.



אבק לשון הרע בבינוני

הרב יואל נפרסטק

היכל מנחם, בארא פארק נ.י.

בתניא פי"ב מבאר אדמה"ז בארוכה את מהותו של הבינוני ומבאר שבשעת התפילה היצר הרע כישן אבל אחר התפלה יכול להתעורר ולהכניס לראשו של הבינוני מחשבות זרות רק שמחשבות זרות אלו אינו רק בדבר היתר אבל הרהור של דבר עבירה זה לא שייך אצלו וז"ל

"אלא שבדבר איסור אינו עולה בדעתו לעשות האיסור בפועל ממש, חס ושלום אלא הרהורי עבירה הקשים מעבירה יכולים לפעול לעלות למוחו, ולבלבלו מתורה ועבודה וכמאמר רז"ל (בבא בתרא קסד, ב) ג' עבירות אין אדם ניצול מהן בכל יום הרהור עבירה, ועיון תפלה כו". ובגמ' שם ישנו ענין שלישי והוא אבק לשון הרע.

והנה פשטות לשון התניא משמע שמארז"ל זה מדבר בבינוני, שהוא זה שאינו ניצול בכל יום מעבירות אלו. וכפי שכותב "הרהורי עבירה הקשים מעבירה יכולים לפעול לעלות למוחו..." וכ"ה מפורש בשיעורים בספר התניא, ש"סתם אדם בינוני". ובמילא מובן שהבינוני נכשל גם באבק לה"ר. וצ"ל איך אפשר זאת, הרי הבינוני אינו עובר שום עבירה בפו"מ.

והנה, בהמהרש"א כותב בארוכה שלכאורה אם א"א להינצל ממנו מאי עבירה שייך בהו? ומבאר שם שהאדם כלול מהעליונים ומהתחתונים ומצד חלק התחתון שבאדם שמושך אותו יתכן שאינו ניצול מעבירות אלו אבל ישנו חלק העליון שבו ומצד חלק העליון יתכן שיתגבר גם על עבירות אלו. אבל מלשון התניא משמע שהוא אכן נכשל בהם וכנ"ל.

ולהבין זה, יש לעיין מהו האבק לשון הרע שעליו מדובר בגמ' שם: דהנה הרשב"ם (שם) פירש: "כגון דאמרי נורא בי פלניא" [=למתעניינים היכן נמצא האש הוא משיב שהנה הוא בבית פלוני]. והוא מערכין טו, ב, שם פירש": "דמשמע עשיר הוא וכל שעה מצוי אש בביתו לבשל תבשילין". ובהמשך הגמ' שם שואל אביי, "מאי קא עביד, גלויי מילתא בעלמא הוא". ומתרצת הגמרא, "אלא דמפיק בלישנא בישא, דאמר היכא משתכח נורא אלא בי פלניא [דאיכא בשרא וכוורין]".

והטעם בפשטות למה הביא הרשב"ם דוגמא זו דוקא, ורק הקס"ד שבה, הוא משום שלמסקנא שם הרי זה בגדר לשון הרע ממש (וכפי שאדה"ז פוסק בשו"ע סימן קנ"ז הלכה י"א), משא"כ להו"א, שהוא עדיין בגדר אבק לה"ר.

והנה, רוב הדוגמאות המובאים בקשר לאבק לה"ר הוא שמדבר למישהו על מישהו אחר וזה גורם שידברו לשון הרע. שונה מהם הוא דוגמא הנ"ל שהבעי' היא בעצם הדיבור (שאומר על פלוני שתמיד מבשלים אצלו בבית), לא בהנגרם על ידו, שמעצם דיבורו יתכן שיתעורר אצל השני מחשבה רעה על העשיר. ולאידך לה"ר אין כאן, כי: (א) הוא מילתא דעבידא לאיגלויי. (ב) ובעומק יותר: שבאמת הוא לא התכוין לומר לה"ר רק ענה לו על שאלתו באופן בלתי נזהר (שלא היה צריך להוסיף טעם למה יש שם אש).

ואולי יש לומר שדוקא סוג זה של אבק לשון הרע שייך שהבינוני יכשל בו, כי אינו גורם להשני שידבר לשון הרע אלא לחשוב לשון הרע וגם זה לאו דוקא.

ולכן לא הביא הרשב"ם דוגמא לאבק לשון הרע מסוג כזה שאכן נחשב לעבירה כי זה לא יתכן לומר על אדם, שהוא מוכרח לעבור עבירה, אלא מחדש סוג חדש של אבק לשון הרע "כגון דאמרי נורא בי פלניא".

ולהעיר, שאכן בשו"ע לא הובא דבר זה בדין אבק לשון הרע, כי ע"פ הלכה אינו עבירה, ורק בחלק האגדה שבתורה, שם מסתכלים על הפנימיות של כל דבר, והרי לא יאונה לצדיק כל עון, ומאחר שסוף סוף הרי הבינוני אינו מזוכך בתכלית יתכן שיכשל בזה כמו שנכשל במחשבה זרה (דהיינו שאינו נכשל ברצון).

לסיכום: המארו"ל אכן מדבר בבינוני, אף שהבינוני אינו נכשל בשום עבירה, כי האבק לשון הרע כאן הוא סוג אחר. אלא שסור"ס אינו נוגע להמבואר כאן בתניא אינו מביאו בפירושו ורק מרמזו ב"כו".



אמונה ושכל

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בד"ה ויהי בימי אחשורוש תרס"ט (ע' קנא) מבואר, דמי "שיודע שהדבר בעצם הוא אמת ע"פ יסוד האמונה החזקה שבו, אינו ירא לנפשו להעמיק בזה ביותר, ואינו מגביל את כח שכלו לעיין ולחפש ולשקול כל דבר עד שיבוא על אמתית הדבר".

והובאו הדברים בבאיור בד"ה "קץ שם לחשך" תשכ"ד סעיף ה' (סה"מ מלוקט (במהדורה החדשה) ח"ד ע' קנו, ובהערה 33 שם), "דכשמתבונן בשכלו בכדי שגם

השכל שלו יהי' כפי האמת, הוא משתדל שההתבוננות והשקו"ט שלו יהיו ע"פ אמיתית השכל".

ויש להעיר ממאמר ר"ה מפאריטש ד"ה "והתגדלתי והתקדשתי" (הנחת הרד"ז קאזעוויניקאוו) הנדפס בפלח הרימון מאמרי חודש תשרי שי"ל לאחרונה, עמוד קסז: "כל מי שהוא חקרן בטבעו הוא כלי מוכן יותר להעמקת הדעת ביחוד אלקות..אם מקדים האמונה בעקרי הדת, והחקירה היא בנוי' על יסוד רוזין דאורייתא, אז אדרבה הוא כלי מוכן להשגת אלקות".

והנה לפי פשוטו הכוונה במאמר ר' הלל היא, דאדם שאינו חקרן בטבעו הרי אצלו לא שייך שישגיג עומק יחוד ה', ורק מי שהוא חקרן בטבעו אחרי הקדמת האמונה יגיע להעמקה ביחוד ה'. אך לפי הביאור הנ"ל (בד"ה ויהי בימי ובד"ה קץ שם לחושך) אולי יש למצוא עומק יותר בדבריו, שזה שהוא חקרן אינו סותר את האמונה, ואדרבה, מחמת האמונה יחקור וישקול הכל בלי הגבלה כיון שאמונתו היא בתוקף.



ההפרש בין פעולת הצמצום ופעולת הכלים

הנ"ל

בהמשך תער"ב ח"ג עמוד שיא ואילך:

"הכלים הם בחי' העלם בעצם מהותן כו', וגם הם מעלימים על האורות ומגבילים אותם כו', ותחלת ההתעלמות הוא שמתעלם בחי' האור שלמעלה מבחי' התלבשות בכלים כו'..דהדוגמא מזה למעלה בבחי' כלים שבכתר דעם היות שאינם מעלימים על האור המתלבש בתוכם, מ"מ בזה שהן בחי' כלים ה"ה מעלימים שאינו מאיר בגילוי האור שלמעלה מבחי' כלים כו' וכמ"ש במ"א ונת' ג"כ לעיל, והוא ע"ד פעולת הצמצום הראשון בהתעלמות וסילק האוא"ס הבל"ג שנת"ל.

(רק שבצמצום הראשון זהו מפעולת הצמצום, ע"כ הוא בבחי' סילק לגמרי כו', ועמשנת"ל ד"ה ויקרא אל משה, ובכלים הוא שההתעלמות נעשה ממילא, ע"כ אינו בבחי' סילק לגמרי ויכול להיות בבחי' גילוי כו'). עכ"ל.

ולכאורה הענין צ"ב, מהו הפירוש שהצמצום משום שיש בו פעולה של צמצום הרי הוא בדרך סילוק לגמרי, משא"כ הכלים, כיון שההתעלמות האור שלמעלה מהתלבשות בכלים על ידם היא בדרך ממילא, לכן יכול להיות בבחי' גילוי.

כפול ומכופל

הנ"ל

בהמשך תער"ב ח"ג ע' א'שיג: "החשך דעוה"ז שהוא חשך כפול ומכופל כו' כמשנת"ל (במ"א, דכפול ומכופל הן הד' קליפות, והוא לעו"ז דב' היחודים דהוי' אלקי' והוי' אהי' (אחותי אמי), ומעיר מענין ויאבק אביק ומביק כו', אפשר הכוונה עמ"ש על מאה"ז בענין זה שהמלחמה הי' בב' אופנים והו"ע אבק ועפר כו', וצריך לעיין ועדיין לא עיינתי בזה). עכ"ל.

והנה הביטוי דחשך כפול ומכופל על עולם הזה מקורו בתניא פל"ו, ולכאורה הכוונה כאן היא לבאר ביטוי זה שבתניא שם, ואכן בס' התניא עם ליקוט פירושים להר"א חסידק ע"ה נעתק קטע זה שבהמשך תער"ב (וגם קטע דומה מד"ה זה היום תרנ"ז, ששם יש אריכות קצת יותר בדבר).

אבל לכאורה לא העיר שם, דמשמע כאן, שאדמו"ר מהורש"ב נ"ע מציין שבמקום אחר "מעיר" (לכאורה אדמו"ר הצ"צ או אדמו"ר מהר"ש) על הלשון שבתניא "כפול ומכופל" מענין "ויאבק", היינו הסוגיא דויאבק איש עמו, ועל זה כותב שאפשר הכוונה למ"ש על מאמר הזהר בענין זה.

ובפשטות הכוונה לד"ה ויאבק איש עמו שבסה"מ תקס"ו ח"א (ע' קמח בהוצאה החדשה), ששם בהמשך הדברים מפורש שענין האבק הוא נוק' דקליפה, משא"כ עפר הוא מלכות דקדושה. אך צ"ע הלשון "ויאבק אביק ומביק" שלא מצאתי לו מקור עדיין. וגם צ"ע היכן מבואר שם שיש ד' ענינים בקליפה [ואולי ד' הקליפות הם גקנ"ט וק"נ, אך במאמר הנ"ל לא נזכר מזה].



נגלה

משנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בגיטין (ב, ב) נחלקו רבה ורבה בטעם מדוע "המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם": "רבה אמר לפי שאין בקיאין לשמה, רבא אמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו".

ומקשה בגמ' (ג, א): "ורבא מאי טעמא לא אמר כרבה. אמר לך, מי קתני בפני נכתב לשמה בפני נחתם לשמה. ורבה, בדין הוא דליתני הכי אלא דאי מפשת לי' דיבורא אתי למגזיי'. השתא נמי אתי למגזיי'. חדא מתלת גאיזו, חדא מתרתי לא גאיזו".

ופרש"י (ד"ה אתי) וז"ל: דלא יאמר כולהו, ואמרינן לקמן (ה, ב) כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין הולד ממזר. עכ"ל.

והקשה הריטב"א דליתקין הא גופא דאם לא אמר "לשמה" עדיין יהי' כשר, כיון דבעצם סגי כשאמר סתם בפ"נ ובפ"נ. [ויש להוסיף שאף שזה יהי' שינוי ממטבע שטבעו חכמים, מ"מ יכולים הם עצמם לתקן שבנדון זה לא יהי' הולד ממזר, כי יש ביד חכמים לתקן כרצונם, וכפי שמצינו לקמן (ג, ב) בנוגע לג' גיטין פסולין דאם ניסת הולד כשר, דכתבו התוס' (ד"ה שלשה) וז"ל: איכא דמוקי בפ' בתרא (לקמן פו, א) הך מתני' כר"מ, אע"ג דאית לי' לר"מ כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין הולד ממזר, אומר ר"ת דהכא היינו טעמא דהולד כשר, דכך הי' המטבע שלא יפסל הולד בהנך שלשה, וכ"ש בנדו"ד].

ותירץ וז"ל: הא לאו מילתא, דכיון דסוף סוף אם לא אמרו לא מעכב, אף הם לא רצו לתקנו מתחלה, משום דמין מילי דרבנן כחוכא. עכ"ל.

ובר"ן מבואר, וז"ל: משום דחיישינן דילמא גאיזו לי' ולא אמר לשמה, וכיון שהכל אומרים כן, וזה אינו אומר כן, במשמעות דבריו סתם לא משמע לשמה. ועוד דהוה משנה ממטבע דחכמים. עכ"ל.

וברשב"א הקשה דלמה לא תיקנו לומר בפ"נ לשמה ובפ"נ לשמה, ואי גיזי לי' נשאל אותם אם הי' לשמה ואם יאמר שהי' לשמה נאמינו. ואין לתרץ דהיות שהכל אומרים "לשמה" ואיהו לא אמר, גם אם נשאל אותו ויאמר שהי' לשמה לא נאמין לו,

כי א) אחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן. ב) הא תניא לקמן (ה, ב) "המביא גט ממדינת הים, נתנו ולא אמר לה בפ"נ ובפ"נ, יוציא והולד ממזר, דברי ר"מ, וחכמים אומרים אין הולד ממזר. כיצד יעשה, יטלנו ממנה ויחזור ויתננה לה בפני שנים ויאמר לה בפ"נ ובפ"נ", אלמא דאע"ג דמעיקרא לא אמר בפ"נ ובפ"נ לא מחזקינן לי' לשקרן, וה"נ לא שנא.

ולבסוף מסיק וז"ל: ושמא י"ל דהתם איכא למימר דאישתלי ויהיב ולא אמר לה בפ"נ, דבכה"ג עביד דמישתלי, אבל כאן שהתחיל לומר בפ"נ וגייז לי' לשמה, וכולהו לשמה קאמרי, חיישינן דילמא לא ידע בי', ואי שיילינן לי' ויאמר אין, שקורי מישקר. עכ"ל.

כלומר, שאם כולם אומרים בפ"נ לשמה והוא אינו אומר, אין זה שחסר כאן רק הא ד"סתמא לשמה קמסהיד", כ"א יש גם רגלים לדבר שכאלו כלל בדבריו שאינו יודע אם זה לשמה, ולכן אינו נאמן גם אם שאלנו אותו ואומר שהי' לשמה, כי הדבר נחשב כאילו כבר אמר שאינו יודע אם הי' לשמה.

והנה מדברי רש"י והר"ן (בטעם הב') שכתבו שהטעם הוא לפי שמשנה ממטבע שטבעו חכמים, ולא כתבו הטעם דחיישינן שמשקר, אין ראי' שחולקים על הרשב"א וס"ל דלא אמרינן דמסתמא משקר, כי טעם הונ"ל (דמשנה ממטבע) הוא טעם יותר טוב, דאפי' אי לא אמרינן דמשקר, אינו מועיל. ובפרט (וכמ"ש הרשב"א עצמו) דאחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן. ולכן נקטו טעם זה דמשנה ממטבע שטבעו חכמים. אבל לאידך, הרשב"א בודאי לא ס"ל כרש"י, דהרי כתב בפירוש "הני מילי (דמשנה ממטבע הולד ממזר) כששינה ממטבע שטבעו חכמים ולא תיקן דיבורו לבסוף ונישאת ע"י גט זה, אבל כשחזר ואמר קודם שתינשא, אמאי לא, ואפילו נישאת נמי, כיון שתיקן דיבורו לבסוף אמאי פסול, דתניא לקמן כיצד יעשה יטלנו ממנה ויחזור ויתננה לה בפני שנים, ויאמר לה בפ"נ ובפ"נ. . . דלא אמר ר"מ הוולד ממזר, אלא כשלא חזר ואמר לה, אבל אם חזר ואמר לה לא. עכ"ל. וא"כ ברור דס"ל שכאן אין מתאים הטעם דמשנה ממטבע שטבעו חכמים, ופליג ארש"י. ויש לברר במה תלוי מחלוקת זו, אי אמרינן שבתיקן את דבריו אינו נקרא משנה ממטבע שטבעו חכמים.

וי"ל ובהקדים, דמי שאומר דבר א' ואח"כ אומר דבר הסותר דבריו הראשונים, אלא שנותן אמתלא (המתקבלת) לדבריו, ובמילא נאמן הוא, הפי' בזה הוא שמאמינים לדבריו האחרונים, והא דאמר לפנ"ז באופן אחר לא איכפת לן, כי נתן טעם מספיק לזה. וכמפורש בכתובות (כב, א) "האשה שאמרה אשת איש אני, וחזרה ואמרה פנוי' אני, אינה נאמנת, ואם נתנה אמתלא לדברי', נאמנת. אמרה טמאה אני, וחזרה ואמרה טהורה אני. . . אם נתנה אמתלא לדברי' נאמנת", פי', שמאמינים הטענה השני' (פנוי')

אני.. טהורה אני), והאמת לא מבארת למה לא איכפת לך מה שאמרה לפניך באופן אחר.

אמנם בנדון ששני דיבורי אינם סותרים זל"ז, רק שמתחילה אמר דבר סתום **דמישתמע לצד א'**, ואח"כ מפרש דבריו שכוונתו היתה באופן אחר ומאמינים אותו – בזה יש לחקור: האם הפי' הוא שמאמינים מה שאומר **עכשיו**, שהוא כוונת דיבורו כפי שהיתה אליבא דאמת (ולא איכפת לך מה שלפניך) אמר דבר שמשמעותו להיפך, כי מקבלים מה **שפירש עכשיו**). או דלמא הנאמנות חלה על דבריו **הראשונים**, כפי שהם מתבהרים ע"י דיבורו העכשווי. (וראה ס' שערי ישיבה גדולה חכ"ד סי' כג, מה שכתבתי בענין זה בהסוגיא ד"טוען וחוזר וטוען" בב"ב (לא, א)).

וכ"ה בנדוד, דתחלה אמר סתם בפ"נ ובפ"נ בלי תיבת "לשמה", ובאמירה זו הסתמית יש חשש¹ שאינו יודע אם נעשה לשמה, שהרי כולם אומרים "בפ"נ לשמה" והוא לא אמר כן. אלא שאח"כ כששואלים אותו אם הי' לשמה, אומר שאכן הי', והא דלא אמר כן לפניך, ה"ז לפי ששכת, אך לזה נתכוון מתחילתו – הנה יש לחקור בזה הנאמנות, האם מקבלים מה שאומר **עכשיו**, או שעכשיו מאמינים אותו **במה שאמר לפניך**, כי עכשיו מבינים כוונתו.

וי"ל דבזה נחלקו רש"י והרשב"א: רש"י ס"ל שהנאמנות הוא על מה שאומר **עכשיו**, אלא דבנדוד אין זה מספיק, כי כבר שינה ממטבע שטבעו חכמים בזה שאמר לפניך בפ"נ ובפ"נ סתם, ומעוות דלא יוכל לתקן הוא. והא דאין חוששין לשיקרא במה שאומר עכשיו שהי' לשמה, אי"ז משנה, כי כבר נפסל במה שינה המטבע. כלומר: החכמים האמינו השליח לברר שהי' לשמה, רק אם אומר "בפני נכתב לשמה ובפני נחתם לשמה", וכשלא אמר כן כבר שינה ממטבע שטבעו חכמים ופסול. ולא דמי למי שהביא את הגט ולא אמר כלום, כי שם לא שינה מלשון חכמים (רק לא אמר כלום), וכשיאמר אח"כ הלשון כתיקונו, ה"ז מועיל².

משא"כ הרשב"א ס"ל דכשמפרש דבריו מאמינים לו על מה שאמר לפניך, ונחשב כאילו אמר לפניך "בפ"נ לשמה ובפ"נ לשמה". ואי"ז משנה ממטבע, שהרי בזה שפירש דבריו נעשה כאומר מתחילה כפי המטבע שטבעו חכמים. ואכן דומה הוא למי שהביא את הגט ולא אמר כלום, שהבהרת הדברים לאחר זמן מועיל בשניהם. ולכן

1) רק חשש – דהרי עכשיו קיימין להסברא שאין בדבריו ראי' **שמסקרו**, רק שיש "משמעות" שמה שלא אמר כן לכתחלה, ה"ז לפי שאכן אינו יודע.

2) [וע"ד – ולא ממש – שגם למ"ד "מצות אין צריכות כוונה", אם הי' לו כוונה אחרת, לא יצא, כמ"ש הר"ן בפ"ד דר"ה על המשנה "ואין מעבכין את התינוקות מלתקוע ומתעסקין עמהן כדי שילמדו, והמתעסק לא יצא", ע"ש].

הוצרך לומר שהפסול הוא משום דמחזקינן לי' בשיקרא במה שאומר אח"כ שהי' לשמה.

ועוד י"ל (באופן פשוט יותר), דלכו"ע מאמינים לו על דבריו הראשונים, רק שנחלקו בהא גופא, אם פי' שלאחר שפירש דבריו יודעים אנו מה הייתה כוונתו במה שאמר בתחלה, או שלאחר שפירש דבריו, ה"ז כאילו אכן הוא אמר כן מתחלה.

והנה, אם רצינו לעמוד רק על אמיתיות דבריו, אין נפק"מ בין שני האופנים, כי סו"ס יודעים אנו כוונת דיבורו. אך כיון דבנדו"ד נוגע גם באיזה סגנון נאמרו הדברים, (והרי זהו תוכן הכלל "כל המשנה ממטבע כו", שמשנה בסגנון לשונו) – בזה יש נפק"מ: לפי אופן הא' אין דבריו האחרונים מועילים, כי סו"ס לא אמר הדבר בהסגנון שטבעו חז"ל. משא"כ לאופן הב', ה"ז כאילו הוא אמר כן מתחילה, ואי"ז משנה ממטבע ונאמן.

ובזה נחלקו רש"י והרשב"א: לרש"י הוא כאופן הא', ולכן גם כשיאמר אח"כ "לשמה" אי"ז מועיל, כי כבר אמר בשינוי לשון, משא"כ הרשב"א ס"ל שה"ז כאילו הוא עצמו אמר כן לפניו, ואי"ז נקרא משנה ממטבע שטבעו חכמים, והפסול הוא רק משום דבר אחר וכו"ל.



דיני הכתיבה בגט לדעת רבי מאיר*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. הגמרא (גיטין דף ג) שקו"ט אליבא דרבה למצוא "מאן האי תנא דבעי כתיבה לשמה ובעי כתיבה לשמה"; לדעת ר"מ חתימה בעי כתיבה לא בעי, כדתנן גבי מחובר שאם כתבו ותלשו וחתמו ונתנו לה הר"ז כשר, ואילו לדעת ר"א כתיבה בעי חתימה לא בעי. וכ"ת דלשיטתיה צריכים חתימה מדרבנן עכ"פ, זה אינו, כדמוכח מהמשנה של שלשה גיטין פסולין. וממשיכה הגמרא דא"ת דלר"מ צריכים כתיבה לשמה מדרבנן עכ"פ, זה אינו, מהדין דמצאו באשפה כו' (ע"כ נקודת הדברים).

ומוכח מדברי הגמרא דלר"א לא הי' צורך להוכיח עיקר הדין דכתיבה לא בעי, ורק על הסברא דאולי בעי מדרבנן הובא הוכחה דאינו כן, משא"כ לר"מ הרי עיקר הדין

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

דכתיבה לא בעי הוכח ממשנה. והביאור בזה פשוט משום דלר"א באמת לא בעינן חתימה בכלל (מדאורייתא עכ"פ) ומובן א"כ של"צ להיות לשמה, משא"כ לר"מ דבעינן לכתיבה כמובן, צריכים להוכיח דל"צ להיות לשמה. וכן מבואר במהר"ם שיף.

ולכאורה מוכח מדברי הגמרא עוד דבר; דהסברא לומר דלר"מ בעינן כתיבה לשמה הי' שגם מדאורייתא בעינן לזה. וההוכחה לכך הוא בשתיים: א. מהחילוק בין לשון הגמרא בההוכחה לר"מ לההוכחה לר"א, דבר"מ אומרת בגמרא בסתמא דדלמא צריך, ואילו לר"א אומרת דל"צ וא"ת שמדרבנן צריך וכו' (והיינו שרק כאן נתחדש הסברא שיהא צורך מדרבנן). ב. מהחילוק בלשון הגמרא אליבא דר"מ בין התחלת הסוגיא לסיומו; בהתחלה מוכיחה בסתם דחתימה לא בעי, ובסופה אומרת דלא נאמר דמדאורייתא לא בעי אבל מדרבנן בעי וכו'.

אמנם במהרש"א ומהרמ"ש מבואר דלא כן; דכשהגמרא מציעה בסוף הסוגיא דלר"מ מדרבנן בעינן כתיבה לשמה, מקשים התוספות דמדוע זה שונה מדין מחובר ותלוש דמבואר בריש הסוגיא דלר"מ ל"צ לזה בכתיבה? ומבארים דכאן אזיל הגמרא לפי השיטות דאותה משנה היא אליבא דר"א, וא"כ ליתא משם הוכחה בשיטת ר"מ. ומקשים מהרש"א ומהרמ"ש דא"כ שכבר נסתרה ההוכחה מתחילת הסוגיא, אז מדוע הרי השאלה רק דיצטרך כתיבה לשמה מדרבנן ולא מדאורייתא? ומתרצים דע"כ מעולם לא הי' סברא שיצטרך אליביה כתיבה לשמה מדאורייתא, וכל הדיון הי' רק מדרבנן מעיקרא.

אלא דלפ"ז יוקשו ההוכחות דלעיל מלשון הגמרא – גם מהחילוק בין הדיון אליבא דר"מ להדיון אליבא דר"א, וגם מהחילוק בין ב' הדיונים אליבא דר"מ – דנראה שיש כאן דין דאורייתא ודין דרבנן (וכבר נדחק בזה במהרמ"ש)?

ב. והנראה בזה דיש שני אופנים להבין דבר זה דאף דמדאורייתא לא בעינן דין מסויים בכתיבה או חתימה, מ"מ מדרבנן צריכים לזה; א. דהוא דין (ו'צורך) מדרבנן לגמרי. ב. דמדרבנן הר"ז נכלל בדין 'וכתב' שמדאורייתא.

וי"ל שבזה יש חילוק בין ר"א לר"מ, וגם אליבא דר"מ בין הדיון בהתחלת הסוגיא להדיון בסופו; דלר"א הר"ז פשוט שהדין דרבנן בחתימה יתכן להיות רק דין דרבנן גרידא, והיינו שא"א לפרש דמדרבנן הרי ה'וכתב' מדבר גם על החתימה, היות שמדאורייתא ל"צ לזה כלל, ואילו לר"מ יש להסתפק בזה, וזהו ההבדל בין הדיון אליביה בהתחלת הסוגיא להדיון בסופו. ומישוב כל דיוקים הנ"ל:

דבתחלת הסוגיא מוכיחה הגמרא דאין לומר דלר"מ יש צורך בכתיבה לשמה באופן שהחייב לזה הי' נכלל – מדרבנן – בעיקר דין 'וכתב' (ולכן אין הגמרא מזכירה שהוא

רק מדרבנן מכיון שמדובר ב'לשמה' שנצרך מחמת עיקר דין וכתב שבקרא), ואח"כ אומרת הגמרא דלר"א פשוט שאין מקום לחיוב לשמה בחתימה מחמת עיקר דין 'וכתב'. וממשיך להוכיח דגם אין לומר לר"א דישנה חיוב חדש מדרבנן בהחתימה תהי' לשמה, ובסיום הסוגיא מוכיח דגם אליבא דר"מ אין לומר דישנה חיוב חדש מדרבנן שהכתובה תהי' לשמה.

ג. אלא דלכאורה עדיין אין הדבר מבואר כל צרכו: באם בהו"א הציעה הגמרא דאולי לפי ר"מ יש צורך בכתיבה לשמה משום שנכלל – מדרבנן – ב'וכתב' דקרא, וסברא זו נדחתה מחמת המשנה של מחובר ותלוש, אז בסיום הסוגיא דכבר ליתא הוכחה מאותה משנה (כנ"ל דבשלב זה אזלינן לפי שיטה אחרת באותה משנה), אז מדוע לא מהדרין לאותה סברא דלדידיה יש דין כתיבה לשמה מדרבנן מעיקר דין 'וכתב' כנ"ל?!

והנראה לומר דהא דבסוף הסוגיא מפרשים המשנה דמחובר באופן שכבר אין ממנה הוכחה דלר"מ לא בעינן דיני כתיבה (לשמה ותלוש) מדרבנן, מ"מ הא מיהא כן יש להוכיח מאותה משנה דלא בעי – לשיטתיה דר"מ – דיני כתיבה מעיקר קרא ד'וכתב' (והיינו כנ"ל דמדרבנן יוכלל גם כתיבת הגט ב'וכתב' דקרא)! ולכן כבר אין מקום להציע דלשיטתיה צריכים שהי' לשמה ב'דרגא' כזו, ורק בדרגא של חיוב דרבנן גרידא.

(ויתורין לפ"ז גם: א) קושיית הפנ"י בתחלת הסוגיא דאיך מקשה הגמרא מאן האי תנא וכו' ומוכיח דלא אזיל כר"מ ע"פ דרך אחד בביאור אותה משנה דמחובר, הלא רבה יכול לפרש המשנה לפי שיטות האחרות בפירוש המשנה?! ואמנם לפמשי"ת נראה דהוכחת הגמרא היתה לפי כל השיטות בפירוש אותה משנה.

ב) מה שלכאורה תמוה דסברת הגמרא במסקנא – דאולי מצריך ר"מ כתיבה לשמה מדרבנן – סותרת לדברי הגמרא בתחלת הסוגיא (בהבאת המשנה דמחובר), בלי שהגמרא יסביר דשינוי כאן השיטות בפירוש אותה משנה דמחובר?! ואמנם לפמשי"ת נראה דבאמת לא הי' כאן שינוי השיטות בפירוש המשנה; דדחיית הסברא בהו"א היתה לפי כל השיטות בפירוש אותה משנה, ורק דהסברא במסקנא היתה לפי אחת מהשיטות).

ד. ביאור הדברים, ובהקדמה: הנה ב' האופנים לפרש דברי המשנה דכתבו על המחובר ותלשו וחתמו ונתנו לה כשר, הווי שיטת ר"ל דחתמו הווי כפשוטו ומתפרש לשיטת ר"מ ד'וכתב' היינו 'וחתם', ושיטת רבי יוחנן ושמואל ד'חתמו' פירושו כתיבת התורף, ואתיא המשנה כר"א ד'וכתב' מדבר על הכתיבה, וזה דהגט כשר הווי משום

התורף הוה עיקר הכתיבה (וזה דהוה רק בדיעבד הוה משום דלכתחילה יש לכתוב הטופס ג"כ בתלוש שמא יכתוב התורף כך).

והנה כשמהרש"א אומר (כנ"ל) דגם לר"מ ליתא סברא דבעינן כתיבה לשמה מדאורייתא, מוכיח את זה משתי הדרכים הללו בפירוש המשנה, דלא מבעי משיטת ר"ל דהמשנה הוה אליבא דר"מ, הרי מבואר בה דגט שנכתב שלא לשמה כשרה, אלא גם לפי ר"י ושמואל דפירשו המשנה אליבא דר"א, יש להוכיח כן; והוא מזה גופא שכשפירשו 'חתמו' של המשנה דקאי על כתיבת התורף, הוצרכו לפרש דהמשנה אזיל אליבא דר"א שמצריך כתיבה (של התורף עכ"פ) מדאורייתא, ולא אליבא דר"מ שאינו מצריך כתיבה מדאורייתא כלל!

ונמצא מדבריו דלפי ב' השיטות בפירוש אותה משנה מוכח דר"מ לא בעי כתיבה לשמה מדאורייתא, ונחזי אנן האם יש להוכיח משתי שיטות אלו גם זה דלר"מ ל"צ כתיבה לשמה גם מדרבנן; דו"פ שזה מוכח משיטת ר"ל בהמשנה אחרי שלפירושו מכשיר ר"מ את הגט אף שלא נכתב לשמה, אבל השאלה היא לפי שיטה השנייה, שהמשנה מתפרש אליבא דר"א, האם יש ללמוד ממנה דעת ר"מ בענין כתיבה לשמה מדרבנן?

דלכאורה הי' מקום לומר דאם לר"מ הי' צורך בכתיבה לשמה מדרבנן, אז מדוע הוכרחו לפרש המשנה – דחתמו פירושו כתיבת התורף כו' – אליבא דר"א דוקא, מדוע לא הי' יכול להתפרש גם אליבא דר"מ אלא שהדין המדובר הוא מדרבנן; והיינו דמאחר שאליביה צריכים כתיבה לשמה מדרבנן, לכן באה המשנה להכשיר כשכתיבת התורף עכ"פ היתה לשמה (והיינו שהמשנה יתפרש אליבא דר"מ כמו אליבא דר"א, אלא דלר"א הרי הצורך ללשמה בכתיבת התורף הי' מדאורייתא, ואילו לר"מ מדרבנן); ועכ"פ לפ"ז יש להוכיח גם אליבא דשיטה זו (ר"י ושמואל) דלר"מ לא בעינן כתיבה לשמה אפילו מדרבנן.

אמנם מאידך אפ"ל דאם לר"מ היו צריכים כתיבה לשמה מדרבנן, אז לא הי' מקום גם לגזור כתיבת טופס אטו תורף, דמאחר שאפילו כתיבת התורף לשמה לא הי' אלא מדרבנן אז לא הי' מקום למגזר ולחייב גם כתיבת הטופס כן. ואשר לפ"ז היו יכולים לפרש ולומר שלכן פירשו המשנה אליבא דר"א דוקא ולא אליבא דר"מ. ושוב ליתא הוכחה משיטה זו (ר"י ושמואל) דלר"מ ליתא חיוב כתיבה לשמה מדרבנן עכ"פ!

ונראה לומר דשתי דרכים אלו תלויין בשתי האופנים דלעיל בביאור הצורך לכתיבה לשמה מדרבנן; דלהאופן דהוה חיוב 'חדש' מדרבנן, אז באמת אין מקום להוסיף ע"ז ולגזור גם על כתיבת הטופס, אמנם לאופן השני מדרבנן נכלל בדין 'וכתב'

שבקרא, שוב י"ל שיש לזה אותה הגדרה של עיקר הדין מדאורייתא, ושוב י"ל ג"כ דגורין גם על הטופס אטו תורף כמו לשיטת ר"א.

ואם כנים הדברים נמצא, דהסברא לומר דלר"מ בעינן כתיבה לשמה מדרבנן באופן כזה דנכלל בעיקר דין 'וכתב' דקרא, באמת נדחה מאותה משנה של מחובר אליבא דשתי השיטות בפירוש המשנה (כמשנ"ת), אמנם הסברא לומר דלדידיה צריכים כתיבה לשמה באופן של חיוב חדש מדרבנן, באמת לא נדחה ממשנה זו אליבא דפירוש ר"י ושמואל! ומבואר היטיב המשך הסוגיא כנ"ל, ומדוע ההוכחה מהמשנה דמחובר בתחלת הסוגיא עדיין קיימת גם בסיום הסוגיא כמשנ"ת.



הלכה ומנהג

בקשת רחמים אי הוי הפסקה לאחרי הברכה

הרב ברוך אבערלאנדער

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

אמירת ה'יהי רצון' שעל התפוח מתוק בדבש בר"ה

כתב בהגהת הרמ"א (או"ח סי' תקפג ס"א): "ויש נוהגין לאכול תפוח מתוק בדבש, ואומרים 'תתחדש עלינו שנה מתוקה', וכן נוהגין".

וכתב ע"ז ה'מגן אברהם' (סק"ב): "ואומרים. משמע שאוכל תחלה ואח"כ אומר, שלא להפסיק, וכמ"ש סי' קס"ז ס"ו [ולא ישיח בין ברכה לאכילה, ואם שח צריך לחזור ולברך]. ובמעגלי צדק [פירוש על ה'מחזור' כמנהג אשכנז, נדפס לראשונה בשנת ש"ח-ש"ט לערך] כתב שאומר תחלה ואח"כ אוכל. וצ"ל דס"ל דלא חשיב הפסק [כיון דהוי לצורך אכילת התפוח. 'מחצית השקל']. וכיוצא בזה כתב הב"ח בסי' תר"ה בשם התשב"ץ לומר זה חליפתי כו' בין ברכה לשחיטה, דזה מקרי צורך שחיטה. וכן בסוכה מברכין בין ברכה (להמוציא) [להבציעה] (כצ"ל. 'מקור חיים'). ומ"מ נ"ל דלכתחלה יש לאכול קודם האמירה, דאין זה צורך כ"כ. ועוד, דגם לצורך אין להפסיק לכתחלה, כמ"ש [סי' קסז ס"ו] בהג"ה [דכתב שם המחבר שבאם כ'ירך על הפת וקודם

שאכל אמר הביאו מלח או ליפתן... א"צ לברך, וע"ז כתב הרמ"א: 'ומ"מ לכתחלה לא יפסיק כלל, היינו אפילו לצורך'."

אמירת 'תהא חליפתי' על התרנגול בערב יוהכ"פ

וז"ל ה'תשב"ץ קטן' (סי' קכה): 'ונהגו העולם לעשות תרנגול לזכר ותרנגולת לנקבה. ולומר קודם שחיטה גבר תחת גבר, תהא תמורת, תהא חליפתי, תהא תחת, תהא כפרתי, תהא פורש למיתה ואני לחיים. ואומר אותו פסוק שיש באיוב [לג, כג] 'אם יש עליו מלאך מליץ אחד מני אלף להגיד לאדם ישרו ויחוננו, ויאמר פדעהו מרדת שחת מצאתי כופר'. וזה אינו הפסק בשחיטה מפני שצורך שחיטה היא". וכתב הב"ח (סי' תרה ד"ה ומ"ש ועושה): "בתשב"ץ משמע שמברך על השחיטה קודם כל המעשים, ותיכף לסמיכה שחיטה בלא ברכה. ואולי בראשון ששוחט מודה דצריך לברך סמוך לשחיטה, אלא שלאחר כך מאחר שהתחיל לשחוט ודעתו על הכל שוב אין הפסק באחרות על ידי כל המעשים האלו, מפני שצורך שחיטה הוא עיי"ש. מיהו מנהגינו אינו כן, אלא עושה כסדר הזה לכל אחד ואחד, ואחר כך מברך ושוחט כל התרנגולים ביחד בלי הפסק, וכן עיקר".

הרי לפנינו שתי מחלוקות:

(א) לגבי אמירת ה'יהי רצון' על תפוח מתוק בדבש – דעת ה'מעגלי צדק' "שאומר תחלה ואח"כ אוכל... דס"ל דלא חשיב הפסק", ואילו לפי ה'מגן אברהם' "לכתחלה יש לאכול קודם האמירה, דאין זה צורך כ"כ. ועוד, דגם לצורך אין להפסיק לכתחלה".

(ב) לגבי אמירת 'תהא חליפתי' על התרנגול – המנהג המובא בתשב"ץ הוא "לומר קודם שחיטה... וזה אינו הפסק בשחיטה". ואילו הב"ח כתב ד"בראשון ששוחט מודה דצריך לברך סמוך לשחיטה".

דעת בעל ה'עיתור' ד"בקשת רחמים לא הוי הפסקה" לאחר ברכת המילה

בביאור דעת ה'מעגלי צדק' כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע ('שלחן מנחם' ח"ג עמ' צא הערה טו) ברשימה שרשם לעצמו בקיצור: "ולכתחילה בשם בעל העיתור הלכה למעשה ובקשת רחמים לא הוי הפסקה בין ברכה לשתייה". וכ"כ בארוכה הגאון ר' יהושע רפאל פנחס די שיגורה (מגדולי רבני איזמיר, נפטר תרי"א) ב'אות היא לעולם' (ח"א מערכת ה"א סי' פד), הובא ב'שדי חמד' (אסיפת דינים, מערכת ה"א, סי' יו"ד – מהדורת קה"ת ח"ה עמ' 1967-1966), עיי"ש שהאריך עוד. והעיר על ענין זה בקצרה גם בשו"ת 'שיח יצחק' (סי' ער).

והכוונה למה שכתב ה'טור' ביו"ד הל' מילה (סי' רסה): "וכתב בעל העיטור ומנהג ליתן יין בפי התינוק אחר ברכת היין ואחר כורת הברית ולומר קיים את הילד הזה לאביו ולאמו ושנקרא שמו פלוני וכו', ובקשת רחמים לא הוי הפסקה בין ברכה לשתיה. וי"א כיון שנתן יין בפי התינוק לאו הפסקה היא. ויש סדורים שכתוב בהם בא"י כורת הברית ושותהו". ובדעת בעל 'העיטור' ביאר ה'בית יוסף' שם: "ואע"פ שמן הדין תיכף שגמר ברכת היין וברכת אשר קדש וכו' היה לו לשתות, כדין כל ברכות הסדורות על הכוס, בקשת רחמים שהוא מבקש על הילד, קיים את הילד הזה וכו', לא הוי הפסק".

ה'טור' מציין למקור הדברים ב'העיטור', וז"ל (שער ג, הלכות מילה – נג, א בדפוס שעם פירוש 'שער חדש'): "ומנהג ליתן מן היין בפי התינוק אחר ברכת היין ואחר כורת הברית, ואח"כ נהגו להתפלל על הקטן או"א קיים את הילד הזה לאביו ולאמו כו'. ובקשת רחמים אינה הפסקה, כדפרישית בכסוי הדם [שם מזו, א], וכן בהבדלה ר [ב] ע [מרם גאון – העתיקו ה'טור' בהלכות הבדלה (או"ח ריש סי' רצט)] מאריך אחר הבדלה כמה עניינים בתפלה". וראה עוד ב'העיטור' שם מענין הנענועים (צב, ב).

הרי לנו דוגמאות מברית מילה והבדלה ד"בקשת רחמים אינה הפסקה". [והעירני הרה"ג ר' חיים רפפורט מדברי כ"ק אדמו"ר זי"ע (תורת מנחם' תשמ"ט ח"א עמ' 369) שישנה סברא לומר במוצאי שבת פסוקי 'ויתן לך' קודם שמברכים ברכה אחרונה על הגפן. משמע מזה דאף למנהגינו דאין נוהגים כרב עמרם גאון, יש מקום לדחות את הברכה אחרונה כדי לקרב פסוקי 'ויתן לך' להבדלה.]

ומעתה מבואר מה שכתב המעגלי צדק' לגבי ה'יהי רצון' שאחרי הברכה שעל התפוח, "שאומר תחלה ואח"כ אוכל", כיון דבקשת הרחמים שב'יהי רצון' אינה הפסקה. אמנם ה'מגן אברהם' סובר דדוקא בברית מילה "בקשת רחמים לא הוי הפסקה", כיון שבקשת הרחמים שייכת לברית מילה, משא"כ בקשת ה'יהי רצון' אינה שייכת לברכת בורא פרי העץ שעל התפוח.

וזה גם הביאור במנהג המובא בתשב"ץ "לומר [תהא חליפתי'] קודם שחיטה... וזה אינו הפסק בשחיטה", כיון דבקשת רחמים לא הוי הפסקה. ואילו ה'ב"ח שכתב "דצריך לברך סמוך לשחיטה", סובר דבקשת 'תהא חליפתי' אינו שייך לברכת השחיטה.

ביאור דעת בעל 'העיטור'

ועדיין צ"ב בסברת בעל 'העיטור', וכפי שהעיר ב'אות היא לעולם' (שם): "...אעיקרא דמילתא, דברי בעל העיטור ז"ל שכתב דבקשת רחמים לא הוי הפסק, המה באו הלכתא בלי טעמא, דמאיזה טעם הוי דבקשת רחמים לא ה[ו]אי הפסק, והא

לא דמי לגביל לתורי גביל לתורא, וכמ"ש דטעמא הוי משום דאסור לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו. והטור שהביא לדבריו לא הראה לנו פנים להך מילתא. וגם מרן [ה'בית יוסף'] ז"ל לא עמד אל הבא"ר".

ואולי י"ל הביאור בזה, דהנה אמרו חז"ל (ברכות לד, א): אמר רב יהודה: לעולם אל ישאל אדם צרכיו לא בשלש ראשונות, ולא בשלש אחרונות, אלא באמצעיות. דאמר רבי חנינא: ראשונות דומה לעבד שמסדר שבח לפני רבו, אמצעיות דומה לעבד שמבקש פרס מרבו, אחרונות דומה לעבד שקבל פרס מרבו ונפטר (נוטל רשות. רש"י) והולך לו. ועפ"ז אולי י"ל שבהמשך לאמירת כל ברכה, שזה כעין עבד שמסדר שבח לפני רבו, אפשר להוסיף תחנונים, שזה כעין עבד שמבקש פרס מרבו. ותחנונים אחרי כל ברכה זה דבר טבעי ונכון. ועל כן כתב בעל 'העיטור' שבקשת רחמים אינה הפסקה, אפילו באם אין התחנונים מעין הברכה שנאמרה.

ולהעיר משיטת הב"ח שיובא לקמן, דגם הוספת פיוטים לא הוי הפסק כמו בקשות תחנונים. ועצ"ע בכ"ז.

למה אין בקשות 'הרחמן' הפסק בין ברכת המזון לברכת הכוס

ב'פרישה' שם (סק"י) הפנה למש"כ ה'טור' בברכת המזון עד"ז (או"ח סוף סי' קפט): "כתב אחי ה"ר יחיאל ז"ל נהגו להאריך בברכת הטוב והמטיב הרחמן בכמה גווני. ולא ידעתי מאין בא זה להרבות בבקשה בין ברהמ"ז לברכת בפה"ג. ואפשר שנהגו לעשות כן מהא דאמרו [ברכות מו, א] אורח מברך יהי רצון מלפניך וכו' ע"כ. ונ"ל שאין בזה משום הפסק. וגדולה מזו מצאנו בברכת המילה, שמתפללין על הילד באמצע הברכה אחר שבירך בפה"ג, ומפסיק בין ברכה לשתיה".

וביאר ב'פרישה' שם (סק"ט): "...קשה מאי 'וגדולה מזו מצינו' שכתב דמצינו שם, הם שוים הם, דגם כאן מפסיק בכמה בקשות רחמים ותפילות בין ברכת הטוב והמטיב לטעימת הכוס של ברכה. ומיהו יש ליישבו, דשאני הכא דעיקר ברכת הטוב והמטיב הכל בקשות ותפלות הוא, 'הוא יטיב לנו והוא יגמול בעדנו', נמצא דהוספת הרחמן ובקשתו הוא מעין הברכה קצת. ועוד דברכת הטוב והמטיב אין חותמין לבסוף, נמצא כאילו הכל ברכה אחת היא. משא"כ בברכת קיים את הילד שהיא ברכה דשבת, ולא נתקן בה שום בקשה... וגם מסיים אותה בברכה... והוי ליה לטעום מכוס של ברכה מיד. וזהו שקאמר 'וגדולה מזו'..."

ולכאורה נחלקו כאן ה"ר יחיאל וה'טור' האם בקשת רחמים הוי הפסקה או לא. וה"ר יחיאל סבר דאפילו בקשות 'הרחמן' הוי הפסקה (ועאכו"כ כשמתפללים על הילד

אחרי הברכה שאחר המילה), ועל כן חיפש ביאור אחר למה שנהגו להרבות בבקשות לפני ברכת בפה"ג.

ענין אמירת ריבוי 'הרחמן' מובא גם ב'לבוש' שם (ס"ב), שכתב: "נהגו להאריך בברכה זו הרחמן הוא בכמה גוונים, ואין בזה הפסק בין ברכת המזון לברכה ושתיית הכוס, כיון שכן נהגו ושייכי לברכות ההודאות שאמרנו. ונ"ל שהטעם הוא דלא חשבינן להו להפסק כטעם שאומרים כמה תחנונים בסוף י"ח קודם שפוסע לאחוריו, עיי"ש לעיל סימן קכ"ב [ס"ב]".

והעיר ב'מלבושי יו"ט' שם (סק"ב): "ויותר מכוון טעם שכתב הטור, ממה שמצינו בברכת המילה שמתפללים על הילד באמצע הברכה אחר שבירך בפה"ג, ומפסיק בין ברכה לשתיה. אלא שאין אותו מנהג נהוג בינינו. ועוד שגם הוא צריך ראייה". הרי לנו מפורש בדברי ה'תוספות יו"ט', שהבין שהסיבה למה אין ה'לבוש' מביא את הסברו של ה'טור', הרי זה כיון שהוא סובר שאין סברת בעל 'העיטור' מוכרחת, ואין אנו נוהגים להפסיק בין הברכה שאחרי המילה לשתיה.

למה אין התחנונים שבסוף תפילת י"ח הפסקה

והנה לפי ה'לבוש' דומה ריבוי בקשות 'הרחמן' למה "שואמרים כמה תחנונים בסוף י"ח קודם שפוסע לאחוריו", והכוונה למה שנהגו "במקומות אלו" לומר תחנונים קודם יהיו לרצון (רמ"א סי' קכ"ב, 'לבוש' שם ס"ב), ולא נחשב להפסק בין סוף תפילת י"ח לפסוק 'יהיו לרצון'. ועד"ז לא נחשב ריבוי בקשות 'הרחמן' להפסק.

והנה ההסבר למה בקשות 'הרחמן' אינן נחשבות להפסק מביא ב'בית יוסף' שם (בסוף הסימן) מה שכתבו תר"י (ברכות כ, א [מדפי הרי"ף] סוף ד"ה לא אמרן): "אפילו יאמר אדם יהיו לרצון אחר התחנונים אין בזה איסור, ואין חוששין לזה, שהרי אנו רואין שאפילו בברכות עצמן [ע"ז ח, א; שו"ע סי' קיט ס"א] אם בא לומר בסוף כל ברכה וברכה מעין כל ברכה וברכה אומר, ובודאי לא עדיף יהיו לרצון מהברכות עצמן. וכיון דבאמצע הברכות אומר תחנונים, כל שכן שיכול לאמרם קודם יהיו לרצון".

לפי התר"י אפשר להרבות בתחנונים לפני 'יהיו לרצון' מכל שכן מזה שאפשר להרבות באמצע הברכות. ובמלים אחרות, כיון שלדוגמא בברכת 'שומע תפילה' אפשר להרבות בכל התחנונים שרוצה, הרי זה מראה שהתחנונים הם חלק מתפילת י"ח, וא"כ אין סברא לומר שאותם תחנונים ישמשו כהפסק באם הם נאמרים לפני 'יהיו לרצון'.

אמנם הרא"ה בפירושו ההלכות שלו שם (כט, ב ד"ה חזור) כתב לבאר: "ומיהו ודאי כל היכא דבעי יכול לומר תחנונים, כל כמה דבעי אחר תפילתו ומקמי יהיו לרצון אמרי

פי, דהא אמרינן בפרק אין עומדין [שם לא, א] דאם בא לומר תחנונים אחר תפלתו אפילו כסדר יוה"כ אומר, ואי בתר יהיו לרצון אמרי פי צריכא למימר, פשיטא, אלא ודאי מקמי יהיו לרצון אמרי פי, ולא הוי הפסקה. ויכול לאמרו אחר כל מה שרוצה להתפלל. אע"ג דתקנוה רבנן [=לפסוק ד'יהיו לרצון'] אחר שמונה עשרה, תחנונים לא חשיבא ברכה בפ"ע, ובכלל ברכה אחרונה הם וכולהו כתפ[י] לה אריכתא דמיא¹.

לפי הרא"ה לא הוו התחנונים שאחרי התפילה הפסק כיון ש"בכלל ברכה אחרונה הם", למרות שתוכן התחנונים יכול להיות מעניינים אחרים לגמרי מאשר תוכן ברכת 'שים שלום'.

ולכאורה צ"ב איך הוו התחנונים חלק מהברכה האחרונה? ולמה התחנונים ביחד עם הברכה האחרונה דומה ל"תפילה אריכתא"? ולכאורה נראה שהרא"ה סבר כבעל 'העיטור' ש"בקשת רחמים אינה הפסקה", ועל כן התחנונים שבאים אחרי הברכה הוי כהמשך לברכה, אפילו באם אינו באותו ענין.

ועל פי זה נראה ששני הטעמים של התר"י והרא"ה חולקים בסברת בעל 'העיטור', שהרא"ה סובר כשיטת בעל 'העיטור' ועל כן כתב כיסוד פשוט שתחנונים לא הוו הפסק, ואילו תר"י לא ס"ל בעל 'העיטור' אלא כהחולקים עליו, וע"כ הוא דהוצרך לטעם חדש.

ומעתה נשובה ונעיין בדברי ה'לבוש' שכתב "שהטעם הוא דלא חשבינן להו [=במה שמאריכים ב'הרחמן'] להפסק, כטעם שאומרים כמה תחנונים בסוף י"ח קודם שפוסע לאחוריו". והנה לפי ביאורם של תר"י אין קשר בין הוספת 'הרחמן' בברכת המזון להוספת תחנונים בסוף תפילת י"ח, שהרי בברכת המזון אין אפשרות להוסיף תחנונים, וא"כ הוספת 'הרחמן' מהוה הפסק. אמנם לפי דברי הרא"ה אכן דמיונו של ה'לבוש' עולה יפה, דכמו בסוף תפילת י"ח אנו אומרים דתחנונים לא הוי הפסקה אע"פ שאינם מעניין הברכה, הוא הדין והוא הטעם שאפשר להוסיף גם בסוף ברכת המזון בקשות 'הרחמן' אע"פ שאינם מענייני ברכת המזון, דתחנונים הבאים אחרי אמירת שבח אינם בגדר הפסקה.

ולפי זה יוצא שדברי ה'לבוש' הם בעצם דברי ה"ר יחיאל שב"טור. ולא קשה מה שהעיר ב'מלבושי יו"ט' שהטעם המובא ב'טור "יותר מכון", שהרי הם הם הדברים,

1) ולהעיר ממש"כ אדה"ז (סי' נה ס"ד) בנוגע לחזרת הש"ץ: "כל תפלת י"ח וסדר קדושת ובה לציון וקדיש שלאחריה... כל זה מגמרי תפלת י"ח הוא". וב'מגן אברהם' (סי' קכג סקי"א, ושו"ע אדה"ז שם ס"ז): "קריאת התורה והלל ואבינו מלכנו כולהו לסדר התפלה באים". וב'לבוש' שם: "שעדיין לא גמר התפלה שמתפלל בעד הרבים עד הקדיש שלם שלבסוף".

אלא שה'טור' הביא דוגמא לזה ממה ש"מצאנו בברכת המילה", ואילו ה'לבוש' כתב שזה דומה למה "שאומרים כמה תחנונים בסוף י"ח".

אמנם בנוגע לתחנונים שאחרי הברכה שאחרי המילה כתב ה'לבוש' ביו"ד שם (סוף ס"א): "ובקשת (ו)הרחמים של קיים את הילד כו' אינה חשיבה הפסק בין הברכה והשתיה, שמבקשין רחמים על הילד ושייך לברכה", ולכאורה הרי לן דס"ל ל'לבוש' כדברי בעל 'העיטור', אלא שהוא מדגיש שהסיבה דאינו מהוה הפסק הרי זה כיון "שמבקשין רחמים על הילד", ולכאורה משמע מהדגשה זו, דרק תחנונים שתוכנם מתקשרים לברכה אינם מהוים הפסקה, אבל שאר התחנונים מהוים הפסקה. ואולי כתב כן לרווחא דמילתא, דבכה"ג לא הוי הפסק אליבא דכו"ע גם להחולקים על דעת בעל 'העיטור'. ועצ"ע.

דעת ה'מאמר מרדכי' בדיני הפסקה

אבל ישנם מן הפוסקים שלא נחה דעתם בסברת בעל 'העיטור' כפי שנתבארה לעיל, ורצו להגביל אותה.

ואעתיק בזה מדברי ה'מאמר מרדכי' בביאורו על שו"ע או"ח, מה שכתב בדיני הפסקה בכמה מקומות.

[א] פסק בשו"ע לגבי קידוש היום (סי' רפט ס"א): "ויברך על היין בפה"ג, והוא הנקרא קידושא רבה". וכתב ה'מאמר מרדכי' שם (סק"ב): "עייני בכלבו [סי' לט] וארחות חיים [דיני סעודת שבת שחרית אות א] שכתבו דנהגו הקדמונים לומר אחר הקידוש הזה ברוך מקדש השבת בלא הזכרה ובלא מלכות, ושיש נוהגין לפתוח קודם הקידוש פסוק ושמרו בני ישראל עד שבת וינפש וכו' ע"כ... ונ"ל פשוט דיש לאומרו אחר ששתה כוס של קידוש שלא להפסיק בין ברכה לטעימה. והכי יש לפרש דברי הכלבו והא"ח במ"ש שנהגו לומר ברוך מקדש השבת. ומ"ש 'אחר הקידוש' לאו דוקא ממש אחר ברכת הקידוש. וע"כ צ"ל כן במ"ש אחרי זה [א"ח שם אות ג] דאחר הקידוש פותחין בקול רם לכבוד שבת מזמורים אלו וכו', דפשיטא דהוויין הפסק בין ברכה לטעימה. ואף אם היתה דעת הא"ח והכלבו לומר ברוך מקדש השבת קודם טעימה, מ"מ יש לחלק בינו למה שאנו אומרים ברוך שנתן מנוחה וכו'. וכן נהגנו מעולם לאומרו אחר שתיית כוס של קידוש. ומיהו ראיתי הרבה אנשים אומרים אותו בין ברכה לטעימה, ואינו נכון לע"ד. וכמה פעמים הור[י]תי לאומרו אחר שתייה. שוב נדפס ספר ברכי יוסף להרב מהרח[יד] "א מר"ו, וראיתי בק"א שלו [שיו"ר ברכה' אות א] שהביא דברי הכלבו הנ"ל, וכתב עליו אבל מצאתי בס' הבתים כ"י שכתב דאין לומר מקדש השבת, ולא ברוך שנתן שבתות, ולא שום דבר שהוא הפסק בין ברכה לטעימה ע"כ. ודבריו ברורים וכן עיקר עכ"ל הרב נר"ו. הנה מבואר כדברינו בדברי הראשונים

ז"ל. ומה שנראה ברור מדברי הרב נר"ו דלדעת הכלבו אומרו קודם שישתה, אינו מוכרע לע"ד וכמ"ש. ועיין מה שנכתוב לקמן סי' רצ"ו לענין הבדלה."

[ב] כתב הרמ"א (סי' רצו ס"א): "ונהגו לומר קודם הבדלה שעושים בבית הנה אל ישועתי וגו', כוס ישועות אשא וגו', ליהודים היתה אורה וגו' לסימן טוב". וכתב ה'מאמר מרדכי' שם (סק"ב): "מנהג פשוט בינינו לומר אחר ההבדלה שבבית פסוק ויתן לך וכו'. גם יש אומרים ונח מצא חן בעיני ה' כן נמצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם. ונ"ל פשוט שטעות הוא לאומרם קודם שישתה, דהוי הפסק בין ברכה לטעימה, וצריך לחזור ולברך. וכן נהגתי לאמרם אחר השתיה. הן אמת דלכאורה היה נראה ליישב המנהג ממ"ש ביו"ד סי' רס"ה גבי בפה"ג שעל המילה, דהתפלה שאומרים על הנמול קיים את הילד הזה וכו' לא הוי הפסק בין ברכה לשתיה, וה"נ הכא. אבל אין זה נכון... דאפילו לדיעה קמייא יש לחלק, דהתם הוי מהענין טפי מהכא שאינו ענין להבדלה, שאין מסיימין פסוקים אלו אלא לסימן טוב, והויין הפסקה כנ"ל."

שוב ראיתי בארחות חיים (כצ"ל) [הל' הבדלה אות ב] שכתב דיש נוהגין לומר אלהינו ואלהי אבותינו החל עלינו את ששת ימי המעשה וכו' בין הבדלה לשתיה וכו', ומסיק דלא שפיר למעבד הכי לאפסוקי [בין ברכה לשתיה], והמפסיק צריך לחזור ולברך ונקרא פושע, ומוציא שם שמים לבטלה, ולא נפיק ידי הבדלה. אלא אומר קודם הבדלה או אחר שישתה ע"ש. ומשם יש ללמוד לנד"ד דאין לחלק בין הפסק מועט להפסק מרובה, ובפרט כיון שעכ"פ אומר ב' וגו' פסוקים קודם שישתה... מבואר מדבריו כמ"ש דאין להפסיק בין ברכה לטעימה. וע"ל סי' רפ"ט מ"ש לענין קידוש של יום...".

[ג] עוד כתב ה'מאמר מרדכי' שם (סי' רצט ס"א): "כתב הטור בשם סדר ר"ע מביאין לו כוס (ובשמים) ואבוקה ומברך בפה"ג... ומבדיל בין קודש לחול, ואומר השבעות וכו' שיר למעלות וכו' החל עלינו את ששת ימי המעשה וכו', ושותה מלא לוגמיו, ומטעים בני ביתו. ורב סעדיה כתב א"צ בני ביתו לטעום וכו' ע"כ. ומשמע מסידור לשונו שאומר כל דברים אלו אחר שהבדיל וקודם שיטעום מכוס של ברכה. ודבר תימא הוא להפסיק בכמה דברים בין ברכה לשתיה. ותמהני שלא העירו בזה מרן ז"ל ושאר אחרונים. והיותר תימא אצלי מהרב הלבוש ז"ל שכתב בפשיטות כדברי רבינו הטור ז"ל בשם ר"ע. וכפי הנראה מדברי כל הפוסקים בידינו ברכות, לא כשר למעבד הכי. ולבי אומר לי שמעולם לא עלה על דעת ר"ע ורבינו הטור ז"ל לומר כן. ומ"ש ושותה מלא לוגמיו חוזר לסדר הבדלה, ואתא לאשמועינן דצריך המבדיל לשתות מלא לוגמיו ככל דבר הטעון טוס, ולהטעים אח"כ לבני ביתו, ושלא כדעת רב סעדיה. אבל לא כוון לומר ששותה אחר שאמר כל זה. וגם בלבוש צ"ל כן, דאל"כ

תקשי דעכ"פ היה לו לבאר שאינו הפסקה מטעמא כל דהו. ועמ"ש לעיל סי' רצו בשם ארחות חיים דהוי ברכה לבטלה, ולא נפקי ידי חובת הבדלה. ונראה דאותם שנהגו להפסיק בכך טעו בהבנת דברי ר"ע והטור. ועמ"ש ל סי' רפ"ט.

[ד] ולגבי התפוח בדבש כתב (סי' תקפג סק"ג): "וראוי לדקדק אם יברך תחילה על הפרי ואח"כ יאמר תתחדש ולא הוא הפסק אם לא. ולפי הנראה אינו נכון להפסיק בין ברכה לאכילה, דלא דמיא הך דהכא לגביל לתורי וכיוצא, דהתם טעמא רבא איכא במילתא. ועוד דעכ"פ ה"ק י"ל דלכתחלה אסור להפסיק ולומר כן... וראיתי להרב מגן אברהם... ממסיק הוא ז"ל דלכתחילה יש לאכול קודם האמירה מן הטעמים שכתבנו. אמנם חזיתיה להרב חמדת ימים שכתב [ח"ג חודש אלול ור"ה פ"ו אות פ – עמ" קטז במהדורת בני ברק תשע"א] די"ל כן קודם אכילה, דאין זה הפסקה מידי דהוי אגביל לתורי. ודלא כמי שנתחכם לומר תתחדש קודם הברכה דאינו נכון, מטעם דאין לשאול צרכיו קודם וכו'. גם אין נכון לאומרו אחר האכילה, דאז חלף הלך לו וכו' ע"ש... אין להכריח מזה לאומרו קודם שיאכל כמו שחשב הרב ז"ל, דשפיר מצינין לצאת ידי כל הדיעות בקל, וזה שיברך תחיל[ה] ויאכל מעט, כדי שלא להפסיק בין ברכה לטעימה, ואח"כ יאמר תתחדש על מה שנשאר לו לאכול. וכך נהגתי מסברא דנפשאי, דנראה דבכה"ג לא שייך למימר דאז חלף הלך לו. (ובדיעבד שהפסיק בין ברכה לטעימה באמירת יה"ר, אפשר לדון ולהקל שלא להצריך ברכה אחרת, מההיא דטור יו"ד סי' רס"ה, והזכרתיו לעיל סי' רצ"ו ס"א).

הערות בדברי ה'מאמר מרדכי'

[א] הנה בסי' רפט מפרש ה'מאמר מרדכי' בדברי ה'ארחות חיים' שאין כוונתו דנהגו הקדמונים לומר בקידוש "ברוך מקדש השבת" לפני השתיה, "ונ[ראה] ל[ו] פשוט דיש לאומרו אחר ששתה כוס של קידוש שלא להפסיק בין ברכה לטעימה". וחולק בזה על הבנת החיד"א. ולכאורה בענין זה אינו נוגע כלל דברי בעל 'העיטור' שבקשת רחמים לא הוי הפסק, כי "ברוך מקדש השבת" לא הוי בקשת רחמים.

[ב] בסי' רצו לגבי פסוקי 'ויתן לך' לאחרי הבדלה כתב: "דאפילו לדיעה קמייתא [=בעל 'העיטור'] יש לחלק, דהתם הוי מהענין טפי מהכא שאינו ענין להבדלה, שאין מסיימין פסוקים אלו אלא לסימון טוב, והויין הפסקה כנ"ל". ולא ברור כ"כ למה הרחמים שמבקשים בברית מילה על הנימול יותר שייך לברכת המילה מאשר הפסוקים שאומרים לאחרי הבדלה בין יום השבת לששת ימי המעשה, שהרי גם זה כעין תפילה לימי המעשה. ואולי י"ל דפסוקי 'ויתן לך' אינם נאמרים כתפילה, אלא על-דרך סגולה להתחיל את ששת ימי המעשה בדבר טוב. כי ה'טור' (סוף סי' רצה) כתב בטעם מנהג זה: "ונוהגים לומר פסוקים של ברכה, כגון יפתח ה' לך את אוצרו

הטוב, כדי שיתברכו במעשה ידיהם". ורבינו אלעזר מגרמייזא ב'פירושי סידור התפילה לרוקח' (ח"ב עמ' תקצה, וראה הנסמן שם הערה 1) כתב: "לאחר הבדלה בבית הכנסת אומרים בקול רם ויתן לך האלהים, לפי שהשבוע נכנסת ואומרים פסוקים טובים וברכות ושלומות ונחמות. ועוד מדכתיב [ישעיה נה, יב] כי בשמחה תצאו ובשלום תובלון". ורבינו נתן ברבי יהודה ב'המחכים' (עמ' 28): "זיתן לך. לפי שמתחלת השבוע התקינו להתחיל פסוקים טובים לסימן טוב, ולא משום ניחוש, כי לא נחש ביעקב [במדבר כג, כג].". וממה שהוסיף ב'המחכים' "ולא משום ניחוש", משמע שהיה מקום לחוש לאיסור ניחוש (המבואר בשו"ע יו"ד סי' קעט), והרי זה בא ללמד שאין הפסוקים נאמרים כתפילה, אלא כעין סגולה. ולכאורה כך מורים פשוט דברי ה'מאמר מרדכי': "ש'אין מסיימין פסוקים אלו אלא לסימן טוב", וכוונתו שזה לסימן טוב ולא בקשת רחמים.

[ג] בסי' רצט תמה ה'מאמר מרדכי' על סדר רב עמרם גאון בהבדלה, המובא ב'טור', ש"דבר תימא הוא להפסיק בכמה דברים בין ברכה לשתיה. ותמהני שלא העירו בזה מרן ז"ל ושאר אחרונים". ולדעתו מעולם "לא עלה על דעת ר"ע ורבינו הטור ז"ל לומר כן... ונראה דאותם שנהגו להפסיק בכך טעו בהבנת דברי ר"ע והטור". ולכאורה נעלם ממנו שסדר רב עמרם הוא אחד הראיות שעליו בנה בעל 'העיטור' את דבריו, וכפי שכתב (נעתק לעיל): "וכן בהבדלה ר [ב] ע [מרם גאון] מאריך אחר הבדלה כמה עניינים בתפלה". וכנראה הכיר את דברי 'העיטור' רק ממה שהובאו ב'טור', ולא עיין בפנים במקור הדברים. ומעתה לפי הבנת בעל 'העיטור' אין חילוק בין ברכה לאחרי המילה והבדלה, ובקשת רחמים אף פעם לא הוי הפסק.

[ד] בקשר למה שכתב ה'מאמר מרדכי' ש'בדיעבד אפשר לסמוך על בעל 'העיטור' שאם "הפסיק בין ברכה לטעימה באמירת יה"ר... שלא להצריך ברכה אחרת", הקשה ב'אות היא לעולם' (שם), הרי "לפי דברי בעל העיטור מצי למעבד עובדא אף לכתחילה, דזיל בתר טעמא, דס"ל דבקשת רחמים לא הוי הפסק". וע"ז ביאר "דכוונתו פשוטה דלפי דעתו... יאכל מעט אחר הבדלה, שלא להפסיק בין הברכה... וכתב דסברת בעל העיטור ז"ל אהני לן מיהא לבדיעבד, דאינו צריך לחזור ולברך עכ"פ". [ויש להעיר שדבריו אלו מתאימים לדברי ה'מגן אברהם', שגם הוא ס"ל רק "דלכתחלה יש לאכול קודם האמירה", אבל בדיעבד מסכים שה'יהי רצון' אינו מהוה הפסק.]

ויל"ע למה בנוגע לתפוח בדבש ס"ל דיש לסמוך עכ"פ בדיעבד על בעל 'העיטור', ולא לגבי הבדלה דלעיל. ואולי גם בדיעבד הוא מחלק בין הפסק ארוך שלאחרי הבדלה,

להפסק קצר לאחר הברכה שעל התפוח, למרות שלעיל בסי' רצו כתב "דאין לחלק בין הפסק מועט להפסק מרובה". ועצ"ע.

אדה"ז בשו"ע החמיר יותר מה'מגן אברהם', ודלא כבעל 'העיטור'

והנה לגבי אמירת ה'יהי רצון' בראש השנה פסק אדה"ז בשו"ע שם (ס"ג) כדעת ה'מגן אברהם', וכפי שכתב: "כל המינים שצריך לברך כשאוכלם בתוך הסעודה, כגון תפוחים ותמרים, יאמר הבקשה אחר התחלת האכילה, מפני שאסור להפסיק בין הברכה לאכילה". וכבר העיר כ"ק אדמו"ר זי"ע ב'אגרות קודש' (חלק ג עמ' קמ-קמא) שפשטות לשון אדה"ז בשולחנו מורה שהחמיר בזה יותר מה'מגן אברהם', שהרי ה'מגן אברהם' כתב רק: "נ"ל דלכתחלה יש לאכול קודם האמירה", ואילו אדה"ז כתב: "מפני שאסור להפסיק בין הברכה לאכילה", ומשמע דזה מעכב. הרי הכריע בזה אדה"ז דגם בקשת רחמים הוי הפסקה. [וכן משמע ממה שלגבי הוספת תחנונים בסוף תפילת י"ח, הביא אדה"ז בשו"ע שם (סי' קכב ס"א) את טעמו של תר"י, ולא את סברת הרא"ה שהיא סברת בעל 'העיטור', וכנ"ל בארוכה.].

והנה בנוגע לברכת המזון כתב אדה"ז (סי' קפט ס"ז): "ויש מפקפקים במה שאומרים הרחמן בכמה גוונים, שהוא הפסק בין ברכת המזון לשתיית הכוס. ויש מיישבים שכיון שנהגו בהם נעשו כאלו הם מטופס הברכה ואינם חשובים הפסק". ובמקורות (הערה לז) ציין אדה"ז (או אחיו המהרי"ל) שמקור ה"יש מיישבים" הוא "הטור בעצמו". ולפי מה שביארנו לעיל י"ל דאדה"ז מסתמך כאן רק על תחילת דברי ה'טור', במה שכתב: "ונ"ל שאין בזה משום הפסק", וכפי הביאור ב'פרישה', דלא צריך להסתמך בזה על סברת בעל 'העיטור' בברכות שאחרי ברית מילה, שהרי 'הרחמן' עדיף שהוא "מעין הברכה קצת... [ו] כאילו הכל ברכה אחת היא", וכפי שכתב גם ה'לבוש': "כיון שכן נהגו, ושייכי לברכות ההודאות שאמרנו".

והנה ודאי שדברי אדה"ז מיוסדים על דברי ה'פרישה' וה'לבוש' אבל שונה מהם קצת², שהרי ה'פרישה' כלל לא מזכיר בטעם ההיתר "כיון שנהגו בהם", ואפילו ב'לבוש' נראה שזה שני פרטים שונים: "א] כיון שכן נהגו, [ב] ושייכי לברכות ההודאות". ואילו מלשון אדה"ז משמע שיסוד ההיתר ש"נעשו כאלו הם מטופס הברכה ואינם חשובים הפסק" היא אך ורק "כיון שנהגו בהם". ואולי י"ל דאמנם ס"ל דבקשות 'הרחמן' יכולין להיחשב "כאילו הכל ברכה אחת היא", אבל זה במקרה המיוחד הזה אחרי "שנהגו בהם", דכיון שנהגו כן בקביעות הרי זה כאילו קבע המנהג

(2) ובכל אופן הרי שבשו"ע אדה"ז מהדורת קה"ת החדשה יש כאן השמטה של ה'בחור הזעזער', שהשמיט הציונים למקור דברי אדה"ז ב'פרישה' וב'לבוש'. וודאי יתוקן במהדורות הבאות.

שברכת הטוב והמטיב הינה ברכה ארוכה עם הרבה בקשות 'הרחמן'. וראה גם ב'שער הכולל' (פי"ד אות ח) שכתב ע"פ דברי אדה"ז דבקשות 'הרחמן' שלא נהגו בהן אכן הוי הפסק.

מעתי יוצא שלשית אדה"ז בשו"ע: בקשת רחמים בראש השנה אסור משום דהוי הפסק בין ברכה לאכילה. אמנם בקשות 'הרחמן' בברכת המזון אינה הפסק ד"כאלו הם מטופס הברכה". וכן גם התחנונים שבסוף תפילת י"ח אינם הפסק, "שהרי בברכות י"ח עצמן אם בא לומר בסוף כל ברכה מעין הברכה אומר".

אדה"ז בסידור ומנהג חב"ד כבעל 'העיטור', ודלא כה'מגן אברהם'

אמנם לפועל מנהג חב"ד לומר "יהי רצון שעל התפוח – אחר הברכה וקודם האכילה" ('היום יום' א' תשרי). וב'אגרות קודש' שם (עמ' קמ) הוסיף הרבי לבאר: "בכל ר"ה ור"ה ראיתי את כ"ק מו"ח אדמו"ר נוהג כן. שאלתי אם זהו ממנהגי הנשיאים דוקא, או מנהגי כל בית רבי, או הוראה לרבים ג"כ. ועניי שזהו שייך לכל, ושאוכל לפרסם הדבר – ולכן הכנסתי ההוראה ב'היום יום'... סיפר שכך היה עושה כ"ק אדמו"ר [מוהרש"ב] נ"ע".

והוסיף הרבי שם לבאר: "ואף שאדה"ז בשו"ע שלו פסק כדעת המג"א החולק על המעגלי צדק, הרי בכמה מקומות חזר בו ממש"כ בשו"ע, וכמו שנראה בסידורו, ובנדו"ד מוכח כן ממנהג בית רבי".

ומציין שם בהקשר לזה שישנם הרבה הדברים שלעת זקנותו הכריע דלא כה'מגן אברהם', וכפי שכתב בשו"ת 'דברי נחמיה' (או"ח סי' כא): "וכידוע שבפירוש שמעו ממנו ז"ל שחוזר בו במה שנתן נאמנות להמג"א יותר מדאי". ועד"ז כתב בשו"ת 'צמח צדק' (או"ח סי' יח אות ד): "שמעתי ממנו בעצמו, שיש כמה דברים שחוזר בו ממה שכתב שם [בשו"ע שלו], מפני שנסמך אז יותר מדאי על המ"א".

ועוד כתב הרבי שם: "וע"פ מנהג זה מדויק ג"כ לשון רבינו בסידורו בענין אכילת התפוח, שכתב: 'וצריך לברך בתחלה ברוך כו' בפה"ע ואח"כ יאמר כו' – דלכאורה 'בתחלה, ואח"כ' מיותר. ועפהנ"ל י"ל הכוונה שמחדש בזה: בתחלה דוקא, די שסברא שיאמר היה"ר ואח"כ הברכה. גם מרמז שזהו התחילה דכל הענין גם דהיה"ר, ואח"כ – תיכף אחרי שיברך".

והנה בנוסף להנ"ל הרי לכאורה יש להביא ראיה מפורשת דאדה"ז בסידורו הכריע להלכה כבעל 'העיטור' ד"בקשת רחמים אינה הפסקה", ממש"כ בסידורו לגבי ברית

מילה לאחרי הברכה ולאחרי תפילת 'או"א קיים': 'ונונתנים לתינוק³ לשתות מכוס הברכה או ישתה בעצמו', הרי דמספיק באם שותים מהיין לאחרי תפילת 'קיים', כיון דבקשת הרחמים אינה הפסקה. והטעם שהרבי לא הביא ראייה מדברי אדה"ז הללו י"ל דשאני מה "שמבקשין רחמים על הילד" (לשון ה'לבוש'), דהבקשה שייכת באופן ישר להברכה ולהמצוה "שהברכה נתקנה בשביל התינוק הנימול" (לשון אדה"ז סי' תרכא ס"ה), משא"כ ב'יהי רצון' שאומרים על התפוח שאינו שייך לברכת בורא פה"ע.

והעירני הרה"ג ר' חיים רפופרט משיטת היש אומרים שהביא אדה"ז בשולחנו הזהב (סי' קץ ס"ד), "שכל דבר הטעון כוס חוץ מקידוש לא הצריכו לטעום ממנו אלא משום שלא יהא גנאי לברכת היין, שיאמרו שלא לצורך הוא ברכה זו ונראית כברכה לבטלה, אבל באמת הוא לצורך שכך תקנו חכמים בכל שירה הנאמרת על היין שיסדרו אותה אצל ברכת היין שהוא עיקר שירה המיוחדת ליין. לפיכך רשאי לברך ברכת היין ולהטעים לקטן, אע"פ שלא הגיע לחינוך ברכות ואפילו אינו יודע לדבר, שכיון שהטעימה אינה אלא משום גנאי דיה בתינוק קטן כזה", ולפי שיטה זו אין להביא ראייה ממ"ש אדה"ז בהל' מילה דס"ל דתחנונים אינם הפסק, כיון דבכה"ג לא איכפת לן בהפסק וכמ"ש ב'אגרות משה' (או"ח ח"ה סי' כ) דאפילו אם אינו שותה מהכוס כלל אין זו ברכה לבטלה, ע"ש".

הוספת פיוטים אי הוי הפסקה

על מה שכתב ה'טור' דבקשות 'הרחמן' "אין בזה משום הפסק. וגדולה מזו מצאנו בברכת המילה, שמתפללין על הילד באמצע הברכה אחר שבירך בפה"ג, ומפסיק בין ברכה לשתייה", כתב הב"ח: "ויש להביא עוד ראייה שאין בזה משום הפסק, ממנהג העולם שבליל פסח כשגומר ההלל על כוס רביעי, ואומר הלל הגדול ונשמת, אומרים פיוטים הרבה [אז רוב ניסים ואומץ גבורתך] לשון מהרש"ל דלקמן], ולבסוף מברך בורא פרי הגפן, כמו שכתוב בסידורים. ולא חשבינן ליה הפסק במה שאומר פיוטים

3) הרב רסקין בהערותיו לסידור (עמ' ריד הערה 44) מביא מ'כוס ישועות' שכתב שאין לפרש 'ונונתנים לתינוק' להרוך הנימול עצמו, כי הוא מכונה עד הנה בשם 'ילד' ('כשמביאין את הילד... כשמניחין את הילד... קיים את הילד'), וכאן ב'תינוק' קאי, שהוא קטן שהגיע לחינוך עיי"ש. אמנם י"ל דבכוונה סתם אדה"ז ולא פירש שמדובר בתינוק שהגיע לחינוך, כי ביוה"פ אכן נותנים 'לתינוק הנימול' וכפי שכתב אדה"ז בשו"ע (סי' תרכא ס"ה). עוד מביא שם מה שדייק ב'כוס ישועות' מסגנון אדה"ז שמעדיף הנתינה לתינוק על שתיית המברך. וצ"ב בזה. וכבר העיר ב'שבח הברית' (עמ' 82 סוף הערה 34) שלמעשה נוהגים שהמברך בעצמו שותה.

יש להעיר עוד בדברי הרב רסקין שם (הערה 45) שהביא מה ש'העיר בערוך השלחן' דברכת 'קיים' אינו הפסק לפי שהיא בקשת רחמים. ולפלא שלא ראה שאלו דברי בעל 'העיטור' המובא ב'טור'. וכן מה שכתב עוד לתרץ בזה שזה דומה לה'יהי רצון' שעל התפוח בר"ה, הרי הם הם הדברים.

בין הלל הגדול ונשמת לברכה בפה"ג. אכן מהרש"ל (שו"ת סוף סי' פח) שדא בה נרגא ומוחה מלומר הפיזטים עד אחר ברכת בפה"ג על כוס רביעי. עיין לקמן בסימן ת"פ.

הב"ח סובר דהוספת פיזטים הוי כמו בקשות תחנונים, ועל כן לפי מנהג העולם שמוסיפים פיזטים לפני ברכת בפה"ג שעל כוס הרביעי ולא הוי הפסק, גם בקשות 'הרחמן' לא הוי הפסק. אמנם הב"ח בעצמו לא ס"ל כפי מנהג העולם, אלא כדעת המהרש"ל דהוי הפסק. וגם בהל' פסח (סי' תפ) הביא רק את דברי המהרש"ל שדוחה מנהג העולם. ולשיטתו אזיל (סי' תרה) דהתחנונים לפני שחיטה ג"כ הוי הפסק וכנ"ל. ולפי זה יוצא דגם לא ס"ל כבעל 'העיטור', ועל כן אין להפסיק לאחר המילה בבקשת 'קיים' לפני ששתיים מכוס היין.

והנה ה'שער הכולל' (שם) הביא את דברי הב"ח הנ"ל דמשהו בין הוספת פיזטים לבקשות תחנונים, וכתב: "ולפי זה מאחר שבסיום הגדה פסק אדמו"ר בסדור 'הנהגים לומר פזמונים אין להפסיק בהם אלא מיד יברך על הכוס'... ברור שגם כאן דעת אדמו"ר ז"ל שלא להפסיק בהוספת הרחמן [לברית מילה] כו', רק ההוספות 'הרחמן הוא ימלוך' כו' לא השמיט אדמו"ר מן הסדור מפני שכבר נוהגין כן... אבל ששה הרחמן הללו א"א לומר שהם מטופס הברכה שלא נמצא בפוסקים לשנות או להוסיף בבהמ"ז של סעודת מילה. וגם מצד המנהג הנה המסובין והמברך לא נהגו כלל להוסיף בבהמ"ז אפילו במקומות שנהגו לאמרם רק הש"ץ לבדו משורר אותם, בודאי אין להפסיק קודם ברכת הכוס של בהמ"ז. והש"ץ יכול לאמרם אח"כ".

ולכאורה דבריו צ"ע, שהרי אדה"ז בסידור ודאי ס"ל כדעת בעל 'העיטור', שבקשות 'קיים' לפני שתיית הכוס לאחר המילה לא הוי הפסק, וא"כ פשוט דגם בקשות 'הרחמן' לא הוי הפסק וכפי שכתב ה'טור', ולא צריך כלל לסברא שכתב אדה"ז בשו"ע "שכיון שנהגו בהם נעשו כאלו הם מטופס הברכה", וא"כ אין סברא לומר דבקשות 'הרחמן' דברית מילה הוו הפסק. ומה דס"ל לאדה"ז דהוספת פיזטים לפני כוס רביעי מהווים הפסקה לפני שתיית הכוס, י"ל דלא ס"ל כהב"ח, ולפי בעל 'העיטור' רק בקשות תחנונים לא הוי הפסקה. ולפי שיטת ה'שער הכולל' גם אין לומר דגם בקשת 'קיים' לא הוי הפסק "כיון שנהגו בהם", שהרי לשיטתו מה שהש"ץ אומר אינו נחשב "שנהגו בהם".

תחינות ובקשות בהדלקת נרות שבת קודש

הרשד"ב לזין בספר 'שיעורי הלכה למעשה' סי' כא (עמ' קלט-קמא) כותב: "ומעולם היה פלא בעיני מנהג הנשים לומר כמה תפלות ותחנונים בעינים סגורות, דהוי הפסק בין ברכה לבין הסרת הידים וההנאה מהאור... העירו לי על כך חבריי, שאפשר התחינות שאומרות הנשים אינן הפסק כיון ששייכות להדלקת הנרות, וכמו 'יהי רצון

מלפניך שתחדש עלינו שנה טובה ומתוקה, שאינה הפסק בין ברכה לאכילת התפוח... אמנם לענ"ד אין בזה דמיון, שהרי אכילת התפוח היא בשביל מה שאומרים ביהי רצון, משא"כ שהתחינות אינן לצורך הדלקת הנרות... וממה שנוהגות להפסיק באמירת התחן^[י] נות נראה לכאורה שהמסקנא היא שבעיקר יש לזה דין של ברכה שאחר עשיית המצוה, וכמו בנטילת ידים אין חוששים בזה כל כך להפסק.

ולפי כל הנ"ל אולי י"ל שטעם המנהג שאמירת התחינות שאחרי ההדלקה לא הוי הפסק, הרי זה ע"פ סברת בעל 'העיטור' ש"בקשת רחמים אינה הפסקה", והנהגים לפי מנהג זה סוברים דגם תחנונים שאינם קשורים לתוכן הברכה אינם מהווים הפסק, והרי גם ה'יהי רצון' שאומרים בליל ראש השנה אינו קשור לברכת בורא פרי העץ.

הערות להנ"ל

והעירני ש"ב הרה"ג ר' מנחם מאיר יאקאבאוויטש: בנוגע המנהג כיסוי העינים ואמירת תחנונים לאחר הדלקת הנרות, באמת תלוי בדברי ה'מגן אברהם' (סי' רסג סקי"א) בשם 'הגהות מנהגים' דהוי מצוה נמשכת ולכן יוכלה לברך אחר הטבילה, ולפי דברי אדמוה"ז בקונטרס אחרון (שם) עיקר מצות אינו ההדלקה רק הנאת אורה, ואכמ"ל.

וזה מכבר ראיתי בס' 'עיונים בהלכה' (שמעיה, ח"א סי' יח אות ד) שמביא בשם הגרשו"א זצ"ל שכיון שכך היא סדר הדלקה"נ לא הוה הפסק, והמחבר לא נח בזה ומיישב דהעיקר שברכת הדלקה"נ אין צריך כלל להיות עובר לעשייתן דומיא דטבילה, ע"ש. ובס' 'כבוד השבת' (ווינגארטן, הל' לו הערה יז) כתב כעין דבריכם, דאין בזה משום הפסק כמבואר ב'טור' או"ח (סי' קפט) לגבי ברהמ"ז, ויו"ד (סי' רסה) לגבי ברכת קיים את הילד וכו' בברית מילה.

ובחפשי מצאתי שכבר פקפק על מנהג זה ב'תשובות והנהגות' (ח"ב סי' קנג), ושוב כתב ליישב עפ"י ד אדמוה"ז דעיקר המצוה היא הנאת האור, והיא המשך המצוה של הדלקה, ולכן כל שלא נהנית לא נגמרה המצוה ויכולה היא לברך, ולכן אף שמתחנת אחר הברכה כל שהוא קודם ההנאה ואח"כ מברכת עדיין חשיב עובר לעשייתן, אבל על הדלקה לחוד ג"כ כבר שייך הברכה שזהו עיקר המצוה, ואין לחשוש שזהו הפסק והברכה לבטלה עכ"ד. וראה עוד שו"ת 'חיי הלוי' (וואזנער, ח"ב סי' כו) שכתב ליישב דעיקר הברכה על הנאת האור, ודומה להמקדים לקבל שבת ומדליק הנרות מבעוד יום דאינו נהנה מנרות עד הלילה, וגם דבעכ"ח בשעת ההדלקה א"א שלא תנהית תומ"י מהנרות הדולקות וכיסוי העינים אינו אלא לרווחא דמילתא ע"ש.

מקום אמירת 'שומר ישראל' בת"צ

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

לאחרונה ראיתי שואלים פשר ההבדל בין צום גדלי' לשאר הצומות, שביחס לסליחות לצום גדלי' כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע [ברשימה שבתוך ס' סליחות – מנהג חב"ד ע' סג] שכאשר יחול בב' וה', אזי יאמרו הסליחות קודם 'שומר ישראל', ואילו בסליחות של שאר הצומות רשום בסדור תהלת ה' השלם [במהדורות שמסביבות תש"כ ואילך], אחרי הקטע 'רחמנא דעני': "אבינו מלכנו בנוסח הארוך תמצא לעיל ע'...". והיינו שתיכף בסיום הסליחות עוברים לומר 'אבינו מלכנו' בנוסח הארוך. ואכן כן נהגו מאז שאני זוכר.

ומה שמסבך עוד הוא שבלוח כולל חב"ד השווה מדותיו, וגם בשאר צומות כשיחולו בב' וה', רשום שם לומר הסליחות אחרי 'והוא רחום' אך לפני 'שומר ישראל'.

הנה - בנוסף על ההנחי' הברורה שבסדור תהלת ה', וכנ"ל - אם ניגש בצורה מעשית, הרי לסברת המשווה מדותיו, כשהמתפלל גומר 'והוא רחום', צריך הוא לעלעל הדפים ולפתוח סדר הסליחות [עם כל העלעולים והדילוגים שבתוכו – טרם השיפורים הברוכים שעשו המדפיסים בשני עשורים האחרונים], ובגמרו סליחות עליו לעלעל חזרה לומר 'שומר ישראל', ושוב לעלעל ולמצוא 'אבינו מלכנו' הארוך, ולבסוף לחזור לנוסח 'ואנחנו לא נדע'. משא"כ בצום גדלי', שאחרי 'והוא רחום' הוא פותח ספר הסליחות, ובגמר הסליחות יש לפניו 'שומר ישראל'!

ובס' המנהגים-חב"ד ע' 45 הע' 3* מוזכר לומר הסליחות "בסדר תחנון", ולא נחית לפרט יותר. והרי אין לך בו יותר מחידושו, ואם מצאנו שנכתב חידוש של איחור 'שומר ישראל' בסליחות של צום גדלי', מנלך לכלול בזה שאר הצומות?

ולהשוואל למה אכן לא השווינו מדותינו. המענה הוא פשוט: בצום גדלי' הרי 'שומר ישראל' הוא חלק מסדר הסליחות - כבשאר הסליחות שלפני [ואחרי] ראש השנה, ובכדי שלא להכפיל אמירתו, לכן איחרו אמירתו לשם שני וחמישי עד אחרי סליחות, ואז עולה הוא בשביל שניהם [כאשר אנו עושים בידוי של 'אשמנו', שאמירה אחת עולה בשביל תחנון ובשביל סליחות, כמ"ש בהערה שבס' המנהגים הנ"ל].

אלא שבהערות וביאורים גליון ש"פ ויק"פ תשע"ג הראה הרב ב.א. שבגלגול קדום נהגו לומר 'שומר ישראל' בימי הצום ולא בב' וה'. ועל יסוד זה בנה מה שבנה. אך למרות הערך ההיסטורי שבדבריו, הרי למעשה בגלגול הנוכחי, בימי הצום שבימות א'

ג' ד' ו' אין אנו אומרים 'שומר ישראל', ובכל ימות השנה בימי ב' וה' אנו אומרים 'שומר ישראל', הרי שלדידן אינו שייך לצום כי אם לתחנון של ימי ב' וה'.

ואודות זה שבלוח כולל חב"ד השווה מדותיו, הנה:

(א) בדקתי בלוח כולל חב"ד משנת תרצ"ב, ושם אין הדבר מופיע כלל. [אמירת 'סליחות' מזוכרת שם בשאר צומות, אבל לא בצום גדלי']. והיינו בגלל שהרעיון להקדים 'סליחות' ל'שומר ישראל' בצום גדלי' נתחדש ע"י כ"ק אדמו"ר זי"ע והופיע בהסליחות שהופיע בשנת תשט"ו! ולכן קרוב לודאי שאין 'השוואת המדות' שבזה מעשה הגרא"ח נאה ז"ל [שנלב"ע באותה שנה], כי אם של הבאים אחריו וכו'.

(ב) ראה שיחת שבת חנוכה תשכ"ט [שהופיעה כעת מחדש] בתחלתה, דשקו"ט אודות סדר הפטרה בשבת חנוכה שהוא שבת ר"ח וגם ער"ח. ומזכיר שם לשבח לוח כולל חב"ד, ושם נאמר שהרשום שם היינו "המנהג בירושלים מכמה דורות, ומנהג ישראל תורה היא". משא"כ בנדו"ד, שבלוחות הישנות לא היה הדבר רשום, וניתוסף ע"י מי שהבין שצריך להשוות כל הצומות זל"ז, ולא נחית לדייק בכל הנ"ל.

שלכן אין לזוז מהסדר שמופיע בסידורים, שבשאר צומות גומרים תחלה כל הניתוסף בימי ב' וה' – כולל 'שומר ישראל', ואז אומרים סליחות, ובגמרם אומרים 'אבינו מלכנו' בנוסח הארוך, ואז חוזרים לומר 'ואנחנו לא נדע' וכו'.



הניעור משינתו באמצע הלילה

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בשו"ע רבינו סימן ד' סעיף א' כותב "כל אדם הקם ממטתו שחרית בין עשה צרכיו בין לא עשה צרכיו צריך לרחוץ ידיו ברביעית הלוג מים מן הכלי וכו' לפי שכל אדם כשהקב"ה מחזיר לו נשמתו נעשה כבריה חדשה כמ"ש חדשים לבקרים כו' שהאדם מפקיד נשמתו עייפה והקב"ה מחזיר לו חדשה ורגועה כדי לעבוד להשי"ת בכל יכולתו וכו'".

ובסימן ד' סעיף ד' כותב "אמרו חכמים כל הישן בלילה ששים נשימות [כיון] שנסתלקה ממנו נשמתו באה רוח הטומאה ושורה על גופו ומיד שניעור משינתו נסתלקה רוח הטומאה מן כל גופו חוץ מן ידיו שאין רוח הטומאה מסתלק מעליהם עד שישפוך מים על ידיו ג' פעמים על כל יד בפני עצמו וכו'".

ובסעיף י"ד כותב "המשכים קודם עמוד השחר ונטל ידיו טוב שיחזור ויערה על ידיו ג' פעמים כדינם כשיאור היום מפני שאפשר שלילה היא גורמת שישרה רוח רעה על הידים אפילו בלא שינה וכו' אעפ"כ לא יברך על נטילה זו דלא תיקנו ברכת על נטילת ידים אלא כשנעשה בריה חדשה כמו שנתבאר בסעיף א' ובשינה זו השנית לא נעשה ברי' חדשה דפעם א' נעשה בריה חדשה ולא ב' פעמים".

ובסימן ו' סעיף ח' כותב "המשכים לקום ויודע שיצטרך עוד לישן פעם ב' שנית קבע יאמר אלהי נשמה בלי חתימה וכשירצה לישן פעם ב' יאמר ברכת המפיל בלי פתיחה רק יאמר ברוך המפיל חבלי כו' עד החתימה ולא עד בכלל וכשיקום בפעם ב' יאמר אלהי נשמה כו' עם חתימתה אבל ברכת על נטילת ידים לא יברך רק כשקם ממטתו בפעם ראשונה כמ"ש בסימן ד'".

ויש לשאול מהו הדין בנוגע לחיוב נטילת ידים הנ"ל כשאדם קם ממטתו באמצע השינה בלילה ללכת לבה"כ, האם צריך הוא ליטול ידיו ג' פעמים בסירוגין לפני שיוצא ממטתו או לא.

וראיתי מי שהורה שכל פעם שאדם מתעורר באמצע שינתו לילה צריך ליטול ידיו כן.

אבל מדיוק לשון רבינו המועתקים לעיל רואים שהחיוב לנטילת ידים הוא רק כשאדם משכים לקום ומפסיק משינתו כדי ללמוד או לערוך ת"ח וכיו"ב, וזהו משמעות הלשון "המשכים לקום" וכל פעם שנאמר המשכים הכוונה שהשכים להפסיק שינתו בשביל איזה ענין כמו לימוד וכיו"ב, אבל לא כשקם רק לעשות צרכיו וחוזר מיד לישון, שאז אינו צריך ליטול ידים ג' פעמים כמו בשחרית.

וזה נראה ברור מזה שכותב שנטילת ידים הוא כי הקב"ה החזיר לו נשמתו חדשה ורגועה אבל מי שקם באמצע השינה לעשות צרכיו ולחזור לישון הרי הוא עדיין עיף כמו שהי' כשהלך לישון בתחילה, ואיך שייך לומר עליו שנעשה כבריה חדשה, ודלא כמי כשהחליט לקום ללמוד וכיו"ב הרי שהחליט בעצמו שהוא מחודש ורגוע ויכול ללמוד, אז חייב בנטילת ידים כדינם,

וזהו מה שכותב ומיד שניעור משינתו הדיוק שהוא התעורר משינתו ואינו רוצה להמשיך שינתו אז, לכן הוא חייב בנטילת ידים, אבל מי שניעור בגלל עשיית צרכיו וחוזר מיד לישון הרי אינו ניעור משינתו כי הוא עדיין באמצע שינתו ורק מפני אונסו הוא התעורר אבל הוא בעצם בתוך שינתו.

ואילו הי' הדין שבכל פעם שאדם מתעורר באמצע שינתו צריך ליטול ידים ג' פעמים בסירוגין, הגע בעצמך הרי כמה פעמים מתעורר אדם באמצע שינתו בלילה

כדי להתהפך מצד לצד, האם נאמר שכל פעם שאדם מתעורר כך חייב ליטול ידיו גק פעמים בסירוגין?!

ולכן נראה שכשאדם מתעורר באמצע שינתו בלילה לעשות צרכיו אינו צריך לנטילת ידים ורק כשיוצא מבה"כ רוחץ ידיו לברך אשר יצר וחוזר למיטתו



בענין ספק ברכה

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בש"ע רבינו או"ח סימן רצ"ו סעיף י"ט בענין הפלוגתא אם נשים חייבות בהבדלה כותב: "יש לחוש לסכרא הראשונה שלא יבדיל לנשים מי שאינו צריך להבדיל בשביל עצמו שכבר יצא ידי חובתו וגם אין זכרים אחרים גדולים או קטנים שומעים ממנו אלא נשים בלבד, שלפי סכרא הראשונה שהנשים פטורות מהבדלה הרי זה מברך לבטלה".

היינו למרות שהעיקר כדעת היש אומרים שנשים חייבות בהבדלה, מ"מ הברכה עצמה מוטלת בספק, וכמו שכותב בכף החיים סימן רצ"ו אות נ"ד שבמילי דברכות יש לחוש למיעוטא ואפי' כנגד הרוב, וצריכים לחוש שלא ליכנס לספק ברכה לבטלה.

ונראה ברור שדעת רבינו שלא יבדיל לנשים מי שכבר יצא ידי חובתו אפי' אם הנשים אינן יכולות להבדיל לעצמן, ולא כמו שיש לדייק ממ"ב ס"ק ל"ז שאם הנשים אינן יכולות להבדיל יכול מי שיצא כבר להבדיל להן.

והנה בסימן ת"ד סעיף ה' כותב רבינו: "אבל בליל שני של ראש השנה י"א שאין אומרים זמן כיון ששני הימים הן קדושה אחת וכיום אחד הן חשובין א"כ נפטר בזמן של אתמול וכו' אבל י"א שצריך לומר זמן כו' משום שמה שהן נחשבין כיום אחד ארוך אינו אלא מחמת מנהג אבותינו כו' וכיון שאבותינו היו מברכין זמן ביום שני אף שהיו עושין אותן קדושה אחת כו' לפיכך גם לנו יש לברך זמן בליל שני כו' כדי שלא לשנות ממנהג אבותינו". ובסעיף ו' כותב "והלכה כסברא האחרונה. וכדי שלא ליכנס לספק ברכה ילבש בגד חדש או ישים פרי חדש לפניו", ומסיים רבינו "ואם אין לו בגד חדש ופרי חדש עכ"ז יברך שהחיינו שהעיקר כסברא האחרונה".

ולכאורה אינו מובן, בנוגע להבדלה לנשים פוסק שלא יבדיל לנשים מי שכבר יצא ידי חובתו כדי שלא ליכנס לספק ברכה לבטלה אע"פ שהעיקר כ"א שנשים חייבות בהבדלה, ובנוגע לברכת הזמן ביום שני של ר"ה פוסק שיברך שהחיינו אפי' בלי בגד

חדש או פרי חדש ואינו חושש לספק ברכה לבטלה כיון שהעיקר כי"א שחייבים לברך זמן גם ביום שני.

והביאור: בנוגע להבדלה הרי לדעת הי"א שנשים אינן חייבות בהבדלה אין אצלן חיוב לברך ברכת הבדלה כיון שאינן חייבות בהבדלה כלל וכלל, וא"כ מי שמברך להן הרי זה ספק ברכה לבטלה, אבל ביום שני של ר"ה יש חיוב לברך שהחיינו גם ביום שני אלא שלדעת הי"א שלא לברך הוא מטעם שכבר נפטר מזה בברכה מאתמול, לכן כדי לצאת גם לסברא זו לכתחילה ילבש בגד חדש או ישים פרי חדש, אבל אם אין לו בגד חדש או פרי חדש, גם כן יברך שהחיינו כיון שלכל הדעות חייב יום שני ג"כ בברכת הזמן, וא"כ אין כאן ספק ברכה לבטלה כלל, וכן מבואר בלק"ש חל"ז עמוד 17 בהערה. והרי גם לסברא הראשונה מודים שאבותינו היו מברכים זמן גם שהיו השני ימים קדושה א' וכיום אחד.



שהייה בדברי מאפה לשיטת אדה"ז

הרב שלום דובער הרצל

שליח כ"ק אדמו"ר בראש פינה, אה"ק

בדין שהיית דברי מאפה מערב שבת לשבת כגון: חלות, בורקס, פשיטדה, קוגל בחמין ועוד, יש לברר דעת הפוסקים בזה הלכה למעשה כיצד ניתן להשהות מער"ש לשבת ומהי שיטתו של שוע"ר בזה.

א. משנה (שבת יט:): 'אין נותנים פת לתנור ולא חררה על גבי גחלים אלא כדי שיקרמו פניה מבעוד יום. רבי אליעזר אומר כדי שיקרום התחתון שלה'. (ובגמרא (כ). איבעיא להו מה נקרא 'תחתון' האם מה שכנגד האש, או מה שצמוד לדופני התנור. ופירש רש"י שבאופן מעשי הצד הפונה לחלל התנור שהוא מול האש ממחרת להיאפות, ואיבעיית הגמרא היא: האם רבי אליעזר הסבור שהשהיית הדבר מאפה מותרת דווקא כשה'תחתון' הוקרם היא חומרא, משום ש'תחתון' משמעותו הצד הדבוק לדפנות התנור שנאפה בצורה איטית יותר וסבירא ליה לרבי אליעזר שלא די שהצד הפונה לחלל התנור יאפה אלא שצריך שגם הצד הדבוק לדופני התנור – הצד האיטי – יאפה, או שמא ש'תחתון' משמעותו הצד הפונה לחלל התנור, שלפי זה רבי אליעזר בא להקל, שלשיטתו ברגע שהצד הפונה לחלל התנור (שממחרת להיאפות) נאפה, מותר כבר להשהות את הדבר מאפה מערב שבת לשבת.

ופשטה הגמרא מבריייתא: 'רבי אליעזר אומר כדי שיקרמו פניה המדובקין בתנור'. שלפי מה שביאר רש"י שהצד הפונה לצד האש ממהרת להיאפות, יוצא שרבי אליעזר שדורש שהצד הדבוק לתנור - שמאט להיאפות - יאפה, בא להחמיר, ודורש שב' הצדדים יעלו קרום בכדי להתיר השהייה, והתנא קמא שאינו מצריך שהצד האיטי יאפה, סבירא ליה להקל, שדי בזה שרק הצד שממהרת להיאפות יעלה קרום בכדי להתיר שהייתו מערב שבת לשבת.

ובבית יוסף סימן רנ"ד כתב וזה לשונו: משנה, שם: 'אין נותנין פת לתנור עם חשיכה ולא חררה על גבי גחלים אלא כדי שיקרמו פניה, רבי אליעזר אומר כדי שיקרום התחתון שלה'. ומפרש בגמרא: (שבת כ.). 'הכי קאמר, רבי אליעזר אומר כדי שיקרמו פניה המדובקין בתנור'. ופירש רש"י: 'וחומרא היא, שפנים שכלפי האור ממהרים לקרום'. וכתב הר"ן: דהלכה כרבי אליעזר, וכן כתב המגיד שהוא דעת הרמב"ם ואף על פי שבפירוש המשנה פסק (הרמב"ם) דלא כרבי אליעזר, איכא למימר דהדר ביה. ולפי זה טעות סופר יש בנוסחאות שלנו בספרי הרמב"ם שכתו בהם כדי שיקרמו פניה שאינם מדובקים בתנור, וצריך להגיה: [פניה] המדובקים. גם רבינו (הטור) פסק כרבי אליעזר. ומה שכתב 'עד שיקרמו פניה המדובקים בתנור קאי אפת ופניה שכנגד האש קאי אחררה'. עכ"ל.

כלומר: לדעת הבית יוסף ההלכה נפסקה כרבי אליעזר ולהחמיר שצריך ששני צדי הפת א. הצד הדבוק בתנור ב. והצד שכלפי האש - יעלו קרום. (ולא כדעת תנא קמא הסובר שדי שאחד מצדי הפת מעלה קרום - שלדעת רש"י זהו הצד שמול האש) וגם בכסף משנה כתב כן בדעת הרמב"ם שההלכה הוכרעה כרבי אליעזר המחמיר.

וכל זה לפירוש רש"י שבאופן מעשי הצד הפונה לחלל התנור ממהר להיאפות שלפי זה רבי אליעזר מחמיר - ודורש ששני צדי הפת (גם זה שדבוק בתנור) יעלו קרום אולם בהב"ח מביא דעה אחרת.

דעת התוספות: שבאופן מעשי הצד הממהר לקרום הוא הצד הדבוק בתנור ולפי זה: התנא קמא הוא המחמיר משום שהוא אינו מסתפק בזה שרק הצד הדבוק בתנור יאפה אלא מצריך שגם הצד הפונה לחלל התנור יאפה, דהיינו, שלדעתו צריך ששני הצדדים יעלו קרום (חומרא), ולאידך רבי אליעזר סובר שדי בזה שרק הצד הדבוק בתנור יעלה קרום (קולא). וההלכה נפסקה כתנא קמא שצריך שהצד שמול האש

1) וזה שכתב הטור: 'אלא כדי שיקרמו פניה הדובקים בתנור או פניה שכנגד האש' כבר ביאר הב"ח כוונתו: 'עד שיקרמו פניה המדובקים בתנור קאי אפת ופניה שכנגד האש קאי אחררה'.

שהוא האיטי יותר יקרום (כלומר שני הצדדים), ולדעת הב"ח כן פסקו גם הרמב"ם והרי"ף והרא"ש.

ובשולחן ערוך סימן רנ"ד סעיף ז הובא דין זה להלכה:

שהמחבר כתב: 'אין נותנין סמוך לחשיכה פת לתנור אלא כדי שיקרמו פניו המודבקים בתנור'.²

וכתב על כך הרמ"א: 'ופשטיד"א או פלאדו"ן צריך שיקרום פניו למעלה ולמטה ויתבשל מה שבתוכה כמאכל בן דרוסאי'

וביאר במגן אברהם על מה שכתב המחבר 'פניו המדובקים': דזה יותר בקל מתקדם דסבירא ליה (למחבר) דבאיזו צד שמתקדם סגי,

ועל מה שכתב הרמ"א שצריך שיקרום 'למעלה ולמטה' כתב: 'צריך עיון דזהו דלא כמו שכתב הרב בית יוסף (מחבר) ואם כן הוי ליה (לרמ"א) למימר ויש אומרים'.

כלומר, לדעת המגן אברהם המחבר והרמ"א חולקים בשהיית כל דברי מאפה האם ההלכה הוכרעה להקל או להחמיר:

שדעת המחבר היא שדי כשהצד המהיר (הדבוק בתנור) מעלה קרום - קולא³ (ולא כפי שמשמע ממה שכתב הוא עצמו בב"י)

ודעת הרמ"א הוא שצריך ששני הצדדים יעלו קרום - חומרא.

אך דעת הגר"א והדגול מרבבה הוא שהמחבר והרמ"א אינם חולקים, אלא:

דהמחבר מיירי במאפה דק - ולכן די לוודאות שאחד הצדדים מעלה קרום, משום שכשהוא מעלה קרום מן הסתם גם הצד השני מעלה קרום.

אך הרמ"א מיירי במאפה עבה (להגר"א) שלכן צריך לוודאות ששני הצדדים העלו קרום, משום שאם יוודא שרק צד אחד העלה קרום אין מזה הכרח שהצד השני נאפה

(2) ובפשוטות הדברים המחבר בשו"ע מכריע בהתאם למה שכתב בבית יוסף ובכסף משנה שהת"ק מיקל וסובר שדי שצד אחד יקרום ורבי אליעזר מחמיר וסובר שצריך שגם הצד הדבוק יקרום שהוא הצד האיטי, כלומר שב' הצדדים יעלו קרום. וההלכה נפסקה כר"א המחמיר. אלא שהמג"א הבין שהמחבר בשו"ע חזר בו ממה שכתב בב"י ובכסף משנה. וכדלהלן.

(3) ועייין בפרמ"ג ובמחצה"ש ועוד שהקשו על מקורו של המג"א שהבין שהמחבר בשו"ע פסק לקולא שדי שצד אחד מקרים, ושהצד הממהר הוא הצד הדבוק בתנור, שזה לכאורה היפך ממש ממה שביאר בב"י ובכסף משנה, שהלכה כרבי אליעזר לחומרא ושצריך שהצד הדבוק לתנור יקרים משום שהוא מקרים מאוחר יותר והאריכו לבאר מהו מקורו של המגן אברהם שהמחבר חזר בו ממה שכתב בב"י ושכן דעת הטור, יעוי"ש.

ג"כ ויהיה בזה איסור שהייה. או באו"א (להדגול מרבבה) שהרמ"א מיירי במאפה דק שמלא במילוי בשר או דגים והמילוי מפריד בין שני חלקיו – והחשש הוא שמא המילוי מפריד בין החלק העליון לחלק התחתון של המאפה ואפילו אם נדע שצד אחד העלה קרום עדיין יתכן שהצד השני לא העלה קרום, וכן שמא המילוי לא התבשל כל צרכו או לכל הפחות כמאכל בן דרוסאי, ולכן צריך לוודאות ששני הצדדים העלו קרום וכן שהמילוי נתבשל כמאב"ד.

ב. ובשוע"ר סימן רנ"ד סעיף ו הביא כל זה להלכה, וזה לשונו:

'אסור ליתן סמוך לחשכה פת לתנור . . אלא אם כן יש שהות ביום כדי שיקרמו פני הפת המדובקים בתנור ופניה של צד חלל התנור, וכן בחררה, שאז אין לחוש שמא יחתה, שלא יפסיד הפת. ועיסה הממולאה בבשר או בדגים (או בגבינה) צריך שיקרמו פניה מלמעלה ומלמטה ויתבשל המילוי שבתוכה כמאכל בן דרוסאי . . . ויש אומרים שאיזה צד הפת שקרם תחלה די בכך. ויש לסמוך על דבריהם בדיעבד.

דמדויק לשון רבינו נראה שהכריע כדעת המגן אברהם שהמחבר והרמ"א חולקים ובשני פרטים:

א. שלדעת המחבר (היש אומרים): די כשצד אחד מעלה קרום אפילו לכתחילה (ולא הזכיר שום חילוק בין בצק עבה לדק).

ולדעת הרמ"א (הדעה הראשונה) צריך לוודאות ששני הצדדים העלו קרום גם כשמדובר במאפה דק או בחררה (מין מאפה הנאפה ישירות על הגחלים), (וכל שכן שלשיטתו בבצק עבה יש להקפיד ששני הצדדים יעלו קרום).

ב. בעיסה הממולאה בבשר ודגים: שלדעת הרמ"א שסובר שאפילו במאפה דק צריך לוודאות ששני הצדדים העלו קרום (מכך שלא חילק בין עבה לדק) צריך, בעיסה הממולאה, לוודאות שני פרטים: א. ששני צדדי הבצק העלו קרום ב. שהמילוי נתבשל כמאכל בן דרוסאי. והחידוש הוא: שבמילוי אין לסמוך על בדיקת שני צדדי המאפה בלבד ולומר שאם הצד שממהר להיאפות כבר נאפה (שהוא מצד אחד של המילוי) וגם הצד האיטי יותר (הצד השני של המילוי) כבר נאפה שמוזה יש להסיק שגם המילוי שהוא באמצע כבר נתבשל כמאב"ד, אלא שיש לעשות בדיקה נפרדת למילוי לוודאות שאכן התבשל כמאכל בן דרוסאי, משום שהזמן הדרוש לאפיה (בשני הצדדים) הוא ענין אחד, והזמן הדרוש לבישול המילוי הוא ענין אחר.

ולדעת המחבר (היש אומרים שבשוע"ר): הנה מזה שבשוע"ר לא כתב שבזה שהיש אומרים (מחבר) מודה, מוכח שלדעת רבינו בדעת המחבר די כשאחד מצדדי

המאפה העלה קרום ואין צורך לבדוק את מילוי הבשר או הדגים האם התבשלו כמאכל בן דרוסאי או לא.

וההסברה בזה, אולי יש לומר, שמכיון שעיקר החשש הוא שמא יחתה לזרו את בישול המילוי, לכן בנידון דעיסה ממולאה שצד א' כבר נקדם אין לחשוש לכך וזהו משום שברגע שצד אחד מהמאפה העלה קרום הנה באם יחתה אז בגחלים לזרו את בישול המילוי עלול המאפה להיחרך ויפסיד הפת. לפיכך, לדעת שוע"ר, דעת המחבר היא להתיר את המאפים בשהייה לאחר שנבדק שצד אחד כבר העלה קרום, כי מכיון שצד א' כבר העלה קרום, האדם שומר ע"ע מלחתות עוד.

וכפי שביאר רבינו בעצמו באותו סעיף בדעת הרמ"א וזה לשונו: 'אסור ליתן סמוך לחשכה פת לתנור... ולא חררה על גבי גחלים אלא אם כן יש שהות ביום כדי שיקרמו פני הפת... וכן בחררה שאז אין לחוש שמא יחתה שלא יפסיד הפת'. כלומר: שחלוק דין היתר שהיית תבשיל שהתבשל כמאב"ד מדין מאפה שהעלה קרום. שסיבת היתר השהייה בתבשיל לאחר שהתבשל כמאב"ד (לרמ"א) הוא משום שאין צורך חיובי לאדם עוד לחתות, אך במאפה אפילו כשהעלה קרום רק מצד אחד ס"ל להמחבר, שלא רק שאין צורך חיובי לאדם לחתות אלא עוד יותר מכך יש סיבה שלילית מלחתות, משום שאם יחתה יפסיד הפת.⁴ וכן יש לומר בדעת המחבר (יש אומרים) שגם כשצד אחד בלבד מהמאפה העלה קרום האדם כבר חושש מלחתות משום שאם יחתה יתכן שאותו הצד שכבר העלה קרום יחרך ויפסיד עקב כך את כל הפת.

ולכתחילה הכריע רבינו כדעת הרמ"א א. שבפת, בין עבה ובין דקה צריך לוודאות ששני הצדדים יעלו קרום וכן ב. בעיסה ממולאת, מלבד מה שצריך לוודאות ששני צדדי הפת העלו קרום צריך לוודאות שהמילוי נתבשל כמאב"ד. אבל בדיעבד, כשעבר על תקנת חכמים וכבר הניח את הפת ונכנסה שבת, הכריע רבינו שיש להקל כדעת המחבר, שדי כשצד אחד בלבד העלה קרום ובוה גופא: א. אין הבדל בין בצק דק לעבה שבכל אופן די כשצד אחד בלבד העלה קרום ב. ושבעיסה ממולאת אין צורך כלל לבדוק את המילוי לאחר שצד אחד העלה קרום וכפי שנתבאר לעיל.

ג. אך מלשון המשנה ברורה נראה שתפס לעיקר את דעת הגר"א והדגול מרבבה שהמחבר והרמ"א אינם חולקים אלא שמסכימים שבבצק דק די שצד אחד יעלה קרום (ובזה מייירי המחבר) ובבצק עבה או בצק דק שהמילוי מפריד בתוכו צריך ששני הצדדים יעלו קרום (ובזה מייירי הרמ"א).

4 שבה קאי המחבר לשיטתו, שבכדי להשהות מאכל ללא גריפה וקטימה, לא די שיהיה מבושל כמאב"ד (שאז אין סיבה חיובית וצורך לחתות) אלא צריך שיהיה מבושל כל צרכו ומצטמק ורע לו (דהיינו שתהיה סיבה שלילית מלחתות, שאם יחתה יפסיד המאכל).

במשנה ברורה ס"ק כ"ו על דברי המחבר 'המדובקים בתנור' כתב וזה לשונו: "המדובקים בתנור, והאחרונים הסכימו שהוא הדין דסגי אם מתקדם פניה שכנגד האש ואפשר דגם המחבר סבירא ליה הכי, והא דנקט 'פניה המדובקים' סבירא ליה דזהו יותר בקל מתקדם. . ועיין בבאור הגר"א בהג"ה שבסמוך דדוקא אם הפת דק, אבל אם הוא עב אינו מתבשל מהרה וצריך שיהיה נקדם הפנים התחתון שכנגד התנור וגם הפנים שלמעלה נגד חלל התנור". עכ"ל.

ובס"ק כ"ט על דברי הרמ"א שבפשטידה ופלאדין (עיסה ממולאת) 'צריך שיקרמו פניה למעלה ולמטה' כתב המשנה ברורה, וז"ל: 'ועיין במגן אברהם וט"ז שכתבו דלפי דעת המחבר לעיל סגי בשנקרם אחד לבד, אמנם בבאור הגר"א כתב דלפי שהוא עב ואינו מתבשל מהרה לכך לכולי עלמא בעינן מלמעלה ומלמטה, וגם הדגול מרובה כתב דכולי עלמא מודים בזה אמנם מטעם אחר, דכיון דפשטיד"א חלק עליון וחלק התחתון אינם מגוש אחד דהרי המולייתא שבתוכה מפריד ביניהם, הוי כשני עוגות ובכל אחד צריך קרימת פנים, וכן כתב בספר חמד משה'.

והנה הגם שהמשנה ברורה בס"ק כ"ט הביא תחילה דעת המג"א שהמחבר והרמ"א חולקים, אך נראה ששיטתו למעשה היא כדעת הגר"א והדגמ"ר והחמד משה שהביא לאחר מכן שהמחבר והרמ"א לא חולקים אלא שהמחבר מיירי במאפה דק שלכן די בשנקרם צד אחד והרמ"א במאפה עבה או עם מילוי שלכן צריך ששני הצדדים יעלו קרום.

וזה נראה א. מסגנון לשונו בס"ק כ"ט מהאריכות בלשונו בציטוט הגר"א ושכן ס"ל להדגול מרובה ושכן ס"ל להחמד משה. וב. בעיקר מכך שכבר בס"ק כ"ו על דברי המחבר והסכמת האחרונים (מג"א) שדי בכך שצד אחד העלה קרום כבר כתב המשנ"ב את דעת הגר"א שבפת עבה מודה המחבר שצריך ששני הצדדים יעלו קרום. ואכן כך הבינו פוסקים אחרונים את דעת המשנה ברורה שתפס את דעת הגר"א והדגמ"ר להלכה.

ד. ואם כנים הדברים יהיה לנו נפקא מינה למעשה בין שיטת שוע"ר להמשנ"ב

דעת שוע"ר:

שלדעת הרמ"א ולבני אשכנז: לכתחילה צריך ששני הצדדים יעלו קרום וכשיש מילוי לבדוק את שני הצדדים וכן לוודא שהמילוי התבשל כמאכל בן דרוסאי, ורק בדיעבד (כשעבר על תיקון חכמים והכניס העיסה לתנור) ניתן להקל גם כשצד אחד בלבד כבר קרם ומבלי לבדוק את מצב המילוי.

ולדעת המחבר ולבני ספרד: גם לכתחילה ניתן להשהות כשרק צד אחד העלה קרום ואין הבדל בין בצק דק או בצק עבה וכן אין הבדל אם יש מילוי או אין מילוי, תמיד ניתן להשהות כשצד אחד בלבד העלה קרום.

דעת המשנה ברורה:

בבצק דק: די כשצד אחד מעלה קרום (ובזה מיירי המחבר, אך גם הרמ"א יודה לדין זה כשהעיסה דקה)

בבצק עבה או עם מילוי: צריך ששני הצדדים יעלו קרום והמילוי יתבשל כמאכל בן דרוסאי (ובזה מיירי הרמ"א, אך גם המחבר יודה לדין זה כשהעיסה עבה או עם מילוי).

בדיעבד: גם לדעת המשנה ברורה יהיה ניתן לצרף את דעת המגן אברהם ושולחן ערוך הרב להקל כשצד אחד העלה קרום

סיכום פרטי דין שהיית דבר מאפה שכו"ע מודים:

א. מותר לכתחילה לדעת כולם (מחבר ורמ"א) להניח את כל סוגי המאפים על מקור חום בערב שבת, גם כשלא קרם אף צד מהבצק בתנאי: שמקור החום גרוף וקטום, והטעם, שבגרוף וקטום אין חשש שמא יחתה. אך צריך להיזהר מאוד לא להוסיף בבישול (הזזה, פתיחת המכסה, החזרה וכדומה) וכן בתנאי החזרה בשבת.

ב. אסור לדעת כולם, גם בדיעבד, להסתמך על ההיתר של 'בשר חי', ולהניח בצק שאינו אפוי כלל סמוך לחשיכה, והטעם משום שבצק נאפה במהירות רבה יותר מאשר בשר, ולכן דעת האדם אינה מוסחת מהבצק - ללא גריפה וקטימה או קרימת הפנים.

ג. בדיקה: כשפורסים את המאפה ולא נמשכים קורים מהבצק - זהו סימן שהמאפה העלה קרום משני הצדדים ומותר לכתחילה להשהות, ובימינו נהוג לנעוץ קיסם במאפה ולבדוק האם נמשכים קורים כשמוציאים את הקיסם, ולכן: כשמקור החום אינו גרוף וקטום ורוצה להשהות מין מאפה (בתוך תנורים של ימינו) - צריך לעשות בדיקה ולפרוס עם סכין או להכניס ולהוציא קיסם לבדוק שאין קורים שנמשכים.

ד. אסור לעשות כל פעולה המזוזת בישול או אפיה (הזזה, פתיחת סיר, הגסה וכדומה) גם כשמקור החום גרוף וקטום ושני צדדי המאפה העלו קרום (פריסה ללא קורים) כל עוד הבצק לא נאפה כל צורכו ממש, והסיבה: הבצק עדיין עובר תהליך אפיה ובכל הזזה שלו או של הכלי או של המכסה הרי הוא מזוזו את האפיה ויעבור על איסור מבשל.

ה. מסקנה: לכתחילה כדאי שדברי המאפה יאפו או יתבשלו כל צרכם ממש, שאז מותר להשהות לדעת כולם וכן יהיה ניתן להזיז, לסגור הסיר, להגיס ובוזה יצאו מידי שאלות וחששות איסור

ובדיעבד כשכבר הכניס לתנור של ימינו דבר מאפה בערב שבת (ולא יצר מצב של גרוף וקטום), מותר להשהות כשברור שצד אחד לפחות העלה קרום.



אמירת 'אנא' בהלל

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בשו"ע אדה"ז (סי' תפח ס"ג) "ומצוה מן המובחר לקרותו [את ההלל] עם הציבור... כדי שיענה עמהם 'הודו' ו'אנא' אחר הש"ץ".

בסידורים החדשים (קה"ת אה"ק, תש"ס ואילך) נדפס בטעות על 'אנא': "חזן וקהל", כאילו כולם אומרים זאת יחד. וצריך לתקן ולכתוב במפורש, שקודם אומר זאת החזן בקול ואח"כ עונה זאת הציבור, בכל פעם שאומרים 'אנא' (ע"ד שנדפס שם ב'הודו').



תפלה כנגד צד מזרח (גליון)

הת' חנני' וועכטער

תלמיד בישיבה

בהגליון דש"פ וישלח כתב הרה"ת י.ל.ג. בענין תפלה כנגד צד מזרח, אע"פ שאין ארון הקודש לכיוון מזרח וכו', והביא מחלוקת אם מתפללים עם כולם (אם הם מתפללים כנגד ארון הקודש) או כלפי מזרח, והביא מאג"ק דכ"ק אדמו"ר הרי"צ (ח"ג ע' צח) שכתב בפשיטות דמתפללים לצד מזרח, ואחרי זה דייק מלשון היד אליהו וכן מאדמו"ר הרי"צ ד"יכול" משמע דאינו מחוייב בדבר וכו'.

ויש להעיר דלכא' צ"ע דיוק זה בלשון כ"ק אדמו"ר הרי"ץ, דשם קאי בהמשך לשאלה אם מותר להתפלל בבהכנ"ס שאין הרוחות מכוונות, וע"ז ענה הרבי הרי"ץ דאינו יודע מה השאלה, דאם בנו כבר, יכול להתפלל כנגד מזרחם! דה"יכול" קאי

כהמשך לזה שאפשר בוודאי להתפלל בבהכנ"ס זה, ולכאן אין לדייק אם צריך לעשות כן או לא. וק"ל.



חשש עונה בינונית בכמה ראיות

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב קהילת 'היכל מנחם' מאנסי
מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו'
'מנהג אבותינו בידינו' על מנהגי ישראל

אשה שראתה ראייה ראשונה ובתוך שלשים יום ראתה ראייה שניה, הנה דעת הרמ"א (סעיף יג) וט"ז (סקי"ז) דחוששת משום עונה בינונית בין ליום ל' מראייתה הראשונה ובין ליום ל' מראייתה האחרונה, בנוסף על חשש יום הראיות עצמן, כמו שהם חוששים בוסת הפלגה לכל ראייה וראיה בפני עצמה. כגון שראתה ביום א' ניסן וראתה עוד ראייה ביום כ' ניסן חוששת ליום ל' בניסן שהוא ל' יום מראייתה הקודמת, וחוששת גם ליום י"ט אייר שהוא ל' יום לראייתה האחרונה, ולא משנה אם ראתה עוד ראייה ביניהם או לא, וכן הלאה.

אולם רוב הפוסקים חולקים וס"ל דדין עונה בינונית הוא כמו וסת הפלגה ולעולם מניין ל' יום רק מראיה האחרונה (ב"ח אות טז; כרתי ופלתי סקט"ו; רעק"א בהגהות אות ג; סדרי טהרה סקי"ג; חו"ד סקי"ג; ובשו"ת צמח צדק שער המילואים סוף סי' מד, במהדורה חדשה סי' שה).

ובדעת אדה"ז (ס"ק מב-מג-מד): הנה אף דבוסת הפלגה נקט כהש"ך (בנקוה"כ אות ד) דלעולם חשבינן הפלגה מראיה האחרונה כמבואר להלן בדברינו בידינו וסת הפלגה, מכל מקום לענין עונה בינונית כתב כהרמ"א והט"ז. וי"ל הביאור בזה דס"ל לרבינו דכמו דבוסת קבוע גם לפי הש"ך לא נתבטלה ההפלגה במה שקירבה ראייתה לראות בינתיים⁵, כן הדין בעונה בינונית, וס"ל דתקנת עונה בינונית הוא חיוב פרישה שמתהווה מכל ראייה וראיה בפ"ע. דכיון שאין לה וסת קבוע חששו חז"ל שתראה לל' יום כרוב נשים⁶, ולפי שאין אנו יודעין איזה ראייה הוא העיקר ואיזה הוא תוספת דמים לכן חיישינן מכל ראייה וראיה (וראה כעין זה בקנה בשם, ביאורי ט"ז סק"ד).

5) ראה סוגה בשושנים סי' ה סק"ז; פרי דעה טורי כסף סקי"ח ד"ה והנה ובשפתי לוי סק"מ ד"ה ודע.

6) ראה קו"א סי' קפד סק"ד.

אמנם בסוגה בשושנים (סימן ה סק"ה) כתב דבאמת גם השוע"ר לא ס"ל להלכה כהט"ז, ומה שכתב שם הוא רק לבאר דעת הרמ"א והט"ז וכמבואר בסוף דבריו שם. (וכן כתב בטהרה כהלכה פכ"ד ביאורים אות ו).

ודבריהם צ"ע: א) בצ"צ מפורש דחולק על אדה"ז בזה וז"ל "מה שכתב רבינו בסי' קפט סקמ"ב משום עונה בינונית, לפענ"ד כמ"ש הס"ט סקי"ג דהכא א"צ לחוש". ב) אדה"ז מאריך מאוד בביאור שיטת הרמ"א עם מראי מקומות ובשני מקומות כותב דין זה, ודוחק לומר שכתב כן רק לדעת הרמ"א והט"ז וליה לא סבירא ליה.

אולם למעשה נקטו הפוסקים דלעולם חשבינן עונה בינונית ל' יום רק מראיה האחרונה (שישבה"ל סי"ג אות יד ד"ה בעצי לבונה; קנה בשם ביאורי הט"ז אות יד; אגורה באהלך סי"ג אות יד ד"ה וכתב החו"ד; טהרה כהלכה שם). ונראה דגם לנו חסידי חב"ד אפשר להקל. דהגם שאדה"ז מחמיר בזה מ"מ הצמח צדק שהוא בתרא מקיל בזה, וכמו בשאר ענינים כשהצמח צדק חולק על אדמו"ר הזקן נקטינן כהצמח צדק, כגון ברכת על מקרא מגילה ביום הפורים, וכדומה.



פשוטו של מקרא

ותן זרע

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

ויגש מז, יט: "למה נמות לעיניך גם אנחנו גם אדמתנו קנה אותנו ואת אדמתנו בלחם ונהיה אנחנו ואדמתנו עבדים לפרעה ותן זרע ונחיה ולא נמות והאדמה לא תשם". ופירש"י "ותן זרע - לזרוע האדמה. ואע"פ שאמר יוסף ועוד חמש שנים אשר אין חריש וקציר, מכיון שבא יעקב למצרים, באה ברכה לרגליו, והתחילו לזרוע וכלה הרעב, וכן שנינו בתוספתא דסוטה.

וצ"ל איך ידעו המצריים שבביאת יעקב באה ברכה לרגליו וכלה הרעב ואפשר לזרוע האדמה.

והנה, ניחא להתוספתא סוטה שם, שדרשו זאת על הפסוק דלקמן (מז, כג) "הא לכם זרע", שהם דברי יוסף להמצריים, כי יתכן שיוסף ידע שברכה באה לרגליו של יעקב, אבל לרש"י שכותב פירושו על המקרא "ותן זרע" שאמרו המצריים ליוסף, קשה כנ"ל. ומוכרח לומר, שהמצריים אכן לא חשבו שכלה הרעב ומ"מ בקשו זרע.

והביאור בזה: המצריים כבר ידעו שקיים הבדל בין התבואה הנמצאת ברשותם להנמצא ברשות יוסף, שהרי גם אצרו תבואה בשבע שנות השבע יחד עם יוסף, ותבואתם הרקיבה ותבואת יוסף לא הרקיבה, וא"כ ראו שחוקי הטבע אינם שולטים במה שברשות יוסף. ועכשיו שאמרו המצריים ליוסף "קנה אותנו ואת אדמתנו בלחם" שאז עברו הם ואדמתם לרשותו של יוסף, חשבו שכמו שחוקי הטבע נשתנו אצל יוסף בנוגע לרקבון התבואה, כ"ה בנוגע להרעב והחריש וקציר, שהזרע שברשות יוסף אפשר לזרוע גם בשנות הרעב, ולכן בקשו ותן זרע.

אלא שזהו הטעם רק לדעת המצריים, אך רש"י כתב הטעם אליבא דאמת, והוא דרשת התוספתא, שמכיון שבא יעקב למצרים באה ברכה לרגליו, וכלה הרעב והתחילו לזרוע.



קנאת השבטים ביוסף

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

וישב לז, ג: "וישראל אהב את יוסף מכל בניו כי בן זקונים הוא ועשה לו כתונת פסים". ופירש"י: "ואונקלוס תרגם בר חכים הוא ליה. כל מה שלמד משם ועבר מסר לו". והם דברי ר' נחמיה במדרש רבה פפ"ד.

והנה, בשבת (י, ב) ובמגילה (טז, ב) איתא: "אמר רבא בר מחסיא אמר רב לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים שבשביל משקל שני סלעים מילת שנתן יעקב ליוסף יותר משאר בניו נתקנאו בו אחיו ומכרו אותו למצרים כו"

וצ"ע מדוע נתעורר בהם הקנאה רק משום הכתונת פסים ולא משום שיעקב מסר רק ליוסף כל מה שלמד משם ועבר¹.

ונראה לומר, שבאמת ידע יעקב שאין לשנות בנו בין הבנים, ולכן בנוגע ללימוד עם יוסף, אכן העלים הדבר מהם ודאג שזה יהיה באופן ששאר האחים לא ידעו מזה. והיו הרבה הזדמנויות לזה, שהרי מצינו שיוסף נשאר תמיד אצל אביו, גם כאשר שאר אחיו עזבו את הבית [ראה וישב לז, יב-יג: וילכו אחיו לרעות גו' ויאמר ישראל אל יוסף גו']

ביחד עם זה הוא חשב, שדבר חיצוני כמו בגד אינו תופס מקום אצלם, שהרי כולם צדיקים היו [ראה פירש"י וישלח לה, כב: שכולן שוין וכולן צדיקים], וזה לא יצטרך להעלים מהם. וטעה בזה, כי הרי נתקנאו בו האחים עי"ז.

ובזה יומתק מה שתרגם אונקלוס על הפסוק (ויחי מט, כד) ותשב באיתן קשתו: "ותבת בהון נבואתיה על דקיים אורייתא בסיתרא"². אשר פשטות כוונתו בזה הוא שיוסף קיים התורה גם בהיותו משנה למלך במצרים. ולפי דברינו י"ל דקאי גם על ימי נעורו בבית אביו, שגם שם עסק בתורה עם אביו בסתר כדי שאחיו לא ירגישו בו.



1) ומצינו שהנהגה כזה מעורר קנאה. ראה פירש"י ד"ה עד היום הזה (תבוא כט, ג) "נתן משה ספר התורה לבני לוי... באו כל ישראל לפני משה ואמרו לו משה רבינו אף אנו עמדתו בסיני וקבלנו את התורה ונתנה לנו, ומה אתה משליט את בני שבטך עליה".

2) ראה מ"ש רש"י על אתר: "תוספות הוא ולא מלשון עברי שבמקרא".

ארץ העברים

הנ"ל

וישב מ, טו: "כי גנב גנבתי מבית העברים גו". והנה לעיל (לך לך יד, יג) פירש"י שאברהם נקרא בשם "העברי", "משום שבא מעבר הנהר", ז.א. מאור כשדים ומחרן שהם נמצאים מעבר לנהר פרת הגיע אברהם לא"י. וא"כ תמוה מה שיוסף מתאר א"י בשם "ארץ העברים". וכי בשביל שאברהם ומשפחתו התגוררו בא"י, ייקרא כל הארץ על שמם.

והנה, הרמב"ן פירש: "וטעם מארץ עברים, מארץ חברון אשר גרו שם אברהם יצחק ויעקב כו' וגדול שמו (של אברהם) בגוים כו'".

ובאופן אחר י"ל ובהקדים: הרמב"ם כתב בהל' ע"ז (פ"א ה"ג) בנוגע להפצת ידיעת ה' ע"י אברהם: "היה מודיע לכל אחד ואחד כפי דעתו כו' עד שנתקבצו אליו אלפים ורבבות והם אנשי בית אברהם כו'". ומעולם לא מצאתי מקור לדבריו אלו.

אלא די"ל שמקורו מהפסוק הנ"ל, שיוסף מכנה את א"י "ארץ העברים", והוא מכיון שאכן היו הרבה אנשים שם שנקראו "עברים" על שם הזדהותם עם אברם העברי.



כמים הפנים

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בספר 'פנים יפות' מהרה"ק ר' פנחס הורוביץ זי"ע, בעל ה'הפלאה', ס"פ תולדות, עה"פ (כח,מה) "עד שוב אף אחיך ממך", מפרש שיהא לך סימן ששכך כעסו - ממה שאצלך ישכך האף, הכעס על עשו, שהרי "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם", עיי"ש.

ולכאורה הרי יעקב שלח לו לשלום בר"פ וישלח, והמענה היה שאתה פונה אליו כאח והוא עדיין שונאך כעשו הרשע כפירש"י שם, הרי שמצד יעקב קטנה השנאה, ומצד עשו כלל לא (ולא פירש ע"ז מאומה בפירושו שם).



ויספר העבד ליצחק

הנ"ל

בס"פ חיי שרה, מסופר שחזור אליעזר עבד אברהם עם רבקה, ואז (כד, טו): "ויספר העבד ליצחק את כל הדברים אשר עשה".

ולכאורה צריך ביאור מפני מה "לא חזרה שליחות אצל המשלח", ולא סיפר קודם כל לאדונו ומשלחו – אברהם אבינו ע"ה (ע' גיטין כד, א רד"ה והא לא. סג, ב רד"ה לא חזרה).

ובני ר' דוד שי' מצא (בס' דברי שלמה לרש"ח טיקוצ'ינסקי, ירושלים (תרפ"ט?)), דף ה,א), שכיוון שנתן אברהם כל אשר לו ליצחק, הרי גם עבדו אליעזר בכלל המתנה, ולכן כשרבקה שאלה "מי האיש הלזה", ה' המענה: "ויאמר העבד: הוא אדוני", דהיינו יצחק הוא אדוני ולא אברהם, על-כן "ויספר העבד ליצחק" כי אליו חוזרת השליחות.



נתנבא שישובו שניהם (גליון)

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

א. בגליון א'עט הבאתי פירש"י על הפסוק (וירא כב, ה) ונשתחווה ונשובה אליכם: "נתנבא שישובו שניהם". ושאלתי, שמזה שרש"י לא כתב כאן (כבכמה מקומות) "ניבא ולא ידע מה ניבא" וכיו"ב, אלא כתב "נתנבא", משמע שאברהם כן ידע מה שניבא, ונבואה זו היתה בתשומת לבו של אברהם. ואם כן, אינו מובן לכאורה איך ניבא אברהם בשימת לב שישובו שניהם ואעפ"כ היה זה ניסיון אצלו.

יש להוסיף: כשהקב"ה מנבא איזה נבואה בודאי שיש בזה איזו כוונה ותועלת. [ראה לדוגמא פירש"י ד"ה ויבן שם מזבח (לך לך יב, ח) "נתנבא שעתידין בניו להכשל שם על עון עכן והתפלל שם עליהם". הרי שהנבואה גרם לו להתפלל עליהם]. אבל כאן, לא זו בלבד שלכאורה לה היתה בה איזה תועלת, אלא שהקטינה הניסיון.

[והא דלא פירש"י התועלת גם בשאר הנבואות שנאמרו בלא הודע, י"ל שבפשוטו של מקרא אין צריך לפרש זה. ורק במקום שהנבואה שהנבואה מקטינה את הניסיון, ולא עוד אלא שמצד הנבואה מובן שאין כאן ניסיון כלל ה' רש"י צריך לפרש זה].

ב. בגליון א'פא כתב הרב ש.פ.ר. לתרץ השאלה בתחילה ההערה. ולאחר שהאריך קצת איך שאברהם לא הרהר אחר מדותיו של הקב"ה, כתב וז"ל: "אבל בזה שדברי הקב"ה היו סותרים זא"ז לא הרהר כלום. . וכ"ה בעניינינו, שהנסיין הי' נסיון גמור ושלם מצד אברהם ולא הרהר אחר מדותיו של הקב"ה, רק שמכיון שאמר לו כי ביצחק יקרא לך זרע, בודאי יקיים 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" ע"כ.

אבל לכאורה, עדיין השאלה במקומה עומדת: א) אם לפי דבריו, חשב אברהם בשעה שנתנבא והי' בטוח שבודאי יקיים הקב"ה דבריו שביצחק יקרא לך זרע ואחר השחיטה יחי' אותו, איזה נסיון הוא זה. ואיך זה "נסיון גמור" כמו שכתב הוא. ב) ועוד והוא העיקר, אם רש"י הי' מפרש כאן "ניבא ולא ידע מה ניבא" כבשאר מקומות, לא היתה שום שאלה לכתחילה.

ולכאורה הי' אפשר לתרץ שהיות שמדובר כאן בנוגע לאברהם אינו מתאים כל כך לפי כבודו הלשון "לא ידע מה ניבא", ולכן פירש"י "נתנבא".

אבל אין זה תירוץ מספיק, שהי' רש"י יכול לומר "נצנצה בו רוח הקודש", כמו שפירש"י (ד"ה חי' רעה אכלתהו – וישב לו, לג): "סופו שתתגרה בו אשת פוטיפר". דלכאורה, זה שתתגרה בו אשת פוטיפר הוא הוכחה גמורה שיוסף חי ולא נטרף בידי חי' רעה, ואיך הי' יעקב יכול לחשוב ששני הדברים אמת, בשעה שהם הפכים זה מזה. אלא הביאור בזה, שלא הי' נבואה ממש אלא "ניצוץ של רוח הקודש". [ואפשר שזה על דרך שפירש"י (ד"ה וירא יעקב כי יש שבר במצרים – מקץ מב, א): "ראה באספקלריא של קדש. . ולא היתה נבואה ממש להודיעו בפירוש שזה יוסף"]. וכמו כן בעניינינו, אם רש"י הי' מפרש "נצנצה בו רוח הקודש שיחזורו שניהם", לא הי' שום סתירה להנסיין שהלך לשחוט את יצחק, ולא הי' שום חלישות בהנסיין מצד זה.

ג. גם הת' מ.ש. שי' כתב לתרץ שאלה הנ"ל. וכפי שהבנתי נקודת תירוץו היא: שאברהם כן הבין את הנבואה, דהיינו שיחזור עם יצחק, אבל היות שגם אחר נבואה זו ידע שכוונת הקב"ה שילך לשחוט את יצחק, לכן לא הבין את הנבואה, דהיינו איך תתקיים נבואה זו.

אבל עדיין אינו מובן: א) אם אברהם ידע בבירור שישב עם יצחק, הרי זה מחליש הנסיין שלו. וכי נתבטל הבטחת הקב"ה על ידי הנבואה שישבו שניהם, מפני שלא הבין אברהם איך יתקיים הדבר. ומה נוגע אם אברהם הבין איך שיתקיים הדבר או לא הבין, הרי דבר ברור ששישנה הבטחה שישבו שניהם, ואם כן זה מחליש את הנסיין שלו. ב) ועוד, למה ינבא הקב"ה לאברהם נבואה שתחליש את הנסיין שלו.

היום יום

סיום "לוח היום יום"*

הרב מיכאל אהרן זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

בפתגם ליום יב כסלו כותב הרבי: "מקובל בידינו בשם מורנו הבעש"ט: כששומעים דבר לא טוב על אחד מישראל, גם אם אין מכירים אותו, צריך להצטער צער רב, כי אחד מהם הוא בודאי לא טוב: אם אמת הדבר שמספרים על פלוני, הלא הוא לא טוב, ואם אינו אמת הלא המספר נמצא במצב לא טוב".

ביום שלאח"ז - יג כסלו כותב: "אמר אאמו"ר: חסידות משנה את המציאות ומגלה את המהות. והמהות של האיש הישראלי אין להעריך ולשער, כי הוא חלק מן העצם, והתופס במקצתו כאלו תופס בכלול, וכשם שהעצם אין לו שעור כך החלק אין לו שעור, ע"ד הכנף מין כנף - עס איז מעהר ניט וואס עצמות האט בורא געווען א נשמה אז זי זאל זיין א נברא - וחסידות מגלה את המהות".

וביום טו כסלו כתב: "רבינו הזקן סיפר לבנו אדמו"ר האמצעי: דער זיידע (הבעש"ט) זאגט אז מ'דארף האבען מסירת נפש אויף אהבת ישראל, אפילו צו א אידען, וועלכען מ'האט קיינמאל ניט געזעהן".

הנהגה בג' ימים אלו מלמד אותנו הרבי בנוגע אהבת ישראל, היינו ללא התחשב מצב הזולת, היהודי:

יב כסלו - "כששומעים דבר לא טוב על אחד מישראל, גם אם אין מכירים אותו, צריך להצטער צער רב". היינו גם "דבר לא טוב על אחד מישראל".

ובעומק יותר: יג כסלו - "חסידות משנה את המציאות ומגלה את המהות". היינו שמגלה העילוי שביהודי, שמצד העצם שלו, שהוא בתכלית העילוי וזה מכריע זהותו.

ויש להעיר בתור דוגמא לזה גם משיעור תניא של יג כסלו: להבין ענין ההלכות דלא שכיחי כלל וכו'. ומבאר אדה"ז שבעצם יש לכל הלכה שרש למעלה אבל יש

* מוקדש לכבוד היארצייט של אמי מורתי הינדא רחל ע"ה בת הרב יצחק מאיר הכהן ע"ה [ג' טבת תשס"א - תשע"ה].

שלפעמים אי"ז נמשך בפועל בעוה"ז הגשמי (וראה אוה"ת ויקרא ח"ב ע' תעז ואילך: "וזה דלא ימצאו בבי"ע כיון שאין כלי ומעביר" היינו המתאים לזה למטה).

וכן מבאר הרבי¹ בנוגע לנצחיות עניני הרפואות שנזכרים בתורה:

"תורה ומצות מצ"ע, איז אדרבה: דער מקור והתחלה פון תורה ומצות איז למעלה ברוחניות (כמש"נ ואהי' אצלו גו' שעשועים גו' כמאמר חז"ל: חמודה גנוזה שגנוזה לך, ועוד), און פון רוחניות ווערן זיי דערנאך נמשך מן השמים דברתי עמכם (כמש"נ מן השמים השמייעך את קולו גו' ועל הארץ גו') ונשתלשל למטה ובגשמיות. און דעריבער, אלע ענינים וואס שטייען אין תורה, איז זייער אפטייטש "בעצם" - ווי זיי זיינען בעליונים ברוחניות. .

און ווי די ענינים זיינען ברוחניות, זיינען זיי נצחיים און מצד זייער רוחניות'דיקן שורש איז זייער תועלת ורפואה פאראן אלעמאל.

משא"כ ווען עס ווערט א שינוי (און ירידה) בעולם - דעמאלט קענען די ענינים רוחניים ניט אראפקומען למטה מיט דער גאנצער שלימות, דעריבער ווערט א שינוי בנוגע זייער פעולה אלס רפואת הגוף - און די הוראות הנ"ל בלייבן נאר ברוחניות".

ועפ"ז יומתק גם הבנת הפתגם של יג כסלו, "מגלה את המהות", היינו כביטוי שרבינו ה' רגיל בקדש להזכיר² שבנוגע לכל יהודי צ"ל הגישה "אל תבט אל מראהו" אלא אל הפנימי' הטמון בתוך כל יהודי³.

ובפתגם ליום טו כסלו מוסיף הרבי עוד נדבך ודגש מיוחד באהבת ישראל:

"רבינו הזקן סיפר לבנו אדמו"ר האמצעי: דער זיידע (הבעש"ט) זאגט אז מ'דארף האבען מסירת נפש אויף אהבת ישראל, אפילו צו א אידען, וועלכען מ'האט קיינמאל ניט געזעהן".

והיינו שאף שרגש הלב לזולת או לנושא מסויים באופן פנימי, הוא בעיקר התוצאה ממה שאדם ראה או שמע, שזה פועל על האדם התרשמות מיוחדת. הנה בנושא אהבת ישראל, צ"ל מסירת נפש על זה אף ליהודי שמעולם לא ראהו. והיינו ב' ענינים: הן אהבת ישראל והן (ועד כדי) מסירת נפש על האהבת ישראל גם ליהודי שאינו מכיר באופן אישית.

(1) לקו"ש חכ"ג ע' 38 ואילך

(2) לקו"ש חט"ז ע' 321.

(3) ראה היום יום - יז אייר.

וי"ל שבזה מגלה רבינו קשר פנימי ועצמי שיש ליהודי עם כל א' מ' ישראל אף אם אינו מכירו, שזהו מצד העצם למעלה ולא שע"י הכרה אישית. וזהו ע"ד מה שרבינו כתב ב"היום יום": אדמו"ר האמצעי אמר בשם רבינו הזקן: אהבת ישראל בעדארף דערנעמען ביז מיצוי הנפש". [ויש להעיר שגם בפתגם של טו כסלו הוא אדמו"ר האמצעי בשם אדמו"ר הזקן].

נמצא שבימים אלו מסכם הרבי גודל מעלת אהבת ישראל בתורת חסידות חב"ד.

ומאהבת ישראל לאהבת השם, ישראל וקוב"ה כולא חד –

לסיום הלוח – חותם רבינו ביום יח כסלו: "הצ"צ כותב: אהבה דבחינת ועמך לא חפצתי שלא לחפוך שום דבר זולתו יתברך, ולא אפילו שמים וארץ שהם ג"ע עלין ותחתון, כי רק ביו"ד נברא כו', אלא תהי' האהבה רק לו יתברך לבד, דהיינו למהו"ע יתברך ממש. וכך היה נשמע הלשון ממז"ר נ"ע (רבינו הזקן) בדביקותו, שהיה אומר בזה הלשון: איך וויל זע גאר ניסט, איך וויל ניט דייין ג"ע [גן עדן] איך וויל ניט דייין עוה"ב [עולם הבא] כו' איך וויל מער ניט אז דיך אליין".

והיינו שגם באהבת השם הוא עד עצם הנפש, ובמילא "ועמך לא חפצתי". . "ניט דייין גן עדן, ניט דייין עולם הבא, נאר אז דיך אליין".

ויש לומר שבזה מתבטא הקשר של יהודי עם הקב"ה:

ויובן ע"פ מה שמבאר רבינו בנוגע סיום המשניות סיום מס' עוקצין מ"ש "עתיד הקב"ה להנחיל ש"י עולמות לכל צדיק וצדיק". ומבאר שהביטוי כאן הוא [לא "ליתן" אלא] "להנחיל", ענין דירושה.

"בנוגע ירושה, איז ידוע וואס איז מבאר, דער ראגאטשאווער אז א יורש איז ניט א צווייטע מציאות וואס באקומט נכסים פון דעם מוריש, נאר "תחת אבותיך יהיו בניך" – דער יורש שטייט במקום המוריש, א יורש איז איין זאך מיט'ן מוריש ("עצם האב" בלשוננו).

ועד"ז איז בנוגע צו א אידן: די שלימות וואס ווערט אויפגעטאן דערמיט וואס איד לערנט תורה און איז מקיים מצות איז וואס ישראל אורייתא וקוב"ה כולא חד. . ועד"ז וחיבור – א איד ווערט כביכול איין זאך מיט'ן נותן התורה ומצווה המצות, דעם אויבערשטן אליין. .

אידן זיינען דאס נוחל אלס יורש וואס איז איין זאך מיטן מוריש: אידן זיינען "בנים" להקב"ה און דעריבער, בשעת א איד לערנט תורה און איז מקיים מצות ווערט נתגלה ווי ער איז איין מציאות מיטן אמת'ן "יש המוחלט" ("מציאות התמידית"), "אותי אתם לוקחים".

עפ"ז יש לדייק בדא"פ מ"ש "איך וויל ניט דיין ג"ע [גן עדן] איך וויל ניט דיין עוה"ב [עולם הבא]":

מבואר בחסידות ש'גן עדן' הוא השכר על לימוד התורה ועוה"ב הוא השכר על קיום המצוות⁵. וא"כ נמצא מ"ש אדה"ז "איך וויל ניט דיין ג"ע [גן עדן] איך וויל ניט דיין עוה"ב [עולם הבא] - נאָר אז דײַך אליין", היינו שישאל מתקשרים בעצמות אוא"ס, למעלה מגדרי תורה (גן עדן) ומצוות (עוה"ב), כי אם "נאָר אז דײַך אליין", עצמות אוא"ס.



שונות

תיקון טעות בתורה אור פרשת שמות

הרב לוי יצחק יעקבסאהן
תושב השכונה

גרשון דובער יעקבסאהן
תלמיד באהלי תורה - אהלי מנחם, כתה ב'
ברוקלין, נ.י.

בתורה אור פרשת שמות בהביאור על דיבור המתחיל הבאים ישרש יעקב (נד, ב), שו"ה "גילוי המצות" נדפס: "אשה יראת היא תהלה".

ולכאורה צריך לתקן כלשון הכתוב: "אשה יראת ה' היא תהלה". ואכן מביא אדמו"ר הזקן הכתוב כלשונו "אשה יראת ה' היא תהלה" בכמה מקומות בתוך מאמר זה גופא, הן לפני"ז והן לאח"ז.

(5) ראה מאמר ד"ה כל ישראל וכו' תשל"ג - סה"מ מלוקט ח"ד ע' קעז.

ולהעיר שכן נדפס "אשה יראת היא תתהלל" חסר "ה" ברוב הדפוסים של תורה אור שראינו, החל מדפוסי צילום מה'תורה אור' שנדפסו בוויילנא תרנ"ט ומינכן תש"ח עד להוצאות ה'תורה אור' שנדפסו לאחרונה כאן.

ואכן בדפוס ראשון של תורה אור – קאפוסט, תקצ"ז (צילום מצורף כאן) נדפס הלשון כתיקונו: "אשה יראת ה' היא תתהלל".



"אדמו"ר נבג"מ" בפלח הרימון לר"ה מפאריטש

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

הנה ידוע הוא שבכתבי הר"ה מפאריטש מכונה בדרך כלל אדמו"ר האמצעי בשם אדמו"ר נבג"מ, ואדמו"ר הצ"צ בשם אדמו"ר שליט"א, כי רוב כתביו נכתבו אחרי הסתלקות אדמו"ר האמצעי ובזמן אדמו"ר הצ"צ. [וכן מפורש בכ"מ, וביניהם בהערה שבספר החדש פלח הרימון מאמרי חודש תשרי, עמוד רלד בשולי הגליון].

ולפי זה יש להעיר במ"ש שם (בפלח הרימון הנ"ל) עמוד לט "ולהבין כ"ז יש להקדים מה ששמעתי מאדמו"ר נבג"מ (בשבת הפסקה ראשונה בשנת תרי"ט במא' על כן קראו)", דהא ברור שהכוונה היא לאדמו"ר הצמח-צדק, ובפשטות שם התואר "נבג"מ" הוא הוספת המעתיק הכותב בכותרת "בע"ה דרוש מהרר"ה נבג"מ", והיינו שהמאמר נעתק אחרי פטירת ר"ה (בשנת תרכ"ד) והסתלקות הצ"צ (בשנת תרכ"ו).



סדר הוצאת ס"ת

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בסידורי 'תורה אור' ו'תהלת ה' ה'רוסטובער', אין 'כותרות' להוצאת ס"ת, לא בחול ולא בשבת.

בסידורי חב"ד בדורותינו יש שם כותרות¹, אך קרוב לוודאי שאינן לאדמו"ר הזקן. ננסה להשוות ביניהן, ולראות במקביל בסידורים אחרים.

מיקום הכותרת בחול

אחרי 'א-ל ארך אפיים': ב'תהלת ה' הישן, וב'מהדורה מוערת² (כמו בסידורי יעב"ץ, אוצר התפילות, עבודת ישראל).

לפני 'א-ל ארך אפיים': ב'תהלת ה' קה"ת אה"ק³.

לגופו של עניין, יש איזה קשר בין 'א-ל ארך אפיים' לקה"ת, כמו שהביא באבודרהם⁴ שבשני הנוסחאות של בקשה זו יחד, יש חמישים תיבות "כנגד עשרת הדברות וארבעים יום שעמד משה בהר לקבל התורה".

מיקום הכותרת בשבת

לפני 'אתה הראית': ב'תהלת ה' קה"ת אה"ק (כמו בסידורי יעב"ץ ועבודת ישראל).

אחרי 'אתה הראית': ב'תהלת ה' הישן, וב'מהדורה מוערת' (כמו בסידור אוצר התפילות).

לגופו של עניין, פסוקים אלו נאמרים כהכנה לקה"ת, כדברי האבודרהם⁵: "מפני שנאמר על קבלת התורה, והתורה ניתנה בשבת". וראה גם בסידור יעב"ץ.

הכותרות עצמן:

(א) בסידור יעב"ץ⁶ – בחול 'קריאת התורה והלכותיה', ובשבת 'קריאת התורה'. (ב) בסידור 'עבודת ישראל' – בחול 'סדר קה"ת', ובשבת 'סדר הוצאת ס"ת'. (ג) ב'אוצר התפילות' – 'סדר הוצאת ס"ת', ו'סדר הוצאת ס"ת לשבת ויו"ט'. (ד) ב'תהלת ה' הישן – 'סדר קה"ת לחול', ו'סדר קה"ת בשבת ויו"ט'. (ה) בקה"ת אה"ק – 'סדר

1) ב'תהלת ה' הישן, נוסחן קרוב להנדפס ב'אוצר התפילות' (שניהם נדפסו במקור בדפוס ראם, ווילנא תרע"א).

2) הוצאת קה"ת, ברוקלין תשע"ג.

3) הוצאת קה"ת, תש"ס ואילך.

4) ירושלים תשכ"ג עמ' קכז בשם 'משמרת המועדות'.

5) שם עמ' קעא.

6) מהדורת אשכול, ירושלים תשנ"ג. יש לדעת, שנדפסו שם גם תוספות ממקורות שונים שאינם ליעב"ץ.

הוצאת ס"ת לחול', ו'סדר קרה"ת לשבת ויו"ט'. ו) במהדורה המוערת – 'קריאת התורה', ו'סדר קרה"ת לשבת ויו"ט'.



סליחות בת"צ כשיש חתן או בעל ברית

הנ"ל

ב"השלמה" [לשו"ע אדה"ז] סימן קל"א ס"ז¹, פסק הרה"ג הרה"ח ר' נחמיה מדובראוונא:

"אם חלה מילה בתענית ציבור, אע"פ שא"א תחנון ולא הוא רחום בשני וחמישי², מתפללים סליחות ואומרים ויודי כדרכם³, דכיוון שמניחין מקצת – סגי, ואין צריך להניח לגמרי, וה"ה בחתן בתוך ז' ימי המשתה... וכן בבית האבל, נמצא כתוב על שם גדול אחד, שהיה אבל, והתפללו אצלו סליחות בתענית ציבור (ומיהו החתן ובעלי הברית עצמם, כיוון שיום-טוב שלהם הוא, וכמו-כן האבל עצמו, דלגבי ידיה איתקש לחג – אפשר שאף הסליחות דתענית ציבור אין אומרים⁴).". עכ"ל.



ד"ה ויהי מקץ תרס"ו וענין ה'קץ'

הרב מיכאל אהרן זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

לאחרונה זכינו לגילוי מאמר חדש, מאמר ד"ה ויהי מקץ תרס"ו.

-
- 1) במהדורה הישנה של השו"ע נדפסה בסוף ח"א עמ' 357 (קעט, א), ובחדשה בח"ד (1) עמ' תכה.
 - 2) ובימינו, לפי הוראות רבינו, כשא"א תחנון נמנעים גם מאמירת 'אבינו מלכנו' הארוך ו'א-ל ארך אפיים' הקצר (שיחת וא"ו תשרי תשל"ה, שיחות קודש ח"א עמ' 48, וכנדפס בשוה"ג בסידורי תהלת ה' דשנת תשל"ט ואילך).
 - 3) כשאומרים סליחות באמצע התפילה (כמנהגנו בתענית ציבור) מדלגים 'אשמנו' כיוון שאין מתוודין באותה תפילה אלא פעם אחת (ספר המנהגים עמ' 52-53), וא"כ הפעם שמדלגים את הווידי הרגיל, צריך לומר את הווידי של הסליחות אחרי 'שמע קולנו', כמו בסליחות שלפני ר"ה. ולכאורה צ"ל הפעם גם את "ויאמר דוד אל גד... יבושו רגע", כי כל השמטתו כאמור בס' המנהגים שם היא רק מפני "שאינ לאומרים" לאחר נפילת-אפיים שאמר בתפילה".
 - 4) וכמדומני שכך רגילים לנהוג. וע"ע.

והנה בנוגע להמשך תרס"ו אומר כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ¹: "דער מאמר, יום טוב של ראש השנה, וואס דער טאטע הויבט אָן ראש השנה תרס"ו מיט די זעכציק המשכים – איין און פערציק מאמרים פון דעם המשך – א חוץ איינצלנע מאמרים – האט דער טאטע געזאגט אין יאר תרס"ו."

ע"פ רשימה שבתחילת המשך נמצא שמאמר זה הוא לא מההמשך וכנראה בין ה"איינצלנע מאמרים" (מאמרים בודדים). וכדמוכח גם מתוכן המאמר שהוא ענין בפ"ע ולא מתוכן ההמשך שלפנ"ז.

ועפ"ז נראה שבמאמר זה ישנו ענין מיוחד שלכן נאמר בתור מאמר בפ"ע אף שאז הי' תקופת המשך.

ויש לומר בזה ע"פ מ"ש בסה"מ תרס"ג ע' קמד: "...ואח"כ משנת תרכ"ו שנסתלק אדמו"ר בעל צ"צ נ"ע ונסתלק גילוי המוחין שהוא בזמן ק"ש והתחיל השעה הד' שהוא זמן תפלה, ותמשוך זמנה עד תרס"ו ושמונה חדשים שהוא שעה ד' שהוא זמן תפלה, וזהו קירוב יסוד עם מל' ע"פ קבלה, וע"כ תהי' הגאולה שיהי' עליית המלכות בשעה זו דוקא שהוא זמן תפלה..".

וכן כשהכינו המשך תרס"ו לדפוס (תש"ל), הקדיש הרבי שיחה מיוחדת על היחודיות של המשך זה, שבו הזכיר גם הקץ של תרס"ו²: "מבין מאמריו גופא דיבר כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע במיוחד בשבח המשך תרס"ו. כי כל מעלות הנ"ל, בהן נשתבחו מאמריו, ישנן במדה מרובה ומיוחדת בהמשך זה. ולא רק שבהמשך זה באה תורת החסידות לידי התגלות יותר ובהשגה למטה יותר, אלא שגם שייכותה של "חכמה זו" לגאולה העתידה (וכנ"ל, שהיא היא הסיבה מה שפנימיות התורה מתגלית יותר מדור לדור) נראית יותר בהמשך זה, וכידוע אשר כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע קישר אמירתו של המשך בשנה זו (תרס"ו) עם ה"קץ" הנמצא בכמה ספרים על שנה ההיא (וגם עם זה שבזמן ההוא היו פרעות במדינת רוסיא ל"ע ושהיתה מוצאי שנת העיבור)".

וראה גם שיחת ש"פ וארא תשי"א (תורת מנחם ח"ב ע' 181 ואילך): "ועד"ז בנוגע לשנת תרס"ו, כפי שסיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר³ שבראש השנה תרס"ו אמר אביו כ"ק אדנ"ע שמתירא משנה זו מפני שיש בה "קץ" (נוסף על היותה מוצאי שנת העיבור)".

(1) לקו"ד ח"ב דף ש, א.

(2) לקו"ש ח"ז ע' 209.

(3) בהוספות לסה"מ תרס"ו בסופן (קה"ת, תנש"א) ע' תרפח. וראה מגדל עז (שע"י הרב י. מונדשיין ע"ה) ע' תצא ואילך.

והנה במאמר ד"ה ויהי מקץ הנ"ל מבאר ענין הגאולה שמתבטא ביחוד ז"א ומלכות. והוא מתאים גם למ"ש בסה"מ תרס"ג הנ"ל. וראה גם ד"ה ויגש אליו וגו' תרנ"ח וד"ה אד' שפתי תפתח תשי"ב שיחוד ז"א ומלכות הוא תוכן הענין דסמיכות גאולה לתפלה. ועפ"ז י"ל אשר כשהגיע לפ' מקץ תרס"ו, שתוכן שם הפרשה מתבאר גם בלקו"ת להאריז"ל על פסוק זה שזה מורה על קץ הגלות, הקדיש כ"ק אדמו"ר מהורש"ב מאמר מיוחד וארוך בענין הקץ.

יש להעיר שתוכן חלקי של המאמר הוא זהה להמאמר ד"ה ראשית גוים תר"פ, שהוא מאמר האחרון שאמרו אדמו"ר הרש"ב נ"ע ברבים בעלמא דינ' וגם שם - בסמיכות לב' ניסן, יום הסתלקותו - מדבר בענין קץ החשך והגלות.

ומכאן למדים עד כמה מדוייקים הנהגות רבותינו נשיאנו באמירת דא"ח.



הערות בספר "המסע האחרון"

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

זכרון לידיד: לפני שבועיים נודע לנו על פטירתו של ידיד וחבר נאמן, הר"י ז"ל מונדשיין. אין כאן המקום לכתוב על פועלו של הר"י בהפצת תורת רבותינו נשיאינו, וגודל מפעליו להגדלת כבוד תורת החסידות בחוגים רחבים ובקרב אנשי אקדמיה, וכן אודות חידושי המהפכניים בחקר ההיסטוריה של החסידות וקורות ימי החסידים, יעידו על זה ספריו הרבים ומאמריו שנתפרסמו מעל גבי בימות רבות, ואין לנו צורך ביותר מן גודל החיבה והעידוד שייחס כ"ק רבינו אל ספריו ועבודותיו של הר"י, ועוד חזון למועד בעז"ה. אך בכל זאת מכיון שזכרו אינו מש מאתנו, רציתי לדון כאן קצת על אחד מספריו. נקטתי את ספרו האחרון, הוא ספר "המסע האחרון" (וקשור ג"כ לימי כ"ד טבת הבעל"ט, ולמוצש"ק פ' שמות עת הסתלקות רבינו הזקן בשנת תקע"ג), ונדון קצת על תחילת הדברים בספר זה. רוב הערותי דלקמן היו למראה עיניו של ר"י ז"ל ברצף התכתבותינו מאז בקשר לספר זה. ואציין כאן חלק מן הדברים.

בשנת תשע"ב נתפרסם ספר "המסע האחרון" - מאתיים שנה למסעו של אדמו"ר הזקן, תקע"ב-תשע"ב.

הספר הוא אלבום מחקרי מצויין מושך את העין ואת הלב, עצום בתוכנו וברמת המידע שבו, אודות נסיעותיו של כ"ק אדמו"ר הזקן בחדשים האחרונים הסמוכים להסתלקותו, בעת אשר פלש נאפוליון עם צבאו לתוככי רוסיא. ספר זה הוא אוסף של מקורות ופרטים רבים, וגם גילויים חדשים הקשורים לנסיעות אלו.

אל מי נכתבה, אגרת כ"ק אדהאמ"צ

בתחילת הספר נדפס מכתבו הארוך של אדמו"ר האמצעי מעת סיום המלחמה, אחרי הסתלקות כ"ק אדה"ז (כ"ד טבת תקע"ג), שבו הוא מתאר בפרטיות את כל נבואות אדה"ז אשר נתקיימו, ואת כל אשר עבר עליהם בעת בריחתם מן הצבא הצרפתי. [המכתב נדפס בספר זה בתוספת הערות ומחקרים רבים הקשורים לאגרת זו, ונדפסה גם בספר "אגרות קודש" אדמו"ר האמצעי שבעריכת הרב שד"ב שי' לויין עם הערות רבות].

ובהקדמה לזה, מביא המחבר על שתי נוסחאות (בדפוס ובכתבי-יד) אודות הנמען של מכתב זה, אל מי כתבו אדהאמ"צ:

נוסח א' שנכתב אל הרה"ח ר' משה מייזליש,

ונוסח ב' "להדאקטער ר' יצחק ב"ר ראובן גילל מדובראוונע שהי' בקאלוגע",

[הוא מביא שם עוד גירסא שהנמען הוא ר' אלכסנדר זיסקינד, אבל הוא דוחה גירסא זו. שם הוא גם מזכיר אפשרות אשר המכתב נשלח לכמה נמענים, אך הרשד"ב לויין בהערות לאגרות קודש טוען אשר מכמה לשונות במכתב ניכר שהיא נכתבה לנמען אחד בלבד].

המחבר, מתלבט בהכרעת דבר זה, והוא כותב תמיהות על שתי הנוסחאות, ומסיים בסוף דבריו: "הרבינו בתמיהות ובספיקות ולכלל מסקנה ברורה לא הגענו".

גם אנו נלך בדרכו של המחבר, ולא נבוא כאן להכרעה מיהו הנמען של אגרת אדמו"ר האמצעי הזאת, ורק נדון בטיעונים והרהורים הקשורים לענין זה. [עיקר הסיבה שאין אנו יכולים לקבוע דבר בענין זה, הוא כי הגירסא הראשונה שנמען הוא הר"מ מייזליש היתה נפוצה בדפוס כו', ואילו הכותרת שהנמען הוא הרופא ר' יצחק גיל היא תגלית חדשה מכת"י שנתגלתה ע"י הר"י שי' מונדשיין, ובודאי אין באפשרותינו לקבוע דברים נגד מה שנשתרש ונתקבל כו'. ואחר זמן מצאתי גם שהגירסא שהיאגרת אל הר"מ מייזליש נזכרה גם בס' השיחות תשנ"ב ח"א ע' 177].

גירסא א: אל הדאקטאר ר' יצחק גיל

המחבר כותב: "האם יש בידינו להכריע למי נכתבה האיגרת, לר' משה מייזליש או לר' יצחק גיל?"

ואחרי זה הוא ממשיך בהרהורים שונים לטובת כל גירסא.

ואלו הם הטיעונים לטובת הגירסא שהאיגרת נכתבה אל הדאקטער ר' יצחק גיל:

(א) הדעת נותנת שעדות מפורשת כעין זו על ר"י גיל, עדיפה על היחוס לר"מ מייזליש שאין לו מקור בכתובים.

(ב) האיגרת נכתבה ל"אהובי ידידי חביבי כנפשי מנעוריי", בימי נעוריו לא הכיר ר"מ מייזליש לא את אדמו"ר הזקן ולא את אדמו"ר האמצעי. ואולי ר"י גיל כן הכירם בנעוריו.

(ג) המכתבים האחרים שנכתבו לר"י גיל מוכיחים בוודאות את הקשרים ההדוקים וההכרות הקרובה שהיו בינו לבין בית רבינו, לפיכך סביר בהחלט שידועו לו את פרטי ענייניהם והמוצאות אותם במהלך המלחמה שניתקה ביניהם.

(ד) גם האמור במכתב "כאשר אספר פנים אל פנים", מתאים יותר לר' יצחק שהתגורר – בדוברובנא – באיזור מגוריו של אדמו"ר האמצעי, מאשר לר"מ מייזליש איש וילנא, שלא היתה שום ודאות שהם ייפגשו בעתיד הקרוב.

(ה) במכתב נזכרת ההשתדלות שנדרשה בקשר לבית-העלמין בהאדיטש. לשנה הבאה כתב על כך אדמו"ר האמצעי לר"מ מייזליש בבאור כל הענין בשרשו ותחילתו, ולא ניכר ממכתבו שהדבר היה צריך להיות ידוע לר"מ מייזליש משכבר הימים.

גירסא ב: האיגרת נכתבה אל הרה"ח הרב משה מייזליש

לאידך הוא כותב שם סברות לטובת הגירסא שהנמען הוא החסיד הרב משה מייזליש:

(א) היתכן שאדמו"ר האמצעי יכתוב בשפה רווית מליצות תורניות למכביר, לאדם שמכתבים אחרים אליו נכתבו בשפה המדוברת, יידיש וכשהוא מרמז לענין שנתבאר בחסידות, כותב הוא אליו: "וכידוע לידידי בהרחבת ענין זה" כאשר יכתוב לאחד מגדולי החסידים המשכילים בדא"ח, ששבילי דרושי החסידות נהירין לו היטב.

(ב) באותו מכתב נאמר: "לשמע און שמעתי שמתעסק באמונה בדבר הזה, ונתן נפשו בדבר הזה", דברים שמתפרשים כפעילותו בריגול למען הצאר הרוסי, פעילות מעין זו מיוחסת לר"מ מייזליש. האם גם ר"י גיל עסק בכך? אין אתנו יודע עד מה.

יישוב התמיהות

לדעתי, יש לדחות את שתי הסברות שכתב המחבר לטובת הגירסא שהנמען הר"מ מייזלש, כאשר נבאר לקמן. ולפי זה לא נישאר בשום תמיהה על הגירסא שהנמען הוא ר"י גיל.

הטיעון: "היתכן שאדהאמ"צ יכתוב בשפה רווית מליצות תורניות למכביר, לאדם שמכתבים אחרים אליו נכתבו בשפה המדוברת, יידיש? וכשאדהאמ"צ מרמז לענין שנתבאר בחסידות, כותב הוא אליו: "וכידוע לידידי בהרחבת ענין זה"? כאשר יכתוב לאחד מגדולי החסידים המשכילים בדא"ח, ששבילי דרושי החסידות נהירין לו היטב". ע"כ.

[כוונת המחבר כאן הוא על פי המובא בס' בית רבי (עז, ב) בתוך רשימת גדולי תלמידי וחסידיו אדה"ז, שכותב על ר' יצחק גיל: הר"ר יצחק דאקטאר זלה"ה מדובראוונא, הי' ג"כ ממקורבי רבינו, ונמצא אצלינו מכתב מרבינו אליו מלא מוסר ויראת שמים [נדפס באגרות קודש אדה"ז], המכתב הוא בלשון אידיש, ומזה ניכר שלא הי' למדן, אך גם זה ניכר מהמכתב שהי' ירא שמים גדול וחרד לדבר ה' וחשוב אצל רבינו נ"ע. ע"כ].

אבל באמת יש בזה שני ענינים:

א) מצינו לפעמים, אשר קדושי עליון כתבו מכתביהם והקדמות ספריהם, בלשונות מסויימים שלא תמיד הם לפי"ע כלי המקבל. ומסתמא בחשבון ובתקוה שמקבל המכתב, אם הוא צריך תירגום והבנה הוא ילך למי שגדול הימנו והוא יבינו (ועי' בהקדמת אדה"ז לתניא). וכמו קונטרס "בד קודש" שהיא איגרת כ"ק אדמו"ר האמצעי שנכתבו בה עניני חסידות וקבלה עמוקים והיא מיועדת אל השלטונות הרוסיים.

ב) במכתב אדהאמ"צ זה, לא ראיתי סגנון של ענינים נעלים בחסידות שנכתבים דוקא לגברא רבא, [בודאי כל תיבה שרשה בקודש העליון ומכל שורה אפשר ללמוד תלי תלים של הלכות וכו' אך אנו דנים כאן על הסגנון השטחי של המכתב], ואף שיש במכתב קצת ענינים עמוקים, אבל הם רק ענינים הקשורים בתכונות הנפש של השונא כו' ועוד, דברים שבנקל אפשר לתרגם לאידיש, ויובנו אל רופא המכיר בתכונות הנפש באותה מדה אשר הם יובנו אל למדן גדול ומשכיל בדא"ח.

[המכתב אכן תורגם לאחר זמן לאידיש, בס' "בית רבי" מהדורת אידיש שנדפס גם ע"י קה"ת, ועי' מזה בס' זכרון שמואל להר"ש שי' קראוס ע' 35].

בכל המכתב, אינו מזכיר שום ספרי קבלה וספרי חסידות, כרגיל בכל כתבי אדהאמ"צ, לכתוב "כמ"ש במ"א" וספרי קבלה כו', רק פעם אחת הוא מזכיר את הספר שבט יהודה, שהוא ספר היסטורי' המיועד גם לאנשים פשוטים. וגם אח"כ כשרוצה אדהאמ"צ להוכיח אמיתות דבריו, הוא כותב: "דוק ותשכח בכל הסיפורים שבימי הקדמונים ותמצא כן ברור כשמש כו".

סגנון אגרת כ"ק אדהאמ"צ

ומה שמביא השואל: וכשדהאמ"צ מרמז לענין שנתבאר בחסידות, כותב הוא אליו: "וכידוע לידידי בהרחבת ענין זה" כאשר יכתוב לאחד מגדולי החסידים המשכילים בדא"ח?

הנה נצטט הלשון בשלימות: ומדה זאת נראה בעליל לעין כל אשר יש לו קצת דעת באדונינו הקיר"ה [הקיסר ירום הודו] וכל יועציו ושריו, וכאשר ראינו גודל הבטחון בה' וגודל הענוה והשפלות, וגם עכשיו בהצלחתו אינו תולה בכח עצמו רק בה' לבדו, כידוע לכל. אין זה רק בחי' החסד והטוב שגובר ומצליח, וממילא נופל המנגד שהוא תוקף הדין והרע העצמי (הוא עומק רע, בחי' העצמיות דרע, שאם אינו פועל רע אין לו חיות כו'. וכידוע לידידי בהרחבת ענין זה), תכלית הירידה נפילה בלי ישאר לו שריד ותקומה בעולם. ע"כ.

הלא מדובר כאן בענין פשוט הקשור בתכונות הנפש. ועי' עוד בדברינו לקמן, בכותרת "מכתב אל חסיד רופא, או אל משכיל גדול".

[באיגרת מענה שכתב לי הר"י מונדשיין הוא חלק על דברי אלו, ואלו דבריו: אדמו"ר האמצעי כותב לו בענין "עומק רע ... שאם אינו פועל רע אין לו חיות", שזה ענין שנתבאר בדא"ח וכמשנ"ת שם בהערות [בספר המסע האחרון], ועל זה הוא כותב לו "וכידוע לידידי בהרחבת ענין זה", ואתה מחדש שזה "ענין פשוט שקשור בתכונות הנפש" ו"כמדומה" שנתבאר בספרי הרפואה. על סמך מה נדמה לך כדבר הזה? אלו דברי הר"י מונדשיין במכתבו אליי, אך לא עניתי יותר בענין הזה, כי אלו הם שתי גישות שאין כאן מקום לשקו"ט].

דיון בטיעון השני

תמיהה השנייה בס' "מסע האחרון" שם, על גירסא זו שהמכתב הוא לדאקטער ר' יצחק גיל: "באותו מכתב של אדהאמ"צ נאמר: "לשמע אוזן שמעתי שמתעסק באמונה בדבר הזה", דברים שמתפרשים כפעילותו לריגולו למען הצאר הרוסי, פעילות מעין זו מיוחסת לר"מ מייזליש. האם גם ר"י גיל עסק בכך? אין אתנו יודע עד מה". ע"כ.

גם בזה לענ"ד אין כאן תמיהה, כי לפי המסופר, יהודים רבים התגייסו אז ברוסי' לעזרת הצבא של אלכסנדר, כל אחד לפי יכולותיו, ובפרט החסידים והמקורבים לאדה"ז ואדהאמ"צ שידעו שאדה"ז ואדהאמ"צ מסרו נפשם עבור ענין זה לעזור לנצחון הצאר על נפוליון (כמו שמאריך אדהאמ"צ במכתבו זה בלשונות עצומים) בודאי הם לא ישבו מנגד, ובפרט רופא שהיה מלומד ויודע לכתוב שפת המדינה, שכשלעצמו הי' דבר נדיר אצל חסידים רבים בימים ההם.

עיסוק היהודים במסירות, במלחמה נגד הצרפתים

ואצטט כאן שורות אחדות מתוך ס' "הרב מלאדי ומפלגת חב"ד" (ע' 154): "סופרי דברי ימי הימים ההם מספרים, שבמשך כל ימי מלחמת נפוליון ברוסיה, הראו היהודים את אהבתם ועוז אמונתם למלכם וארצם, ואותות שנאה ומשטמה לנפוליון, בשקלוב ובעוד ערים אחרות זולתה, עינו היהודים בצום נפשם, ויתפללו בעד נצחון הרוסים כו'... תפסו יהודי יאנוביץ מרגל צרפתי כו'... את אנשי החיל הרוסים הנפגעים במלחמה, אספו היהודים אל בתי החולים אשר להם, ויכלכלום בכל ימי מחלתם. כאשר עזבו הצרפתים את גבולות רוסיה היתה שמחה וששון ליהודים, ובעיר ברדיטשוב עשו בעת ההיא נכבדי העיר 7 ינואר [באמצע חודש שבט] משתה ושמחה כו' תפלה מיוחדת כו' אל המשתה באו גם הנשיא ראדויזיל ונכבדים שבין הרוסים כו'. והיהודים אשר בליטא זכו להכרת טובה מצד המצביא על חיל רוסיא הנסיך ריפנין כו' על גמלם טוב לצבאות הקיסר. אחר תום המלחמה פרסם אלכסנדר הראשון ספר-גלוי, שבו הוא מדבר בשבחם של היהודים על אמון רוחם למלכם וארצם". ע"כ.

[ונמצא באורך בהמשך הדברים בס' "מסע האחרון" שם, בענין מחוות מן הצאר אל היהודים כתוצאה על נאמנותם ופעילותם במלחמה, ושם הוא כותב: "כנראה שיש הפרזות מה בסיפור על "הספר הגלוי" שפרסם אלכסנדר"].

המלחמה ההיא הותירה עשרות אלפי פצועים וחולים, משני הצבאות, וביניהם היו גם אזרחים רבים ובהם יהודים רבים שניזוקו מן החיילים והשבויים. וראה קצת תיאור על ההרס וחורבן שהותירה מלחמה זו, בהפרקים של ס' זה "מסע האחרון" שלפנינו.

וניכר משם שגם אחרי מפלת הצרפתים, היו האזרחים ובפרט היהודים נתונים לאיומים ורדיפות מצד השבויים הצרפתים, בעזרת הקוזקים הרוסים. [שנאת ישראל זו של ההמון הרוסים, לעומת החסד של הצאר אלכסנדר, ג"כ מוזכרת במכתב זה של כ"ק אדהאמ"צ: והגם שההמון עם שברוסיא משונה שנאתם שנאה עצמית ושרשיות בתכלית מצד הדת כו'].

ועי' עוד במכתב אדהאמ"צ שם דברים נפלאים: בשבת שובה לפני תפילת מוסף קרא אותי [כ"ק אדה"ז] ולחתני ר' מענדל והתחיל לבכות מאד מאד ונשרו דמעותיו על לחייו טיפין טיפין וצעק: אוי כי יחרב כל בייעלא רוסיא בחזרת השונא כו', בפחד מות ובזוזי דבזוזי.

עיר "קאלוגע"

ובפרט לפי כותרת הכת"י שעל מכתב זה, שהוא: "אשר שלח להדאקטער ר' יצחק ב"ר ראובן גילל מדובראוונע שהי' בקאלוגע", הנה עיר קאלוגע היתה ג"כ מעורבת בתוך ההמולה של הצבא והמלחמה כו', כאשר כותב במכתב אדהאמ"צ (וצויין בהערות ב"מסע האחרון" שם) שכאשר הם היו בקורסק, בא רץ מטעם הגראף טולסטוי הגוברנטור של מוהילוב, להודיע אל הגוברנטור של קורסק אשר הצליחו להבריח את השונא ד' ימים מקאלוגע כו', [ומסיים: "שמה שמחנו והודינו לה' על הטוב והחסד ותגדל השמחה עד למאד לאחינו בני ישראל"].

ולכאורה איש בתפקיד של רופא יהודי, שהיה נמצא בתוך כל המולת המלחמה, היה בעל השפעה וקשר עם המפקדים בעזרה לאנשי המלחמה כו', [ובלא"ה זה היה כמה חדשים לאחר גמר המלחמה, ולא היה שייך כבר עניני ריגול אצל צבא נפוליון שכבר נוצחו, וחלק קטן מהצבא שנשארו בחיים כבר נמלטו חזרה למדינתם, ומדובר בכל מיני עזרה אחרים בקשר עם השלטונות והגנרלים לטובת בני ישראל].

וע"כ מתאימים מאד לכאן דברי אדהאמ"צ במכתב שם, וז"ל: ולזאת העיקר כוונתי במכתבי זה באריכות סיפור המעשה, להודיע לו נאמנה מאמיתיות נקודת לב אאמו"ר ז"ל נבג"מ בחיים חיותו, כדי שידבקו כל האנשים המסתופפים בצלו בדרכיו. והגם שכבר נקבע בשרש ויסוד מוסד בלב כל אחד מישראל בדבר הזה בחבלי התקשרות אמיתית אל הקיר"ה, כאשר נראה בעליל מפרי מעשיהם במס"נ ממש, וכידוע ג"כ להקיר"ה דבר ברור, עכ"ז צריך חיזוק והתקשרות יתירה, ובפרט לאיש כמותו אשר למשמע און שמעתי שמתעסק באמונה בדבר הזה ונותן נפשו בדבר הזה, ולא בשביל ממון וגדולה, כי ידעתי לבבו הנאמן ע"פ אמיתית קבלתו האמת מבעל החכמה והאמת אאמו"ר ז"ל.

אך פן ואולי בצוק העתים כי יגבר עליו טורח המשא או איזה סכנת נפשות או ח"ו איזה פיתוי הון רב [בנו"א ליתא שתי תיבות אלו] שמקלקל לנקודה השרשית ג"כ, לזאת אמרתי לחזק לבבו בחוזק נאמנה שכל הרוחות לא יזיזוהו. וה' אלקי אבי ז"ל יהי' בעזרו להצליח לו בכל אשר יפנה, לעשות פרי למעלה ולמטה [לשון זה נמצא בכמה מאמרי אדהאמ"צ ובהקדמת אדהאמ"צ לסידור, והוא ע"פ הכתוב מלכים-ב יט, ל], שיבוא על ידו רק טוב לישראל לתכליתו, להיות בנין נצחי לעולם, ורב טוב וחסד נצחי

יעשה לכל ישראל בהשתדלותו לטובת הקיר"ה, שהיא טובת אהב"י ממש לבנות בנין ויסוד לטובתם לעולם, להסיר מעליהם שנאת ההמון לגמרי כל הימים.

ולזאת הי' כל מגמת נפש אאמו"ר ז"ל סמוך לפטירתו בדבר פיקוח נפשות ישראל, ואמר, בהרחיב ה' להקיר"ה ויפלו כל שונאיו תחתיו, בודאי זכור יזכור על היהודים להרים קרנם ביסוד מוסד בין ההמון בכל מיני חירות נצחי כו'.

... בחיים חיותו בכל רגע ושעה לא פסק פומי' מלהעטיר לה' בזה כו'. ע"כ.

וכל הענין הזה שכותב באגרת, אינו מיועד דוקא אל פעיל גדול בקנה המדה של הר"מ מייזליש שנפגש עם הצאר אלכסנדר וכיו"ב.

מכתב אל חסיד רופא, או אל משכיל גדול

ונזכיר כאן עוד איזה טיעונים לטובת הגירסא שהנמען הוא הרופא ר"י גיל:

(א) באגרת כ"ק אדהאמ"צ שם כאשר כותב על פטירת אדה"ז, הוא מפרט את תיאור החולשה שלפני הפטירה: כי מפני גודל המרירות העצומה בעמקות גדולה עד למאד מדי שעה, קלקל המרה (שנק' גאל) כו', וגם נתקרר ביותר מפני זקנותו וחלישותו, ובהמשה ימים בלבד שנחלש והקיא גאל למאד, לא עמד בנפשו ונפטר בליל מוצש"ק פ' שמות כ"ד טבת העבר כו'.

פרטי דברים האלו, מתאימים יותר במכתב לדאקטער ידיד המשפחה, מאשר במכתב לחסיד "מגדולי המשכילים בדא"ח" שאין נחוץ לו לדעת כל פרטים אלו.

(ב) ועד"ז הלשון במכתב שם: "וזוגתי ילדה בן זכר בשערי קורסק, ועשיתי משתה ושמחה ברית מילה מהירז לבן ומרעטיך הרבה וי"ש טוב הרבה".

כל הלשון כאן וגם על פרטי סוג הכיבוד בסעודת הברי"מ כו' אינו מורה דוקא על סגנון כתיבה ודברים המיועדים אל חסיד כר"מ מייזליש, שהוא מתואר בכ"מ בתור למדן גדול, וגאונותו ניכרת גם מספרו "שירת משה", וגם חכם גדול במילי דעלמא וכפי שמעיד בעצמו שכל מוצאות ומובאות העיר ווילנא היו על פיו והי' מרואי פני הגר"א כו'. דברים אלו מתאימים יותר לאיגרת שנכתבה אל אדם פשוט שהוא רופא המשפחה וידיד בית הרב.

(ג) כמובן אשר גם בעת הבריחה וטלטולי הדרך ומסירות נפשם עבור הצלת בני", לא פסק פומייהו מגירסא, וכמובא בכ"מ דרושים שלמים שאמר רבינו הזקן בתקופה ההיא (זה נמצא במקומות רבים בספרי הצ"צ שהי' שם באותו מעמד, ועי' בנלקט מזה בהערותיי בספר מאמרי אדה"ז תקע"ג שי"ל לאחרונה), ואדה"ז כתב אז ביאורים

ארוכים ועמוקים כמו אגה"ק ס"כ בתניא (שכתוב בכ"ק הצ"צ שהוא מהימים שלפני הסתלקותו כו'),

והנה מכל זה אין אדהאמ"צ מזכיר כלום במכתבו, מהחידושים וענינים בחסידות שאמר או כתב אדה"ו בתקופה ההיא (כשכותשין אותו מוציא שמנו כו'), או איזה ד"ה נאמר באיזה מעמד, ולדוגמא בעת הברי"מ או בהוואך נאכט וכיו"ב מה אם אמר אז אדה"ו דא"ח לפני אדהאמ"צ ולפני נכדיו כו', על כ"ז אין אדהאמ"צ כותב בכל האגרת,

ובמקום לתלות כ"ז בענינים נסתרים, עדיף לומר כפשוטו שהמכתב נכתב אל בן בית, רופא פשוט, שצריך לזרוז לפעולות למען אהב"י, ולזה נכתב על עניני הנסים ומופתים מאדה"ו כו' וגם על איזה ענינים גשמיים שלכ"א יש לו חוש בהם. ועי' עוד לקמן בעז"ה בסוף דברינו על פרטי הדברים של סעודת הברי"מ שנוכר באיגרת.

עוד דיוקים לטובת נוסח הראשון

(ד) עוד יש לדייק בלשון כ"ק אדהאמ"צ באיגרת: ובפרט לאיש כמותו אשר למשמע און שמעתי שמתעסק באמונה בדבר הזה ונותן נפשו בדבר הזה".

ביחס אל ר"מ מייזליש, יוקשה קצת הלשון "למשמע און שמעתי", הלא עליו מסופר (וקצת מזה הוא כותב בעצמו באגרותיו) שהוא פעל שליחות מאדה"ו והי' מחליף מסרים מן האוייב אל הצאר כו', ועכ"פ בתיאום עם אדה"ו, ומה החידוש שהוא מתעסק באמונה כו'. וקשה לשייך לזה לשון "שמועה" בלבד, כשאדהאמ"צ הוא הי' בתוך הדברים.

(ה) ענין נוסף: יש לפנינו ב' נוסחאות, א' בדוי וא' אמיתי. וברצונינו לברר איזהו הבדוי, עדיף לומר שהבדוי זוהי הגירסא על ר"מ מייזליש, כי הוא הי' מפורסם להחסיד שריגל כו', וכשמדפיס מאוחר מצא מכתב מאדהאמ"צ על אלכסנדר ונפוליאון, הלא הדבר הראשון שעומד לפניו הוא שבודאי נכתב המכתב אל ר"מ מייזליש, והוא מוסיף הכותרת הנראית לו [וגם יש בזה ענין פיקנטי למשוך לב הקוראים, בבחינת: הנה עוד מכתב מן הצדיק המפורסם אל חסידו המרגל אצל נאפוליון עבור הצאר אלכסנדר] משא"כ על הנוסח שנכתב אל הדאקטער יצחק גיל ושהוא הי' בגאלוקע, צריך בדאי גדול וגם ידען גדול לחדש כל דברים אלו. ודבר זה האחרון מתאים להטיעון הראשון, מבין חמשה הטיעונים שבספר "המסע האחרון".

[לפי מספרי האותיות שסימנתי לעיל, ניכר שיש בסך-הכל בערך 10 הוכחות לטובת הגירסא שהאגרת נכתבה אל ר"י גיל, 5 מהם אצל הר"י מונדשיין, והשאר שהוספנו בעז"ה].

אם קבלה היא נקבל

כאשר הזכרנו, אין אנו קובעים כאן איזו מהגירסאות היא הנכונה, ובפרט שהגירסא שהאגרת היא להר"מ מייזליש היא גירסא שנוכרה ואפשר גם נתקבלה כו'. רק כתבנו כל הסברות לכאורה שאין אנו רואים שום קושי בהגירסא שנתגלתה עתה בהכת"י אשר האגרת נכתבה אל הרופא ר' יצחק גיל. ולאידך הגירסא שהאגרת נכתבה אל הר"מ מייזליש, על זה דרוש עדיין כמה הבהרות.

שמחה בעת הברית-מילה

הזכרנו למעלה את דברי כ"ק אדהאמ"צ במכתבו (נדפס בספר "המסע האחרון" ובספר אגרות קודש אדהאמ"צ): "וזוגתי ילדה בן זכר בשערי קורסק, ועשיתי משהתה ושמחה ברית מילה מהירז לבן ומרעטיך הרבה וי"ש טוב הרבה".

ולכאורה ר"ל ע"פ הגמ' בשבת דק"ל ע"א: תניא רשב"ג אומר כל מצוה שקיבלו עליהם בשמחה (שעושין משהתה – רש"י) כגון מילה דכתיב שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב עדיין עושין אותה בשמחה כו', תניא ר"ש בן אלעזר אומר כל מצוה שמסרו ישראל עצמן עליהם למיתה כו' כגון עבודת כוכבים ומילה עדיין היא מוחזקת בידם כו'. ועיי"ש בתוס' ד"ה שש אנכי בשם המדרש שמביא מאברהם "ויעש משהתה גדול ביום ה"ג מל את יצחק דהיינו ביום השמיני דמילה כמנין ה"ג. עכ"ל התוס'.

וע"כ מספר לו כ"ק אדהאמ"צ, כי גם בשעת הברחה שזו היתה פעולת מסירות נפשם ממש עבור טובת ישראל, והגלות האימה שהתאכסנו בדרכם בבתי הגויים כו' (כמתואר כל זה במכתב שם, שזה היה מהגורמים למחלת רבינו הזקן), בכל זאת ערכו לסעודת הברי"מ שמחה ומשהתה עם הרבה יי"ש טוב כו'.

[יש לציין גם למ"ש הצ"צ בשם אדה"ז באותו זמן של הברחה מצבא האוייב על צורך הריבוי בשמחה בשביל המתקת הדינין, אגרות קודש אדמו"ר הצ"צ ע' שכד, ועי' מ"ש על דברי צ"צ אלו בס' ישמיע כל תהלתו ע' 347, מאת ידידינו הגה"ח הר"ש שי' עבער].

וכן מובא בפוסקים דחייב אדם לעשות שמחה ומשהתה ביום שזכה למול את בנו, עי' ב"י ביו"ד יו"ד סוף סרס"ה מפרקי דר"א פכ"ט ובאור זרוע הל' מילה סק"ז סקי"א (ועי' בשו"ע שם סי"ב). ובב"י שם מביא מעוד מדרש על הכתוב "כורתי בריתי עלי זבח" דקאי על עשיית זבח וסעודה בעת הברי"מ. ועי' בס' דרכי חיים ושלום להרה"ק ממונקאטש (אות תתקלב): "יש ליזהר לעשות סעודה לברית מילה בבשר ויין וצריכין להתאמץ ולעורר להוסיף אומץ בסעודה זו לעשותה בשמחה וטוב לבב שכמעט אין ערוך לה לסעודה מצוה זו בקדושתה אשר הבדילנו מן העמים כו', על כן יש להדר

ולשבח על העושה סעודה בשמחה וכל המרבה הרי זה משובח וכמבואר בדברי רש"י על מאמר רז"ל כל מצוה שקבלו עליהם בשמחה כגון מילה וכו". ע"כ. ועי' עוד במובא בס' "שערי מילה" ע' מד על נוהג רבותינו נשיאינו בשמחה גדולה בשעת המילה.

הלשון על ברית מילה "שמחה ומשתה" או "משתה ושמחה"

יש להוסיף, כי בפרקי דר"א ובפוסקים הלשון הוא על יום המילה: "חייב אדם לעשות שמחה ומשתה", ואילו אדהאמ"צ כאן מקדים "משתה" לשמחה.

וי"ל כי לפי המצב או אצל אדהאמ"צ שהיו מטולטלים בדרכים הי' המשתה מצוי יותר מאשר השמחה בבשר או דגים וכיו"ב (כמובא בהלכה לגבי סעודת שמחה בברי"מ בבשר או דגים כו'), ועל כן הקדים אדהאמ"צ משתה לשמחה.

ועי' במגילת אסתר קאפיטל ט' שברוב הפסוקים נזכר ג"כ כלשון אדהאמ"צ כאן "משתה ושמחה", ורק בפסוק אחד נזכר "שמחה ומשתה",

ועמד על דבר זה בפ"י יוסף לקח למג"א שם וז"ל: "וימה שאומר כאן שמחה ומשתה היפך מה שאמר קודם לכן שהקדים משתה לשמחה, הוא מפני שבשעת מעשה השמחה גרמה המשתה אבל לדורות המשתה מעורר השמחה, ולכך הכתוב הראשון שאמר "ועשה אותה יום משתה ושמחה" שמדבר לענין קביעות לדורות הקדים המשתה, אבל הכתוב השני שמדבר בענין המשתה מאז כמו שנאמר עושים לכן הקדים השמחה למשתה השמחה אמנם גרמה המשתה". ע"כ.

וגם בספר משנת יעב"ץ סע"ט ג"כ דן בשינוי לשון הפסוקים בזה, והוא מאריך שם לבאר ע"פ הגמ' במגילה ד"ה ע"ב דלדורות יו"ט לא קבילו עליהו ועל כן מותר פורים בעשיית מלאכה, אם כן לדורות אין השמחה של פורים כענין של יו"ט בפ"ע (שבכל יו"ט דין המשתה וסעודה מסתעף מן חיוב השמחה), אלא הוא רק חיוב על המשתה, והשמחה הוא כתוצאה מן היו"ט. [ודברי היעב"ץ אלו קרובים אל פ"י היוסף לקח, אך הוא בביאור יותר]. ובמשנת יעב"ץ שם מאריך בזה הרבה אם חיוב שמחה בפורים הוא ככל יו"ט או דתחילתו הוא חובת המשתה בלבד כו', ותולה את הדבר בכמה מחלוקת הפוסקים.

וקרוב לדברי היוסף לקח והיעב"ץ, מצאתי בצפע"נ להרגצו"בי על הרמב"ם בקונטרס השלמה (טו, ג) שהוא דן שם על הימים דמגילת תענית (שאסור בהספד ותענית כו') אם הוא חל על היום או על הגברא בלבד, ובתוך הדברים ז"ל: "ובמגילה דף ה' ע"ב ע"ש בתוס' אם פורים דוחה אבלות וזה אם היו"ט חל על היום או על האדם, וזה ר"ל הפסוק להיות עושים ר"ל דתלוי באדם". [וגם במשנת יעב"ץ תולה החקירה במחלוקת הפוסקים באו"ח סתרצ"ו אם פורים דוחה אבילות].

ועי' באריכות בלקו"ש חט"ז ע' 369 אם חיוב המשתה ושמחה בפורים הוא מצות היום או רק חובת הגברא, ובשוה"ג מציין שם לצפע"נ זה. [ואם בצפע"נ ובלקו"ש מדברים באותה החקירה, הלא למסקנא אפשר הם מחולקים, דלפי הצפע"נ ואפשר גם לפי היעב"ץ השמחה בפורים היא חובת האדם ולפי הלקו"ש שם הוא מצות היום, ועי' גם לשון הרמב"ם בהל' מגילה פ"ג ה"ג שניכר שהיא מצות היום וגם נקט שם "שמחה ומשתה", אך עדיין יש לעיין היטב בכל פרטי עומק הדברים בלקו"ש שם].

דיוק לשונו הקדוש של אדהאמ"צ "ועשיתי משתה ושמחה"

ועכ"פ הדיון ביעב"ץ וצפע"נ ובלקו"ש הוא לגבי ימי הפורים אם הוא חובת הגברא בלבד או החלות היא על גוף היום,

אבל לענין סעודת ברי"מ הלא לכו"ע היא חובת הגברא בלבד, ואתי שפיר לשון כ"ק אדהאמ"צ באיגרת זו "ועשיתי משתה ושמחה ברית מילה",

ובפרט לפי דברי היוסף לקח, שהוא לא נכנס לכל החקירה הזו בגדר השמחה, אלא הוא כותב בפשטות שבפורים לדורות אין אותה השמחה כמו השמחה שהיתה באותו שנה בשעת הנס ממש, על כן לדורות ההתחלה ב"משתה" והמשתה היא המביאה לידי השמחה. [פי' יוסף לקח הוא לאחד מגאונים הקדמונים והוא חיבר ג"כ ס' מעשה ה' על הגש"פ].

[וראה גם אגרות קודש אדה"ז (החדש ע' שלא, ובהוצאה הקודמת ע' קיז): ואי לזאת שישו ושמחו בה' ככל לב ונפש ולעשות יום משתה ושמחה בח"י אייר הבע"ל לטובה יומא דהלולא דרשב"י כו'. וכדברי אדה"ז כן הלשון בתנא דבי אליהו פט"ז: "ביום שמת אדם הראשון עשו בניו יו"ט משתה ושמחה" (הובא בשד"ח ח"ח א'תשכב, ב - לגבי ל"ג בעומר) וכן הלשון באגרות קודש אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע ח"א ע' תקנב ובלקו"ד ח"א פא, ב ועוד לגבי יו"ט כסלו: "משתה ושמחה". וגם בראשונים הלשון על כיו"ב הוא "משתה ושמחה" עי' ברא"ש ועוד ראשונים נזיר י"ד ע"א לגבי ז' אדר, וכ"ה ברשב"ם ב"ב קכ"א ע"א לגבי ט"ו אב שכלו בו מתי מדבר, וגם בפע"ח שער ספה"ע פ"ז ושער הכוונות ענין ספה"ע דרוש יב שהאריז"ל עשה "משתה ושמחה" ביום תגלחת בנו. ויל"ע בלשון הרמב"ם באגרתו למשפחתו על עשיית משתה ושמחה לדורות ביום הנס של הצלתו מטביעת הספינה, וכן הלשון באגרת התוס' יו"ט (קונטרס מגילת איבה) על קביעת יום משתה ושמחה למשפחתו בר"ח אדר: משתה ושמחה, וקשה מלאכת האיסוף בזה כעת].



לעילוי נשמת אבי היקר
איש תם וישר ירא אלוקים
מזקני חסידי חב"ד
הרה"ח הרה"ת ר' אליהו נחום ז"ל
ב"ר לוי יצחק ז"ל
שקליאר
נפטר ביום י"ז טבת ה'תש"ג



ולעילוי נשמת אמי היקרה והחביבה
אשת חיל, אם מסורה למשפחתה
מרת חוה ע"ה
ב"ר מאטל ז"ל
שקליאר
נפטרה ביום י"ג ניסן ה'תשמ"ב



ולעילוי נשמת
איש חסד ואמת מוחנך הרבים
הרה"ח הרה"ת ר' אברהם יצחק ז"ל
ב"ר מרדכי ז"ל
בלאך
נפטר מוצש"ק פרשת ויקרא ח' ניסן ה'תשס"א



ולעילוי נשמת
אשת חיל, בת יקרה, אם מסורה למשפחתה
מרת דבורה נחמה ע"ה
ב"ר אברהם יצחק ז"ל
נפטרה כ"ו תשרי ה'תש"ע

ת.נ.צ.ב.ה.

נדפס ע"י
הרבנית החשובה מרת יהודית שתחי' בלאך

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת ר' יוסף יצחק ז"ל
בהרה"ח ר' שמואל מאיר שליט"א
זילבערשטיין
נפטר ביום ועש"ק פ' ויגש
צום הרביעי יהפך לשמחה עשרה בטבת ה'תשנ"ז

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



לזכות

הילד לוי יצחק שיחיו

לרגל הולדתו למזל טוב
ביום ה', ג' טבת ה'תשע"ה
ולרגל היכנסו לבריתו של אאע"ה בצום הרביעי יהפך לשמחה
יום ה', עשרה בטבת ה'תשע"ה

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירווי ממנו ומכל יו"ח
שיחיו
רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריו
הרה"ח הרה"ת ר' שלום בער ומרת חנה שיחיו
שפילמאן

מוקדש
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 ונאוה בינא שתחיו
קלאפמאן



ויהי רצון שיתברכו בכל המצטרך בטוב הנראה והנגלה בגו"ר
מתוך הרחבה, שמחה ועונג תמיד כל הימים
אמן כן יהי רצון



לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת ר' חיים משה ע"ה
בן ר' יעקב ע"ה
טייטלבוים
נפטר ביום י"ט טבת ה'תרפ"ז

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י נכדו
הרה"ת ר' אליעזר וזוגתו מרת ברכה
ומשפחתם שיחיו
טייטלבוים

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' **משה יעקב** ע"ה
בן הרה"ח הרה"ת ר' **ישעי'** ע"ה
נפטר ביום י"ד טבת ה'תשנ"ו

ולעילוי נשמת בנו **תנחום**

נהרג בדמי ימיו על קידוש ה' ביום י"ד טבת בא' משנות הזעם הי"ד

בערקאזויטש

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות נכדו

התמים הנעלה **שמואל שיחי' בערקאזויטש**
חבר מערכת "הערות וביאורים - אהלי תורה"



לזכות

החתן הרב **מנחם מענדל שיחי' סיתון**

והכלה המהוללה מרת **מושקא לאה** שתחי' **מהפור**

לרגל בואם בקשרי שידוכין בשעטומ"צ

ביום ב' ל' כסלו אדר"ח טבת, גר'ו' דחנוכה ה'תשע"ה

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

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



נדפס ע"י ולזכות אחי הכלה

התמים הנעלה **יוסף יצחק שיחי' מהפור**

חבר מערכת "הערות וביאורים - אהלי תורה"