

ב"ה

ז' אדר – ש"פ תצוה-פ' זכור ה'תשע"ה

גליון ט [אלף-פה]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 4 בד"ן קיום מצות משלוח מנות לע"ל
הרב בנימין אפרים ביטון
- 6 ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד
הת' שלום צירקינד

תורת רבינו

- 12 נותנו כולו כאחת בפעם אחת
הרב חנניה יוסף אייזנבך
- 19 מרידה במלכות אצל ושותי
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

חסידות

- 24 במבול לא שמשו המזלות
הרב משה מרקוביץ
- 25 פירוש תיבת "בטישא" (גליון)
הנ"ל

נגלה

- 26 טומאת אויר בארץ העמים ובסוריא
הרב אפרים פישל אסטער
- 29 שיטת התוס' למה לא טענינן מזוייף בגיטין
הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש

הלכה ומנהג

- 34 מיחייב איניש לבסומי בפוריא.
הרב חיים רפופורט
- 43 דעת אדה"ז בשכירת רשות במלון שבעליו עכו"ם.
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 46 חיוב קטנים בקריאת המגילה.
הרב יעקב יוסף קופרמן
- 46 ברכת שהחיינו בליל פורים.
הנ"ל

פשוטו של מקרא

- 48 הערות בפש"מ (גליון).
הת' שמואל גינזבורג

היום יום

- 49 ב' אדר א'.
הרב מיכאל זליגסון

שונות

- 52 תיקונים בס' 'אלה תולדות פרץ'.
הרב מרדכי גלזמן
- 53 ס"ט – "סיפי' טב" ולא "ספרדי טהור" (גליון).
הרב אלכסנדר הפנהיימר
- 54 תשובה להנ"ל.
הרב חיים דוד א. טיפענברון
- 56 הגאון ר' יוסף וואסיר טרילינגען ז"ל.
הנ"ל
- 61 הקדמת הסידור.
הרב לוי יצחק ראסקין

- הערות והערות בספרי 'שלחן מנחם' (גליון)..... 64
- הרב ברוך אבערלאנדער
- ומדרכי יצא . . ותכריך בוץ וארגמן 66
- הרב ישראל אליעזר רובין
- הזכרת האריז"ל בין רבותינו נשיאנו 71
- הרב יהונתן דוד רייניץ
- מאמרי אדמו"ר מהוריי"צ לפני הנשיאות 73
- הנ"ל
- מאמר ד"ה "זה יתנו" בספר "תורה אור" 75
- הרב אלי' מטוסוב

התנצלות המערכת:

מפני קוצר היריעה לא היה ניתן להדפיס בקובץ שלפנינו את כל ההערות שהגיעו אלינו, ויודפסו בגליונות הבאות אי"ה. ועם הכותבים אשר הערותיהם לא נדפסו כאן - את רוב הסליחה.

המערכת

הקובץ הבא
יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ ויקהל-פקודי ה'תשע"ה
הערות יש לשלוח לא יאחד מיום ג', י"ט אדר 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

בדין קיום מצות משלוח מנות לע"ל*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

בספר השיחות ה'תש"נ ח"א עמ' 310 הערה 114 כותב רבינו וזלה"ק: "ויש לעיין כיצד יהי' קיום המצוה ד'מתנות לאביונים' כשיקויים היעוד "אפס כי לא יהי' בך אביון" (פ' ראה טו, ד)". וכן הובא עד"ז בעוד כמה מקומות עיי"ש.

על יסוד דברים אלו כתב הגראי"ב גערליצקי שליט"א (גליון א'טו) לחקור גם לענין קיום מצות משלוח מנות לעתיד לבוא, ותורף דבריו דיתכן כי הדבר תלוי ביסוד מצות משלוח מנות שמצינו בזה כמה טעמים.

הא' הוא טעם התרומת הדשן וסיעתו דהוא משום לתא דסעודת פורים כדי שיהא הרווחה להמקבל, וז"ל שם סי' קיא: "בני אדם השולחים לחביריהם בפורים חלוקים וסדינים וכה"ג יוצאים ידי משלוח מנות או לאו, תשובה, יראה דאין יוצאין בהן דנראה טעם דמשלוח מנות הוא כדי שיהא לכ"א די ומספיק לקיים הסעודה כדינא כמשמע בגמ' פ"ק דאביי בר אבין ורב חנינא בר אבין הוו מחלפים סעודותיהו בהדי ונפקי בהכי משלוח מנות אלמא דטעמא משום סעודה היא", ועד"ז כתב גם הלבוש או"ח סי' תרצה ס"ד עיי"ש.

והב' הוא טעם המנות הלוי וסיעתו דהוא משום לתא דלהרבות שלום וריעות היפך ממה שאמר הצר מפוזר ומפורד וגו', וז"ל בפירושו למג"א ט, טז "ומשלוח מנות וגו' כי זה רומז כי הם באגודה אחת ובאהבה ואחוה הפך מ"ש הצורר מפוזר ומפורד וכו'", ולהלן שם כ ואילך "ובענין המנות הסכים עמם כי על ידי מרעות ואחוה נקהלו וניצולו לא בפירוד לבבות" עכ"ל.

ולפי זה כתב להעיר לענינו בדין קיום מצות משלוח מנות לעתיד לבוא, דיש לומר דתלוי בהני תרי טעמי, דאי נימא כטעם התרוה"ד שהוא משום לתא דסעודה אז מאחר ולעת"ל יקויים היעוד "אפס כי לא יהי' בך אביון", אם כן ודאי יהי' לו לכל אחד די וסיפוקו לקיים הסעודה כדינא בריוח, וממילא ששוב לא יהי' צורך לטעם זה לקיים מצוה זו.

(*) לע"נ ידידי היקר וכו' הרה"ח ר' אליעזר ליפמאן בהרה"ח ר' יהושע דובראווסקי ע"ה.

[ואף שהדין דמשלוח מנות הוא גם לעשירים, אף שיש להם די סיפוקן וכמבואר בר"ן וריטב"א למגילה ז, א ובכ"מ, הנה כבר ביאר החת"ס (בשור"ת שלו או"ח סי' קצו) דלפי התירוה"ד הטעם בזה הוא משום שכן תיקנו מעיקרא כדי שלא לבייש מי שאין לו וכדאיתא בסוף תענית (כו, ב) עיי"ש, משא"כ לע"ל שיהי' לכאור"א די סיפוקו, הרי ששוב לא יהי' צורך כלל לקיים הך מצוה].

אכן אי נימא כטעם המנות הלוי שהוא משום לתא דלהרבות שלום וריעות, הנה בפשטות שפיר שייכא הך טעמא גם לע"ל, וממילא שגם לע"ל יהי' צורך וענין לקיים מצות משלוח מנות.

ואם כנים הדברים נמצא לפ"ז עוד נפק"מ בין הני תרי טעמי ביסוד מצות משלוח מנות, נוסף על שאר החילוקים שנתבארו בדברי האחרונים בארוכה יעוי"ש בדבריהם, והיינו דלטעם התרומת הדשן לא תתקיים מצות משלוח מנות לע"ל, משא"כ לטעם המנות הלוי שפיר תתקיים.

שוב הביא עוד בדבריו בגליון הנ"ל טעמו של רבינו ב'רשימות' חוברת לג שהוא כדי להראות שישראל אינם חשודים יותר ליהנות מסעודת עבודה זרה, וזלה"ק [בתוספת פענוח המו"ל בחצאי ריבוע] "וזהו [הביאור בהשייכות דב' המצוות משלוח מנות ומתנות לאבינונים לפורים, שהם כנגד ב' הענינים שבגללם הי' הקטרוג שנתחייבו כלי', השתחוו לצלם ונהנו מסעודתו, ובהקדמה] דכמו שהקטרוג הי' ע"י סעודה ומשתה [סעודת אחשורוש שהי' בה חטא ע"ז, ועי"ז חזר ונתעורר גם הקטרוג על זה שהשתחוו לצלם כיון שנתגלה שחזרו לסורם כו' כנ"ל] . . תקנו בפורים ג"כ ימי משתה [משתה של שבח והודי' להקב"ה, היפך בתכלית מסעודה ומשתה דאחשורוש לע"ז], ולהראות שאינם חשודים עוד להני' מסעודה של אותו רשע [תקנו] המצוה [דמשלוח מנות שקשורה ושייכת להמשתה וסעודה דפורים, שהיא] במשלוח דבר אכילה (טושו"ע או"ח תרצה ס"ד) . . לחבירו והלה אוכל, היינו ש[בזה שמקבל ואוכל מאכל ששלח לו חבירו, מאכל שייך לסעודה ומשתה שנתתן לנגד הסעודה ומשתה דאחשורוש] מראה [שסומך על חבירו לאכול מסעודתו, כיון] שאין חבירו חשוד [עוד להני' מסעודה של אותו רשע] עכלה"ק.

והמתבאר מדברי רבינו טעם חדש ביסוד מצות משלוח מנות שהוא כדי להראות שישראל אינם חשודים יותר ליהנות מסעודת ע"ז, דבזה ששולח מיני אכילה לחבירו והלה אוכלו, הרי בזה הוא מראה שאינו חושד את חבירו וכמוש"נ. וכתב ע"ז: "דלפי טעם זה פשוט ג"כ שהוא שייך ללעת"ל".

אמנם תמיהני בזה, דמאין היא ההנחה דלפי טעם רבינו "פשוט" שהוא שייך גם ללע"ל, ולענ"ד נראה דאינו פשוט כ"כ, דהרי לאידך גיסא יתכן לומר שלטעם זה הרי

אין קיום מצות משלוח מנות שייכא כלל ללע"ל, והיינו טעמא משום דתוכן המצוה היא "להראות שאינם חשודים עוד להני' מסעודה של אותו רשע", ואם כן יש לומר דכל זה שפיר שייך רק לזמן שיתכן "בכח" מצב כזה [היינו ענין הנאה מסעודת עבודה זרה], וע"ז הוא הצורך להתיקון שעל ידי מצות משלוח מנות, להראות שאין אנו חשודים עוד על ענין זה.

משא"כ בהזמן דלע"ל ש"את רוח הטומאה אעביר מן הארץ" וכו', וכו', הרי י"ל ששוב לא נצטרך "להראות" שאין אנו חשודים עוד להני' מסעודת עבודה זרה, דהרי מילתא דפשיטא היא וממילא הוא דידעינן ל', דלא יתכן מצב כזה כלל מלכתחילה בתקופה דלע"ל.

בסגנון אחר: תוכן וצורך המצוה דמשלוח מנות לטעם זה הוא "להראות" שאינם "חשודים" עוד ליהנות מסעודה של עבודה זרה, ובפשטות הרי זה שייך רק במצב שיתכן ענין זה "בכח", ולכן צריכים "להראות" שאינם, משא"כ במצב שלא שייך ענין זה כלל וכלל אפילו "בכח" – כהמצב דלע"ל, הנה תו אין צורך "להראות" שאינם חשודים עוד.

ואולי יש להעיר מב' התקופות דימוה"מ והמסתעף מזה במצב הרע ואפשריות החטא לע"ל [ראה בזה אג"ק ח"ב עמ' סח ואילך, חי"ז עמ' שנו ועוד], וא"כ יתכן לומר עפ"ז דקיום מצות משלוח מנות לע"ל לטעם זה תלוי בב' התקופות דימוה"מ, דבתקופה הא' שעדיין ישנו לרע ואפשריות של חטא, הנה עדיין קיים הטעם והמצוה דמשלוח מנות, משא"כ בתקופה הב' ש"את רוח הטומאה אעביר מן הארץ" לגמרי ולא יתכן אפשריות של חטא, תו לא שייכא הך טעמא דמשלוח מנות. ועצ"ע.



ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד*

הת' שלום צירקינד

תות"ל - 770

ברמב"ם בסוף פי"א מהל' מלכים, בהמשך לדבריו אודות חזקת משיח ומשיח דאי, מסיים "ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד שנאמר כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד". והנה קטע זה הוא חלק מקטע

(*) לעילוי נשמת אבי מורי הרב יצחק ב"ר אליעזר צבי זאב ע"ה, לרגל יום היארצייט י"ח אדר. תנצב"ה. ויה"ר שנזכה תומ"י ממש לקיום היעוד והקיצו ורגנו שוכני עפר.

שנשמט ע"י הצנזור, וז"ל (הנוגע לעניינו): "וכל הדברים האלו של ישוע הנוצרי ושל זה הישמעאלי שעמד אחריו, אינן אלא ליישר דרך למלך המשיח, ולתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד, שנאמר (צפניה ג, ט) "כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה, לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד". כיצד, כבר נתמלא העולם כולו מדברי המשיח ומדברי התורה ומדברי המצוות, ופשטו דברים אלו באיים רחוקים ובעמים רבים ערלי לב, והם נושאים ונותנים בדברים אלו ובמצוות התורה, אלו אומרים מצוות אלו אמת היו וכבר בטלו בזמן הזה ולא היו נוהגות לדורות. ואלו אומרים דברים נסתרות יש בהם ואינן כפשוטן, וכבר בא משיח וגילה נסתריהם. וכשיעמוד המלך המשיח באמת, ויצליח וירום ויינשא, מיד הם כולן חוזרין ויודעים ששקר נחלו אבותיהם, ושנביאיהם ואבותיהם הטעום".

והנה בשיחות ומאמרי רבינו ישנם כמה ביאורים בדברי הרמב"ם האלו, והבא לקמן הוא ליקוט מהם בתוספת איזה הערות בדא"פ.

א. בנדפס יש שינוי לגבי הקטע הנ"ל שנשמט ע"י הצנזור, שבנדפס כתוב "ויתקן" היינו שמלך המשיח עצמו יתקן את העולם. אבל בקטע שנשמט ע"י הצנזור כתוב "ליישר דרך למלך המשיח ולתקן את העולם כולו", ומזה מובן שהענין של לתקן את העולם כולו אינו קאי באופן יישר על משיח. ואדרבה, תוכן הדברים הם, שהדברים שקרו לפני ביאת המשיח הם ליישר דרך למלך המשיח ולתקן העולם לעבוד את ה' ביחד. אבל מ"מ לאידך גיסא מובן שהענין של תיקון העולם במלכות ה' יקויים בפועל בימות המשיח וע"י פעולת משיח (כמבואר בכ"מ, וגם ברמב"ם כאן מסיים ש"וכשיעמוד מלך המשיח באמת .. מיד הם כולן חוזרין")¹.

ובכ"מ מבואר שענין זה יהי' ע"י משיח, ע"פ הגירסא "ויתקן". ולכאורה הכוונה הוא, דאע"פ דעיקר הגירסא הוא "ולתקן", מ"מ סו"ס מובן שענין זה יהי' בעיקר ע"י פעולת מלך המשיח². וראה ג"כ בהתוועדויות תשמ"ה (ח"ג ע' 1719), אודות הפסוק שמביא הרמב"ם כאן "אז אהפוך וגו'", שבלשון הפסוק זה מדבר אודות הקב"ה, והרמב"ם מפרש שבענין זה יעסוק מלך המשיח. [ועד"ז מצינו בכ"מ, וכמו הענין דקיבוץ גלויות, שבפסוק נאמר ושב ה' את שבותך, והרמב"ם (ריש פי"א מהל' מלכים) מפרש שזה יהי' ע"י מלך המשיח. ועד"ז בכמה ענינים].

(1) ראה בכ"ז לקו"ש ח"ח ע' 27 הע' 99. שם ע' 276 הע' 37. שם ע' 283. חכ"ג ע' 173 הע' 30. חכ"ה ע' 127 הע' 47. ד"ה ונחה תשכ"ה הע' 5 ובשוה"ג שם.

(2) וראה ג"כ בהע' למכתב כללי י"א ניסן תשל"ח ד"ה ציווי השם, שמובא לקמן בפנים.

ב. מבואר בכ"מ³ שענין זה של תיקון העולם כולו לעבוד ה', הוא דרגא נעלית יותר ממ"ש לעיל (בדברי הרמב"ם) שמש"ח ינצח כל האומות. דענין נצחון על האומות הוא ע"ד הענין דאתכפיא, (דהיינו שמתגברים עליהם, והשליטה עליהם הוא בעל כרחם), משא"כ הענין של תיקון העולם לעבוד ה' ביחד, הוא ע"ד הענין דאתהפכא, (כמודגש בדברי הפסוק שמביא הרמב"ם "או אהפוך גו"), דהיינו שהאומות עצמם מכירים אמיתת מלכותו של משיח. וכמ"ש בהקטע שהשומט ע"י הצנזור שהאומות חוזרים ויודעים ששקר נחלו אבותיהם כו'.

וזהו גם החילוק בין ב' הענינים בהפסוק (עובדי' א, כא) "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה", שהובא בדברי הרמב"ם בה"א, (שרומזו על הענין הנ"ל שמש"ח יתקן את העולם, כמבואר בלקו"ש ח"ח ע' 283), שהענין של "לשפוט" הוא הענין של אתכפיא (כמו דין ומשפט כפשוטו שהוא ע"ד הענין של אתכפיא), שזהו ע"ד הענין דמשיח ינצח כל האומות. ומ"ש והיתה לה' המלוכה הוא ע"ד אתהפכא, שהאומות עצמם מכירים אמיתת מלכותו של משיח. וראה ג"כ סוד"ה זה היום תשל"א, שזהו גם מהביאורים בדברי הרמב"ם "לעבוד את ה' ביחד", שהאומות יעבדו ה' ביחד עם (וכמו) בני ישראל, דהיינו לא בהכרח אלא ברצון. ובתחילה יהי' הענין של וינצח, שהוא ע"ד הענין של אתכפיא ואח"כ יהי' הענין של "ויתקן כו'" שהוא הענין של אתהפכא.

ג. ויש עוד דיוק בדברי הרמב"ם האלו, כמבואר בלקו"ש (חכ"ה ע' 191), וזלה"ק: "בגאולת מצרים איז די ידיעה פון מצרים" (וידעו מצרים) כי אני הוי'" געקומען דורך די מכות (וכיו"ב) - דורך ברענען מצרים: משא"כ לעת"ל, וועט זיין "וראו כל בשר יחדיו כי פי הוי' דבר", ניט דורך מכות, שבירה, נאר בדרך תיקון, ובלשון הרמב"ם הנ"ל "ויתקן את העולם כולו כו' לקרוא כולם בשם הוי' ולעבדו שכס אחד". און דער טעם החילוק בזה: גאולת מצרים איז ניט געווען קיין גאולה שלימה (אויך פון שכינתא מגלותא), און דערפאר האט דאס געפועל'ט אויף מצרים (וועלכע האט געהאט נאר א שבירה און ניט קיין תיקון וזיכוך) בלויז אן ענין פון ידיעה "כי אני הוי'"; אבער ביי דער גאולה שלימה דלעת"ל, וואט וועט זיין באופן אז "זודכך גשמיות הגוף והעולם", וועט דעמאלט אויך דער בשר הגשמי מצד זיין טבע זען "כבוד הוי'". עכלה"ק. עיי"ש בארוכה.

ולכא' זה מתקשר עם הנת"ל, שהענין של ויתקן את העולם כולו הו"ע של אתהפכא, וממילא מובן שאי"ז שייך לענין של מכות ושבירה (שזה שייך לענין של

3) ראה בכ"ז לקו"ש ח"ח ע' 283 ובהע' 76. חכ"ה ע' 175. חל"ה ע' 167. שיחת ש"פ וישלח תשמ"ג. סה"ש תש"נ ח"א ע' 222 הע' 107.

אתכפיא כמובן בפשטות), כ"א אדרבה שהאומות בעצמם מכירים אמת ה', מצד טבע מציאותם גופא, בלי לשבור מציאותם.

[ומה שמצינו בקרא שהעונשים שיעשה ה' ברשעים יפעלו אצל כולם לעבוד ה', וגם מצינו שהפעולה על העמים יהי' ע"י ענין של יראת העונש (כמבואר ביחזקאל ל"ח, זכרי' י"ד, ובכ"מ), בפשטות י"ל שכ"ז מיירי בהתקופה דגמר הנצחון של מלך המשיח במלחמותיו, השייך להתקופה ולהדרגא שהוא ע"ד אתכפיא. אבל לאחר שמלך המשיח יצליח וירום וינשא (כדברי הרמב"ם), שיצליח בפשטות קאי על נצחון המלחמות (כלעיל בדברי הרמב"ם "אם עשה והצליח וניצח כל האומות"), וירום וינשא, הנה "מיד הם כולם חוזרין כו'", ואז כל הפעולה אצלם הוא רק באופן של תיקון].

ד. והנה בכ"מ מבואר, שלא כל הגוים יתוקנו לעבוד ה' ביחד, כי ישנם האומות ורשעי העולם שיכרתו ויאבדו בתור עונש וכיו"ב, (וזה כולל גם עמלק, שמשיח יגמור מחייתו ואיבודו, כמבואר בכ"מ), ורק הנשארים לאחר זה שיענשו הרשעים ויעבור רוח טומאה מן הארץ, הם יתוקנו לעבוד ה' ביחד⁴. והענין של "ויתקן כו" קאי על הזמן אחרי שיכרתו רשעי האומות. וכמובן בפשטות דבזמן של "אז אהפוך גו" הרי לא שייך שיהיו אז רשעים, וא"כ צ"ל שכבר נענשו. ולכאז' זה קשור גם עם המובא לעיל אות ב', שבתחילה יהי' נצחון על האומות שזה כולל לכאז' גם הענין של אבידת רשעי האומות (או עכ"פ זה יהי' מיד בהזמן דלאחר הנצחון), ואח"כ יהי' הענין של "ויתקן כו".

והנה במכתב כללי מי"א ניסן תשל"ח הערה ד"ה "די גאנצע וועלט" כותב אודות דברי הרמב"ם כאן, "ולהעיר אשר אינו אומר "כל העולם כולו" כיון אשר "יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות גו" (דניאל יב, ב). עכלה"ק. ולכאורה נראה דאין מזה סתירה להמבואר לעיל שהענין של "ויתקן כו" מיירי בהזמן שלאחר אבידת רשעי האומות, כי לכאז' הכוונה בזה הוא שלאחר (אבידת רשעי האומות שמורה על) ביעור הרע מן העולם יקויים הענין של "ויתקן כו", והענין של אלה לחרפות גו' מורה ג"כ על (והוא חלק מן) ביעור הרע מן העולם, וכמבואר בכ"מ.

ה. והנה בנוגע להענין של "ויתקן כו", האם זהו חלק עיקרי בפעולותיו של משיח או שזהו כדבר הטפל וכיו"ב, וגם למה מביא זה הרמב"ם דוקא כאן, יש כנראה ביאורים שונים והדגשות שונות בשיחות שונות. ראה במכתב כללי מי"א ניסן תשל"ח הע' ד"ה

4) ראה בכ"ז לקו"ש חכ"ג ע' 173 הע' 27. שם ע' 177. חכ"ד ע' 173 הע' 49. התוועדויות תשמ"ו ח"ג ע' 63-4. וראה ג"כ לקו"ש ח"ח ע' 293.

ציווי השם⁵ כ' וזלה"ק "ציווי השם צו טאן . . מען זאל מקיים די שבע מצוות בני-נח: .. עפ"ז יומתק סיום פי"א מהל' מלכים להרמב"ם: ויתקן את העולם כולו כו'. דלכאורה מהי שייכות כ"ז לס' יד החזקה. ובפרט האריכות הגדולה בזה (בדפוס רומי ר"מ, ונשמטה ע"י הבקורת דאו"ה בדפוסים שלאח"ז), ולכל היותר - הי' צ"ל כתוב בפרק שלאחריו המדבר ב"מנהגו של עולם" בימות המשיח⁶. - אלא שזהו המשך ל"ילחם מלחמת ה' . . והצליח . . ינצח כל האומות שסביביו" שאז מחוייב "לתקן את העולם כולו לעבוד את ה'" כו'. עכלה"ק.

והנה בדברי הקושיא שם לכאו' משמע קצת שהענין של בירור האומות הוא פרט טפל בהגאולה, שאינו נוגע להזכירו. וגם בלשון התירוץ, לכאו' משמע קצת שזהו רק חיוב הבא בדרך ממילא מזה שנכבשו כל האומות, ולא ענין חשוב לכשלעצמו. [וראה ג"כ בהתוועדויות תשמ"ב ח"א ע' 227, שענין בירור האומות הוא דבר צדדי בהגילויים דלעתיד, ובבחי' "שיריים" של פעולותיו של משיח]. אמנם בשיחת אחש"פ תשמ"ח ס"ה ובהע' 55 שם מבואר, שעיקר חידושו של משיח ושלמות ענין המשיח הוא הפעולה על האומות, שזהו דבר חדש שלא הי' מעולם. ומשמע שם שזהו הטעם שהרמב"ם הזכיר זה בסוף הפרק כאן, מפני שזהו שלמות ענין המשיח ופעולותיו, (ולא רק מפני שזהו חיוב הבא מכיבוש האומות, כבהע' במכתב כללי הנ"ל). [ועיין עוד בהדרן על הרמב"ם תשמ"ו סי"ב].

וראה גם המבואר בלקו"ש חכ"ג ע' 174 ואילך בארוכה שיש ב' אופנים איך להגדיר גאולת וביור האומות לע"ל, אם זה רק פרט בגאולת ישראל, או גם ענין לכשלעצמו. ומבאר שלשיטת הרמב"ם בירור האומות הו"ע בפ"ע. ראה שם בע' 179 שמזה שהרמב"ם מדגיש הענין של "ויתקן כו'" משמע שביור האומות הו"ע בפ"ע. ומזה ג"כ משמע שזה שהרמב"ם מדגיש "ויתקן כו'" הוא כענין בפ"ע, ולא רק כחיוב הבא כתוצאה מכיבוש האומות.

ואולי י"ל שהחילוק בין הביאורים (שבמכתב כללי, ושיחת אחש"פ) הנ"ל הוא, שבהביאור בהע' למכתב כללי הנ"ל בא לבאר הענין של "ויתקן כו'" כפי שהוא מתחייב מצד גדרי ההלכה, שהרי ספר הרמב"ם הוא ספר הלכות הלכות. וע"פ גדרי ההלכה, הענין של בירור האומות לע"ל הוא חלק מחיוב בני" לכוף אומה"ע לקיים שבע מצוות

(5) ועד"ז במכתב כללי מי"א ניסן תשל"ב הערה ד"ה באמינען.

(6) ראה ג"כ בלקו"ש חכ"ג ע' 200 ובכ"מ, בדפרק י"א עיקר כוונת הרמב"ם הוא אודות הענינים השייכים למלך המשיח עצמו, והענינים השייכים לימות המשיח, דהיינו הפעולות בעולם שיהיו אז, שייך לפרק י"ב.

בני נח, שמכיון שמלך המשיח יכבוש כל האומות אז ממילא יש חיוב הלכתי עליו לפעול זה על האומות. [וגם הענין של אתהפכא הנ"ל אות ב' (שהוא עבודה נעלית יותר מהענין של "לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח"), הוא ג"כ חיוב על מלך ישראל בכלל, כמבואר בלקו"ש חי"ח ע' 283 הע' 76, שזה נכלל בדברי הרמב"ם בסופ"ד מהל' מלכים על תפקיד מלך ישראל "למלאות העולם צדק". ובנוסף לזה י"ל, שגם קבלת הו' מצוות ועבודת ה' אצל אומה"ע לע"ל מלכתחילה לא יהי' מתוך כפי' ואתכפיא, אלא מתוך תיקון ואתהפכא, ולכן גם קבלת הו' מצוות נכלל בהלשון של "ולתקן כו"]. ולפי הגדרה זו יוצא שהטעם למה הרמב"ם מביא זה כאן הוא, שבהמשך למ"ש לעיל מזה שמשיח יכבוש כל האומות, מדגיש הרמב"ם שיש חיוב הלכתי על משיח לתקנם לעבוד ה'. [ועפ"ז מובן שאינו שולל כאן זה שבידור האומות הו"ע עיקרי, אלא שבא לבאר כאן דברי הרמב"ם רק מצד גדרי וחויבי הלכה].

והמבואר במקומות הנ"ל שהענין של "ויתקן כו" הו"ע לשלעצמו, אוי"ל שמיסוד על גישה אחרת בהבנת דברי הרמב"ם, והוא, שזה שהרמב"ם מביא הענין שמלך המשיח יתקן האומות, הוא [לא (כ"כ) לבאר לנו שיש חיוב הלכתי על משיח לפעול ענין זה, אלא] מפני שזהו חלק מהאמונה והצפי' לביאת המשיח, שצריך להאמין ולחכות שמשיח יביא גאולה לכל העולם כולו, (ראה בלקו"ש חכ"ג שם ע' 175). שע"פ ביאור זה מובן שהענין של "ויתקן כו" הו"ע בפ"ע, וצריך להאמין ולחכות גם לענין זה בפרט. שע"פ ביאור זה יוצא, שזה שהרמב"ם מדגיש זה כאן הוא מפני שזהו ענין עיקרי בשלימות פעולות המשיח, (וכנ"ל בשיחת אחש"פ תשמ"ח).

ו. עוד נקודה הנרמז בדברי הרמב"ם האלו הוא, שמשיח יתקן לא רק מין המדבר אלא גם העולם כולו, כולל מין הדצ"ח. ראה בלקו"ש חכ"ג ע' 177 כ' וזלה"ק "ויתקן את העולם כולו (מדבר חי צומח דומם) לעבוד את ה'". וראה עד"ז בהתוועדויות תשמ"ח ח"ג ע' 196, שהענין של "לתקן עולם במלכות ש-ד-י", קאי על מדבר חי צומח דומם, שלעתידי לבוא יהיו כל עניני הבריאה בתכלית השלימות, ע"ש. וראה מה שכתבתי בזה בגליון א'פא.

ז. ויש להעיר עוד בדברי הרמב"ם כאן, בהחילוק בין מ"ש כאן "לתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד", ולמ"ש בסופי פ"ב "ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד". וראה בלקו"ש חל"ה ע' 98, שבהמשך להמבואר שם שישנם ב' אופנים בהשפעה על אומות העולם, בדרך פעולה או בדרך ממילא, מבאר שם שזהו החילוק בין מ"ש הרמב"ם כאן "ויתקן העולם כולו כו" למ"ש בסופי פ"ב "ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", (ש"כל העולם" כולל גם אומות העולם), שהלשון

"ויתקן" מורה על פעולה, משא"כ הענין של "ולא יהי' עסק כו'" הו"ע הנפעל בדרך ממילא ע"י עבודת בני⁸. עיי"ש בארוכה.

[ואולי החילוק בין ב' הדברים של "ויתקן כו'" ו"לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", הוא שויתקן העולם כולו לעבוד ה' הוא בנוגע לעבודת ה', כל' הרמב"ם והפסוק שמביא. והענין שלא יהי' עסק כל העולם לדעת את ה', הו"ע אחר, ולכמה ביאורים ענין זה קאי על ביטול הנעלה הרבה יותר מעבודת ה', כמבואר בכ"מ. ויש להאריך בזה ואכ"מ].

וגם יש להעיר מהמבואר בהדרן על הרמב"ם תנש"א שהענין של "לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", הו"ע השייך לתקופה השני', (ולכן הובא בסופי"ב שהוא סוף הספר). אבל הענין של "ויתקן כו'", מובן בפשטות מדברי הרמב"ם שזה יהי' מיד בתקופה הא'. ועפכ"ז י"ל שהענין של ויתקן כו' מכיון שהוא שייך לפעולותיו של משיח (ולתקופה הא'), מקומה בסופי"א (המדבר בפעולותיו של משיח). אבל הענין של ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, שהו"ע הנעשה בדרך ממילא (וגם שייך לתקופה השני'), מקומה בפ"ב ששם מבואר אודות הענינים של מצב העולם לע"ל (לא אודות פעולותיו של משיח באופן ישיר), (ובפי"ב גופא שייך לסוף הפרק המדבר אודות תקופה השני'). ויה"ר שנוכח לקיום כל הענינים הנ"ל תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



תורת רבינו

נותנו כולו כאחת בפעם אחת

הרב חנניה יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א. ב"חידושים וביאורים בש"ס וברמב"ם ח"ב סי' ד', עומד רבינו על דברי הרמב"ם בספר המצוות מצות עשה קע"א: "שנצטוינו ליתן מחצית השקל בכל שנה,

(8) אמנם בלקו"ש חכ"ה ע' 127 ואילך מבואר שגם הענין של "ויתקן כו'" יהי' בדרך ממילא, עי"ז שהגויים יבואו מעצמם לארץ ישראל ללמוד דרכי ה'. עיי"ש. וראה בגליון תשפ"ד ע' 8. ואולי יש ליישב שהגויים יבואו מעצמם אבל מ"מ יתעסקו עמהם בני" כשיבואו לא"י.

והוא אמרו יתעלה: "ונתנו איש כופר נפשו", ואמר: "זה יתנו". ושואל למה הוצרך הרמב"ם להביא את שני הפסוקים, ובפרט כי עיקר הצייווי הוא ב"זה יתנו כל העובר על הפקודים מחצית השקל", ומבאר שבמצות מחצית השקל יש שני דינים (א) אחד, שתהא הנתינה "בפעם אחת", וכפסק הרמב"ם ריש הל' שקלים סוף ה"א: "ואינו נותנו בפעמים רבות היום מעט ולמחר מעט אלא נותנו כולו כסף). (ב) שצריך לתת מטבע של "מחצית השקל כסף" (ופשיטא לא שוה כסף בשויו של מחצית השקל).

והנה בטעם הדבר שצריך להיות בפעם אחת, ביאר ב"צפנת פענח" בכ"מ, כי לנתינת מחצית השקל יש דין קרבן והוא בגדר כפרה, ו"אין כפרה לחצאין" וכמוש"כ הראיות לזה, ולזה הוא שהביא הרמב"ם שני הפסוקים: מ"ונתנו איש כופר נפשו" לומד הרמב"ם שנתנית מחצית השקל הוא ענין של כפרה על דרך קרבן, ומ"זה יתנו" – שלשון "זה" מורה על נתינת דבר אחד – שאין נותנים אותו בסכום וצירוף של עשרה גרה נפרדות, אלא בתור מחצית השקל אחד (כלשון הראגאטשובי "שיעור עצמי" ולא "שיעור מצטרף"). והם שני דינים שונים: "ונתנו איש כופר נפשו" בא לומר שהאדם צריך לתת בנתינה אחת, כדין כפרה, ואילו "זה יתנו" הוא דין בהחפצא של מחצית השקל שיהיה מטבע אחד, עיש"ה ובהערות.

והנה בהקדמה לכל זה, מבאר שיש מחלוקת רש"י והרמב"ם, מהו גדר הכפרה במחצית השקל, שלפי רש"י "גדר הכפרה הוא בזה שמהם נקנים קרבנות ציבור שהם לכפרה", ולפי שיטת הרמב"ם "עצם נתינת מחצית השקל הוא ענין של כפרה, קרבן יחיד" ע"ש, ומבואר שדייק בפסוק "ונתנו איש כופר נפשו" לשון יחיד, הוא כפרה של קרבן יחיד, והיינו שהנתינה עצמה היא בגדר קרבן כדברי ה"צפנת פענח", ולכאורה אם לומר שהפסוק הזה מלמדנו שצריך שתהא נתינה בפעם אחת, כי אין כפרה לחצאין, למה צריך לתלות הדבר בזה שהנתינה עצמה היא הקרבן, והרי סוף סוף גם לדעת רש"י, מחצית השקל הוא לכפרה, כי ממנו מביאים קרבנות הציבור לכפרה, וממילא "אין כפרה לחצאין", ומדברי קדשו משמע שכל הלימוד מן הפסוק הוא מ"כופר נפשו" קרבן יחיד, שהנתינה עצמה היא בגדר כפרה.

ב. ואולי אפשר לומר ע"פ דברי ה"צפנת פענח" על הרמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ב, שהאריך לבאר חילוקי דינים בין טבילה להזאה, וכתב שם בהמשך דבריו: "דהנה כבר הארכתי בזה בכמה מקומות, דיש ב' גדרים בשיעורים, אחד נקרא שיעור המצטרף ואחד נקרא שיעור העצמי, עי' מש"כ בפ"א מהל' שקלים כו', וכך: דכל שיעור המצטרף, פחות מזה נמי שמו עליו, רק שצריך לצרף, וזה בעצם המחלוקת של ר' יוחנן וריש לקיש גבי חצי שיעור אם אסור מן התורה, דריש לקיש סבירא ליה דהשיעור הוא עצם, ופחות מזה לאו כלום הוא, ור' יוחנן סבירא ליה דהוא מצטרף, ופחות מזה גם כן

שמו עליו, ועי' ב"ק דף ק"י ע"א גבי גזל הגר ע"ש, והעיקר הוא כך: דהדבר שעל ידו נעשית פעולה שפיר מצטרף, וכל דבר שהוא להעביר איזה דבר, פחות מזה אינו כלום כו', נמצא כך: דטבילה דלסלק טומאה לא מהני טבילת חצאין ולא מהני צירופין, דפחות משיעור לאו כלום הוא כו', מה שאין כן גבי הזאה דהוא טהרה, שפיר מצטרפין להזאות כו', עי"ש כל ראיותיו ז"ל [וב"לקוטי שיחות" בהמשך הדברים ציין בהערה לדברי הצ"פ לענין אחר ואכ"מ].

וי"ל ביאורו בפשוט, שבטבילה להסרת טומאה לא שייך לחצאין, כי כל זמן שנשאר על האדם משהו טומאה הרי מתפשטת שוב הטומאה עליו, ואי אפשר לסלק הטומאה רק בטבילה אחת, משא"כ הזאה שאינה באה לסלק טומאה אלא להביא עליו טהרה, זה יכול להיות בצירוף.

ומעתה הן הן הדברים בכפרה מחטא (שגם הרמב"ם בהל' תשובה מדמה לדיני טבילה, "טובל ושרץ בידו"), כדי לסלק החטא צריך להיות בפעולה אחת עצמית ולא מצטרפת בכמה פעמים.

ואם כן זה מסתבר יותר ובפשטות אם אנו אומרים שהנתינה היא הכפרה, כלומר שבנתינה זו נעשה "כופר נפשו", ולכן צ"ל "בפעם אחת", משא"כ לדעת רש"י שענין הכפרה במחצית השקל הוא שממנו לוקחים קרבנות ציבור, הרי בנתינה עצמה עדיין אין הכפרה נעשית, לא מסתבר שעל זה נאמר "אין כפרה לחצאין".

ג. ודע שמה שהביא הרבי ענין זה של הגאון הראגאטשובי "שיעור עצמי" ו"שיעור מצטרף", הוא לענין חידושו השני, בביאור הפסוק "זה יתנו" שצריך להיות "דבר אחד", אבל לכאורה הראגאטשובי עצמו לא נתכוין לדין זה, שהרי הביאו לענין "אין כפרה לחצאין", ולכן לשון הרב הוא "בלשון הראגאטשובי, שיעור העצמי ולא שיעור המצטרף", וגם כתבו בחצא"ר.

וחידוש זה שצ"ל "מטבע אחד", הוא ע"פ לשונות הרמב"ם בהל' שקלים ובהעיקר בפירוש המשניות לבכורות פ"ח מ"ח, עי' בהערות, ובצ"פ לכאורה אינו מדבר מזה. [וגם בשיחת הקודש נראה שאינו מוחלט כל כך שצריך להיות "מטבע אחד" ממש, כי בהערה 7 כתב: "אבל יש סוברים שאפשר ליתן גם פרוטות, ראה חינוך מצוה ק"ה וב"מנחת חינוך" שם סוסק"א". וכנראה לכן כתב בחצע"ג: "וופשיטא לא שוה כסף בשויו של מחצית השקל"), וזה להשיטה שסוברת שאין צריך דוקא מטבע אחת, ואפשר בכמה מטבעות שיתנם כאחת, ועי' ב"ישועות מלכו" בהערותיו על הרמב"ם "מעט צרי" שאכן הוכיח מלשון הרמב"ם "נותנו כולו כאחת" שאפשר גם בכמה מטבעות כאחת. ולפי דיעה זו יהיה הפרט השני בדברי רבינו זה שצריך מטבעות דוקא ולא שוה ערכם].

ברם כדברי רבינו נראה, במש"כ מהר"י בי רב בספרו "בית יעקב" על הרמב"ם, הובא בספר "בית אהרן" להגרד"ב צוקרמן ז"ל: "ואינו נותנו בפעמים רבות כו', כתב בירושלמי פ"ק דשקלים: אמר רב אמי: כמין מטבע של אש הוציא הקב"ה מתחת כסא הכבוד שלו ואמר לו "זה יתנו" כזה יתנו", וב"בית אהרן" שםפ "פירוש כזה יתנו, היינו מטבע שלם כאותו שהראה למשה".

גם במש"כ הרמב"ם בריש פ"ג מהל' שקלים: "חציי השקלים הכל צריכין להן כדי שיתן כל אחד ואחד חצי שקל שהוא חייב כו'", משמע שלכאורה שצריך שיתן מטבע שלם אחד.

והנה כל הביאור הזה בספר המצוות, בנוי על יסודו של הגאון ב"צפנת פענח" ז"ל, בכמה מקומות, שדין "נותנו בפעם אחת", הוא משום ש"אין כפרה לחצאין", ומזה מובן שכל הדין הזה שאינו נותנו בפעמים רבות, הוא בעיקר גדר מצות מחצית השקל, וזה כמובן דלא ככל מפרשי הרמב"ם שנלאו למצוא מקור לדברי הרמב"ם למה אינו יכול להביא בפעמים רבות, עי' בדבריהם.

[ועיין בקונטרס חידושי תורה להגרמ"ד ריבקיין ז"ל סיון תשל"ד שר"ל בזה: "כי מצות נתינת מחצית השקל, המצוה היא לא רק שכסף מחצית השקל שלו יהא בהלשכה, אלא המצוה היא גם הנתינה, ואם יתן המחצית השקל בנתינות רבות אפילו תיכף בזה אחר זה, אין הנתינות מצטרפות להיות מכולם נתינת מחצית השקל, כי לא נאמר בכגון דא שום דין צירוף לאמר שמצטרפת להיות נתינה אחת" עי"ש, ולא הבנתי כלל, היכן נאמר בקרא שהנתינה צריכה להיות נתינה אחת ולא מצטרפת. ואכן ב"בית אהרן" שם לגרד"ב צוקרמן ז"ל תמה עליו בזה: "מה שכתב מחותני הגאון שליט"א דנתינות רבהות אינם מצטרפות להיות נתינה אחת כו', אינני מבין בעניי היכן מארומז זה דבעינן נתינה דוקא בפעם אחת, ומדוע אין מצטרפין נתינות הבפעמים רבות לנתינה אחת" עי"ש].

ד. וראיתי להגאון רבי מנחם זמבא ז"ל הי"ד, שהוא בר מזליה של הגאון מראגאטשוב בזה, והוא בספר "גור אריה יהודה" לבנו ז"ל (עניני המועדים ע' רע"ו) שכתב: "אמנם להנ"ל דשקלים הם לכפרה, יתכן דכמו דאמרינן בב"ק (ק"י). בגול הגר שהחזירין לחצאין לא יצא מאי טעמא אשם קריא רחמנא יעו"ש, והיינו דלא שייך כפרה לחצאין, והוא הדין במחצית השקל לא מהני לחצאין כיון דהנתינה מכפרת אין כפרה לחצאין", עי"ש באורך.

והמבי"ט ז"ל ב"קרית ספר", הובא בהערה 22, כתב בזה: "ואינו נותנו מעט אלא כולו כאחד בפעם אחת דכתיב לא ימעט ממחצית השקל, דאי למימר שיתן חצי שקל,

הוא סג' לכתוב יתן חצי שקל, וקאמר "לא ימעט" דרוצה לומר אפילו בנתינה (היינו אפילו כשכבר נותן) לא ימעט ממחצית השקל", היינו דשלא יתן במתנות מועטות.

ובהערה 22 כתב עליו רבינו: "אבל אף שהרמב"ם ריש הלכות שקלים הביא כתוב "העשיר לא ירבה והדל לא ימעט גו'" הרי הביאו על זה ד"אפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב ושואל מאחרים כו'", ולא מצינו שיביא הכתוב לעצם חיוב המצוה. ועוד: לדעתו (של ה"קריית ספר") הרי זה רק דין פרטי בנתינה דלא ימעט, ומזה שהרמב"ם כתבו תיכף בהלכה א' משמע שהוא מעצם גדר המצוה כו'" עי"ש נפק"מ שיהא מזה להלכה.

ולכאורה רצה לומר שלא מסתבר שדין זה של נותנו בפעם אחת, נלמד מ"לא ימעט" היינו שגם שכבר נותן מחצית השקל יתנו לא באופן של "ימעט", כי אז הרי זה "דין פרטי" באופן הנתינה, ואין מקומו בהלכה א' שבה מיירי בעצם גדר המצוה. מש"כ לדעת הצ"פ הוא באמת מעצם גדר המצוה ולא רק ענין פרטי.

[וגם בזה ראיתי להגר"מ זמבא שנקט לכתחילה כדבר פשוט כמו שהעלה המבי"ט ז"ל, שכתב שם בתחילת הדברים: "והנה דבעיקר הדבר שהשקלים מכפרים, יש להביא ראיה מהא דכתב רמב"ם ריש פ"א משקלים דאינו נותן מחצית השקל ב' פעמים יעו"ש, לכאורה כוונתו מטעם איסור והדל לא ימעט כו'", אבל בסוף כתב כנ"ל שהוא משום שאין כפרה לחצאין].

ה. ומנוסח הדברים נראה, שדעת קדשו היא, שהפסוק שמביא הרמב"ם "שנאמר העשיר לא ירבה והדל לא ימעט" מוסב על הדין ש"אפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב" [וכן ראיתי שהבין הגר"פ פרלא ז"ל שבתוך דבריו שם כתב: "דמדברי הרמב"ם והסמ"ג והחינוך שם משמע, דעיקר הך מילתא דבמחצית השקל אם אין לו, חייב למכור כסותו ולשאל מאחרים או נוטל מן הצדקה ונותן, ילפינן לה מהכתוב הדל לא ימעט" עי"ש].

ולפי זה הרי צע"ג שלעיקר דין מצות מחצית השקל לא הביא הרמב"ם שום פסוק, וכמו שציין הרבי בהערה: "ולא מצינו שיביא הכתוב לעצם חיוב המצוה", שמכח תמיהה זו הרי היה צ"ל שמה שכתב הרמב"ם "שנאמר העשיר לא ירבה גו'", נתכוין באמת למה שהתחיל בהלכה "מצות עשה מן התורה ליתן מחצית השקל בכל שנה כו'", והעשיר לא ירבה והדל לא ימעט" הוא הוא הכתוב שהביא לעיקר ענין מחצית השקל.

אלא שאם כן הרי שוב צע"ג למה שביק לפסוקים "ונתנו איש כופר נפשו" ו"זה יתנו", וכמו שכתב בספר המצוות.

ורבינו בכלל לא עורר על שאלה זו, וי"ל כי בשיחת קודש זו ענינו לבאר את לשון הרמב"ם בספר המצוות, ומה שהזכיר את הרמב"ם כאן בהלכה, הוא לבאר לשונו בסהמ"צ, וכן כדי לבאר את דברי ה"צפנת פענח". ואולי הי' לו מהלך אחר בדברי הרמב"ם ביד, וצ"ע.

[והיה מקום לומר שאין המבואר בספר המצוות מתאים באמת עם מה שכתב בספר היד, ועי' ב"קנאת סופרים" סוף שרש י"ד, שכתב: "ומכאן תשובה על כל מה שיקשה אל המעיין במה שלא יכוון מה שכתב הרב בזה החיבור עם חיבור היד, מלבד מה שאפשר גם כן מן החזרה ממה שהיה סבור קודם לכן כו", והביאו ה"יד מלאכי" בכללי הפוסקים עי"ש, אבל ודאי שרק בדלית ברירה ננקוט הכא].

ו. ולולי יראתי, היה נראה לפרש את דברי הרמב"ם בריש ה' שקלים ובפשטות, ובהקדם כמה תמיהות שיש בדברי הרמב"ם:

(א) לשון הרמב"ם "מצות עשה מן התורה ליתן מחצית השקל בכל שנה ושנה", ואינו מציין בדבריו איפה נאמר זאת בתורה, הוא כפשוטו צ"ע, שכאמור לא מצאנו כזה ברמב"ם בשום מקום.

(ב) תמיהת הרמב"ן בפר' תשא למה לא מנו מוני המצוות את הלאוים "העשיר לא ירבה והדל לא ימעט", ובביאור הגרי"פ ז"ל לרס"ג האריך בזה הרבה עי"ש, ובסה"ק "פנים יפות" כתב: "ונראה דמה שהזהיר העשיר לא ירבה והדל לא ימעט, אין בזה אזהרה לדורות, מדלא חשבו חז"ל במנין ה'ל"ת, כי הציווי באותה שעה היה כדי לידע מספרם במכוון, וכיון שאין זה אזהרה לדורות לא מנאו", ועד"ז כתב ה"חקרי לב" או"ח סי' קל"ב בשם הראשונים עי"ש, אבל הרמב"ם הביא פסוקים אלו כאן להלכה, וצ"ע.

(ג) אם נפרש שהפסוק "העשיר לא ירבה והדל לא ימעט" שהביא הרמב"ם, הוא לענין שגם עני המתפרנס מן הצדקה חייב במחצית השקל, צ"ע, שמצאנו כאותה הלכה ברמב"ם ריש פ"ה מהל' שבת לענין נר שבת ובסוף ה'ל' חנוכה לענין מצות נר חנוכה, ושם לא הביא כלל שום טעם או ילפותא לדבריו, ומהיכי תיתי כאן שצריך ילפותא מיוחדת של "העשיר לא ירבה גו".

(ד) לשון הרמב"ם "ואינו נותנו בפעמים רבות היום מעט ולמחר מעט" הוא לכאורה אריכות מיותרת לגמרי, וכבר עמדו על זה במפרשים, ועי' בהערה 26.

(ה) מה שכתב: "אפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב כו" מחצית השקל כסף", והיצ"ל בראש ההלכה "ליתן מחצית השקל כסף כו", ולמה לא דקדק לכתוב "כסף" רק כאן.

(ו) לכאורה אין מקום לדין שאפילו עני המתפרנס מן הצדקה כו' מיד בראשית ההלכה, והיצ"ל לכאורה לאחר הלכה ז' "הכל חייבין ליתן מחצית השקל כהנים לויים וישראלים כו'", וכל זה צ"ע גדול לכאורה.

ז. ומה שנראה בזה עפ"י מש"כ הרמב"ן: "וטעם העשיר לא ירבה והדל לא ימעט, שיביאו השקלים בהשויה הנזכרת", ועי' גם בחינוך מצוה ק"ה: "שיתן כל אחד מישראל מבין עשרים שנה ומעלה בין עני בין עשיר מחצית השקל כו', משרשי המצוה שרצה הקדוש ברוך הוא לטובת כל ישראל ולזכותם שיהיה יד כולם שוה בדבר הקרבנות הקרבים לפניו כל השנה בהתמדה ובענינים אלו הנזכרים ושיהיו הכל אחד עני ואחד עשיר שוים במצוה הזאת לפניו כו', וב"דעת זקנים בעלי התוספות": "העשיר לא ירבה כדי לכוון החשבון, דבר אחר שלא יוכל העשיר לומר חלקי גדול במקדש יותר ממך".

ונראה שבאמת מה שכתב הרמב"ם "שנאמר העשיר לא ירבה והדל לא ימעט", הוא המשך למה שהתחיל בהלכה "מצות עשה מן התורה ליתן מחצית השקל", וזה שהביא כתוב זה ולא הפסוקים שזכר בספר המצוות "ונתנו איש כופר נפשו" ו"זה יתנו" אינו קשה כל כך, שמצינו ברמב"ם כיוצא בו שמביא חלק מן הכתוב, ובודאי הוא כאשר יש לו ענין לבאר בזה.

ונראה שלהרמב"ם (אף ששם המצוה בתורה הוא כמוש"כ בסהמ"צ ונתנו כופר נפשו גו' זה יתנו, שזהו לשון הציווי) ענין ותוכן המצוה הזאת, אינה בעצם נתינת המטבע גרידא, אלא כדע לעשות "השוואה" בין כל ישראל, וכדברי הרמב"ן והחינוך הנ"ל, שבבואם לתת את מחצית השקל לא יראה שום הבדל וחילוק בין העני לעשיר כלל, ועל כן הזהירה תורה שלא יתן בפעמים רבות היום מעט ולמחר מעט, שזהו דרכו של עני בתשלומין אלא "נותנו כולו כאחת בפעם אחת", וזה ש"נותנו כולו כאחת" הוא מסובב מן ההלכה שלא יתן כדרכו של עני "היום מעט ולמחר מעט", וזהו כל הענין של מחצית השקל, ועל כן במכוון הכניס הרמב"ם ענין זה ש"אפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב כו'" בתוך המצוה (לפני ה"שנאמר"), כי זה עצמו הוא מנוף וגדר המצוה, שלא יהא שום שוני בין עשיר לעני, ואינו כמו בהל' שבת ובהל' חנוכה שהיא הלכה פרטית שחייב לשאול מאחרים ולמכור כסותו, משום עונג שבת או משום פרסומי ניסא. אבל כאן היא ההלכה עצמה של נתינת מחצית השקל.

ויובן לפי זה גם שדוקא בהמשך אצל חיוב העני, דקדק לכתוב שיהא "מחצית השקל כסף", שלא נעלה על דעתינו שהעני יביא ערכו ושוי של מחצית השקל, כי מצותה היא שיהיו העשיר והעני שוים לגמרי.

ולפי זה הרי פשוט שלא בא הכתוב "העשיר לא ירבה והדל לא ימעט" להביא לאוין על האדם, כי אם ב"העשיר לא ירבה והדל לא ימעט" הגדירה לנו תורה את תוכן ותכלית המצוה, ולא שייך כלל למנותם כלאוין.

ידעתי שיש בזה משום חידוש בהבנת דברי הרמב"ם ז"ל בספר הי"ד, אבל לשונו הזהב וסדר דבריו ז"ל מורים כן, כמוש"כ, והנלע"ד כתבתי.



מרידה במלכות אצל ושת

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בשיבה

בלקו"ש חל"ו פורים ב' מקשה בזה שהציע אחשורוש אודות מה לעשות במלכה ושת לפני חכמים "כי כן דבר המלך לפני כל יודעי דת ודין" ומשמע מזה שהי' מסופק בדינה של ושת, ולכאורה תמוה הרי הנהגתה היתה מרידה במלכות ומהו הספק בדינה, והלא מי שאינו מקיים ציווי של מלך, אפילו בדיני ישראל עפ"י תורת חסד רשות למלך להרגו (מדין מרידה במלכות) ומובן שכן הוא אצל מלכי האומות שהמורד במלכות "אחת דתו להמית" וא"כ מה הי' ספיקו של אחשורוש, וממשיך דהרי זו תמי' עצומה בפשוטו של מקרא, ולא באה ולא נרמזה אפילו בפירש"י על המגילה עיי"ש בזה ביאור נפלא.

מורד במלכות חייב מיתה האם זהו גם במלכי אוה"ע

והנה במ"ש דמי שאינו מקיים ציווי של מלך אפילו בדיני ישראל בתורת חסד רשות למלך להורגו ומובן שכן הוא גם אצל מלכי האומות, כדאי להעיר בזה במ"ש באחרונים דהא דמורד במלכות חייב מיתה מקורו ממ"ש שום תשים עליך מלך, ודרשו רז"ל שתהא אימתו עליך, אשר בזה נתנה תורה רשות למלך להטיל אימתו על העם בכל הדרכים, כי המשמעות של "עליך" היינו בלי כל הגבלות כלל ובכלל זה גם להמית אם מורד בו, וראי' לזה ממ"ש הרמב"ם בספר המצוות (מצוה קע"ג): "שצונו למנות עלינו מלך מישראל יקבץ כל אומתינו וינהיגנו. והוא אמרו ית' (שם יז) שום תשים עליך מלך.. ובא בפירוש (ספרי, מתני' סנה' כב א וש"נ) שאמרו שום תשים עליך מלך שתהא אימתו מוטלת עליך ושייאמן בו מהכבוד והגדולה והמעלה התכלית האחרון שאין למעלה ממנה.. וכל זמן שיצוה המלך הזה צווי שלא יהיה סותר מצוה מן התורה הנה אנחנו חייבים לשמוע מצותו ומי שיעבור על מצותו ולא ישמע אליו הנה מותר

למלך להרגו בכל ענין שירצה וכמו שאמרו אבותינו על עצמם (יהושע א) כל איש אשר ימרה את פך ולא ישמע אל דברך לכל אשר תצוונו יומת".

הרי משמע דדין זה דמורד במלכות נכלל במ"ע ד"שום תשים עליך מלך", ולפי"ז כתבו דדין זה שייך רק במלכי ישראל, כי מאחר שרשות זו להמית, כלולה בהמ"ע של שום תשים עליך מלך, ממילא אין לזה שום שייכות למלכי אוה"ע שאינם מולכים מכח מ"ע זו, ואף דמצינו בפוסקים שגם מלך עכו"ם יש בכחו להמית, הנה זהו רק שיכולים להעמיד במשפט ארץ, ובזה יכולים לגזור מיתה על עבירות מסוימות, אבל להמית את המורד בכבודם נראה דאין להם רשות למלכי עכו"ם, וראי' לזה גם מלשון הרמב"ם שכתב (הל' מלכים פ"ג ה"ח) "כל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להרגו וכו'" הרי מבואר דזהו רק במלכי ישראל בלבד וכו"ל.

ועפ"י יתבאר החילוק בנוסח הברכה שמברכים על המלך, דברמב"ם הל' ברכות פ"י הל' יא) כתב: "הרואה.. מלכי ישראל אומר שנתן מכבודו ומגבורתו ליראיו, מלכי אומות העולם מברך שנתן מכבודו לבשר ודם". דבמלכי ישראל אומר מכבודו ומגבורתו ולא במלכי אומה"ע, כי רק במלכי ישראל יש להם דין זה עפ"י תורה שיכולים להמית בהמורד בהם משא"כ במלכי אוה"ע, אבל מפשטות השיחה משמע דלא שנא.

אמנם יש להעיר במ"ש במהר"ץ חיות (תורת נביאים) דין מלך בישראל, דדין זה דכל המורד כו' יש למלך רשות להרגו נובע מצד התקשרות העם אל המלך שהסכימו לוותר הונם ורכושם לטובת הכלל וכן בנפשם וחייהם קבלו עליהם כי כל איש אשר ימרה את פי המלך, יהי' רשות ביד המלך להורגו וכדכתיב אצל יהושע שאמרו לו ישראל כל איש אשר ימרה את פך ולא ישמע דברך יומת, דלפי"ז מובן דאין לחלק עפ"י תורה בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם כיון דכל זה נובע מצד קבלת העם.

וראה גם שו"ת חת"ס או"ח סי' ר"ח דשקו"ט מגלן דין זה דהמורד במלכות חייב מיתה ומסיק שזה בא מצד שהסכימו כן ביהושע ובסוף דבריו נקט שם שכן הוא גם במלכי אוה"ע וזהו כפי דמשמע מהשיחה.

ועי' ברשימות חוברת ז' (ע' 35 ואילך) שכתב דלפי מה שנתבאר דכל ענינו של מלך הוא להמשיך יראת שמים להעם, מבואר הטעם דמלך שמחל על כבודו אין כבודו

מחול, משום דע"ז שמוחל על כבודו ואין בטלים אליו ה"ז מבטל הענין דהמשכת יר"ש כו' עיי"ש בארוכה, דלפי טעם זה צ"ל שזהו רק במלך ישראל¹.

מלך שמחל על כבודו במלכי אוה"ע

בהערה 22 שם כתב וז"ל: ואף שכן יסד המלך אין ציווי המלך מועיל בזה, כי קיי"ל שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול (סוטה מא, ב קידושין לב, ב רמב"ם הל' מלכים פ"ב ה"ג), ויש לומר שגם ע"פ פשוטו של מקרא כן הוא (ואף במלכי או"ה) כי זוהי מילתא בטעמא שאין זה כבודו הפרטי אלא כבוד המלכות ולכן אין זה ברשותו לוותר עליו עכ"ל, וגם הכא משמע דדין זה דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול הוא גם במלכי אוה"ע.

אמנם בס' המקנה (קידושין לב, ב) כתב וז"ל: כבר כתבנו לעיל הטעם משום דאין המלכות שלו ואינו יכול למחול כבוד מלכות שמים אשר בקרבו, וכן כתב המהרש"א ז"ל, ובזה נראה דיש ליתן טעם מה שתיקנו חז"ל ברואה מלך ישראל לברך ש"חלק מכבודו" ובמלך עכו"ם "שנתן מכבודו" משום דמלך ישראל אין המלכות שלו אלא של הקב"ה, והוא יש לו חלק בו, משא"כ במלך עכו"ם שאין בזה כבוד להקב"ה אלא לו בלבד לכך מברך, ובזה נראה דנכון הא דאמר בזבחים דף קב, א: "א"ר ינאי: לעולם תהא אימת מלכות עליך, דכתיב (שמות יא) וירדו כל עבדיך אלה אלי, ואילו לדידיה לא" משמע דאפילו במלכות עכו"ם צריך שתהא אימתו עליו, ואפ"ה איתא בריש ע"ז (י, ב) גבי אנטונינוס שמהל על כבודו וגחין קמי דרבי היינו משום דמלך עכו"ם ודאי דיכול למחול על כבודו כיון שהכבוד שלו וכו' עכ"ל, וכ"כ בעיני יעקב ע"ז שם וז"ל: דשום תשים שתהא אימתו של המלך עליך - בישראל כתיב, ומשור"ה אין כבודו מחול, משא"כ אנטונינוס היה יכול למחול על כבודו, וכן הובא בס' ליקוטי יהודה (פ' וישלח) בשם האמרי אמת זצ"ל.

אבל בס' באר מרים (הל' מלכים פ"ב ה"א) האריך להוכיח דדין אימה במלכי אומות העולם אינו מצד הגברא עצמו, אלא מחמת שלטון המלכות וכלשון הגמ' זבחים שם "אימת מלכות" ולא אמרו אימת מלך עיי"ש, ולפי"ז ביאר שלא כהמקנה, אלא דגם במלכי אוה"ע אמרינן שאם מחלו על כבודם אין כבודם מחול, כיון שאין זה כבוד שלהם אלא כבוד המלכות, וזהו כפי שביאר הרבי בהערה כנ"ל.

בגדר "מורד במלכות חייב מיתה"

1 כל הנ"ל הוא שקו"ט איך משמע מהשיחה הוא ע"פ דין תורה, אמנם כאן הרי מפורש במגילה דאם יבוא אל המלך אשר לא יקרא אחת דתו להמית וגו' הרי שכן נהג בפועל.

עוד יש להוסיף בענין זה, בהקדם בירור גדר הדין דמורד במלכות חייב מיתה, דהנה לשון הרמב"ם בהל' מלכים (פ"ג ה"ח) הוא: "כל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להרגו, אפילו גזר על אחד משאר העם שילך למקום פלוני ולא הלך או שלא יצא מביתו ויצא חייב מיתה, ואם רצה להרגו יהרג, שנאמר כל איש אשר ימרה את פיך, וכן כל המבזה את המלך או המחרפו יש למלך רשות להרגו, כשמעי בן גרא, ואין למלך רשות להרוג אלא בסייף בלבד וכו' עכ"ל. (ולשון זה ד"רשות המלך להרגו" מובא בתחילת השיחה) ועי' גם בסהמ"צ הנ"ל שכתב עד"ו דמותר למלך להרוג בכל ענין שירצה עיי"ש. ובפיהמ"ש ערכין פ"א מ"ג כתב הרמב"ם לגבי הדין דהיוצא ליהרג אינו נערך: "רוצה לומר מיתת בית דין שהוא דבר שאינו תלוי ברצונו אלא התורה הרגתו, אבל אם היה יוצא להרג בפקודת המלך מעריך ונערך לדברי הכל, לפי שאפשר שיחזור המלך מגזרתו, מפורש בזה דהמיתה במורד במלכות תלוי ברצון המלך אם רוצה להמיתה, ואפי' כשכבר יוצא ליהרג יכול המלך לחזור מדיבורו שלא לענשו.

וכבר הקשו בזה, מהך דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, וכיון שמחוייב מיתה מצד מורד במלכות איך יכול המלך לוותר ע"ז, וראה יומא כב,ב מפני מה נענש שאול מפני שמחל על כבודו עיי"ש².

ובס' תורת המלך (הל' מלכים שם) ביאר דבכל חייבי מיתות חל דין מיתה על הרוצח עצמו, אבל במורד במלכות אין הכוונה דחל עונש מיתה על מורד עצמו דרובץ על גופו עונש מיתה, דאינו כן דבאמת על המורד גופא לא חל עונש מות, ורק על המלך לעונשו בכל עונש שירצה, ובכלל זה חידשה תורה דיש לו רשות גם לעונש מיתה במורדו בו, ולפי"ז מובן למה יכול המלך למחול ע"ז כיון דעל המורד לא חל חיוב מיתה ותלוי מעיקרא ברצון המלך, ומביא גם מיד רמ"ה סנהדרין מחב, (בד"ה תנו רבנן) שכתב ג"כ דבי"ד אינן מצווין לחייב מיתה למי שמורד במלכות אלא המלך רשאי להורגו ולכן לא תנינן להו (למורד במלכות) בהדי חייבי מיתות עיי"ש, דדין המיתה במורד אינו גדר עונשים אלא גדר מצד כבוד המלך דזהו כבוד המלך דיכול להמיתו

(2) וראה מנ"ח מצוה תצ"ז ותורת נביאים למהר"ץ חיות (דין מלך ישראל בד"ה אולם) ובס' חמדת ישראל מ"ע קע"ג, ובשדה חמד דברי חכמים סי' מ"ה (ועי' שו"ת חת"ס אהע"ז ח"א סי' קנ"א שנסתפק בזה אם מלך יכול למחול על עונש מיתה במורד במלכות, ובחמדת ישראל תמה עליו דמפורש כן ברמב"ם, ועוד דהמקור לזה הוא ממה שנשבע דוד לשמעי בן גירא שלא ימיתנו ואם אינו יכול למחול איך חל שבועתו הרי זה נשבע לבטל מצוה עיי"ש). ועי' גם בפרשת דרכים דרוש י"א שהקשה דאין לא הרג דוד לשמעי הרי מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, וכתב דאונס ו' חדשים שברח דוד מאבשלום ה' מתכפר בשעירה כהדיט כמבואר בירושלמי פ"ק דר"ה ולא ה' לו דין מלך ולכן לא ה' בו דין מורד במלכות עיי"ש, אבל ברמב"ם כאן מפורש דלא סב"ל כן שהרי הביא ראי' דהמבזה את המלך יש לו למלך רשות להרגו כשמעי בן גירא, וראה בשדה חמד שם.

מפני כבודו, ובשו"ת חת"ס (אה"ע ח"א סי' קנא) נסתפק אם במיתת מורד במלכות אמרינן קלב"מ כגון ששיבר כלים בעת מרידתו דבכל חייבי מיתות אמרינן קלב"מ ופטור על הכלים עיי"ש, דלפי הנ"ל דאי"ז בגדר עונש אלא מצד כבוד המלך לא אמרינן בזה קלב"מ, עכתו"ד. ועי' גם בבית האוצר כלל פ"ו.

ג) אבל ממ"ש הרמב"ם: "או שלא יצא מביתו ויצא חייב מיתה" משמע שלא כדבריו, היינו דע"י המרידה גופא חל עליו חיוב מיתה. ועוד יש להקשות על דבריו מהך דסנהדרין מטא, אתיוה ליואב דייני' אמר לי' מאי טעמא קטלתי' לאבנר אמר להו גואל הדם דעשאל הואי כו' מאי טעמא קטלתי' לעמשא אמר להו עמשא מורד במלכות הוה דכתיב ויאמר המלך לעמשא הזעק לי את איש יהודא שלשת ימים וגו' וילך עמשא להזעיק את יהודא ויותר וגו' אמר לי' עמשא אכין ורקין דורש וגו' עיי"ש, והנה אי נימא דמצד עצם המרידה אין עליו חיוב מיתה, אלא דהמלך אם רצה יכול להמיתו מפני כבודו, א"כ קשה דאפילו לפי דעתו של יואב דעמשא מורד במלכות הי', לא הי' רשאי להמית את עמשא, כיון דכ"ז שאינו יודע דרצון המלך להרגו אין עליו דין מיתה כלל ומה הי' התנצלותו שהרגו משום מורד במלכות? ומוכח מזה דבעצם חל עליו חיוב מיתה מיד בעת המרידה, וראה גם לקו"ש ח"ד ע' 1050 ובהערה 12 דכל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להרגו כי העונש הוא לפי ערך הפגם (תניא פכ"ד) והמלוכה (ומרידה בה) - נוגעת בכל מציאותו עד לעצם חיותו עיי"ש, משמע דזהו עונש שחל עליו בעת המרידה.

וע' טורי אבן מגילה יד, ב, דמורד במלכות אי"צ סנהדרין דמיד שמרד במלך גמר עונש מיתה עליו ואי"צ דבר אחר, ורק במקום דאינו ברור אם יש עליו דין מלך כבהך דנבל דעדיין שאול חי ואעפ"י שנמשח כבר למלך ע"י נביא, מ"מ אפ"ל דלא נמשך למלך אלא לאחר מיתת שאול ולא בעודו חי וכשדנו על דוד שהוא מלך איגלאי מילתא למפרע דמשעה שמרד בר קטלא היא עיי"ש בארוכה, וכן כתב גם בחי' הר"ן סנהדרין לו, א, וצ"ב בכל זה.

ונראה לומר דהא דכתב הרמב"ם דהמיתה תלוי ברצון המלך הפי' הוא דבאמת חל חיוב מיתה מיד והוא גברא קטילא מיד, אלא דבכחו של המלך לוותר על חיובו ושלא להוציא את העונש בפועל דיכול לחוננו שלא להענישו, ואף דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול י"ל דכבודו מתקיים בזה גופא שהוא רשאי להורגו ושהוא מחוייב מיתה, אבל אחר שהוא מחוייב מיתה אם באים לפניו בתחינה והמורד בעצמו נכנע לפניו ומבקש רחמים שוב אי"כ פגיעה בכבודו של מלך, וראה בשו"ת חמדת צבי ח"ב סי' ל' שכ"כ. ועפ"י מובן מ"ש הרמב"ם ד"חייב מיתה", ולאידך גיסא כתב דהכל תלוי

ברצון המלך, דעפ"י הנ"ל מובן דבאמת מחוייב מיתה מיד מצד המרידה אלא דהמלך יכול לוותר על העונש שהוא מחוייב בו.

ובנוגע לעניננו ע"פ הנ"ל, לכאורה יש מקום לומר דכיון שמלך יכול לוותר על העונש, לכן התייעץ אחשורוש עם חכמיו אם יש מקום לוותר לה או אולי בנידון זה אינו כדאי לוותר עלי', ועל זה ענה לו ממוכן שאף שמצד אחשורוש בעצמו מוכן הוא לוותר על בזיונו ולא להענישה, מ"מ בנדו"ז אין כדאי לוותר עלי', כי זה יגרום היזק בכל מדינות המלך שע"ז כל הנשים יבזו בעליהן וכו'.



חסידות

במבול לא שמשו המזלות

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בהמשך תער"ב ח"ג ע' א'שנג: "והנה אבן טוב הבהיר ה"ה מאיר ג"כ בחשך, וכמו בתיבת נח דכתי' צהר תעשה לתיבה ואמרו"ל בסנהדרין דק"ח קבע בה אבנים טובים ומרגליות שיהיו מאירים לכם כו' (ורש"י פי' י"א חלון והוא מהמד"ר פל"א, וצ"ע והלא לא שמשו המזלות כו', ועמ"ש בירושלמי פסחים פ"א ה"א ובש"ק שם)".

ובפשטות פירוש הצריך - עיון שבמוסגר הוא, איך אפ"ל שצוהר משמעו חלון, והרי לא שמשו המזלות, כלומר, שהשמש לא האירה, ומה יועיל חלון. ואחר כך מציין לשיירי קרבן לירושלמי ריש פסחים, ששם מקשה כך, ומיישב שאין הכוונה ב"לא שמשו מזלות" שלא האירו, אלא שסיבוב השמש והירח והכוכבים לא היה בסדר הרגיל.

ולכאורה תירוצו של הש"ק פשוט הוא, ויש להבין מדוע כותב כאן בפשטות בלשון פירכא על דברי רש"י שהצהר הוא חלון, ורק מציין לש"ק. ומשמע מדבריו, שפירוש זה ב"לא שמשו מזלות" אינו מתקבל, וגם משמע, שדברי רש"י מהמדרש נדחים מפני דברי הגמרא דצהר היינו אב"ט ומרגליות. ויש לעיין בהבנת הדברים.



פירוש תיבת "בטישא" (גליון)

הנ"ל

בגליון הקודם הערתי על פירוש תיבת "בטישא" שבהמשך תער"ב (בענין בוצינא דקרדוניתא), דהמתרגמים זיווג צ"ע מקורם, ומסתבר יותר שהכוונה להכאה.

והעירני חכם אחד, וז"ל: "להערתך בפירוש תיבת "בטישא", לאחר החיפוש והעיון בכמה וכמה מקומות, יוצא שזה שכתבת שהפירוש ד"בטש" הוא "הכאה" – נכון. אבל גם מה שה"מפרשים" פירשו "זיווג" – נכון. כי אין כוונתם שזהו פירוש תיבת "בטש" אלא שזהו האופן של ה"בטישא". כדלקמן.

(1) בפרד"ס שער הנקודות פרק ו': "כד בטש ר"ל הכה או חבט". ואח"כ ממשיך "ופי[רשון] גלה". ואח"כ מפרש "ואין לשון בטישא ממש כמשמעו אבל כוונתו כמו .". [ושם מדובר אודות בוצינא דקרדוניתא ואוירא דכיא]. (2) בהגהת מהרח"ו בעץ חיים שער אנ"ך פרק ט' (ובעוד כמה וכמה מקומות בכתבי מהרח"ו): "כי בטישא זו היא זווג והורדת הטפה כנודע". (3) בזהר הרקיע בראשית מא, ב: "עוד צריך לידע שלעולם לא יש בטישה אלא בב' דברים הפכים כמו המים עם האש כן למעלה כשאחד דין ואחד רחמים מוכרח שיהא בטישה אבל כשכולם רחמים או דין לא יש בטישה כלל". (4) בנוגע ל"בטש דא בדא" – ראה שיחת ש"פ מקץ תשי"ג סעיף ט. (5) במאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא ח"ב עמוד תמז-תמח: כצור שמכין בו ויוצא ממנו אש..וזהו בטיש בוצינא דקרדוניתא..כמו עד"מ בוטישא דצור להוציא האש.

היוצא מכל המקומות הנ"ל ועוד, הענין הוא כך: כל גילוי אור, בכל אופן שהוא, היינו, (א) בין ב' דרגות שוות אלא שהם מנוגדים, כמו מ"ה וב"ן, דין ורחמים, אש ומים, זכר נקבה. (ב) ב' דרגות זה למעלה מזה, והאחד מאיר או משפיע בזולתו (ובעצם, הנה גם א' הנ"ל הוא כמו ב'), הרי זה נעשה על ידי חיבור מהדרגא שלמעלה הימנו המאיר בו או משפיע בו או ממשיך בו וכו'. הנה "חיבור" זה בין שני הדברים נקרא בלשון הקבלה "בטישא", אבל בשביל גילוי אור הנה ה"הכאה" לא מוכרח שיהי' הכאה ממש (אפילו לא ברוחניות, כמו המזל המכה בו ואומר לו גדל) אלא גם בדקות דדקות, כך שכל זמן שיש איזשהו "חיבור" בין שניהם, כבר נקרא "הכאה". כי בלא החיבור, וועט זיך ניט אויפטאן קיין גילוי אור. וכמובן כל זה גם מפרדס הנ"ל.

עוד יותר, אפילו אם אין כוונת הגילוי בשביל זולתו, אלא לעצמו, ועוד יותר שאפילו לא היתה כוונתו שיהי' גילוי, אלא שהי' גילוי (כמו בפרד"ס הנ"ל), ואופן הגילוי אור הוא בדרך ממילא, גם זה ל"הכאה" נחשב, כיון שהי' "חיבור" באיזה אופן

שהוא לזולתו. לדוגמא כשאדם, אפילו אדם פשוט, מביט על "חכמת אדם תאיר פניו", הרי ישנו חיבור, ובמילא גם זה להכאה נחשב, כאטש אז קיינער האט קיינעם ניט "געקלאפט", והחכם אפילו לא הבחין שמביטים עליו, ואפילו לא התכוין שיהי' תאיר פניו.

והנה "חיבור" זה באיזה אופן שהוא, נקרא בלשון הקבלה "זיווג" כנ"ל מהרח"ו. כיון שישנו חיבור, והפועל יוצא מהגילוי אור הוא הולדה, היינו גילוי אור במקום שלא הי' קודם". עד כאן לשון המעיר.



נגלה

טומאת אויר בארץ העמים ובסוריא

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

איתא בגיטין (ח, א): "והרוצה ליכנס (לסוריא) בטהרה נכנס. והאמרת עפרה טמא, בשידה תיבה ומגדל, דתניא הנכנס לארץ העמים בשתו"מ רבי מטמא ריב"י מטהר". וברש"י ד"ה בשידה: "ונושאים אותה באויר, משא"כ בארץ העמים ורבי היא". ובד"ה רבי: "קסבר אהל זרוק לא שמי' אהל, הכי מפרש בעירובין, אהל המטלטל אינו אהל בשעת טלטולו". והקשו בתוס' (ד"ה בשידה) ד"על כרחק שתו"מ לאו דווקא נקט . . אלא ה"ה אפי' רוכב על הסוס" וא"כ גם לריב"י נימא דבארץ העמים טמא משום אוירה ובסוריא טהור ובחנם פירש"י דאיירי בשתו"מ ורבי היא.

והנה רש"י דייק וכתב דאהל המטלטל אינו אהל בשעת טלטולו. וידוע פלוגתא הראשונים בזה אי הוי אוהל גם כשהוא מונח, וכאן הכריע רש"י דרק בשעת טלטולו הוי אהל. וצ"ב מה שהדגיש זה הכא.

בהמשך דבריו: "הלכך חציצה דקא מפסיק האי אהל בינו לאויר ארץ העמים לאו חציצה היא". וצ"ב מאי בעי בכ"ז, דאי לאו אהל הוא ממילא דהוי כרוכב על סוס וכיו"ב וכמ"ש בתוס', ומהו זה שהאריך לפרש דהלכך חציצה דקמפסק אינו חציצה, ואיכא משמעות בדבריו דמכל מקום אינו כרוכב על סוס ממש הגם דלאו אהל הוא לחציצה, וצריך ביאור לענין מה מועיל דהוי אוהל.

והנה בתוס' (ד"ה אלא) כתבו ד"הא דמיבעי לן בנזיר . . ארץ העמים משום גושה גזרו עליה או משום אוירה גזרו", הוא ספק רק בגדר טומאת האויר בארץ העמים, אם הוא "משום דמאהיל על הגוש הוא ועשאוהו חכמים כמאהיל על המת ויכול להכנס שם בשתו"מ, או דילמא על האויר עצמו ולא יוכל להכנס שם בשום ענין". ועפ"ז מה שכתב רש"י דשייך בשתו"מ גדר חציצה, לכאו' הוא שלא יהא מאהיל על גושה, (וכן מובן מדברי מהר"ם שיף), וכן משמע ברש"י שבת טו, ב: "שפרוצה מתחת", דטומאת האויר היא מחמת שמאהיל על גושה.

אמנם בל' רש"י כאן לא משמע כן כלל, דכ' דהוי הפסק בינו לאויר ארץ העמים, ובד"ה גזרו "ולא אהל", ופשטות דבריו מורין דמפרש כפשוטו דלא שייך כלל טומאת אהל בארץ העמים. וכן בד"ה ועל אוירה "הנכנס לאוירה". וא"כ צ"ב איך יועיל אהל לחצוץ כיון שסו"ס נכנס בארץ העמים וכמ"ש בתוס'.

עוד יש לדייק בד"ה על אוירה שמוסיף רש"י ענין היסט, דלכ' מה נוגע הדגשה זו דגם ע"י הסט טמא.

וי"ל בכל זה ובהקדים הא דמהני אהל להציל מטומאה, דתרתני נאמרו בזה (ועי' חי' הגר"ח פ"א מהל' טומאת מת ה"ה מ"ש בזה), דהוא מקום ורשות בפ"ע, ושהוא חציצה שאין הטומאה בוקעת בתוכה. ולגבי אהל זרוק יש לחקור לענין מה לא שמיה אהל. דאפשר לפרש דלאו שמיה אהל כלל, דאינו אשות בפ"ע כלל והוי כעומד ע"ג קרקע, וכ"מ בהמפרש בנזיר (נה, א ד"ה לא דכו"ע) "וכמאן דמהלך ממש ע"ג קרקע". והריטב"א (עירובין ל, ב) מפרש אהל זרוק ל"ש אהל רק בכלי ולא בפשוטי כלי עץ. ומבואר מזה דל"ש אהל משום דלאו שם אהל עלה, אלא שם כלי עלה וא"כ אינו רשות בפ"ע כלל. אמנם י"ל באופן אחר, דבאמת שם אהל עלה לענין דהוי רשות ומקום בפני עצמו הוא ושם אהל עלה, אלא דלענין חציצה שלא יבקע הטומאה במקום זה אין אהל זרוק אהל קבוע לחצוץ. והביאו אחרונים כמה ראיות לצד זה, ואכ"מ.

ועפ"ז מ"ש רש"י שרק בשעת טלטולו אינו אהל, י"ל דהוא משום דס"ל דגם אהל זרוק (ואפי' בשעת טלטולו) חשיב מקום בפ"ע, דלא בעי קביעות מקום לענין שייחשב מקום בפ"ע, ולא נאמר דלא הוי אהל, אלא שחסר בחשיבות חפצת מחיצת האהל בשעת טלטולו לענין חציצה, משא"כ אם נאמר דגם במונחת אינו אהל, הוא משום דבעי קביעות מקום לענין שיהא מקום בפ"ע, ולכן גם במונחת אינו קבוע במקום זה. וא"כ מ"ש רש"י דהלכך לענין חציצה לא יועיל לחצוץ, י"ל דר"ל דלא נפרש שאינו אהל כלל, אלא דלענין חציצה לא הוי אהל, אבל מקום בפ"ע הוי.

והנפקא-מינה מזה דלא הוי אהל רק לענין חציצה לענייננו הוא, דהנה בגדר טומאת האויר שגזרו על עצם האויר, דכ' התוס' דלא יוכל ליכנס בשום ענין, מבואר דהוא

משום דגדר הטומאה הוא על הנכנס ונמצא בה, וראי' לדבר דהוי על הכניסה בה, הוא מהא דטמא רק בנמצא ראשו ורובו בה, דבכל טומאה גם כשנוגע במקצת – טמא, וע"כ דאין הטומאה מחמת הנגיעה באויר אלא מה שנכנס ונמצא בה. וזהו דכתבו דלא יעיל שתו"מ, שהרי מ"מ נמצא באויר ארץ העמים.

אבל לדעת רש"י צ"ל דגזרו טומאה על עצם האויר כשנכנס בה, והיינו כמו דגזרו על נגיעת הגוש גזרו על נגיעת האויר, דזהו גדר הטומאה היינו לא על זה שנכנס ונמצא בה, אלא על פעולה הנגיעה והכניסה. אלא שמ"מ אמרו, דרק נגיעה בדרך כניסה מטמא, היינו דהא דצ"ל ראשו ורובו אינו משום דגדר הטומאה הוא המציאות שנמצא בה, אלא תנאי הוא באופן הנגיעה שיהא ראשו ורובו, בדרך כניסה. וי"ל כן בל' רש"י "שיהא הנכנס לאוירה טמא ואפי' לא נגע", היינו דמישך שייך לגדר נגיעה, ואמרו שאפי' לא נגע בגושה טמא (בנגע) ונכנס לאוירה, ודו"ק.

ולכן סבירא לי' דמהני לענין נוגע באוירה חציצה כשנמצא בשתו"מ (הסתום מכל צד) למ"ד אהל זרוק שמי' אהל, דהוי הפסק בינו לאויר ארץ העמים, דמהני החציצה והפסק דשתו"מ דלא הוי כנגיעה כשנכנס בה ראשו ורובו, דכיון דאין גדר הטומאה מה שנמצא בה בשום ענין, אלא פעולת הנגיעה באוירה והכניסה בראשו ורובו הוא רק תנאי בנגיעה, תועיל החציצה שדתו"מ לחצוץ בפני הטומאה דלא חשיב נגע בה בראשו ורובו.

והנה בדין היסט, הרוכב על בהמה שכחו רע טמא אף הרוכב, עי' בגמ' ב"מ קה, ב וברש"י שם דמחמת כובד הרוכב ניסט הטומאה, (ולכ' ה"ה לענין קרון שכחו רע, כיון דטעמו הוא מה שנשען עליו דנמצא דכובדו על הטומאה), ועל פי זה מה שכתב רש"י דבסוריא גזרו על גושה משום מגע והסט, בזה שהוסיף הסט כלל בזה גם רוכב על סוס או קרון דאי כחן רע איכא משום הסט.

ועפ"ז יתיישב היטב קושיית התוס' ארש"י במ"ש דרבי הוא ואיירי דוקא בשתו"מ, דלריב"י ממ"נ אין חילוק בין סוריא וארץ העמים, דאי איירי בשתו"מ הלא ס"ל דשמי' אהל וחוצץ גם בארץ העמים מטומאת אוירה, ואי רוכב על סוס יתכן שגם בסוריא טמא מחמת הסט כשכחו רע, והגם דאפשר לאוקמי' בסוס וקרון שאין כחן רע, וכדמחלק בגמ' ב"מ שם, י"ל דמכל מקום ס"ל לרש"י דאי אפשר לפרש כן ל' הברייתא והרוצה ליכנס בטהרה נכנס (לכתחילה), דאין שום חשש בדבר, דזה שייך רק בשתו"מ.

אמנם לרבי, דס"ל אהל זרוק ל"ש אהל, יש לחלק בין סוריא וארץ העמים דוקא בנכנס בשתו"מ, דהנכנס בשתו"מ בארץ העמים טמא כיון שאינו חוצץ, מפני טומאת האויר ובסוריא ליכא טומאת אויר.

אלא שע"פ הנ"ל לכאן' עדיין אין לחלק בין סוריא וארץ העמים כיון דבשניהם איכא טומאת היסט, אבל עפמשת"ל בדעת רש"י בגדר אהל זרוק, דאפי' לרבי דל"ש אהל, מ"מ הוי מקום בפ"ע, לא שייך בשתו"מ טומאת היסט, דכיון שהאדם נמצא באהל ונשען על אהל ומקום בפ"ע, הלכך מה דשוב נישא השתו"מ בידי אדם ובהמה, לא יתייחס טומאת ההיסט להנמצא בהשתו"מ, דלא נימא דכובדו על הטומאה, אלא כובדו הוא על האהל דהוי מקום בפ"ע.

וזהו שדייק רש"י דלא הוי אהל רק לענין חציצה, אבל אם היינו מפרשים דלא הוי אהל גם לענין עצם שם אהל דלא הוי אהל כלל, עדיין נימא דכובד האדם שבשתו"מ הוי היסט, דדמי לנושא בתוך כלי דאין הכלי מציאות ומקום בפני עצמו שלא יתייחס ההיסט להנמצא בהכלי, מה שאין כן אי חשיב האהל מקום בפני עצמו לא יתייחס ההיסט להנמצא בתוכה.

אבל התוס' שכתבו דה"ה אפי' רוכב על הסוס כיון דאהל זרוק ל"ש אהל, הרי מבואר דס"ל דל"ש אהל כלל גם לענין דלא הוי מקום בפ"ע, ואם כן גם בשתו"מ ונושאים אותה באויר יתייחס ההיסט להנמצא בהשתו"מ כיון דאין השתו"מ מקום בפני עצמו, ואין חילוק בזה בין שתו"מ ורוכב על הסוס.

ועפ"ז, לתוס' דאין לומר כנ"ל לרש"י דלא שייך בשתו"מ טומאת היסט, עכצ"ל באו"א מה דליכא טומאת היסט, והוא דלתוס' מתפרש ל' הברייתא "הרוצה ליכנס כו", לא דקמ"ל דלכתחילה נכנס, שהרי שייך טומאת היסט גם בסוריא, אלא דיש אפשרות ליכנס לסוריא בטהרה והוא בסוס וקרון שאין כחן רע, דלא שייך בזה טומאת היסט רק טומאת אויר, ובזה חלוק סוריא מארץ העמים.



שיטת התוס' למה לא טענינן מזוייף בגיטין

הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש

תושב השכונה

תנן (גיטין ב, א): "המביא גט בארץ ישראל אינו צריך שיאמר בפ"נ ובפ"נ ואם יש עליו עוררין יתקיים בחותמיו". ובתוס' (ד"ה ואם): "אבל כל זמן דלא אתי בעל ומערער, נישאת על פי הגט ולא טענינן מזוייף – דמשום עיגונא אקילו בה רבנן, אבל בממון טענינן לנפרע שלא בפניו כו' דאם לא כן לא שבקת חיים לכל ברי' (שיכול כל אדם לכתוב שטר מלוה ולהחתים עדים מעצמו לטרוף)".

ומשמע מתוס' דבעצם היו צריכים לטעון מזוייף גם בגט כמו בשטר ממון, אלא "דמשום עיגונא אקילו בה רבנן" ולא טענו מזוייף – ולא הצריכו קיום אלא א"כ "יש עליו עוררין".

וצ"ב למה מדמין דין גט לשאר שטרות ורק "משום עיגונא אקילו בה", האם מפני שמצינו שרבנן חוששים בשאר שטרות נימא שגם בגט נחשוש למזוייף¹ וכמו שאכן מצינו בר"ן (ועוד ראשונים) דאינו דומה דין גט לשאר שטרות "לפי שאין אשה זו ממון של בעל אלא ברשות עצמה היא להנשא", וא"כ צריך ביאור למה רצו התוס' לדמות דין גט לדין שאר שטרות, ליחוש למזוייף?

וראיתי באחרונים (שיעורי ר"ד פוברסקי, ועד"ז בברכת שמואל בבא מצינא סי' יג, ועוד) שכתבו, דיש לחקור בהא דחששו רבנן למזוייף: דלכא' עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבית דין, וכשחששו חכמים למזוייף יש ללמוד את זה בב' אופנים: א) זהו דין ב"טענת בעל דין", שבי"ד טוענין בעד בעל דין כל מה שהי' יכול לטעון הבעל דין. ב) זה "חשש מזוייף" בעצם, שבי"ד חוששין על השטר שהוא מזוייף.

ולפי"ז מבארים שהר"ן (ושאר ראשונים) סוברים כאופן הא' שהוא דין "טענת בעל דין", ולכן מבארים איך שאינו דומה גט לשאר שטרות מפני שבגט אין כאן "בעל דין", משא"כ תוס' סוברים כאופן הב' שהוא "חשש מזוייף" בעצם – דשטר בלא קיום אינו שטר, א"כ אין צריכים ל"בעל דין" כדי לחשוש למזוייף, אלא שכל שטר חוששין למזוייף, ולכן סוברים התוס' שאין לחלק בין גט לשטר, ומכיון שתיקנו חכמים לחשוש לשטר שהוא מזוייף, כל שטר במשמע – ואפילו גט, באם לא ש"משום עיגונא אקילו בה רבנן".

ולכא' צריך עיון: א) סוף סוף אין דין "גט" כדין שאר שטרות ואין חשש גט כחשש שאר שטרות, וא"כ אפילו אם נימא שחכמים חששו בעצם למזוייף בשטר ממון למה נימא לחוש כן בשטר גט.

ב) כבר העירו באחרונים, שמתוס' משמע שסוברים כאופן הא', שהרי כ' שב"ממון טענינן" (וכן כ' כמה פעמים בתוס'), וא"כ הדרא הקושיא למה מדמין גט (שאינו כאן לכא' "בעל דין") לשאר שטרות?

ועוד הקשה במהר"ם שיף על תוס' שכ' שלא טענינן מזוייף משום דבעיגונא אקילו בה "אף דבממון כתבו דטענינן משום דאם לא כן לא שבקית וכו' א"כ בגט דלא שייך

1) ראה גליון א' עז שביארנו שלא כל השטרות (ושטר גט בכלל) שווים, עיי"ש בארוכה.

לא שבקית למה נטעון". ומתריך "כיון דלפעמים הוכרח לטעון, לא פלוג . . א"כ לא היינו מוציאים גט מכלל אם לא משום עיגונא הקילו.

והקשו האחרונים² וכנ"ל, דהאם מפני ש"לא פלוג" בשטרי ממונות, נאמר שגם בגט – שהוא סוג אחר של שטר – שחוששים ג"כ משום לא שבקת?

וי"ל הביאור בזה: שהתוס' הבינו דהא דתנן (קידושין ב, א) "האשה נקנית בשלש דרכים" (ובגמ' שם "האיש קונה") וכן הא דכתיב "כי יקח איש אישה" הוא כפשוטו, דהאשה הוי ממונו וקנינו של הבעל³.

ובקידושין (ה, א): "אמר עולא דבר תורה ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה שנאמר וכהן כי יקנה קנין כספו, והאי קנין כספו היא", שמזה ג"כ י"ל שהבינו התוס' שהאשה היא קנינו של הבעל⁴.

ובלשונו של הרשב"א (גיטין עה, א): "דאשה זו קנויה היא אצל הבעל, וקנינו קרייה רחמנא דכתיב כי יקח איש אשה וקנין כספו היא"⁵. ובשיטה מקובצת (גדרים כ, ב) "דהתורה הקנה לו כחפץ הקנוי בדמים, דכתיב כי יקח איש אשה".

אלא דאכתי יש לבאר אמאי קאי קנינו של בעל, דלכאור' בקנין ממון יש לבעלים בעלות גמורה על החפץ משא"כ באשה דוחק לומר (לכאור') שהיא ה"חפץ" של בעלה.

(2) וכן הקשה הרה"ג ראי"ב גערליצקי שליט"א, עיי"ש מה שתירץ.

(3) להעיר משיחות קודש פ' ראה תשל"ח (סכ"ו) "בנוגע צו נישואי איש ואשה, אז אין דערויף זיינען דא צווי ענינים: דער קנין ממון, אדער בעלות, און דער ענין פון איסור, אסר לה אכו"ע כהקדש".

(4) באבני מילואים (שו"ת סי' יז) כ' "ומילתא דפשיטא שאין האשה קנוי" לבעל קנין ממון . . ואפילו הכי כו' מקרי קנין כספו" (ולא ביאר למה פשיטא ליה).

ובהמשך הדברים כ' "ואכתי אית לן לברורי . . הא קרא כתיב "קנין כספו", והיינו קנין ממון, והיכי קרינן לקנין איסור קנין כספו, וראיתי בשיטה מקובצת פרק אע"פ (דף נז) דהא דאמר עולא דבר תורה ארוסה אוכלת שנאמר לכאן כי יקנה כו' והאי נמי קנין כספו הוא, וז"ל: הואי נמי קנין כספו שקנאה בכסף קידושין שלו עכ"ל. הרי שהרגיש בזה שאין קנין ממון לארוס גבי ארוסתו לכך מפרש קנין כספו היינו שקנאה בכסף קידושין".

אמנם נעלם ממנו (לפי שעה) פי' התוס' הרא"ש (קידושין על אתר ד"ה והא קנין) שמפרש כפשוטו "כיון שמושל עלי' ומשועבדת לו מקרי קנין כספו". (וגם מלשון הרשב"א המובא בפנים משמע ש"קנין כספו" הוא כפשוטו).

ומביא שם עוד ראי' שאינה ממונו של בעל מפי' רש"י, אמנם י"ל שרש"י סובר שאין לאיש קנין ממוני באשתו. ויש סמוכין לזה, ואכ"מ.

(5) וראי' מוכחת שהרשב"א סובר שהאשה הוי ממונו של בעל הוא מפירושו (גיטין ט, א) למה אין ללמוד מגיטין שאין צריך לקיים שטר ממון "דשאני הכא דדילמא משום עיגונא אקילו ביה, ואי נמי שאני הכא דלא מגבי מיניה דבעל מידי אלא אפקועי ממונא ושמא בהפקעת ממון לא מצרכין ליה לקיומי שטריה".

והביאור בזה: בכל "בעלות" על דבר יש ב' פרטים: עצם הבעלות וציור הבעלות. "עצם הבעלות" כוונתו למי יש הזכויות על חפץ זה. "ציור הבעלות" כוונתו מהו התנאים וציור הזכויות שיש לבעלים כבעל על חפץ זה. דהיינו, במה מתבטא הבעלות והזכות של בעל החפץ.

לדוגמא: בעלים על עבד – בזה שיש לאדם בעלות וקנין ממון על עבדו, אין הכוונה שיכול לעשות בו כפי מה שירצה, שהרי אין לו לרדות בו בפרך וצריך להאכילו וכו'. בעלות על שורו וחמורו – על אף שיכול לרדותו יותר מעבדו עדיין יש הגבלות בבעלותו שאסור לצערם (צער בעלי חיים). בעלות על שדה – צריך לקיים בו מצות שביעית ויובל ותרומות ומעשרות ואסור בבל תשחית, וכדומה בשאר בעלות.

במילים אחרות: "בעלות" (ע"פ תורה) הוא לא שליטה בהחפץ שיכול לעשות כל מה שירצה, אלא פירושו שיש לו הזכויות על רכוש זה, וציור הזכויות בחפץ זה הם שלו – של הבעלים.

ולפי כל זה י"ל גם באשה שברור שאין לאיש לעשות באשתו ככל מה שירצה, ואין גוף אשתו ברשותו לעשות ככל העולה בלבו, אמנם כל זה הם השלכות של חלק הב' של "בעלות", דהיינו חלק מהציור של הבעלים, אבל ב"עצם הבעלות" דהיינו למי שייך זכויות אלו – הרי הבעל יש לו הבעלות, והאשה נקרא קנינו וחפצו של הבעל.

וי"ל שזה הביאור בדברי התוס' הרא"ש (כתובות ב, ב ד"ה נסתחפה) "דאשה קנין כספו של האיש כמו עבדו, שורו וחמורו", ובתוס' (שם, ד"ה מציא) "האשה היא שדה של הבעל". דאף על פי שיש לכל אלו ציור (ותנאי) בעלות אחרות, אבל זה אינו גורע מעצם הבעלות – שהזכויות שיש על חפצים אלו הם של הבעלים – ובנידוד"ד הבעל?

(6) האבני מילואים (ס' מב ס"ק א) כ': "אבל קידושי אשה אינו קנין לגבי בעל... וכמ"ש הרשב"א בפ"ק דקידושין (דף ו') גבי המקדש בהנאת מלוה דה"ל הערמת ריבית, וכתב שם הא דלא הוי רבית קצוצה בזה דקונה אשה בהמתנת מעות משום דאין גופה קנוי לבעל".

והנה בפנים ובהערה הקודמת הוכחנו שהרשב"א טובר שאשה הוי קנינו וממונו של בעל. ולפי המבואר כאן בפנים י"ל דהא דהאשה הוי בבעלות בעלה הוא שיש לו הזכויות על אשתו כמו בעלים, אבל לא שקנה את גופה ממש לעשות עמה ככל מה שירצה שנאמר שבגופה יש שוויות מסוימות שהבעל קיבל, וכלשון הרשב"א המדויק "כיון דגופה **ממש** לא קני ליה לא הוי ריבית". וצ"ע. ועיין קובץ שיעורים קידושין אות לה, ויש להאריך בזה. ואכ"מ.

(7) ועדיין צריך לבאר מהו הזכויות שיש באשה שעל זה אומרים שיש להבעל הזכויות. ובתוס' הרא"ש ששערה 4 "שמושל עלי' ומשועבדת לו". וברשב"א (יבמות ט, ב) "באשתו דקרינן ליה קנין גמור משום דאין לה יציאה מתחת הבעל אלא מדעתו".

ולפי כל זה י"ל בשיטת התוס', שסוברים שבעצם יש לטעון מזוייף בגט כמו בשטר ממון, אלא דאקילו משום עיגונא, שמכיון שהוי אשה ממנו של בעל, הרי שע"י גט רוצה להוציא מבעלותו של הבעל ממון (וחפץ) כמו בשאר שטרי ממון, ומובן בפשטות למה בעצם ה' צריך לטעון מזוייף בגט כמו בשאר שטרות אי לא דאקילו משום עיגונא⁸.

ולפי"ז מתורץ בפשטות ג"כ קושיית המהר"ם שיף שהרי אשתו הוי ממנו של בעל וכשרוצה האשה להוציא את עצמה מרשותו הרי זה ממש כמו הפקעת שאר ממון מבעליו ולכן גם באשתו היינו צריכים לטעון מזוייף משום לא שבקת (או עכ"פ משום לא פלוג בשטרי ממון עצמם) ורק "משום עיגונא אקילו בה רבנן"⁹.

(ועוד י"ל בביאור התוס' שסוברים שעצם זה שיש לאדם בעלות דבר נעשה בעל דבר וטענינו עבורו מזוייף, וא"כ מכיון שבגיטין הרי הבעל הוא הבעלים היחיד שיכול לגרש, הרי הוא נעשה בעל דבר על הגירושין, וא"כ כשבאה אשה עם גט, היינו צריכים לטעון עבור הבעל דבר – הבעל – שמזוייף, באם לא ש"משום עיגונא אקילו בה").

ובשיטת הר"ן (ושאר ראשונים) שס"ל ש"אין האשה ממנו של בעל" י"ל שס"ל שהקנין דקידושין הוא ע"ד שמבאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (ח"ל ע' 244):

"ענין "אשת איש" (בפשטות) אינה שהאשה קנויה לבעל כחפץ הנקנה לאדם, אלא שהאיש והאשה חיים ביחד, ע"ד לשון הכתוב "ודבק באשתו". ולכן, לולא ציווי ותוקף התורה, אין מקום לומר שיש "ליקוחין" שבכחם לפעול קשר שיחול על האשה שם "אשת איש". . ואין זה אלא חידוש התורה, שהאדם קונה "אותה תחילה. . היינו שהתורה חידושה כו' עצם האפשרות לקנות אשה".

ולפי"ז מובנת ש"אין האשה ממנו של בעל", שסובר שבאמת אין האשה נקנית לבעלה כמו קנין חפץ אלא שע"י הקנין נתהווה בין האיש והאשה מציאות של "אשת איש".

(8) ולהעיר שהרשב"א המובא בהערה 5 ג"כ מביא הטעם ש"משום עיגונא אקילו ביה", וי"ל שזה לשיטתו שהאשה הוי ממנו של בעל.

(9) ובתוס' הרא"ש (גיטין ב, א ד"ה אם יש עליו עוררין) לאחר שרוצה לדמות שטרי הלואה לגט שאין טענין מזוייף כ' "ומיהו דבר תימה הוא דלא שבקת חיי לכל בריה שכל אדם יכתוב שטרו ויחתום עדים לטרוף מן היורשים. ומכאן אין ראי' להפקעת ממון שאני, אבל הכא משום עיגונא אקילו בה רבנן", הרי שגם תוס' הרא"ש י"ל שהולך בשיטתו (הערה 4 והמובא בפנים) שאשה הוי ממנו של בעל.

ועוד יוצא מתוס' הרא"ש שגט אינו שונה מפני שיש לטעון לא שבקת בממונות משא"כ בגיטין, אלא שלמרות הטענה שלא שבקת (שי"ל בשניהם) משום עיגונא אקילו.

ומה שכ' התוס' הרא"ש "דהפקעת ממון שאני" מוכרח לומר שכוונתו לתאר מצב של שטר הלואה (ולא שאשה אינו ממון) דאל"כ אינו מובן כלל ההמשך "אבל הכא משום עיגונא אקילו".

הלכה ומנהג

מיחייב איניש לבסומי בפוריא

הרב חיים רפופורט

רב ומו"צ ושליח כ"ק אדמו"ר – לונדון, אנגליה

בירור ארבע שיטות במצות השתי' בפורים

א) איתא בגמרא (מגילה ז, ב): אמר רבא [ויש גורסים: רבה¹⁰], מיחייב איניש לבסומי [להשתכר ביין. רש"י] בפוריא, עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. רבה [ויש גורסים: רבא¹¹] ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום [נשתכרו. רש"י], קם רבה [ויש גורסים: רבא] שחטי¹² לרבי זירא. למחר בעי רחמי ואחיי¹³. לשנה אמר לי¹⁴, ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי. אמר לי, לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא. ע"כ¹⁵.

(10) כ"ה גירסת (רבינו אפרים הו"ד בדברי) הרז"ה.

(11) כ"ה גירסת היל"ש אסתר רמז תתרנט והשאלתנות שאילתא סז.

(12) בחדא"ג מהרש"א פירש שלא הרגו ח"ו, אלא "כעין שחטי", דאגבר' חמרא וכפייה לשתות יותר מדאי עד שחלה ונטה למות". וכבר קדמו המאירי בזה שמיאן לפרשו כפשוטו ופירש "שחטי" לרבי זירא . . מלשון שחיטה, ר"ל שימעכו, ואחיה הוא מלשון (הכתוב - ישע' לח, טז) החלימני והחייני". אבל בכ"מ נקטו ששחטו, פשוטו כמשמעו. וכ"מ להדיא בשו"ת חתם סופר (או"ח סוף סי' קפה), ע"ש, ובברכ"י שבהערה הבאה ובשו"ת רבינו אברהם ב"ר יצחק אב בית דין - הו"ד לקמן בפנים ס"ו ס"ב.

(13) ראה ברכי יוסף (להחיד"א) אהע"ז סי' כו סק"א מה שחקר בעובדא זו, אם הוצרך רבי זירא לקדש את אשתו פעם שני' לאחר ששהי' אותה רבה. ובאחרונים האריכו [ראה אוצר הפוסקים על אהע"ז שם].

(14) בשו"ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות סי' סו אות א) העיר שלא נתפרש להדיא מי אמר למי, וממה שאמר "ניתי מר" אין להוכיח שרבי זירא הוא שאמר כן [כיון שרבה ה' חבירו של רבי זירא ורבה ה' תלמידו של רבה] דמצינו בכ"מ שהשתמשו בלשון מר לתלמיד חבר. ובח' החתם סופר על מס' מגילה פירש דרבי זירא הוא שהזמין את רבה לסעוד אתו סעודת פורים פעם שני'. וכן משמע משיחת רבינו זי"ע פורים (שיחות קודש ח"א) ה'תש"ל (ח"א עמ' 601), וז"ל: "אז סאיז געקומען איבער א יאר האט רבה דערפון אפגעלערנט - רבה האט זיך געהאלטן פאר א בינוני, ווי די גמרא זאגט אין ברכות (סא, ב - כגירסת רבינו הזקן בתניא פ"א) 'כגון אנא בינוני', במילא אנא בינוני קען ער איינשטעלן אויף איבער א יאר, אט דאס וואס דעם מאל האט ער אפגעהאלטן, האט ער דאס תולה געווען אין דעם זכות פון רבי זירא אזוי ווי רבי זירא איז געווען א צדיק גמור". אבל ראה לקו"ש שבהערה הבאה.

(15) בביאור סיפור הגמרא ומה שיש ללמוד ממנו האריכו בכמה ספרים, וראה לקו"ש חל"ו עמ' 177 ואילך.

והנה בגדרו של החיוב לשתות יין בפורים, נחלקו הראשונים, ובכללות, מצינו ארבעה שיטות, ומן הכבד אל הקל:

שיטה ראשונה: מסתימת לשון הרי"ף והרא"ש (מגילה פ"א ס' ח) שהעתיקו דברי רבא כצורתם: "מייחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ברוך מרדכי לארור המן", משמע שנקטו כדבריו להלכה פשוטה כמשמעה. וכ"מ מסתימת לשון הטור (או"ח סי' תרצה) "וצריך שישתכר עד שלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי". וכ"מ מסתימת לשון השו"ע (שם ס"ב) "חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי" [וכ"מ ממ"ש הרמ"א בהמשך לדברי המחבר: "וי"א דא"צ להשתכר כל כך, אלא כו"י"]. ובפרי חדש (או"ח שם) כתב ד"להכי מיייתי תלמודא הווא עובדא [דרבה ור"ז], לאשמועינן דמימרת רבא כפשטה, דמחייב אינש לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי". וכ"כ ב'סדר היום' (לרבי משה ב"ר יהודה אבן מכיר) בסדר פורים: ש"הדברים לרוב הפוסקים כפשטן"¹⁶; "האמת הוא כפשוטו שצריך ששכלו יתבלבל כ"כ עד דלא ידע לכיין אם יאמרו ברוך לארור שיאמר אינו ברוך אלא ארור וכן בהפך בשכנגדו". גם הב"ח בפי' על הטור (או"ח שם) כתב דלפי שיטת רבא "צריך שישתכר הרבה עד דלא ידע כלל מה חילוק יש בין ארור המן לברוך מרדכי".

והנה בספר 'מחיר יין' להרמ"א (הו"ד לקמן בפנים) כתב ד'עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי' ו'שכרותו של לוט' חד שיעורא הוא [וכ"כ בקרבן נתנאל על דברי

והעירני ידידי עוז הרה"ח ר' יוסף גרינוואלד שליט"א מפירוש מוזר שנמצא כתוב בספר 'ברכת יעבץ' (להג"ר דוד קאהן שליט"א) על מועדים וזמנים (ברוקלין תשמ"ז) בעניני פורים (עמ' קעד), שם התפלא "איך אירע דבר כזה" שרבה בר נחמני ישחוט את רבי זירא! וביאר הענין שרבי זירא, מצד תכונותיו הנפשיות, ה' שריו תמיד בעצבות (ראה נדה כג, א; ברכות ל, סע"א; שם לא, א. ועוד), "והנה, בשעת שכרותו של פורים שרבה ה' שמח מאד ורבי זירא ה' עצב יותר מדאי, שהשת' מביאה תכונתו של האדם לחוץ, כעס רבה ושחט' לרבי זירא". עכ"ד. ולפענ"ד, במחכ"ת של המחבר הדגול, לא בזו הדרך ישכון אור, ואין מקום לטעות ברבה בר נחמני, דלא פסיק פומי' מגירס' וכו', שנמחמת כעסו על עוצם תכונת העצבות של רבי זירא יבא לכלל שפיכות דמים, אפילו כאשר הטיב לבו ביין.

16) ובסידור היעבץ"ן (הו"ד בשערי תשובה או"ח שם סק"ב) כתב שאביו החכ"צ ה' נהוג בימי בחרותו לקיים המימרא כפשוטו, אבל "מי שהוא חלש בטבעו (או שמשתטה עד שאפשר שיבא עי"ז לידי מעשה או דברים שלא כהוגן) אין לו לשתות יותר מדאי", וסיים: "ורא" לדבר ריב"א ודוק". ופירש השע"ת (שם) כוונתו דריב"א הוא ר"ת רבי יהודה בר אילעי ר"ל שרבי יהודה בר אילעי אמר בירושלמי דלא שתי אלא מפסחא לפסחא וחוגרני צדעי כו' משמע דבפורים לא שתה כיון ששתיתו ה' מזיק לבריאת גופו. אבל כנראה מסורות חלוקות נינהו, כי בשו"ת דברי יציב (הנ"ל הערה 3) כתב שהרה"ק בעל דברי חיים זצ"ל ה' אומר בכל פורים בזה הלשון: "גלוי וידוע שאפילו היו נותנים לי כל חללי דעלמא לא הייתי שותה ומקלקל את מוחי, אבל זקני החכם צבי ה' אומר שבכל מקום שאמרו רז"ל **חייב** החיוב הוא במסירות נפש, ואם כן חייבים למסור נפשנו על זה - ואמר בהתלהבות בקול - 'נו תנו לי לשתות'". ובספר שדי חמד (מערכת החי"ת כלל צב - הו"ד בשו"ת דברי יציב שם) הביא שהגר"א מוולנא ה' שותה בפורים עד כדי סכנה, כי מחייב אינש לבסומי בפוריא, וחייב כמו 'מתחייב בנפשו'. ודבריו צ"ע וביאור.

הרא"ש (הנ"ל שם). ובב"ח שם כתב שהוא "קרוב לשכרותו של לוט". וראה לקמן (ס"ב) מהו שיעור 'שכרותו של לוט'.

שיטה שני: שיטת הרמב"ם הל' מגילה (פ"ב הט"ו): "כיצד חובת סעודה זו, שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו, ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרות". שיטה זו הובאה בדרכי משה בשם מהר"י ברין "דרוצה לומר שישתכר וישן ולא ידע בין ארור המן", וסיים: "וכן משמע במיימוני". וברמ"א (או"ח שם) הביאה כשיטת 'יש אומרים', "שישתה יותר מלימודו וישן, ומתוך שישן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי". [והרמ"א עצמו לא הכריע בין שתי שיטות הנ"ל, וסיים: "אחד המרבה ואחד הממעט, ובלבד שיכוין לבו לשמים"].

ועד"ז היא שיטת האגודה (מגילה פ"א סי' ו) רורבנו ירוחם (תולדות אדם וחווה נתיב י חלק א) הו"ד בדרכי משה (או"ח שם סק"א) ובמגן אברהם (או"ח שם סק"ד) "שלא ידע לחשוב שארור המן בגי' ברוך מרדכי", והיינו דס"ל שמצוה להשתכר, אלא דחויב השכרות אינו שיגיע לשכרותו של לוט ונח ודכוותיה. וכ"מ ממ"ש במנהגי מהרי"ל, וז"ל: ושאלתי את פי מהר"י סג"ל, א"כ צריך להשתכר ביותר, והשיב אלי דהכי פי' דברוך מרדכי וארור המן הם עולין בגימ' בשוה, ובקל ישתכר אדם דטועה לכוון מגינים". וכ"מ ממ"ש רבינו ירוחם שם: "וחייב להשתכר בפורים עד דלא ידע בין ברוך מרדכי לארור המן י"מ לכוין החשבון כי כך חשבון זה כמו זה"¹⁷.

והנה כתב רבי זרחי' הלוי, בעל 'המאור' (על הרי"ף מגילה שם), וז"ל: כתב ה"ר אפרים ז"ל מההוא עובדא דקם רבה שחטיה לרבי זירא לשנה א"ל תא נעביד כו' אידיחי לי' מימרא דרבה, ולית הלכתא כוותי', ולאז שפיר דמי למעבד הכי. וכ"ה בר"ן על הרי"ף שם (הו"ד בב"י או"ח סי' תרצ"ה)¹⁸. ונקטו כדבריו הארחות חיים [והכלבו], הב"ח והט"ז (או"ח שם סק"ב), אלא שכנראה נחלקו גם הם בביאור שיטת הר"ז, ומזה אנו באים לשיטה שלישית ורביעית:

שיטה שלישית: שיטת הב"ח (או"ח שם) דמ"מ "צריך לשתות הרבה מלימודו שייטב לבו במשתה ויהא שתוי או אפילו שיכור שאינו יכול לדבר לפני המלך רק

(17) "והמנהגים כתבו דפיוט אחד היה שהיו עונין על בית אחד ארור המן ועל בית אחד ברוך מרדכי וצריך צילותא שלא יטעה לפעמים" (ד"מ שם). וכיוון לכעין זה ברש"ש (מגילה שם) "נ"ל שה' בימיהם פיוט לפורים ע"פ א"ב . . . ור"ל עד דלא יוכל לומר כל הפיוט הזה בלי טעות".

(18) בשו"ת משנה הלכות (חי"א סי' תקנה) כתב די"ל שמחלוקת הראשונים "תלוי בחילופי גירסאות . . . דמאן דגרס רבה בתרווייהו ס"ל דלאחר שנכשל רבה במעשה דר"ז הדר בי' וקבל דברי ר"ז דלאו בכל יומא מתרחיש ניסא . . . אבל לגירסת הספרים דגרסי אמר רבא חייב אדם לבסומי א"כ רבא לא הדר בי' משמעתי, וקיי"ל דהלכתא כרבא לגבי דרבה דהוא בתראה ושפיר פסקו הא דחייב אדם לבסומי".

שתהא דעתו עליו". [וקיי"ל (עירובין סד, א) "היכי דמי שתוי והיכי דמי שיכור שתוי כל שיכול לדבר לפני המלך, שיכור כל שאינו יכול לדבר לפני המלך"¹⁹]. ומשמע מדבריו שאינו מחוייב להשתכר דוקא, אלא מספיק בזה שיהא 'שתוי', דהיינו שישתה רביעית יין וכיו"ב עד שישמח מחמתו [וכמאמר הכתוב (תהלים קד, טו) 'ויין ישמח לבב אנוש'] ומכל מקום מותר, ואולי גם ראוי הוא, להרבות בשמחה זו עד כדי **שישתכר**, אבל לא כשכרותו של לוט.

שיטה רביעית: בספר 'ארחות חיים' (להרב אהרן הכהן מלוניל - הו"ד בב"י או"ח שם) כתב: "חייב אינו לבסומי בפוריא, לא שישתכר, שהשיכרות איסור גמור, ואין לך עבירה גדולה מזו שהוא גורם לג"ע, ושפיכות דמים וכמה עבירות זולתן אך שישתה יותר מלימודו מעט" וכ"ה בספר כלבו (סי' מה)²⁰. וכ"כ בספר המאורות (לרבי מאיר המעילי), וז"ל: והאי דאמרינן בגמרא עד דלא ידע לאו דוקא הוא אלא לשון הבאי כדאמרינן בעלמא (חולין ז, א) 'דברו הכמים לשון הבאי', אבל השכרות הוא איסור חמור ואין לך עבירה גדולה ממנה שהוא הגורם לגילוי עריות ושפיכות דמים ולכמה איסורים ואף לע"ז ולכפירה בעיקר ואין זו השמחה הכתובה". ומשמע מדבריהם שלא ישתכר כלל וכלל²¹.

עוד מצינו בכמה ראשונים שנקטו שאמנם 'לבסומי' פירושו להשתכר, אבל כתבו שכל עיקר חובת השכרות למצוה נאמרה ולא לעיכובא, וכמ"ש הראב"ה (מס' מגילה סי' תקסד - הו"ד בהגהות מיימוניות על הרמב"ם הל' מגילה שם אות ב, במנהגי מהרי"ל ובב"ח ובדרכי משה או"ח שם) "נראה דכל הני צריך למצוה בעלמא ולא לעכוב", ובשו"ת מהרי"ל (סי' נו) כתב "הא דאמר רבה חייב אדם לבסומי, ודאי מצוה בעלמא [הוא] הכי משמע לישנא מחייב אדם כו', ולא קאמר סעודה כך דינא לכה"ג [וטעמא] דימי משתה כתיב ואיכא משתה בלא שכרות. תדע דרב יוסף יליף מיני'

19 וקיי"ל "שתוי אל יתפלל, ואם התפלל תפלתו תפלה; שיכור אל יתפלל, ואם התפלל תפלתו תועבה". ושתה רביעית יין ה"ה בכלל שתוי (רמב"ם הל' תפלה פ"ד הי"ז. טוש"ע או"ח סי' צט ס"א). ובברכ"י שם סק"א ד"אף שהוא רגיל ביין, שאם שותה הרבה אינו בסוג שיכור, אלא יכול לדבר בפני המלך, ולא קרינן ב' אלא שתוי, עכ"ז אם שותה רביעית אל יתפלל לכתחילה".

20 ובס' בית הבחירה להמאירי (מגילה שם): "חייב אדם להרבות בשמחה ביום זה ובאכילה ובשת" עד שלא יחסר שום דבר. ומ"מ אנו מצווין להשתכר ולהפחית עצמנו מתוך השמחה שלא נצטוו על שמחה של הוללות ושל שטות, אלא בשמחה של תענוג שנגיע מתוכה לאהבת השם והודאה על הנסים שעשה לנו".

21 ושיטה מחודשת מצאתי בשפת אמת על מס' מגילה שם וז"ל: נראה לפרש דאין הכוונה שמחוייב להשתכר כל כך עד שלא ידע, אלא **דכל היום מחוייב לעסוק במשתה** ו'עד דלא ידע' עדיין החיוב עליו, לאפוקי כשהגיע לשיעור זה, אבל אפילו קודם השיעור יוצא כל שעוסק במשתה כנ"ל, ע"כ.

שאסור בתענית, מכלל דנפיק בלא שכרות ובסומי כולי האי". וכ"ה בביאור הלכה להמשנ"ב (או"ח שם) "ומ"מ כ"ז למצוה ולא לעכב".

דברי הרמ"א בספרו 'מחיר יין'.

(ב) והנה בספר 'מחיר יין' (להרמ"א) על מגילת אסתר (אסתר ט, יט) כתב דבר חדש ונפלא, וז"ל: עוד נ"ל בדרך הפשט, כי מאחר שמצות פורים לשתות ולשמוח, ואי אפשר שלא ישתה, ע"כ ישתה הרבה מאד שיגיע לשכרותו של לוט [היינו "עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי"], שאז פטור אף אם יחטא ויעבור על איזה עבירות, כי באונס הוא, אבל אם לא ישתה כ"כ הרבה ויעבור עבירות, חייב כאילו לא שתה כלל, כאמרם [עירובין סה, א] 'שיכור שהרג נהרג' אם לא שהגיע לשכרותו של לוט, ולזה ישתה הרבה עד שלא ידע בין עונש לשכר המגיע לצדיק ולרשע, כמו שאירע להמן ומרדכי, ומעתה אינו מזיק כלל, ואז אף אם יחטא לא יענש, ומשום זה מייטא בגמרא עובדא דרבא ור"ז עבדי סעודת פורים בהדי הדדי, קם רבא ושחט' לר"ז כו' ובזה גילו טעם שחייב להשתכר כ"כ כדי שלא יענש על מעשים כאלו, והוא מבואר. עכ"ל הרמ"א.

והנראה מבואר מדבריו: (א) שמצות השתי' חובה היא ואי אפשר להפטר ממנה (וכמ"ש "ואי אפשר שלא ישתה"), ודלא כמ"ש הראשונים הנ"ל.

(ב) שהמצוה היא להשתכר דוקא (ודלא כמ"ש הרז"ה ודעימי') - דאי לאו הכי, ויכול לצאת יד"ח מבלי שישתכר, הרי מי שחושש שע"י שישתכר יחטא בעבירות (חמורות), לכאורה יש לו לשתות מעט יין ולהמנע מלהשתכר כדי שלא יחטא, ומה לו לחפש עצות כדי להפטר מעונש שמים, הלא עדיף שלא ישתה כ"כ ויקבל שכר על הפרישה. ואין לומר דעדיף שישתכר כדי שיקיים עכ"פ מצוה שאיננה לעיכובא כיון שיכול לשתות עד כשי שכרותו של לוט ובכה"ג לא יענש, שהרי כבר כתב הים של שלמה (ב"ק פ"ג ס' ג), ומסתבר מילתי' וטעמי', דאף דשיכור שהגיע לשיכרותו של לוט פטור מדיני אדם וגם בדיני שמים "על אותו העון" עשה בשיכרותו, "מ"מ מקבל דינו על מה שלא עצר ברוחו ושיכר עצמו להשתגע". אלא ע"כ דס"ל להרמ"א שחייב להשתכר קצת עכ"פ, ומחויב זה אינו יכול להפטר, וכמבואר גם מ"ש בשו"ע, וע"כ שפיר שייך שיחטא, וכמאמר הגמרא (ברכות כט, ב) 'לא תרוי ולא תחטא' - ומכלל לאו אתה שומע הן, וע"כ הק"מו לנו בזה חז"ל רפואה למכה ותיקנו שישתכר עד כדי שכרותו של לוט, כדי שגם אם יחטא לא יענש בגללה.

(ג) דאף שמשום עצם הדין ד'ימי משתה' מצד עצמו לא הי' מחוייב להשתכר עד כדי שכרותו של לוט, מ"מ למעשה תיקנו חכמים ש"חייב להשתכר" כשכרותו של לוט, דרך עי"ז הוא שיפטר מעונש אם יחטא ויעבור [דאילו לא היו

מתקנים שחייב להשתכר עד כדי כך, מה יועיל ומה יתן מה שישתכר כשכרותו של לוט, הלא שכרות במדה זו אינה בכלל המצוה, וא"כ בוודאי ענוש יענוש על השיכרות שלא במקום מצוה ועל העבירות שנגררו בגללה וכמ"ש הי"ש"ש].

והנה לפי שיטת הרמ"א דבעינן שישתה עד שיגיע לשכרותו של לוט דייקא (כדי שיפטר מענושי שמים), נראה דמדת השכרות במחלוקת היא שנוי:

בספר המקח והממכר לרב האי גאון (שער שלישי) כתב דשיעור שכרותו של לוט הוא "כגון ששתה הרבה ושואלים אותו בדבר ואינו יודע מה להשיב ולא מה שיעשה"²², ועד"ז כתב הרמב"ם (הל' מכירה) דהגיע לשכרותו של לוט "הוא השכור שעושה ואינו יודע מה עושה", וברמב"ם הל' יבום וחליצה (פ"ב ה"ד) כתב דיבם שבא על יבמתו כשהוא "שיכור שאינו מכיר כלום . . לא קנה", וביאר שם המגיד משנה דהיינו "שיגיע לשכרותו של לוט". ובפרי חדש (אהע"ז סי' קכא סק"א) כתב "הגיע לשכרותו של לוט היינו שאינו מכיר כלום, ואינו יודע מה עושה, כדכתיב ולא ידע בשכבה ובקומה".

וביתר ביאור כתב בשו"ת מהריט"ץ (סי' ריא) שכוונת הרמב"ם היא שגם לאחר שסר יינו מעליו אינו זוכר מעצמו מה שעשה בשעת שכרותו, דאם הגיע לשכרותו של לוט "לא הי' זוכר כלום מה שעשה . . ואם הוא נזכר . . פשיטא דלא הגיע לשכרותו של לוט" [משא"כ אם "לא הי' יודע מה עשה אלא שאחרים הזכירוהו בודאי שאין מעשיו כלום" דבכה"ג הרי הגיע לשכרותו של לוט].

אבל בספר גט מקושר (סי' טז) הביא דברי המגיד משנה הנ"ל ונחלק עליו מסברא²³, ולבסוף הציע דגדר שכרותו של לוט הוא "כל ידיעין שנשתכר הרבה עד שאינו מבחין בין טוב לרע, ואינו מבין מה היזק יוצא מאותו מעשה שעושה, אף שידע שעושה, מכל מקום כיון שנטרפה דעתו ולא ידע מה הפסד מגיע לו מאותו מעשה שהשכרות גרם לו חסרון ידיעה ואם הי' יודע לא הי' עושה, הרי זו הגיע לשכרותו של לוט מקרי, שגם שכרותו של לוט הי' לו שגרם לו חסרון ידיעה שלא ידע בשכבה ובקומה"²⁴. [ויעויין בשו"ת תורת אמת (למהר"א ששון, סי' קנד) שנסתפק בזה].

22 ובספר הלכות גדולות (הלכות ברכות פ"ה): "ודוקא ידיע משקל ומטרא וידע מאי יהיב ומאי שקיל, אבל ודאי שכור שעברו יין ולא ידע מאי יהיב ומאי שקיל כשכרותיה דלוט דכתיב ב' 'ולא ידע בשכבה ובקומה' פטור".

23 וראה גם אור שמח הל' יבום שם. צפנת פענח הל' אישות פ"ד הי"ח. ועוד.

24 ברמב"ם הל' שחיטה (פ"ד ה"ה): "חרש שוטה וקטן ושכור **שנתבלבלה דעתו** ששחטו שחיטתן פסולה מפני שאין בהן דעת שמא יקללו". [וראה גם שם פ"ב הי"ב]. וברא"ש (חולין פ"א סי' ה) הביא דברי הרמב"ם וכתב "ומסתבר דמיירי כשהגיע לשכרותו של לוט", וגם מזה משמע דשיעור שכרותו של

וכיון שמצות היום בפורים ה"ה שישתה עד שיגיע (קרוב) לשכרותו של לוט, נראה שמדת השתי' בפורים תלוי' ועומדת במחלוקת שנתבארה.

ולענין טעמו של הרמ"א דעל כן הוא שתיקנו שישתכר כשרותו של לוט כדי שיפטר מעונשו, יש להעיר שמצינו בזה 'מעשה רב', והוא בשו"ת רבינו אברהם ב"ר יצחק אב בית דין (מהדורת קאפח, ירושלים תשכ"ב), וז"ל הנוגע לענינו: "שאלה: כטוב לב משה בין פורים, קם אל אחיו ויהרגהו, דינו מהו. תשובה: אין דין הרג ואבדן, כי זה משה האיש לא ידענו אם הגיע לשכרותו של לוט. . וחזקת פורים 'רוב עמי הארץ משתכרים', ויש לתלות הדבר להציל. . ועוד דנדנו בחזקת בני ישראל דמחייבי לאיבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, ועלה אמרינן רבא ורבי זירא עבוד סעודת פורים בהדי הדדי, בתר דאיבסום קם רבא שחטי' לרבי זירא, עמדה לי' זכותי²⁵ ולמחר אחייה, וזה האיש [משה] נהי דלא זכה להחיות את המת אין לעונשו בדין רוצח מזיד".

שיכור שהזיק

ג) והנה בסוגיא דעירובין (סה, א) איתא: "שיכור מקחו וממכרו ממכר, עבר עבירה שיש בה מיתה - ממיתין אותו, מלקות - מלקין אותו, כללו של דבר: הרי הוא כפיקח לכל דבריו²⁶, אלא שפטור מן התפלה. . אמר רבי חנינא: לא שנו אלא שלא הגיע לשכרותו של לוט, אבל הגיע לשכרותו של לוט - פטור מכולם".

וכן פסק הרמב"ם: "השכור מקחו וממכרו ממכר ומתנותיו קיימין, ואם הגיע לשכרותו של לוט והוא השכור שעושה ואינו יודע מה עושה, אין מעשיו כלום והרי הוא כשוטה או כקטן פחות מבן שש" (הל' מכירה פכ"ט הי"ח) "ואם הגיע לשכרותו של לוט אין דבריו כלום ואינו חייב על כל עבירה שיעשה שמשעה הגיע לשכרותו של לוט, אינו בן חיוב" (הל' נזירות פ"א הי"ב)²⁷. וכ"ה בשו"ע חו"מ (סי' רלה סכ"ב): "השכור,

לוט אינו כשהוא שיכור כ"כ "עד שאינו מכיר כלום", שהרי גם בפחות ממדה זו שפיר שייך לחשוש "שלא ילקל".

25) מהמשך לשונו משמע שזכותו של רבא (רבה) היא שעמדה לו. וראה שיחת רבינו הנ"ל הערה 5.

26) עד"ז נמצא בתוספתא תרומות רפ"ג: "שכור, מקחו וממכרו ממכר ונדרו וקדשו הקדש ומתנתו מתנה. עבר עברה שחייב עלי' חטאת, מחייבין אותו [חטאת], סקילה מחייבין אותו סקילה. כללו של דבר, שכור הרי הוא כפקח לכל דבר".

27) וראה גם רמב"ם הל' אישות פ"ד הי"ח: "שכור שקידש קידושין ואע"פ שנשתכר הרבה, ואם הגיע לשכרותו של לוט אין קידושיו קידושין, ומתיישבין בדבר זה"; הל' גירושין פ"ב הי"ד: "מי שהיתה רו"ר מבעתת אותו ואמר כשהתחיל בו החולי כתבו גט לאשתי לא אמר כלום מפני שאין דעתו נכונה ומיושבת, וכן השכור שהגיע לשכרותו של לוט, ואם לא הגיע הר"ז ספק".

מקחו מקח וממכרו ממכר ומתנותיו קיימות. ואם הגיע לשכרות של לוט, והוא העושה ואינו יודע מה עושה, אין מעשיו כלום והרי הוא כמו השוטה". וכ"כ בשו"ע יו"ד (סי' א ס"ח): "שכור שהגיע לשכרותו של לוט, דינו כשוטה"²⁸.

אמנם בהל' חובל ומזיק (פ"א הי"א) פסק הרמב"ם: "אדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד בין ער בין ישן, בין שיכור, אם חבל בחבירו או הזיק ממון חבירו משלם מן היפה שבנכסיו" [ומקור דין זה הוא מדבר משנה (ב"ק כו, א) "אדם מועד לעולם, בין ער ובין ישן", אלא שהרמב"ם הוסיף לער וישן גם את השיכור²⁹]. ומדסתם הרמב"ם ולא חילק בין סתם שיכור לשיכור שהגיע שיכרותו של לוט, משמע שגם השיכור שהגיע לשיכרותו של לוט חייב בנזקי גוף וממון.

וכ"כ בים של שלמה (בבא קמא פ"ג סי' ג), וז"ל: והשיכור, אפילו הגיע יותר משכרותו של לוט, מ"מ מחייב בתשלומים על כל הזיקות. ומה שמסקינן בפ' הדר (עירובין שם) דשיכור כלוט פטור ממיתת בית דין ולא מלקיין אותו, היינו דפטור מדיני שמים על אותו העון, ומ"מ מקבל דינו על מה שלא עצר ברוחו ושיכר עצמו להשתגע, אבל לפוטרו מדין הזיק שמזיק לחבירו פשיטא שחייב, דאדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד, בין ער בין ישן, בין אונס בין רצון, דאל"כ לא שבקת חיי, דכל שונא ישתה וישתכר על חבירו להזיקו, ויפטור, ואפילו בפורים דמחויב להשתכר מ"מ אין כונת רבותינו כדי שישתגע, רק כמו שכתב הרמב"ם צריך להשתכר להיות נרדם בשכרותו, עכ"ל.

וכ"מ ממ"ש בשו"ת הב"ח (סי' סב) "דלא קאמר תלמודא דבהגיע לשכרותו של לוט פטור אלא להני דקא חשיב בברייתא בפירוש, מקח וממכר מיתה ומלקות, אבל לגבי ניזקין אין ספק דחייב דהו"ל להזהר מתחלה שלא ישתכר כלוט ולהזיק את הרבים דמי אנסו להשתכר כ"כ עד דלא ידע מה קעביד, וכיון דאונס דמחמתי' הוא דאיהו הוא דגרים לנפשי', חייב בניזקין. ואפי' ישן, דאי אפשר בלא שינה, אפילו הכי חייב בנזקין, כ"ש בשיכור דהוה פושע גמור".

28 וראה גם שו"ע אהע"ז סי' מד ס"ג: "שיכור שקידש, קדושו קדושין אפילו נשתכר הרבה; ואם הגיע לשכרותו של לוט, אין קדושו קדושין. ומתיישבין בדבר זה" [כלומר חוקרים הרבה אם הוא שיכור כלוט (ב"ש שם סק"ה) דלפעמים נראה שהוא כך ואינו כן אחר החקירה (ח"מ שם סק"ג). פי' לענין קידושין שהוא חמור צריך להתיישב בין השכרות אם הוא כלוט (ט"ז שם סק"ד)]; שם סי' קכא ס"א: "צריך שיה' בדעתו בשעה שמצוה לכתבו. לפיכך אם אחזו רוח רעה בשעה שמצוה לכתבו אין כותבין אותו אפילו לכשיבא. וכן השיכור, שהגיע לשכרותו של לוט ואמר כתבו, אין כותבין. ואם לא הגיע, הרי זה ספק".

29 וראה שו"ת התשב"ץ (ח"ה – מכת"י – סי' פג) "ששינו בקמא פרק כיצד, אדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד בין ער בין ישן, בין שיכור, בין אם חבל בחבירו או הזיק ממון חבירו".

[ונ"ל סמוכין לסברא זו מהא דאיתא בגמרא (נזיר כג, א) עה"כ (הושע יד, י) כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם]: "משל ללוט ושתי בנותיו עמו, הן שנתכוונו לשם מצוה וצדיקים ילכו בם, הוא שנתכוין לשם עבירה ופושעים יכשלו בם". ומקשה הגמרא "והא מינס אניס", ומתרצת: "תנא משום רבי יוסי בר רב חוני, למה נקוד על וי"ו 'ובקומה' של בכירה, לומר, שבשכבה לא ידע, אבל בקומה ידע". ושוב מקשה הגמרא "ומאי הוה לי' למיעבד, מאי דהוה הוה", ומתרצת "נפקא מינה, דלפניא אחרינא לא איבעי למישתי חמרא"].

וכן נקט מדנפשי' בספר 'מנחת שלמה' [להג"ר שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל] עמ"ס בבא קמא (כו, ב) בדעת הרמב"ם (הל' חובל ומזיק הנ"ל), ומעיקרא נתקשה בזה: "על מה אנו מחייבים אותו, דהא על מה ששתה קודם לכן הוה לי' רק גרמא בעלמא כפותח דלת בפני השור, ומה שהזיק אח"כ הוא אנוס גמור על זה", שהרי דינו כשוטה בשעת שיכרותו. איהו מוטיב לה ואיהו מפרק לה: "שמא י"ל דכיון דאדם שמירת גופו עליו (ב"ק ד, ע"א) הרי דכמו שאדם מחוייב לשמור ממנו שלא יזיק ואם לא שמר אין אנו אומרים דמה שהממון הזיק כתוצאה מהחוסר שמירה הרי זה רק גרמא בעלמא, לא אמרינן הכי, אלא הרי הוא חייב כיון שלא שמר, הכי נמי י"ל שחייב לשמור על עצמו שלא ישתכר באופן שיתכן כתוצאה משתייתו שיזיק, ולכן אם שתה חייב . . ולא חשוב כאנוס על כך כיון דהא הוה לי' לנטורי נפשי". וכן ביאר בספר 'חידושי רבי נחום' (פרצוביץ) עמ"ס בבא קמא [ד, א] (עמ' פז) בדעת היש"ש הנ"ל "דלאחר שנשתכר ליכא לחייבו על מה שעשה, וחייבו ע"ז שלא שמר א"ע מלהשתכר וכמש"נ לענין ישן". וכיוונו בדבריהם גם לדעת הב"ח הנ"ל שכתב ד"כיון דאנוס דמחמתי' הוא דאיהו הוא דגרים לנפשי' חייב בניזקין" ודימה הדבר לישן, ע"ש.

ולפי כל הנ"ל הי' נ"ל דשיכור שהזיק ממנו של חבירו או חבל בו בפורים כאשר הגיע לשיכרותו של לוט ה"ה חייב לשלם וכמ"ש להדיא בדברי היש"ש הנ"ל ד"אפילו בפורים דמחוייב להשתכר מ"מ אין כונת רבותינו כדי שישתגע, רק כמו שכתב הרמב"ם צריך להשתכר להיות נרדם בשכרותו".

אמנם כ"ז הוא לשיטת המהרש"ל דאזיל בשיטת הרמב"ם שהיא השיטה השני' שהזכרנו לעיל (ס"א), אבל לשיטת הראשונים והפוסקים דס"ל שצריך לקיים מימרא דרבא כפשוטה, וכן לפי שיטת הרמ"א במחיר יין, דעכ"פ רשות ומצוה נמי איכא לשתות יין עד כדי שיגיע לשיכרותו של לוט, הרי אי אפשר לבא בטענה על המזיק, דמי ביקש זאת מידו שישתכר עד כדי כך, שהרי שתה ברשות או במצות חכמים, וא"כ לדידהו ה"ה פטור. ודו"ק.

דעת אדה"ז בשכירת רשות במלון שבעליו עכו"ם

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

א. בשו"ת מנחת יצחק ח"ד סי' נה דן בדין חצר שנמצאים בה יהודים ואינם יהודים וגם יהודים שאינם מאמינים בעירוב. והביא בתחילה דין 'האטעל' שהאכסנאים דרים שם פחות מל' יום, שאם יש שם בעה"ב קבוע דאמרינן שהאורחים בטלים גביה, אין שום צורך לעירובי חצירות. ומקורו בשו"ע סי' ש"ע שאין האורח אוסר עד לאחר שלשים יום. אלא דמתשובות הרמ"א, המהרש"ל, הפמ"ג והמ"ב מוכח, שבמקום שהבעה"ב הוא עכו"ם לא אמרינן שהאורחים בטלים לגבי' ואין שום היתר טלטול בלי שיעשו עירוב.

שוב הביא דעת היד אפרים, שאף בפונדק שהבעלים עכו"ם, אמרינן שהיהודים נטפלים לו ואין צריכים לשכור ממנו רשות. וראייתו מסי' שפ"ב סעי' ט"ז גבי שכירים ולקיטים, היוצא מדברי הש"ס שם דף ס"ד ע"ב, עיין שם [ולקמן]. אבל בפמ"ג כתב דבפונדק של עכו"ם אוסרין זה על זה והמ"ב פסק כוותיה. ועל ההוכחה של היד אפרים כתב המ"ב "דיש לדחות ששכירו ולקיטו שאני" עיי"ש.

והנה בשו"ע רבינו הזקן לא נמצא שידבר בפירוש ע"ד אם אורח יהודי טפל לבעה"ב עכו"ם וצ"ע מה דעתו בזה.

והנראה לומר בזה: דהנה בשו"ע סי' שפ"ב סעיף ט"ז כתב המחבר: "אם יש לאינו יהודי ה' שכירים או לקיטים ישראלים דרים בביתו, אין דירתם חשובה דירה שיאסרו זה על זה". וכתב המ"ב (בשם הגר"א והא"ר והנשמת אדם) דבאמת אין דירתן מיוחדת להם, שהרי העכו"ם יש לו רשות בהן ויכול לסלקם משם. ועיין בשער הציון שכתב שהנשמת אדם השיג על המ"א דתלי טעמא משום שלא השאיל להם ע"ד כן שיאסרו זה על זה.

ובשו"ע שלו שם סעיף יח הביא רק דברי המ"א שהטעם הוא משום שלא השאיל להם ע"ד שיאסרו זה על זה.

ונראה לומר שסברת הגר"א והנשמת אדם בהא שאין צריך להטעם של "שלא השאיל כו" הוא, כי אפילו אם נניח שהיהודי נקרא דר בהבית מ"מ אין הבית מיוחדת לו ואינו אוסר על אחרים.

בניגוד לזה סוברים המ"א ואדמו"ר הזקן, דמכיון שאמרינן דדירת עכו"ם כדירת בהמה (עירובין סב, א) א"כ אי אפשר לומר שהטעם שהיהודי אינו אוסר הוא משום

שהבית אינו מיוחדת לו מכיון שהוא דר ביחד אם העכו"ם, דהא מכיון שדירת עכו"ם לא נקרא דירה, א"כ העכו"ם בטל להיהודי ושפיר נקרא הדירה מיוחדת ליהודי. ומזה הכריחו המ"א ורבינו, שהטעם שהיהודים אינם אוסרים על עצמם הוא משום שהעכו"ם אינו רוצה שהיהודים שהם שכיריו ולקיטיו יסבלו שום צער בשבת וע"כ הוא נותן להם חדרים לישן בהם, אבל הוא אינו רוצה שיהיו בבחינת דרים שם ועל ידי זה יאסר עליהם הטלטול.

עכ"פ מוכח מהנ"ל שרבינו ס"ל שלא שייך לומר שיהודי יהיה טפל להעכו"ם ובזה אינו מסכים עם היד אפרים שכתב שיהודי אכסנאי שאינו דר בפונדק ליותר מל' יום הוא טפל להעכו"ם שדר שם בקביעות.

ב. והנה בהמשך דבריו הביא המנח"י סברת המהרש"ם להתיר לטלטל בפונדק בלי שכירות רשות ובלי ערוב מכה הא ד"לא השכיר רשותו לאסור עליו". וכדמצינו בסי' שפב סעיף ט"ז: "אם יש לעכו"ם ה' שכירים ישראלים דרים בביתו אין דירתם חשובה דירה שיאסרו זה על זה". והסביר המ"א הטעם, דלא משאיל להם רשותו שיאסרו ומצי לסלקינהו וכו"ל. והוכיח המנח"י מזה, דאם היה בידו להחליף היה מקום להקל. וא"כ באותם מלונים שיש לבעל המלון הזכות להחליף האורח מחדר לחדר, יש מקום להקל בלי עשיית ערוב. אלא דמדברי המהרש"ם מוכח שלא ברירא ליה להתיר.

והנה מה שהמהרש"ם "לא ברירא ליה להתיר" נראה הטעם בזה, דס"ל שאפשר דהא שבשכירו ולקיטו אין צריכין עירוב הוא לא רק מהטעם שהבעה"ב יכול לסלקם כי אם בצירוף עם זה שהם בטיילים להבע"ב משום שהם פועלים שלו, דבר שאינו שייך לסתם אכסנאים בהאטעל.

אבל נראה לומר שמדברי רבינו בסי' ש"ע, שהטעם שאורחים פחות משלושים יום אינם צריכים ערוב הוא משום שהם טפילים להבע"ה ובסי' שפב סעיף יח אינו מזכיר ששכירו ולקיטו בטלים להבע"ה אלא כותב שהטעם שאין צריכים עירוב הוא משום שהבע"ה יכול לסלקם א"כ מוכח שדעת רבינו שהעיקר הוא מה שהבע"ב יכול לסלקם וא"כ במלון שיכול לסלקם אין צריך ערוב.

אבל שוב כותב שם שבמלונים, אף אם יש לבעל המלון רשות להחליף את החדר, אבל בוודאי מוכרח ליתן לו חדר אחר עד הזמן הנשכר וא"כ עדיין יש להאכסנאים רשות בהפרוזדור שיד כולם משתמשים שם וכל אחד יש לו דריסת רגל וכיוצא בו וא"כ צריך לעשות עירוב כדי להשתמש בהפרוזדור.

ונראה לומר שמדברי רבינו בסי' שס"ו יש מקום להתיר טלטול בהפרוזדור בלי עירוב. דהנה המחבר כתב בסעיף ב' שם ששיירא שהקיפיה מחיצות אינם צריכין לערב

לפי שכולם מעורבים. והרמ"א כתב שבתים שבספינה צריכים עירוב. ועיין במ"א שכתב שאם אין בספינה רק בית אחד ושאר האנשים שוכנים בספינה עצמה, א"צ עירוב כלל ומותר להוציא מן הבית שבספינה לשאר הספינה.

ועיין בביאור הלכה שהביא דברי המ"א והקשה מנ"ל הא, דכיון שסו"ס שוכנים הרבה אנשים בספינה א"כ שייכא למגזר שלא יוציא מביתו לספינה אטו הוצאה מרה"י להרה"ר וכמו בדדים בבתים. ומשום זה פליג הפמ"ג על המ"א ואוסר לטלטל על הספינה במקרה כזה.

אבל רבינו בהסוגריים שבסעיף ג' מיקל במקרה כזה וכדעת המ"א. וי"ל שהטעם לזה הוא כמו שסיים בביאור הלכה שם, דכיון דקי"ל דלא מקרי חצר אם אין פתוחים לתוכו שתי בתים, ע"כ לא גזרינן בספינה שאין לו שתי בתים. ולפי זה בהאטעל שהבע"ה יכול להחליף החדרים של האכסנאים, י"ל שאף במקום שכל האכסנאים יש להם הזכות להשתמש בהפרוודר מ"מ לא עדיף ההשתמשות בהפרוודר מספינה שיש שם בית אחד לאיש אחד ואנשים אחרים משתמשים בשאר הספינה שאין צריך עירוב לדעת המ"א ורבינו.

והנה כל זה הוא במקרה שבעה"ב דר בההאטעל (ואפילו אם הוא אינו ישן במשרדו אם הוא אוכל במשרדו סגי. עיקר דירת אדם בנוגע עירובין תלוי במקום אכילתו עיין שו"ע ס' ש"ע סעיף ה' ושו"ע רבינו סעיף ו). אבל במקום שאין הבעה"ב דר שם כי אם הבאי כח של הבעה"ב דרים בההאטעל, הנה אף שעל פי סברה יש לטעון שהבאי כח יש להם דין של הבעה"ב שאם יש לו הכח להחליף החדרים אין צריך עירוב וכהנ"ל, מ"מ לא מצאתי שהאחרונים ידברו בזה ויש לבעל דין לחלוק ולומר שכיון שהבעה"ב יכול לפטרו נמצא שאין איש קבוע בההאטעל ואז יש צורך לעשות עירוב. עיין שו"ע רבינו סעיף י' וכל זה כשיש בעה"ב אחד קבוע בחצר שאז האורחים כו' בטלים אצלו אבל אורחים לבדם ביחד אוסרים זה על זה מיד אם יש לכל אחד חדר מיוחד לאכילה³⁰.



30 הערת המערכת: ראה מה שדן רבינו בכהנ"ל באג"ק חי"ח ע' תקנו ובמ"ש בזה בהעו"ב גלין תקנד (שופטים תש"נ) ע' 11.

חיוב קטנים בקריאת המגילה

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בשיבת תות"ל – קרית גת, אה"ק

עה"פ במגילה "וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף זרעם" כתב בפי' הגר"א "פי' שימי הפורים האלה הם המשתה ושמחה לא יעברו מתוך היהודים שהם הגדולים, וזכרם לא יסוף מזרעם דאפי' קטנים חייבים בקריאת מגילה". ולכאור' לא ברור מהו היסוד והסברא לחלק שהמשתה ושמחה זהו רק לגדולים וקריאת המגילה היא גם לקטנים.

ואוי"ל ע"פ מה שראיתי בספר יד המלך בהל' חנוכה (פ"ד ה"ט), שאע"פ שר' יהודה מכשיר בקטן בקריאת המגילה וחולק על חכמים בזה, אבל לענין ג"ח לא מצינו מחלוקת כזו עיי"ש בפרטיות. וכתב שם לבאר הסברא בזה "ומוכרחים אנו לומר דבנ"ח לכו"ע קטן לאו בר חיובא. ואף דגם בקטן שייך הסברא דאף הם היו באותו נס, בכל זאת אין מקום כלל בנ"ח שיהי' חלות חיוב כזה על קטן, דאיך יטילו חכמים חיוב מצוה כזאת על קטן שא"א לקיימה עכ"פ בלתי איזה הוצאות ממון וקטן לאו בר דמים הוא ומאין יהי' לו ממון לקטן לקיים מצוה זו", ועיי"ש שם מה שחלק כן דין זה לציצית ולולב.

ובזה הוא מסביר שלכן "דוקא בקריאת מגילה מחלק ר"י ומכשיר בקטן משום דבשמיעת הקריאה אין בו שום הוצאות ממון" וכו', וא"כ בסברא זו יש לחלק בקל בין מצות משתה ושמחה שיש בזה הוצאות ממון שבזה גם ר"י מודה שקטן לא שייך לחייבו בזה משום שלא בר דמים הוא, משא"כ בנוגע למצות קריאת המגילה, בזה שייך לחייבו כיון שאין בזה משום הוצאות ממון, ולכן על זה אמרו שולאי יסוף מזרעם אפי' מהקטנים וכו' יהודה דגם הקטן חייב בקריאת המגילה. וק"ל.



ברכת שהחיינו בליל פורים

הנ"ל

בהמשך למ"ש בגליון דיו"ד שבט לבאר דעת רב עמרם גאון שאין אומרים ועל הנסים בליל פורים עד אחר קריאת המגילה, ע"פ מ"ש רבינו בלקו"ש חל"ו בענין

קרייתא זו הלילא, שרק ע"י הקריאה מתגלה ענינו של פורים, שמצ"ע הוא נס המלוכש בטבע ולא נרגש שיש כאן משהו מיוחד שיש להלל עליו וכו' ע"ש בשיחה ובמ"ש בזה.

והנה לכאורה אפשר לבאר בזה גם דברי הפנ"י במגילה (ד, א) שכתב ליישב דעת הסוברים דיש לברך ב"פ שהחיינו - אף שלכאן אין לברך ב"פ על מצוה א' - דרך ביום השהחיינו הוא על המגילה דודאי עיקר מגילה ביממא, אך בלילה "נ"ל שצריך לברך שהחיינו לאו משום קריאת המגילה. אלא משום חובת היום, כיון דעשאוהו חכמים כמו רגל ממש דכתיב משתה ושמחה ודברי קבלה כדברי תורה דמי. עד שלשיטת כמה פוסקים אין אבילות ואנינות נוהג בו כמו בשאר רגל, א"כ שפיר יש לברך זמן כמו זמן ברגל, ולמחר ביום מברכין זמן על קריאת המגילה".

וראיתי שתמהו עליו, דלפי דבריו נמצא שמפסיק בלילה בין ברכת המגילה ומצות קריאתה בברכה אחרת שאין לה שייכות להמצוה, דהרי שהחיינו אין לה ענין למצות הקריאה. והר"ז כמי שיברך שהחיינו לאחר ברכת על אכילת מצה לפני האכילה!

אמנם לפמ"ש בגליון הנ"ל מהשיחה הנ"ל, דבעצם הקריאה דהמגילה עושה את הפורים לפורים, א"כ נמצא שיש כאן שייכות גדולה ואינם ב' ענינים נפרדים ואינו דומה להדוגמא דלעיל מפסח שקדושת החג דפסח ואכילת מצה הם ב' ענינים מאחר שמיד בכניסת החג כבר מתקדש היום, ואי"צ למצות אכילת מצה כדי שיחול עליו שם פסח ולכן זה באמת יהי' נחשב להפסק, משא"כ כאן שע"י המגילה נפעל הענין דיום הפורים מה שלא הי' עדיין לפני הקריאה, וממילא מישך שייכי ב' הענינים, ואפשר לומר ברכת שהחיינו על היום בקשר עם קריאת המגילה כיון שזה עושה את היום ולכן אינו חשיב הפסק.

ולהעיר עד"ז מדברי השפת אמת שביאר בנוגע לסעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא י"ח "לפי שגמר הזכירה ביום, ואחר הזכירה (בקריאת המגילה ב"פ) נעשין הימים ימי משתה שכן כתיב נזכרים ונעשים, לכן בלילה אינו עדיין ימי משתה ושמחה", כלומר שע"י קריאת המגילה והזכירה נעשה היום ליום משתה ושמחה, אבל קודם לכן עדיין אינו פורים לגמרי, ולכן סעודה שעשאה בלילה לא יצא י"ח.

ולכאן זהו חידוש גדול לומר כן אבל לפי הביאור שבהשיחה הנ"ל א"ש.



בגדר מחללי שבת בזמנינו (גליון)

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

בגליון האחרון התייחס הרב א.י.ס. שליט"א אל דין מחללי שבת בפרהסיא ר"ל אם הם בזה תינוקות שנשבו, והתייחס אל דברי הרב לוין שליט"א בספרו שיעורי הלכה למעשה, ודן לענין בישוליהן אי הוי עכו"ם, והוא דן בקו הצדק להחשיבן כישראל, ע"ש. ולענ"ד, אי משום בישול עכו"ם לחוד, הרי איכא למיסמך על שיטת המקילים בזה לענין מומר, הביאם בפתחי תשובה ר"ס קיג.

אך יש להעיר לענין ברכת חתנים, שאינן נאמרות כי אם כשיש י' מישראל (שו"ע אה"ע סי' סב ס"ד). ולפי דעת המחמיר בהנ"ל, הרי כל רב שהוא מסדר קידושין כשמשפחות החתן והכלה אינם שומרי שבת ר"ל, יצטרך לברר שיהיו נוכחים בעת החופה י' מישראל שאינם מחללי שבת בפרהסיא. דתינח בבית הכנסת, י"ל שהרי באו להתפלל וא"כ י"ל שכוונתם לשמים, אבל בואם לחופה הוא מטעמי ידידות עם בעלי השמחה גרידא. ובחפזי אע"ר גם מהמסופר ע"י הרבנית הצדקנית מרת חנה ע"ה על בעלה הגאון המקובל הר"ר לוי יצחק זצ"ל, אבי כ"ק אדמו"ר, שחרף נפשו וצירף מסור למנין עשרה לסדר חופה כדת! וטוב עשה הרב הכותב הנ"ל שנלאה להצדיק בני עם ישראל שכולם צדיקים.



פשוטו של מקרא

הערות בפשש"מ (גליון)

הת' שמואל גינזבורג

תות"ל - 770

בגליון העבר (ע' 61) העיר הרב וו. ר. שתי הערות בפשש"מ. ורציתי להעיר בשתים:

(א) בפשטות הזקנים שבמצרים היו רק משבט לוי, שהרי כל שאר השבטים עבדו כל היום ולא היה להם פטור של זקנה וכיו"ב, וכדמוכח מזה דפטור דמשה ואהרן מן

העבודה היה רק בגלל היותם משבט לוי אף שעברו את גיל ה-80 כמפורש בקרא. וא"כ הזקנים שהיו צריכים להיות (כמ"ש רש"י) "מיוחדים לשיבה" - לא יכלו להיות משאר השבטים, ופשוט. ורק אחרי שמתו והיו צריכים למנות חדשים - מינו מכל השבטים כי כבר כולם היו בני חורין, ואדרבא - הקב"ה רצה שיהיו "זקני העם ושוטריו" (אלא שצ"ע מדוע לקח משבט לוי, ובמיוחד אלדד ומידד שנבחרו ע"י הקב"ה באופן שלמעלה מגורל - בחירה).

(ב) בנוגע לקושיא "זבת חלב ודבש": בנוגע לאבות לא מצינו הבטחה על טיב הפירות, אלא רק על הארץ עצמה; ולכן, כאשר אומר הפסוק "כאשר נשבע לאבותיך" - חייבים לומר שזה אכן משהו שקשור דווקא עם הארץ, משא"כ הפסוקים הקודמים שבהם לא מוזכר הבטחת האבות אלא רק שהקב"ה אמר "אעלה אתכם מעני מצרים" אפשר לפרש "זבת חלב ודבש" כפשוטו על פירות הארץ (ולא הארץ עצמה) - שיהיו חולבים הרבה חלב, ושיגדלו על העצים הרבה פירות.



היום יום

ב' אדר א'

הרב מיכאל זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

בפתגם ליום ב' אדר א' כותב רבינו: "רבינו הגדול - הזקן - סידר לפני אנ"ש העבודה במוח ולחפש את האמת, לבקר כל תנועה, שתהיה רק כפי האמת ובאה ע"י עבודה. ועבודה זו אינה כמו שטועים בזה טעות גמור לחשוב שצריך לפרק הרים ולשבר סלעים, איבערקערען די וועלט. האמת הגמור הוא, אשר כל עבודה ופועל, איזה שיהיו, בכוונה אמיתית די ומספיק; א ברכה בכוונה, דעם ווארט אין דאווענען כדבעי בהכנת הלב ובידיעה לפני מי אתה עומד, א פסוק חומש בידיעה שהוא דבר ה', א פסוק תהלים, ומדה טובה לקרב לבו של חברו באהבה וחבה. אמת הדבר, אשר בכדי להגיע לזה צריכים יגיעת רבה ועצומה, פשוט לערנען א רבוי און פארשטיין - כל אחד לפי ערכו - ואז ה' בעזרו שיהי' כפי האמת".

ויש לדייק ולהעיר בדא"פ בפרטי הדברים.

"העבודה במוח". במוח דוקא, יובן בהקדם עפמ"ש ב"היום יום" ביום יט שבט: ". בל' הרמב"ם לידע שיש שם מצוי ראשון ממציא כל נמצא כו' וידיעת דבר זה מ"ע וכמ"ש אנכי ה'א, היא מצות המוח והשכל".

ורבינו ממשיך להבהיר: "דהגם דכל אחד ואחד מישראל הוא מאמין בה' באמונה פשוטה ולבבו תמים עם ה'" [וכפי שמצינו בחודשיים הראשונים (כסלו-שבט) של "היום יום" מדגיש רבינו אמונה פשוטה, תמימות וכו' (ה' טבת, יב טבת, טז טבת ועוד)].

הנה עתה מתחיל רבינו להדגיש העבודה - "חובת המוח והשכל להביא אמונה זו בידיעה והשגה".

"ובאה ע"י עבודה" והיינו היתרון של חסידות חב"ד. וכידוע הסיפור של אדה"ז והרה"ק מקארלין, שחסידות חב"ד מדגיש צדיק באמונתו יחי' (הח' בשוא ולא בפת"ח)¹.

"ועבודה זו אינה כמו שטועים בזה טעות גמור לחשוב שצריך לפרק הרים ולשבר סלעים" - והיינו עבודה מצד רעש ולהפוך (גם) העולם כולו.

"לפרק הרים ולשבר סלעים" והנה זהו מלשון הכתוב - מלכים יט, יא.

ויש להעיר שמדובר כאן בנידון העבודה עם היצר. היצר הרע "נדמה² להם להר" וכן נדמה לסלע - "אם³ אבן הוא נימוח".

"ברכה בכוונה" - ראה שו"ע אדה"ז⁴: "צריך לכוין בברכות פירוש המילות שמוציא מפיו". "וכשיזכיר השם יכוין פירוש קריאתו באלף דל"ת לשון אדנו"ת שהוא אדון הכל ויכוין עוד פירוש כתיבתו ביו"ד ה' לשון הוי"ה", "וכשיזכיר שם אלקים יכוין שהוא תקיף ואמיץ אשר לו היכולת בעליונים ובתחתונים".

"ווארט אין דאווענען בהכנת הלב ובידיעה לפני מי אתה עומד" - ויש לומר שב' ענינים אלו הם עיקריים בענין התפלה, וכמ"ש אדה"ז בשולחן הוזהב⁵: "המתפלל צריך שיכוין בלבו פירוש המלות שמוציא בשפתיו שנאמר תכין לבם תקשיב אזניך וצריך

(1) נתבאר בלקו"ש ח"ב ע' 500 וש"נ.

(2) סוכה נב, א.

(3) קידושין ל, ב.

(4) סימן ה' ס"א. ס"ג.

(5) סימן צח ס"א.

שיראה עצמו כאלו שכינה שרויה כנגדו ויעיר הכוונה ויסיר כל המחשבות הטורדות אותו עד שתשאר מחשבתו וכוונתו זכה בתפלתו.

וממשיך: "אם אינו יכול לכון פירוש המלות עכ"פ צריך שיחשוב בשעת התפלה בדברים המכניעים את הלב ומכוונים לבו לאביו שבשמים".

"פסוק חומש בידיעה שהוא דבר ה'" – נתבאר בתורה אור יתרו⁶: "פי'. לאמר ולדבר את כל דברי התורה מה שכבר נאמר למשה מסיני. . וכענין דברי אשר שמתו בפיו וכח זה ניתן לישראל להיות הלכה היוצאת מפייהם דבר ה' ממש שנאמרה למשה מסיני ניתן בזמן קבלת התורה בעשרת הדברות לאמר מה שכבר נאמרה".

"א פסוק תהלים" – כפי שידוע שבאמירה בלבד יש מעלה נפלאה. וכמו שאמר דוד המלך יהיו⁷ לרצון אמרי פי שאמירת פסוקי תהלים ייחשב כלימוד⁸ נגעים ואהלות. וכפי שרבינו מצטט בפתגם ליום כד שבט בסתם: "כחם של פסוקי תהלים ופעולתם בשמי רום". והיינו אמירת הפסוקים.

"ומדה טובה לקרב לבו של חברו באהבה וחבה" – מתאים למ"ש בפרקי אבות⁹ – "מילי דחסידותא" – "אוהב את הבריות ומקרבן לתורה". ומדגיש "באהבה וחבה" והיינו שלב אחר שלב. והיינו שענין החיבה מורה על אהבה חזקה, וכמ"ש בפרקי אבות¹⁰ חביבים ישראל.. חיבה יתירה נודעת להם וכו').

ויש להעיר באופן כללי מה שנזכרים דוגמאות אלו דוקא (ברכה, תפלה, חומש ותהלים), המורה גם על עבודת איש פשוט, הוא להדגיש "אשר כל עבודה ופועל, איזה שיהיו, בכוונה אמיתית די ומספיק".



(6) סז, ב.

(7) תהלים יט.

(8) ילקוט שמעוני עה"פ (תהלים יט, טו).

(9) פ"א מי"ב.

(10) פ"ג מי"ד.

שונות

תיקונים בס' 'אלה תולדות פרץ'

הרב מרדכי גלזמן

שליח כ"ק אדמו"ר – ריגא, לטביה

בס' 'אלה תולדות פרץ' (מוצקין) בשער הסיפורים עמ' 643 מסופר: "לבעל התורת חסד היו צרות רבות במקום רבנותו, זאת כיון שהצמח צדק רצה שיהיה רב בדווינסק על מקומו של ר' לייב בטלן, אך הוא לא ציית והלך לפולוצק והתגלעה שם מחלוקת ואח"כ גם בלובלין היצרו לו בעלי מחלוקת".

וצ"ע בסיפור זה, כי הג"ר לייב בטלן נפטר בחודש כסלו תרי"ח והתורת חסד נתקבל לרבה של פולוצק בשנת תרט"ו. גם יש להעיר ממכתבו של התורת חסד (אגרות בעל התורת חסד מירושלים לריגא, אגרת לד): "הלא בעזה"י אני הייתי ממייסדי ליבאוויץ אחר הסתלקות אדמו"ר ז"ל נבג"מ [אדמו"ר הצמח צדק] כי מסרתי נפשי בהיותי אז בפאלצק וסבלתי יסורים גדולים בעד השתדלותי מאנ"ש שיסעו לליבאוויץ [אל אדמו"ר מהר"ש] ומכמה עיירות שלחו לי שלוחים מיוחדים להורותם הדרך למי יתקשרו, ונכנסתי בעובי הקורה ובקשרי המלחמה, ועי"ז עקרתי דירתי משם והוכרחתי לנסוע לפולין".

ובספר הנ"ל עמ' 674 מובא סיפור אודות ר' מיכאל טייטלבוים עם הרבי הרש"ב שאמו חלתה והי' עלי' לעבור ניתוח וכו'.

ויש להעיר שר' מיכאל כלל לא ראה את הרבי הרש"ב והסיפור היה עם אביו של ר' מיכאל שאחותו (של האב) הי' צריכה לעבור ניתוח והגיע לרבי לליובאוויטש והרבי היה אז בנסיעה ונסע להיכן שהרבי הי' ובא למלון שהרבי התאכסן בו ולא היה שייך להיכנס לרבי אבל במלון היה רק ביהכ"ס א' בקומה והוא חיכה לרבי כשיצא מביהכ"ס ונתן לו את הפתק (והמשך הסיפור כמובא שם). [פרטים הנ"ל כפי שסיפר הרה"ח ר' אליעזר בן ר"מ הנ"ל].



ס"ט – "סיפי' טב" ולא "ספרדי טהור" (גליון)

הרב אלכסנדר הפנהיימר

תושב השכונה, חבר המערכת מלפנים

בגליון הקודם העיר הרחד"א טיפענברון אודות הסכמה שבה חותם הר"א בראד (מח"ס דבר המלך על תרי"ג מצוות) בכינוי "ס"ט", ושואל איך יכול להיות שהרא"ב הי' "ספרדי טהור" בהיותו מבראד שבפולין.

ויש להעיר שהפיענוח "ספרדי טהור" להר"ת "ס"ט" בטעות יסודה. הפיענוח הנכון הוא "סיפי' טב" – שיהי' אחריתו טוב. (לשון זה נהגה בעיקר בעדות הספרדים – לעומת "נ"י", "נר"ו", "שליט"א" וכו' הנהוגים אצל בני אשכנז – וכנראה מזה נולדה הטעות שהיא שייכת רק להם).

וכך כותב הר"מ מאזוז שליט"א במאמר שהופיע בירחון "אור תורה", תמוז תשמ"ג, סימן קי אות ג: "הבאור המקובל מפי אבותינו ורבותינו נ"ע, שהוא 'סיפי' טב', שאדם מאחל לעצמו שתהיה אחריתו טובה כמ"ש (איוב ח' ז') והיה ראשיתך מצער ואחריתך ישגה מאד . . . וכן הגאון ר' צבי אשכנזי (מח"ס חכם צבי) שלמד בנעוריו בשיבות ספרדיות בשאלוניקי וידע דרכיהם ומנהגיהם, חותם עשרות פעמים בשו"ת חכם צבי 'צבי אשכנזי ס"ט'. ומכאן ראייה נאמנה שאין פירושו 'ספרדי טהור' . . . שא"כ לא היה חותם אשכנזי-ספרדי בנשימה אחת כו".

ובהמשך הוסיף שורת ראיות נוספות שהפיענוח "סיפי' טב" הוא הנכון, ולא "ספרדי טהור" (ואף לא פיענוח אחר שהוצע, "סין טין" (רפש וטיט)).

אם כן, בנידון הר"א בראד, כיון ש(כמ"ש הרחדא"ט במאמרו) היו לו קשרים הדוקים עם גדולי חכמי הספרדים, וגם הדפיס את ספרו בעיר ליוורנו שבאיטלי' – קהילה ספרדית מובהקת – אין פלא שסיגל לעצמו גם את הנוהג לכתוב על עצמו את האיחול "ס"ט" כנהוג אצלם.



תשובה להנ"ל

הרב חיים דוד א. טיפענברון

מנהל מתיבתא ליובאוויטש – לונדון, אנגליה

במאמרי בגליון העבר על הגאון רבי אברהם בראד בעל מחבר ספר "דרך המלך" על תרי"ג מצוות (ליוורנו תקס"ד) חתן הג"ר מרדכי מארדוש אב"ד פריצק, שנתן הסכמה לספר "יד מרדכי" מהג"ר מרדכי שמואל גרונדי אב"ד פאדובה וחתם שמו עם כינוי ס"ט שהוא שם יחוס לאנשי ירושלים או מזרע מלכות בית דוד.

ושם שאלתי שאלת תם מה לרבי אברהם האשכנזי מילידי בראד בין חכמי הספרדים המובהקים בעיר פירארא – דרום איטליה.

נתקפתי מימין ומשמאל! איזה ספרדי ואיזה טהור!

ואם כי נכון התקפתם כידוע ומפורסם, וכמו שהובא בכמה מאות מאמרי כותבי תולדות חכמי ספרד ובהרבה חוברות תורניות וספרי קודש כבר עשירות בשנים, לשלול הפירוש "ספרדי טהור",

הנה – משך מאמרי תגובת הקוראים ושימת לבם, לאיש המדובר – מורם מעם, אציל אדם, מקובל גדול, איש שעסק בתעניות וסיגופים משך ארבעים שנים רצופות – שעזב עיר מולדתו ומשפחתו כדי להתדבק בחכמים – חכמי האמת בעלי רז וסוד, לומדי תורת הנסתר – ממדינות הרחוקות – ודוקא מחכמי הספרדים הגרים באיטליה – אם כי אינם "ספרדים טהורים" אלא . . . אולי חצי ספרדים וחצי אשכנזים! וחתם שמו עם כינו של ענווה וביטול – ס"ט! וכן כתב פירושו עפ"י דרכי הקבלה מיוסד על ספר הזוהר הק' והתיקונים וכתבי האריז"ל, וכל זה מאדם שנולד בעיר מבצר המתנגדים "בראד" – אין זה דבר קטן אלא דבר גדול הצועק "שימו לב!"

וכן צדקו בעלי התגובה שנראה דר"ת ס"ט כאן הוא כנפוץ בכמה מקומות כ"סיפיה טוב" דהיינו סוף טוב (הכל לטובה), וראה בההקדמה לשו"ת "חכם צבי" הוצאת דובב מישרים הקדמת הגאון רב"ש שניאורסון ז"ל שכתב כן על זה שחתם החכם צבי אשכנזי עם כינוי ס"ט.

וראה גם בספר נשאל לדוד מהגאון הגדול רבי דוד אופנהיים ז"ל אב"ד פראג חלק ג' שהביא המהדיר של "חלקי אבנים" דף רצ"ב שיותר נכון שהוא ר"ת "סין טין" שהוא תרגומו של "רפש וטיט" כמו התרגום בישעי' [נז, כ] רפש וטיט, סין טין. (מסקנא זו בא מהמתפלאים על החכם צבי שחתם שמו "אשכנזי ס"ט").

ראה בספר "בית העלמין של יהודי שאלוניקי" מר' מיכאל מולכו שכתב בעמוד 24 שס"ט הוא ברכת החיים שהספרדים משתמשים בחתימותיהם וגם מופיע במצבות עתיקות (והוא בניגוד ל"נ"ע" שהוא ברכת המתים). וכותב עוד, אולי באופן קצת גס, שאם הוא ר"ת של "ספרדי טהור", יכולים באותה נשימה לפענחה "ספרדי טמא" (ח"ו), אלא הוא כאמור "סופי טוב". והביא מספר אבודרהם שנדפס ב"לישבונה" בשנת רמ"ט שרשום בשער הספר "ר' דוד בר' יוסף ס"ט בר' דוד נ"ע אבודרהם.

אמנם בספר "אוצר הדיעות" הובא שפירושו הוא "ספיא טמיא" שפירושו "סופו למות" (א"כ הרי הוא "א שוואכע" ברכת החיים!).

וראה מאמרו של הרב שלמה יצחקי (בני ברק) בקובץ "אור המערב" קובץ ה' (ניסן תש"ן) ירחון תורני למורשת יהדות המערב עמוד 39 – "אב דכולא" בענין זה" שהביא שבין חכמי ה"אשכנזים הטהורים" שחתם אחר שמו ס"ט ה' הגאון יעב"ץ בעל שאילות יעב"ץ (ראה שם ח"א סי' ג' ה' ו' ח' ט' י' ועוד) אף שכתב בספר מור וקציעה או"ח סי' נ"ג "ואודה ה' בכל לבי שעשאני יהודי אשכנזי"! (בענין הבדל בין קמץ לפתח!).

וראה שם באריכות גדולה מכל חכמי ספרדים ואשכנזים מכל הדורות שחתמו אחר שמם ס"ט ופירושו יאה ל"סופי טוב".

וראה תגובה למאמר זו ברבעון צפונות י', וראה תגובה לתגובה בקובץ בית אהרן וישראל קובץ מ"ה תגובה מהרב בנדיקט, שאם שאינו שולל הפינוח של "סופי טוב" אמנם אינו שולל הפירוש לפעמים של "ספרדי טהור", לאור מעשה שהי' להג"ר צבי אשכנזי הובא בספר יש מנחילים סי' נ"ה (סיפור ארוך שקרה בזמנו של בעל שערי אפרים אב"ד ווילנא – שאכ"מ).

ועוד יש שכתבו שס"ט הוא קיצור מהפסוק "סור מרע ועשה טוב".

עכ"פ כבר דשו בה רבים מכל הגוונים ומשך כל השנים, ובאנו על הנכון שהג"ר אברהם בראד, חתן הגאון רבי מארדוש האשכנזי (שכתב פירוש עמוק על המהר"ם שיף) שעקר דירה לפירארא איטלי, ושקע עצמו בלימוד חכמת הקבלה, מהספרדים הטהורים ילידי איטלי ("שבאמת אינם ספרדים!") וכן קיבל מהרבה מקובלים מבקרי הקהילות שוד"רי ארץ הקודש, וקבל מהם הנהגותם וכן גם ה"מבטא" ולשון, ואפי' צורת כתיבת האותיות בכת"י ספרדי וחתם ס"ט אחר שמו כאות של "סימן טוב" או "סיפי טוב" או "ספיא טמיא" (ח"ו) או "רפש וטיט" (סין טין) והצלחנו לרשום כמה שורות אודותיו וקווים למהותו האציל והקדוש לזכרונו, לא נשאר אלא לומר שתהא זכרו ברוך ולהודות ע"ז שזכינו שיהא שפתותיו דובבות בקבר או עכ"פ זכרונו בפי כל.

הגאון ר' יוסף וואסיר טרילינגען ז"ל

הנ"ל

כ"ק אדמו"ר הצ"צ נ"ע בתשובות חלק יו"ד סי' קכ"ג סעי' ז', מביא שיטת רבינו שמשון בדין אשה שנעקר מקור שלה, וכתב שאדה"ז בסי' קפ"ח סק"י הביא ב' דיעות בפירוש דעת הר"ש "בעובדא שלו". פירוש השני, הוא דעת הרמ"א והט"ז, וכתב אדמו"ר הצ"צ נ"ע שכ"כ הגאון מ' יוסף ז"ל שטיינהארט (בעמח"ס זכרון יוסף) הובא בספר באר יעקב דצ"ה ע"א (פירושו בדברי הרמ"א והט"ז) ושכן פירש רבו ה"ש ביעקב" סי' ל"ז דברי הט"ז.

אח"כ מביא הצ"צ דה'באר יעקב' חולק ע"ז בדף ע"ז עמוד רביעי וכתב: שלא יתכן לפרש כן דברי הט"ז, אלא כדפי' השב"י. והמשיך שגם דעת הב"ח כן, ו"הג"מ יוסף בר"ע" השיגו ע"ז שהשיא דעת הב"ח לדעת אחרת. . אבל בפ' דעת הט"ז הסכים לו שהוא דוקא כדפי' השב"י ושכן הוא ג"כ דעת תשו' פנ"י סי' ו'. ע"כ.

קצת מעניין: ב' דיעות ברבינו שמשון בדין "פארפאהל", ובדיעה השני - דעת רמ"א והט"ז, עוד ב' דיעות, הג"ר יוסף שטיינהארט הכותב כן לפי דעת רבו הגאון רבי יעקב כ"ץ בעל ה"שב יעקב", ועוד דיעה, הגאון 'רבי יוסף בר"ע" החולק עליו ואומר שדעתו ג"כ לפי שיטת רבינו בספר "שב יעקב". (אלא שהוא חיסרון וטעות הניכר מן המעתיק בספרי הרא"ש שלפנינו, ואכ"מ).

והנה על הג"ר יוסף שטיינהארט ז"ל, ידוע שהי' מגדולי הרבנים מחכמי אשכנז ופולין בשעתו, הי' אב"ד בק"ק פיורדא, ולפני זה אב"ד במדינת עלזוו, ספרו נדפס בפירודא בשנת תקל"ג, דעתו ושיטתו בהלכות מסובכות הובא בכל ספרי התשובות הדנים בדינים אלו, מגדולי תלמידי ראש וראשון לכל גדולי הרבנים בדור הקודם הגאון הגדול רבינו יעקב פאפירש כ"ץ אב"ד ק"ק פראנקפארט.

אמנם מי הוא הבר פלוגתא "הג"ר יוסף בר"ע" המביא ג"כ בשם רבו הגאון בעל ה"שב יעקב" ועומד על דעתו נגד מה שקיבל רבי יוסף ש"ה, וכותב עם בטחון מלאה שלא יתכן שזה דעת רבנו בעל ה"שב יעקב" אלא ע"כ אחרת!

הרי אין זה אלא גאון גדול אמנם בלתי נודע, "רבי יוסף וואסיר טרילינגין" ז"ל שהג"ר חיד"א הספירי אמר עליו שבירכתי עליו הברכה "שחלק מחכמתו"!

סיבה להעדר ידיעה ממנו הוא דלא נדפס ממנו שום ספר, ומרובי כתביו לא נשארו באוצרות הגנוזות, ומה שכן נודע ממנו הוא מעט ורחוק ורק אצל יחידים בעלי האסופות, ולכן כדאי להביא כמה קווים לדמותו הרם.

[ובתור הקדמה בנוגע לענינו: שיטות הג"ר יוסף שטיינהארט בכו"כ הלכות מסובכות בהלכות טהרה הובאו בהרבה פוסקים החל מכ"ק אדה"ז בשו"ע חלק יו"ד וכן פעמים ניכרות בתשובות אדמו"ר הצ"צ נ"ע, אינם נמצאות בספרו "זכרון יוסף", אלא בהספר "באר יעקב" מהגאון הגדול רבי יעקב (יאקב) בערלין.

כמ"ש בסוף שער הספר "אשר הונף ואשר תורם ע"י השגחה והעתקה של התורני המופלא מהור"ר יצחק איצק בהתו' כ"ת מאיר מפאלצבורג חתן אמ"ו הרב הגאון הגדול המפורסם מהור"ר יוסף נ"י אב"ד ור"מ דקהלתינו" [פיורדא]. דהיינו שהספר נדפס על ידי, או אחר הגהה מאת חתנו של רבי יוסף שטיינהארט.

רבי איציק הנ"ל (חתנו של ר"י ש"ה) שהדפיס ספר "באר יעקב", הוא זה שהדפיס שאלת רבי יוסף וואסיר טרילינגין לרבי יעקב בערלין בנדון "פארפאהל" וזה פתח השער לכל המשא ומתן בנושא זה בתוך הספר, בין שלשה עמודי ההוראה דאז הג"ר יעקב בערלין, הג"ר יוסף ש"ה, והג"ר יוסף בר"ע.

וז"ל רבי יצחק הנ"ל בדף ע"ו ע"ב: והא לך התשובה מה שהשיב הרה"ג הגדו' לאמ"ו חמי הרב הגדול המפורסם מהו' יוסף שטיין הארט נר"ו על ענין כזה אך קצת באופן אחר ודברי' הנ"ל בעצמם נשלחו להרב המופלג הדיין המצוין בהלכה המפורסם מהו' יוסף איטינגין כאשר יבוא ממנו תשובה על זה לקמן באריכות, אך השאלה והתשובה ממורי וחמי הרב הגאון הנ"ל לאריכו' הזמן נאבדו כל הכתבי' השייכי' לענין הנ"ל ותוכן השאלה יובן מדברי תשובת הרה"ג המחבר [הרב ר' יעקב בערלין].

ועוד שם בדף ע"ח ע"ג: ע"כ השיב למורי וחמי הרב הגאון הגדול המפורסם מהו' יוסף שטיין הארט נר"ו אב"ד ור"מ דפה ק"ק פיורד' והתשובה על זה וגם השאלה נאבד' כנזכר למעלה אכן דברי אלה נשלחו להדיין המפורסם הרב המובהק מהו' יוסף איטינגין זצ"ל וממנו מצאתי הדברי' מה שהשיב על זה.]

להלן כמה קווים הידועים לנו על דמותו של רבי יוסף הנ"ל: הגאון רבי יוסף דוד יוזפא בן הג"ר ענויל וואסיר טרעלינגין למד אצל הג"ר יעקב כ"ץ פאפירש אב"ד ק"ק פ"פ ובעמח"ס שב יעקב, יחד עם הגאונים בעל ה"זכרון יוסף" הגאו' ר' יוסף שטיינהארט, והגאון ר' יעקב בערלין בעמח"ס "באר יעקב".

שלשה אלו נעשו חבורת לומדים וחבירים ידידים ונאמנים לכל חייהם, התפלפלו יחד, ונהגו אח"כ להתכתב יחד כמו שמצינו תשו' מהגאו' ר' יוסף הנ"ל בשו"ת זכרון יוסף, או"ח סי' כ', יו"ד סי' ב' ג' ד', ובספר באר יעקב נזכר הרבה פעמים, וכן בספר "זכרון יעקב עה"ת. בספרי' המרכזית בציריך קיים ממנו כת"י – דרושים עה"ת הועתק ע"י בנו הר"ר אשר ז"ל.

ר' יוסף דוד יוזפא נתן הסכמה לספר עיטור ביכורים מאת הגאון ר' ברוך מפירודא (פי' על הגימטריות של הבעל הטורים עה"ת).

הרב הגאון החיד"א מביא ממנו כמה פעמים בחיבורו על מסכת הוריות ספר "פתח עינים", בשם חידושים כ"י מהרב הגדול מהר"ר יוסף בר אשר מק"ק וואשיר טרילינגען, ודיין מדינת אנשכך זלה"ה, וכן מזכיר אותו בספר מחזיק ברכה יו"ד סי' מ"ב ס"ק ל"ו.

כדאי להביא מה שכתב הרב החיד"א בספרו מעגל טוב עמו' 15 וז"ל: פרשת קרח. (תקי"ד) יום הששי יצאנו מעיר איטינגין ובאנו לק"ק ואשיר טרילינגין וחנינו אצל הקצין הרבי מהר"ר וואלף, ה' פרנס מדינת אנשכך, וקבלני בכבוד, איברא כי מוהר"ר וואלף הנז' האדם יראה לעינים עיר וקדיש ומתנהג בחסידות ואמרו עליו שלמד התלמוד וד' טורים כמה פעמים, ויום השבת אחר הסעודה בחצות הלכתי לבקר לחתנו החריף ובקי חסיד ועניו מהר"ר יוסף ה' דיין מדינת אנשכך. ופלפלתי עמו קרוב לששה שעות מענין לענין וכיוונתי לדעתו באיזה דברים שה' לי כתוב. ונהנתי מחריפותו ובקיאיותו יושר דעתו. וכה הראני שני דפין שה' לו והמה בכתב"ם חי' הוריות שלו כמעט כעומק ולשון הרב חידושי הלכות [מהרש"א] ז"ל, ונוסף עוד בקיאיות גדול וכזאת וכזאת יש לו ברוב התלמוד. ובחידושי הללו כיוונתי באיזה דברים לדעתו, באופן שהתענגתי בשבת קודש לטייל עמו בשדה התלמוד והפוסקים וברכתי ברוך שחלק מחכמתו.

וכן בספרו שם הגדולים מערכת הספרים אות ז' סי' כ"ג: מהר"ר יעקב בערלין . . . וחבריו הרב זכרון יוסף שו"ת, והרב יוסף וואשיר טרילינגין ושקיל וטרי עמהם בס' באר יעקב, ואני הצעיר זכיתי לראות הרב מהר"ר יוסף הנזכר והי' סיני ועוקר הרים וה"ל חידושים על הש"ס בביקאות ויושר העיון. והי' קורא הש"ע ד' חלקים בכל חודש בהכ"נ כמ"ש מרן בהקדמתו שחלקו לשלשים חלקים שילמדוהו בכל חודש. והי' דיין במדינת אנשכך. וחמיו הקצין פו"מ התורני המופלא ר' וואלף קרא כל הש"ס וד' טורים י"ג פעמים. כן העידו עליו. ואני ראיתי שאחר תפילה תיכף הי' קורא דף גמרא בבית הכנסת.

וכן הובא בספר באר יעקב עמו' כ': והא לך תשובה מה שהשיב הדיין המפורסם החריף ובקי מהו' יוסף וואשיר טרילינגין ז"ל בענין זה (חדש) כ"ח תשרי תק"ו.

ובסוף דבריו כותב בקשתי אליו שטוחה שישים עיניו עליהם עינא פקיא, בשכלו הנקי וצחיחא, ויודיעני דעתו הרמה אם מסכמה, לכל הלין מילין ונפשו בטוב תלין כ"ד אהו' לנצח, הק יוסף בן המנוח מהור"ר ענזלי פה טרילינגין.

וע"ז השיב הגאון רבי יעקב בערלין: ויוסף הוא המסבי"ד בסברא ישרה משיב מלחמה שצוה קולע אל השערה, ה"ה אהובי חבירי ידידי המאור הגדול גדולה ותורה בקן א' עולה מורה ודן ידין כאחד ראשי גולה גבר ככולה בסתם אופיר לא יסולא כש"ת מהור"ר יוסף נר"ו יאיר לעד וקרוסוליו לא ימעד.

אמנם חולק עליו וכתב עליו לשונות כמו: "ושגגה גדולה יצא מלפני יוסף השלי"ט . . ועפ"ז מסולק מה שהניח פאר מעלות . . הנה כתבתי דברים האלה ע"פ הרוב ליישב דברי ולא לקנטרו ח"ו והרחבתי מילין אשר לפע"ד נוטי' אל דרך האמת ואיהו בדידי' ואנן בדידן ואלו ואלו דברי אלקים חיים".

ומסיים: "בסוף דבריו בענין הנ"ל תוקע עצמו לדבר הלכה להורות כעין שכתב הפני יהושע . . אך דרכי תמיד להיות מור"א הוראה להקל בדבר דאף הפני יהושע לא כתב אלא לשיטתו . . אעפ"כ קשה בעיני להתיר לכתחילה . . ומה אעשה שאבטל דעתי הקלושה נגד דעתו הרמה באשר מעלתו רגיל בהוראה יותר, דברי חבירו אהובו לנצח הקטן יאקב ברלין".

ושם בעמוד ל"ט: "ובקשתי שטוחה לפניו שיושבני עי"מ ויזכור אהבתו וכריתת ברית אשר בינינו מימי קדם וכאז כן עתה ואל יבוטל לעולם, כ"ד אהו' לנצח הק' יוסף בן המנוח מהו' ענזיל זצ"ל מאיטינגין".

והשיב שם הגאון ר' יאקב ביום ט' אייר תצ"ט בפירודא וז"ל: "יוסף דעת ותבונה קשה חכמה ובינה כו' כש"ת מהור"ר יוסף נ"י נצח עלי אור . . מה מתוק לחכי מדבש היערות, בהגיעני לידי אמרותיו אמרות טהורות, ומצאתי את שאהב נפשי שעל דרך האמת נאמרות ועיינתי בהם עד מקום שידי מגעת, אף שאין בי זימה ודעת, אכתוב למעלתו מה שדעתי הקטנה בזה מכרעת, וזה החלי, בעזרת צורי וגואלי".

וכן שם ביו"ד סי' ל"ה, שו"ת מהרב הגאון המפורסם מהו' יוסף שטיין הארט נר"ו אל הרה"ג המפורסם המחבר (הג"ר יאקב בערלין) שוואבאך יום וי"ו עש"ק י"ט כסליו תק"ז לפ"ק. שלום לאהובי חבירי מהור"ר יאקב נר"ו.

גי"ה וכו' ואגב אשאל ממנו שאלה קטנה אשר כבר כתבתי לחבירינו מהו' יוסף איטינגן נר"ו.

ושם בעמו' נ"ג (א"ה מצאתי דאתי לידי מה שהשיב הדיין המצוין בהלכה הרב המופלג מהו' יוסף זצ"ל וואסיר טרילינגין (מה' טבת תק"ט).

והשיב המחבר שם: שלום וישע רב לאהו' חבירי סיני ועוקר הרים וטוחן מוצא דין לאמתו ובקי בחדרי תורה בטרופות כרבי יוחנן ובדינא כשמואל ורב נחמן ב' כש"ת מהו' יוסף נר"ו ויזרח כצאת השמש ממזרח.

גי"ה מנוקה מכל סיג הגיעני לידי וראיתי שכל דבריו ברורין ועל צד היושר נאמרין. ושם בעמוד ס"ב: . . גם חלקתי בתשובתי לחבירי החריף והבקי הדיין המופלא מהו' יוסף איטינגין. .

ושם בעמוד ס"ה א"ה מצאתי עוד שאלה . . מהדיין המאה"ג מהו' יוסף איטינגין . . והא לך השואל: בס"ד יו' א' וך תשרי תצ"ה לפ"ק בארילינגין . . ושם תשו' המחבר מיום ב' י"ב מרחשון תצ"ה – פיורדא. מאלקא רבא שלמא רבא להאי גברא רבא, כש"ת מה' יוסף נר"ו יאיר לעד וקרסוליו לא ימעד.

ועוד כמה וכמה פעמים תוך הספר.

בשנת תקכ"ז כבר לא הי' בין החיים, דבספר באר יעקב הנדפס בשנה זו מזכיר אותו לברכה בין אלו דכבר עלו למרום.

סוף דבר: הרבה פעמים נזכר הג"ר יוסף וואסיר טרילינגין בתוך ספר "באר יעקב" וכן כמה פעמים בספר "זכרון יעקב" וכמה פעמים בספר "זכרון יוסף", וחזן מזה וממה שכתב עליו הג"ר חיד"א, לא ידוע ממנו. תהא שורות אלו זכרון טוב בעדו וכן לכל חכמי דורו הלא ידועות.

אחרית דבר: ב"קובץ אסופות וגנוזות שפתי ישנים" קובץ י"ב הבאתי מהג"ר יוסף הנ"ל על שיטתו בדין "חדש", מתוך קונטרס והתכתבות בינו ובין הג"ר יעקב ברלין (גם כן נדפס בספר "באר יעקב"), בתוך דרוש לשה"ג בשנת תק"ס מהג"ר רבי אפרים גומפריך מילר ז"ל אב"ד בינג ובונא (נכד הג"ר יהודה מילר ז"ל אב"ד מדינת מארק וקעלן גליל ריין וגליל ארנשבורג).



הקדמת הסידור

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

לקראת שבת פרשת יתרו האחרונה הופיע מטעם ועד הנחות בלה"ק, חלק משיחות שבת פרשת יתרו תש"ל. בתוך הדברים מזכיר כ"ק אדמו"ר זי"ע אודות 'הקדמת הסדור', ומתלונן על מה שמועטים הם הלומדים הקדמה זו.

וכבר הודעתי בבמה זו על זה שאני שוקד כעת להכין בעז"ה מהדורה חדשה של סדור רבינו הזקן עם ציונים מקורות והערות, ועקב שיחה ק' הנ"ל, הוצאתי מאמתחתי ההערות כלליות אודות 'הקדמת הסדור', הוא מאמר ד"ה הקל קול יעקב שמופיע בסדור תורה אור וכו'. במתכונת מהדורתי החדשה, הרי דברי רבותינו נשיאנו באים במדור 'גליוני הסדור', ושאר ההערות - במדור 'עיוני הסדור'.

גליוני הסדור

"... בד"ה הקל קול יעקב שבסידור שהוא כתב-יד קודש אאזמו"ר נ"ע בעצמו".¹

"ההקדמה הקל קול גו' נדפסה מתחלה בסוף התניא בשם "חתימה" [תניא שקלאו תקס"ו]."²

"... סידור (שקלאו תקס"ג). כן כתב הרב לאוואוט בהקדמתו לשער הכולל, וה'בית רבי' (ח"א ע' 168). וצריך עיון. כי בתור הקדמה להסידור בא המאמר 'הקל קול יעקב'. ובתניא הוצאת שקלאו תקס"ו בא מאמר זה גופא בתור חתימה אחר 'אגרת התשובה'. ודוחק לומר שבתחילה הדפיסו מאמר זה בסידור, אחר כך בא גם כן - בחיי רבינו הזקן, ואם כן בוודאי על פי ציוויו - בחתימת התניא. ואחר כך שוב השמיטוהו מן התניא.

ומסתבר לומר, שבתחילה נדפס בחתימת התניא. אחר כך כשנדפס הסידור - וכיון שמאמר זה מדבר ע"ד ק"ש ותפלה - ציוה אדה"ז להדפיסו שם בתור הקדמה. ובמילא השמיטוהו מהוצאות התניא שאחר זמן זה.

(1) אור התורה, בראשית, תלא א.

(2) הגהות לסדור רבינו הזקן, ע' סב. משנת תש"ב.

אלא שאח"כ [אולי צ"ל: שא"כ = שאם כן] הרי אחת משתי אלה, או שהסידור נדפס אחר שנת תקס"ו, או שסידור הראשון לא היתה בו הקדמה זו (וזה דוחק קצת)³.

" . ולהעיר מהידוע שדרוש זה קבע רבינו הזקן לכתחלה בתור 'חתימה' לספר התניא (כפי שנרשם ב'כותרת'), ומזה מובן שכל ההפלאות שנאמרו בנוגע לספר התניא, שזהו ורה שכתב של תורת החסידות . . הרי זה גם בנוגע לדרוש זה. ומה שבפועל נקבע אח"כ בתור הקדמה לסידור, הרי בודאי לא היתה הכוונה בזה להוריד מקדושתו, אלא אדרבה: "מעלין בקודש"⁴ .

" . וזה גם הביאור בזה שרבינו הזקן הציב את המאמר הקל קול יעקב בתור הקדמה אל הסדור - שבתחלה נדפס המאמר בתור סיום לספר התניא (כפי שרואים ב'תניא' שנדפס בחיי אדמו"ר הזקן); אך כמה שנים לאחר זה, כשרבינו הזקן הדפיס את הסדור, אז הוציא רבינו הזקן את המאמר הקל קול יעקב מסיום התניא, והציבו בתור הקדמה אל הסדור. ולא שהשאירו בסיום התניא, והכניסו גם בתור הקדמה אל הסדור, כי אם שהוציאו מסיום התניא, והציבו רק בתור הקדמה אל הסדור.⁵ .

עיוני הסדור

1) הקדמה - פרטים אודות הכתב-יד - ראה ב'הערות וציונים לסדור עם דא"ח' ע' שס. בסדור שקלאו נסדרה הקדמה זו אחר הלכות ציצית והלכות תפילין. ובדפוס ווילנא תרכ"ח - שנדפס בהשתתפות הרא"ד לאוואוט - הוא מופיע בתחלת הסדור. ואילו אחרי הרבה שנים, כאשר ניגש הרא"ד לאוואוט להדפיס סדור תורה-אור, הציג מאמר דנן בין ברכות השחר לדיני ציצית ותפילין, וכפי שכותב בשער הכולל רפ"ב: "הקל קול יעקב. מסודר אחר ברכת השחר", ושם:

ידוע בשם הרב הצדיק סבא קדישא המפורסם בשמו ר' לייב שפאלער זיידע זי"ע, שכשראה פעם הראשון את הסידור הזה, אמר להפליא את הרב המחבר ז"ל בזה הלשון:

דרך המחברים להעמיד תחלה הקדמה שלהם, ואחר כך את גוף הספר. והרב הקדוש הזה סידר תחלה "מודה אני כו" וברכות והודאות להשי"ת, ואחר כך הקדמה. וגם ההקדמה הזאת היא כולה דברי אלקים חיים.

3) קונטרס 'תורת החסידות', קה"ת נ.י. תש"ו, ע' 26, שם מופיעה רשימה של ספרי רבותינו נשיאנו לדורותיהם, ובה נרשם שסדור רבינו נדפס לראשונה בשנת תקס"ג

4) שיחת ש"פ יתרו תש"ל ס"ה.

5) שיחות קודש תשל"ז ח"ב ע' 594 (תרגום חפשי מאדיש).

להשקו"ט באם מאמר זה נדפס לראשונה בסדור או בתניא - ראה המובא ב'גליוני הסדור': (א) משנת תש"ב: שמאמר זה נדפס תחלה בחתימת התניא בשנת תקס"ו, (ב) משנת תש"ו: מקשה מזה שמקובל שדפוס ראשון של הסדור הוא שקלאוו תקס"ג. ועל זה מתרץ: (1) שהסדור נדפס לראשונה אחרי התניא של שנת תקס"ו [דלא במקובל]; (2) שלא נכללה הקדמה זו בדפוס הראשון של הסדור.

אך שמעתי מר"י מונדישין ע"ה, שכשהי' למראה עיני כ"ק אדמו"ר זי"ע מאמרו של הר"ט בלוי שי' 'סידור התפלה של אדמו"ר הזקן' עובר להדפסתו ב'בטאון חב"ד' גליון 26 (אלול תשכ"ה), ובו נעתקה ההערה מקונטרס 'תורת החסידות' - העביר רבינו עליה קולמוס למחיקה. וראה גם ספר השיחות תש"ד (הופיע בשנת תשכ"ז) ע' 16 הע' 3, שהסדור נדפס לראשונה תקס"ג - דלא כאפשרות (1) הנ"ל. ואילו בשיחות ש"פ יתרו תש"ל ונצבים תשל"ז (ראה 'גליוני הסדור') נקיט שמאמר זה נדפס תחלה בחתימת התניא - כאפשרות (2) הנ"ל.

ברם בסדור העתיק שנתגלה לאחרונה מופיע מאמר זה, כנ"ל. אכן, אע"פ שנרשם בתחלתו, בכי"ק כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע: "כנראה דפוס שקלאוו" [ולכן התייחסנו אליו בשם 'סדור שקלאוו'], הרי חסר בו דף השער, כך שאין לקבוע מקום ושנת הדפסתו בוודאות, ויתכן שהוא דפוס קאפוסט המאוחר.

אבל ראה מאמר הרי"ד שי' קלויזנר "כשרבי כותב 'כנראה' למה הכוונה?" (כפר חב"ד, גליון 1552) - על זיהות סדור עתיק זה, ושם משווה רשימת שמות הפועלים בהדפסת סדור זה לבין הרשימה של הדפסת התניא בשקלאוו תקס"ו, והראה שיש כמה שמות המופיעות בשניהם, ועוד ועיקר אשר שם אבי אחד הפועלים - שמואל, אבי (מנחם) נחום - מופיע בסדור בסתם, ובתניא מופיע בתוספת 'הכ"מ', ובס' רבינו ירוחם דפוס קאפוסט תקס"ח מופיע בתואר 'זצ"ל'. שלפי זה ברור לכאורה שסדור זה קדמה הדפסתו לתניא דפוס הנ"ל. גם ראה 'הסידור' ע' עה-עז, שם ערך ר"י מונדישין רשימה של ט"ו סימנים לזהות הדפוס הראשון של סדור רבנו כאשר יימצא, ורובם ככולם נתאמתו בסדור עתיק זה.

עוד העירני הרי"ד קלויזנר, שאחרי שמאמר זה נספח אל התניא, שוב לא נדפס התניא בחיי רבינו, כך שהשמטתו בתניא דפוס שקלאוו תקע"ד הוא מעשה ידי זולתו. וי"ל דמכיון שאז הוסיפו גם 'אגרת הקודש', שוב לא היה התואר 'חתימת התניא' הולם אם היה מופיע במקומו בסיום אגרת התשובה, עכ"ד. וילע"ע.

עוד בדבר תאריך הדפסת הסדור לראשונה ראה להלן ב'ברכת הגומל' (שחרית של חול, שו"ג להע' 000).

במחזור חב"ד (מהדורת תשכ"ג - שנת הק"ן להסתלקות רבינו) נדפס מאמר זה בתור הקדמה - על פי הנדפס בסדור תורה-אור ובהשוואה עם כתבי-יד (מעתיק) של המאמר, עם תוספת הערות מכ"ק אדמו"ר.



הערות והארות בספרי 'שלחן מנחם' (גליון)

הרב ברוך אבערלאנדער

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

ב'הערות וביאורים' (גליון א' עט עמ' 31-21) כתבתי הערות בסידרת הספרים 'שלחן מנחם'. ובגליון שלאחרי זה (עמ' 24-17) נתפרסמו כמה תגובות מכותבים שונים. ומתוכן הדברים נראה שקיצרתי בכתובים ודבריי לא הובנו כראוי, ועל כן אנסה להסביר את כוונתי.

לכל לראש אציין שבאשמת הבחור הזעזער (כנראה עקב תקלה במחשב) נשמטו בטעות משפטים שלימים, וגם נשתנו הסדר בכמה קטעים. אני מודה בזה למערכת שהועיל לפרסם תיקון טעות ב'אתר' של הקובץ, כי חלק מהדברים אכן לא היה מובנים כלל, ומעכשיו הכל על מקומו יבא בשלום.

ומעתה אתייחס לתגובות שהופיעו בגליון הנ"ל:

זמן התחלת הנחת תפילין לפני הבר מצוה: כתבתי לדחות את מה שכתבו לבאר דברי ה'לקוטי דיבורים'. ושכל ההערה אינה שייכת לדברי רבינו. וע"ז כתב הרב נמ"ה ווייספיש (עמ' 19-17) להוסיף על דבריי, שבעצם גם הקושיא שלהם שם בטעות יסודה. ואכן דבריו נכונים מאד. והרב לו"י ראסקין העיר (עמ' 20) שכבר העיר על כך ב'התקשרות'. האמת ניתן להיאמר שציינתי לדברים אלו שב'התקשרות', אלא שכנ"ל נשמטה מסיבה בלתי מובנת.

שמן כותנה בפסח: כתבתי לדחות דברי המערכת שלא הבינו שלפי שיטת אדה"ז אין בשמן כותנה חשש קטניות. וע"ז העיר הרב לו"י ראסקין (שם), שעדיין חשוב להעיר שיש בעיה בשמן כותנה לפי מנהג החסידים להמנע ממוצרי בתי חרושת. ואינני מבין למה חשוב להוסיף מנהג החסידים לדברי רבינו כאן, באם רבינו לא הזכירם, הרי דברים כאלו שייכים לזהירות של כל חסיד בביתו, ומה לנו להוסיפו לתוך כתבי רבינו.

היחס לכהן שנשא גיורת: כתבתי שפשטות דברי רבינו "שלא לתת לו עלי' וכה"ג", משמע שלא לתת עליה כלל, ונדחים ממילא דברי המערכת שהכריעו מדעת עצמם: "אבל לעליה של ישראל אפשר לקרותו". וע"ז כתב הרב לו"י ראסקין (עמ' 21) שהערת המו"ל נחוצה מאד דלא ליתפרש שרבינו פוסק היפך המתבאר בשו"ע. לפלא עליו שלא חיפש ומצא שיש פוסקים דלא ס"ל כהחידוש דמותר לקרותו כישראל, ראה שו"ת 'מחנה חיים' (אה"ח ע"ב סי' ג), הביאו והסכים אתו בנו בספרו 'תורת חיים' על שו"ע או"ח (סי' קכח אות נח) וכן גם בשו"ת 'יענה ברוך' (סי' ג). ומעתה אין אנו יודעים האם רבינו סובר כשיטות אלו, או שעכ"פ בנידו"ד ס"ל להחמיר כשיש "חשש לפריצת גדר בפני אחרים". ולפי שני האופנים נדחים דברי המערכת שכתבו היפך דברי רבינו בפנים.

'היתר מכירה' בשמיטה "בהנוגע לאילנות": ביארתי את דברי רבינו, שלכאורה היה מן הראוי "בהנוגע לאילנות" להוסיף "ענין מכירת הקרקע לזמן". כיון שמהמלאכות הנעשות. זקוקים לסניף ההיתר, שהכוונה כפשוטה שבנוגע למלאכות שאיסורן אינן אלא מדרבנן, יוסיף ההיתר מכירה בהיתר מלאכות אלו, אבל לא בנוגע לירקות שצריכים חרישה וזריעה שהן אסורות מדאורייתא. ודחיתי את דברי המערכת שכאילו רבינו בא רק לומר שיועיל המכירה "להפקיע הקדושה מהפירות". וע"ז העיר הרב י"ה הורביץ (עמ' 22) מה רצו לרמוז בהערה, אבל הבעיה שאחרי כל זאת זה לא מה שכתוב בהערה. ואעתיקו בשלימות. רבינו כתב: "מפני מה בהנוגע לאילנות לא נזכר ענין מכירת הקרקע לזמן", ועל המלים "בהנוגע לאילנות" כתבו בשו"ג (הערה ג): "שבהם התירו מצדדי היתר המכירה להפקיע הקדושה מהפירות, אבל לא בנוגע לעבודת הקרקע, האסורות מדאורייתא, ראה לאור ההלכה שם, וש"נ". יש כאן דברים דברים מאד ברורים: שכאילו מצדדי המכירה התירו רק הפקעת קדושת הפירות, אבל אין זה נכון שהרי התירו גם מלאכות שהן אסורות מדרבנן. והרמזים שכתב שם בהערות אינם מרומזים בנדפס.

האם נרות חנוכה צריכים להיות בתוך כלי

ואוסיף כאן עוד דוגמא מהדברים שצריכים תיקון בהערות שבשולי הגליון בספרי 'שלח מנחם'.

שם חלק ג (עמ' רעא) העתיקו מ'אגרות קודש' (חלק כז עמ' מו) שלדעת כ"ק אדמו"ר זי"ע "שהכלי הוא לאו דוקא אפילו לכתחילה". ובהערה מביא רבינו מה שדן בזה בשו"ת 'אבני נזר' (או"ח סי' תק). וע"ז העיר רבינו: "בנוגע לנר חנוכה – למה ליה להרבות במחלוקת, והרי יל"פ דברי החסד לאברהם וכו' שמביאו, שטעמו משום בזיון מצוה".

והכוונה למה שכתב ב'חסד לאברהם' לסבו של החיד"א (מעין ב נהר נח [וחבל שב'שלחן מנחם' לא ציינו למקור הדברים]): "ט"ו מיני כלים ראויים לנר חנוכה להדלקה, וכל הקודם קודם מהם משובח משום זה אלי ואנוהו. הא' כלי זהב. הב' כלי כסף. הג' נחושת. י"ג קליפות רמון. י"ד קליפות אגוז הנדי [?]. ט"ו קליפות האלון. ואלו קליפות צריך לעשותם כלי כמו כף מאזנים, או שראוי למוד בהם פלפל וכיוצא. אבל קליפות בצלים וב[י]צים וכיוצא אינם ראויים להדלקה". ויש שהבינו מזה שקליפות אלו אינם ראויים כיון שאינם כלי, ואילו רבינו מפרש שזה משום בזיון המצוה.

ובשוה"ג (הערה כב) הוסיפו העורכים: "ולכאורה כן משמע בבאר היטב סי' תרעג ס"ק יג, כף החיים שם אות ס – שכונת החסד לאברהם היא משום בזיון, ע"ש". והנה מה שכתבו 'באר היטב' זה ט"ס, וצ"ל: 'שערי תשובה'. אבל אינני יודע למה משמע משם, הרי ה'שערי תשובה' רק הביא דברי ה'חסד לאברהם' "דקליפי ביצים ובצלים אין מדליקין בהם". ואילו ה'כף החיים' רק מעתיק דברי ה'חסד לאברהם' בלשונם.

והרואה יראה גם כאן שהעורכים נהגו קלות ראש בנפשם להרבות בהערות ובצינונים מכל הבא ליד, בלי לשקול בכוונה תחילה איזה הערות מוכרחות כדי להבין דברי רבינו ואיזה מהן נכתבו אולי רק להוסיף נופך, כעין לקוטי בתר לקוטי ומענין לענין. ואני מאד מקוה שיערכו את כל הספר מחדש וישמיטו את ההערות המיותרות.



ומרדכי יצא . . ותכריך בוץ וארגמן

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר - אלבעני, נ.י.

א. "ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות תכלת וחור ועטרת זהב גדולה ותכריך בוץ וארגמן" (אסתר ח, טו). ולכאורה אינן מובן, איך לבש מרדכי כריכת בוץ וארגמן שהוא שעטנז, צמר ופשתים יחדיו¹.

1) בוץ היינו פשתן (זבחים יח: פרש"י (שמות כה, ד) 'ושש ועזים'. רש"י יבמות ד: ד"ה ותכלת עמרא. רמב"ם (כלי המקדש פ"ח הי"ג) וארגמן הוא הצמר (רש"י ושפ"ח שם). רש"י ב"מ כא. ד"ה ולשונו של ארגמן). מגילת סתרים על 'אחוז בחבלי בוץ וארגמן': 'עשה מקום ישיבתם מבוץ וארגמן שהוא משעטנז'. והנה, ז"ל הרמ"א בס' מחיר יין: 'ראה מה נפלא אומרו תכריך . . ולא אחוז . . כי מרדכי הצדיק לא לבש בוץ וארגמן אחוזים זו בזו, רק תכריך (כתכריכי שטרות ב"מ כ:) ואינו שעטנז בלא קשר'.

וי"ל בזה דהנה שנינו (תוספתא כלאים פ"ה מ"ד):² "איסי הבבלי אומר, אסור לרכוב על גבי הפרדה מק"ו, ומה אם במקום שמותר ללבוש שני חלוקות כאחד, הרי הוא אסור בתערובתן, מקום שאסור לנהוג שתי בהמות, אינו דין שיהא אסור בתערובתן. אמרו לו הרי הוא אומר (מלכים א' א, לג) 'והרכבתם את שלמה בני על הפרדה אשר לי והורדתם אותו אל גיחון. אמר להן, אין משיבין מתקוע'".

והנה פי' המפרשים תשובת איסי לגריעותא ובכמה אופנים: (א) שדוד דחק את השעוה לחזק את מלכותו שלא כהלכה (ב) 'תוקע עצמו לדבר הלכה'³ (ג) 'שאומר הריני

ובס' מלא העומר: 'אותו צדיק נזהר לכל ילבש מלבוש מעורב עם בוץ וארגמן, לזה לא לבשו דרך לבישה רק תכריך בוץ וארגמן'.

בס' ילקוט יוסף (להראשל"צ הגר"י יוסף שליט"א) מביא תירוץ ש'תכריך בוץ וארגמן' היינו גדילי ציצית על בגד ארגמן, דעדל"ת והלכה כב"ה. {ויש מפרשים בזה לשון הפיוט 'שושנת יעקב צהלה ושמחה' (הנזכר במגילה בסוף פסוק זה) 'בראותם יחד' (כרוכים כשטענז), 'תכלת מרדכי'.

אבל אם כן, יחסר ממנין חמישה בגדים, שהרי ארז"ל במגילה טז: 'ה' חליפות שמלות' שנתן יוסף לבנימין (בראשית מה, כב) כנגד ה' לבושי מלכות של מרדכי, ע"כ שבוע וארגמן שני לבושים - שו"ת הרי בשמים ח"ה סט"ו, הרי"ל דיסקין אהלים ע' קעא. הגר"ש שוואב 'מעין בית השואבה' למגילה.

עוד רוצה לתרץ בילקוט יוסף שמרדכי לבש בוץ וארגמן מיראת המלכות, אבל קשה לומר כן, שהרי אפילו בשעת הגזירה מסר מרדכי נפשו ולא קם ולא זע, כ"ש עכשיו כשנהפוך, וקיבל טבעת המלך שהעביר מהמן.

וי"מ שמנגינת טעמי המקרא משמע ש'תכריך' אינו כרוך לארגמן, אלא פירושו כריכה לבד על גוף האדם.

(2) הובא גם בתוד"ה לישא (חגיגה ב, ב), רע"ב ותיו"ט כלאים פ"ח מ"א בשינוי לשון.

(3) ראה שו"ת הרשב"א סי' תצא: 'ואיבעית אימא תוקע עצמו לדבר הלכה בדיינא, דאתי דינא לקמי' וגמר הלכה ומדמי מילתא למילתא ואית ליה רבה ולא אזיל משאיל', ופרש"י שם (בד"ה וגמר הלכה): 'יודע הלכה [אלא] שאין דומה לדין הבא לפניו כל כך ומדמי מילתא למילתא ולא משאיל לרביה, והיינו **תוקע, שסומך ונשען על ההלכה שהוא יודע**'.

שוב מצאתי שהגריש בזה הברכי יוסף הנזכר לקמן בהערה 6, שכ' שם: 'ותשובת הרשב"א הלזו אשתמיטתנהו להרב קול הרמז [וכ"ה בתוס' אנשי שם על תיו"ט כלאים פ"ח מ"א, בשם הרמ"ז] ובית דוד פ"ח דכלאים משנה א' דפירשו תוקע עצמו לומד ואינו מקיים כחד לישנא דהש"ס הנז', וחס ליה לאיסי לומר כן על דוד המלך, אלא הפי' כמ"ש הרשב"א דהיה סומך על דעתו ולא היה שואל לחכמים', עיי"ש שהאריך בזה.

שונה ואיני מקיים'. ד) על שם עיר 'תקוע', היינו שמתחכם יותר מדאי⁴. וקיי"ל הלכה כחכמים, ולא סר דוד מהתורה⁵, והמלכת שלמה היתה כדת וכדין.

אבל עדיין תמוה לאיסי, איך יאמר שדוד וגדולי ישראל דעימי' (צדוק הכהן, נתן הנביא ובניהו בן יהוידע מופלא שבסנהדרין) טעו להרכיב את שלמה באיסור כלאים. היתכן שמלכותו של שלמה, שמשח יבוא מזרע דוד ושלמה, נתייסדה על שגת לאו, אתמהה. ומי לנו גדול מדוד שאמר (תהלים קיט, עב): "טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף", ו"כל מלכי מזרח ומערב יושבים בכבודם, ואני ידי מלוכלכות" (ברכות ד, א), היתכן שהתכבד באיסור.

וכמה הפליגו רז"ל בשבחו של דוד: "כי טוב לי יום בחצרך" (תהלים פד, יא), "אלמלא דוד לא עשה יואב מלחמה" (שבת ל, א), "דוד גלי מסכתא" (עירובין נג, א), "וה' עמו, שהלכה כמותו בכל מקום" (סנהדרין צג, ב)⁶, סמכו עליו לטהר אשה לבעלה (ברכות ד, א), נצח במחלוקת מקדש במלוה ופרוטה (סנהדרין יט, ב) וביטול עבודה זרה (ע"ז מד, א), וטרחו רז"ל ליישב מה ש'לא אבה דוד לשתותם' (ב"ק סא, ב).

ומלבד שצריך לדון 'כל האדם לכף זכות' (אבות א, ו), ודאי שיש להפוך בזכותו של דוד ש"כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה" (שבת נו, א). גם עלינו לזוהר מלחוק על מלכות בית דוד, שיהיו דבריו לכולי עלמא.

גם בס' אהל דוד (להגר"ד קאהן שליט"א) נתקשה איך דורשים את דוד לגנאי, ולכן גרס 'תקיעה' מלשון תקיעת שופר, שהיתה זו רק הוראת שעה לפרסם את מלכות שלמה. וכעין מחז"ל (הוריות יא, ב) "מפני מה משחו את שלמה, מפני מחלוקותו של אדוניהו". אבל באמת גם משיחת 'מפני מחלוקת אדוניהו' מוכח שהיתה משיחה ממש⁷, שאם רק מעמד של פרסום, קשה: וכי משום . . נמעול בשמן המשחה (הוריות יא, א).

(4) במנחת ביכורים פי' שהכוונה לעירא היאירי (רבו של דוד) שבא מעיר תקוע, וראה גם פסחים נג. או י"ל 'תקוע' לשון מלכות, שתוקעין לפני המלך. גם י"ל 'תקוע' רמז למלכות דוד, שנמשכה מלכותו שנמשח בקרן; 'רמה קרני ולא רמה פכי' (מגילה יד.).

(5) ולפועל נהגו כן, כמ"ש הרע"ב שם: "חזינא להו לרבנן קשישי דקמן שרוכבין לפנייהם על פירות ואין מוחה בדבר". והרמב"ם הל' כלאים פ"ט השמיט את איסורו של איסי, וראה מגילת ספר לאוין קמ"ט. ברכי יוסף יו"ד ס' רצ"ו אות י"ג וחז"מ סי' י' אות ג' (נסמנו בגליון הש"ס לירושלמי שם).

(6) וכן הקשה בס' זכר יהוסף.

(7) כמו שביאר רבינו בלקו"ש ח"ל.

והנה קושיית החכמים א"א שהיתה רק על רכיבתו של שלמה, שהרי שלמה היה אז רק בן י"ב שנה⁸ ואינו בר חיובא, ואין מביאים ראיה מן הקטן⁹. ואולי אכן הקשו החכמים על נתן הנביא ובניהו שיתחייבו משום מנהיג בכלאים. או י"ל, ששלמה הוליד את רחבעם בפחות מי"ג, כדורות הראשונים¹⁰ כמארוז"ל (יבמות עז, א): 'רחבעם יושב בחיקו של דוד', וקי"ל בנים הרי הם כסימנים לגדלות¹¹.

גם יש להבין מה יתרין איסי על 'הפרדה אשר לי' דמשמע שתמיד היה דוד רוכב על הפרדה, לא רק אותה שעה¹²?

וכנ"ל, אין אלו רק שאלות על סיפור בנ"ך, אלא הם קושיות המערערות את כל היסוד¹³ לעומק המשך מלכות בית דוד מהכתרתו של שלמה בחיי דוד.

ג. ונלע"ד לפרש 'תקוע' מלשון 'תקע את לבו לאביו שבשמים' (סוטה יב). וכן "נפל מן הגג ונתקע" (יבמות נה, א) שנתקע על כרחו, ולא כיוון להנאת עצמו. ו'אין למידין מן המלכות'¹⁴ אינו ח"ו לשלילה, אלא אדרבא, הן הן גבורותיו, שדוד לא רכב על פרידת מלך להנאת עצמו, אלא כרבינו הקדוש (מזרע דוד) ש'זקף אצבעותיו למעלה שלא נהנה מעוה'ז אפילו באצבע קטנה' אף ש'לא פסק מעל שולחנו צנון וחזרת' (ע"ז יא, א)¹⁵.

(8) ילקוט שמעוני (שמואל טו) מציין לסדר עולם, והאריך בזה רבינו ברשימות חוברת קכ-קכא.

(9) לפועל אסור להלביש קטן שעטנז (מנ"ח מצוה תקנא, עונג יו"ט סי' צו).

(10) סנהדרין סט:

(11) ראה רשימות רבינו (חוברת קכא).

(12) גם אבישי רכב על פרדת דוד (סנהדרין צה). ולהעיר דלהירושלמי (צוין בתוס' חגיגה שם) היתה פרדה זו בריה נסית שלא נולדה מכלאים.

(13) שרבינו מסביר (לקו"ש ח"ל, התוועדויות תשמ"ה), שהמלכותו של שלמה בחיי דוד אביו שייך רק מצד נצחיית המשך מלכות בית דוד, שבלעדי זה 'אמר לו הקב"ה אין מלכות נוגעת בחבירתא אפילו כמלא נימא' (שבת ל).

(14) ל' הירושלמי הנ"ל.

(15) ואין זה רק ביחיד סגולה, כמו דוד ש'לבו חלל בקרבו', ורב אחא שאמר 'אי דמיא לכו כשורא' (כתובות יז, תוס' לשבת יג). אלא כל מקיימי מצות יבום, ש'דורות הראשונים התכוונו לשם מצוה' (יבמות מז).

והרי איסי למד איסור פרדה מק"ו מכלאי בגדים, ודיו לבא מן הדין להיות כנדון, שדבר שאינו מתכוין מותר לר"ש, כגון שאינו דרך לבישה¹⁶, שמותר ללבוש כלאים לתפור הבגד, או שיראה המוכר את מידתה שיקנו ממנו, אם אינו מכוין להנות.¹⁷

וראה מ"ש הר"ר מרגליות (בס' נפש חיה או"ח סי' תרצו) זכר לדבר: "מתירין לבישת כלאים דרבנן (בתחפושת פורים) זכר לפסוק ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש . . ותכריך בוץ וארגמן", דהיינו שעטנו!

[ולפ"ז יש לתרץ עוד קושיא על איסי, דהרי ישעיהו ניבא על כל אחד מישראל (ישעיה סו, כ): 'והביאו כל אחיכם בית ישראל בצבים ובפרדים'. דאולי י"ל שפיל לסיפי' דקרא, 'כאשר יגישו ישראל המנחה בכלי טהור', שלע"ל ירכיבו האומות את ישראל בגינוני מלכות, שאינו כדין רכיבה לענין כלאים¹⁸].

וי"ל דכן הדבר בלבושי מלך, שלא ציוותה תורה שילבוש דוקא בגדי מלכות¹⁹, אלא כך מנהגו של עולם, שהמלך לובש בגדים מיוחדים, ולכן אין בהם דין לבוש שיתחייב באיסור כלאים. [וביותר כן במלך ישראל, שנצטווה 'לא ירום לבבו מאחיו' שלא תזוח דעתו להתפאר בבגדיו, שאין הכבוד שלו, ואינו יכול למוחלו, ואדרבא, יתנהג בענוה יתרה²⁰]. ועוד, שהרי לבוש מלך ורכבו מיוחדים רק לו, ש'אין רוכבים על סוסו ולא משתמשים בשרביטו' (סנהדרין כב, א), ולכן אינם בגד לבוש, שיחול בהם דין כלאים.

ד. והנה ידוע מארז"ל (ב"ר סד, ז, הובא בפירש"י תולדות כו, יג) 'זבל פרדותיו של יצחק, ולא כספו וזהבו של אבימלך'. ולכאז' צ"ע איך השתמש יצחק בפרד והרי בני נח נצטוו על הרבעת כלאים²¹? וגם אם הרביעו אחרים קשה, שהרי קיימו אבות כל

16 "מוכרי כסות מוכרים כדרכם ובלבד שלא יתכוונו" (פסחים כו:).

17 ראה שו"ת מנחת יצחק יו"ד ח"ד סי' טו, ברית אברהם או"ח סי' ב אות ג, שו"ת יביע אומר ח"ו סי' כז, אבל בשו"ת רעק"א סי' ת' כתב שמתעסק בכלאים חייב כמתעסק בחלבים ועריות, אבל אבני נזר סי' ש"צ מחלק, שהקונה רשאי ללבושו לבחון אם הבגד מתיישב למידתו. רמ"א (יו"ד שא ס"ו) מתיר כלאים גם להעביר את המכס.

18 ראה לקו"ש (חכ"ט ע' 129 הע' 65) שאולי לא יהיה לעתיד איסור כלאים. משך חכמה (סוף שמות הפטרת שבת ר"ח) תירץ שהרוכב בעגלה ונכרי מנהיג את הפרדה אינו לוקה.

יש לעיין אם תכריכים הם ג"כ גדר 'תקוע', ונכלל בתירוץ השני של הב"י (יו"ד סי' ש, סוף סעיף ז): 'אי נמי שאני כלאים דגם בחי דומיא דמת לא אסור דלא מיתהני'.

19 רמב"ם הל' מלכים כתב רק שצריך לשים כתר בראשו.

20 ראה ברכות לד: המלך כיון שכרע שוב אינו זוקף

21 סנהדרין נו: ובכל אופן צ"ע אלו פרדות היו בזמן יצחק, והלא ענה, בן בנו של עשו, הוא זה "אשר מצא את הימים (פרדים – רש"י) במדבר" (וישלח לו, כד).

התורה עד שלא ניתנה²²? ואולי היו פרדות (לשון רבים) אלו לרכיבת אנשי ביתו, לא ליצחק עצמו.

ולהעיר שבהאמור לעיל נפק"מ גדולה לכל מיני מדים ('יוניפארם' בלע"ז), כמו של חייל, דוור וכו' וכן לענין תחפושות²³, לבושי שחקנים וכיו"ב, שלפי הנ"ל אין בלבישתם משום איסור שעטנז מן התורה²⁴.



הזכרת האריז"ל בין רבותינו נשיאינו

הרב יהונתן דוד רייניץ

משפיע דישיבה גדולה דניו הייווען "בית דוד שלמה"
וחבר מערכת "אוצר החסידים"

ברשימת הרה"ח ר' שלום דובער ע"ה גורדון אודות יו"ד שבט תשכ"ד שהוגהה ע"י כ"ק אדמו"ר (ונדפסה לאחרונה ע"י ידידי הרה"ח רח"ש שיחי' ברוק בתשורה לחתונת בתו), כותב אודות המאמר ד"ה באתי לגני דיו"ד שבט תשכ"ד, וז"ל (תרגום מאידיש): "בהמאמר ציטט הרבי מכל הרביים, החל מהבעל שם טוב דרך שמונה דורות של הרביים, עד חותנו בעל ההילולא", בהגהה הוסיף כ"ק אדמו"ר בכתב יד קדשו: "ווי אויך פון אריז"ל זוהר גמרא און תנ"ך". [= כמו כן גם מהאריז"ל זוהר גמרא ותנ"ך].

(22) קדושין פב

(23) וידוע מחלוקת ההפוסקים בדין שעטנז בתחפושת פורים: הב"ח, הט"ז, ר"ש אבוהב, השל"ה, החיד"א ור"י עמדין אוסרים, אבל הר"י מינץ, הרמ"א, הלבוש, וכנה"ג מתירים בכלאים דרבנן.

(24) ראה צפע"נ להרמב"ם הל' כלאים פ"ה ה"ב (יג, ג ואילך): גבי בגדי זהב כיון שהם לכבוד והוה מצוה עליהם בהלבישה שוב אין עליהם שם בגד, ולית בהם משום כלאים לעולם. פי"א ה"א (מהדו"ת לב, ג). כללי התורה והמצוה ח"א ע' רפא. שם ע' רצג: תכריכי המת אין עליו שם לבוש. . וא"כ לא חל עליו שם שעטנז כלל. וענין גם בצפע"נ הל' כלי המקדש פ"ח ה"א-י"ב (מצפע"נ הל' כלאים פ"י הל"ב (כד, ג ואילך) וה"ב).

אבל בשערים המצויינים בהלכה (משו"ת מלמד להועיל יו"ד סי' צו) מחייב את החייל לנקות בגדיו משעטנז, ואולי שם עיקרו לחימום וכיסוי, וזה שצבוע ומצוייר באופן מלכותי אינו פוטרו (כ'אותות הגרדים'). משא"כ בבגד ליצן או דמות של חיה (וראה לקו"ש חלק לו שיחת תצוה ב'), ואולי זהו דרבנן (אבל בתחפושת פורים הרי מתיר הרמ"א בכלאים דרבנן).

מהגהה זו לומדים אנו חידוש נפלא: אשר בהמאמר "באתי לגני" מדייק הרבי להביא ולבאר לא רק חלקים מתורתם של כל אחד מרבותינו נשיאינו, אלא גם מהאריז"ל, ומהזהר, מהגמרא, ומהתנ"ך.

ואכן ברשימותיו של הרבי ("אייר נתיב") למאמרי "באתי לגני" שם מציין הרבי לספרי רבותינו נשיאינו שהובאו בהמאמר, מצינו ב' רשימות (מהרשימות שהגיעו לידינו) בהם מביא הרבי את האריז"ל בין רבותינו נשיאינו - ראה רשימה לד"ה באתי לגני תשי"ח, ותשמ"ב. [צילום מכ"ק נדפס בתו"מ סה"מ באתי לגני ח"א ע' רסד. ח"ב ע' תכד].

ולהעיר שמצינו עוד כו"כ מקומות שנראה שכ"ק אדמו"ר מונה את האריז"ל בין רבותינו נשיאינו:

(א) בשיחת יום ב' דר"ה תשד"מ (תו"מ התוועדויות תשד"מ ח"א ע' 25):

"ידועים דברי הרב - כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו - אודות הזכרת שמותיהם של רבותינו נשיאינו בר"ה, החל מהבעש"ט. המגיד, אדמו"ר הזקן, אדמו"ר האמצעי, אדמו"ר הצ"צ, אדמו"ר מהר"ש, אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע, ובדורנו - כ"ק מו"ח אדמו"ר, ומכיון שצריך להיות הענין ד"לאפשה לה" - יש להוסיף גם את הזכרת שמו של האריז"ל.

"[ואין לתמוה על מה שבשנים שלפנ"ז לא ה' הדבר - מכיון שזהו תוכן כללות הענין ד"לאפשה לה". שכאשר מגיע הזמן המתאים לכך, אזי מתגלה חידוש (ע"י "תלמיד ותיק") שלא ה' ידוע מקודם לכן, אף שגם חידוש זה נאמר למשה מסיני. כמדובר כמ"פ].

"וטעם הדבר שענין זה מתגלה עתה דוקא - הרי זה מובן ע"פ המבואר באגה"ק (סכ"ו) בשם האריז"ל ש"דוקא בדורות אלו האחרונים מותר ומצוה לגלות זאת החכמה" (דפנימיות התורה), ועאכ"כ בעקבות משיחא. כאשר נמצאים בסמיכות ממש לביאת משיח צדקנו. שאז צריך להיות הענין ד"יפוצו מעינותיך (המעיינות דפנימיות התורה) חוצה", באופן של הפצה דוקא. שזהו ענין נעלה יותר - באין ערוך - מאשר "לגלות" סתם.

"ויש להוסיף ולקשר את הזכרת שמו של האריז"ל עם כללות ענין הגאולה - כי שמו של האריז"ל הוא - "יצחק" ... ואמרו חז"ל בסוגיא הידועה דמסכת שבת (פט), שלעתיד לבוא יאמרו ליצחק דוקא "כי אתה אבינו", היינו, שהגאולה העתידה קשורה עם ענינו של יצחק דוקא". עכ"ל.

(ב) בשנת תש"נ יצא לאור (ע"י מערכת "אוצר החסידים") "קובץ י"א ניסן – שנת השמונים ותשע", וכפי שנכתב בה "פתח דבר" הוא "קובץ הכולל מזמור פט בתהלים . עם ליקוט ביאורי רבותינו נשיאינו על פסוקי מזמור זה", ובהערה נדפסה רשימת הספרים והמקומות שמהם נלקטו הביאורים.

כאשר הכניסו את הקובץ אל כ"ק אדמו"ר לפני ההדפסה לקבלת אישור וכו', הוסיף כ"ק אדמו"ר בהערה הנ"ל (לאחרי רשימת הספרים והמקומות שמהם נלקטו ביאורי רבותינו נשיאינו): "ולשלימות הענין – גם מכתבי האריז"ל".

וכמובן הוסיפו אז את הביאורים על מזמור פ"ט מכתבי האריז"ל.

(ג) בשנה הבאה – שנת תנש"א כאשר הכינו את ה"קובץ י"א ניסן – שנת הצדי"ק", הכניסו לכתחילה את ביאורי האריז"ל על מזמור צדי"ק, כהוראת כ"ק אדמו"ר בשנה שעברה, ובהערה הביאו (לאחרי רשימת הספרים והמקומות שמהם נלקטו ביאורי רבותינו נשיאינו) את לשון כ"ק אדמו"ר "ולשלימות הענין – גם מכתבי האריז"ל".

אך כאשר הכניסו את הקובץ אל כ"ק אדמו"ר לפני ההדפסה לקבלת אישור וכו', תיקן כ"ק אדמו"ר בהערה הנ"ל, ובמקום התיבות: "ולשלימות הענין – גם", תיקן כ"ק אדמו"ר: "וכמובן – מכתבי האריז"ל".



מאמרי אדמו"ר מהוריי"צ לפני הנשיאות

הנ"ל

ברשימת הרה"ח ר' שלום דובער ע"ה גורדון אודות יו"ד שבט תשכ"ד שהוגהה ע"י כ"ק אדמו"ר (ונדפסה לאחרונה ע"י ידידי הרה"ח רח"ש שיחי' ברוק בתשורה לחתונת בתו), כותב אודות התוועדות חסידים שהתקיימה בליל יו"ד שבט, וז"ל [תרגום מאידיש]:

"למעלה בבית המדרש [זאל] הקטן ישבו זקני החסידים והתוועדו עם זכרונות מהשנים שלהם במחיצת בעל ההילולא [כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ]. חסיד זקן מאד סיפר איך שלפני ששים וחמש שנה [בשנת תרנ"ט] אמר בעל ההילולא תורה בפעם הראשונה, ואיזה שמחה זה הביא אצל חסידי אביו [כ"ק אדמו"ר מהורש"ב]."

בהגהה העיר ע"ז כ"ק אדמו"ר, וזלה"ק: "להוסיף ביאור, שהרי כו"כ פעמים אמר ד"ת [=דברי תורה], והרבה שנים לפני תרנ"ט – ובמיוחד בבר מצוה וכו'".

להבנת הדברים יש להביא את סיפור המאורע כפי שסופר כו"כ פעמים ע"י הרה"ח ר' שמואל הלוי ע"ה לעוויטין [אשר הוא כנראה החסיד הישיש שסיפר סיפור זה], והובא ברשימותיו של הרה"ח ר' אברהם ע"ה ווינגארטען "ניצוצי אור", וז"ל:

סיפר הרש"ל: "בשבת פ' חוקת תרנ"ט אמר כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ מאמר חסידות בפעם הראשונה, ואמר אז את המאמר ד"ה "אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמת". – היה זה השבת שלפני יום ההולדת שלו בי"ב תמוז, שאז נכנס לשנת העשרים (נולד בי"ב תמוז תר"מ, ובי"ב תמוז תרנ"ט מלאו לו י"ט שנה ונכנס לשנת העשרים שלו). – כאשר נודע לאביו כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע שבנו הריי"צ אמר מאמר חסידות, שמח שמחה גדולה, ולכבוד זה ערך התועדות מיוחדת במוצאי שבת קודש".

"אנחנו הבחורים כבר חזרנו לאחר שבת אל האכסניא שלנו, והלכו האחים ר' שמואל ור' זלמן בעזפאלאו אל האכסניות של הבחורים להודיע להם שהרבי מתוועד. בהתוועדות זו השתתף גם הרה"ח ר' יעקב מרדכי פאלטאווער (בעזפאלאו), והיה בשמחה גדולה. הרי"מ היה בעל מנגן גדול, ובעת ההתוועדות ניגן הרבה ניגונים בשמחה רבה".

"וסיפר ר' זלמן בעזפאלאו ששמע מאביו ר' יעקב מרדכי: כאשר אמר כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע מאמר חסידות בפעם הראשונה, היה זה ביאור על מאמר חסידות של אביו כ"ק אדמו"ר מהר"ש (אולי הכוונה על הביאור להמשך מים רבים תרל"ו שנדפסו בקובץ "התמים"). בבוקר שלאחריו נכנס ר' יעקב מרדכי אל כ"ק אדמו"ר מהר"ש וסיפר לו אשר בנו הרש"ב אמר מאמר חסידות. כאשר שמע זאת אדמו"ר מהר"ש שמח שמחה גדולה, ומרוב שמחה התרומם יחד עם הכסא שישב עליו". עכ"ל.

ועל סיפור זה באה הערתו של כ"ק אדמו"ר: "להוסיף ביאור, שהרי כו"כ פעמים אמר ד"ת, והרבה שנים לפני תרנ"ט – ובמיוחד כבר מצוה וכו'". – היינו שכותב הרשימה צריך להוסיף ביאור ולתת את השאלה העולה בהשקפה ראשונה על סיפור זה: איך אפשר לומר שכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ אמר חסידות בפעם הראשונה בשנת תרנ"ט, הרי כבר אמר כו"כ פעמים מאמרי דא"ח לפני תרנ"ט, ובמיוחד בעת חגיגת הבר מצוה שלו בשנת תרנ"ג (כידוע שחזר אז ג' מאמרים בעל פה, וב' מהם חזר גם רבים).

ולכאורה הביאור בזה בפשטות: כאשר חזר כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ את המאמרים בעת חגיגת הבר מצוה שלו (וגם המאמרים שבשנים שלאח"י עד שנת תרנ"ט), היה זה רק "חזרה" אות באות על מאמרי הנשיאים שלפניו (מאמרי אדמו"ר מהר"ש

ואדמו"ר מהורש"ב, ללא תוספת ביאור וכו'. וכידוע ההפרש בין "לחזור חסידות", ובין "לומר חסידות" (כמסופר ברשימות כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ). משא"כ בש"פ חוקת תרנ"ט אז החל לומר בפעם הראשונה "דרוש עצמו", היינו עם תוס' ביאור משלו (וכפי שהיה גם אצל כ"ק אדמו"ר מהורש"ב, שגם הוא "חזר" מאמר חסידות על חגיגת הבר מצוה שלו, אך כאשר "אמר" מאמר חסידות בפעם הראשונה, היה זה ביאור על מאמר חסידות של אביו כ"ק אדמו"ר מהר"ש, ולא רק "חזרה").



מאמר ד"ה "זה יתנו" בספר "תורה אור"

הרב אלי' מטוסוב

ברוקלין נ.י.

בתו"א פרשת תשא (פו, ג) נמצא מאמר ד"ה זה יתנו. ונרשום כאן איזה הערות. הערה א' וב', הם שאלות שנתקבלו לפני ימים אודות מאמר זה, ונרשום גם תשובתם בצידם. בתוך דברים אלו יש איזה בירורים הקשורים בכללות המאמר. הערה ג' וד' הם שתי הערות חדשות שנרשום כעת. הערה ג' היא על לשון פלאי בתחילת המאמר בקשר לענין מחשבת האדם, והערה ד' היא הצעת תיקון לשון בסיום המאמר.

א: שאלה ראשונה - ע"ד זמן אמירת המאמר

שאלה א': בתו"א פר' תשא יש מאמר "זה יתנו" שעכ"פ למיטב ידיעתי אין עוד הנחות של מאמר זה. המאמר נכתב בסגנון קצר ביותר, ואולי מזכיר הסגנון של לפני פטברורג. האם אתה יכול להוסיף פרטים על המאמר בתו"א?

גם אין הגהות של הצ"צ על המאמר בשום מקום, ויש רק (כנסמן בציונים) מאמר אחד באוה"ת המיוסד על מאמר זה.

והנה המאמר באוה"ת שם מעניין מאד - כי הוא ממש מאמר זה באריכות. היינו שאינו כהסגנון הרגיל של הנחת אדהאמ"צ שאמנם מבארים את המאמר יותר קצת - אך בסדר שונה של הנחת מהרי"ל (וגם יש הרבה פעמים שנראה בעליל שאדמו"ר המאצעי הבין דברי אדה"ז באופן שונה ממהרי"ל כו'), אלא כאן זה ממש המאמר של תו"א בתופסת הרבה אריכות. שכל שורה ממש של התו"א הנה באוה"ת מבואר יותר.

לאידך גם אינו כסגנון הצ"צ שלא ערבב הגהותיו בתוך המאמר עצמו, וגם אינו מזכיר סגנון הצ"צ כי האריכות הוא פשוט בגדר ביאור ממש, ואין בו ריבוי ציונים וכו'. מה ידוע לך אודות המאמר הנ"ל שבאוה"ת.

המאמר הוא מתקופת ליאזניא

ועניתי ע"ז, אשר נכונים הדברים כי מאמר תו"א זה אין ידוע זמן אמירתו על ידי רבינו הזקן, אבל בכל זאת ניכר שהוא מתקופת ליאזני (תקנ"ג-תקס"א, דרושי תקופה זו נקראים בספר תורת שלום ובכ"מ בשם המאמרים ש"לפני פטרבורג"), כי אז נרשמו הדרושים בסגנון קצר הכולל ענינים רבים, בבחינת מועט המחזיק את המרובה.

ומלבד סגנון הקצר, יש עוד יסודות להשערה זו:

(א) רובם של מאמרי אדמו"ר הזקן בספרים תו"א ולקו"ת ידוע עליהם זמן אמירתם, מכיון שנמצאים כיום רוב כרכי כתבי-יד המאמרים שעל פי סדר השנים (תקס"ב-תקס"ח). והמאמרים המעטים שעדיין אין ידוע תאריך אמירתם, בדרך כלל הם מליאזני, כי מאמרי ליאזני מהשנים תקנ"ג-תקס"א אין עליהם כרכים מסודרים לפי סדר השנים.

[גם על תקס"ט-תקע"ב אין תכריכי כתבי-יד מסודרים, והם נדפסו רק על פי ליקוטים מכתבי-יד שונים ועל פי תאריכים הנזכרים מכתבי אדמו"ר הצ"צ, אבל בדרך כלל רוב המאמרים של תקס"ט-תקע"ב נתבררו עליהם התאריכים, כנדפס ברשימת המאמרים שבסוף ספרי המאמרים של שנים אלו. ונשארו רק מאמרים בעיקר מתקופת לאזני שאין ידוע עליהם תאריכים, ובדוגמת המאמרים שבספר "מאמרי אדה"ז הקצרים" שרובם ככולם הם מליאזני ואין עליהם תאריכים].

שני דרגות באהבת ה'

(ב) יש לצרף לזה, כי במאמר כאן נמצאים ענינים וסגנונים הרגילים במאמרי תקופת לאזניא.

ראה לדוגמא בנקודת המאמר בענין שני דרגות באהבת ה': א' אהבה הבאה מהתבוננות, ב' אהבה רבה הבאה במתנה מלמעלה. ענין זה מבואר בד"ה תחת אשר לא עבדת בלקו"ת תבוא (שהוא מליאזני תקנ"ו), וגם נתבאר בהקדמת שער היחוד והאמונה שהוא ג"כ נכתב בתקופת לאזני. [ונמצא ג"כ באגה"ק סי"ח ד"ה מה יפית, ואין לנו תאריך על אגרת ההיא, אבל רוב האגרות שבאגה"ק הם מתקופת ליאזני]. ועל כן יש לשער שגם המאמר כאן הוא מאותה תקופה.

דברים הגשמיים הם "שקר גמור"

וכן לדוגמא הלשונות במאמר כאן (פעמיים): "ואף שנראה לנו העולמות ליש הוא שקר גמור". וכן "כי האדם אינו יכול לחשוב רק דבר גשמי וזהו שקר גמור",

[ודברים אלו מתוך המאמר כאן שימשו יסוד למבואר במאמר מהר"ש הידוע ד"ה מי כמוכה בענין אם העולם הוא אחיזת עיניים, עי' תרכ"ו ע' יז, נה, קסה. תרל"ב ח"א ע' רלב, רעה-רעו. תרל"ד ע' שסא. תרל"ח ע' כב. תר"ם ח"א ע' רכו. תרמ"ג ע' צב. ועוד. בכל מקומות אלו מייסד על לשון זה בתו"א כאן].

ואלו הם לשונות מובהקים דליאזני, עי' במאמרי אדה"ז הקצרים ע' נו: וירד ה' על הר סיני, הר הוא ענין גשמי . . שירדה בו שנה לאוה"ע . . כל מעשים רעים והבל ושקרים כו'. וכן שם ע' שמ בענין כל מזונותיו של אדם כו' שהוא חסד שאינו של אמת.

וברשימת נפש השפלה כותב רבינו הזקן, על דברים הגשמיים ועניני בני הבית של האדם "רובם ככולם הם דברי שקר . . ואמת אמר אל יבא . . ועולם בחדש שאינו של אמת יבנה" כו'. [ואף כי ידוע אשר רשימה זו נכתבה או עכ"פ נמסרה להצ"צ בשנת תקע"ג לפני הסתלקות אדה"ז, אבל כל תוכנה נכתבה בסגנון הקשור לתקנות דליאזני, עי' במאמרינו על זה בגליון הערות וביאורים ש"פ תרומה תשע"ג ע' 61].

ועד"ז כתב רבינו בתניא אגה"ק ס"ט (מתקופת לאזניא): כל מילי דעלמא ועסקי פרנסה כו' ולא יפרידו מאחד האמת ח"ו להעיד עדות שקר כו'. ע"ש [ובהמשך הדברים שם שצ"ל כל מילי דעלמא ב"חסד של אמת" על פי התורה אשר חסד א-ל כל היום כו'].]

וראה בלקו"ת שה"ש ד, א (ד"ה לריח שמניך תקס"ג): מגושם ומלובש בתאוות ומדות גשמיות . . הוא רק שקר מעלמא דשקרא כו'.

אגרת הרה"ק הרמ"מ מוויטעפסק בתגובה לדברי רבינו הזקן

ולחביבותא דמילתא יש לציין אשר גם במכתב הרה"ק הרמ"מ מוויטעפסק כשהפציר ברבינו לקבל עליו את עול הנשיאות על כל חסידי רוסיא, הוא כותב על השקר שבעניני גשמיות, וז"ל:

"למה תאמר נסתרה דרכי מה' לפרנס את ישראל לאביהם שבשמים להורות הדרך, ומי כמוהו מורה בכל מדינתם . . וה' אור לו, רק חזק ואמץ. בטח בה' ורעה אמונה, כי רועה נתנו ה', מה ה' שואל לעמו כי אם ליראה, למדה את בניי היטב להכניסם בעול מלכות שמים ותורה ועבודה, תכבד העבודה עליהם ואל ישעו בדברי שקר והבאי פרנסה . . ולך בכוחך זה והושעת את ישראל כו'. ע"כ. [האגרת היא משנת תקמ"ו,

ונדפס חלקו בהוספות בספר "אגרות קודש" אדה"ז החדש ע' תפח, ובשלימות בספר "פרי הארץ" הוצאת תשע"א ע' עט].

ענין זה של הבאי ענינים הגשמיים, אינו רגיל בכתבי הרמ"מ מוויטעפסק, ויתכן כי הענין נזכר באגרת זו של הרה"ק הרמ"מ לרבינו ע"פ ידיעתו את טענת רבינו אז על העיסוק בעניני גשמיות העולם (כי שנים רבות היו שני קדושים אלו יחדיו, עד לנסיעת הרמ"מ לאה"ק בשנת תקל"ז).

ובאמת מאגרות רבינו וגם מאגרות רבותינו שבאה"ק ניכר שרבינו כתב להם אז את טעמי מניעותיו לקבל עליו את הנשיאות, עי' באגרות קודש אדה"ז משנת תקס"ה: "ביקשתי ליפטר מהם בשנים קדמוניות . . ועל זה השיבו לי הרבנים במכתבם דשנת תקמ"ו" (וקאי על אגרת זו של הרמ"מ ז"ל שהבאנו כאן). ויש להניח כי גם את טענת רבינו על בלתי רצונו להתעסק בדברי שקר ודברי הבל בנתינת עצות בעניני פרנסה ודברים גשמיים (טענה שידועה לנו מרשימות רבינו שנזכרו לעיל, וגם באגרות הקשורות אל "תקנות ליאזני", ואגב: גם בעניני טענות אלו של רבינו שהביאו לתקנות ליאזני היו מעורבים רבותינו שבאה"ק כניכר באחת מאגרות הרה"ק ר"א מקאליסק).

וגם מלשון אגרת זו של הרמ"מ בשנת תקמ"ז אל רבינו ניכר ג"כ שהוא מתייחס לטענת רבינו זו, כי הוא כותב אל רבינו אשר עליו להתעסק בעיקר בענינים הרוחניים "להכביד עליהם עול תורה ומצוות" וש"אל ישעו בדברי שקר והבאי פרנסה", ואז בדרך ממילא "יקויים בהם כל המקבל עול תורה פורק ממנו עול מלכות ועל דרך ארץ, הנה יש לא-ל ידו לעשות חסד עם ישראל, הואיל ועליך מצוה זו לך פרוק".

ואם כן יתכן מאד, כי מה שכתב באגרת הרמ"מ כאן לרבינו בעניני הנהגת אנ"ש ש"אל ישעו בדברי שקר והבאי פרנסה" אלא להכביד עליהם עול תורה ומצוות, הוא ברוח הדברים שכתב רבינו אליו.

אגרת הקודש סימן ט' ביחס אל אגרת הרה"ק הרמ"מ מוויטעפסק

יש גם לציין כי באגרת זו של הרמ"מ משנת תקמ"ו, שבה הוא מבקש מרבינו שיקבל עליו את הנהגת החסידים, הוא מפרט שם שני ענינים הקשורים להנהגה זו: א' ענין קבלת עול תורה ועבודה ואל ישעו בדברי שקר בענינים גשמיים, ב' שהעיקר הוא "להרחיקם מנמוסי הגויים ומחוקותיהם . . להלהיב את לב הקורא להתרחק מאד מטומאת הגויים, אהובי ידידי חזק והתחזק לעצור בעם".

והנה באגה"ק סימן ט' (שהזכרנו לעיל) שהיא אגרת רבינו אל החסידים ברוסי' מאותם שנים [ע' בדיוקו של הרב שד"ב שי' לוין באגרות קודש (החדש) ע' מד, מלשון

רבינו באגרת שם "צדיקים שבארץ ישראל . . . שלא הניחו כמותם בחו"ל וד"ל", שאגה"ק זו נכתבה לפני פטירת הרמ"מ בשנת תקמ"ח], כותב רבינו הזקן:

"באתי כמזכיר ומעורר ישנים בתרדמת הבלי הבלים . . . דהיינו כל מיילי דעלמא ועסקי פרנסה לא יהיה כאלו דעבדין לגרמיהו, ולא יהיה בית ישראל כאומות העולם דזנין ומפרנסין ומוקרין לנשייהו ובנייהו מאהבה, כי מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ כתיב דהיינו שגם בעיני ארץ לא יפרידו מאחד האמת ח"ו".

הנה את שני הדברים שהזכיר הרמ"מ באגרת בקשתו מרבינו לקבל עליו את ההנהגה: לפרוק את אנ"ש מהבלי העולם וגם להפרידם שלא יהיו כאומות העולם, שני דברים אלו באו באגרת הקודש זו. וניכרים הדברים, שרבינו כתב דברים אלו ברוח הדברים שבאגרת הרמ"מ אליו (אלא שהם בתוספת הסברת חב"ד). ועי' הלשון בהקדמת התניא: "וקצת מהם נרמזים לחכימין באגרות הקדש מרבותינו שבאה"ק", וגם באגרת זו סימן ט' מזכיר רבינו ע"ד הצדיקים שבארץ ישראל [שורות אלו נשמטו באגה"ק בתניא, ונדפסו באגרות קודש אדה"ז שם].

הענין שכותב כאן רבינו "שגם בעיני ארץ לא יפרידו מאחד האמת" נמצא ג"כ בספר פרי הארץ להרמ"מ פ' ויצא ד"ה והנה האדם.

* * *

[על המשך שאלת השואל שהבאנו לעיל בתחילת הדברים, אודות מאמר ד"ה זה יתנו באוה"ת. הנה מאמר זה הוא מאמר מובהק של אדמו"ר הצ"צ משנת תקצ"א (כנדפס בספר "רשימת מאמרי אדמו"ר הצ"צ"), והוא מתאים מאד לסגנון מאמרי הצ"צ מאותה תקופה. ויש בזה אריכות דברים, אך לא נלאה כאן את הקוראים בדילוג מענין לענין, וצריך ע"ז אריכות בהזדמנות אחרת בעז"ה].

* * *

ב: שאלה שנייה – זהות כותב ההגהה

עוד שאל חכם אחד (שואל שני): בתו"א תשא סוף ד"ה זה יתנו מופיעה הגה"ה בה מביא מלק"ת ע"פ תחת אשר לא עבדת פ"ב, ומצטט לשון מלקו"ת שם, ובסוף הציטוט נרשם עכ"ל ומבאר ע"פ זה.

[ז"ל ההגהה בתו"א: "(ועמ"ש לקמן ע"פ ויקהל בענין אית רצון ואית רצון, ועיין עוד בלק"ת פ' כי תבוא בד"ה תחת אשר לא עבדת, ושם פ"ב גבי מש"ש וע"ז נאמר שמחו צדיקים בהוי"ה ועיין סד"ה זה יתנו כו' מחצית השקל עכ"ל, ויובן משם ג"כ דבחי' העבודה בשמחה שהחייב על כל ישראל כמ"ש תחת אשר לא עבדת כו' בשמחה

וכן נאמר עבדו את ה' בשמחה זהו בחי' מחצית השקל שהחויב על כל א' מישראל ליתן, ובחי' שמחו צדיקים בה' זהו מחצית השני).]

וכתב רבנו זי"ע בהערותיו למכתב מוהריי"צ על הדפסת התו"א (הנדפס בהוספות לתו"א) שהערה זו נדפסה בדפוס מאוחר, ולכן נזכר השם "לק"ת" שלא היה כשנדפס התו"א כפשוטו.

אלא שלכאורה צ"ע אם הגה"ה זו היא בכלל משל הצ"צ, כי הרי לפנינו שמה שמעתיק מלקו"ת ד"ה תחת אשר לא עבדת הוא ממה שהגיה הצ"צ שם, ודבר תימה הוא שהצ"צ יעתיק מדבר עצמו, ויחתום בסוף הציטוט "עכ"ל", ויבאר כוונת עצמו.

ועוד זאת שאין רגיל כמדומני (ואולי אני טועה) אצל הצ"צ לציין מספר הפרק כשמציין למאמרי הלקו"ת, וכאן מציין לפ"ב.

אדמו"ר הצ"צ מצטט את הגהותיו שלו עצמו

וזאת אשר השבתי לו:

מה שהצעת כעת שאפשר הגהה זו בתו"א איננה מהצ"צ, וזהו דבר מפתיע ובלתי מתקבל. כי הלא כל ההגהות שבתו"א (דפוס הראשון תקצ"ז, ודפוס השני תרכ"ב) הם מהצ"צ. וכן כל ההגהות שבלקו"ת (דפוס הראשון תר"ח, ודפוס השני תרכ"ו) הם מהצ"צ. ומדוע אם כן נאמר על הגה"ה אחת שניתוספה בדפוס השני של תרכ"ב שזה כתב אחד מבניו הקדושים וכיו"ב?

[וגם דפוס שני זה של תרכ"ב, היה בחיי אדמו"ר הצ"צ שהוא סידר אז גם הוצאה שנית זו לדפוס, כי הדפיס שם עוד מאמרים עם הגהות בתור הוספות לתו"א]

ובגוף הדבר שהצ"צ מציין את הגהת עצמו וכותב על זה "עכ"ל", אין בזה כ"כ פליאה [יתכן שכתבתי פעם ע"ז ב"הערות וביאורים" וגם הבאתי איזה מקבילות לכללות הענין של איזכור הצ"צ את דבריו בעצמו בהגהותיו (בלשון "ושם כתבתי . . .", או "ושם העירות . . . וכיו"ב. אבל כעת לא מצאתי זאת)].

ובנידון דידן נראה הפירוש, כי נמצא לפעמים אצל אדמו"ר הצ"צ שהוא מציין על שני דרושים מסויימים של רבינו הזקן שהם נאמרו בסמיכות זמן והם עולים בקנה אחד וכיו"ב (ראה אוה"ת שלח ע' תקפג ועוד). וכנראה גם כאן בא הצ"צ להעיר אשר המאמר כאן ד"ה זה יתנו ומאמר הלקו"ת ד"ה תחת אשר לא עבדת, הם קשורים ומשלימים זה את זה. והצ"צ את הגהותיו לתו"א (בכל ההוצאות) הוא כתב בסגנון קצר מאד, באופן שהוא רק מציין לפעמים איזה "עיי"ן ד"ה . . . וכיו"ב [מלבד המאמרים

החדשים שנדפסו בשנת תרכ"ב בתור הוספות לתו"א, שהם נכתבו בהגהות ארוכות בסגנון הלקו"ת],

ועל כן כאן כאשר בא הצ"צ לציין כאן (בהגהה שניתוספה בשנת תרכ"ב) על הזיקה בין מאמר זה בתו"א למאמר הלקו"ת ד"ה תחת אשר לא עבדת הוא מצמצם במלים, והוא רק מציין את הגהתו בלקו"ת ששם הוא מקשר בין שני הדרושים, ועל כן הוא כותב: ועיין עוד בלק"ת פ' כי תבוא בד"ה תחת אשר לא עבדת, ושם פ"ב גבי מש"ש וע"ז נאמר שמחו צדיקים בהוי"ה ועיין סד"ה זה יתנו כו' מחצית השקל עכ"ל, ויובן משם ג"כ דבחי' העבודה בשמחה . . זהו מחצית השני". ובסגנון זה מבטא הצ"צ את הקשר בין שני הדרושים.

[יש גם לציין כי תחילת הגהה זו בתו"א שהיא הפנייה לעיין בד"ה ויקהל, כבר היה בדפוס הראשון של תקצ"ז, ורק הציון ללקו"ת ד"ה תחת אשר נוסף בדפוס תרכ"ב].

וזה ניכר ג"כ, ממה שדוקא במאמר זה, הוסיף הצ"צ הגה"ה בהוצאה השנית בשנת תרכ"ב, הגה"ה שבה מציין אל לקו"ת. אף שאז בשנת תרכ"ב שכבר נדפס הלקו"ת הלא היו יכולים להיות הוספת ציונים על כל דרוש ועל כל שורה שבתו"א להפנות בהם אל ענינים אלו בלקו"ת, ובכל התו"א הוצאה השנית הוסיף אדמו"ר הצ"צ רק במקומות ספורים ממש הפניות לדרושי הלקו"ת, וביניהם הפנייה זו לד"ה תחת אשר לא עבדת, אלא כי כאן היה ציון נכבד לפני הצ"צ לקשר בין תוכן שני הדרושים אלו.

* * *

ג: ברגע אחד - מחשבות אין קץ

מעתה נעיר איזה הערות על גוף הדרוש בתו"א:

קרוב לתחילתו, כתוב: "שבטל הדיבור אצל המחשבה כי ברגע א' יכול לחשוב דברים עד אין קץ".

הלשון "ברגע אחד יכול לחשוב דברים עד אין קץ" הוא פלאי, ומהו פירושו?

[בכתבי-יד נמצא נוסח שונה קצת של המאמר, ושם הלשון הוא: "ובטל הדיבור נגד המחשבה בביטול גמור, כי ברגע אחד יכול לעבור במחשבתו ענינים רבים", לשון זה הוא מובן. ועי' על כת"י זה לקמן בהערה רביעית. אבל בתו"א כאן הלשון: "דברים עד אין קץ"].

ואפשר יתכן לדחוק, שרצונו לומר, כי "ברגע אחד יכול לחשוב דברים [בענינים] עד אין קץ". ואז יהיה הפירוש כי ברגע אחד יכול האדם לחשוב דברים אחדים מתוך ענינים בלי קץ, משא"כ בדיבור שברגע כמימרי' יכול אדם לדבר רק דיבור אחד.

לפי פירוש זה, ההדגשה כאן היא על שברגע אחד יכול לחשוב יותר ממחשבה אחת (משא"כ בדיבור), רק שבדרך אגב הוא מזכיר שהמחשבות יכולים להיות בענינים ונושאים עד אין קץ. אף שבפרט הזה גם בדיבור הלא דיבור האחד יכול להיות בענינים עד אין קץ.

ש"ע אדה"ז: אם אפשר ב' הרהורים בבת אחת

אך עדיין יש להקשות משו"ע אדה"ז או"ח סי' ע"ג (קו"א ג'): "צ"ע אם אפשר להרהר ב' הרהורין בבת אחת". שזה סותר למ"ש כאן בתו"א ד"ה זה יתנו שאפשר להיות ריבוי מחשבות ברגע אחד, שלכאורה פירושו הוא שריבוי המחשבות הם בבת אחת. וכן מפורש בתורת הה"מ המובא לקמן שאפשר להיות שתי מחשבות בבת אחת.

וכן קשה ממ"ש בד"ה שחורה אני בס' מאמרי אדהאמ"צ נ"ך ע' רנ, וז"ל: "אנו רואים שהנפש בגוף כאשר תתלבש במחשבה אחת הרי כולה נתפסת בגוף ממש, על כן במחשבה אחת שמחשב כמות אי אפשר לה להתלבש בב' וג' מחשבות כאחד, אלא בכל אחת בפני עצמה וכשהיא מלוכשת בזו אינה נמצאת באחרת כלל". ולכאורה זה סותר למ"ש כאן בתו"א ד"ה זה יתנו שכן אפשר להיות ריבוי מחשבות בבת אחת.

קושיית המפרשים בדברי אדה"ז

והנה בספר תהלה לדוד על שו"ע או"ח שם (ברדיטשוב תרמ"ח) מקשה מדוע מסתפק רבינו בלשון "צ"ע אם אפשר להרהר כו'" הלא מפורש בהשגת הראב"ד הל' פרה אדומה פ"ז ה"ג: "כללו של דבר אין אדם יכול לכוין דעתו לשני דברים כאחד... ואי אפשר בלא היסח הדעת". וכן הקשה בשו"ת אפרקסתא דעניא ח"א ספ"ז סק"ב.

ובקונטרס השולחן להגרא"ח נאה (במבוא הערה יו"ד) מסיק מכח קושיא זו של התהלה לדוד (ועוד איזה דיוקים) אשר פסקא זו בשו"ע אדה"ז היא הוספת מעתיק ואינה מרבינו עצמו.

צ"ע בדברי האחרונים

ועי' בס' חקרי הלכות על שו"ע אדה"ז ח"ו (כח, א) שמביא ע"ז את חקירת בית האוצר להר"י ענגיל ח"ב (מע' ב' כלל ג') אם יתכנו ב' כוונות במעשה אחד, לדוגמא אדם המקבל לולב במתנה אם יכול הוא להתכוון לצאת ידי חובת המצוה באותה הנטילה עצמה שהוא זוכה בה.

אך פליאה דעת ממני מהו הקשר לכאן, כי התם בכל אותם סוגיות שמביא בבית האוצר הלא הכוונה או הגילוי דעת צ"ל בתוך כדי דבור אל המעשה, ובזמן של תוך כדי דבור יכולים להיות כמה כוונות בזה אחר זה. וחקירת בית האוצר שם הוא בגדר הלכתי,

דהיינו על מקומות שצריך להיות בהם כוונה וגילוי דעת אם זה צ"ל רק לדבר אחד או יכול להיות לשני דברים כאחד, וקשור ג"כ לסוגיית גיטו וידו באין כאחד וכיו"ב.

אבל חקירתו של אדה"ז הוא בענין מוחשי אם יכול להיות שני הרהורים בבת אחת ממש, דהיינו באותו רגע שמהרהר בדבר ערוה אם יכול באותו עת ממש להרהר בדברי תורה. וגם דברי הראב"ד קשורים אל חקירת אדה"ז כי קאי שם בענין מי חטאת דצ"ל למשמרת וכותב הראב"ד דאם בשעת המילוי מכוון גם לדבר אחר הוי היסח הדעת (והראב"ד לא אתי עלה מדין שאין מעשה אחד עולה לשתי כוונות, אלא הוא כותב מדין היסח הדעת וגם הוא כותב מפורש שאי אפשר שתי כוונות בבת אחת), ועל זה קשה שאלת התהלה לדוד מדוע לא הכריע אדה"ז את הספק מדברי הראב"ד המפורשים. משא"כ חקירת בית האוצר אינה קשורה לענין זה כנ"ל.

יישוב דברי אדה"ז בשו"ע

ואת דברי אדה"ז בשו"ע יש ליישב בשני אופנים:

(א) כי מצאתי ברשב"ם ב"ב קכ"ט ע"ב דלא ס"ל כראב"ד, שכתב שם בענין האומר "הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים" וז"ל: "דהא לשניהם אתכוון אלא שאינו יכול להוציא שני דברים כאחד", דמשמע אשר בכוונה כן אפשר לכוון שני דברים כאחד.

ואם כן יתורץ דברי אדה"ז שכתב "צ"ע אם יכול להרהר ב' דברים כאחד", ממה שהקשו בתהלה לדוד ושאר אחרונים הנ"ל כי הלא מפורש בראב"ד שאי אפשר כן,

אלא כי יש בזה חילוקים בדיעות הראשונים, ואדה"ז קיצר בקו"א כאן ולא נכנס לאריכות השקו"ט והמקורות בגמ' וראשונים.

ג' גדרים: מחשבה, הרהור, כוונה

עוד יש לתרץ דברי אדה"ז, באופן מרווח יותר:

כי באמת יש לחלק בין ג' הענינים: מחשבה, הרהור, כוונה. אשר גדריהם שונים זה מזה,

עי' ביאורי הזהר לאדה"ז (א, ד): "וביאור הדבר להבין ההפרש בין מחשבה להרהור... נק' אז הרהור שמהרהר בדבור, אך המחשבה שחושב מבלתי דבור כלל והוא מחשבת שכל אינו נק' הרהור כלל אלא מחשבה, והטעם שכל השייך לדבור לא יקרא בשם מחשבה... אך ממוצע יש בין הרהור למחשבת השכל והן הנקראים אותיות המחשבה... וזהו שנחלקו אם הרהור כדבור דמי ולא נחלקו אם מחשבה כדבור דמי... כו'".

ועי' באוה"ת בהעלותך ע' שפג: "משארז"ל פ"ג דברכות אם הרהור כדבור דמי או לאו כדבור דמי, דבחי' הרהור הוא מקור הדבור היינו שמהרהר איך לדבר, משא"כ מחשבה זהו אינו שייך עדיין לדבור כלל, והרהור הנ"ל נק' מחשבה תתאה. . לכן מצינו שהדבור נק' בשם מחשבה עיין בגמ' ספ"ג דב"מ גבי על כל דבר פשע ובמשניות שם בתוי"ט". ועי' אוה"ת נ"ך ח"ב בתחילתו ע"פ והגית בו.

ועי' במובא ע"ז באריכות באגרת רבינו להגאון ר"י הוטנער באגרות קודש ח"ז (טו אדר תשי"ג). ובאג"ק שם מביא שם מגמ' כריתות י"ט ע"ב על חילוק בין כוונה למחשבה. [וגם מביא שם ממקורות הקבלה בלקו"ת להאריז"ל פ' בראשית אשר מחשבה באצילות והרהור בבריאה. ועד"ז הובא באוה"ת שה"ש ע' תלד מס' מאורי אור אות א' סעי' קעג].

ואז יתחלקו הדברים, כי:

כוונה, אין יכול להיות שתי כוונות בבת אחת (וכן הוא במ"ש הראב"ד בענין שצריך שלא יסיח דעתו).

הרהור, ע"ז כתב רבינו הזקן בקו"א בשו"ע שספק הוא אם אפ"ל שני הרהורים בבת אחת.

מחשבה, יכול להיות כמה מחשבות בבת אחת, כמפורש בתו"א כאן (ולקו"ת דלהלן).

[ועי' בשו"ת תורת חסד להגאון החסיד הרש"ז מלובלין סמ"ג שם שכותב "והא אי אפשר לחשוב שתי מחשבות כאחד", שזהו שלא כאדה"ז ולא כמו שכתבנו. אבל בתורת חסד קאי לפי דברי הראב"ד בהל' פרה, אם כן דבריו הם בענין כוונה ודעת ולא על מחשבה בסתם].

יישוב מאמר אדמו"ר האמצעי

ומתורצת קושיית כל המפרשים הנ"ל בשו"ע אדה"ז סי' ע"ג מדברי הראב"ד, כי הראב"ד קאי בכוונה שצריך נגד היסח הדעת ואדה"ז קאי במחשבה.

וגם מתורץ שאין סתירה מדברי אדה"ז בשו"ע על ב' הרהורים בבת אחת, למה שכתוב בתו"א כאן ד"ה זה יתנו שאפשר כמה מחשבות כאחד.

ומעתה גם יובן דאין סתירה ממ"ש כאן בד"ה זה יתנו על אפשריות ריבוי מחשבות ברגע אחד, למ"ש אדהאמ"צ בד"ה שחורה אני. כי הלא אדהאמ"צ נקט שם בד"ה שחורה אני בלשונו הזהב, שהנפש איננה יכולה "להתלבש" בשתי מחשבות כאחד [וכן בפלח הרמון ויקרא ע' רמט, משתמש בענין זה בלשון תפיסא, שבעת שהאדם "נתפס"

במחשבה אחת אינו יכול להיתפס במחשבה אחרת], שמדבר במחשבת התלבשות שהיא קרובה להרהור, ואינו מדבר בדרגת מחשבה כללית אשר שם יתכן כמה מחשבות כאחד. ועי' תו"ח ויחי רמה, א. [ועי' גם בשיחת ש"פ במדבר תשח"י בענין שני סוגי מחשבה: מחשבת מקיף שאינו שייך למעשה, מחשבה שבבחינת "תפיסא" עד כלשון הגמרא "מלפפתו"].

עוד מקורות על שתי מחשבות כאחד

ובענין שאפשר להיות שתי מחשבות בבת אחת, כן מפורש גם ב"לקוטים יקרים" מהה"מ ממעזריטש סקמ"ו (בידי, הוצאת ירושלים תשל"ד).

ואציין לעוד איזה ענינים בדא"ח, שאפשר גובלים הם לענין זה:

(א) המבואר בכ"מ בענין מצות צריכות כוונה, שצריך כוונה כללית וכוונה פרטית בכל מצוה (מצוין ע"ז: שער האמונה פי"ג. עטרת ראש דרוש לעשי"ת נח, ב ואילך. ועוד). ועי' לענין תפילה בלקו"ש חכ"ב ע' 116 ואילך ומה שמביא שם מחידושי הגר"ח על הרמב"ם ריש הל' תפילה. וצריך לבדוק בכל זה אם קאי על שניהם באותו עת ממש. ועי' לקו"ת שלח לט, א-ב.

(ב) הידוע בספר "כתר שם טוב" בכמה מקומות (ונמצא מזה גם הרבה בס' בעש"ט עה"ת פ' נח), אשר במקום שמחשבתו של אדם שם הוא נמצא (והלא אין יכול להיות נמצא בשני מקומות כאחד),

אבל שם לכאורה קאי במקום שמחשבתו ורצונו כו' או מחשבתו ודעתו, ולא בדרגת מחשבה בלבד, ויש לעיין בלקו"ש ובמקורות שוחאט בכש"ט שם ובספרי הה"מ (ע"פ המפתחות בערך "מחשבה"). ועי' במ"מ בצוואת הריב"ש (הוצאת תשנ"ח) ע' קנד שמביא מירושלמי ברכות פ"ו ה"ח דהסיע דעתו כמי שהוא שינוי מקום (ויש לזה עוד מקורות בראשונים ואכ"מ).

(ג) ע"ד הזוהר בענין "חדוה תקיעה בלבאי מסטרא דא ובכיה תקיעה בלבאי מסטרא דא" (ח"ג עה, א ועוד), הובא באגה"ת פי"א, ומחדש שם אדה"ז שהם "שתיהן ביחד", ועד"ז בתניא סוף פל"ד: להיות נבזה בעיניו כו' בשעת השמחה ממש. (ונמצא מזה ריבוי מקומות במאמרי אדה"ז הקצרים).

אך אפשר זהו רק בעניני עבודת ה' אשר שם שוכנים שני הפכים אהבה ויראה כאחד. ועי' בד"ה אתהלך לפני ה' (ריש סה"מ אתהלך-ליאזנא) שמבאר ההליכה לפני ה' רצוא ושוב "באותו רגע". ואפשר זהו ע"ד ענין "נגוף ורפוא" שקשור לאור שלמעלה מהשתלשלות (עי' ד"ה ועבר ה' לנגוף של פסח תקס"ז, ותרמ"ד ע' שלב ואילך וש"נ).

(ד) יש לעיין במבואר בדרושים במארו"ל המתפלל צריך שיתן עיניו למטה ולבו למעלה, ואפס הפנאי כעת. וע' מאמרי אדאהמ"צ קונטרסים ע' שפח.

(ה) במבואר אצל אדה"ז בענין "גנבא אפום מחתרתא רחמנא קריא", אשר שוכנים שם שתי מחשבות הפכיות כאחת.

כח המחשבה וכח הדיבור - בלי קץ

ונחזור לענינינו, כי אף שנתבאר על אפשריות ענין כמה מחשבות בבת אחת, אבל עדיין צריך בירור בלשון התו"א כאן כי "ברגע אחד יכול לחשוב מחשבות לאין קץ".

והנה במקומות רבים בתו"א ולקו"ת ושאר ספרי חסידות, נמצא הלשון שהמחשבה יכולה לחשוב מחשבות אין קץ [עי' תו"א כאן במאמר הקודם ד"ה כי תשא. לקו"ת פ' בהר מא, א. מב, ב. מסעי צא, ב. ראה כה, א. תבוא מב, ד - שם הוא ד"ה תחת אשר לא עבדת אשר כמה ענינים בו מקבילים למאמר כאן].

אבל בכל מקומות אלו מדובר על כח המחשבה, שעד"ז הוא גם בכח הדיבור שיכול לדבר דיבורים אין קץ כמ"ש בתניא פכ"א. ויש לעיין המשך תרס"ו ע' תנה (ובחדש הוא בע' תקצה). המשך תער"ב ח"ב ע' תקו. [ועי' הלשון בפלח הרמון שה"ש כד, ב: "אילו יחיה האדם בנפש בגוף אלף שנה יוכל לחשוב מחשבות אין קץ"].

ואדרבא מכל מקומות אלו שמדבר על עצמיות כח המחשבה שיכול לחשוב מחשבות אין קץ, מוכח שבמחשבה עצמה כפי שבאה לגילוי אין ענין של "אין קץ".

מחשבה שבבחינת ראייה

ועיין הלשון בלקו"ת פ' צו ד"ה והניף, שמבאר שם בענין קי"ס שהיה בים עולם הדיבור, ולעת"ל יהי' והניף ידו על הנהר שהוא בחינת המחשבה, ואיתא שם:

"וענין ראייה זו בבחי' חכמה עצמה ממש, יובן ע"ד מ"ש בפע"ח שער ק"ש שעל המטה פ"א גבי האריז"ל שבשעת השינה ביום השבת שמע בישיבה של מעלה בפ' בלק ובלעם דברים נפלאים מה שלא יכול לפרשם בשמונים שנים רצופים. וזה תמוה לכאורה איך יכול לתפוס במחשבתו בשעה א' מה שצריך לומר בדבור פ' שנה, עם היות שאותיות המחשבה נק' אתוון רברבין לפי שבמחשבה משיג במעט זמן מה שצריך ע"ז בדבור זמן רב. . . מכל מקום היינו שמשיג במחשבה ברבע שעה מה שצריך לדבר שעה או שתים, אבל שישגי במחשבה בשעה א' מה שצריך לומר ס' או פ' שנה זהו נמנע. אבל הענין הוא שהשגתו היה בבחי' ראייה דהיינו ראיית עצמיות החכמה ולא כמו שמתלבשת בבניה והשגה בבחי' אותיות, והיא למעלה מעלה מבחי' השכל כמו

שמלובש בהשגה ואותיות עד שיתכן שמה שמשגיג בבחי' ראיית החכמה בשעה ושתים כשירצה להלבישה באותיות יצטרך על זה זמן ס' או פ' שנה" כו'.

הלא נקט כאן שעל דרך הרגיל מה שמשגיג במחשבתו ברבע שעה זה יכול לבוא בדיבור במשך שעה או שתים, ורק בהשגה שהיא בבחינת ראיית עצמיות החכמה על זה צריך זמן רב של הרבה שנים (על דרך בלי קץ). וממשיך שם בלקו"ת שדרגת מחשבה בבחינת ראייה זוהי דרגא נעלית ומהגלויים דלעתיד לבא כו' ע"ש.

אבל כאן בתו"א שמדבר במשל מעלת המחשבה על דיבור ונקט מחשבות אין קץ, קשה לומר שהוא מדבר בדרגות נעלות אלו.

יישוב לשון התו"א: בחינת "מחשבה שבמחשבה"

והנה יסוד הדברים, נצטרך לומר ע"פ מ"ש בתניא אגה"ק סוסי"ט (קכט, א): "רק שבמחשבה יש בה ג' מיני אותיות . . . ואותיות המחשבה לבדה בלי הרהור אותיות הדבור נק' בחי' מחשבה שבמחשבה",

[כן ביארו את לשון התו"א כמה יודעי דא"ח ששאלתם על זה. וח"א הוסיף: שאין הכוונה למחשבה עצמה אלא להשכל המתגלה במחשבה, שבמחשבה יכול להתגלות דבר שכל שבאותיות הדיבור א"א לאמרה אלא ע"י דיבורים אין קץ, וכאשר מצינו פעמים רבות לכאו' שהלשון מחשבה קאי על הדבר המתגלה בו ולא אותיות המחשבה עצמה, כמו שקורא בדרך מצותין מצות ציצית ל"רצון" בשם מחשבה [עי' ד"ה ויקח קרח בלקו"ת ובסה"מ תקס"ב], ולכאו' הכוונה להרצון המתגלה במחשבה. עכ"ל הכותב].

ומבואר בכמה מקומות ענין מחשבה שבמחשבה שהוא מחשבת השכל בבחינת הבהקת האור, ועל כן האותיות בלתי ניכרים ובלתי נרגשים.

[נת' בארוכה בענין דרגות במחשבה, וענין מחשבה שבמחשבה, לקו"ת שה"ש לד, ג. ספר מאמרי אדה"ז על ענינים ע' רטו. אמרי בינה לאדהאמ"צ שער הק"ש פל"א ואילך. שער היחוד לאדהאמ"צ פמ"א ואילך. שע"ת לאדהאמ"צ קכ, ב ואילך. סה"מ תרצ"ב ע' לה ואילך. אגרות קודש אדמו"ר מהוריי"צ ח"ד ע' תעא ואילך. ד"ה זה יתנו תשט"ז (ע' 247). ועי' גם במובא לעיל ממאמרי אדהאמ"צ ד"ה שחורה אני ומשיחת ש"פ במדבר תשח"י ועי' פלח הרמון ויקרא ע' שמז וע' שנט].

ביאור לשון התו"א

ומכיון שמחשבה כוללת גם דרגת "מחשבה שבמחשבה", אם כן יתכן להעמיס את בלשון התו"א כאן: "כי ברגע אחד יכול לחשוב מחשבות עד אין קץ",

משא"כ בדיבור שבו ג"כ יש דרגות: מחשבה שבדיבור דיבור שבדיבור ומעשה שבדיבור (כמבואר בדרושים), אבל באיזה אופן דיבור שיהיה הלא יתכן רק דיבור אחד בבת אחת.

ואפשר יש לצרף ג"כ שני הדברים שכתבנו:

עיקר כוונתו בלשון התו"א הוא: כי ברגע אחד יכול לחשוב [ב' או ג'] מחשבות ביחד, [בענינים] עד אין קץ.

אבל לא חשש לתפוס לשון שברגע אחד חושב מחשבות בלי קץ, כי כן הוא האמת בדרגא פנימית יותר במחשבה ששם כלולות כל המחשבות כאחד, כמו שנתבאר.

כל מחשבה היא נצחית וקיימת לעולם

ועיין ג"כ במבואר בסה"מ תקס"ג ח"ב ע' תרעה (ד"ה אם יהי' נדחק): "דכל הרהור לא נאבד, כי הארה והתפשטות רוחנית היא מן הנפש מבחינת תנועת האותיות הרוחניים שבה וכמו הנפש לא תאבד. . . דהרי אפילו קלא לא אתאבד כמ"ש בזוהר, ומכל שכן אותיות מחשבה, ועל כן כל הרהורים שחשב ביום קיימים הם בכל פרטי פרטיהם אפילו אות אחת לא נעדר ונתבטל" כו'. ומבאר שם שמזה מתהווים חלומות שקשורים להרהורי לבו כו'.

[ועי' מזה גם בסה"מ תקס"ה ח"ב ע' תתנו. שערי תשובה לאדהאמ"צ ו, ב. נ, ב. מאמרי אדהאמ"צ דברים ח"א ע' קיד. גביאים וכתובים ע' קג. קונטרסים ע' רמז. הנחות ע' ריב וע' רמה. המשך תרס"ו ע' רסו (ובחדש הוא ע' שנד). ויש לעיין אם זהו מפורש כבר בספרי הקדמונים או שזהו חידושו של רבינו, וגם יש לעיין בדרושים שם אם זה קשור עם המובא שם מה ששמע רבינו מהה"מ על פסוק מציל עני מחזק ממנו].

שמזה מובן שיש מקום בעולם המחשבה שבנפש, ששם קיימים כל המחשבות שהאדם חשב. ויש לעיין אם זה קשור עם דרגות שבמחשבה הנ"ל.

עוד לשונות בענין ריבוי מחשבות

ועיין בלשון הלקו"ת בלק סז, ג: כמו למשל המחשבה הוא בחי' ההעלם של הדבור שהדבור הוא מגלה ופורש מה שבמחשבה ומה שבמחשבה הוא בסקירה אחת צריך לפרש הרבה בדיבורו.

ובתו"א הוספות פ' ויחי (קג, א): וכמשל אדם התופס במחשבתו דבר א' שהוא מקיפו במחשבה א' לבד כו' וכשבא לחשוב באיכות פרטיי' יתהוו צירופים רבים במחשבתו כו' וכמ"ש במ"א בארוכה.

ובאוה"ת בחוקותי (ע' תתקכב): "וכנראה בחוש שיחשוב בסקירה אחת מה שצריך שהות טובה דיבור".

אוה"ת שבת שובה ע' א'תקב: "כמו המחשבה באדם שכוללת כמה דיבורים דמה שיחשוב ברגע יצטרך לדבר שעה כידוע".

ובשערי אורה לאדהאמ"צ (פה, ב): "וכמו שידוע באדם שחושב מחשבה אחת לבד וכשמביאה בדבור תתחלק לרבבות צרופים שונים". גם כאן נקט ענין של רבבות על מחשבה ביחס לדיבור.

[ומצאנו עוד דמחשבה מתייחסת לאין קץ, במה שמבואר באוה"ת אשר נשמות ישראל שרשם ממחשבה על כן הם נקראים מהלכים לאין קץ, משא"כ המלאכים ששרשם מעולם הדבור הם נק' עומדים. אבל שם אולי זה קשור במבואר בכמה מקומות על שהמחשבה משוטטת תמיד ע"ד נהר דלא נייחא ולא פסקא לעלמין, וזהו ענין בפני עצמו].

[ע"כ בענין זה. והערה נוספת בביאור לשון התו"א כאן, מה שמביא לשון מארז"ל "כל העושה מצוה אחת כהלכתה" כו', כתבנו בעז"ה בגליון הערות וביאורים פ' ויקרא תשמ"ט].

* * *

ד: ענינים שמתחדשים מתוך כתבי-יד

הערה נוספת על התו"א כאן:

בסוף המאמר כותב: "וזהו כי תשא את ראש בני ישראל לפקודיהם, דהיינו נשמות הנק' ראש, "לפקודיהם" לשון וה' פקד את שרה וכו', ונתנו איש כפר נפשו לה'".

והנה אדמו"ר הצ"צ בעת שסידר מאמר זה לדפוס בתו"א (תקצ"ז), היה לפניו תכריך כת"י (מסומן כעת במס' 1034) שבו הוא תיקן והגיה דברים אחדים למען ההדפסה.

ובכת"י שם היה כתוב כאן: "לפקודיהם, בחי' עלמין, לשון וה' פקד את שרה". והצ"צ מחק בגוי"ק את התיבות "בחי' עלמין". [בפשטות, כי תיבות אלו אין להם הבנה כאן]. וע"כ נדפס בתו"א רק "לפקודיהם, לשון וה' פקד את שרה".

אולם באוה"ת תשא (ע' א'תתקכו), שם נמצא מאמר התו"א עם הגהות (משנת תקצ"א), ואז השתמש ג"כ הצ"צ באותו כתב-יד של המאמר, שם תיקן הצ"צ: "לפקודיהם, בחי' עלמין (צ"ל עלמין דכסופין), לשון וה' פקד את שרה".

הלא כאן מפענח הצ"צ את התיבות "בחי' עלמין" שמצד עצמם אין להם פירוש, שצריך לומר "בחי' עלמין דכסופין". ופירושו כי במאמר כאן כמה שורות לפני זה הוא מבאר בענין מחצית השקל (המחצית השני): "וזה נקרא שקל הקודש כסף לשון נכסוף נכספת, בחינת אהבה רבה הבאה מלמעלה במשקל... וזהו ארבע מאות שקל כסף בחי' ד' מאות עלמין דכסופין לעלמא דאתי". ועל כן מפרש הצ"צ כי כאן בפסוק "לפקודיהם" שמפרש מלשון פקידה שלמעלה, חייב אדם לפקוד את אשתו וה' פקד את שרה כו', על כן מזכיר כאן ענין "עלמין דכסופין" שגם כן קשור לענין היחוד כידוע. וזהו שמציע אדמו"ר הצ"צ לתקן הגירסא במאמר התו"א כאן: "לפקודיהם, בחי' עלמין דכסופין, לשון וה' פקד את שרה".

אולם יש לציין אשר בתכריך כת"י אחד [מסומן 1174, והוא ג"כ כת"י הכולל מאמרי אדה"ז ונקרא על שם תחילתו "ויקרא תקנ"ז", וכ"ק אדמו"ר מהר"ש ומהורש"ב נ"ע השתמשו בתכריך כת"י זה, עי' בהערות אדמו"ר מוהרש"ב שנדפסו בסו"ס הלקו"ת ובהקדמת רבינו שם], שם נמצא מאמר זה עם שינויים קצת, דהיינו שיש שם שורות אשר הם ממש כלשון התו"א, ויש שורות שהם בשינוי קצת.

וז"ל הכת"י כאן: "וזהו כי תשא את ראש בני ישראל לפקודיהם, שמתנשא נשמות ישראל לפקודיהם בחי' יחוד עליון, וה' פקד את שרה".

הנה כאן קיבלנו גירסא חדשה אשר במקום "בחי' עלמין", צ"ל "יחוד עליון". [ולפעמים אצל מעתיקים יכול להתחלף, ואם במקור היה כתוב באותיות קשות לקריאה או באותיות קטנות בין השיטין "יחוד עליון", אצל המעתיק יכול להתהוות "בחי' עלמין"].

ויש לומר אשר אילו היה לפני הצ"צ בשעתו כת"י זה, אפשר היה מתקן כן בתו"א כאן "לפקודיהם, בחי' יחוד עליון". כי הדבר מתאים לכאן. [וגם התיקון "בחי' עלמין דכסופין" הוא אותו ענין, אבל הוא יותר על דרך הרמז].

והמאמר כאן התחלתו הוא: "זה יתנו גו', כתיב נודע בשערים בעלה שהקב"ה הוא בעל של כל נשמה מישראל שמשפיע לכל אחד אהבה ויראה" כו'. ואח"כ מבאר בארוכה במאמר את בחינת "אהבה רבה" שהקב"ה משפיע בנשמות ישראל. ומתאים לזה גם סיום המאמר כאן, אשר "לפקודיהם" הוא בחינת יחוד עליון מלשון וה' פקד את שרה כו'.



לעילוי נשמת

אי"א מלאכתו מלאכת שמים

הרה"ח הרה"ת ר' יהושע זעליג הכהן ע"ה

ב"ר משה זלמן הכהן ע"ה

כצמאן

נלב"ע ח"י אדר ה'תשנ"ח

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף יצחק הכהן וזוגתו מרת תמרה ומשפחתם שיחיו

כצמאן



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת איש תם וישר

מייסד ישיבתינו הק' במסירות נפש

הר' מיכאל ב"ר חיים משה

טייטלבוים

לרגל היארצייט העשירי ביום ו' אדר



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת

איש תם וישר הולך תמים ופועל צדק
בר אוריין ויר"א רחים ומוקיר רבנן
הרב שלום בן יהודא משה הכהן ע"ה

שורפין



נלב"ע ביום י"ט אדר שני ה'תשס"ח

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו



לעילוי נשמת

האשה החשובה

מרת חנה מרים ע"ה

בת ר' משה ז"ל

נלב"ע תענית אסתר ה'תשנ"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה

הרה"ח הרה"ת ר' אהרן וזוגתו מרת מינא ומשפחתם שיחיו

שפוטיץ

לעילוי נשמת
הרה"ח הדגול המיוחד שבחבורה
השקדן בלימוד התורה
עושה צדקה וחסד בכל עת
משכיל על כל דבר טוב, נהנו ממנו תמיד בעצה ותושיה
קיבל כל אדם בסבר פנים יפות
בעל מדות תרומיות
איש ירא אלקים צנוע בכל אורחותיו
ר' גדליה ירחמיאל ע"ה
ב"ר מיכל ע"ה
שייפר

נקטף בדמי ימיו ביום י"ז אדר ה'תשס"ז



ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת
הו"ח אי"א נו"ג
הרה"ח הרה"ת ר' משה פנחס הכהן ע"ה
ב"ר אברהם מרדכי הכהן ע"ה
כ"ץ

גבאי בביהכנ"ס וביהמ"ד ליובאוויטש שבליובאוויטש
נפטר ביום בדר"ח אדר ב' ה'תשמ"ו
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' מאיר וזוגתו נעמי רבקה שיחיו
ובנם ישראל הירש שיחיל'
ובנותיהם חסיל' דבורה ונאוזה בינא שתחיל'
קלאפמאן

לזכות

החתן התמים שניאור זלמן שיחי' רייצעס
והכלה מרת דבורה לאה שתחי' ברוזשטיין
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום ג' ה אדר 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 הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת פראדי שיחיו רייצעס



לזכות

החתן התמים הנעלה והחשוב הרב מנחם מענדל שי' הכהן כהנוב
והכלה החשובה מרת שרה בלימא תחי' דיימאנט
לרגל נישואיהם בשטומ"צ
ביום שלישי שהוכפל בו כי טוב, ה' אדר
יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
לנח"ר רבינו הק' מתוך אושר ושמחה ברכה והצלחה בגו"ר תמיד כה"י.



נדפס ע"י ולזכות הורי החתן

הרה"ת הרה"ח ר' יהושע דוד שי' הכהן ומרת יהודית תחי' כהנוב

והורי הכלה

הרה"ת הרה"ח המיוחד שבחבורה בר אוריין איש החסד והמעש
ר' אברהם חיים ומרת חי' זלאטא שיחיו
דיימאנט

לזכות

האשה החשובה

מרת שרה טעמא בת שיינדל זעלדא תחי'

לרגל יום ההולדת שלה לאורך ימים ושנים טובות

שיהי' לה שנת ברכה והצלחה רבה ומופלגה

מתוך בריאות הנכונה ורוב נחת מיו"ח שיחיו

מנוחה ושמחה ואושר תמיד כל הימים