

פתח דבר

לרגל יום הבהיר יו"ד שבט - העשירי יהי' קודש - יום ההילולא דכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע וס"ו שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הננו מוציאים בזה לאור גליון חגיגי מוגדל, הכולל הערות וביאורים בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובכל חלקי התורה.

יו"ד שבט, יום קבלת הנשיאות של רבינו הגדול, הוא יום המציין את סיומה של שנה נוספת בנשיאותו הכבירה של הרבי, המציעד אותנו בראש לקראת משאת נפשו הקדושה, להכין את העולם כולו לקראת ביאת משיח. ויחד עם זאת, מסמן הוא את התחלתה של הפעילות רבת הממדים בשנה החדשה תחת נשיאותו הקדושה. יום זה "ראש השנה" הוא. "ראש השנה" לנשיאות הרבי.

אף למוסד "הערות וביאורים", מוסד שכל מטרתו לחיות עם - ולהחיות את - הלימוד בתורת הרבי, לעסוק בדבריו הקדושים ובתורת רבותינו - מציין יום זה סיומה של שנה מליאה בעיסוק בתורתו הקדושה - דהוא ותורתו כולא חד - והתחלתה של שנה חדשה, שנה פוריה בהתקשרות לרבינו ע"י לימוד תורתו, הארוכה מארץ ועמוקה גם מים.

כבכל פרט בעולם, גם בעניני רבינו זי"ע ישנם שני חלקים - ה'סתים' וה'גליא'. מחד דורש הרבי את הפעולות ה'גלויות', העולמיות, חובקות תבל, ומאידך תובע שלא לנוח אף בתחום ה'נסתר', החבוי מעין רואים. רצון הרבי הוא ש'נישא הפכים' - אל לנו לעסוק רק ברשות הרבים, עלינו לפעול גם ב'ארבע אמות של הלכה', לא רק ברחובה של רומי, אלא גם בתוככי ארון הקודש, לפני ולפנים הפרוכת של בית קודש הקדשים, דבית המקדש שכבבל. שם מצויה תורתו הגדולה והקדושה של הרבי - המעיין עצמו. וכשם שבמרחב ה'גליא' דורש הרבי מאיתנו לפעול גדולות ונצורות, כך גם ברובד ה'סתים' אין לנוח ולשקוט, אלא לחדש ולדון, להקשות ולברר.

קובץ "הערות וביאורים" צנוע הוא בממדיו לעומת הפעולות רבות הפירסום, אך למרות מיעוט כמותו, מבטא הוא את הרצון הפנימי בדיוק כמו פעילות רבת אנפין.

אך כידוע, אין לו לקובץ אלא הכותבים. אי לזאת פונים אנו שוב לכל אלו שדבר רבינו יקר לליבם, לזכור ולהתעורר, שרצון קדשו הוא לפלפל בדבריו מעל גבי במות תורניות. לא לחשוב מחשבות בלבד, אלא פשוט לכתוב בפועל, לפרסם ולהדפיס. בקשתנו פרושה בפני אלו שביכולתם לכתוב, לקיים את רצון קדשו לנחת רוח רבינו הק'.

בהזדמנות זו, נודה שוב לכל אלו שכבר השתתפו ומשתתפים בכתיבת הערות וביאורים בקובץ דילן, ובפרט להמשתתפים באופן קבוע. ולמותר להאריך בגודל הזכות והנח"ר שגורמים בזה לרבינו נשיאנו - וכפי שהזכיר ושיבח בזה רבות פעמים בשיחותיו הק', ויה"ר שיתברכו בהצלחה רבה ומופלגה בלימוד התורה, נגלה וחסידות, ובכל עניניהם בגו"ר.

ואנו תפלה להשי"ת, אשר תיכף ומיד תקויים בפועל ממש, בשורת הגאולה שנתבשרנו ע"י כ"ק אדמו"ר - "הנה הנה משיח בא - וכבר בא".

ונזכה זעהן זיך מיטן רבי'ן דא למטה כפשוטו, ונזכה לשמוע עוד שיחות ומאמרים, ללמוד ולפלפל בהם, ובאופן ד"גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך", תורתו של משיח, "תורה חדשה מאתי תצא", למטה מעשרה טפחים, ותיכף ומיד ממש.

בברכת חסידים

המערכת

ימים הסמוכים ליו"ד שבט ה'תשע"ו - שנת הקהל
ק"ד שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
קראון הייטס, נ.י. כאן צוה ה' את הברכה

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד שי"פ משפטים ה'תשע"ו
הערות יש לשלוח לא יאחזר מיום ג', כג שבט ה'תשע"ו

"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

תוכן הענינים

פירסום ראשון

- 7הווה ועתיד מי מכריע
הרב לוי יצחק גרליק

גאולה ומשיח

- 9מקום המקדש לעתיד לבוא בחלק בנימין?
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 16.....יחוס בנ"י לע"ל ע"י מלך המשיח
הת' שלום צירקינד

הקהל

- 18.....מעמד הקהל לחזק דת האמת
הרב בן ציון חיים אסטער
- 20.....ספר תורה של הקהל
הת' 'מרדכי שי' רובין

תורת רבינו

- 28.....פירוש תיבת "לגנוני"
הרב יהונתן דוד רייניץ
- 30.....מכת חושן לאור תורת רבינו
הרב עקיבא גרשון וגנר
- 33.....פעולה הנמשכת של מצות מילה
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 34.....מנין פרשיות שלא מתחילות באות וא"ו
הרב אברהם אלטיין
- 37.....זכירת יצי"מ כמ"ע שהז"ג
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 38.....ה'ביטול' ע"פ מאמרי' באתי לגני 'דשנה זו
הת' מנחם מענדל מונדשיין

נגלה

- 44.....חזקת תשמישין.....
הרב יהודה ליב שפירא
- 51.....בענין סתירת בית הכנסת.....
הרב עקיבא גרשון וגנר
- 57.....חזקה אין אדם פורע תוך זמנו.....
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 60.....ארץ ישראל מוחזקת היא.....
הת 'אהרן ליבעראוו
- 67.....הערות בענין המפליג בספינה קודם שבת.....
הת' מרדכי יאיר שחט

חסידות

- 71.....כי קרוב אליך הדבר מאוד.....
הרב שד"ב הלוי וויינבערג

הלכה ומנהג

- 72.....האם מותר להשתחוות בפני נכרי שיש לו שתי-וערב בבגדו.....
הרב ברוך אבערלאנדער
- 77.....מוחיצה בין אנשים לנשים.....
הרב שלום דובער לוין
- 82.....ביסוד תקנת ברכת הנר להבדלה.....
הרב בנימין אפרים ביטון
- 89.....החילוק בין "כסף" ל"כספים".....
הרב שבתאי אשר טיאר
- 89.....מראה מקומות וצינונים להל' מציאה ופקדון סעי' לא בשו"ע אדה"ז.....
הנ"ל
- 90.....בדין אין אומרים שירה אלא על היין.....
הרב אליעזר גרשון שם-טוב
- 94.....רקיקה בעלינו לשבת.....
הרב שמואל ביסטריצקי

- 95..... הערות בדיני רחיצה ביו"ט
הרב הרב מנחם מענדל מרזוב
- 99..... כוונה בפסוק פותח את ידך.
הת' מאיר חיים בריקמאן
- 101..... סיום י"א חודש במנחת עש"ק.
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 102..... סיום ברכה רביעית דברהמ"ז (גליון).
הנ"ל
- 102..... הפסק בברכת הריח (גליון).
הרב יהודה ליב אלטיין

פשוטו של מקרא

- 103..... כמה הערות בפרש"י עה"ת
הרב שרגא פייוויל רימלער

שונות

- 106..... שוטה היודע לספור (גליון)
הרב יהונתן דוד רייניץ
- 111..... משפחת כ"ק אדמו"ר הצמח צדק בחייו
הת' שלום דובער קוביטשעק
- 122..... מזוזה מצלת (גליון)
הרב שבתאי אשר טיאר
- 124..... פענוח צפונות התורה
הרב בנימין אפרים ביטון
- 128..... דיוקים בשו"ע אדה"ז מזהדו"ק ומהדו"ב סי' א'
הת' לוי יצחק ראקסין
- 134..... איסור לשון הרע במחשבה
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 137..... "חלוקת עבודה" בקשר לס"ת
הרב יוסף שמחה גינזבורג

- 138.....'היאך יכול החי להכחיש את החי'?
הרב ישראל אליעזר רובין
- 143.....כתב יד ראשוני של 'תניא' (גליון)
הרב פרץ יצחקי
- 143.....ההצלה הניסית בליל המאסר
הרב ישראל רוזנברג

ברכת חברים

בשם מרגנן ורבנן תלמידיהון ותלמידי תלמידיהון מתכבדים אנו
לשלוח את ברכותינו ברכת "מזל טוב מזל טוב" לידידנו היקר מבחירי
ומחשובי התמימים,

ומגדולי המקושרים לרבינו נשיאנו חריף ובקי ובעל כשרון נדיר
מסור ונתון בכל נפשו להצלחת הקובץ זה זמן כביר וחפץ ה' בידו
מצליח

ה"ה התמים הנעלה והמצויין מצאצאי רבותינו נשיאינו

לוי שי' טעלזנער

לרגל יום הולדתו ביום ט' שבט בשטומ"צ

יהי רצון שיהי' לו שנת ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר, ויזכה
לגרום עונג ונחת רוח לרבינו הק'

ולהוסיף ולעלות מחיל אל חיל בכל עניניו בגו"ר

לאורך ימים ושנים טובות

פירסום ראשון*

הווה ועתיד מי מכריע¹

הרב לוי יצחק גרליק

רב ומו"צ, קראון הייטס

היות והגליון יו"ל לכבוד היום הגדול והבהיר, י' שבט, ידוע שבהרבה מהיומי-הילולא/יארצייט שהרבי נהג עבור הרבי הקודם והורי הרבי, ערך הרבי "הדרן" על מסכתא. בהזדמנויות אלה, ברוב הפעמים הרבי דיבר אודות "ערכים" מסויימים, כמו "פרט וכלל", "הווה ועתיד" "גברא וחפצא" וכו' ומי מכריע בכל אלה, ועפ"ז יכולים להבין סברת המחלוקת וכו', והדברים ידועים.

ולכן נביא כאן א' מהחידושים של הרבי בענין "הווה ועתיד".

באחת הפעמים שהרבי דיבר אודות "הווה ועתיד" כתב א' להרבי שאולי יש להביא רא' משני מקומות מי מכריע, אבל הרבי שלל אותם והוסיף רא' שלישית. ומעניין שבכמה מילים הרבי מגלה לנו כמה "פנינים".

להלן הפענוח לענ"ד.

וז"ל השואל:

"להמדובר בהתוועדות בענין הווה ועתיד, ונזכר שמדובר בזה באחרונים, אם להעיר מר"ה טז, ב על הפסוק באשר הוא שם, ומסנהדרין סח, ב בענין בן סורר ומורה שנשפט על שם סופו".

[דהיינו, המקום הראשון שהשואל מביא הוא מר"ה טז, ב ושם ישנה סוגיא ארוכה, שר' יצחק מביא כמה דברים שיש בהם תחילה וסוף, וא' מהם הוא ש"אין דנין את האדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה שנאמר [בנוגע לישמעאל, שה' אמר להגר] "אל תיראי כי שמע אלקים אל קול הנער באשר הוא שם", הרי, שההווה מכריע את העתיד".

(* לזכרון חותני היקר והחביב הרה"ח הרה"ת המזכיר ר' ירחמיאל בנימין הלוי קליין שנלקח בפתאומיות ביום ח"י סיון תשע"ה. כבר הארכתי בגליונות הקודמים, שלמרות שהוא הי' בעל סוד נפלא, הנה לעת מן העתים שיתף אותי מיוזמתו, בענינים של תורה והערות על השיחות הק', מנהגים וכו'. ומוצגת בזה א' מהדוגמאות.

(1 ראה בארוכה בלקו"ש חלק טז ע' 398 בנוגע לשיטות דר"מ ור"י, חי"ט ע' 75 בנוגע לשיטת ר"ע, חט"ו ע' 455 בנוגע לבבלי וירושלמי ועוד.

המקום השני שהשואל מביא הוא סנהדרין סח, ב ושם ש"אטו בן סורר ומורה על חטאו [של עכשיו] נהרג? על שם סופו נהרג! וכו", הרי שהעתיד מכריע].

ע"ז ענה הרבי:

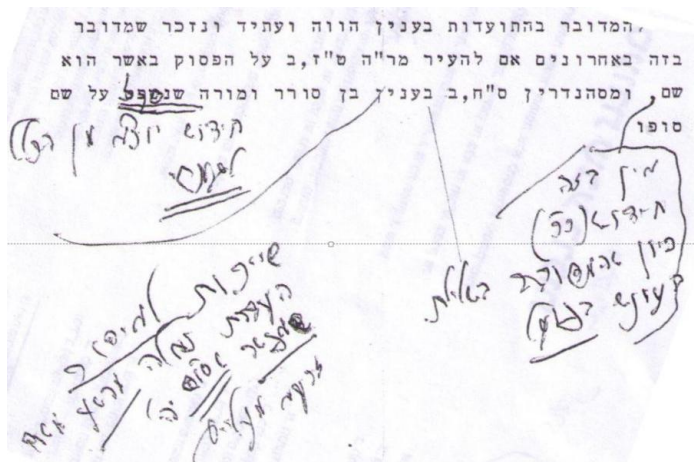
1. על הראי' הראשונה מישמעאל, אומר הרבי ש"אין בזה חידוש (כ"כ) כיון שהמדובר בשלילת בעונש בפועל", ולכן היות שמדובר כאן אודות עונש בפועל (שלא ליתן לו את העונש) מובן למה ההווה מכריע ואין ללמוד מזה לשאר מקומות.

2. על הראי' השני' כותב הרבי: במקום המילה "שנשפט" הרבי תיקן ל"שנסקל", והוסיף שזה "חידוש יוצא מן הכלל לגמרי" ולכן אין ללמוד מזה לשאר מקומות.

3. והרבי מוסיף ראי' שלישית שמשם יכולים ללמוד שהעתיד מכריע, והוא: "שייכות לאיסור העברת נחלה מרשע משום שאפשר שסו"ס יהי' זרעא מעליא".

פירוש: ישנו דין בשו"ע חו"מ סרפ"ב שלא יעבירו נחלה מבן שאינו מתנהג כשורה לבנים אחרים כי לא יודעים מי יהיו זרעיו וייתכן שיהיו כשרים וכו'. הרי שישנו ענין בהלכה, שאוסר להעביר נחלה בהווה מבן שאינו הגון כי ייתכן שיהיו לו בנים כשרים בעתיד.

הרי ברור שבהלכה זו העתיד מכריע.



גאולה ומשיח

מקום המקדש לעתיד לבוא בחלק בנימין?

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

דעת המצו"ד והאברבנאל שלא יהי' בחלק בנימין

ביחזקאל (פרק מג פסוק יז) כתוב: "והעזרה ארבע עשרה ארך בארבע עשרה רחב אל ארבעת רבעיה והגבול סביב אותה חצי האמה והחיק לה אמה סביב ומעלתהו פנות קדים" ופירש במצודת דוד שם: "והעזרה - הוא דפוס גג המזבח מקום המערכה עם מקום הלך רגלי הכהנים עם מקום הקרנות היה י"ד אמות על י"ד כן היה מאמצעיתה אל כל ארבעת צדדיה והיתה א"כ כ"ח על כ"ח: והגבול - הקרנות שהיו בגבולה מסביב לה בארבעת המקצעות היו חצי האמה מאמצעיתה לכל רוח והיו א"כ אמה על אמה: והחיק לה - החיק אשר לה הוא יסוד המזבח בלטה אמה מסביב (ויתכן שבא לומר לפי שמאז לא בלטה היסוד בכל סביבו כי במקום שהיה מנחלת יהודה לא היה יסוד כן ארז"ל (מדות פ"ג) לכן אמר לעתיד יהיה היסוד מסביב כי אז לא תהיה מקום המקדש והמזבח מיוחד לשום שבט וכאשר נראה בצורת חלוקות הארץ)

וכוונתו להא דאיתא בזבחים נגב: "וקרן מזרחית דרומית לא היה לה יסוד. מ"ט? אמר ר' אלעזר: לפי שלא היתה בחלקו של טורף, דאמר רב שמואל בר רב יצחק: מזבח אוכל בחלקו של יהודה אמה. אמר רבי לוי בר חמא אמר רבי חמא ברבי חנינא: רצועה היתה יוצאה מחלקו של יהודה ונכנסה בחלקו של בנימין, והיה בנימין הצדיק מצטער עליה בכל יום לנוטלה, שנאמר: (דברים לג) חופף עליו כל היום, לפיכך זכה בנימין הצדיק ונעשה אושפיזן להקב"ה, שנאמר: (שם) ובין כתפיו שכן", דכיון שקרן מזרחית דרומית היתה בחלקו של יהודה לכן לא הי' שם יסוד להזות עליו דם הקרבנות, אבל לעת"ל לא תהיה מקום המקדש והמזבח מיוחד לשום שבט, במילא יוכלו להזות גם במזרחית צפונית ולכן יהי' יסוד סביב כל המזבח.

וכן מובן מדברי האברבנאל שכתב על הפסוק (ירמי' לא, לו): "ונבנתה העיר לה" וז"ל: להגיד שלא תיוחד ירושלים לחלק יהודה ובנימין כמו שהי' בבית ראשון ולא לשבט אחד ביחוד, אבל תבנה לה' וכמו שיתבאר ביחזקאל שתהי' ירושלים תרומה לה' מן הארץ, עכ"ל. וכ"כ המלבי"ם שם, וכיון דירושלים לא תתחלק כלל ובדרך ממילא תהי' שייך לכל ישראל, א"כ אין שום טעם שלא יהי' להמזבח יסוד.

סתירה מגמ' זבחים

ובגליון העבר הוקשה שזה סותר להך דזבחים קיח,ב: "חופף עליו - זה מקדש ראשון, כל היום - זה מקדש שני, ובין כתיפיו שכן - אלו ימות המשיח; רבי אומר חופף עליו - זה העולם הזה, כל היום - אלו ימות המשיח, ובין כתיפיו שכן - זה העולם הבא" הרי מבואר כאן דגם בימות המשיח יהי' ביהמ"ק בחלקו של בנימין? ועי' מהרש"א בחדא"ג שם שביאר בזה: וז"ל: כתנאי חופף זה מקדש כו' ובין כתיפיו שכן אלו ימות כו'. במקדש בעוה"ז לא היה לשכינה דבוק גמור אלא דרך חפיפה משא"כ לימות המשיח דהוי דיבוק גמור לשכינה עם ישראל דהיינו ובין כתיפיו שכן ומקדש שני שהוא חסר בכמה דברים לא דריש ליה אלא מריבוי דכל היום וכו' עכ"ל.

ב' שיטות אם שבט לוי נוחלין לעת"ל בא"י

ואולי אפשר לומר בזה, דהנה ידועה מחלוקת הרשב"ם עם הר"ן בב"ב קכב,א דאיתא: "ועוד תניא עתידה ארץ ישראל שתתחלק ל"ג שבטים, שבתחילה לא נתחלקה אלא ל"ב שבטים...", וכתב ברשב"ם שם ד"ה "ועוד תניא וכו'": "שתתחלק לע"ל ל"ג שבטים . . ולקמן מפרש מאי ניהו, אותו חלק דטפי התם, דאי משום לוי דנקיט נחלה כשאר שבטים כדכתיב התם "שער לוי אחד" הא מנשה ואפרים נמי לא יטלו אלא חלק אחד וכו'". יוצא מדבריו דלע"ל יטלו שבט לוי חלק בארץ כמו שאר השבטים. ועיין גם בתוס' שם ד"ה "ואידך" שכ"כ, ועד"ז כתב הסמ"ג (לאוין רע"ו-ז) הובא במל"מ (הל' שמיטה ויובל פי"ג ה"י): "לא יהי' להכהנים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל וכו', ולע"ל נוטלין חלק אף בארץ שנאמר שער לוי אחד, כדאיתא בפרק יש נוחלין".

אבל בחי' הר"ן שם (מובא גם בשטמ"ק) תמה ע"ז שהרי מקראות מפורשין שלא כדבריו, שהרי כתוב בסוף יחזקאל (מז, יג) שיטול יוסף שתי חלקים ואיך אפ"ל שיטול רק חלק אחד? וכן מפורש בפרשה שלא יטול שבט לוי חלק בארץ אלא שיהיו לו ערים לשבת בהן, והוא מכלל התרומה אשר ירימו כו' (שם מה,א-ז, מח,י-ד), ואעפ"י שכתוב שער לוי אחד שער יוסף אחד, זה אינו עניין לנחלתן בארץ ישראל, אלא לומר שיהיו בירושלים י"ב שערים כנגד י"ב שבטים, שאע"פ שיוסף נמנה בכל מקום ב' שבטים היינו לענין נחלה, אבל לענין שאר הדברים אינו אלא שבט אחד, ושבט לוי נמי אע"פ שלא נטל חלק בארץ נמנה הוא במנין השבטים וראוי הוא שיהי' לו זכרון בירושלים כו', ולפיכך איני יכול להעמיד דברי ר"ש ז"ל בזה, אלא כך הוא עיקר הדבר שכשם ששבט לוי לא נטל חלק בראשונה כך לא יטול בשני, אלא שנתנו לו ערים לשבת סמוך לירושלים והם מכלל תרומת הקודש, עיי"ש עוד. וראה בס' ימות משיח בהלכה ח"א סי' ל"ו בענין זה בארוכה.

ועי' מנחת חינוך (מצוה תח) שכתב וז"ל: וכתב הרמב"ם ערי מקלט שמוסיפין בימי המשיח הכל ללויים ובפ"ח מהלכות רוצח כתב: "בימי מלך המשיח מוסיפין שלש אחרות על אלו השש שנא' וכו' והיכן מוסיפין אותן בערי הקני והקניזי והקדמוני שנכרת לאברהם אבינו ברית ועדיין וכו'". ונראה דהשלשה אומות הללו הם בכלל א"י כיון דנכרתה ברית לא"א ע"ה ולא יטלו הכהנים הלויים חלק ע"כ יתנו להם ערים. ומ"ש הרמב"ם כאן נכרתה ברית וכו' הג' ג"כ בכלל כיון דנכרתה ברית ונתקדשה בימי המלך המשיח ושאר כל הארצות היינו חוץ לעשרה עממים דלא נכרתה עליהם ברית, וכן מבואר ברש"י על התורה בפ' שופטים (יח,ב) ע"פ ונחלה וכו' מבואר על כן לא הי' ללוי חלק וכו' (דברים יט) לרבות קני וקניזי וקדמוני בשם הספרי מבואר להדיא דלע"ל לא יטלו הלויים חלק בכל העשרה עממים ע"ש. וכן ראיתי להדיא בספרי פ' קרח (קרח יח,כד). והגמרא דידן חולק על הספרי דמבואר בב"ב (קכב,א) דלע"ל יטלו הלויים נחלה בא"י שנאמר (יחזקאל מח,לא) שער לוי וכו', וכן כתב הסמ"ג ומובא במשנה למלך כאן והספרי ס"ל דקניזי וכו' לא יטלו וזה יהי' לע"ל.. והנה הרמב"ם והרב המחבר (החינוך) סוברים מפורש דלע"ל יתנו להם ערים כמבואר בדבריהם. ונראה ג"כ דסוברים דלע"ל לא יטלו הלויים גם כן נחלה מ"י עממים דאי היו סוברים כהש"ס דידן הי' הרמב"ם מביא זה הדין על לע"ל כמו שמביא פ"ד מה' מלכים דמלך המשיח לע"ל יטול חלק מ"י ג מארצות שיכבוש והוא ג"כ בב"ב שם ואינו מביא זה דהלויים יטלו חלק ג"כ נראה דלא ס"ל דין זה, וצ"ע האיך פסק כספרי נגד הש"ס שלנו וכו' ¹ עכ"ל.

הרי יוצא מדבריו דסבירא ליה דבזה פליגי הגמ' ב"ב עם הספרי דלפי הגמ' עתיד שבט לוי ליטול חלק בארץ משא"כ לפי הספרי, ונקט בשיטת הרמב"ם שפסק כהספרי וסב"ל דלעת"ל לא יטלו הלויים נחלה בא"י כלל, וראה גם שו"ת אגרות משה או"ח ח"ב סי' קי"ג שהוכיח גם מזה שהרמב"ם לא הביא דין זה בנוגע להלויים שהוא חולק ע"ז, עיי"ש.

חלוקת הארץ לעת"ל האם תהי' חלוקה חדשה

ובספר 'שערי טהר' (ח"א סי' כ"א) ביאר פלוגתא זו ע"פ מה שיש לחקור אם לע"ל כשיתוספו עוד ג' ארצות חדשות קניזי וקדמוני ותהי' א"י מ"י עממין אם מחמת זה תתבטל חלוקה הראשונה, שהרי לע"ל תהי' א"י אחרת ממנה שהיתה מקודם ויהי'

(1) אלא דלפי פירוש הר"ן הנ"ל בגמ' שם אין זה סותר כלל להגמ'.

לגמרי חלוקה חדשה, או דילמא הג' ארצות רק יתוספו על הז' הקודמין ויהי' רק בגדר הוספה, אבל חלוקה הראשונה לא תבטל².

ובפרטיות יותר מבאר, דהנה כתוב בתורה (שופטים יט, ח) ואם ירחיב ה' אלקיך את גבולך כאשר נשבע לאבותיך ונתן לך את כל הארץ אשר דבר לתת לאבותיך, וכתב רש"י כאשר נשבע לתת לך ארץ קני וקנוי וקדמוני ועיין בשפ"ח, ועיין ברמב"ן שהאריך בזה וכתב: וצוה כי לאחר ירושה וישיבה בארצם יבדיל שלש ערים.. ובהם תשלום המצוה כמו שאמר (במדבר לה יג) שש ערי מקלט תהיינה לכם, ואמר (שם פסוק יד) את שלש הערים תתנו מעבר לירדן ואת שלש הערים תתנו בארץ כנען, ולא צוה בתורה ביותר משש הערים האלה. וכן בכל מצות שבתורה הנוהגות לאחר ירושה וישיבה מתחייבין בהן לאחר ירושת שבעה גוים אלו. אבל במצוה הזאת לבדה הוסיף בכאן ואם ירחיב ה' אלהיך את גבולך. ולא אמר "כאשר דבר לך" כמו שאמר בכי ירחיב ה' אלהיך את גבולך של בשר תאוה (לעיל יב כ), כי ה' לא הבטיח אותם בשום מקום לתת להם רק שבעת הגוים האלה, אבל הזכיר כאן האבות ואם ירחיב ה' אלהיך את גבולך כאשר נשבע לאבותיך ונתן לך את כל הארץ אשר דבר לתת לאבותיך - וזה ירמוז לכל עשרה עממין שנאמרו לאברהם עכ"ל.

היינו דהקב"ה הבטיח אז לאברהם אבינו לא רק אלו הג' ארצות אלא י' ביחד, אבל לא זכו ישראל רק ז', וכמו שכתב רש"י בפ' לך מן המדרש רבה שלא נתקיימה עוד הבטחת הקב"ה לאברהם אבינו, ולפי זה י"ל שכשיזכו ישראל ויכבשו עוד אלו הג' תהיה נתינה אחרת מהקב"ה על כל אלו הי' ביחד, שאל"כ הלא מעולם לא נתקיימה ההבטחה של י' עממין ביחד כמו לאאע"ה, או דילמא גם בזה שיתוספו עוד ג' עממין יחשב כנתקיימה הבטחת הקב"ה לאברהם אבינו ולא יהי' ג' אלו החדשות רק בגדר הוספה וכמ"ש ואם ירחיב ה' את גבולך, והיינו שרק ירחיבו את הגבול ולא ישנו את א"י לחלות שם אחר.

ובזה תלוי פלוגתא הנ"ל, דאם סבירא לן דלע"ל בטלה חלוקה הראשונה ויהי' חלוקה חדשה לגמרי, הנה בחלוקה זו אין למעט שבט לוי כי רק בחלוקה הראשונה כתוב שלויים אינן נוחלים בארץ, וזהו שיטת הגמ' ב"ב לפי הרשב"ם, אבל הספרי סובר שגם לע"ל לא בטלה חלוקת הארץ ולא יתחדש על א"י חלות שם אחר, והג' הנוספות

(2) אלא דבמה שכתב שם דלעת"ל לא יהי' חלוקה לשבטים דוקא אלא לכאז"א מישאל בפני עצמו תמוה שהרי מפורש ביחזקאל מזכא: "וחלקתם את הארץ הזאת לכם לשבטי ישראל", וכן בפסוק יג שם כתיב: "אשר נתנחלו את הארץ לשני עשר שבטי ישראל וגו'", וראה גם ברשימות חוברת קלו בזה.

יתחלקו כמו הראשונות ובמילא לא יטלו שבט לוי אז, עיי"ש, וכן הוא דעת הר"ן בגמ' ב"ב כנ"ל³.

פעולת ברית בין הבתרים בג' ארצות

ונראה דיש להוסיף בזה עוד: דהנה בלקו"ש חכ"ה פ' לך א' בסופו כתב בנוגע לארץ קיני קניזי וקדמוני וז"ל: וי"ל אז אויך זיי האט דער אויבערשטער אפגעגעבן אברהם/ען בברית בין הבתרים, וויבאלד דער זעלבער ברית איז געווען אויף אלע צען ארצות עכ"ל, ובהערה 59 שם כתב וז"ל: לכאורה כ"ה לפי פשטות הלשון בהברית (שם, יח) "לזרעך נתתי" (וממשיך בפסוק שלאח"ז "את הקיני גו"), ובב"ר פמ"ד, כב: מאמרו של הקב"ה מעשה .. ומ"ש בפרש"י שם, יט (מב"ר ספמ"ד) "עשר אומות יש כאן ולא נתן להם אלא שבעה גוים והשלשה .. קיני קניזי וקדמוני עתידים להיות ירושה לעתיד" - י"ל דזהו בנוגע לנתינתן שתיעשנה ארץ ישראל (וקדושתה), לא רק שינוי הבעלות אלא גם שינוי האיות עכ"ל.

והנה ברא"ם פ' דברים (ב, יא) כתב דעשרה עממין שנתן הקב"ה לאברהם בברית בין הבתרים, הנה מלכתחילה נתנו לו ז' עממין בשביל ישראל, וג' עממין בשביל בני עשו ובני לוט, (שעיר עמון ומואב) שיזכו בתורת יורשים מאברהם והם נכללים במ"ש לזרעך נתתי וכו' עיי"ש בארוכה, דלפי שיטתו יוצא דבאמת ה' נתינה גמורה לאברהם כמו בכל א"י, רק דהג' עממין ה' בשביל בני לוט ובני עשו, ולפי"ז נמצא דמעולם לא היו ארצות אלו שייכים כלל לישראל וזה יהי' רק לע"ל.

אבל בפרשת דרכים (דרך הקודש דרוש ז') תמה עליו דאי אפשר לומר כן: א) דזרע פסול לא אקרי זרע ואיך אפשר לומר שהם נכללים במ"ש לזרעך וגו' עיי"ש בארוכה. ב) הרי כתב רש"י בפ' שופטים (יט, ה) עה"פ ואם ירחיב ה"א גבולך וז"ל: ואם ירחיב כאשר נשבע לתת לך ארץ קיני וקניזי וקדמוני ויספת לך עוד שלש ערים עכ"ל, הרי מבואר שה' נשבע לתת לנו קיני וקניזי וקדמוני, ולא מצינו שבועת ה' על זה אלא מה שכרת ברית את אברהם לתת לזרעו קיני וקניזי וקדמוני. והרמב"ם בפ"ח מהלכות

3 ודומה קצת להך פלוגתא (בבא בתרא קו, ב) "איתמר: שני אחין שחלקו, ובא להן אח ממדינת הים - רב אמר: בטלה מחלוקת, ושמואל אמר: מקמצינ" ופי' רשב"ם. שני אחין שחלקו - קרקעות. בטלה מחלוקת - ויחלקו לכתחלה בשלשה חלקים ובגורל דנהי נמי דנפל גורל לאחד מהן קנו כולן הני מילי היכא דחלקו כראוי אבל היכא דכל אחד נטל יותר מחלקו חלוקה בטעות הוא והדרא. מקמצינ - נוטל כל אחד שליש מחלקו ונותנין לזה כגון שירשו שש שדות ונטלו זה שלש וזה שלש ובא להן אח זה נותן לו שדה אחת וזה נותן לו שדה אחת הרי לכל אחד שני שדות והנם שוים.

4 ואף דכתוב בהדיא דלבני לוט נתתי ירושה (דברים ב, יט) ועד"ז בבני עשו (שם י"ב) הנה לפי הפר"ד הפי' הוא דלעולם ה' זה צ"ל לישראל משום קיום ברית בין הבתרים, אלא כיון דלא זכו, במילא נתן דוקא להם ולא לאומות אחרות מצד ירושה, אבל אי"ז קיום ההבטחה דברית בין הבתרים.

רוצח כתב, שקיני וקניזי וקדמוני נכרת לאברהם אבינו ברית עליהם, ועדיין לא נכבשו ועליהם נאמר בתורה ואם ירחיב ה' אלהיך את גבולך, ע"כ, הרי לך מבואר ממכה מקומות, שבתחלה כשכרת ה' ברית עם אברהם לתת לו את הקיני ואת הקניזי ואת הקדמוני היה כדי להנחילם לישראל תיכף ומיד, אלא שלא זכו לכך באותו זמן, ולעתיד לבוא לימות המשיח ינחילם לישראל כדי לקיים הבטחתו, והכי אמרינן בבראשית רבה (פמ"ד, ז) וז"ל: ר' חלבו בשם ר' אבא בשם ר' יוחנן, כך עלה בדעתו של מקום להנחיל להם לישראל ארץ עשרה עממין את הקיני ואת הקניזי ואת הקדמוני, והואיל ולא זכו להם, לא נתן להם אלא ארץ זו עממין את החתי ואת הפריזי וגו', אבל אדום ומואב ועמון לא נתן להם בעולם הזה וכו', אבל לימות המשיח יחזור ויהיו לישראל כדי לקיים מאמרו של הקדוש ברוך הוא, עתה"ד עיי"ש בארוכה.

ולפי מ"ש בפרשת דרכים יש לבאר לכאורה כוונת השיחה, דבאמת הרי אפשר לזמר בנוגע לג' הארצות בב' אופנים: א) דכיון דלפועל לא זכו ישראל נמצא דלא הי' בהם נתינה מעולם לישראל, ובמילא אין זה שייך כלל לא"י. ב) דבאמת מיד בברית בין הבתרים הי' כבר נתינה לישראל ונעשו כשאר א"י בלי ענין הכיבוש, ואפי' אח"כ כשלא זכו ונתנם לבני לוט וכו' אפ"ל דזהו רק בנוגע לפועל, ושאי אפשר לפעול שם קדושה, אבל הבעלות הוא של ישראל, שהם זרעו של אברהם ומעולם לא נפקע מהם בעלות זה, וע"ד המבואר בלקו"ש חט"ו פ' לך ע' 106 דהבעלות שנתן הקב"ה לאברהם על א"י אינו נפקע לעולם והו"ע תמיד אפילו לאחר החורבן כו' עיי"ש, וכן אפ"ל הכא, וזהו מה שאומר בהשיחה כאופן הב', דכיון שהם היו בברית אחד ביחד עם שאר הארצות, במילא אין לחלק ביניהם, וגם ממו"ש לזרעך נתתי, דמאמרו של הקב"ה חשיב מעשה, מוכח דכבר אז נתן הקב"ה אותם לישראל⁵.

ועפ"ז י"ל דאי נימא כדעת הרא"ם דג' עממין אלו מעולם לא ניתנו לישראל, יש לומר דלעת"ל יהי' נתינה חדשה של ארץ ישראל שיתחדש שהוא של י' אומות, אבל אי נימא כפי המבואר בהשיחה שכבר מעיקרא הי' נתינת הבעלות לישראל גם בג'

5) וראה רש"י סוף פרשת ויצא עה"פ מחנים שכתב: "שתי מחנות, של חו"ל שבאו עמו עד כאן, ושל ארץ ישראל שבאו לקראתו", והקשה הרמב"ן שם הא עדיין לא הגיע לא"י רק בגבול עמון ומואב ואדום ואיך באו לשם מלאכי א"י? ותירץ החתם סופר (ירושלים תשי"ח) ד"ל שהיו בניו קדושים כמו לע"ל שיהיו ג' אלו ג"כ א"י ע"כ באו מלאכי א"י, ועי"ז הבין יעקב כי בניו מחנה אלקים המה כמו לעת"ל במהרה בימינו וכו' עיין שם.

ולפי הנ"ל בהשיחה הי' אפשר לתרץ דהנה עד שלא כבשו חלה כלל קדושת הארץ הבאה ע"י כיבוש כמבואר בלקו"ש חט"ו הנ"ל וכל הקדושה דאז הי' מצד דזהו הארץ שנתן ה' לאברהם בברית בין הבתרים וכיון דמצד זה אין שום הפרש בין הז' עממין להג' עממין כנ"ל דבזה היו כולם שווים בהנתינה א"כ שפיר מובן דאז הי' זה א"י כהשאר ולכן באו כאן מלאכי א"י ועי' בשו"ת ציץ אליעזר חט"ו סי' ה', אבל ראה לקו"ש חכ"ה שם פ' ויצא ב' דשקוט"ט בזה בארוכה ומסיק דאף שהי' חו"ל מ"מ כיון שציצאת המלאכים הי' כדי ללוותו לא"י במילא אין זה נקרא יציאה לחו"ל עיי"ש.

ארצות אלו, אלא שלא זכו שיהי' בפועל, דלכן לא נכבשו ונתקדשו, מסתבר לומר שלא יהי' לעת"ל נתינה חדשה כיון דגם ג' הארצות כבר ניתנו מעיקרא לישראל.

וראה גם בס' משנת יעבץ (מועדים סי' מח אות ה) שהביא מה שכתב הרמב"ם (הל' מלכים פ"ד ה"ח): "המלך המשיח נוטל מכל הארצות שכובשין ישראל חלק אחד מי"ג ודבר זה חק לו ולבניו עד עולם" ודייק דממה ששינה הרמב"ם מלשון הגמ' שלא כתב שא"י עצמה תתחלק לי"ג חלקים אלא מכל הארצות שכובשין ישראל, משמע שכוונתו רק משאר ארצות הנכבשים אבל בא"י עצמה לא, וטעמו הוא עפ"י מה שהוכיח לשיטת הרמב"ם דחלוקה הראשונה שהוקבע באורים ותומים לא בטלה מעולם ונמשך גם על לעתיד, ולכן בא"י עצמה אין משיח נוטל חלק אחד מי"ג שהרי אי אפשר להפקיע נחלת השבט, עיי"ש.

עכ"פ לפי ב' שיטות אלו, יש לתרץ סתירה הנ"ל בנוגע לעת"ל אם מקום המקדש יהי' בחלקו של בנימין או לא, די"ל דהמצודות דוד והאברבנאל קאי לפי השיטה דלעת"ל יהי' חלוקה חדשה (שיטת הגמ' בב"ב) והגמ' דזבחים סב"ל כדעת הספרי דלעת"ל לא יהי' חלוקה חדשה ובמילא אי אפשר להפקיע חלקו של בנימין לבטל זכותו ולכן סב"ל ד"בין כתפיו שכן - אלו ימות המשיח".

שיטת הרבי בלקו"ש

אמנם בלקו"ש חל"ח פ' פינחס א', האריך בענין זה בנוגע לנחלת לויים בא"י לעת"ל, והקשה ג"כ דאיך אפ"ל שהלאווין יתבטלו לע"ל, וביאר שם כוונת הסמ"ג (וגם הרמב"ם סב"ל כן): שבאמת ינחלו בארץ ישראל עצמה, אלא שהוא רק בארץ "קניי קניזי וקדמוני" שיתוספו בימות המשיח, דעלייהו לא קאי הלאווין מעיקרא, וכפי דדייק הרמב"ם שהלאו קאי שלא ינחלו בארץ כנען דוקא, שזהו רק מז' עממין, משא"כ בג' הארצות קניי קניזי וקדמוני, שם יהי' חלוקה גם לשבט לוי כמו לשאר השבטים עיי"ש בארוכה.

ובהערה 44 שם הביא דעת הספרי ופירש"י הנ"ל בפ' שופטים, וכתב דיש לפרש שאין המדובר על לעת"ל, אלא בזמן הזה אם היו כובשים קניי קניזי וקדמוני, וכפי שפירש בבאר בשדה בפרש"י שופטים שם, וכן בעמק הנצי"ב לספרי קרח שם.

(6) ולפי זה יש לעיין דאי נימא דשייך דבזמן הזה יכבשו קניי קניזי וקדמוני א"כ איך הוכיח מזה הרמב"ם (הל' מלכים פ"ב ה"ב) דקאי על ימות המשיח, וכפי שכבר הוקשה בגליון אלף כד עיי"ש.

דלפי"ז יוצא דלכו"ע בנוגע לז' עממין לא יטלו הלויים נחלה, ולפי מה שנת' י"ל משום דסב"ל שלא יהי' שם חלוקה חדשה, וא"כ לפי"ז יוצא דגם לעת"ל יהי' בית המקדש בחלקו של בנימין ולא כהמצודות דוד והאברבנאל.



יחוס בני"ל ע"י מלך המשיח

הת' שלום צירקינד

תות"ל – 770

כתב הרמב"ם בהל' מלכים פי"ב ה"ג: בימי המלך המשיח כשתתישב ממלכתו ויתקבצו אליו כל ישראל. יתייחסו כולם על פיו ברוח הקודש שתנוח עליו. שנאמר וישב מצרף ומטהר וגו'. ובני לוי מטהר תחילה ואומר זה מיוחס כהן וזה מיוחס לוי. ודוחה את שאינן מיוחסין לישראל. הרי הוא אומר ויאמר התרשתא להם וגו' עד עמוד כהן לאורים ולתומים. הנה למדת שברוח הקודש מייחסין המוחזקין ומודיעין המיוחס. ואינו מייחס ישראל אלא לשבטיהם. שמודיע שזה משבט פלוני וזה משבט פלוני. אבל אינו אומר על שהן בחזקת כשרות זה ממזר וזה עבד שהדין הוא שמשפחה שנטמעה נטמעה:

והנה לכאן יש להעיר דיחוס הכהנים ולויים הוא לצורך עבודת ביהמ"ק, וגם לצורך אכילת תרומה (שלע"ל הוא מה"ת, מכיון שאז יהיו כל ישראל על אדמתן, כמבואר בסופ"א מהל' תרומות), שלזה צ"ל כהן מיוחס דוקא, כמבואר ברמב"ם הל' תרומות פ"ו ה"ב. וייחוס בני"ל לשבטיהם לכאן הוא לצורך נחלה, (וגם אולי קשור למנין בני"ל, שאז יהי' מנין העשירי, להדיעות שיהי' ע"י משיח, ראה סה"ש תנש"א ח"ב ע' 686).

והנה לפום ריהטא יש להעיר כאן כמה דברים. א. יש שקו"ט האם לע"ל יהי' חילוק בין שבטי אפרים ומנשה, או שלע"ל יהיו שבט אחד. ראה בלקו"ש חכ"ב ע' 248 בשוה"ג, ובחכ"ג ע' 43 הע' 15. וע"ע באנציקלופדי' תלמודית כרך כ"ד ערך ימות המשיח ע' תקצא-ב וש"נ, ובס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' מ"ה. ונפקא מינה האם מלך המשיח ייחס שני השבטים בנפרד, או כשבט אחד ביחד.

ב. לכאורה יש להעיר אודות הגרים, שלכאן מובן, שלאחר שמלך המשיח ייחס בני ישראל לשבטיהם, ממילא ישתארו המשפחות שהם גרים שלא יוכללו בתוך שבטי בני"ל, אלא יהיו בסוג בפ"ע. (ובס' עבודה תמה (להרב חיים נאטאנואן) דף כו, ג כתב שמלך המשיח יגלה להדיא שהם גרים. ואוי"ל באו"א שבדרך ממילא יודע שהם גרים. וצ"ע). [וראה יחזקאל מח כב-ג וברש"י שהגרים שנתגייירו בגולה יקבלו נחלה בתוך

השבט שבו נתגייירו בגולה. וע"ע מש"כ בזה הגראיב"ג שי' בגליון א'ז. ולכא' צ"ע מה יהי' באותם הגרים שנתגייירו בתוך מקום שיש בו כו"כ שבטים].

ולכא' יש לעיין לגבי הדין אודות גר שנשתקע שם גיתו ממנו ולא ידוע שהוא גר מותר בממזרת, (רמב"ם הל' איסורי ביאה פט"ו ה"ח), מה יהי' הדין לע"ל עם הגרים, שמכיון שכולם יידעו שבטיהם, לכא' יהי' גלוי לעולם ועד מי שהוא מזרע גרים, ואולי לא יהי' שייך במציאות הענין דגר שנשתקע שם גיתו.

ג. לכא' צ"ע מה יהי' הדין עם אלו שאין להם יחוס אב למשפחה, כגון נכרי הבא על בת ישראל והוליד בן, שאינו מתייחס על שבט אמו. [וראה מה שכתבו בדינו אודות ירושה - באנציקלופדי' תלמודית כרך כ"ד ערך יחס ע' קכג-ד, וע"ע בס' רמות גלעד (על עניני אלי' הנביא) ח"א ע' שי"ז ואילך]. ואוי"ל דינו יהי' כדין גר שנתגיייר בתוך שבט מסויים שמקבל נחלה בתוך אותו שבט כנ"ל, וכמו"כ י"ל בנדו"ד במי שאביו נכרי ואמו מישראל, שיקבל נחלה בתוך שבט אמו. וגם לכא' בגוף הענין נראה דאם אינו ידוע שאביו אינו מישראל, לא יגלה זה משיח, שהרי אפי' משפה שנטמעה בה פסול נטמעה, ולכא' כ"ש בנדו"ד שלהלכה הוא ישראל כשר. וע"ע מה שכתב בזה בס' רמות גלעד הנ"ל.

ד. בזה שכתב הרמב"ם שלא יאמר זה עבד וזה ממזר שמשפחה שנטמעה נטמעה, לכא' יש בזה "קלאץ קשיא", וכבר הקשה כן בס' עבודה תמה הנ"ל, דמכיון שמשיח ייחס ישראל לשבטיהם, הרי צ"ל על כאו"א מאיזה שבט הוא, וממילא כשיגיע לעבד שנטמעה הרי א"א לייחסו לשבטי ישראל וממילא יודע שהוא עבד? ולכא' י"ל בזה בפשטות, שמשיח לא ייחס כאו"א בפ"ע, אלא ייחס המשפחות, שמשפחה פלוני הוא משבט זה וכו', ובאם א' מבני המשפחה הוא עבד שנטמעה לא יגלה אותו משיח.

ובאם כל המשפחה כולם הם עבדים שנטמעו, לכא' י"ל שאכן בזה יתברר שאינם משבטי ישראל, אמנם אולי לא יתגלו כעבדים, אלא יהיו נחשבים בקבוצת הגרים (ראה לעיל אות ב'). או שמכיון שבין כך יודע שאינם משבטי ישראל, יתגלו כעבדים. ועצ"ע.

ה. מדברי הרמב"ם כאן משמע שבידור יחוס כהנים יהי' רק לאחר שלימות קבוץ גליות. אבל לכא' יש להעיר שמכיון שבנין ביהמ"ק יהי' לפני קיבוץ גליות, ולצורך העבודה בביהמ"ק יש צורך בכהנים מיוחסים, הרי לכאורה כבר אז צריך לברר (עכ"פ כמה) כהנים מיוחסים בכדי לעשות העבודה. וראה התועדויות תשמ"ה ח"ה ע' 3106.

ו. עוד יש להעיר שלכא' בכלל ענין ייחוס הכהנים לע"ל יהי' ג"כ לייחסם למשמרותם. ראה השגת הראב"ד על הרמב"ם הל' ביאת מקדש פ"א ה"ז. (וע"ע בס' ממות המשיח בהלכה ח"א סי' י"ז).

ז. במס' גיטין מב, ב אודות כהנת שנתערב ולדה בולד שפחתה, איתא שם "אם יבוא אליהו ויאמר בחד מינייהו דעבד הוא". ולכאור' מזה צע"ק על שיטת הרמב"ם כאן דמלך המשיח ייחס הכהנים ולא אליהו. ולכאור' י"ל בזה: א. דאליהו כאן לאו דוקא. ודוחק. ב. שלא יהי' זה ענין אליהו לברר כל הייחוסים, אלא ע"ד המבואר בכ"מ שאליהו יברר כמה ספיקות, וכמו הענין דיהא מונח עד שיבוא אליהו וכיו"ב, שעד"ז י"ל שעוד לפני ביאת המשיח יברר כמה ספיקות בעניני יוחסין, וע"ד המבואר בהדרן על הרמב"ם תשמ"ז שגם לשיטת הרמב"ם אליהו ירחק ויקרב וכו' אלא שאין זה חלק מהשליחות המיוחדת של הקשור להגאולה (וע"ע בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' ט). אבל ייחוס הכהנים ובנ"י בכלל, הר"ז ענין השייך לשלימות התומ"צ, ולכן זה יהי' ע"י מלך המשיח דוקא (ראה לקו"ש חל"ה ע' 208). ויש עוד להאריך בזה ואכ"מ.

ויה"ר שזוכה לקבל פני משיח צדקינו תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



הקהל

מעמד הקהל לחזק דת האמת

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקו"ש חל"ד ע' 212 ואילך דלשיטת הרמב"ם ענינה זו של המצוה שהיא "לחזק דת האמת" אינו רק טעם בתוכנה של המצוה או ענין של תוצאת המצוה אלא זהו תוכן המצוה ה"חפצא" שלה ולכן כוונת המצוה היא חלק מעצם מעשה המצוה ולכן ההקלה ושמיעת הפרשיות בלי כוונה ותוכן שיראה עצמו כאילו עתה נצטווה בה ומפי הגכורה שומעה הוי לא רק חסרון בהמצוה אלא שחסר ב"חפצא" דמצות הקהל, ובזה יומתק דהציווי על ההקהל האנשים והנשים והטף והטעם למען ישמעו ולמען ילמדו הם באותו הכתוב כי אינו נתינת טעם גרידא.

וזש"כ הרמב"ם וגרים שאינם מכירין חייבין לבכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בו בסיני, אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתירה, כי כמו דמסיים הרמב"ם שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת וכמשנ"ת, אמנם זה ברור דאף דבשניהם [גרים שאינן מכירין וחכמים גדולים] צ"ל כוונת ההקהלה לחזק דת האמת ויראה עצמו כאילו עתה נצטווה בו וכו' פשוט שיש חילוק למעשה בהקיום וכדמוכח מלשון הרמב"ם שאצל גרים היראה הוא מעצם השמיעה ולא מתוכן הדברים הנשמעים משא"כ במי שמכיר

עד אפילו לחכמים גדולים צריכים לשמוע בכוונה והיראה הוא תוצאה גם משמיעת תוכן הפרשיות, עייש"ב.

ויש להעיר מפרושי התורה לר' חיים פלטיאל [תלמיד חבר של המהר"ם מרוטנבורג. ירושלים תשמ"א] פ' וילך "מיהו הקשה מ"ה [=מורי הרב] כיצד הוא זה בתלמוד תורה נשים פטורות דכתיב בניכם ולא בנותיכם ושמיעת תורה בהקהל הם חייבות, ותירץ דנהי דזמן גורם לשמוע מכל מקום שבאנו להק' לא ק' דההיא שמיעה היא כדמסיים למען ישמעו ויראו את ה', ומורא לא הוי זמן גרמא, מיהו כל השנה לא הוי מורא בת"ת רק בירושלים ברגלים מתוך שרואין כהנים בעבודתם ולוים בדוכנם, והכי נמי אמרינן למען תלמד ליראה את השם, מיכאן שמועה מביא לידי יראה, כפי' רש"י [=כן פירש רבינו שיחיה]."

ואולי י"ל דאף אם נימא שהר"ח ס"ל כהרמב"ם שהכוונה לחזק דת האמת הוא גדר בחפצת מצות הקהל גופא, מ"מ הרי אופן קיומה הוא באופן דצריך להבין וללמוד מהמלך וא"כ היה קשה לו למה נשים מחויבות ללמוד בהקהל - וכפשטות הקרא דלא כראב"ע אנשים ללמוד ונשים לשמוע כי אם נימא דלמען ישמעו ולמען ילמדו הוא מעצם המצוה בודאי קאי על נשים ג"כ - אמנם הרי יכולים לומר דקיום המצוה בנשים יהיה כמו שכתב הרמב"ם לגבי גרים [דגם הם נכללו בהכתוב דלמען ישמעו וכו'] דרק צריכים לשמוע בלי ללמוד ובפרט דנשים פטורות מת"ת, ועל זה מתרץ כי השמיעה הכא יראה היא ובזה נשים מחויבות ולכן הדרא לדינא דאם היא יכולה להבין ואז היראה תהיה יותר אז המצוה עליה לשמוע בכוונה משום הא דגדרה של מצוה הוא לחזק דת האמת. ויש להעיר דהרמב"ם כתב דהמלך מברך ברכת התורה קודם הקריאה כמו שמברכים בבית הכנסת, והיינו דאף דגדר המצוה הוא חיזוק דת האמת אופן קיומה הוא בקריאה ולימוד התורה וכן"ל שמברכים עליו, וצ"ע אם הר"ח הנ"ל ג"כ ס"ל הכי ואולי הוא ע"ד המבואר לגבי אמירת פסוקים קודם ברכת התורה אם אינו בדרך לימוד.



ספר תורה של הקהל*

הת' מרדכי שי' רובין

תות"ל המרכזית - 770

הקדמה

עומדים אנו בשנת הקהל – כפי שכ"ק אדמו"ר קבע שכל השנה היא "שנת הקהל", ולכן ראוי לעיין בדין א' מהריבוי הלכות וענינים הקשורים במצות הקהל. ידוע שבהקהל היה המלך קורא בתורה לבנ"י לעורר אותם ביראת שמים ע"מ לחזק שמירת התומ"צ. ויש לעיין באיזה ס"ת הוא השתמש, ובאמת חזינן דיש כמה שיטות בנידון.

וכבר דשו בסוגיא זו כמה מגדולי הראשונים והאחרונים וכתבו הנפק"מ המסתעפים ממנה, עיי"ש בדבריהם בארוכה¹ ואכ"מ. ואנן בתחילה נקדים קצת מדבריהם לברר הענינים ואח"כ נבאר קצת עומק הפלוגתות של הראשונים ולהוסיף איזה עיונים והערות בדא"פ.

מחלוקת בין רש"י והראב"ד ולבין התוס' בס"ת של הקהל

א. הנה גרסינן במכילתין (בבא בתרא יד, ב) בנוגע להקיפו של ס"ת "ואי ס"ד ס"ת הקיפו ו' טפחים, מכדי כל שיש בהקיפו שלשה טפחים יש בו רוחב טפח, וכיון דלאמצעיתו נגלל, נפיש ליה מתרי טפחא רווחא דביני ביני, בתרי פושכי היכי יתיב? אמר רב אחא בר יעקב: ספר עזרה לתחלתו הוא נגלל. ואכתי תרי בתרי היכי יתיב? אמר רב אשי: דכריך ביה פורתא וכרכיה לעיל".

והנה בפירוש דברי ר' אחא בר יעקב "ספר עזרה לתחלתו הוא נגלל" שהוזכר בגמ' כתב רש"י (ד"ה ספר העזרה) לבאר אם הס"ת הוא מונח בארון (כמוכח שם בהדיא מהסוגיא שדן בארון) א"כ אמאי מקרי "ספר העזרה"² דמשמע שהוא בעזרה ולא בקה"ק (אף שבעצם העזרה מקיף וכולל ההיכל וקה"ק בתוכו), ואדרבה בפשטות

(*) לזכות הילד, חייל בצבאות ה' מנחם מענדל בן מנוחה רחל שי' שיה' לו המשך הרפו"ש בקרב ברמ"ח איבריו ושם"ה גידיו, ויה"ר שירווי הוריו ממנו רוב נחת חסידותו, ויגדל להיות חסיד יר"ש ולמדן כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

(1) עיין בצפנת פענח מבואר (בענין ס"ת של הקהל – תשע"ו, לר' י"י יהושע העכט) שמאריך (בהערות בשוה"ג) בכמה דינים בס"ת של הקהל לשיטת הצפע"נ, ושם מובא כו"כ שיטות מהראשונים והאחרונים.

(2) ואכן ביד רמה על אתר (קפב) גרס שלא כרש"י "אמר רב אחא בר יעקב ספר תורה שבארון לתחלתו הוא נגלל", ולא גרס "ספר העזרה" ולכן לא בעי לפרושי כרש"י ש"ובו קורין בעזרה פרשת המלך בהקהל וכהן גדול ביה"כ".

הס"ת שבארון אסור להיכנס לקה"ק להוציאו, וז"ל רש"י: "ספר שכתב משה ובו קורין בעזרה פרשת המלך בהקהל וכהן גדול ביה"כ"³.

והראב"ד ז"ל (מובא בשטמ"ק) ס"ל כדעת כרש"י⁴, וז"ל "אותם העמודים שאמרו לא ידעתי מה היו משמשים. ואפשר כשמוציאים התורה בפרשת הקהל לקרותה אז היו גוללים עליהם ואף על פי שהמלך היה לו ספר תורה שהיתה נכנסת עמו ויוצאת עמו אבל בפרשת הקהל בספר עזרה היה קורא".

אמנם בתוספות בעמוד א' שם (ד"ה שלא יהא ספר תורה יוצא ונכנס כשהוא דחוק) שואל וחולק⁵ על פרש"י.

דהנה בתחילה שולל שיטת רש"י בקושייתו ואח"כ כותב ביאור אחר, וז"ל: "וא"ת והלא לא היו מוציאים אותו מן הארון דהא אסור ליכנס בבית קדש הקדשים וביום הכפורים לא אשכחן בסדר יומא שהיה מוציאו, וי"ל דלצורך כדי לתקן שרי ליכנס בבית קדש הקדשים כדאמרינן בעירובין (דף קה.) וה"נ יכולין ליכנס שם כדי לתקן ספר תורה כדי שלא יתעפש ויתקלקל וגם משחרבו משכן שילה עד שבנה שלמה בית המקדש היו יכולין להוציאו מן הארון ולעיין בו" עכ"ל.

אכן ע"ד התוס' הנ"ל כן הקשה תוספות ישנים על אתר (יד, ב. ד"ה ספר) ובפירוש מביא ואח"כ שולל פרש"י וז"ל: "פי' הקונטרס ס"ת שכתב משה ובו קורין בעזרה פרשת המלך בהקהל וכהן גדול ביה"כ אין לו אלא עמוד ונגלל מתחילתו לסופו. ולא נהירא דאותו ס"ת לא היו מוציאים כלל לפי שהיה בבית קה"ק ואין מוציאים אותו אלא בשביל צורך ס"ת עצמו כדפירשתי אלא ס"ת של עזרה היה ס"ת אחר שהיו קורין בו כשהיו רוצים ואותו ס"ת היה נגלל לתחלתו וכמו כן היה ס"ת שכתב משה".

(3) וכן מביא הרשב"א בחידושו את ד' רש"י, "ועוד שבו היו קורין פעמים בצבור כמו שכתב רש"י ז"ל שבו היו קורין בעזרה פרשת המלך בהקהל וכה"ג ביוהכ"פ".

(4) ואכן גם ברבינו גרשום למד כרש"י וז"ל "ספר עזרה היינו ספר תורה המונח בארון לתחלתו הוא נגלל". וכן מוכח מדברי הרא"ש שם (סימן נב).

ובמלאכת שלמה על משניות (סוטה פ"ז מ"ח ד"ה חזן) כתב ג"כ כרש"י, "וממשיך זה הפי' הוא מוכרח שם, ונראה שמשנגזר הארון ה' להם ס"ת אחר ונקרא ג"כ ספר העזרה".

וצ"ע בתחילת בדבריו שם שמתחיל: "כתב הר"ם ז"ל זה הס"ת הוא הנק' בכל מקום ספר העזרה והוא ספר שכתב משה רבינו ובו קורין פ' המלך בהקהל וכ"ג ביה"כ כן פרש"י בפ"ק דב"ב דף י"ב [נראה דט"ס וצ"ל י"ד]". ואינו מובן מ"ש" כתב הר"ם ז"ל זה הס"ת הוא הנק' בכל מקום ספר העזרה", דלא מצינו שהרמב"ם כאן מפרש בפיה"מ וכן ביד החזקה, וצ"ע איפה המקור לזה ברמב"ם.

(5) בלשון החתם סופר (דף יד עמוד א) "אבל העמודי עשווי לקרות בס"ת בחוץ כפירשי ד"ה ס' עזרה וכו' ולא כהתוס' ד"ה שלא וכו'". וראה עינים למשפט שג"כ כתב שהוא מח' רש"י ותוס' באיזה ס"ת קראו.

ומש"כ "כדפירשתי" הוא לעיל בע"א (ד"ה כדי שלא) וז"ל שם: "וא"ת ולמה היו מוציאים האסור ליכנס בבית קדשי הקדשים, וי"ל דבשביל צורך ספר תורה שרי לראותו כדי שלא יתעפש וגם משחרב משכן שילה עד שבנה שלמה בית המקדש היה לבית קה"ק והם יכולין [להוציאו ו] לעיין בו (ולהוציאו)". עכ"ל.

ולדעת התוס' ותוס' ישנים נראה לומר בפשטות דבהקהל קרא המלך בס"ת שלו (וביוה"כ בס"ת שביוה"כ שבעזרה, ואכ"מ), וס"ל כדעת הרי"פ בביאורו לרס"ג (עשה טז) עיי"ש בארוכה, וכהצפנ"נ בכ"מ ועוד אחרונים, ועיין לקמן.

ביאור של הרש"ש ברש"י והקושי שבדבריו

ב. אולם הרש"ש בחידושויו על התוס' (דף יד עמוד א) מבאר לשיטת רש"י באופן אחר וז"ל "ד"ה שלא. וביוה"כ לא אשכחן כו'. ורש"י שכתב לקמן ע"ב בד"ה ספר עזרה ס' שכ' משה ובו קורין כו' וכ"ג ביוה"כ. נ"ל דמייירי בבית שני שלא היו הארון וביומא (נ"ב ב) לא חשיב הס"ת בין אותן דברים שנגזזו עמו. ועוד הרי כתב י"ג ס"ת כדאיתא במדרש ס"פ וילך. ואולי היה בב"ש אחת מהן. אך עכ"ז ראייתם מדלא אשכחן כו' אינה ראייה דהתם איירי בב"ש וכדאמרי' שם".

אבל מלבד הדוחק שבדבריו שצמצם והגביל את פרש"י רק לבית שני ומד' רש"י אינו משמע לחלק כלל, אלא רש"י כתב לשון כללי וסתמי "ספר שכתב משה ובו קורין בעזרה פרשת המלך בהקהל וכהן גדול ביוה"כ", הרי בנוסף לזה יכולים ללמוד כהאחרונים שלומדים ברש"י כפשוטו (והרש"ש היה רק משום דוחק קושיית התוס'). וא"כ נמצא דהדרא קושיית התוס' הנ"ל לדוכתי'.

ועוד יש להוסיף ולדייק למה מקדים רש"י "ספר שכתב משה", לכאור' בהשקפה ראשונה זה מיותר לגמרי זה משה כתבה, ולמאי נפק"מ – ואם לא כתבה משה מאי הוי?

מה שנוגע לנדו"ד המבואר בגמ' היא שהיא ס"ת שבארון, וזה שקורין אותו בגמ' "ספר עזרה" על זה מפרש רש"י שמוציאין אותו לקרא בעזרה בהקהל. והוה לי לרש"י למימר רק "ובו קורין בעזרה פרשת המלך בהקהל וכהן גדול ביוה"כ", ולא בעינן הקדמות מיותרות אע"פ שהן אמת.

דברי האחרונים לתרץ שיטת רש"י

ויש לתרץ לשיטת רש"י והראב"ד ודעימי' מקושיית הבעלי תוס' מדברי האחרונים:

דהנה ב"אמבואה דספרי" לספרי זוטא (ח"ב פ' קרח ע' קצד ואילך) שכתב "מבואר מדברי התוס' דהא דאסור לכנוס הוא רק שלא לצורך כלל, אבל כשנכנס לצורך עבודה או מקדש או לצורך מצוה שרי, דבאופן זה לצורך לא נאמר כלל האיסור דאל יבא, דאל"כ אין מובן כלל לדברי התוס' דלמה יהי' מותר לכנוס לצורך תיקון ס"ת, דודאי דאי"ז עשה שידחה הל"ת דאל יבא ... ומוכרח דס"ל לבתוס' דבכה"ג דנכנס לצורך ליכא באיסור כלל ולא משום דחי"י, עיי"ש⁷.

ויותר מזה מבואר בקונ' זכר למקדש (לאדר"ת, ע' לו): "ואולי יש לומר דגזירת הכתוב הוא מדכתיב (וילך לא, יא) תקרא את התורה הזאת, משמע הנמסרת לכהנים ולויים שיהי' בארון ה' בקה"ק (שם לא, ט). וישבתי בזה קושיית אדמו"ר הגז"ל ע"ד רש"י ב"ב (יד, ב) איך הותר לבוא אל הקודש".

אבל עדיין צריך להבין הטעם המחלוקת של רש"י ותוס' – מהו עומק פלוגתתם.

ובאמת אפי' אם הביאור של האחרונים הנ"ל, למה נדחק רש"י לפרש באופן כזה שהוציאו ס"ת מקה"ק בהקהל באופן של היתר ובדיעבד. ואף שלשון הגמ' שמשתמש בלשון "ספר העזרה" לס"ת שבארון משמע כן כדברי רש"י, אבל מ"מ הא גופא צריך ביאור, אמאי בהקהל הוצרכו לס"ת שבארון ולסמוך על התיירים ולא סגי בדרך ישר לקרוא בס"ת של המלך באופן דלכתחילה, ואדרבה דלכאו' זה היפך של כל מצוות הקהל להוסיף ולחזק ביר"ש והידור במצוות באופן לכתחילה ולא בדיעבד.

ביאור של כ"ק אדמו"ר בהקהל לדעת הרמב"ם

ג. ויש לומר הביאור בדעת רש"י וג"כ לבאר המח' בין רש"י ותוס' הנ"ל. ובהקדים ביאור של כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חל"ד ע' 187 ואילך) בדעת הרמב"ם ביסוד הגדר של מצוות הקהל, ורק נביא בקיצור ועיין בהמקור בארוכה.

דהנה הרמב"ם (הלכות חגיגה פרק ג הלכה ו) כתב "חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בו בסיני, אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתרה, ומי שאינו יכול לשמוע מכוין לכו לקריאה זו שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת ויראה עצמו כאילו עתה נצטוו בה ומפי הגבורה שומעה, שהמלך שליח הוא להשמיע דברי האל" עכ"ל.

7 ועד"ז מבואר בספר היחש במענה למכתבו הא' דמהר"ץ חיות כתב "והותר להוציאו בעבור צורך הקריאה לדעת רש"י כלצורך תיקון האמור בתוס' ב"ב יד, א". ועד"ז בשושנים לדוד על משניות יומא (פ"א מ"א, לבאר לפירש"י שלא הוזכר בכלים פ"א מ"ט ובהקהל"), עיי"ש.

ובס' ראשית בכורים דשקו"ט בזה, מסיים "ואולי דנחשב כלצורך תיקון להניח הס"ת אז במקומה וצ"ע".

וע"פ דברי הרבמ"ם כ"ק אדמו"ר מבאר שאלה פשוטה: דלכאורה דורש ביאור, הרי מקום מצות הקהל היא בהמשך לשמיטה (בפ' בהר או עכ"פ בפ' ראה), ומדוע המתין הכתוב בהקהל עד סיום התורה בפ' וילך?

אלא שע"פ ד' הרמב"ם הטעם והצורך למעמד הקהל הוא משום שהחידוש דמעמד הר סיני ומ"ת הי' לא בלימוד התורה ושמיעת מצוות ה', אלא באופן של ראי' כמ"ש "וכל העם רואים . . אתם ראיתם גו'" (יתרו כ, טו-יט), כי דווקא ע"י ראי' באים ל"בעבור תהי' יראתו על פניכם לבלתי תחטא" (שם, יז). וכידוע דאינה דומה שמיעה לראי' (ר"ה כו, א) דרק ראי' פועלת על האדם עד שהדבר מתאמת אצלו לגמרי, וכן הי' במ"ת, שע"י ש"כל העם רואים" נתאמת אצל כאו"א מישראל ש"אנכי ה' אלקיך".

וע"כ, בכדי שהדור שלאחרי מ"ת והדורות הבאים "יראו את ה"א ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת" – אינה מספיקה רק זכירת מעמד מ"ת, אלא צ"ל ענין מיוחד, מצות הקהל, שכל ישראל אנשים, נשים וטף נקהלים יחד כמו במ"ת "ויראה עצמו כאילו עתה נצטוו בה ומפי הגבורה שומעה".

ועפ"ז מובן הטעם שנא' המצוה סמוך ולפני כניסתם לארץ, כי כל תוכן מצווה זו היא לחיות מחדש את מעמד הר סיני גם כאשר יוצאים בני"מ מדבר סיני – המקום שקבלו את התורה מפי הגבורה למק"א ושונה בתכלית, בכדי שגם במקום ההוא יהי' אצלם מעין שניתנה בו התורה בסיני.

עד כאן תוכן הביאור ברמב"ם.

ע"פ ביאור של כ"ק אדמו"ר מבאר דעת רש"י

ד. ועפ"ז שכל ענינו וגדרו של מצוות הקהל הוא לחדש את מעמד הר סיני, מובן דעת רש"י ודעימ' הנ"ל, דלגבי מצוות הקהל בעינן דווקא ס"ת שבארון המונחים אצל לוחות הברית שניתנו בסיני, ולא סגי בס"ת של מלך הפרטי.

ואם כנים הדברים ג"כ אתי שפיר ומובן היטב זה שדייק רש"י להקדים ולהוסיף "ספר שכתב משה ובו קורין בעזרה פרשת המלך בהקהל וכהן גדול ביה"כ", דדווקא בס"ת שכתבה משה השתמשו כיון שכל הענין הקהל היא לפעול מעמד הר סיני. ובפשטות כשראו בני"מ את ס"ת שכתבה משה התפעלו עד מאוד ו"זכרו" [וחיו] מעמד הר סיני באופן של ראי' ממש, ועי"ז התחזקו ביר"ש וכיו"ב. ומובן מעצמו שע"י ס"ת סתם של מלך פרטי לא היתה המעלה דראי' דמעמד מ"ת אלא כשמיעה ולימוד התורה בלבד.

ואדרבה היא הנותנת, הקושיא היתה איך נכנסו לקה"ק להוציא ס"ת וכו' – והביאנו לעיל שהי' היתר לצורך וכו'. אבל לא רק שהיה מותר וכו', אלא אדרבה זה עצמו שהי'

ענין גדול (ולא פשוט כ"כ) וגרם ל"רעש ושטורעם גדול" ועי"ז כל בני ידעו מזה, והתפעלו והיכירו את גודל המעמד דהקהל שהותרו להיכנס לקה"ק עבור ענין נורא כזה.

ועוד יותר יש לומר שעיי"ז שהוציאאוהו מקה"ק וקראו מס"ת של משה, זה ג"כ הוי כמעמד הר סיני. דכל מעלת ונקודתו העיקרית של הר סיני היתה שהי' גילוי העצמות ממש (כמבואר בדא"ח בכ"מ). והקהל היתה אח"כ בזמן ביהמ"ק בקה"ק, ולכן ע"י שהס"ת הגיע עכשיו מקה"ק מקום גילוי העצמות, הי' אותו גילוי העצמות שבמעמד מ"ת ג"כ במעמד הקהל.

עכ"פ מעתה מובן דעת רש"י ודעימ'י שדוקא הוצרכו לס"ת שבארון דוקא⁸, ולא רק שלא הי' היתר בלבד אלא דווקא עיי"ז הי' מעמד הקהל בשלימותו. וכאן אין המקום להאריך בזה, אבל מובן שע"ד כהנ"ל גבי הקהל יש לומר שג"כ לגבי כה"ג ביוה"כ (עכ"פ מעין) כסיום לשון רש"י "ובו קורין בעזרה ... וכהן גדול ביה"כ".

דעת רש"י בסוטה באופן אחר וביאור של רבינו

ה. אמנם רש"י בסוטה מבאר באופן אחר מדבריו במס' בבא בתרא, וז"ל (שם מא, ד"ה שנאמר מקץ שבע שנים): "בסוף שבע שנים ואותה קרייה על יד מלך היא כדתניא בספרי בפרשת המלך את משנה התורה הזאת אין קורין ביום הקהל אלא במשנה תורה". משמע שכל כוונת כתיבת הס"ת של המלך היא ע"מ שיקרא בה בהקהל, וא"כ הקריאה נעשית בס"ת האישי של המלך ולא בס"ת שבעזרה.

והנה לתרץ ב' הפירושים של רש"י, מצינו בהאחרונים שלמדו (צפע"נ והרי"פ פערלא על הרס"ג) בדעת רש"י וביארו בב"ב שלא כפשוטו ובדוחק, ולמדו שהעיקר לדעת רש"י הוא כמ"ש בסוטה (אע"פ שאינו בהדיא בסוטה אלא משמעות בלבד, וב"ב דבריו הם ברורים).

הצפע"נ כתב בכמה מקומות⁹ עד שנבנה המקדש ששוב לא היו יכולים ליכנס שם דהיה בבית קה"ק, עי' מש"כ התוס' ב"ב ד' י"ד, ושוב אח"כ היה המלך כותב ס"ת שלו מאת ס"ת של המלך הקודם ... וזה ר"ל רש"י ב"ב (דף י"ד ע"ב ע"ש), וכן ס"ת של המלך זה היתה מונחת בבית גנזיו ולא הי' קורא בה, רק בזמן שהי' צריך לקרות פ'

(8) ואולי י"ל בדא"פ לתוס' דס"ל דמשום דבהקהל "המלך שליח הוא להשמיע דברי הא-ל" (סיום ל' הרמב"ם בפנים), ולכן מסתבר לקרא בס"ת שלו, דאל"כ אדרבה "אומרים" שאין זה מ"ת משום שהמלך – ה"שליח הא-ל" אינו כאותו מלך ושליח כמשה רבינו ולכן א"א להסתפק בס"ת שלו כ"א ס"ת של משה, והוי הקהל באופן דזכרון בלבד בעיני העם, משא"כ אם קרא בס"ת שלו. ולכן לא קיבל רש"י שיש צורך בהקהל להביא ב"ת שכתבה משה מקה"ק. אבל לכאז פשוט דאיכא מסתברא, והנ"ל דחוק.

(9) עה"ת וילך לא, ט. מהדו"ת דף ס ע"א. תרומות ע' 122 ד"ה אך יש. ירושלמי סנהדרין פ"ב ה"ו.

הקהל. . ועי' בספרי פ' שופטים דמבואר שם דקרא דכתיב גבי מלך וכתב משנה תורה, היה זה לקריאה שצריך לקרות בפ' הקהל, וגם זה צריך שיהא דוקא שלו, וגם צריך שיכתב בזמן שהוא מלך לא שכתב קודם שמלך" (לשוננו - מהדו"ת דף ס ע"א, עה"ת וילך לא, ט).

ובפי' הרי"פ פערלא לרס"ג (ח"א עשה טז. קכ"ט, ג) מבאר כוונת רש"י דמדברי הספרי מבואר דס"ל דעיקר מצוות ס"ת למלך היינו כדי לקרות בו כנגד כל ישראל ביום הקהל דגזרה תורה שיהי' לו ס"ת מיוחד לכך, ומביא רש"י דב"ב ונשאר בצ"ע. (ועיין דבריו בהמקור בארוכה)

אבל כ"ק אדמו"ר כבר דן בזה וכתב לחלק בין ב' הפירושים, שרש"י בב"ב מיוסד על פסוק א' ורש"י בסוטה על פסוק אחר.

בלקוטי שיחות חלק י"ט (ע' 326 ואילך) כתב כ"ק אדמו"ר שיש לחקור דאיכא ב' סברות בדין זה שהמלך קורא תורה בהקהל, האם זה דין במלך או הוא דין במצות הקהל. ומבאר בפשטות הנ"ל תלוי במה המקור שהמלך קורא: אם לומדים מפסוק בפ' המלך - "והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את ספר משנה התורה הזאת על ספר" (דברים יז, יח), או מפסוק בפרשת הקהל - "תקרא את התורה הזאת" (וילך לא, יא), עיי"ש היטב.

וממשיך לבאר בההערה (46) "ולכאורה נפק"מ גם באיזה ס"ת הי' קורא: ע"פ דרשת רש"י בסוטה (וכן לשאר הדרשות בספרי שם) משמע שקורא בהתורה שמונחת אצלו שמצוה עליו לכותבו (ראה בארוכה ברי"פ פערלא שם),

משא"כ באם למדין מפסוק שבפרשתינו "תקרא את התורה הזאת" שבא בהמשך להכ' לפנ"ז "ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני לוי הנושאים את ארון ברית ה'", י"ל שהי' קורא בהס"ת שבעזרה כמ"ש רש"י ב"ב (יד רע"ב ועד"ז בשמ"ק שם בשם הראב"ד). אבל ראה צפע"נ פרשתינו (לא, ט). וש"נ. עכל"ק.

[ראשית כל, רואים מסיום דברי כ"ק רבינו כאן שלמד ברש"י בבא בתרא כדביארנו לעיל, שרש"י כיוון לא רק לס"ת אחר אשר בעזרה (או כהרש"ש ועוד המובאים לעיל) אלא ס"ל לכ"ק אדמו"ר ג"כ ללמוד רש"י בפשטות שמכוון לס"ת שבארון בקה"ק.

ורואים זה ממה שמוסיף אחר שמציין לרש"י בב"ב שמוסיף בסוגריים ("ועד"ז בשמ"ק שם בשם הראב"ד") ששם בהדיא כתב "כשמוציאים התורה בפרשת הקהל לקרותה אז היו גוללים עליהם ואף על פי שהמלך היה לו ספר תורה שהיתה נכנסת עמו ויוצאת עמו אבל בפרשת הקהל בספר עזרה היה קורא". כלומר שכ"ק רבינו שולל אופנים אחרים ללמוד רש"י וקבע ללמוד ברש"י ע"ד הראב"ד וכמשנ"ת. וגם מוכח

שלומד ברש"י כנ"ל, מזה שבהמשיך ביאורו את פרש"י בב"ב, שממשיך "אבל ראה צפע"נ", היינו שהצפע"נ למד באופן אחר מכ"ק אדמו"ר].

ביאור בדברי כ"ק אדמו"ר לחלק בין ב"ב לסוטה

ו. וצריך ביאור גופא בביאורו של כ"ק אדמו"ר, למה בסוטה מיוסד על פסוק "והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את ספר משנה התורה הזאת על ספר" (דברים יז, יח), ולכן לומד כ"ק רבינו שהוא מדין מלך ואשר לכן מסתבר שהיה עם ס"ת שלו, ובבבא בתרא מיוסד על פסוק אחר "תקרא את התורה הזאת" (וילך לא, יא), שבא בהמשך למ"ש בפרשה שלפנ"ז לגבי ס"ת שבעזרה "ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני לוי..." ולמה לא להיפך.

והנראה לומר בפשטות הוא, שמס' בבא בתרא הסוגיא הוא בדיני הארון, ס"ת והלוחות גופא – ה"חפצא", ולכן קאי על הפסוק בהקהל שכתוב שם בפרשה אצל כתיבת משה ס"ת לעזרה. משא"כ בסוטה הגמ' דנה בסוגיא בכמה פרטי הלכות "לגברא" – למלך. וא"ת, הרי התם בסוטה מבואר ריבוי דינים אחרים של הקהל, ועד שזה המקור העיקרי בתלמוד בבלי ולהרמב"ם למצוות הקהל.

והביאור בזה:

בכלל צ"ב איך נכנס משנה של הקהל במס' סוטה. אלא בהקדם, דבפרק אלו נאמרין (פ"ז מ"א) מתחיל ב"אלו נאמרין בכל לשון פרשת סוטה וידידי מעשר קריאת שמע ותפלה וברכת המזון ושבעות העדות ושבעות הפקדון", ואגב זה ממשיך במשנה ב': "ואלו נאמרין בלשון הקודש מקרא בכורים וחליצה ברכות וקללות ברכת כהנים וברכת כהן גדול ופרשת המלך ופרשת עגלה ערופה ומשוח מלחמה בשעה שמדבר אל העם". ואח"כ מפרט המשנה פרטי במצוות שמנה שדווקא נאמרין בלה"ק, ולכן במשנה ח' ממשיך במצוות הקהל: "פרשת המלך כיצד מוצאי יום טוב הראשון של חג בשמיני במוצאי שביעית עושין לו בימה של עץ בעזרה והוא יושב עליה וכו'".

עולה מהנ"ל שהמקום דהקהל במס' סוטה היא רק אגב מקריאת המלך שהיא דוקא הלשון הקודש – דין בגברא. ולכן מובן למה רש"י בסוטה פ"י באופן אחר מבב"ב, וכתב שהוא מדיני מלך ומשמע שבס"ת שלו קרא.

וכל משנ"ת לעיל היא לפי דעת כ"ק אדמו"ר ברש"י בב"ב ורש"י בסוטה, שהם חלוקים זמ"ז ויש לבאר כאו"א על אופנו. ויש אלו שחולקים ע"ז ראה בצפע"נ והרי"פ פערלא בדע"ת רש"י וס"ל דרש"י דסוטה עיקר וקרא בס"ת שלו ודחקו לפרש את פרש"י בב"ב ועד שהרי"פ נשאר בצ"ע (אע"ג דהוא רק משמעות דבריו בסוטה ולא כתב בהדיא ממש, למרות שדבריו בב"ב הם בפירוש).

ועולה ביאור בפרש"י בב"ב שלפום ריהטא נראה כדחוק ומלא קושיות מבעלי התוס', ובהקדים דברי כ"ק אדמו"ר בדעת הרמב"ם ביסוד גדר הקהל אתי שפיר לפרש"י שהיה בס"ת של קה"ק ועד לכפתור ופרח. וגם ביארנו חילוק יסודי בין מס' סוטה לב"ב לבאר את דברי כ"ק אדמו"ר לחלק בין ב' הפרש"י מב' פסוקים, כמושג"ת לעיל בארוכה.



תורת רבינו

פירוש תיבת "לגנוני"

הרב יהונתן דוד רייניץ

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

במאמרי "באתי לגני" הובא ממדרש רבה עה"פ (שהש"ר פ"ה, א): "לגן אין כתיב כאן, אלא לגני, לגנוני וכו'", ובכו"כ מאמרים ושיחות נתבאר רק פי' "לגני" שהו"ע של תענוג וכו', אך לא נת' מהו פי' "לגנוני".

ונשאלתי מכו"כ אודות מ"ש בפי' "יפה קול" למד"ר שם [לבעמח"ס "יפה תואר" שהובא בכ"מ בדא"ח] שפי': "לגן אין כתיב כאן אלא לגני לגנוני כו', גנוני הוא החופה אשר שמה עיקר דירת החתן, ומיוחדת לו לשמחה... ולכן אתי שפיר מ"ש לגני, כי זהו המקום המיוחד לו לבדו, ובלעדו אין כאן חופה. אבל אם תפרש גן ממש, הלא הוא גן לכל העולם, והיה לו לומר באתי לגן". עכ"ל. – ושאלו שלכאורה אין פירושו מתאים עם המבואר בדא"ח ש"לגני לגנוני" הו"ע של תענוג?

והנה בהשגחה פרטית שמעתי בימים האחרונים (מסרט הקלטת - טייפ) את המאמר ד"ה באתי לגני דט"ו בשבט תשל"ח, ובתחילת המאמר משמע ברור שכ"ק אדמו"ר מפרש ע"ד פי' ה"יפה קול", וזלה"ק [מהנחה בלתי מוגה מהמאמר וע"פ רשימה מסרט הקלטת, (אך בהמאמר המוגה הושמט כ"ז)]: "דענין הגן בפשטות הוא (כמ"ש גבי גן עדן) שיש בו כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל, דזהו העילוי שבגן על שדה, שבשדה יש רק חטה ושעורה, משא"כ בגן יש גם תאנה ורימון וזית שמן ודבש. ונוסף לזה, ע"פ מארז"ל (המובא בהמאמר) "לגני לגנוני למקום שהי' עיקרי בתחילה דעיקר שכינה בתחתונים היתה", ענין באתי לגני הוא בחי' דירה שלמעלה יותר גם מבחי' גן. וכמבואר בלקו"ת (פ' ראה לב, סע"ד) שבכללות יש ג' בחינות, בחי' עיר מושב, ובחי' שדה, ובחי' מדבר. בחי' מדבר הוא ארץ לא זרועה, בחי' שדה (וכמו"כ

הוא בנוגע לגן) הוא שזורעים בה וכו' אבל אינה ראוי' למושב אדם, ובחי' עיר הוא שיש בה מושב בני אדם. וזהו באתי לגני לגנוני ענין הדירה". עכ"ל.

והנה לפי המבואר במאמר זה (וכן לפי פי' ה"יפה קול") נמצא ש"דירה" הוא למעלה מ"גן".

אך בשיחת יו"ד שבט תשל"ב (שיחות קודש תשל"ב ח"א ע' 3-361), נת' בארוכה שבכלל "גן" הוא למעלה מ"דירה-גנוני", ומ"ש "לגני לגנוני" הכוונה לגן כזה שאינו דירת עראי, אלא דירת קבע - "גנוני", כיון שבו הוא "עיקר דירתו", וז"ל: "וואס בפשטות איז דער טייטש "לגני" - א ענין של גן - א גארטן, אט דא שטייט נישט ל"גן", נאר מיט א הוספה פון א יו"ד - "לגני", איז דאס מוסיף אז דאס איז "גנוני" - דאס איז אזא מין גארטן וואס דארט געפינט זיך דער "עיקר שכינה", און ווי ער פארטייטשט, אז דער "לגני", מיינט מען די וועלט. ... ביז וואנעט אז דאס איז ניט א פרדס וואס קומט בדרך עראי, נאר דאס ווערט "גנוני", וואס עיקר שכינה איז געווען דוקא אין דער וועלט. ... און אין א אופן אז דאס ווערט "גנוני" אז "עיקר דירתו" ווערט דוקא אין דער פרדס און אין דער גן". [ועיי"ש בארוכה ס"ע 368 ואילך ההפך שבין גן לדירה, והמעלה שבגן לגבי דירה].

ועד"ז נתבאר גם בשיחת ש"פ עקב כ"ף מנ"א תשמ"ג (התועדויות תשמ"ג ח"ד ע' 1895), וז"ל שם: "על הפסוק "באתי לגני" - דרשו חז"ל: "לגני לגנוני, למקום שהי' עיקרי בתחילה". כלומר, הפירוש ד"גנוני" הוא - בית והיכל (בלשון תרגום), ומכיון שנאמר הלשון "באתי לגני", הרי זה מורה גם על ענין של "גן" כפשוטו, שהוא למעלה מענין ה"בית" - כפי שרואים במוחש שהאדם יוצא מביתו לטייל בגן לשם תענוג, שמזה מובן, ש"גן" קשור עם ענין התענוג יותר מאשר "בית". דהנה, אף שענין ה"בית" קשור עם שלימות מציאות האדם, כמאמר כל שאין לו בית אינו אדם, וכידוע שהעילוי ד"בית" קשור עם בחי' המקיף כו' - אעפ"כ, שורש ענין ה"גן" הוא למעלה משורש ענין ה"בית", מכיון ש"גן" קשור עם בחי' התענוג, שהוא הכי עליון בכחות המקיפים גופא. ומכיון שכן הוא בשורש הענינים, הרי זה נמשך גם למטה - שהאדם יוצא מביתו כדי לטייל בגן לשם תענוג. וזוהי ההוספה שבענין ד"באתי לגני לגנוני" לגבי הענין דעשיית דירה לו ית' בתחתונים - שאין זה ענין של דירה ("בית") סתם, כי אם באופן של "גן", שבו מודגש ענין התענוג". עכ"ל.

ומכל זה רואים ברור שפירושו של ה"יפה קול" ש"גנוני הוא החופה אשר שמה עיקר דירת החתן", מתאים עם המבואר בדא"ח.

[ולהוסיף שבד"ה באתי לגני דש"פ בא (ד' שבט) תשמ"ח מפרש: "גנוני גם מלשון תענוג", - ולכאורה זה סותר להמובא לעיל שפי' "לגנוני" הוא ענין הדירה. וי"ל

בפשטות דהרי בדירה זו הוא התענוג שלו ית', מה ש"נתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים". וכמובא לעיל משיחת ש"פ עקב תשמ"ג "שאין זה ענין של דירה ("בית") סתם, כי אם באופן של "גן", שבו מודגש ענין התענוג".



מכת חושך לאור תורת רבינו

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

א. בלקו"ש חל"א שיחה א' לפר' בא מביא הרבי מה שפרש"י "ולמה הביא עליהם חושך שהיו. ועוד שחפשו ישראל וראו את כליהם וכשיצאו והיו שואלין מהן והיו אומרים אין בידינו כלום אומר לו אני ראיתי בביתך ובמקום פלוני הוא".

ומבאר "שלפי פרש"י היו כאן שני ענינים שונים: (א) "ולכל בני ישראל הי' אור במושבותם" – שבזה מדובר (כפשטות משמעות הלשון) ע"ד בתי ישראל (שבארץ גושן) (ב) זה שבנ"י "ראו את כליהם" של המצרים בבתי המצרים – ודבר זה נלמד (לא ממ"ש "ולכל בני" הי' אור במושבותם", כי אם) מעצם מכת חושך, כיון שזו היתה כוונת המכה, כדי שבנ"י יוכלו לראות את כליהם ולשאול אותם אח"כ מהמצריים בעת יציאתם ממצרים".

ומבאר ד"לפרש"י הי' כאן רק נס אחד – החושך שהביא הקב"ה על המצרים, אלא שהטעם שהביא עליהם מכה זו הי' בשביל בנ"י, שע"י החושך ניתנה היכולת לבנ"י לחפש בבתי המצרים ולראות מקום כליהם, אבל לא הי' בזה נס נוסף שבנ"י יוכלו לראות מה שנמצא בבתי המצריים

וממשיך בחצאי ריבוע: "ומה שהכתוב ממשיך אח"כ "ולכל בני" הי' אור במושבותם", הוא ענין בפ"ע, שבא להדגיש שהמכה היתה רק במצרים ולא במקום מושב בנ"י בארץ גושן. כלומר: זה שלא החשיך לישראל בבית המצרי הי' חלק ממכת חושך, כי זהו המכוון והמטרה של המכה; משא"כ הכוונה במ"ש "ולכל בני" הי' אור במושבותם" היא, אדרבה, להודיע שלא הי' שום רושם מהחושך במושבות בנ"י. וע"ד מ"ש במכת ברד "רק בארץ גושן אשר שם בני ישראל לא הי' ברד", אף שלכאורה פשוט הוא בלאה"כ, שהרי המכה הי' רק על מצרים".

ב. ויל"ע: באם מצרי הי' באותה שעה בארץ גושן, האם הי' עליו מכת חושך או לא? והרי מבואר בכמה כתובים ומדרשי חז"ל שהמכות לא היו בארץ גושן, וא"כ מסתבר לכ' שגם מצרי שהי' בארץ גושן לא הוכה במכת חושך

[וכמו שהוא לענין מכת דם, דהנה על מ"ש שגם החרטומים עשו כן והפכו המים לדם, הק' הראשונים והמפרשים (עי' ראב"ע ורבינו בחיי וריב"א ועוד) דאיך מצו החרטומים מים, והלא כל המים כבר נהפכו לדם, ות' בכמה אופנים. ובפי' רבי חיים פלטיאל כ' "ק' היכן מצאו מים והלא נהפכו כל המים לדם גם בעיצים וגם באבנים, וי"ל שניסו בארץ גושן ששם לא היו המכות" (ועי' בהדר זקנים שכ' "י"ל שהביאום ממקום אחר", ואולי הכוונה ג"כ כן).

וע"כ הכוונה שהביאו מים מארץ גושן שלא קנו אותה מישראל (דהרי מים שקנו מישראל בדמים לא נהפכו לדם בכ"מ, וכמו שאכן תי' במפרשים אחרים דזהו מה שהחרטומים הפכו לדם. ולכ' י"ל דמה שהר' חיים פלטיאל לא פי' כן היינו משום דלא מסתבר שהישראל ימכור לצורך זה (או שלא יועיל המכירה בכה"ג לענין שלא יהי' נהפך לדם)).

וא"כ מבואר דהמים שבארץ גושן לא נהפך לדם כלל גם לגבי המצרים שלקחו משם, גם אם לא קנו אותה מישראל].

ולפי"ז לכ' הי' אפשר לבאר בפשטות מה דמוסיף "ולכל בני ישראל הי' אור במושבותם", אף שבין כה המכה עצמה לא היתה לישראל בבית המצרי (וזה הי' מובן בלי פסוק זה, כי זהו טעם המכה), כי בזה מבואר דמושבותם של בני ישראל, בארץ גושן, הי' אור בכלל, שלא הי' חושך כלל גם למצרי שהי' שם. ואולי זהו הפי' במה שאמר בהשיחה "שלא הי' שום רשע מהחושך במושבות בני", דהיינו גם למצרי שהי' שם, אבל לא משמע כן.

או אפשר דגם מצרי שהי' בארץ גושן הי' בכלל מכת חושך [ולכ' יש לדייק כן ממה דאמר "ולכל בני ישראל הי' אור במושבותם", דאף שלפי פשש"מ הי' הפי' במושבותם בארץ גושן (כמבואר בהערות בהשיחה), מ"מ מדייק שהאור שם גופא הי' רק לכל בני ישראל, ובפרט בהשוות לשון זה עם מ"ש גבי ברד "רק בארץ גושן אשר שם בני ישראל לא הי' ברד", דשם מודגש שבכל המקום לא הי' ברד, ואילו כאן ההדגשה הוא שבארץ גושן גופא הי' אור רק "לכל בני ישראל"].

וא"ת א"כ מאי שנא ארץ גושן מכל מקום, דהרי בכל מקום הי' אור לבני ישראל וחושך למצריים (ומהו הפי' "הי' אור במושבותם" שהכוונה – לפי פשש"מ – לארץ גושן, כנ"ל)? י"ל שע"ז מבאר שבארץ גושן "לא הי' שום רשע מהחושך", והיינו דבשאר מקומות אף שהחושך לא הי' מחשיך לישראל מ"מ הי' רשע החושך לגביהם ג"כ, משא"כ בארץ גושן שהחידוש שם הוא שלא הי' שום רשע. ואכתי יל"ע.

ג. בסיום אות ב' מבאר: "ועפ"ז יש לבאר עוד שינוי בין המדרש ורש"י: ברש"י מפורש שזה שבנ"י היו נכנסים לבית המצרים ורואים את כליהם, הי' (אחד) מהטעמים

למכת חושך, משא"כ מלשון המדרש משמע שאין זה הטעם למכת חושך, אלא דבר נוסף שאירע בשעת מכת חושך. וע"פ הנ"ל יש לבאר הטעם, כי להמדרש שהי' אור נסי שהראה לישראל את כל כלי המצרים, אין צורך (כ"כ) להביא עליהם חושך, כי גם אם הי' אור אצל המצרים, היו ישראל רואים את כלי מצרים על ידי אור נסי זה: משא"כ לפרש"י שלא הי' אור נסי, הרי האפשרות לראות כלי המצרים היתה רק מצד החושך שהביא הקב"ה על המצרים".

ולכ' יל"ע: הרי המטרה (תוצאה) של המכה לפי המדרש הי' (כל' המדרש) "אם היו אומרים אין לנו להשאיל לכם היו ישראל אומרים להן הרי הוא במקום פלוני, באותה שעה היו המצריים אומרים אם היו אלה רוצים לשקר בנו היו נוטלין אותן בימי החושך ולא היינו מרגישים שהרי ראו אותן כבר אחר שלא נגעו חוץ מדעתנו כמו כן לא יחזיקו והיו משאילין להן", והרי אם לא הי' החושך למצריים, אף שע"י האור הנסי היו בני ישראל יודעים היכן הרכוש נמצא, לא הי' להם היכולת לקחת אותה בלי שיהיו המצריים מרגישים, וא"כ גם לפי המדרש הי' צורך למכת חושך? ואף שבהשיחה איתא (בחצאי עיגול) "כ"כ", היינו שלהמדרש הי' ג"כ צורך בהחושך, רק שלא הי' צורך כ"כ, אבל הרי גם זה צלה"ב לכ', דלמה לא הי' צורך כ"כ?

ואואפ"ל: הרי בפרש"י לא הוזכר הך פרט נוסף, שע"י המכה ידעו המצריים שלא יחזיקו בהם כו', דהרי רש"י הזכיר רק שע"י המכה אם "היו אומרים אין בידנו כלום אומר לו אני ראיתי בביתך ובמקום פלוני הוא", ולא הזכיר הא דהמדרש הזכיר שאמרו שאילו היו רוצים לשקר היו נוטלים בימי החושך כו'.

וא"כ אפשר שהכוונה שהתוצאה של המכה כפי שביארה רש"י, אפ"ל שזה הי' גם הטעם להמכה לפי שיטת רש"י במכת חושך. משא"כ הך תוצאה גופא א"א לומר שזה הי' הטעם של המכה לפי המדרש בגדר המכה. ואכתי יל"ע.

ד) לכללות הביאור בהשיחה יש להעיר: הנה ידוע החקירה בענין חושך אם הוא העדר האור או שהוא מציאות, ועי' בלקו"ש ח"י ע' 180 וש"נ. וא' הראיות שמביאים הוא ממ"ש גבי חושך וימש חושך, היינו מג' ימים האחרונים, דלכ' זה שייך רק בחושך שהוא מציאות ובריאה בפנ"ע (ועי' בזה בפרד"י על הפסוק "וימש חושך", ומה שהביא שם).

ולכ' לפרש"י יש ראי' מגוף המכה, דלהמדרש אפ"ל שהמכה הי' העדר האור, שנעלמו כל האורות ועי"ז נעשה חושך, ומה שהאיר לישראל הי' אור נסי ואור זה

האיר רק לישראל ולא למצריים. אבל לפרש"י שהי' אור טבעי לבני, א"כ לא הי' העדר האור, וע"כ החושך שהי' אצל המצריים הי' מציאות ובריאה בפנ"ע דחושך¹. ויל"ע.



פעולה הנמשכת של מצות מילה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר ורב

וועסט בלומפילד, מייסיגן

בחלק ג' של לקוטי שיחות פרשת לך לך מברר רבינו שיש ג' ענינים במצות מילה:

א. הפעולה של כריתות הבשר.

ב. מה שהיהודי נשאר מהול.

ג. מה שהיהודי אינו ערל¹.

בנוסף לזה מחדש רבינו שמצות מילה הוה פעולה נמשכת "די מצות מילה איז ניט בלויז אין דער צייט ווען מ'טוט די פעולת המילה נאר זי ציט זיך במשך דעם גאנצען לעבן פון דעם אדם המהול".

ורבינו מביא ראיה לזה ממה שהגמרא במס' מנחות (דף מג ב.) שמספרת על דוד המלך שכשניכנס לבית המרחץ וראה עצמו ערום נצטער שהוא ערום ממצות. וכשזוכר שהוא מהול נתיישב דעתו משום שיש לו מצוה עליו. ומזה רבינו מביא ראיה שמצות מילה היא פעולה נמשכת ולא דמי למצות תפילין (עד"מ) שאף שאחרי הסרת התפילין

(1) ועי' ב"ב ז, א דקאמר "הנהו ב' תרי אחי דפלגי בהדי הדדי, חד מטייה אספלידא וחד מטייה תרביצא, אזל ההוא דמטייה תרביצא וקא בני אשיתא אפומא דאספלידא. א"ל: קא מאפלת עלי, א"ל: בדידי קא בנינא אמר רב חמא בדין קאמר ליה". ופרש"י (בד"ה בדנפשי קא בנינא) "בשלי אני בונה ואתה אין לך עלי חזקת אורה של שלש שנים דהשתא הוא דפלגינהו". ובתנ"ה א"ל: "ותימה שהיה יכול להאפילו עליו שלא יהא לו בטרקלין אורה כלל", ובקוב"ש (אות ל"ח) ביאר קושיית התוס' "דכיון דבית בלא אורה א"א להשתמש בו, כשמאפיל עליו ה"ה כסותר ביתו של חברו ומזיקו בידים", ובסברת רש"י הביא "דברי הרשב"א בשיטה מקובצת ריש פרק לא יחפור בדיבור המתחיל כל מרא ומרא, חלון משל חברו הוא נוטל דהיינו אויר חצירו שמועיל לו וכו' דבחלון בעל החצר שבא לבנות כנגדו אינו מזיק אלא שהוא נוטל וממילא הוא דנסתם אוירו בפניו של בעל החלון עכ"ל".

והביאור הוא כנ"ל, דבכל היזקות הרי ההיזק הוא ענין חיובי, דהצער דהיזק ראי' לדוגמא הרי הצער הוא ענין חיובי, וכן כל ההיזקות דרי"פ לא יחפור וכו', משא"כ מה דמאפיל הרי החושך הוא רק ענין של העדר ואינו בגדר מזיק.

(1) ראה מכתב הגאון הרגובי נדפס בשדי חמד מילואים לקונטרס המציצה וגם עיין צפנת פענח לרמב"ם הל' מילה).

נשאת קדושה על ראשו ועל ידו מ"מ לא אמרינן בתפילין שאחרי הסרת התפילין יש פעולה נמשכת של מצות תפילין (עיי"ש עמ' 759)

וצ"ע מהא דכתוב בשו"ע רבינו (סי' שלא סעיף ד.) "מילה שלא בזמנה אפילו לא היה אפשר למולו קודם לכן כגון שהיה חולה אינה דוחה את השבת שאפשר למולו אחר השבת ולא יהיה שום חיסור מצוה בזה שהרי בלא זה אינה בזמנה" עכ"ל², ולפי דברי רבינו (שמילה נקראת פעולה נמשכת) א"כ איך זה מתאים לדברי אדה"ז שכתב (כנ"ל) "לא יהיה שום חיסור מצוה בזה" הרי אם ימתין מלמולו עד אחרי שבת יחסר לו המשכת מצות מילה של שבת!³

ונראה לתרץ – ובהקדם – יש כלל דעשה דוחה לא תעשה ומצינו שזהו רק במקום שעשיית המצוה בעצמה דוחה את הלא תעשה, אבל במקום שקיום המצוה היא ע"י מה שהיא פעולה נמשכת (מפעולה שנעשתה לפני זמן), אזי אינה "דוחה" את הל"ת וכמו"כ מילה שלא בזמנה מכיון שבלאו הכי יכולה להיעשות (עשיית המילה) "שלא בזמנה" (כלומר, אחרי שבת) אזי אין מקום לומר שמשום המשך מצוה תידחה שבת.

ומה שכותב רבינו הזקן "ולא יהיה שום חיסור מצוה בזה שהרי בלא זה אינה זמנה" אולי כוונתו הוא, שלא יהיה שום חיסור בפעולת המצוה, ואינו מדבר כלל על המשכת המצוה.



מנין פרשיות שלא מתחילות באות וא"ו

הרב אברהם אלטיין

שליח כ"ק אדמו"ר

וויניפּעג, קנדה

ברשימות כ"ק אדמו"ר לתניא (נדפס בס' מ"מ הגהות והערות קצרות לסש"ב ע' ג') מונה עשר פרשיות התורה שלא מתחילות באות וא"ו וכנגדן מונה עשרה פריקים בתניא שלא מתחילים באות וא"ו.

2) והנה עיין במס' שבת (דף כד ב.) רבא אמר קרא הוא לבדו יעשה לכם הוא ולא מכשירין לבדו ולא מילה שלא בזמנו דאתיא בק"ו, ועיין רש"י ד"ה לבדו "אתא לבדו לאפוקי מהאי ק"ו דלא תדרש ליה וממילא שמעינן דמצוה שאין זמנה קבוע ויכול לעשותה למחר אינה דוחה יו"ט כו", אבל רבינו הזקן מוסיף (ע"ד רש"י וכותב-) "ולא יהיה שום חיסור מצוה".

(* **הערת המערכת:** גם בלי השיחה יש להקשות והרי בינתיים הוא ערל ועדיין אין מתקיים בו מצוות מילה ואיך אפשר לומר "ולא יהיה שום חיסור מצוה בזה", ועכצ"ל דכוונתו למצוה בזמנה ("בזה") שבכל אופן לא יתקיים, ומהו הקושיא דווקא לפי השיחה!

ולכאורה הוא פלא גדול שלא חשיב פרשת "אלה פקודי" בין הפרשיות שלא מתחילות בוא"ו. וכאשר מוסיפים פרשה זו, יעלו לסך י"א פרשיות, לא רק י' פרשיות!

והפלא הוא בשתים, שהרי באג"ק כ"ק אדמוהריי"ץ שנדפס בקיצורים והערות לתניא (ע' קכ"ג, הובא בשולי הגליון לס' מ"מ הוה"ק לסש"ב שם) - שלאגרת זו מציין רבינו ברשימותיו כמקור הדברים - כותב שם "ספר התניא מכוון בפרקיו לפרשיות חמשה חומשי תורה, וכשם שפ' בראשית היא פרשה כללית הנה כמו"כ הקדמת ס' התניא היא כללית ומכוונת נגד פ' בראשית, וכן כל פרק ופרק כסדרן מכוון נגד פ' בתורה כסדרן".

ולפ"ז, שההקדמה לתניא נכלל בפרקי התניא שהם מכוונים לפרשיות התורה, אז ישנם י"א "פרקים" בתניא (ביחד עם ההקדמה) שלא מתחילים בוא"ו, שהוא מספר המדויק של י"א פרשיות התורה (ביחד עם פ' פקודי) שלא מתחילות בוא"ו.

אכן, ברשימה הנ"ל, מונה רבינו רק עשרה פרקים בתניא שאינם מתחילים בוא"ו ולא כולל ביניהם את ההקדמה לתניא. וא"כ מכיון שגם פ' פקודי לא מתחילה בתורה בוא"ו וא"כ יש י"א פרשיות כאלה, א"כ אין החשבון מתאים בין פרקי התניא ופרשיות התורה.

ולפי"ז גדלה התמיהה, למה רבינו משמיט את פרשת פקודי? ולמה משמיט את ההקדמה לתניא?

לכאורה היה אפשר לבאר, שזה שבאגרת הנ"ל של אדמוהריי"ץ כולל את ההקדמה לתניא בתוך הפרקים שמכוון מספרם נגד פרשיות התורה, הוא מכיון שבתניא יש רק נ"ג פרקים ואולם בתורה ישנן נ"ד פרשיות, ולזה מוסיפים את ההקדמה לתוך חשבון הפרקים ועי"ז מתאימים מספר נ"ד הפרשיות למספר נ"ד פרקי התניא - ביחד עם ההקדמה.

ואולי חשבון רבינו הוא ע"פ הידוע שבתורה ישנם רק ג"ן סדרים (כמ"ש בזהר ובתקוני זוהר, וכ"כ רס"ג, וכ"כ בס' האורה לרש"י ובס' העיבור לר' אברהם בר חייא) ולכן משמיט רבינו את הקדמת התניא מן החשבון ויישאר בדיוק רק ג"ן פרקי התניא. ואף שכפי שנחלקו הפרשיות בחומשים הנדפסים, יש מספר של נ"ד פרשיות, אולי משום זה לא חשיב רבינו את פ' פקודי לפרשה בפ"ע, כדי שיישאר רק ג"ן סדרים.

אמנם אאל"כ משום שיש כו"כ סיבות שמונים רק ג"ן סדרים בתורה ולא נ"ד, (כמ"ש בשם בגדולים לחיד"א מערכת ספרים סוף אות ג'. ובס' דבש לפי מע' פ אות ג. ובנצו"א לזהר ח"ב, רו, ב).

סיבה א' - הוא מ"ש מהר"ם זכות דנצבים וילך על הרוב הם מחוברים, וכן נמנים שתיים כפרשה אחת.

סיבה ב' - רבינו מסביר בלקו"ש חי"ט (ע' 892) הטעם שלא מחשבים במנין הג"ן את פרשת וילך, כי פרשת נצבים ופרשת וילך הן בעצם פרשה אחת הנחלקת לשתיים כשחל ראש השנה ביום ב' וג'. ומביא שמפורש כן ברס"ג ושכן מוכח מס' האורה לרש"י, מלשון האבודרהם, מסדר ההפטרות לרמב"ם, וסימני הפסוקים שנדפסים בסוף הסדרות. וכן מביא החיד"א שם מס' קדמון כ"י.

סיבה ג' - החיד"א מביא בשם המהר"ש אבוהב, וכ"כ בפירוש כסא מלך על תקו"ז תקון י"ג, דפרשת וזאת הברכה לא נמנה בסדרי התורה כי לא קוראים אותה בשבת כ"א ביום שמחת תורה.

[ולפי"ז יש סברא שלא לחשב פ' ברכה במנין הסדרים ויש סברא (וכן עיקר) שלא לחשב פ' וילך במנין הסדרים אבל, כפה"נ, לא הובא בשום מקום שלא לחשב את פרשת פקודי במנין הג"ן סדרים, וגם לכאורה ליכא שום טעם שלא לחשבה בפ"ע אף שהיא כמה שנים ביחד עם פ' ויקהל, שהרי יש עוד כמה פרשיות שמתחברות יחד כמה שנים ומ"מ כולן נחשבות כפ' בפ"ע].

יתר על כן, ברשימה הנ"ל, רואים במפורש שרבינו מונה את פ' פקודי בין ג"ן הסדרים שהרי רבינו מציין בצד כל פרשה את מספרו, ומציין מספר ל"ג לפ' בחקותי - וזה ייתכן רק אם מונים פ' פקודי בין הפרשיות! (י"ב פרשיות בס' בראשית, י"א בס' שמות, ועשר בס' ויקרא שהם בסך ל"ג, מספר פ' בחקותי). וכן ממשיך רבינו לתת מספרים בחשבון זה לכל הפרשיות שנמנו אחר פ' בחקותי (ועוד, שנותר שם את מספר נ"ג לפרשת האזינו).

א"כ ע"כ צ"ל שאו סובר רבינו שאכן מונים נ"ד סדרים, או שאינו מחשב פ' ברכה כסדרה בפ"ע (כהשיטה המובא למעלה). אבל איך שיהי' מוכח מזה שרבינו כן מחשב את פ' פקודי.

א"כ גדול התמיהה והפלא, למה משמיט רבינו את פרשת פקודי מבין מספר הפרשיות שלא מתחילות בוא"ו.

(ויש לתמוה על המערכת שהוציאו לאור את רשימות כ"ק אדמור בשם מ"מ הוה"ק לסש"ב עם כמה הערות מועילות - איך העלימו עין משאלה זו.)

ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.



זכירת יצי"מ כמ"ע שהז"ג

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי

עומר, אה"ק

בלקוטי שיחות¹, אודות דברי הר"א בן הרמב"ם שאביו מנה את שחיתת הפסח ואת אכילתו כמצוות נפרדות, משום שלכל אחת מהן יש זמן נפרד מחברתה, מקשה הרבי², שהרי מצינו כמה מצוות שפרטי המצוה יש להם זמנים שונים ואינם מעכבים זא"ז, ובכל זאת מנאם הרמב"ם כמצוה אחת. ומביא לזה דוגמאות³: "בסהמ"צ: ק"ש – מ"ע יוד. קטורת – מ"ע כח. תמידין – מ"ע לט". ובשולי-הגיליון שם, בקשר לק"ש, מביא הרבי מהשאגת ארי' סי' יב: "דאפילו את"ל דק"ש של יום זמנה כל היום וק"ש של לילה זמנה כל הלילה, מ"מ כיון דשל יום אין זמנה בלילה ושל לילה אין זמנה ביום, ה"ל מ"ע שהזמן-גרמא", ע"כ.

ולכאורה הרי בשו"ע אדה"ז⁴ כתב, שנשים חייבות ב"זכירת יציאת מצרים, שהוא מ"ע שלא הזמן גרמא, שמצותה ביום ובלילה". האם (מהדוגמאות הנ"ל, או ממקומות נוספים) מוכח שהרמב"ם אינו סובר כדעה זו? ומדוע לא הזכיר הרבי בשיחה זו את דעת אדה"ז בנדון?

והנה הרמב"ם לא מנה מצוה זו כלל. ובס' המפתח בסוף הרמב"ם הוצאת פרנקל⁵ הביאו הרבה אחרונים שדנו בזה. ושם⁶ הביאו שי"א שלהרמב"ם מצוה זו כלולה במצות ק"ש עצמה.

והעירני ח"א שכבר אדמו"ר הצמח צדק בס' טעמי המצוות (דרך מצוותיך) מצוות זכירת ומחיית עמלק⁷ כתב: "והרמב"ם והחינוך והרמב"ן, שלא מנאוה [את מצות זכירת יצ"מ בכל יום] בתרי"ג [מצוות], י"ל שנכללת במצוה כ"א לספר ביצ"מ בליל

(1) כרך טז פ' בא שיחה ב. נעתקה ב'דבר מלכות' לש"פ בא השתא.

(2) ס"ב, עמ' 103.

(3) בהערה 20.

(4) סי' ע ס"א.

(5) ברשימת המצוות שבתחילת הל' ק"ש.

(6) פ"א ה"ג ד"ה משמע.

(7) ס"ב, דף צה,ב.

ט"ו. דאין לומר שנכללת במצות ק"ש, שהרי החינוך כ' מצוה ת"כ לקרות פסוק ראשון שמע כו' דמדאורייתא סגי בהכי לדידי' וצ"ע" עכלה"ק.

ומאיך שהרבי, בשיחת י"א ניסן תשמ"ב סעיף ס"ה שולל את המענה שהזכרה דכל יום נכללת במצות הסיפור בליל הסדר, ובסעיף סב' מסיק לבאר את השמטת הרמב"ם¹⁰, מכיוון שכל הענינים דק"ש (יחוד ה' ב' ראשונה, זכירת כל המצוות שבפ' שני' ושלישית, וזכירת יצי' מ' שבפ' שלישית) נכללים במצות ק"ש. ובשיחת אחש"פ סל"ד ואילך¹¹ מבסס זאת ע"פ הכס"מ שם (כל השיחות – בלתי מוגהות). ובטח כבר עלה הנושא על שלחן מלכים.



ה'ביטול' ע"פ מאמרי 'באתי לגני' דשנה זו

הת' מנחם מענדל מונדשיין

מוסקבה, רוסיה

במאמרי 'באתי לגני' הנלמדים בשנה זו (תשע"ו), בהם מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע את פרק השישי בהמשך 'באתי לגני' ה'שי"ת, ענין עקרי המבואר בהם הוא ענין ה'ביטול' – עניינו, פעולתו, דרגותיו ומשליו.

בכל אחד משלושת המאמרים מבוארים פרטים ועניינים נוספים, ובכל מאמר נוספת הבנה חדשה במהות הביטול. בשורות הבאות נעשה ניסיון לקבץ ולתמצת את המבואר בענין הביטול, תוך הצבעה על חידושים והוספות שבכל מאמר.

[הציונים להלן למאמרים: מאמר א – 'באתי לגני', יו"ד שבט ה'תשט"ז. מאמר ב – 'באתי לגני', ש"פ בא, ח' שבט ה'תשל"ו. מאמר ג – 'באתי לגני', יו"ד שבט ה'תשל"ו].

ספירת המלכות

בפרק השישי בהמשך 'באתי לגני' ה'שי"ת מבאר כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע את עניינה של האות ד', מלשון דלות ועניות, ובספירות מדובר על ספירת המלכות "דלית לה מגרמה כלום". (בכוחות נפש האדם מדובר בכח הדיבור, כדלהלן).

8 שיחת יא ניסן תשמ"ב סעיף ס – התוועדויות ח"ג עמ' 1240.

9 שם עמ' 1242.

10 וכן דעת רוב מוני המצוות, מלבד הסמ"ק (סי' קי) שמנה מצוה זו במניין המצוות (התוועדויות שבהערה 8 הנ"ל).

11 שם עמ' 1304.

ומוסיף לבאר (ההפרש בין האות ר' לאות ד' בתמונתם), שבאות ד' "הרי יש לו יו"ד מאחוריו, דאות יו"ד מורה על הביטול ואזעירת גרמה, והיינו מלכות דאצילות דלית לה מגרמה כלום, והוא לפי שהוא בתכלית הביטול והשפלות". ספירת המלכות דאצילות היא בביטול והנחת עצמותה ביחס לשאר הספירות, ועל ידי זה (ביטולה) היא נעשית "כלי לקבלה", כיון שדווקא "כלי ריקן מחזיק" (ולאידך "מלא אינו מחזיק"). מביא על כך שני משלים (מתלמיד המקבל את השפעת הרב, ומההכנה בכח התנועה להגביה משא כבד, כדלהלן), ומסיים "המקבל האמיתי ה"ה בטל בתכלית, וזהו כל ענין הקדושה שיהי' בבחינת ביטול בתכלית, וזהו הוא כל ענין העבודה, וזהו הביטול דבחינת מלכות".

הדיוק במה שמוסיף על ענין הביטול "אזעירת גרמה" ש"לית לה מגרמה כלום" – כיון שענין "אזעירת גרמה" למרות ביטולו, עדיין נשאר איזה מציאות (אלא שהיא באופן ד"אזעירת"), ולכן מוסיף "לית לה מגרמה כלום", שמדובר בתכלית הביטול והשפלות, ללא שום מציאות כלל. [מאמר ב]

ספירת המלכות היא מדת ההתנשאות, וממנה נתהווה כל סדר ההשתלשלות. ע"י הביטול שלה היא מקבלת את כל האורות מלמעלה, וממנה נמשכת ההתנשאות למטה להיות לו ית' דירה. דווקא ע"י ביטולה באופן ש"לית לה מגרמה כלום", יכולה המלכות לכלול את שני הקווים: א. לקבל מלמעלה, כיון שאין לה אור מצד עצמה. ב. מהווה את כל העניינים שלמטה, ועניינה הוא גילוי לזולת שיתהווה ממנה בריאה, ומזה נעשית ג"כ ההתנשאות מלמטה למעלה. [מאמר א]

בכל הספירות אופן קבלתם מהספירה שלמעלה מהם היא ע"ד עילה ועלול. כלומר, ישנו ערך מסוים ביניהם, שהרי ישנה מציאות העלול כפי שהיא בעילה (וגם ההשפעה מאוא"ס לספירות, למרות שהיא צמצום וסילוק לגמרי ולכאורה אין כל ערך ביניהם, אעפ"כ הרי ההשפעה היא ע"י שחזר והאיר, וא"כ בסופו של דבר יש איזה ערך ביניהם). שונה במהותה היא ספירת המלכות, ממנה נברא היש, כיון שמדובר אודות מהות שונה לחלוטין אין כל ערך ביניהם (יש ואין), לכן דווקא ספירת המלכות שעל ידה נוצרת מציאות ה"יש" היא ה"מקבל האמיתי" – "לית לה מגרמה כלום", ולא ספירות אחרות. [מאמר א]

דרגות בביטול

בינה – ביטול בבחינת חיצוניות. בינה עניינה הבנה והשגה, ולכן היא בבחינת מציאות וההתפעלות מההתבוננות דבינה היא ברעש והתפעלות. הביטול בבינה הוא כביטול הכלים, שלמרות ביטולם יש בהם התחלקות ופרטים. א"כ בבינה הביטול אינו בתכלית.

חיצוניות החכמה – ביטול עצמי. ההתפעלות דחכמה היא שפלות ולבטל את עצמו מכל וכל. בחכמה הביטול הוא בעצם מהותו – אין שום מציאות חוץ מהעצמות, אך עם העצמות הרי הוא מציאות. כביטול האור שאינו מציאות לעצמו, אלא שמציאותו הוא המאור, ועם המאור האור הוא גם כן מציאות. א"כ הביטול דחכמה אינו העדר המציאות לגמרי.

פנימיות החכמה – כביטול האור כפי שהוא כלול במאור, שאף עם המאור אינו מציאות כלל (דרגה זו נקראת ג"כ כתר שנמשך בחכמה).

ביטול דכתר – ביטול שלמעלה לגמרי מענין האור (אפילו כפי שהאור כלול במאור). שלימות הביטול. ומדריגת ביטול זה הוא העדר המציאות לגמרי – "לית לה מגרמה כלום".

[מאמר ב-ג]

פעולת הביטול

בפרק השישי בהמשך 'באתי לגני' ה'ש"ת מוגדרת פעולת הביטול בספירת המלכות "אשר בזה היא נעשית כלי לקבלה", כיון שמקבל האמיתי הוא בטל בתכלית. "וזהו כל ענין הקדושה שיהי' בבחינת ביטול בתכלית, ובזה הוא כל ענין העבודה, וזהו הביטול דבחינת מלכות".

המשכת השכינה למטה היא ע"י הביטול. זוהי ג"כ ההכנה למתן תורה – ביטול ("ביום הזה" – ר"ח, מולד הלבנה – ביטול), ודווקא ע"י הביטול בני ישראל מקבלים את התורה ומצוותיה.

"אני נבראתי לשמש את קוני" – קיום התורה ומצוות של בני ישראל צריך להיות באופן של ביטול, ושלימות הביטול הוא באופן ש"לית לה מגרמה כלום".

החידוש דמתן תורה נעשה ג"כ ע"י הביטול – שהתורה תפעל בתחתונים לעשות לו ית' דירה.

ע"י ביטול בתכלית יכול להיות כלי לקבל שפע שבאין ערוך לגמרי, וכדי לקבל השפעה שלמעלה מהשתלשלות זהו דווקא "למי שמשים עצמו כשיריים" (כדלהלן). ומוסיף במאמר שע"י הביטול דכלי ריקן יכול לקבל את הכוחות מלמעלה על מנת לנצח במלחמת היצר (כי בשביל נצחון המלחמה מבזבזים את האוצרות הכמוסים ביותר).

[מאמר ב-ג]

עבודת התפילה

בעבודת האדם הביטול צריך להיות בכל ג' הקוים – תורה, עבודה וגמ"ח. כללות עבודת האדם היא עבודת התפילה, שעניינה ביטול ושפלות.

בתחילת התפילה אומרים את הפסוק "ה' שפתי תפתח" – שבו אנו מבקשים שכפי שהוא בתורה שהיא דבר ה', כך ג"כ בתפילה – "ופי יגיד תהלתך", שהתפילה תהיה תפילתו של הקב"ה. כלומר, למרות שהעבודה היא מצד האדם – הכוונה היא שלא יהיה מציאות לעצמו, אלא שימשיך את תפילתו של הקב"ה, לפעול חיבור התחתון והעליון שתהיה לו ית' דירה בתחתונים.

בנוסף להקדמת "ופי יגיד תהלתך", ישנה מעלה יתירה ב"תפילת עני" לגבי "תפילת עשיר", כיון שתפילת העני בביטול ושפלות מגעת וממשיכה מדריגה נעלית יותר מתפילת העשיר שענייני קדושה אצלו הם בעשירות.

[מאמר א]

דוגמאות ומשלים

בפרק השישי בהמשך 'באתי לגני' ה'ש"ת מובאים שלשה משלים הממחישים שע"י הביטול נעשים כלי לקבלה:

כח הדיבור – הדוגמא לספירת המלכות בכוחות האדם היא מכח הדיבור, ש"לית לי' מגרמי' כלום". לכח הדיבור אין מציאות עצמאית, עניינו לקבל מהכוחות שלמעלה ממנו (שכל ומדות), ולהוות להם לבוש בכדי שיוכלו להמשיך את השפעתם לזולת. [מאמר א]

כח התנועה – בכדי להגביה משא קל אין האדם זקוק להכנה בכח התנועה, אך בכדי להגביה משא כבד – ככל שיצמצם את עצמו בהכנה בכח התנועה, יהיה באפשרותו להגביה משא כבד יותר (רבינו מוסיף [במאמר ב] שמשל זה מרמז על קיום המצוות, כי המצוות מלוכשים בדברים גשמיים שזה "דבר קשה", וקיום המצוות צריך להיות בביטול כמו בכח התנועה על מנת להגביה משא כבד).

רב ותלמיד (א) – ע"מ שהתלמיד יוכל לקבל את השפעת הרב, צריך להיות בתכלית הביטול והעדר המציאות, וככל שהוא בטל יכול לקבל יותר מהשפעת הרב. בשעת קבלת ההשפעה מהרב צריך התלמיד אך ורק לקבל את דברי הרב, ורק לאחר מכן יכול להתבונן בהשגת הענין, אך לא בשעת ההשפעה עצמה.

ומבואר במאמרים, שקודם להשפעה התלמיד צריך להיות בתשוקה לקבל את דברי הרב. התשוקה פועלת בתלמיד ביטול לקבל את דברי הרב, ופועלת גם ברב

שיצמצם את עצמו להשפיע לתלמיד. אך בשעת ההשפעה עצמה אינו יכול להיות אפילו בתנועה של רצון להבין את דברי הרב, אלא צריך להיות בטל לגמרי.

מצד שני, התלמיד אינו צריך לפעול בעצמו ביטול כזה שיהיה במצב שלא ישמע ויקבל כלל את דברי הרב, אלא התלמיד צריך שיהיו לו כלי השכל כדי לקבל את ההשפעה, אלא שצריך לפעול שכלי שכלו יהיו "כלי ריקן", על מנת שיוכל לקבל את השפעת הרב שבאין ערוך.

יוצא אם כן שההשפעה מרב לתלמיד צריכה להיות מבחינת חכמה – נקודה עד לביטול לגמרי, ולא מבינה (רעש והתפעלות). [מאמר א-ג]

רב ותלמיד (ב) – ישנו חילוק בהשפעת רב לתלמיד בין תלמיד שבערך לרב, לבין תלמיד שאינו בערך לרב, וככל שהרב יצמצם יותר את שכלו יוכל להשפיע לתלמיד קטן יותר ושאינו בערכו.

בתלמיד שבערך לרב – הרב אינו צריך לצמצם לגמרי את כל שכלו ועצמותו, אלא צריך לצמצם קצת את שכלו כדי שיתאים לתלמיד. כמו"כ התלמיד, למרות שצריך להיות בביטול כדי לקבל את ההשפעה, אינו צריך לבטל את עצמו בתכלית. אך בתלמיד שאינו בערך כלל לרב – הרב צריך להניח את עצמותו ולצמצם את עצמו לגמרי. כך גם התלמיד, בכדי לקבל את השפעת הרב שאינה בערכו כלל, מוכרח הוא לבטל את עצמו בתכלית (עפ"ז מבוארים דברי רז"ל שר' זירא צם מאה תעניות כדי לשכוח את תלמוד בבלי, מאחר וכדי לקבל אור נעלה יותר צריך להיות בביטול גדול יותר, כדלהלן). [מאמר ב-ג]

חידושים וביאורים

נראה לומר שהחידוש העיקרי המבואר בענין הביטול הוא שישנם דרגות בביטול, וככל שהביטול גדול יותר ההשפעה שיוכל להמשיך נעלית יותר, ומבטאת בביאור מאחז"ל אודות ר' זירא, ובביאור הפס' "מי א-ל כמוך וכו'".

"ר' זירא צם מאה תעניותא דלשתכח מיני' תלמוד בבלי כדי שיוכל לקבל תלמוד ירושלמי" – ומבאר כ"ק אדמו"ר הצ"צ נ"ע באור התורה "שהמכוון, שכשלא הי' כלי ריקן והי' בידו מהשגות הראשונ' לא הי' יכול לקבל השפע העליון דא'".

לכאורה צריך להבין לשם מה היה על ר' זירא לצום מאה תעניות, הרי גם בלימוד התלמוד בבלי היה ר' זירא בביטול הראוי, והא ראייה – שאכן למד והשיג בתלמוד בבלי וא"כ וודאי שהיה בביטול, כיון שהשגת התורה היא בביטול דווקא.

והביאור הוא – בכדי לקבל אור נעלה יותר מוכרחים להיות בביטול גדול יותר. ולכן כאשר ר' זירא רצה להשיג מהשפע העליון דא", כיון שמדובר במדרגה נעלית

באין ערוך לשפע שהשיג בתלמוד בבלי, דרגת הביטול שהיתה לו לפני זה לא הספיקה לכך, ונזקק לצומות כדי לבטל את עצמו בצורה "דלשתכח ממנו תלמוד בבלי". כלומר, ביטול מציאותו בלבד לא הספיקה בידו להשיג את השפע הנעלה דא"י, אלא היה זקוק גם לביטול השגתו הקודמת בתלמוד בבלי, מאחר ו"כלי ריקן" לאמיתו הוא כאשר אין בו אפילו השגות הראשונים. [מאמר ב]

"מי א-ל כמוך . . לשארית נחלתו" ובגמרא מבואר "למי שמשים עצמו כשיריים" – הפסוק מדבר בי"ג מדות הרחמים.

י"ג מדות הרחמים הם למעלה ממדידה והגבלה, ואם כן צריך להבין מדוע השפעתם היא רק "למי שמשים עצמו כשיריים" ומבטל את עצמו, והרי אם מדובר בדרגה שאין בה הגבלות כלל, כיצד היא יכולה להיות מוגבלת דווקא למי "שמשים עצמו כשיריים".

ומבאר כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע בהקדים המדרגות במדת החסד – גדולה (במדות תוהו) וחסד דאצילות הנקרא ג"כ חסד זוטא. חסד זה נקרא בשם "זוטא" כיון שהחסד מגיע בסיבת הקטנות – השפעת החסד דאצילות היא מחמת הביטול (ולא שהחסד עצמו הוא קטן).

כיון שבחסד זוטא הוא משפיל את עצמו בביטול עד שאינו נחשב לכלום ולכן משפיע לזולתו, מסיבה זו הוא ראוי לקבל את השפעת החסד שלמעלה מהשתלשלות – גדולה, וגילוי נעלה זה הוא דווקא למי שבטל בצורה כזו – ביטול בתכלית.

וכך ג"כ בי"ג מדות הרחמים שלמעלה מהשתלשלות – המשכתם היא דווקא "למי שמשים עצמו כשיריים" בביטול בתכלית.

כך אנו רואים, שע"י ביטול גדול יותר אפשר להשיג השפעות גבוהות יותר, ודווקא ע"י הביטול בתכלית באפשרותו להיות כלי ע"מ לקבל השפעה והמשכה נעלית יותר. [מאמר ב-ג]

(נראה לומר, שרבינו מבאר כאן שלא זו בלבד שהמקבל ע"י ביטולו ראוי לקבל השפעה נעלית יותר, אלא שביטולו פועל למעלה שתומשך השפעה כזו – "והיינו, שכדי לקבל בחי' החסד העליון שנמשך מצד רוממות גדולתו ית' שכולם בטלים לפניו, הרי זה דוקא ע"י בחי' הקטנות שמקטין ומשפיל את עצמו עד שאינו נחשב לכלום שלכן משפיע לזולתו, ומצד טעם זה גופא (במדה כנגד מדה) הוא כלי לקבל השפעת בחי' חסד עליון הנ"ל". [מאמר ג. ההדגשה אינה במקור])



נגלה

חזקת תשמישין

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה
מאימי רבתי

בב"ב (ו,א) אי': "אמר ר"נ אחזיק להורדי לא אחזיק לכשורי וכו'", וכתב שם הרשב"ם (בתוס' לרש"י) וז"ל: "כל חזקות הללו דשמעתין אינן חזקות ג' שנים, דלא שייך שלש שנים אלא גבי חזקת קרקע, שמחזיק בשדה חבירו ואמר לקחתיו ממך, אבל הכא בחזקת תשמישין בעלמא מיירי, שמשתמש בשל חבירו, ובשעה אחת משתמש בפניו ושותק הוי חזקה וכו'. והני מילי דהויא חזקה כגון שטען הוא מכר לי או נתן לי במתנה, אבל אם טען נשתמשתי בפניו ושתק, אינה חזקה, כדתנן לקמן בחזקת הבית (מא,א) כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה וכו', ובכל חזקות מיירי, ל"ש חזקת ג"ש ל"ש חזקת יום א' כי הנו", עכ"ל. וכ"כ הרשב"ם לקמן בפירושו למשנה (מא,א).

אמנם, בנוגע לזה שאי"צ ג' שנים, אין דעתו כן בכל התשמישין, דהרי לקמן בהמשנה (ז, א) כ' בפירוש שצ"ל ג"ש לחזקת השתמשות, וכ"כ בהמשנה (נח, ב) ובהמשנה (נט, א), הרי דעתו שבקצת דברים הוה חזקה לאלתר, ובקצת דברים הוה חזקה אחר ג"ש.

[והחילוק פשוט, כמבואר בטור (ח"מ סוף סי' קנ"ג) שבדברים קטנים שאין הדרך לכתוב שטר עליהם אי"צ ג"ש, משא"כ דברים גדולים שכותבים ע"ז שטר, צריך ג' שנים, דהרי טעם ג"ש מבאר בגמ' (כט,א) "תלת שנין איזדהר איניש בשטרא טפי לא", ולכן כשאין כאן שטר אין כאן חשבון ג"ש].

אבל בנוגע לכך שצריך טענה, ס"ל להרשב"ם דבכל אופן צריך טענה, כמפורש בהמשנה "כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה".

ואין מספיק טענת סבלנות, היינו שאין אומרים שהיות וחבירו ראה שהשתמש, ואעפ"כ סבלו ולא מיחה בו, ה"ז ראי' שמחלו (אף שמעולם לא אמר לו שמחלו), כ"א צריך לטעון שאכן קנה זכות ההשתמשות, או שחבירו נתן לו במתנה, וכ"כ הטור (שם) בשם הרשב"ם.

אמנם ישנם עוד ב' שיטות, והובאו בנמוק"י כאן וגם בטור (שם): שיטת ר"ת והרשב"א ורבינו יונה וכו' שבכל חזקה צריכים ג"ש וטענת מכר או מתנה, וכ"ה שיטת

הרא"ש והטור. ושיטת הגאונים היא שכל החזקות הם לאלתר, וכולם בלי טענה כ"א "כל שנגלה ההיזק ולא מיחה הוי חזקה" (לשון הנמוק"י), וכ"ה דעת הרמב"ן והר"י מיגאש. [ומ"ש בנמוק"י שכ"ה דעת הרשב"ם צע"ק דהרי לכאו' אין דעתו כן, כנ"ל].

וכ"ה דעת הרמב"ם, כמ"ש בהל' שכנים (פי"א ה"ד) וז"ל: "כל ההרחקות האמורות בפרקים של מעלה אם לא הרחיק וראה חבירו ושתק הרי זה מחל ואינו יכול לחזור ולהצריכו ולהרחיקו והוא שיראה ממנו שמחל כגון שסייע עמו מיד או שאמר לו לעשות או שראהו שעשה בצדו בלא הרחקה ושתק ולא הקפיד על זה זכה", עכ"ל. (וכ"כ בפ"ז ה"ו ובפ"ח ה"א). וכמבואר במ"מ שם דדעת הרמב"ם כדעת הגאונים והרמב"ן. וכ"כ הטור בשם הרמב"ם.

הרי נמצא דבענין הטענה ישנם בכללות ב' שיטות – האם צריכים בכל חזקה השתמשות וכו' טענה, או שיש ענין של סבלנות, היות שראה ולא מיחה ה"ז ראי' שקיבל ע"ע לסבול היזק זה.

ולבאר המחלוקת ילהק"ת ביאור בגדר חזקה שאין עמה טענה, שכנראה נחלקו בזה הרמב"ם והטור, דהנה ז"ל הרמב"ם (שם פי"ד ה"ב): "כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה כו', שהרי לא טען שלקחה מידו ולא שנתנה לו ולא שירשה, ואע"פ שלא טען אין מוציאין אותה מידו עד שיביא זה המערער עדים שהיא שלו, הביא עדים תחזור לו השדה כו', ואין פותחין לזה המחזיק תחילה, ואין אומרים שמא שטר הי' לך ואבד, עד שיטעון מעצמו כו'", עכ"ל. וכ"ה בשו"ע (חו"מ סי' קמו ס"ט).

אבל בטור (שם) כותב וז"ל: "כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה וכו', לפיכך אם יש עדים למערער שהיתה שלו, נשבע ונוטל את הקרקע מיד המחזיק כו', אבל אנו לא נפתח פה לטעון לו שמא קנית אותו ושטר הי' לך ואבד כו'", עכ"ל.

הרי לפנינו שלדעת הרמב"ם והשו"ע צריך המערער רק להביא עדים שהיא שלו, אבל אין צריך לישבע ג"כ, משא"כ לדעת הטור צריך לישבע ג"כ.

ולכאורה הרי שיטת הטור צריך עיון, וכמ"ש הב"י על אתר וז"ל: איני יודע מה ענין שבועה לכאן, עכ"ל. [והב"ח כתב שבהך טענה דקטעין שלא אמר לי אדם דבר מעולם, הכוונה שא"כ מחל לו ואיננה גזולה (ומצינו שכ"כ התוס' שם), והשתא ודאי אע"פ דאשמועינן שאינה חזקה לומר שודאי מחל לו, מ"מ שבועה ודאי נשבע המערער שלא מחל לו. והכי משמע לישנא דמתני' כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה, דחזקה הוא דאינה, להחזיקה בידו, מיהו שבועה ודאי חייב, דאל"כ הו"ל למיתני אינה כלום, כמו שמדייק בגמ' בנוגע להסיפא דהבא משום ירושה א"צ טענה אבל ראי' בעי. עכ"ל.

(ועפ"ז מתורצת בפשטות קושיית התומים על הש"ך (בשו"ע שם) שפי' כוונת הטור שהשבועה היא לפי כיון דבא להוציא הקרקע מיד זה שהחזיק בה ג' שנים, חשיב כנוטל ונשבעין אפילו על טענת שמא. ומקשה התומים דאיזה טענת שמא הוא זה, הרי הוא אומר בפירוש שאין לו שום וענה כלל, והחזיק בהשדה רק לפי שלא אמר לי אדם דבר מעולם? אבל ע"פ הב"ח י"ל שכוונת הש"ך הוא שצריך לישבע שלא מחל לו, היינו שהמחזיק אכן טוען שהמערער מחל לו, ולכן נשבע ונוטל).]

גם רואים כמה שינויים בלשונות הרמב"ם והטור:

הרמב"ם כותב "ואע"פ שלא טען אין מוציאין אותה מידו עד שיביא זה המערער עדים שיהא שלו", משא"כ הטור כותב "לפיכך אם יש עדים למערער שהיתה שלו נשבע ונוטל את הקרקע". כלומר: לפי הרמב"ם יש קס"ד שלפי שלא טען המחזיק אי"צ המערער להביא עדים, וקמ"ל שאעפ"כ צריך, משא"כ להטור ה"ז בפשטות שצריך המערער להביא עדים.

הרמב"ם כותב "ואין פותחין לזה המחזיק תחלה, ואין אומרים שמא שטר הי' לך ואבד...", משא"כ הטור כותב "אבל אנו לא נפתח פה לטעון לו שמא קנית אותו ושטר הי' לך ואבד". כלומר: להטור ה"ז בבחי' חידוש שאין פותחין לו, משא"כ להרמב"ם אין כותבו בסגנון של חידוש, כ"א כדין עצמי.

הרמב"ם מדגיש "עד שיטעון מעצמו", משא"כ הטור משמיט תיבות אלו.

*

וי"ל בכ"ז בהקדים החקירה שדנו בה רבים (ראה קצוה"ח סי' קמ סק"ה, ובכ"מ) בגדר חזקת ג' שנים, די' לבארו בשני אופנים:

כמו במטלטלין אמרי' "חזקה כל מה שתחת יד אדם שלו הוא", ולכן הדין הוא עם המוחזק, ואומרים להמוציא "המוציא מחבירו עליו הראי'", כ"ה בקרקע, שמי שמחזיק בקרקע ה"ז שלו. ובאמת לפ"ז הי' צריך להיות גם חזקת קרקע תומ"י, כמו במטלטלין, והטעם שעד ג"ש אינה חזקה, כי בקרקע עד ג"ש ישנו ראי' נגדו כי בהיות ובקרקע כותבים שטר, אומרים להמחזיק אחוי שטרך, ואם אינו מביא שטר, ה"ז ראי' שלא קנה הקרקע. משא"כ לאחר ג"ש שאין כאן ריעותא זו נגדו, שהרי "שתא קמייתא מיזדהר איניש בשטרי", תרתי ותלת מיזדהר, טפי לא מיזדהר" (לקמן כט,א), לכן נותנים לו הקרקע מטעם זה שמחזיק בה. ולכן אפי' אם החזיק ג' שנים, אם מיחה המערער לפני'ז, המחייב את המחזיק לשמור שטרו יותר, ג"כ אינו חזקה, כי שוב יש לו הריעותא של אחוי שטרך.

בעצם לא אמרינן בקרקע "שחזקה מה שתחת יד אדם שלו הוא", כמו במטלטלין, כי במטלטלין הרי החפץ נמצא ברשותו, משא"כ בקרקע אין הקרקע נמצא ברשותו, כ"א להיפך, הוא נכנס לרשות הקרקע; ומה שהוא דר בתוך הרשות אינה הוכחה שהוא הבעלים, שהרי אפשר לדור בבית של חבריו – ולכן פשוט מדוע עד ג"ש אינה חזקה, והא דאחר ג"ש הוה חזקה, ה"ז לפי שטוען שהוא שלו, ויש לו ראי' שהוא שלו, מזה שלא מיחה המערער. (משא"כ עד ג"ש, אף שלא מיחה המערער, מ"מ אינה חזקה, כי יש ראי' לטובת המערער, מה שאין להמחזיק, וזה עדיף מהראי' שלא מיחה, או לפי שעד ג"ש אי"צ למחות, ואכ"מ).

והנה נראה שהרמב"ם ס"ל כאופן הב', שהרי כתב (רפ"ח מהל' טו"נ) וז"ל: "כל המטלטלין בחזקת זה שהם תחת ידו, אע"פ שהביא התובע עדים שהמטלטלין הללו ידועין לו", משא"כ בנוגע קרקע כותב (רפי"א שם) וז"ל: "כל הקרקעות הידועות לבעליהן, אע"פ שהם עתה תח"י אחרים, ה"ה בחזקת בעליהן". היינו שאין אומרים בקרקע "חזקה מה שתחת יד אדם שלו הוא".

וכן נראה ממ"ש אח"כ (שם ה"ב) "אבל אם הביא עדים שאכל פירות קרקע ג' שנים רצופות . . ולא מיחו בו, מעמידין אותה ביד ראובן (המחזיק) . . מפני שאומרים לו לשמעון (המערער) אם אמת אתה טוען שלא מכרת ולא נתתה, למה ה' זה משתמש . . ולא מחית ב"י, הרי שטעם חזקת ג"ש הוא מפני שלא מיחה בו, כאופן הב'.

אחד מהנפק"מ בין ב' סברות אלו הוא בטעם הדין (מג,א) ד"כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה". דלפי הסברה שחזקה זו היא ראי' שהשדה שלו, מטעם "כל מה שתחת יד אדם שלו הוא", א"כ גם בלא טענתו צריכים לומר ששדה זו שלו היא, כי הרי מחזיק בה, אלא ע"י שמודה שלא קנאה ולא נתנו לו במתנה, הרי הודאתו סותרת הבירור שיש לנו, ומובן שאזלינן בתר הודאתו, דהרי הודעת בע"ד כמאה עדים דמי. אבל אי נימא דמעיקרא כל גדר חזקת ג"ש הוא רק לפי שהוא טוען שזה שלו, ויש לו ראי' ע"ז מזה שלא מיחה – לפי זה הרי כשהוא אינו טוען שהוא שלו, אין לו שום חזקה מעיקרא (ולא שהודאתו סותרת החזקה).

בסגנון אחר: לפי האופן שחזקה היא היא הבירור, הרי זה שצריך טענה לחזקתו אינו ענין "חיובי", שכדי ליתן לו השדה צריכים שיטעון שלקחה, כ"א זהו ענין "שלילי", כלומר: גם בלא טענתו נותנים לו השדה, אלא שע"י שאינו טוען שלקחה ה"ה "שולל" ומבטל מה שיש לו כבר – היינו שהוא מבטל החזקה. משא"כ להאופן השני הרי הטענה שלקחה זהו"ע "חיובי", והו הגורם שיהי' לו חזקה, אבל בלא טענה אין הכוונה ש"שולל" חזקתו, כ"א שאין כאן חזקה מעיקרא, "החזקה נעדרת" (וכידוע החילוק בין העדר ושלילה – ראה מפענ"צ בערכו).

שוב בסגנון אחר: להאופן שהחזקה עצמה היא הסיבה לזה שנותנים לו השדה, אין החזקה בנוי' על טענתו, כ"א הוא ענין עצמי, מצד זה שהשדה נמצא תחת ידו (אלא שאפשר לסתור ענין עצמי זה ע"י שלא יטעון שקנאה). אבל לפי האופן השני הרי החזקה אינה ענין עצמי, כ"א שבנוי' ותלוי' בהטענה, שאם טוען שלקחה ומביא ראי' ע"ז, יש לו חזקה, ואם אינו טוען שלקחה, אין לו חזקה.

[ולמעשה, שלכאן יש לחקור בעין חקירה זו, גם אם נקטינן כהאופן שגם בקרקע אמרינן "חזקה כל מה שתח"י אדם שלו הוא" (וזהו הטעם לחזקה ג"ש) – כי גדר חזקה זו גופא, מה שתחת יד אדם שלו הוא – חוקרים האחרונים (ראה קצוה"ח ונתה"מ סי' לד. פנ"ב מ"ו, א. קונ' הספיקות כלל א. ועוד) אם זהו בגדר בירור, היינו שע"י חזקה נתברר אצלינו שחפץ זה הוא של פלוני המחזיק, או שבאמת אינה ראי', ורק שמכיון שספק אצלינו למי שייך, ופלוני הוא המחזיק, וגם טוען שהחפץ וכו' שלו, אין לנו טעם וסיבה להוציא החפץ ממנו וליתנו לחבירו, והרי החפץ נמצא תחת יד הראשון.

והנה אם גדר חזקת ג"ש הוא מטעם חזקת כל מה שתחת יד אדם שלו הוא, הרי גם בחזקת ג"ש יש לחקור כן: אם הכוונה שע"י שיש לפלוני חזקת ג"ש ה"ז הוכחה ששדה זו שלו היא, או שאין לנו סיבה להוציאה ממנו, לכן נשארת השדה ביד המחזיק. ומזה יצא נפק"מ הנ"ל, דאם החזקה הוא בירור, או אי"ז מיוסד על הטענה, משא"כ אם רק שאין לנו סיבה להוציאה ממנו, ה"ז מיוסד על הטענה].

וי"ל דבזה פליגי הרמב"ם (והשו"ע) עם הטור: להרמב"ם כוונת כל חזקה הוא כאופן הב', ובמילא פי' "חזקה שאין עמה טענה" הוא שאין כאן חזקה כלל, משא"כ להטור יש כאן חזקה, אלא שמתבטלת ע"י העדר הטענה.

ומובן עפ"ז שינויי לשון הרמב"ם והטור בדין חזקה שאין עמה טענה, מה שהרמב"ם כותב "ואע"פ שלא טען אין מוציאים אותה מידו עד שיביא זה המערער עדים שהיא שלו", אבל הטור כותב "לפיכך אם יש עדים למערער שהיתה שלו נשבע ונוטל את הקרקע מיד המחזיק וכו'" (היינו שלהרמב"ם בפשטות הי' צ"ל הדין שגם כשאין להמערער עדים נחזור לו השדה, מכיון שלא טען המחזיק, אלא שאעפ"כ לפועל הדין הוא שצריך המערער עדים, אבל להטור הוא להיפך: גם בחזקה שאין עמה טענה, פשוט שצריך המערער עדים) – כי נת"ל שלהרמב"ם כל חזקה שאין עמה טענה אינה בגדר חזקה כלל, ולכן בפשטות יש מקום (עכ"פ) להדין שיוכל המערער להוציא הקרקע מידו גם בלי עדים, מכיון שאין להמוחזק שום שייכות להשדה (ולהמערער יש עכ"פ – טענה). משא"כ להטור שגם בחזקה שאין עמה טענה ה"ה בגדר מוחזק, אלא שהוא עצמו מבטל החזקה, וא"כ אין חידוש כ"כ שהמערער צריך עדים, שהרי יש להמוחזק קצת שייכות להשדה מצד החזקה (המושלת), משא"כ להמערער אין שום שייכות (חוץ מטענת עצמו).

ומטעם זה ס"ל ג"כ להטור בחזקה שאין עמה טענה שצריך המערער להישבע, כי סו"ס יש מקום לחזקת המחזיק, משא"כ להרמב"ם אי"צ להישבע, כי אין כאן חזקה כלל.

ובזה מובן ג"כ מדוע כותב הטור "אבל אנו לא נפתח לו פה לטעון לו שמא קנית אותו ושטר הי' לך ואבד", שמשמע שהי' מקום שאכן כן נפתח לו, משא"כ הרמב"ם כותב בפשטות "ואין פותחין לזה המחזיק תחלה, ואין אומרים שמא שטר הי' לך ואבד" – כי היות והטור ס"ל שאכן יש חזקה להמחזיק, א"כ הי' מקום לומר שנעשה מה שביכולתנו לברר שאולי אכן חזקה קיימת היא, ומה שהוא עצמו סותר החזקה, אולי יש אופן לבאר שאינו סותר, ולכן אולי צריכים לפתוח פיו ולשאול אותו אולי הי' לו שטר ואבד, ולכן חידוש הוא שאין עושין כן, ולכן כותב "אבל אנו לא נפתח לו..." בלשון חידוש, משא"כ להרמב"ם שבנדון כזה אין כאן חזקה כלל, אין שום סיבה לחשוב שצריכים לפתוח פיו, שהרי אין להמחזיק כלום, ולכן כותב בפשטות "ואין פותחין לזה המחזיק תחלה..."

ומטעם זה מדגיש הרמב"ם "ואין פותחין . . עד שיטעון מעצמו" שזה מדגיש שעד שיטעון מעצמו אין לנו שום דבר, משא"כ הטור משמיט תיבות אלו, כי לשיטתו גם לפני שיטעון מעצמו יש לנו איזה דבר (חזקה), אלא שאעפ"כ אי"ז מספיק, כי סו"ס הוא סותר את זה.

והנה ע"פ כ"ז יש לבאר ג"כ מחלוקת ברמב"ם והטור אי בעינן טענה בנוגע חזקת השתמשות:

להרמב"ם שהפירוש שבלא טענה אין כאן "חזקה" כלל, ה"ז רק בנוגע לחזקת בעלות (מטעם "חזקה כל מה שתח"י אדם שלו הוא"), שמיוסדת החזקה על טענתו כנ"ל, ובמילא בלי טענה אין לו כלום, אבל בנוגע חזקת תשמישין, שאי"ז בגדר "כל מה שתח"י אדם שלו הוא", כי מודה הוא ששל השני הוא, א"כ אין החזקה מיוסדת על הטענה, וא"כ ה"ה מוחזק גם בלי טענה, לכן נותנים לו החזקה, כדלקמן.

הביאור בדבר:

כשמחזיק בקרקע ע"י שדר בתוכה, ואומר שלו היא, הרי בלי טענתו אין כאן ראי' וחזקה ששלו היא כלל, כי להרמב"ם, מה שבפועל דר שם, אינו ראי' שהיא שלו (והקרקע הרי אינה נמצאת ברשותו, כ"א הוא נמצא ברשות הקרקע), כנ"ל, משא"כ, מה שמשתמש בה בפועל אי"צ לטענתו כי זה נראה לכל, וגם המערער מודה שהשתמש בזה מקודם אלא שטוען שעכשיו אין רוצה בזה; הרי עכ"פ ע"ע הוחזק בזה, א"כ אין החזקה מיוסדת על הטענה – ולכן מכיון שעכ"פ יש לו חזקה, טעיננן בשבילו שאולי מחל לו וכו', ולכן נשאר שלו.

בסגנון אחר: "חזקה" אין הפס"ד כ"א המציאות, שהוא מחזיק בה, ולכן בנוגע לומר שהקרקע היא שלו, הרי צריכים טענה גם להמציאות, כי מה שדר בה אינו כלום, להרמב"ם, כנ"ל, משא"כ בהשתמשות ישנו המציאות בלי הטענה, ולכן אפשר להוסיף גם טענה דילן, שמחל. אבל כשאין כאן המציאות, אין על מה להוסיף הטענה דילן.

משא"כ להטור, הרי גם בקרקע, כשדר בה אכן יש כאן "חזקה", אלא שע"י העדר טענתו בה שוללו, ואין אנו טוענים בשבילו, א"כ למה לא נאמר כן גם בחזקת השתמשות, שאף שיש כאן "חזקה", לא נטען בשבילו דבר שאינו טוען [ואפי' אם טוען שלדעתו מסתמא פלוני מחל לו, אי"ז כלום, כי אינו יודע זה, וא"כ אין ממש לטענתו], וכמבואר בגמ' שלא טענינן בשבילו "דילמא שטרא הוה לך ואירכיס, כגון זה פתח פיך לאילם הוא", ולכן ס"ל להטור שגם בחזקת השתמשות צ"ל טענה.

ויש להוסיף ביאור בשיטת הרמב"ם שבנדון חזקת השתמשות טענין שמחלו – ע"פ מ"ש רי"ע בספרו בית האוצר (כלל 'באין כאחד' אות יא) לבאר דעת הרמב"ם – דהקשה שהרמב"ם סותר א"ע:

בהל' מכירה (פ"ז ה"ו) כ' וז"ל: "מי שהי' לו חוב אצל חבירו ואמר לו מכור לי חבית של יין בחוב שיש לי אצלך, ורצה המוכר, ה"ז כמי שנתן לו הדמים עתה, וכל החוזר בו מקבל מי שפרע, לפיכך אם מכר לו קרקע בחובו, אין א' מהם יכול לחזור בו, ואע"פ שאין מעות המוכר מצויות בשעת המכר", עכ"ל.

ובהל' אישות (פ"ה ה"ג) כ' וז"ל: "המקדש במלוה, אפי' היתה בשטר, אינה מקודשת וכו', מפני שהמלוה להוצאה ניתנה, ואין כאן שום דבר קיים ליהנות בו מעתה, שכבר הוציאה אותו דינר ועברה הנאתו", עכ"ל.

ואינו מובן, דאם אא"פ לקדש במחילת חוב למה אפשר לקנות קרקע במחילת חוב?

ומבאר בבית האוצר, ע"פ מ"ש המהרי"ט, דהנה יש לחקור בכל קנין, אי מעשה הקנין עצמו עושה הקנין או הגמירת דעת, וס"ל להמהרי"ט, שהגמ"ד עושה הקנין אלא שמעשה הקנין הוא הראי' שיש להם באמת גמ"ד אמיתי, כלומר: אה"נ שבלי מעשה אין כלום, כמ"ש הרמב"ם עצמו בריש הל' מכירה, מ"מ המעשה הוא רק בשביל ראי' להגמ"ד [ויומתק יותר ע"פ מ"ש בלקו"ש (חי"א ע' 147 הערה 56) שצריכים מעשה לגמ"ד דניחא לי' בענין זה, כי אז ה"ז הוכחה גמורה על הרצון, ומובן ע"פ חסידות שרצון אמיתי חודר בכל מציאות האדם עד למעשה, ואכ"מ]. אבל זהו רק בקנינים, משא"כ בקידושין צריכים מעשה הקידושין, ואי"ז רק להוכיח על הגמירת דעת.

ולכן, בנוגע קרקע שקונים בכסף, הפי' הוא שכשברור אצלנו הגמירת דעת שלהם, נעשה הקנין, ולכן פשוט שמחילת חוב ג"כ מועיל, כי גם המחילה מורה על הגמירת דעת, אבל בקידושין שצריכים מעשה לשם קידושין ולא רק בשביל ראי' לגמ"ד, אין מספיק מחילת חוב.

עכ"פ נמצא מזה שהרמב"ם ס"ל כהמהרי"ט, שבכל קנינים הוא הגמירת דעת, א"כ י"ל שבעצם כשרואים שלא מיחה ה"ז קצת ראי' לגמ"ד ליתן לו רשות בזה, אבל הרי צריכים גם מעשה לזה ואמירה וקנין וכו' כדי שתהי' הוכחה גמורה, הנה בזה חלוקה חזקת קרקע מחזקת השתמשות:

בחזקת קרקע מכיון שבלי הטענה אין כאן "חזקה" כנ"ל, לדעת הרמב"ם, הרי אין מספיק גילוי דעת שמחל, כי חסרה ההוכחה הגמורה, ולכן בלי טענה אין זה כלום, אבל בחזקת השתמשות, מכיון שכנ"ל יש כאן ה"חזקה" בלי הטענה, א"כ מספיק הגמ"ד לחוד, כי יש להשני חזקה עם הגמירת דעת.



בענין סתירת בית הכנסת

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בגמ' (ג, ב) אמר רב חסדא לא ליסתור איניש בי כנישתא עד דבני בי כנישתא אחריתי איכא דאמרי משום פשיעותא ואיכא דאמרי משום צלויי, מאי בינייהו איכא בינייהו דאיכא בי כנישתא אחריתי. (ובהמשך לזה מביא) מרימר ומר זוטרא סתרי ובנו בי קייטא בסיתווא ובנו בי סיתווא בקייטא ("בית הכנסת היה להם לימות החורף נמוך בכתלים רחבים וחלונות מועטין מפני הצינה ובימות החמה בית הכנסת אחר שאויר שולט בו", - רש"י). א"ל רבינא לרב אשי גבו זוזי ומחתי מאי אמר ליה דילמא מיתרמי להו פדיון שבויים ויהבי להו, שריגי ליבני והדרי הודרי ומחתי כשורי מאי א"ל זמנין דמתרמי להו פדיון שבויים מזבני ויהבי להו, א"ה אפי' בנו גמי אמר ליה דירתיה דאינשי לא מזבני. ולא אמרן אלא דלא חזי בה תיוהא, אבל חזי בה תיוהא סתרי ובני כי הא דרב אשי חזא בה תיוהא בכנישתא דמתא מחסיא סתריה, ועייל לפורי' להתם ולא אפקיה עד דמתקין ליה שפיכי.

דקדוקים בעובדא דר' אשי ושלכ' הוא מעשה לסתור

ולכ' תמוה, הרי בגמ' קאמר ד"לא לסתור . . משום פשיעותא", דיש חשש פשיעותא שמטעם זה יש איסור לסתור ביה"כ, ובהמשך לזה קאמר "ולא אמרן אלא דלא חזי בה תיוהא", היינו דלא נאמרה דין זה וחשש זה היכא דחזי בה תיוהא. ובהמשך

זה מביא "כי הא דר' אשי", שהוא לכ' מעשה לסתור, שהרי עיילי' לפורי' להתם, וחזינן דגם בכה"ג חשש לתיזא? ועי' בשו"ע (סי' קנ"ב ס"א) "אבל אם חרבו יסודותיו או נטו כותליו ליפול סותרים אותו מיד ומתחילין לבנות במהרה ביום ובלילה שמא תדחק השעה וישאר חרוב", היינו דהובא דין זה דר' אשי להלכה, ולכ' צ"ע, איך מתאים עם מאי דקאמר "ולא אמרן" כו'?

[ואולי הי' אפשר לפרש דמאי דקאמר "אבל חזי בה תיזא סתרי ובני כי הא דרב אשי", אין הפי' "אבל חזי בה תיזא סתרי ובני", וזהו הדין, ועי' מביא דוגמא "כי הא דרב אשי", אלא דהפי' הוא ד"חזי בה תיזא סתרי ובני כי הא דר' אשי", ד"כי הא דר' אשי" הוא המשך הסברת הדין, דהיתר ד"סתרו ובנו" אפי' היכא דחזי בה תיזא הוא רק באופן כזה כי הא דר' אשי. אבל – מלבד דלכ' אין זה הפי' בפשטות, הנה – גם ע"ז יהי' צ"ע כדלהלן]

וגם עיקר הדין צ"ע, דהא החשש דפשיעותא וצילותא הוא שלא יהי' ביה"כ, והרי אי חזו בה תיזא "שיהא מזומן ליפול" (כפרש"י) הרי אז בי"כ איכא חששא דפשיעותא וצילותא, דהא כשיפול לא יהי' ביה"כ, ומאיזה טעם הי' אפשר לומר דבכה"ג אסור לסתור, שצריכה הגמ' לחדש ד"לא אמרן" וכו' [ומטעם זה ק' לתרץ דהכוונה ב"ולא אמרן" היינו עיקר האיסור לסתור (ומ"מ החשש דפשיעותא איכא), דמאיזה טעם יהי' עיקר האיסור היכא דחזי בה תיזא?]

קושיית הראשונים דלכ' מרימר ורבינא פליגי, ופלוגתת הט"ז והמג"א בזה

והנה בראשונים הק' דלכ' בגמ' יש סתירה, דמאי דקאמר "מרימר ומר זוטרא סתרי ובנו בי קייטא בסיתוא, ובנו בי סיתוא בקייטא" היינו ע"כ משום דאית להו טעמא משום צילותא, וכיון דאיכא בי כנישתא אחריתא שרי, דמצד הטעם דפשיעותא הי' אסור בכה"ג. ואילו מאי דקאמר אח"כ "אל רבינא לרב אשי גבו וזוי ומחתי מאי אמר ליה דילמא מיתרמי להו פדיון שבויים ויהבי להו" וכו' הוא לפי הטעם דפשיעותא ו"היאך הזכיר שני ההפכים ביחד ולא אמר מרימר ומר זוטרא סברי הכי ורבינא ורב אשי סברי הכי דלפי פשטא הוה משמע דליכא פלוגתא ביניהו"?

וכתבו (עי' רשב"א ור"ן ועוד) "ומתוך הדחק אני אומר כי שמא מה שאמרו משום פשיעותא לאו למימרא דחוששין דילמא פשעי ולא בנו כלל אלא דילמא פשעי ומתרשלי ואע"ג דאיכא דוכתא לצלויי כיון דלאו ביה"כ קבוע הוא חיישי' אבל היכא דאיכא ביה"כ קבוע לא חיישי', והיינו דקאמר דאיכא דוכתא לצלויי ולא קאמר דאיכא בי כנישתא אחריתי לצלויי, והלכך הכא דאיכא בי כנישתא אחריתא אע"ג דבהאי מצלו

1) אבל להעיר מריטב"א שבת (קה, ב) "ושמעין מהכא דכי אמרינן בתלמודא כי הא, דלא בעינן כההוא עובדא ממש, אבל לדוגמא בעלמא נקטינן לה".

בסיתוא ובהאי מצלו בקייטא, לפשיעה דקצת ימים לא חיישינן כיון דהשתא מיהא איכא בי כנישתא אחרינא דמצלו בה כדרכייהו, והיינו דקאמרינן עד דבני בי כנישתא אחרית".

ועי' בט"ז סי' קנ"ב סק"א: "בגמרא אר"ח לא ליסתור אינש בי כנישתא עד דבני בי כנישתא אחרית' איכא דאמרי משום פשיעות' דלמא מתרמי אונס ופשעי ולא בנו אחרית' וא"ד משום צלויי כל זמן הבנין מאי בנייהו א"ב דאיכ' בי כנישתא' אחרית' וברי"ף ורא"ש ור"ן גרסי דאיכ' דוכת' לצלויי למ"ד משום צלויי ליכא למ"ד משום פשיעות' איכא, וכתב הרא"ש דקי"ל כמ"ד משום פשיעות' ממיל' לא מהני דוכת' לצלויי וכתב הר"ן דלמ"ד משום פשיעות' דמתרשלי מלבנותה ובימים שבנתיים לא יהיה להם מקום קבוע להתפלל אבל ודאי כל שיש להם ב"ה אחר קבוע לכ"ע שרי דהא ליכא משום צלויי ולא משום פשיעות' דאלו לפשיעותא שלא יבנו לעולם ליכא מאן דחייש לזה כו' עכ"ל וכ"כ בשם רשב"א ונ"י ונרא' שגם התוס' ס"ל כן . . ואפי' להגי' שלפנינו א"ב דאיכא בי כנישתא אחריתא ג"כ פירושו כן שיש בי כנישתא' עראי וכ"מ בב"י בדאיכא בי כנישתא אחריתא לצלויי משמע עראי בעלמ' ולזה נרא' דגם הרמב"ם והטור ס"ל כן ואף על גב דלא הזכירו דמהני בי כנישתא אחרית' נלמד ממיל' מדאמרו אלא בונין האחרת תחלה ואחר כך סותרין ומזה נלמד דאי איכא אחריתא ה"ל כאלו בנו אחרת דמה הפרש יש ביניהם וכ"כ רמ"א סי' קכ"ג דיש להם בה"כ אחרת מותר לסתור הישנ' ובב"י כ' שיש פלוגתא בין הטור להר"ן ואינו נראה כלל אלא הכל מודים בב"ה קבוע דמותר לסתור האחרת", והיינו שהט"ז פסק להלכה כדעת הראשונים הנ"ל.

אבל במג"א שם סק"א כ' "וכן אפילו יש להם שני בה"כ אסור כ"מ בגמרא", ועי' במחה"ש שם "אבל לפי גרסתינו בגמרא איכא בינייהו דאיכא בי כנישתא אחרית', משמע דלא כהר"ן, דלמאן דאמר משום פשיעותא אפילו אית להו בית הכנסת קבוע אסור דחיישינן שיתרשלו ולא יבנוה לעולם. ואף שהט"ז [סק"א] כתב דיש לפרש בי כנישתא אחרית' שר"ל בית הכנסת ארעי אבל בית הכנסת קבוע באמת מותר, לא סבירא ליה למ"א כן"

ועפ"ז צ"ע לדעת המ"א, דא"א לתרץ כתי' הראשונים הנ"ל במרימר ומ"ז, וא"כ הדק"ל?

ראיית הבית שערים דלא בעינן לבנות במקומו (דלא כמ"ש בצ"צ) ותימה בדבריו

והנה בשו"ת הצ"צ (או"ח סי' כ') מאריך בענין סתירת ביה"כ בכדי להרחיב ולהגדיל העזרת נשים, ש"הט"ז סי' קנ"א סעיף י' סק"ג ס"ל אף על גב דאם נתן על מנת לבנות שרי זהו על מנת שיחזור ויבנה וימלא מקום הנתיצה אבל אם רוצה לנתון במקום א'

שיהי' שם גומא אף על פי שהיא לו לצורך אסור. ע"כ יש לזהר באותן שעושין דף שקורין שטענדער ומדבקין בכותל ועושין גומא בכותל שיוכל להחזיק שם ע"י עץ אותו דף לאו שפיר עבדי עכ"ל. והפמ"ג במשבצות שם הביא דברי האלי' רבא סי' קנ"ב סק"ז שנחלק על הט"ז דהאיסור בנתיצה זהו רק כשהוא דרך השחתה", והצ"צ מאריך ומסיק דאינו מותר א"כ הוא ע"מ לבנות במקומו.

ועי' בשו"ת בית שערים או"ח סי' נ"ח, שדן באותו נידון כמו הצ"צ בסתירת ביה"כ לבנות עזרת נשים, וכ' בא"ד "ולולא דמסתפינא הייתי אומר דגם כונת טו"ז כן הוא שיחזור ויבנה וימלא מקום הנתיצה לאו דוקא במקומו אלא אפי' בונה במקום אחר וממלא מה שחסר כאן בנתיצה מותר כיון שהוא לצורך ביהכ"נ וכן משמע מסוף לשונו שסיים אבל אם רוצה לנתוץ קצת במקום א' שיהי' שם גומא אעפ"י שהוא לו לצורך אסור משמע דוקא אם הוא לו צורך אסור אבל לצורך ביהכ"נ מותר אפי' לבנות במק"א. ויש להביא ראי' לזה מהא דב"ב ג' ע"ב אר"ח לא לסתור אינש בי כנישתא עד דבני בי כנישתא אחריתי א"ד משום פשיעותא וא"ד משום צלויי והכי פסקי' באו"ח סי' קנ"ב וק' אפי' כי בני אחריתי איך מותר לסתור משום נתיצת אבן אע"כ מוכח דדוקא דרך השחתה אסור אבל לצורך מותר".

אמנם באמת יש לתמוה על דבריו, דלפירושו דההיתר (היכא דבנו בי כנישתא אחריתא) הוא מטעם סותר ע"מ לבנות (ולכן מכריח שהוא אף ע"מ לבנות שלא במקומו), הרי אף אי נימא דאי"צ לבנות במקומו, הרי לאחר שכתבנו ביה"כ החדש מה שייך כלל להחשיבה לסותר ע"מ לבנות? והגע בעצמך, בשבת אם כבר בנה ואח"כ סותר הישן, האם יש איזה מקום להחשיבו לסותר ע"מ לבנות?

ביאור הצ"צ בדברי הגמ' וביאור הסוגיא עפ"ז

ובאמת הצ"צ יישב זה באו"א בא"ד, שהצ"צ הביא קושיית הפרמ"ג "ואמנם קשה דחד אזהרה הוא מלא תעשון כן למוחק את השם ונותץ אבן וכי היכא דמוחק אף לתקן אסור (ור"ל אם לא כשנתקלקל ונפסל כמו דביקות האותיות וכ"ש כשנפל דיו כו' כנ"ל). כמבואר ביו"ד סי' רע"ז בש"ך ס"ק י"ב ה"ה נותץ כן ואמאי נותץ לתקן שרי", והפרמ"ג תי' (משום דנותץ ביה"כ ה"ה עומד ליפול, וכדלהלן), והצ"צ כ' דאפשר לתרץ בטוב יותר משום דהקדושה שבשמות הקדושים הוא קדושת עולם משא"כ קדושת ביה"כ שלאח"ז פקעה, כמו שמבאר שם בארוכה. ובתחילת דבריו מביא ראי' לזה שקדושת ביה"כ אינה קדושת עולם, וז"ל: "משא"כ בקדושת בהכ"נ הרי ארז"ל לא לסתור אינש בי כנישתא עד דבנו בי כנישתא אחריתי מבואר דכשבנו בהכ"נ אחר יכולים לסתור הראשון. ומשמע ודאי דאז נעשים העצים והאבנים של בהכ"נ הישן חולין" וכו' ע"ש.

ומבואר דההיתר לסתור כשבנו אחרייתא אינו שייך להדין דמותר לצורך תיקון, כ"א משום דנגמרה מצותו. ועפ"ז צ"ל דקודם שבנו אחרייתא הוי האיסור לסתור ביה"כ מעיקר הדין מצד האיסור דלא תעשון כן לה"א. ומה דבגמ' קאמר הטעם דמשום פשיעותא שייך לעיקר האיסור דסתירת ביה"כ.

ביאור הסברא דמשום פשיעותא לפ"ז

והי' אפ"ל דהנה קודם דבנו אחרייתא שייך להתיר רק מטעם צורך תיקון, והוא ע"י שהסתירה הוא ע"מ לבנות (במקומו). וע"ז מחדש ר' חסדא דאין להתיר (כשעדיין לא בנו אחרייתא) מטעם ההיתר שהוא ע"מ לבנות, דיש לחשוש לפשיעותא, ואז איגלאי מילתא שלא הי' ע"מ לתקן וע"מ לבנות והוי איסור דסתירת ביה"כ. ולפ"ז אידך איכא דאמרי דסברי משום צילותא אית להו דאין חוששין לזה, דכל שהסתירה מעיקרא היתה ע"מ לבנות שוב הוי הסתירה בהיתר, ורק מה דאסור לסתור כ"ז שלא בנו אחרייתא הוא משום צילותא, שבינתיים לא יהי' מקום להתפלל.

אמנם פי' זה אינו נראה, חדא דאין נראה דמיירי שהי' ע"מ לבנות במקומו, דהרי כמו היכא דבנו אחרייתא כבר, הרי פשיטא שלא הי' זה במקומו (וכמו שהעיר בבית שערים הנ"ל), כמו"כ אם הי' ע"מ לבנות מסתבר דהפי' הוא שלא במקומו (דהחילוק הוא רק אם קודם שנבנה ביה"כ האחר או לא). ועוד, דלא מסתבר כלל שע"י שלבסוף לא בנו ביה"כ שנייה במקומו יחול על הסתירה דמעיקרא איסור למפרע, ואכמ"ל.

אך נראה לבאר הסברא דר"ח באו"א, דבאמת הך היתר היכא דבנו בי כנישתא אחרייתא, שהוא מטעם דנגמר מצותו כמו שביאר הצ"צ, הנה היתר זה שייך גם כשעדיין לא בנו השני, דכיון דבני העיר או ז' טובי העיר החליטו לעבור לביה"כ חדש, הרי די בזה שייחשב הישן "נעשה מצותו" גם אם החדש לא נבנה עדיין. ורק שע"ז קאמר ר' חסדא דחיישינן לפשיעותא, ואם לבסוף לא יהי' נבנה ביה"כ החדש, אז א"א לומר דנגמרה מצותה של הראשון. ובמילא הרי מצד החשש דפשיעותא קיים עדיין האיסור דלא תעשות כן לה"א, בעיקר הסתירה, שאסור בעצם [שו"ר בעינים למשפט שכ' דהסברא דמשום פשיעותא הוא טעם שאסור בעצם].

והאיכא דאמרי משום צילותא אפ"ל דחולקים על סברא זו, וסב"ל דבאמת ע"י שגמרו להתפלל בביה"כ החדש חשיב נגמרה מצותה, ואין שום איסור בעצם מעשה הסתירה, ומ"מ אסור לסתור מטעם צדדי, דבינתיים יחסר מקום להתפלל. [או אפ"ל להיפך, דהוא מחמיר יותר, וסב"ל דלא די בהחלטה לעבור לביה"כ חדש להיות נחשב לנגמרה מצותה, דהמצוה הוא התפלה בפועל, וצ"ל מקום בפועל להתפלל, ואם ביני וביני חסר מקום לצילותא א"כ עדיין לא נגמרה מצותו ואסור לסתור אותה].

ביאור סברת הגמ' בענין חזי בה תיוהא

והנה הצ"צ הביא ב' טעמים להא דבביה"כ יש היתר לסתור ע"מ לבנות (דלא כבמוחק את השם), שקודם הביא מהפרמ"ג (סי' קנ"א סק"ג) "ותירץ כי בנותץ לתקן אם לא יתקן יפול ולכן שרי כו' ע"ש" [וז"ל הפרמ"ג שם "כי טעמא רבה איכא בין מוחק השם דאסור אף לתקן, מה שאין כן בנותץ לתקן אם לא יתקן יפול פשיטא דשרי"]. ואח"כ כותב הצ"צ "ולכאורה יש לתרץ בטוב יותר דקדושת השמות שאינן נמחקין שאני שקדושתן קדושת עולם ע"כ מוחק אף ע"מ לתקן אסור אם לא כשנפל קלקול. וגם בזה יש דעות כנ"ל. משא"כ בקדושת בהכ"נ" וכו' וכמו שמאריך שם וכדלעיל.

ונ"מ לדינא בין ב' טעמים אלו בסתירה היכא דלא הי' קלקול ורק רוצה לתקן יותר טוב, וכמו בהעז"נ וכיו"ב אי שייך בזה הך היתר.

והנה הצ"צ לא שלל טעמו של הפרמ"ג, שהיכא דנפל קלקול בביה"כ אז מובן ההיתר, דלא חשיב סתירה אלא תיקון, דהא גם במחיקת השם גבי דיו שנטפה ונפל דבק באותיות הש"כ איכא דיעות דמותר כמו שהביא הצ"צ שם. ורק שהצ"צ כ' טעם טוב יותר, דמועיל אף היכא שלא נפל קלקול, דמ"מ מותר אם הוא ע"מ לתקן, ובזה טעם ההיתר הוא משום שאי"ז קדושת עולם (ובזה הוא דמסיק הצ"צ דבעי שיהי' התיקון במקומו שיהי' נחשב ע"מ לתקן).

ועפ"ז יובן היטב מאי דקאמר בגמ' ולא אמרן אלא דלא חזי בה תיוהא, אבל חזי בה תיוהא סתרי ובני, דזה גופא הוא הסברא הנ"ל דהפרמ"ג שהיא לכו"ע והן והן הן הדברים, דבחזי בה תיוהא הרי מאחר שנתקלקל (ועומד ליפול) שוב אין איסור בעצם הסתירה. וקאי על מאי דאמר ר' חסדא לא לסתור איניש בי כנישתא משום פשיעותא, וכמשנ"ת דהכוונה בזה דיש איסור (לחד דיעה מה"ת) בעצם מעשה הסתירה משום לא תעשון כן לה"א, וע"ז קאמר דאי חזי בה תיוהא ליתא להך איסורא. ומובן דאם הי' שייך האיסור אף היכא דחזי בה תיוהא, כי אז לא הי' שום היתר לסתור אף שעומד ליפול (עד שיפול מעצמו), דהא עצם מעשה הסתירה הוי איסור, וכמו מחיקת השם, דלחד דיעה אסורה אף שנטפה דיו או נפל דבק באותיות השם כו'.

ולפ"ז א"ש דמ"מ ר' אשי עיילי' לפורייא התם, ונפסק בשו"ע וכו', דמאחר דחזינן דיש חשש פשיעותא (שמטעם זה – בלי תיוהא – נשארה עיקר האיסור דלא תעשון כן גם כשבדעתם לבנות ביה"כ חדש), א"כ גם בחזי בי' תיוהא, אף דליכא איסור בעצם הסתירה, מ"מ פשוט דצריך לעשות ככל האפשרי למנוע פשיעותא. בסגנון אחר: היכא דליכא תיוהא הרי הסברא דפשיעותא הוא בנוגע להחפצא, שמטעם זה עצם המעשה

אסורה, אבל בחזי בי' תיוהא נשארה הסברא דפשיעותא בנוגע להגברא, שעכ"פ האדם צריך לעשות כל מה שיכול למחר ולזרו הבנין (וכנפסק בשו"ע).

ביאור הדין דבי סיתווא בקייטא

ועפ"ז אפשר ליישב קושיית הראשונים במה דנראה דמרימר ומר זוטרא חולקים על רבינא ור' אשי, דהנה בהא דבנו בי קייטא וכו', עי' בתוס' בהגה דאפ"ל שהיו בב' מקומות (ומבואר בתוס' גופא דלחדסברא הוו במקום א'). ועי' בחת"ס (בד"ה מרימר ומר זוטרא) שכ' (בדעת הרמב"ם) "ונ"ל דמפרש דבית הכנסת א' הי' וסתרו החומות בקייטא וגדרום בסיתווא" (וע"ש מה דמיישב דברי הרמב"ם בסתירת כותל עפ"ז). ולפי' זה אפ"ל דהך דמרימר ומר זוטרא הוא לכל הדיעות, דכיון דהוי ע"מ לבנות במקומו, שוב ליכא איסור דלא תעשו כן אף בלי חזי בי' תיוהא.

[אך העירני גיסי הגה"ח וכו' הר"ר שמריהו שי' דלכ' גם הך דר' אשי הי' ע"מ לבנות במקומו, דהא קאמר "ועייל לפורי' להתם", דמשמע באותה מקום, וא"כ גם בלי חזי בה תיוהא ליכא לאיסור דלא תעשו כן? אך לכ' אי"ז מוכרח, דהא בכדי שיהי' נחשב "ע"מ לבנות במקומו" צ"צ באותה המקום ממש, שהכותל הוא באותה המקום ממש (וכמו בבי קייטא שהכותל הוא באותה המקום ממש, והחילוק הוא רק בהחלונות והגובה וכו'), וגבי ר' אשי י"ל דאף שבנו "התם" אבל הכתלים הרי בנו מחדש, על יסודות חדשים וכו', ואי"ז בגדר ע"מ לבנות במקומו לפי מאי דמסיק הצ"צ].



חזקה אין אדם פורע תוך זמנו

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג*

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. גרסינן בגמרא (ה,א), "אמר ריש לקיש הקובע זמן לחבירו ואמר לו פרעתוך בתוך זמני אינו נאמן, ולואי שיפרע בזמנו ..". ובהמשך הסוגיא (ה,ב – ו,א): "איבעיא להו תבעו לאחר זמן ואמר לו פרעתוך בתוך זמני מהו, מי אמרינן במקום חזקה אמרינן מה לי לשקר, או דילמא במקום חזקה לא אמרינן מה לי לשקר ..".

ידועים הדברים דיש שני דרכים כלליים בהבנת הך חזקה דר"ל, (ובהתאם לזה) האיבעיא בענין מיגו במקום חזקה; דהנה בשטמ"ק מקשה (בשם 'גליון'), דאיך איבעיא לה להגמרא מי עדיף המיגו או החזקה, הרי חזקה זו מהני להוציא ממון (דהא מחמתה

(*) לזכות דודי היקר הר"ר שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה.

חייב הלוח לפרע), ואילו מיגו להוציא לא אמרין!! ומתרץ, תוכן האיביעא הוא האם מהני מיגו בצירוף עם חזקת הממון כנגד הכ חזקה (שאאפות"ז) או לא.

וממשיך, דלפ"ז מתורץ בפשיטות קושיית התוספות מהא דמצינו ביבמות דחזקה עדיף ממיו (ואילו בסוגיין הוה זה איביעא דלא איפשיטא) – דהא להנ"ל נמצא דבאמת חזקה עדיף ממיו, והאיביעא כאן היתה רק מחמת צירוף חזקת הממון להמיו כמשנ"ת.

אמנם מזה שהתוספות כן מקשים קושיא זו (יחד עם עוד כמה קושיות והבהרות עד"י), מוכח דלא סב"ל כסברת השטמ"ק, אלא מפרשים האיביעא כפשוטו, מי עדיף המיו או החזקה (היינו בלי צירוף החזקת ממון להמיו).

ובאשר לקושיית השטמ"ק מהא דחזקה זו מוציאה ממון ואילו מיגו להוציא לא אמרין (וא"כ פשיטא דחזקה עדיפא) – כבר ביארו אחרונים דבאמת פעולת חזקה זו אינה להוציא, אלא שהיא מחלישה טענת 'פרעת' הנצרך לסלק 'חזקת החיוב' של ההלוואה (וע"ד סברא זו מוזכר כבר – לענין אחר – בחידושי אדמו"ר הצ"צ על המשנה ה, א). ונמצא שבאמת אין החזקה מוציאה ממון, ושוב ליתא הוכחה דעדיפא ממיו, וזה היא אכן איבעיית הגמרא מי מהן עדיף ממי.

ונמצא דלדעת השטמ"ק הרי חזקה זו (של אאפות"ז) 'מוציא' ממון, ולכן הרי האיביעא היא בכח חזקה זו לעומת מיגו וחזקת ממון, ואילו לדעת התוספות אין חזקה זו מוציאה ממון, ושוב הרי האיביעא היא בכח מיגו לעומת חזקה גרידא.

ב. ולכאורה קשה על דרכו של השטמ"ק דחזקה מוציאה ממון, מהא דמחד גיסא קיי"ל בכ"מ ד'רובא וחזקה רובא עדיף, ומאידך גיסא קיי"ל דרוב לא מהני להוציא ממון מחזקתו, וא"כ הרי בודאי שחזקה (הפחותה מרוב) לא יכולה להוציא ממון מחזקתו (דאפילו 'רובא' לא מספיק לזה)!!

אלא דהתירוץ לזה הוא, דישנו שתי סוגי חזקות; חזקה דאינה אלא ענין של 'דין', והיינו ענין 'העמד דבר על חזקתו', או מה שנקרא 'חזקת הגוף' או 'חזקת איסור', לעומת חזקה שהו"ע בירור שכלי, כמו חזקה דסוגיין ד'אין אדם פורע חוב תו"ז' (או חזקה ש'אין אדם מעיז פניו בפני בע"ח' וכהנה רבות).

ונאמר דהא דרובא עדיף מחזקה הר"ז בחזקה כזו שאינה אלא ענין של דין (דאז נאמר שה'בירור' של רוב – "כל דפריש מרובא פריש" – גוברת על חזקה כזו. או בס"א: דכל ענין של חזקה זו הוא מה שלא יודעים שמשוה נשתנה, ואילו כשישנה לבירור של רוב, אזי יודעים שכבר השתנה).

ואילו חזקה שהוא בירור שכלי – כי הא דסוגיין כנ"ל – עדיפא מהחזקה של דין, ועד שבכחה להוציא ממון ג"כ! (ואולי נאמר כך: ישנה חזקה שאינה אלא ענין של דין, אשר הבירור של 'רוב' עדיפא ממנה; וישנה חזקה שהוא בירור שכלי, אשר עדיף גם מהבירור של רוב (דהרי 'רוב' לא מוציא ממון משא"כ חזקה זו), והוא משום דגם הבירור של רוב מיוסד על דין תורה ולא על בירור שכלי, משא"כ זה).

ג. ואולם התוספות לא פירשו כן, שחזקה זו (של אאפות"ז) מוציאה ממון מחזקתו כנ"ל. ובודאי יש לפרש עומק פלוגתתם בכמה אופנים (כמו לדוגמא בענין 'חזקת חיוב' עד כמה נאמר, וכמה צריכים לנאמנות מיוחדת בטענת פרעתי בכדי לסלק חזקה זו של חיוב ואכ"מ), אמנם אואפ"ל גם, דלהתוספות אין לחלק בין חזקה שהו"ע של דין לאלו חזקות שענינם בירור שכלי, ונאמר דביסודם הרי גם אלו דהן כביכול ענין של בירור, הרי הפירוש הוא שכל זמן שלא יודעים אחרת (היינו במצב 'סתמי'), מעמידים על החזקה כפי שהוא אצל רוב בנ"א (דאאפות"ז וכיו"ב), וא"כ בתוכנן הרי הם כמו חזקות כאלו שמעמידים דבר על חזקתו כ"ז שלא יודעים שהשתנה.

וא"כ הרי מאחר שרובא עדיף מחזקה, וע"י רובא לא מוציאים ממון, שוב א"א לומר שמוציאים ממון ע"י חזקות אלו, אחרי דביסודם חד הם כמשנ"ת.

ונמצא דנקודת פלוגתתם הוא האם יש לחלק בין חזקות של בירור לחזקות של דין (דעת השטמ"ק), או לא (דעת התוספות).

ד. והנה כתבו התוספות (ד"ה מי אמרינן במקום חזקה מה לי לשקר או לא) בא"ד "ולא דמי כלל לההוא דפרק האומר (דף סד: ושם) דאמר היכא דמוחזק לן דאית ליה אחים ואמר יש לי בנים דנאמן במיגו דאי בעי פטר לה בגיטא ..", וכוונתם דאע"פ דשם כן מאמינים לאדם במיגו (דאי בעי פטר לה כו') גם נגד החזקה (חזקת חיוב יבום), מ"מ אינו דומה להנידון בסוגיין דהוה איבעיא דלא איפשיטא.

ובביאור הדבר מדוע אינו דומה, כתה מהר"ם, דהוא משום "דשם אין מה לי לשקר מרע להחזקה". והיינו, דכאן בסוגיין הרי המיגו באה לומר שכן פרע תוך הזמן היפך החזקה שאאפות"ז, משא"כ שם הרי המיגו באה לומר שיש לו בנים, ושוב ליתא לחזקת חיוב יבום כלל – מעיקרא.

אמנם לכאורה צ"ע בעצם הדמיון בין החזקות מעיקרא; הרי כאן בסוגיין מדובר בחזקה של בירור שכלי כנ"ל, ואילו החזקת חיוב יבום שם אינו ענין של בירור כלל, ורק שלא ידוע לנו על בנים וא"כ כ"ז שלא יודעים מהם ה"ה בחזקת חיוב! וא"כ מה ה' המקום בכלל להשוות הדינים, עד שצריכים להסביר דאינם דומים מחמת טעם זה שכתב המהר"ם?

אמנם להמבואר לעיל לק"מ, דבאמת לדעת התוספות לא מחלקים בין סוגי חזקות הללו, דבתוכם חד הם כנ"ל, ומובן א"כ מדוע הי' קס"ד להשוותם זל"ז, ומ"מ כתבו התוספות דאינם דומים מחמת טעמו של המהר"ם כמשנ"ת.

ה. והתוספות מסיימים דבריהם בקושיא, "ומיהו קשה מדתנן ביבמות .. יבמה שאמרה תוך שלשים יום לא נבעלתי כופין אותו אחר שלשים מבקשים הימנו, ומפרש התם דעד שלשים יום מוקי איניש אנפשיה טפי לא מוקי, ולכך לאחר שלשים יום אין כופין דלא מהימנא, אע"ג דאית לה מיגו דאי בעיא אמרה אינו יכול לבא עלי דנאמנת כדמוכח בסוף נדרים (דף צא.)."

והיינו דבסוגיא זו דיבמות רואים שהחזקה – דטפי משלשים יום לא מוקי איניש אנפשיה – גוברת על המיגו, ודלא כבסוגיין שזה נשאר איביעא דלא איפשיטא?!

ואמנם יש מתרצים קושיא זו על יסוד דברי הש"ך בכ"מ דלא כל החזקות שוות, והיינו בפשוטו דמכיון שכל חזקות אלו בנויות על סברות שכליות, אז מובן שיתכן שסברא אחת חזקה ומכריע יותר מסברא שנייה (ובפשטות: יתכן דהחזקה דאאפות"ז אינה 'חזקה' כ"כ כמו החזקה דטפי משלשים יום לא מוקי איניש אנפשיה), ולכן יתכן דחזקה מסויימת גוברת על המיגו, ואילו לענין חזקה אחרת מסתפקים בזה.

אמנם התוספות כן נתקשו בזה כאן ולא תירצו כסברא זו של הש"ך. ולכאורה יתבאר גם זה היטיב על יסוד הנ"ל; דסברת הש"ך מסתבר אם באמת מסתכלים על חזקות אלו כסברות ובירורים שכליים (דאז מובן שסברא ושכל מסויימת יותר מכריעה מסברא ושכל שני), אמנם התוספות סב"ל הרי, דכל חזקות אלו הוה ע"ד חזקת 'דין', והיינו דכל זמן שלא יודעים שהי' באופן שונה, מעמידים את הענין על חזקה זו כמשנ"ת, ושוב י"ל דלא שייך כ"כ לחלק בין תוקף החזקות, ושלכן לא תירצו התוספות כן.



ארץ ישראל מוחזקת היא

הת' אהרן ליבעראוו

תלמיד בישיבה

ב"ב דף קטז ע"ב תנן: בנות צלפחד נטלו ג' חלקים בנחלה, חלק אביהן שהי' עם יוצאי מצרים וחלקו עם אחיו בנכסי חפר ושהי' בכור נוטל שני חלקים. ע"כ. והיינו שנטלו חלק צלפחד אביהן שהי' מגיע לו חלק עבור עצמו לפי שהי' מיוצאי מצרים ועוד חלק שירש צלפחד מאביו חפר שהי' מגיע לו ג"כ חלק לפי שהי' ג"כ מיוצאי

מצרים, ולפי שהי' צלפחד בכור נטל פי שנים בחלק אביו חפר, וזהו הג' חלקים שנטלו בנות צלפחד.

ובגמרא שם דף קי"ט ע"א מקשה אהא דתנן ושהי' בכור נטל שני חלקים, ואמאי ראוי הוא ואין הבכור נטל בראוי כבמוחזק [ופי' רשב"ם ראוי הי' לחפר ולצלפחד משמתו במדבר אבל לא הוחזקו בה מעולם שהרי לא בא לארץ] ומשני אלא אמר רבה, ארץ ישראל מוחזקת היא [ופי' רשב"ם מוחזקת היא ליוצאי מצרים כדכתיב ונתתי אותה להם מורשה כלומר אני נתתי להם ירושה].

וממשיך בגמרא מיתיבי אמר רבי חידקא שמלון השקמוני הי' לי חבר מתלמידי רבי עקיבא וכך הי' רבי שמלון השקמוני אומר, יודע הי' משה רבינו שבנות צלפחד יורשות הן אבל לא הי' יודע אם נוטלות חלק בכורה אם לאו כו' ואי ס"ד ארץ ישראל מוחזקת מאי קא מסתפקא לי', ומתריך בגמרא היא גופא קא מספקא לי' [ופי' רשב"ם היא גופא קא מבעיא ליה מה דפשיטא לן השתא דארץ ישראל מוחזקת היא קמספקא לי' ואנן דפשיטא לן היינו ממאי דפשט לי הקב"ה והעברת זה חלק בכורה].

והנה לכאורה קשה בזה דהנה בהך יסוד דקיי"ל ארץ ישראל ירושה היא לנו מאבותינו מבאר בפרשת דרכים דרך הקודש דרוש תשיעי, דהיינו שכבר נקנית לאברהם אבינו, וכן הוא בפירש"י ע"ז שם ד"ה ואשיריהם תשרפון שכתב וז"ל אלמלא אילנות נמי אסירי ומכדי הארץ וכל המחובר לה ירושה לישראל היא מאבותיהם שהרי לאברהם נאמר כי לך אתננה וכו' עיי"ש, ומפורש דהיינו שכבר נקנית לאברהם אבינו ומאז מוחזקת היא.

אכן בסוגיא דב"ב דף קי"ט ע"א בהא דקאמר רבה ארץ ישראל מוחזקת היא פי' רשב"ם וז"ל מוחזקת היא ליוצאי מצרים שכתוב ונתתי אותה לכם מורשה כלומר אני נתתי לכם ירושה, ע"כ. ומשמע מזה דהך דינא דארץ ישראל מוחזקת הרי זה ליוצאי מצרים שמאז נעשית מוחזקת ע"י אמירת הקב"ה ונתתי אותה לכם מורשה, וכמבואר בסוגיא שם דף קי"ז ע"ב דהאי קרא דנתתי אותה לכם וגו' ליוצאי מצרים קאמר להו.

ועי' ברשב"ם שם ריש דף קי"ט ד"ה לעולם בתי אבות קא חשיב שכתב בתוך דבריו "אלמא אשמעינן דארץ ישראל מוחזקת היא להן מיציאת מצרים ואע"פ שלא נכנסו בה", ע"כ.

ועיין גם רשב"ם דף קט"ז ע"ב בד"ה ושהיה צלפחד בכור: ". . ארץ ישראל מוחזקת היא ליוצאי מצרים". ושם בסופו: ". . וארץ ישראל מוחזקת היא ליוצאי מצרים".

ומשמע להדיא שהיתה מוחזקת מזמן דיציאת מצרים, ולכאורה קשה מהא דמבואר בפירש"י בע"ז שארץ ישראל היא היינו מאברהם אבינו שכבר נקנית לו.

וכמו"כ הרי בסוגיא דב"ב גופא בדף קי"ז ע"ב דקאמר דהאי ונתתי אותה לכם מורשה וגו' היינו ירושה היא לכם מאבותיכם [וכמ"ש בדף קי"ט ע"ב], הרי דליוצאי מצרים קאמר הקב"ה שהיא ירושה להם מאבותיהם דהיינו אברהם יצחק ויעקב, וא"כ הרי מבואר שכבר נקנית לאברהם אבינו ומיניה היא ירושה לנו ומאי טעמא קאמר הרשב"ם דארץ ישראל מוחזקת היא מיציאת מצרים ותיפוק לי' שכבר היא מוחזקת מאברהם אבינו.

ועוד ק"ק דהרי בסוגיא דב"ב אהא דמקשה איך נטלו בנות צלפחד חלק הבכורה והרי ראוי הוא, מתרץ אמר רב יהודה אמר שמואל ביתדות אהלים [ופי' רשב"ם כלומר במטלטלין שהי' להם בדבר כגון יתידות שתוקעים בהם אהליהם ושאר מטלטלין שהם מוחזקין בהם וכו'] אבל בנחלת ארץ ישראל לא נטל חלק בכורה וכו' עיי"ש [מתיב רבה וכו'] אלא אמר רבה ארץ ישראל מוחזקת היא וכו'.

ומבואר בהאי קושיא שרבה חידש האי יסוד דארץ ישראל מוחזקת היא משא"כ רב יהודה אמר שמואל לא ס"ל האי יסוד ולדידיה אה"נ ארץ ישראל אינה מוחזקת והוי ראוי ובנות צלפחד שנטלו חלק בכורה היינו רק ביתדות אהלים וכו'.

וקשה שהרי בסוגיא דע"ז דף נ"ג ע"ב איתא "אמר רב יהודה אמר רב ישראל שזקף לבינה להשתחוות לה ובא עובד כוכבים והשתחוה לה אסרה. מנלן דאסרה א"ר אלעזר כתחילה של ארץ ישראל דאמר רחמנא ואשריהם תשרפון באש מכדי ירושה היא להם מאבותיהם ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו ואי וכו' יעו"ש.

הרי דר' אלעזר מסביר יסוד דינו של רב יהודה אמר רב ע"פ היסוד דארץ ישראל ירושה היא לנו מאבותינו וקנוי' היא להם כבר וא"כ מוכרח דרב יהודה אמר רב ס"ל הך יסוד, ולכאורה יקשה מסוגיא דב"ב דף קי"ט שמבואר שר' יהודה בעצמו לא ס"ל הך יסוד שארץ ישראל מוחזקת היא לנו [ודוחק לומר דרב ושמואל פליגי בזה, ובב"ב הרי"ז רב יהודה בשם שמואל ובע"ז קאמר כן משום רב, דהרי בב"ב הנה רבה חידש הך יסוד ומשמע דרק יהודה ס"ל כשמואל בזה וכמ"כ ס"ל דינא דרבה בע"ז ודו"ק].

עוד יש לעיין בהא דחזינן בחלוקת הארץ שנתחלקה ליוצאי מצרים או לבאי הארץ כמבואר השיטות בזה בסוגיא דב"ב דף קי"ז ע"א, ולכאורה ע"פ היסוד דארץ ישראל ירושה היא לנו מאבותינו מאברהם אבינו, א"כ לכאורה הי' צ"ל דין החלוקה דארץ ישראל דאברהם אבינו הוריש ליצחק ויצחק ליעקב ויעקב הוריש לי"ב בניו חלק לכל אחד ואחד וכו' הנה כל אחד מוריש לבנו חלק שלו כמו בכל דיני ירושה ונחלה ומאי טעמא

חזינו דין מיוחד דחלוקת הארץ שנתחלקה חלק שוה לכל אחד דיוצאי מצרים או לבאי הארץ וכו'.

ולכאורה מזה שנתחלקה הארץ ליוצאי מצרים מוכח שקנין הארץ נקנה ליוצאי מצרים וכו', ואיך זה מתאים עם היסוד דירושה היא לנו כבר מאברהם אבינו, ועיין בחי' הגר"ח על הש"ס לב"ב דף פ"א ע"א שהתעורר בזה וכתב דהך זכות ירושה מאבותינו אינו מתאים עם דיני זכי' וחלוקה שנאמרו ביורשים בפרשת נחלות כי כאן נשנה הלכה של זכי' וחלוקה מיוחדת שנאמרה בפרשת חלוקת הארץ ואינה מענין חלוקת יורשים בפרשת נחלות ועל דרך דדינים מיוחדים של זכי' וחלוקה נאמרו בחלוקת הארץ וכו' עיי"ש, אבל עדיין טעמא בעי הא גופא מ"ט הפקיעה כאן התורה דיני ירושה וחלוקה דכל ירושה דנחלות וקבעה דין חלוקה מיוחדת שאינו מתאים עם דיני חלוקת הארץ בכל מקום וצ"ע.

והנה על קושיות אלו עמד המי טל' לבאר שביסוד הקנאת הקב"ה את ארץ ישראל לבנ"י איכא בזה ב' דיני הקנאה וב' מיני חלות בבעלות נפרדים ביסודם, דהיינו דין הא' הקנאת ארץ ישראל לכללות עם בנ"י בתורת ציבור ובעלות בנ"י על ארץ ישראל מצד הך הקנאה הר"ז כמו בעלות ציבור על דבר השייך לציבור כולו.

ודין הב' ה"ה הקנאה דארץ ישראל לבנ"י לכל יחיד ויחיד הקנאת חלק פרטי בארץ ישראל ומצד דין הקנאה זו הר"ז בעלות פרטית שישנה לכל אחד ואחד מבנ"י בארץ ישראל ומצד הקנאה זו הנה ארץ ישראל שייכת לכל יחיד ויחיד והרי הם כשותפים שלא חלקו ששייך לכל אחד ואחד זכות פרטי עד זמן החלוקה.

וב' דיני בעלות אלו חלוקים ביסודם והוא ע"פ מש"כ האחרונים ז"ל² דחילוק דין ציבור מדין שותפים דגדר שותפות ה"ה שדבר זה שייך לכמה יחידים שכ"א מציאות לעצמו, ורק דכיון ששייך לכמה יחידים שנשתתפו ביחד הר"ז נקרא דבר של שותפים אבל הא מיהת שהדבר שייך לכל יחיד ויחיד בתורת וגדר איש פרטי.

משא"כ גדר ציבור אין פירושו שיש כאן כמה יחידים שעשו שותפות אלא גדר חלות שם ציבור הוא מציאות חדשה שנקרא בשם ציבור ואין כאן גדר של יחיד שנכלל בהך ציבור אלא הר"ז חלות מציאות חדשה שכל ענינה הוא שם ציבור, ולפ"ז בעלות דציבור אין פירושו דהדבר שייך באופן פרטי לכל יחיד ויחיד מהך ציבור אלא הדבר שייך להמציאות והחפצא דהציבור כולו ואין כאן גדר וחפצא דיחיד כלל בהך בעלות.

(1) בבא בתרא יש נוחלין סימן ד', אפיקי מים ח"ב קונטרס קנין ארץ ישראל סימן ב'.

(2) עי' המצויין במפענח צפונות פ"א בימן י' ואילך ופרק ד' מסימן ב' ואילך.

והמשיך לבאר דאשר לפ"ז נראה לומר דבהקנאת הקב"ה את ארץ ישראל לבנ"י הנה איכא בזה ב' דינים: הא'. הקנאת ארץ ישראל להציבור דכללות עם בני"י בתורת דבר השייך להציבור כולו באופן כללי, והב'. הקנאת ארץ ישראל לכל יחיד ויחיד דבני ישראל בתורת הקנאה פרטית להק' יחיד.

וב' דיני הקנאה אלו הנה דין הקנאה הא' בתורת הקנאה להציבור כולו זה הי' הקנאה דהקב"ה לאברהם אבינו שהקנאה זו היתה הקנאה כללית לעם בני"י לאברהם ולזרעו אחריו, דהיינו לכללות עם בני"י בתורת ציבור, והקנאה זו יסודה הקרא ד"כ לך אתננה וגו'" "קום התהלך בארץ וגו'".

ודין הקנאה הב' בתורת הקנאה לכל יחיד ויחיד חלק ובעלות פרטית בארץ ישראל הנה הך הקנאה היא הקנאת הקב"ה את ארץ ישראל ליוצאי מצרים בשעת יציאת מצרים והיינו הקנאה המבוארת בקרא ד"ונתתי אותה לכם מורשה" שנאמרה ליוצאי מצרים.

ולכאורה זה דוחק גדול לבאר מה שהקשינו לעיל ע"פ יסוד זה, דהרי אז לא הי' עדיין גדר ציבור³,

וגם הנה בדבר השייך לציבור הנה כל אחד ששייך להציבור, אפי' נולד אח"כ ה"ה חלק מהציבור ושייך לו מצד היותו חלק מהציבור לא מדין ירושה [עי' בהנסמן במפענח צפונות שבהערה 2], אכן בנוגע לארץ ישראל הרי הלשון בגמרא ירושה היא ומבואר ששייכת לבנים מדין ירושה. וא"כ א"א לתרץ ע"פ יסוד זה הקושיות שהקשינו לעיל וכפי שמביא המחבר בעצמו בהערה ב' וג', עיי"ש.

ולכאורה י"ל בזה ובהקדים: דהנה יעויין בספר בית מאיר על הש"ס בסופו בליקוטים ד"ה בפרשת חיי שרה (עמוד ע"ד) שהביא דברי הפרשת דברים דרך הקודש דרוש תשיעי הנ"ל שכתב ליסוד מוסד דארץ ישראל ירושה היא לנו מאבותינו וקנו' לאברהם אבינו, והוכיח כן מסוגיא דב"ב דף ק' ע"א דהובא שם הא דתניא הלך בה לארכה ולרחבה קנה מקום הילוכו דברי ר"א ואמרינן מ"ט דהא דכתיב קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה וחזינן מזה שהוצרך הי' להקנות הארץ לאברהם

(3) עיין שו"ת צ"פ סימן קמ"ג והובא במפענח צפונות פ"א סימן י"ג אות ב' וז"ל שם: ואם דבמכילתא אמרי שם דגבי יוסף השביע והא"כ האבות השביעו לבנים זה רק קודם שנכנסו ישראל לגדר ציבור וקהל ועי' נזיר ד"א ע"ב אבל אחר שנכנסו לארץ ישראל נעשו ציבור וכו' עיי"ש. [ועי' בצ"פ עה"ת בראשית מ"ח י' פסוק ה' ופרשת חיי שרה כ"ג פסוק ט' ומהד"ת דף י"ג ע"ב דגבי ב"נ לא שייך גדר ציבור ע"פ הגמרא דנזיר דף ס"א ע"ב עיי"ש. ולהעיר מהמחלוקת האם האבות הי' להם דין ב"נ וכו' ועי' ג"כ בלקו"ש ח"ט שיחת ש"פ ראה ע' 112 עיי"ש ובלקו"ש חכ"ו ע' 150 והערה 40 שם, ודו"ק].

בקניינים דנהיגי בין אדם לחבירו וכיון שקנאה בחזקה זו זכה בה אברהם ונעשית של⁴ עיי"ש.

והבית מאיר הקשה בזה מסוגיין בב"ב שמבואר שמושה רבינו נסתפק בהך דינא אם ארץ ישראל מוחזקת היא לנו מאבותינו או לא [עד שפשט לו הקב"ה ספיקו], וקשה דמה מקום להסתפק בזה ותיפוק לי' קרא מפורש בתורה ד"קום התהלך בארץ וגו'" דחזינן שכבר נקנית הארץ לאברהם אבינו ובדאי דארץ ישראל מוחזקת היא.

עוד הקשה שם בשם הגאון ר' אלעזר אב"ד דק"ק אמשטרדם דמה מסתפק משה רבינו אם ארץ ישראל מוחזקת היא דהי' לו לפשוט ספיקו לפי המבואר בסוגיא דע"ז דף נ"ג ע"ב דהא דאמר רחמנא ואשיריהם תשרפון באש ולא הי' מהני להו ביטול כע"ז של עכו"ם דבביטול בעלמא סגי לה היינו טעמא משום דבהשעה שעבדו ישראל לע"א גלו דעתייהו דניחא להו בעבודת כוכבים וכי אתו עובדי כוכבים שליחותא ידיהו עבדו והו"ל ע"ז של ישראל דלית להו ביטול עולמית.

והא תינח עם ארץ ישראל מוחזקת היא כבר לאבותינו שפיר הו"ל ע"ז של ישראל אלא אי אמרת דישאל לאו מוחזקת היא א"כ אכתי הו"ל ע"ז של עכו"ם דמהני לה ביטול ובע"כ דמוכח מהאי קרא דאשיריהם תשרפון באש דארץ ישראל מוחזקת היתה כבר לאבותינו ומה מסתפק משה רבינו בזה.

וע"ז תירץ וז"ל: "אמנם נראה דשני הקושי' יש לתרץ דודאי מפסוק דקום התהלך מוכח דניתנה לאברהם ולבניו, ואולם תרי גווני מעכשיו איתנהו, יש מעכשיו כמוזכר לעיל חזק וקני מעכשיו ולאחר ל' דהיינו מעכשיו יתחיל הקניין ולאחר ל' יוגמר שאז יהא קנוי למפרע הגוף והפירות מעכשיו, וזה נזכר בתוס' ומובא בסוף סי' קצ"א בח"מ. ויש ג"כ מעכשיו הפשוט, הגוף מהיום בלי שום תני והפירות לאחר ל'. ובזה האחרון מובא בש"ע ח"מ ס"ס רנ"ח בשם המרדכי דבכור נוטל פי שניים. ואולם בלי ספק אצלי דבגוונא דחזק וקני מעכשיו ולאחר ל' דלא חשוב מוחזק, וא"כ שפיר בזה הי' ספק משה רבינו אם הקנין הי' מעכשיו ולאחר שגיגע זמנם לעקור דהיינו מעכשיו ולאחר ל' וזה אינו מוחזק לבכור, או א"כ מוחזקת היא דהיינו שהי' קנין מעכשיו לחלוטין ופירות לאחר שיעקרו ובין כך ובין כך כשנכנסו ישראל לארץ והם הוצרכו לעקור הרי למפרע זכי ישראל משעה הראשונה, ושפיר הי' חשיב ע"ג של ישראל שאינה בטילה. אלא שטענין בכורה לא הי' חשוב מוחזק, ויתורץ קושי' אב"ד דאמשטרדם הנ"ל. עכ"ל.

וע"פ יסוד זה של הבית מאיר לכאורה יש לבאר הקושיות שהקשינו לעיל.

(4) ושם: "ואפילו לרבנן איכא לאוקמי דהכא בשביל של כרמים עסקינן, בפני האי גונא מודו רבנן דקנה בהלוק, כדאיתא התם".

והנה עוד י"ל דלא כהבית מאיר, ע"פ מ"ש בלקו"ש חט"ו ע' 104-103 שכתוב שם וזלה"ק: מיט נתינת הארץ לישראל האבן זיך אויפגעטאן צווי ענינים: (א) דער קנין ממון, ד.ה. די בעלות אויף א"י, דאס וואס זי באלאנגט צו אידן. (ב) דער ענין פון קדושת הארץ.

דער ערשטער ענין, די בעלות פון אידן אויף א"י, איז געקומען דורך דעם וואס דער אויבערשטער האט אוועקגעגעבען א"י צו אברהם אבינו, ווי דער ירושלמי לערנט אפ פון לזרעך נתתי (בל' עבר), אז דאס איז ניט א הבטחה, נאר "כבר נתתי". ד.ה. אז פון דמעאלט אן (אפילו נאך איידער די אידן האבן כובש געווען א"י בפועל) געהערט א"י צו די אידן (אויף שטענדיק), ביז אז דאס איז נוגע להלכה, ווי די גמרא זאגט אז די בנות צלפחד האבן גענומען חלק אביהם (וואס ער איז געווען א בכור) פי שניים, אע"פ אז "אין הבכור נוטל (פי שניים) בראוי כבמוחזק", ווייל "ארץ ישראל מוחזקת היא".

אבער דער צווייטער ענין, די קדושה פון א"י (ובמיוחד לחיוב המצוות) האט זיך ערשט אויפגעטאן דורך אידן ווען זי זיינען אריין אין א"י, עכלה"ק (ושם הערה 39: ב"ב קי"ט, ב. ובע"ז (נגב, וראה הרש"י שם ד"ה ואשיריהם) "ירושה להם מאבותיהם ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו). הרי מכאן רואים שלפי דברי רבינו בלקו"ש הסיבה לזה שבנות צלפחד נטלו פי שניים חלק אביהם אע"פ ש"אין הבכור נוטל פי שניים בראוי כבמוחזק" הוא משום שהקב"ה נתן א"י לאברהם אבינו וכו'.⁵ ולכאורה איך זה מתאים עם מש"כ הרשב"ם שא"י מוחזקת היא ליוצאי מצרים, אלא לכאורה י"ל שלפי שיטת רבינו רש"י בע"ז ורשב"ם חולקים ממתני ארץ ישראל מוחזקת דלפי רש"י הוא מאברהם אבינו ולפי רשב"ם הוא מיציאת מצרים, ורבינו מביא שיטת רש"י.⁶

אלא שעפ"ז עדיין לא מתורץ קושיות הב' והג' שהקשינו לעיל (אלא שלקושיא הב' עיין המצויין בס' רזא דשבתא ע' 560). ועצ"ע.



(5) וראה גם לקו"ש ח"כ ע' 308: "... וואס דערפאר איז בעת כיבוש יהושע האבן די בכורים גענומען פי שניים אע"פ אז "אין הבכור נוטל פי שניים בראוי כבמוחזק" ווייל "ארץ ישראל מוחזקת היא". וגם ספר השיחות ה'תשנ"ב ע' 73.

(6) ומה שמבאר בלקו"ש חט"ו עמ' 204 שלדעת רש"י אין ארץ ישראל מוחזקת היא מאברהם אבינו, רק לפי המדרש, וכן הוא ההלכה והרמב"ם (שם עמוד 63) סוברים שא"י מוחזקת מאברהם אבינו, לכאורה י"ל ששם מבאר ראינו שיטת רש"י על פשוטו של מקרא, ואכן שיטת רש"י בכלל הוא שא"י מוחזקת מאברהם אבינו, רק שבפירושו עה"ת מבאר ע"ד הפשט - פשוטו של מקרא (כמש"ש בעמ' 201: משא"כ לפרש"י וואס עס איז ע"ד הפשט, איז אין פשוטו של מקרא געפינט מען ניט' כו').

הערות בענין המפליג בספינה קודם שבת

הת' מרדכי יאיר שחט

תורת"ל 770

א. במס' שבת (יט, ב) איתא "ת"ר אין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם לשבת, בד"א לדבר הרשות אבל לדבר מצוה שפיר דמי, ופוסק עמו (עם הנכרי) על מנת לשבות ואינו שובת (ואי"צ לשבות – רש"י) דברי רבי, רשב"ג אומר אינו צריך ומצור לצידן אפילו בע"ש מותר".

ובבעל המאור שם (ז, א בדפי הרי"ף) פי' הסוגיא זו"ל "ולי נראה טעם . . . מקום סכנה הוא, וכל שלשה ימים קודם לשבת "קמי שבתא מקרי" ונראה כמתנה לדחות את השבת מפני שאין דבר עומד בפני פקוח נפש, והוא הדין להפריש במדברות וכל מקום סכנה שאדם עתיד לחלל בו את השבת".¹ והו"ד בר"ן שם ד"ה ת"ר, ובטור או"ח סי' תמח, וברמ"א שם ס"א² וס"ב ובשו"ע אדה"ז שם ס"ה וס"ז.

ובשו"ת הריב"ש סי' יז (ובסי' יח וסי' קא) נשאל על הולכים בשיירא שיוצאים שיצטרכו לחלל שבת לפיקו"נ וכתב שעפ"י "תורת הרז"ה" אם הולכים לפני ג' ימים קודם לשבת הדבר מותר, ובפחות מג' ימים לדבר הרשות אסור ולדבר מצוה הוא מותר, אפי' לשיטת שאר הראשונים שפירושו הברייתא הנ"ל באו"א אינן חולקין אלא בפירוש הברייתא אבל הדין דין אמת עיי"ש, והו"ד בב"י ושו"ע שם ס"ד ובשו"ע אדה"ז שם סי"ג.

וראה בס' לקח טוב (כלל ו אות ג') בענין מצוות התלויות בזמן אם יש החיוב תמידי במשך כל השנה המוטל על הקרקפתא דגברא ורק קיומן מוגבל לזמן מסוים, ובמה ששקו"ט בזה מד' הבעה"מ, ובמש"כ בזה בלקו"ש חל"ה וירא (א) הערה 33.

1) ובאחרונים הקשו על הרז"ה ממש"כ לקמן שבת (קלד, ב, ג, א בדפי הרי"ף), דסב"ל שאם קודם המילה נשפך החמין ששופכין על הילד אחר המילה שאין מלין ומבשלין מים לפיקו"נ, והרי במילה ה' צ"ל כמו במקום מצוה שמוותר לעשות פעולה המותר (דמילה דוחה בשבת) אף שזה גורם אח"כ לחלל שבת לפיקו"נ, עי' בהגהות חכמת שלמה או"ח שם. ובשו"ת שבט הלוי ח"ב סי' רה תי' דשאני התם במילה, דמילה אינו דוחה שבת כשגורם לדחיית שבת נוספת ע"ש, ולכא"ל הדבר תלוי אם הא דמילה דוחה שבת היא דחוי' או הותרה, וראה לקו"ש חל"ה לך לך (ג). וע"ע בש"ך יו"ד סי' רסו סקי"ח ובאחרונים שם.

2) ועי' בפרמ"ג א"א סק"ד שהעיר על הרמ"א דלמה הוצרך להביא הדין כשהוא מבואר בהמחבר לקמן סעי' ד. ואו"ל דעם היות שבהמ"מ על הרמ"א ציין להריב"ש מ"מ אפשר דכוונת הרמ"א הוא להרז"ה, וכוונתו (וכן בסעי' ב) להביא עיקר הדין שמוותר להפליג בספינה (לפי התנאים והפרטים המבואר בהברייתא ובשו"ע שם), ובס"ד הביא המחבר דינו של הריב"ש הנלמד מדברי הרז"ה, אשר אינו מוסכם ויש חולקים ע"ז (וכדביהא המג"א שם).

3) וע"ע בלקו"ש חל"ב אמור (א) ובהערה 33 שם.

ב. והנה בשו"ת צמח צדק (יו"ד סי' צב) הביא תשובת הריב"ש, והוסיף קצת ביאור בזה, וז"ל "ותוכן סברתו צ"ל כיון שבשעה שעושה החלול שבת בהיתר הוא עושה משום פקוח נפש א"כ אף שמכניס א"ע בידים למדה זו שפורש למדברות כו' שרי כשמכניס א"ע בג"ה הראשונים שבשבוע ולדבר מצוה אפילו בע"ש. וכן פסק בתשב"ץ חלק א' סי' כא"⁴.

ואח"כ הק' הצ"צ עליו, וז"ל "וקשה ע"ז מהא דאיתא במנחות (פ' התכלת דמ"א ע"א) טצדקי למיפטר נפשך מציצית ופי' רש"י תבקש תחבולות לפטור עצמך מציצית. ואמרין ע"ז עמשיתו אעשה, בעידן ריתחא ענשינן וע' בהגמ"י סוף ה' ציצית⁵ פר"י דהיינו דוקא בימיהם שהיו רגילים במלבושים של ארבע כנפות אף בלא מצוה ולפיכך היו ראויין ליענש כו', עכ"פ לגבי לעבור על מצות ל"ת ודאי כשעושה טצדקי שיוכרח לעבור על מל"ת גדול עונו יותר מטצדקי למיפטר נפשך מעשה אף מבימיהם שהיו רגילים כו' ואין יהיה שרי להכניס עצמו בזה."

ותי' "ואפשר לחלק דהתם שאני שעושה כן בלי דבר המכריחו אבל הכא שמוכרח לצאת למדברות לחיי נפשו לפרנסתו י"ל שאין שייך כ"כ ע"ז טצדקי כו'". ובהקיצור לאות א', "ושקשה ע"ז מטצדקי כו' ויש לחלק דהכא מוכרח לזה"⁶.

והביא רבינו דברי הצ"צ להלכה למעשה במענה לתשובתו של הגרמ"פ (אג"ק חי"ג ד'תרכד עמ' שעא, שערי הלכה ומנהג או"ח ח"ב עמ' מא)⁷.

(4) יל"ע במה שהביא הצ"צ הענין מתשובת הריב"ש ושקו"ט בדבריו, ולא הביא מדברי הבעה"מ עצמו, ואפשר כיון שבדברי הריב"ש מבואר שהדין כן שמותר לנסוע אפי' כשידוע **בדאי** שיצטרך לחלל שבת לפיקו"נ (משא"כ בדעת הבעה"מ סב"ל להרדב"ז ח"ד סי' עז (א'קמט) ובת' הריב"ל הובאו במג"א סקי"ד ושו"ע אדה"ז סי"ג, שדבריו הוא רק בנידון של ספק), וע"ז קשה עוד יותר הקשיא ממנחות. אבל נראה שכל דברי הצמח צדק (גם מה שחידש בתיורצו) הוא גם בהנידון כשיש רק ספק, ועצ"ע. וראה לקמן אות ג'.

(5) הל' ציצית פ"ג הי"א אות ועי' בנו"כ הרמב"ם שם. ובמעשה רוקח שם מדייק בלשון הרמב"ם "אין ראוי לאדם חסידי שיפטר עצמו ממצוה זו" דמשמע דעל חסידי דוקא אמרו כן, עי' שם מש"כ בזה. ובשו"ע אדה"ז ס"ח ס"ד. וע"ע בשו"ת משנה הלכות ח"ג בהשמטות לעמוד כח.

(6) ראה בשד"ח מערכת מ' כלל קלד (נסמן בלקו"ש חל"ה שם) - ושם מציין גם לתשובת צ"צ - משערי תשובה לרבינו יונה. ולכא' הדברים הוי מקור לדברי צ"צ, דמשמע שעיקר הקפידה הוא על שמזלזל במצוות, וזהו כשעושה כן בחנם, משא"כ כשיש צורך בדבר אינו בגדר 'טצדקי' וזלזול במצוות. ועי' במשנ"ה נסמן בהערה לפנ"ז.

(7) באגרות משה או"ח ח"א סי' צב וז"ל (בד"ה אבל) "אבל ההיתר דקודם ג' ימים שהוא אינו מחויב להזהר עתה מלהכנס לדבר שיהיה סכנה בשבת ויהיה מוכרח לעבור איזה איסור דשבת, שליכא איסור כלל דלכן אף שלא לצורך כלל מותר כגון רק לטייל בעלמא, יש להתיר אף שיכול גם ליסע בספינות של נכרים מאחר שיש לו רצון וצורך הנאה גופנית או טעם אחר ליסע יותר בזו אף שאין בזה דבר מצוה. זהו מה שהוריתי וזהו טעמי ונימוקי". ועל זה השיב לו רבינו "לפענ"ד אינה שייכת בזה, כי במה היתר הנ"ל באם יש איזה דבר המכריח נסיעתו ג' ימים לפני השבת ובאופן כזה, אבל אם אין כל סיבה לזה ויכול לנסוע באופן אחר פשיטא שמחוייב לעשות כזה, ובלשון הגמרא (מנחות מא, א) טצדקי למיפטר נפשך, אף

ויש להעיר בזה דהנה בהמרדכי בשבת פ"א סי' רנח הביא בשם רבינו תם דההולך לסחורה או להקביל פני חבירו נחשב לדבר מצוה⁸, וההולך לטיול נחשב כדבר הרשות. וברמ"א שם ס"ד ואדה"ז שם סי"ב הביא סברת ר"ת ופסק דאין למחות במי שסומך על דבריו.

ולפי דברי הצ"צ עכצ"ל שהבעל המאור חולק על ר"ת, שהרי מפורש בברייתא שלצורך מצוה מותר לצאת תוך ג' ימים לפני שבת ולפני ג' ימים אפילו לדבר הרשות, ועכ"ז אינו מותר להלך קודם ג' ימים אלא כשהולך לפרנסתו (שמוכרה לזה - כד' הצ"צ), וע"כ שאינו נחשב לדבר מצוה דא"כ הי' מותר אפי' תוך ג' ימים. (ועכ"ז הסומך על שיטת ר"ת אין למחות בידו, כמו שפסק אדה"ז⁹).

(ועד"ז צ"ל שר"ת חולק על שיטת הבעל המאור בפירוש הברייתא¹⁰, דלדעת ר"ת שנסיעה לסחורה נחשב כדבר מצוה, ע"כ כשהברייתא מתיר המפליג בספינה קודם ג' ימים לפני שבת אף כשהולך לדבר הרשות אינו מדבר כשהולך לסחורה ופרנסה וכיו"ב, וא"כ אינו מדבר כשהולך יש חשש שיצטרך לעשות מלאכה לפיקו"נ, וצריך לפרש הברייתא כא' השיטות משאר הראשונים).

ג. ומענין לענין באותו ענין, בשו"ע אדה"ז שם ס"ז כתב "וכל זה כשהולך לדבר הרשות אבל לדבר מצוה מותר להפליג אפילו בערב שבת וכו'" ובמ"מ על הגליון (עמש"כ בער"ש) מציין "ריב"ש", והכוונה לשו"ת הריב"ש הנ"ל.

וצע"ק במה שציין להריב"ש, דהלא החילוק בין לדבר הרשות לדבר מצוה שאז מותר אפי' תוך ג' ימים לפני שבת הוא מהברייתא (ורק בפי' הברייתא נחלקו הראשונים), ולכא' אינו חידושו של הריב"ש, ולמה לא ציין להברייתא וכמ"ש בסעיף

שהוא בנוגע לקיום מצות עשה ושהוא חובת מנא, עאכ"כ בנוגע לעבור על מצות ל"ת, וכדברי כ"ק אדמו"ר הצמח צדק בשו"ת שלו חלק יו"ד ריש סי' צ"ב ע"ש. (וע"ע באג"מ שם סי' קכז).

8) ולהעיר משבת יב, א, ושו"ע אדה"ז סי' שו סי"ג דמותר ללמד אומנות בשבת והוי בכלל חפצי שמים "שהוא ג"כ מצוה שאם לא וכו'".

9) ולא אמרינן ש"רבו האוסרים שאי"ז חשוב דבר מצוה כלל" (עדמש"כ להלן סוסי"ג, דדוקא כשיש חשש סכנה ואינו ודאי שיצטרך לעשותו מלאכה ולחלל שבת לפיקו"נ אין למחות, אבל כשהוא ודאי סכנה אין סומכין על שיטת ר"ת לבד).

10) אבל פשוט שאין הכרח שחולק על הדין של הבעל המאור שמוותר לנסוע אע"פ שיצטרך לעשות מלאכה בשבת לפיקו"נ, והנפק"מ כשהולך תוך ג' ימים לפני שבת לצורך מצוה. ולהעיר משו"ת הרדב"ז שם.

א' כשמחלק בין הנוסע לדבר מצוה לדבר הרשות, שבמ"מ בהגליון כ' שם בברייתא¹¹.

ועל פי הנ"ל נראה לבאר קצת סברת הגרמ"פ באג"מ שם (או"ח ח"א סי' צב בתשובתו לרבינו) במש"כ "אבל מ"מ אין להתיר אף בג' ימים דקמי שבתא מטעם שנימא שיש מצוה בהנסיעה כהי"א שהביא המג"א ס"ק ט"ו, דהיתר מצוה כיון שהוא עכ"פ דבר איסור אין להתיר אלא באי אפשר ליסע באופן אחר שזה לא שייך בזמננו שיש ספינות אחרות של א"י מאמערקא וממדינות אחרות." ומבואר דסב"ל להגרמ"פ דבהימים "קמי שבתא" (ג' ימים שלפני שבת) שעל האדם להזהר על שמירת ש"ק, שאפי' במקום מצוה אינו מותר אלא כשמוכרח לעשות באופן הגורם לחילול שבת (לפיקו"נ) ואי אפשר באו"א, ובכה"ג דוקא הוא שאמרו להתיר.

ד. ולכאור' צריך עיון מה המקור לומר כן ש"היתר מצוה כיון שהוא עכ"פ דבר איסור אין להתיר אלא באי אפשר ליסע באופן אחר"? ואם כנים מה שכתבתי שהבעל המאור חולק על ר"ת ולא סב"ל דנסיעה לסחורה הוי כבמקום מצוה י"ל שעפי"ז למד באג"מ דכשם שאינו מספיק כשהולך לסחורה (אף שזה הוי קצת כמצוה עד כדי כך דסב"ל לר"ת שזה נכלל במה שאמרו "אבל לדבר מצוה שפיר דמי"), ה"ה והוא הטעם שאינו מספיק כשהולך למצוה אלא כשאי אפשר באו"א¹².

ועוד בשיטת רמ"פ בהענין יש לציין לדבריו באג"מ שם (סי' קלא) שנשאל על דבר "רופא שמשמרתו הוא בבית החולים שרחוק הרבה מדירתו שאי אפשר לו לבא ברגליו אם מותר לו ליסע לשם בשבתות וימים טובים באוטיא שלו באשר שתמיד יש לדאוג שם לספק פקוח נפש" וכתב ע"ז:

"הנה פשוט שאף אם יש שם ודאי חולה מסוכן ורוצה דוקא ברופא זה שאם הוא כבר בביתו מותר לו ליסע לשם ולחלל שבת בכל הצריך למהר ביאתו לשם, מ"מ כשיודע הרופא מזה ערב שבת מחוייב הרופא להשאיר ללון באיזה בית הסמוך לבית החולים, שודאי אפשר להשיג מקום ללון ואף אם יצטרך לשלם דמי שכירות בעד הלוינה אין להתיר לו לבא לביתו שביאנו זה לחלל שבת למחר ליסע לבית החולים. ואף אם אין מקום סביבות בית החולים ללון שם הרי יכול ללון בבית החולים גופיה ואף שלא יהיה לו שם יין לקדוש וסעודה חשובה לכבוד השבת נמי היה צריך להשאיר שם דמצות סעודת שבת וקדוש לא תדחה איסור מלאכה דשבת".

11 ובציון אח"כ על טעם הדין (דהעוסק במצוה פטור ממצוה אחרת) מציין להרי"ף והרא"ש שהם המקור להטעם.

12 הגם שמשמע מתשובת רמ"פ שלא ראה (או לא קיבל) בת' הצ"צ, מ"מ עצם הסברה יש לפרש עפ"י כל הנ"ל.

והנה עיקר דבריו שאסור לחזור לביתו בערב שבת כשיודע שע"ז יצטרך לעשות מלאכה למחר ולחלל שבת אף שהוא לפיקו"נ (וכמ"ש בתחילת דבריו כשרופא כבר בביתו שמותר לו ליסע לשם¹³), ואע"פ שהוא במקום מצוה (שלא יהיה לו יין לקידוש), והרי מתורת הרז"ה ובעלי השו"ע למדנו שמותר לעשות פעולה בחול הגורמת חילול שבת במקום פיקו"נ, ואפי' תוך ג' ימים ואפי' בערב שבת כשהוא במקום מצוה, וצע"ג למה פסק לאסור כשהדין נותן להתיר? נראה שהוא מיוסד על דבריו או"ח שם (סי' צב), ואף שעכ"ז דבריו לגבי הרופא עדיין צריכות עיון דהלא כתב כן אפי' כש"לא יהיה לו שם יין לקדוש" ושם א"א באופן אחר¹⁴, אבל לכאורה היסוד הוא עפ"י שיטתו הנ"ל.¹⁵

וראה בספר שמירת שבת כהלכתה פל"ב הערה קד (ובפ"מ הערה סד) דהגרש"ז סב"ל דמותר להרופא לילך לביתו ער"ש אם יהיה ביטול עונג שבת לו ולמשפחתו כשלא יהיה נמצא עמהם עיי"ש (ופשוט שה"ה כשלא יהיה לו יין לקדוש, וטעם אחד לשניהם משום ד"במקום מצוה שפיר דמי").



חסידות

כי קרוב אליך הדבר מאוד

הרב שד"ב הלוי וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר

קנזוס, מיזורי

כלל גדול בתורה אשר "התורה על הרוב תדבר". רביה"ז קובע כלל בתניא פי"ז, שא"א שאלו שהם בדרגא למטה מבינוני, "רשע באמת", - שהבינוני רק נחשב "רשע" אבל לא רשע באמת (שבסה"ת - (שהוגה כולו ע"י רבינו וכו')) - א"א להם להתחיל לעבוד את הוי', ועליהם בכלל לא דיברה התורה, היינו שהתורה בכלל אינה מדברת על אלו שבחייהם וכו'. ועליהם באמת לא נאמר "כי קרוב... לעשותו", עד

13 ועי' באג"מ שם סי' קכז בביאור דברי מגן אברהם סק"ד.

14 ואף שיין הוא רק מדרבנן ומה"ת יוצא י"ח בתפלה, מ"מ מסתימת הראשונים והפוסקים - שלא כתבו לחלק בין מצוה דאורייתא ודרבנן ובפרט שהוא לחומרא, מוכח שאין חילוק בזה. ולהעיר מהפרמ"ג א"א סק"ו "עוסק במצוה ודרבנן וכו'" ע"ש.

15 ואולי יש לפרש סברתו ע"ד המבואר בשו"ת משנה הלכות ח"ג סי' לה דכ"שיצטרך לחלל שבת כל ימי חייו" אינו דומה להא דמפליגין בספינה ע"ש, ועד"ז כאן ברופא שכל פעם שיהיה חולה שיש בו סכנה יצטרך לחלל שבת בנסיעתו ודבר שכיח הוא ולכן כתב לאסור הדבר.

שיעשה תשובה וכו'. ולכאורה הרי: רבה חשב שהוא בינוני, רביה"ז אמר על עצמו שהוא בינוני (בדרגות הגבוהות, וכידוע הסיפור והגרסאות בנוגע לפירוטו כמה מדריגות ישנם בבינוני) ר' הלל אמר: "הלואי בינוני", וכש"כ עכשיו בדורנו דור יתום וכו' וכו'. ובאם שכן איך שייך לומר שפסוק הנ"ל (שהיא היא הבסיס לתניא -) מדבר רק לבינונים ולמעלה מזה, ובפרט אשר כנ"ל ש"התורה על הרוב תדבר". וא"כ למי בעצם מדבר רביה"ז בתניא, ואיך זה מתאים עם כלל הנ"ל?

ואפילו לפי ביאור רבינו ב"הערות" (שנשאר שם בעצ"ע בפ"י זה), שכולל גם רשע וטוב לו, אך רק בדרגא הנמוכה שבו, דהיינו מי שמתחרט על חטאיו אבל אין בו כח ההתגברות לנצח את הרע לפרוש מחטאיו, שבכח הוא תמיד מוכן לחטוא, ומציין ע"ז לתניא פ"א, שעפ"י מה שמבואר שם, הרי לכאור' גם מדריגה "נמוכה" זו (בניגוד למדריגות הגבוהות של רוט"ל, שחוטא רק לעתים רחוקים, ורק בא' הלבושים דמחדו"מ, וג"ז רק בעבירות קלות, וכו', עיי"ש) הנה לכאור' רוב מנין ובנין דבנ"י שלט"א יכולים להתברך "הלואי רוט"ל בדרגות אלו", וא"כ שוב נשאלת שאלות הנ"ל. ואבקש מקוראי הגליון לבאר ולהבהיר הענין.



הלכה ומנהג

האם מותר להשתחוות בפני נכרי שיש לו שתי- וערב בבגדו

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

נפסקה ההלכה בשו"ע (או"ח סי' קיג ס"ח): "המתפלל ובא גוי כנגדו ויש לו שתי וערב והגיע למקום ששוחין בו, לא ישחה אע"פ שלבו לשמים".

ובשו"ע אדה"ז שם (ס"ז) הגירסא: "המתפלל ובא כנגדו נכרי ושתי וערב בידו והגיע למקום ששוחין בו, לא ישחה אע"פ שלבו לשמים, מפני מראית העין שנראה כמשתחוה לע"ז... ואם הנכרי הוא שר או הגמון, שאף מבלעדי הש"ו שבידו משתחוים לו, אפשר להקל... כמו שיתבאר בי"ד סי' ק"נ".

וב'הגהות והערות' שבשו"ע מכון ירושלים (הערה יב) העיר שכ"ה גם בכמה דפוסים של השו"ע (אבל לא בדפוס הראשון). ושינוי זה שבין הדפוסים השונים נמצא

גם בהגהות אשר"י (ברכות פ"א סי' טו) שצוין בשו"ע אדה"ז שם (הערה נא), וכמבואר ב'הגהות והערות' שם. והנה אם אין זה משיבושי הצנזורה, יש להבין מהו הדיוק ש"בידו".

והנה אדה"ז מפנה למה "שיתבאר ב"ד סי' ק"נ", והכוונה למה שהביא הרמ"א שם (ס"ג): "שרים או כהנים שיש להם שתי וערב בבגדיהם או שנושאים צלם לפניהם כדרך הגמונים, אסור להשתחוות להם או להסיר הכובע לפניהם... ויש מקילין בדבר, הואיל וידוע שגם הגוים אינם מסירים הכובע או משתחוים לצלם רק להשר. וטוב להחמיר כסברא הראשונה". וכוונת אדה"ז לומר שלפי היש מקילין שם מותר גם למתפלל לשחות בפני השר הבא כנגדו.

והנה שם מפורש שהיתר זה הוי לא רק כ"שיש להם שתי וערב בבגדיהם", אלא אפילו באם "נושאים צלם לפניהם". [ולמעשה שדבר זה הוא חידושו של הרמ"א, ואינו מבואר במקור הלכה זו, ב'תרומת הדשן' (שו"ת סי' קצו) המובא גם ב'דרכי משה' שם, ששם מדובר רק על "כומר תקיף או שר שיש לו צלם או ש"ו קבוע בבגדו או בכובע".] ולפי זה מתאים מש"כ אדה"ז שמותר להשתחוות בפני "שר או הגמון... [עם] הש"ו שבידו".

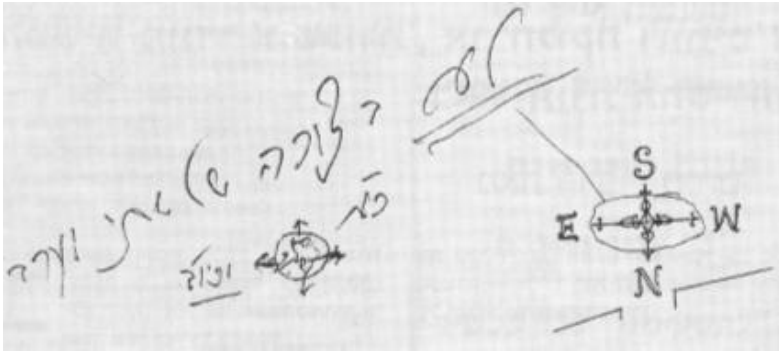
אבל מש"כ אדה"ז בתחילת הסעיף: "המתפלל ובא כנגדו נכרי ושתי וערב בידו... לא ישחה אע"פ שלבו לשמים" צ"ע, שהרי לא רק לש"ו שבידו אסור לשחות, אלא אפילו לש"ו שבבגדו. ופסק הרמ"א (שו"ע יו"ד סי' קמא ס"א), ד"שתי וערב שתולין בצואר... לא מקרי צלם ומותר" אינו שייך לענינו, וכפי שכתב ב'תרומת הדשן' שם (בסוף הסימן): "הוא דמרדכי בשם ראבי"ה [=מקור דברי הרמ"א הנ"ל] לא קאי אלא דאין לאסור אותו שתי וערב כדאסרינן צלמים שנעבדו, אבל לענין נראה כמשתחוה להם אפשר אין לחלק".

הזהירות מדבר הנראה קצת כעין שתי-וערב

ב'שלחן מנחם' חלק ד (עמ' לו) הוראת הרבי כשהגישו לו תכנית הנדסית של בנין, ובו הופיע ציור עם ארבע קצוות – לסימון ארבע הרוחות (כנהוג בשרטוטים) – "שהיה בדוגמת שתי וערב", וע"ז הורה הרבי בכת"ק: "לא [לציין] בצורה של שתי וערב".

והנה אכן מדובר כאן במשהו "שהיה בדוגמת שתי וערב", אז היו צריכים להעתיק גם ההוראה ב'אגרות קודש' (חלק יא עמ' ר) להרב סלימאן דוד ששון בקשר לחוברת בענין שחיטה אשר הוציא לאור: "כמה וכמה נזהרים מלהשתמש בהצורה שבאה לציין הערה – בהחבורת ע' י"א וכ"ז בסופם".

אבל האמת שעיינתי במקור המענה הנ"ל (בעיתון 'כפר חב"ד' גליון 777 עמ' 13), ושם מופיע הציור עם הארבע קצוות שעליו העיר הרבי, וזה בכלל לא דומה לשתי-וערב של הנוצרים. ומעתה מתברר שהרבי הקפיד גם על שתי-וערב שאינו דומה לזה של הנוצרים. וכדאי שבמהדורה הבאה של הספר יכניסו גם את הציור הנ"ל, ואז יובנו לאשורם דברי רבינו.



ואכן כך יוצא גם מהסיפור המובא ב'שלחן מנחם' שם (הערה ח): "...הביט רבינו על אחד הילדים, ולאחר מכן העיר לזקנו שעל חולצתו של הילד יש סמל שנראה מרחוק כמו 'שצי וערב' ויש לתקן זאת, והוסיף שאצל ילדים יש להקפיד במיוחד!"

מקורות לקפידא הנ"ל

ב'דרכי תשובה' (סי' קמא סק"ג) הביא "דאף דמדינא קיי"ל בדבר שידוע בבירור שאין נעבדין מותר לכ"ע אפילו במכובדים, מ"מ לכתחלה יש לזהר", ומקורו מרשימות שפירסם הג"ר אברהם צבי הערש קאצינעליבויגען בספר 'שערי רחמים' (ווילנא תרל"א – ח, ב אות א) בשם הגר"ח מוולוז'ין (ובטעות נאמר ב'דרכי תשובה' שזה בשם הגר"א): "והשועלים [של הטילי"פ, שנעשה מעור של שועלים] יהיה הצבע באלכסון, כדי שלא יראה שתי וערב. וכן הרעמען [=מסגרת] של החלונות יהיה באלכסון מטעם הנ"ל. וכן השטעפין [=כדים, אריגים] של הבגדים לעשות באלכסון".

וכך מבואר גם ב'ספר מהרי"ל – מנהגים' (בהוספות שבסוף הספר, עמ' תרלז, אות קג): "העתקתי כתב למורי מהר"י סג"ל, ובעמדי לפניו – לדבר עמו – הנחתי, השלכתי הקולמוס וסכינא דספרא מידי על השלחן, ונפלו יחד כשתי וערב. והרב הרגיש בו קודם שראיתי, ואמר אלי להפרידם. ש"מ דמנהג יפה הוא מאחר דהוא ג"כ הקפיד – והוא הרגיש טרם שהרגשתי – ואף בלי מתכוון". הרי דאפילו במקום שאין שום חשש דנעבד, מנהג יפה הוא להפרידם.

וכ"כ בשו"ת 'פאת שדך' (ח"ג סי' קלב בתחילתו, וראה שם סי' מג, מו): "רבים רגילים לזוהר ביותר מכל דמיון צורת שתי וערב, ואפילו אם נעשה שלא ע"מ לעובדו אלא לשם נוי או לסימנא בעלמא, וזהירות זו נהגו בה רבים מישראל הקדושים המתרחקים אף משמץ כלשהו של ע"ז, ואף אם אין בצורה איסור מן הדין". ועד"ז כתב בשו"ת 'דברי יציב' שם (אות ב ובסוף התשובה): "אמנם במקומותינו נהגו איסור בזה מאז ו[מ]תמיד, וישראל קדושים משכו ידיהם מלעסוק בע"ז ומשמשיהם וטמא טמא יקרא... וידוע ג"כ חומר הדבר בפנימיות. ובהנהגות להרה"ק מוהרי"מ מזלאטשוב זי"ע [בתחילת ספרו 'מים רבים' נוסח ב אות יב] לא יסתכל בשום צלם וע"ז כי אין מקבלין תפלתו ארבעים יום עכ"ל..."

וראה עוד שו"ת 'משנה הלכות' (חי"ב סי' מג) אודות בגדים שבבית הרפואה שיש עליהם צורת ש"ו, ש"אם הם רק כסמל, כמו שעושים לשתי וערב האדום שזה רק סימן שלהם, אז הגם שאינו ממדת החסידים והחרדים לדבר ה', אבל מ"מ אין מקום לאסור ללובשם".

והעירני הרה"ג ר' חיים רפפורט שעד"ז מבואר ב'ארחות רבנו' (ח"א עמ' ריב-ריג, ח"ה עמ' צא-צב), ב'הליכות והנהגות' (עמ' נט) וב'תשובות והנהגות' (ח"ב סי' תיא, ח"ה סי' רסב). ראה גם 'ארח דוד' (עמ' קנו אות שב). וב'סדר יעקב' עמ"ס ע"ז (מג, ב – עמ' רנא במהדורת תשנ"ה) העיר: "הסימן שעושין לחשבון כשמוסיפין על אחד אחד או ג' פעמים אחד, הוא שתי וערב, לא ראיתי נזהרין מלעשותו. אבל באות ט' הלטינית שנראה ממש כצלם שלהם, נזהרים לעקם הצד הארוך שבו, ומנהגא מילתא הוא". ומה שכתב שלא נזהרו בסימן 'פלוס' שבמתמטיקה, הנה זה ודאי שאין חיוב להיזהר בזה, וכפי שכתב גם בשו"ת 'עשה לך רב' (ח"ה סי' כא), אבל פוק חזי שלפועל הרבה נזהרים בזה. עוד העיר ב'סדר יעקב' שם (עמ' שסו): "שמעתי שהגה"ק מהר"א מבעלזא ז"ל ש'בירך' את המטבעות, אבל לא על מטבעות של שווייץ שיש עליו ש"ו [שוה בשוה]". ובכל זה יש להעיר גם ממה שכתב ב'באר היטב' (או"ח סי' סא סק"ז) בשם ה'עטרת זקנים': "ולא יטה הראש מזרח מערב צפון דרום, דהוי ח"ו שתי וערב". הביאו גם ה'משנה ברורה' שם (סק"כ).

ועד"ז כתב גם בשו"ת ר"ע הילדסהיימר (יו"ד סי' קפ אות ה) אודות הזכרת שם משיחם: "לא נוכל להכחיש את הידוע בכל תפוצות ישראל, כי דבר זה אף שיהיבא ליה דאינו רק מדת חסידות עכ"ז בכל מקום היראים נמנעו להעלות שם זה על שפתם, ובודאי לא גרע חסידות זו מהיתר גמור שאחרים נוהגים בו איסור שאי אתה רשאי להתיר בפניהם".

ויש להעיר ממש"כ הרה"ק ר' נתן שפירא ב"ין המשומר' (נג, ב במהדורת מונקאטש תרס"ב): "ויש כת אחרים שמגלחים כל הזקן ומניחים שפה העליונה... וגם מניחים שערות תחת הפה... ואז נראה דפניהם ממש כמו שתי וערב... ונסתלק מהם צלם אלהי"ם דקדושה, ונשאר בהם צלם של אלהי"ם אחרים..."

דעה החולקת על קפידא הנ"ל

אמנם יש לציין שיש מי שסובר שאין מקום כלל להחמיר על דברים כהנ"ל, במקום שברור שלא נעשה לעבדו, וכך כתב בשו"ת 'בר ליואי' (יו"ד נב, ד) בתשובה לרבני ומנהיגי קהילת טלויסט, אודות אחד אשר קנא קנאת ה' "להרים יד בהתגברות כח הניצוח החלון ולפרוץ פרצה במקדש מעט" באמרו שהם נראים כש"ו, וע"ז כתב: "...בקראי מכתבם בדבר השאלה היה כמצחק בעיני, כי מעולם לא שמעתי שיעלה על הדעת להשגיח בחלונות לאמר שזה דומה לשתי וערב, לאשר הפיגים שבין הטאבלין של זכוכית שוין בהפלוגיל משני עבריהם בהחלון, לכן הוא דומה לשתי וערב. ודבר זה מביא לידי גיחוך, כי מעולם לא עלה על הדעת [ה] ישראלי לחשוב שטות כזה. ופוק חזו מה עמא דבר, שכן הוא בכל ערי ישראל, נעשים החלונות כן בבתי הכנסיות ובבתי מדרשות בכל מקומות מושבותיהם, ולית מאן דמשגח ביה. ואחרי רואי אין זה כי אם רמות רוחא הוא... ועבר על לא תעשון כן גו'... דאם ניחוש לזה האיך נאכל ראש הדג שקורין העכט, שנמצא בראש הדג עצם שגידולו כמו שתי וערב, כי כן מנהג שלא לאכול, אך מי יחוש למנהג שטות כזה נשתקע הדבר ולא נאמר. ובאלו החלונות ע"פ דין אין כאן בית מיחוש, כי אלו החלונות... לא נעשה כן רק לנוי שיהיה המשבצות בשוה... ומגודל הפשיטות לא רציתי להאריך..." הביא דבריו נכדו בשו"ת 'אמרי דוד' (סי' קפ).

ה'דרכי תשובה' שם (סק"ד) מציין בקשר להנ"ל: "אמנם יעוין בשו"ת שואל ומשיב (קמא ח"ג סי' עד) ש...הסכים עמו [=עם השואל] שיש להשתדל לשנותו". ולכאורה נראה שזה תשובה על אותה שאלה, שהרי מפורש בו: "נשאלתי מק' טאסט". אמנם אין ראייה ממה שמסיק "שיש לאסור בזה ולמחות בו... ואם נוכל להסירו בקלות מה טוב", שהרי הוא מדגיש שם פרט שלא נמצא בשו"ת 'בר ליואי': "וגם נעשה בתבנית חלון של בית ע"ז, כי אומן אחד עשאם. ומעלתו העיד שגם בעיניו נראה כן מכוער".

וזה גם מודגש בשו"ת 'האלף לך שלמה' (או"ח סי' ע), שאולי גם נכתב אודות השאלה הנ"ל: "...והאומן עשה תחלה חלונות לבית ע"ז, ועשה החלון הזה כדמות החלונות שעשה לשם. גם יש בתוך החלון הזה מראה שנראה כשתי וערב... דהוי רגלים לדבר, דהוי בו דוגמא זו, כיון דעשאו דוגמא שעשה להם, ולהם בודאי כוון לכך... חוששני לאומן הזה אולי יש בו צד מינות... אחרי זמן שלחו אלי ציור החלון, וראיתי כי יש בו צורת ש"ו, רק שיש הרבה ג' או ד'... ועיינתי בחלונות של בתי כנסיות שלנו,

וראיתי כי לא נעשו כציור חלונות בעה"ב, ועמדתי על דעתם כי נעשה כן בכוונה, שלא יהיה כציור ש"ו".

ואכ"מ להאריך יותר בזה.



מחיצה בין אנשים לנשים

הרב שלום דובער לוין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בריקודים וחתונה

א. המקור למחיצה בריקודים וחתונה הוא בגמרא סוכה (נא, א-ב): "מוצאי יום טוב הראשון של חג ירדו לעזרת נשים ומתקנין שם תיקון גדול . . חלקה היתה בראשונה והקיפופה גזוזטרא, והתקינו שיהיו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה. תנו רבנן בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ, והיו באים לידי קלות ראש. התקינו שיהיו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים, ועדיין היו באין לידי קלות ראש. התקינו שיהיו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה".

וכן הוא ברמב"ם (הל' לולב פ"ח הי"ב): "היו מתקנין במקדש מקום לנשים מלמעלה ולאנשים מלמטה, כדי שלא יתערבו אלו עם אלו". שמזה למדים אנו לכל השמחות והריקודים וחתונה, שצריכה להיות מחיצה בין האנשים לבין הנשים.

ואף שמלשון זה ה' אפשר לפרש שמספיקה מחיצה נמוכה, שמספיקה להפריד "כדי שלא יתערבו אלו עם אלו", אף שהאנשים עדיין יכולים לראות את הנשים; נתפרש יותר בפירוש המשניות להרמב"ם (סוכה פ"ה מ"ב): "היו מתקנים מקום לאנשים ומקום לנשים, ומקום הנשים למעלה ממקום האנשים, כדי שלא יסתכלו האנשים בנשים". שמזה למדים שצריכה להיות מחיצה גבוהה "כדי שלא יסתכלו האנשים בנשים".

ועד כדי כך מחוייבים בזה, עד שכתבו הראשונים (הגהות מנהגים, מנהג כל השנה ס"ק יד. הובא בב"ח אהע"ז סוס"י סב, ובית שמואל שם ס"ק יא): "כל מקום שהאנשים ונשים רואין זה את זה, כגון בסעודת נשואין, אין לברך שהשמחה במעונו, לפי שאין שמחה לפני הקב"ה כשיש בו הרהורי עבירה". וכן האריך בזה באגרות קודש (ח"ט אגרת ב'תרכג).

והטעם שתיקנו זאת דוקא בעת השמחה וריקודים, כי אז יש יותר חשש קלות הדעת, כמובא בשוע"ר (סי' תקכט סי"ג): "חייבים בית דין להעמיד שוטרים ברגלים

שיהיו מסבבין ומחפשין בגנות ופרדסים ועל הנהרות, שלא יתקבצו שם אנשים ונשים לאכול ולשתות ויבואו לידי עבירה. וכן יזהירו זה לכל העם שלא יתערבו אנשים ונשים בבתיהם לשמחה ולא ימשכו ביין, שמא יבואו לידי עבירה, אלא כולם יהיו קדושים.

בבית הכנסת

ב. בזמן התלמוד לא מצינו שיהי' "בית הכנסת של נשים". באותה תקופה הי' נהוג שבית הכנסת הי' מחוץ לעיר, והי' קצת סכנה ללכת לשם, כמובא בשוע"ר (סי' רסח סי"ג): "לפי שבתי כנסיות שבימיהם היו בשדות ששם מצוים מזיקים".

אמנם בתקופת הראשונים התחילו להנהיג "בית הכנסת של נשים", שבו התפללו הנשים בנפרד מהאנשים. ובדורותינו מכונה בשם "עזרת נשים".

ויתירה מזו היו מדייקים לפעמים, שתהי' כניסה מיוחדת לעזרת אנשים וכניסה מיוחדת לעזרת נשים, כפי שאנו מוצאים בהלכות נפילת אפים, ומובא בשוע"ר (סי' קלא ס"ג): "ובית הכנסת של נשים היא כבית אחד לענין זה עם בית הכנסת שהספר תורה בתוכה, אפילו אינו פתוח לו, ונוהגים לומר בו בנפילת אפים".

וכן בנו את עזרת הנשים בבית הכנסת של רבותינו בליובאוויטש, כמסופר בשו"ת תורת שלום (סי' ט): "והנה עתה הרבנית [רבקה] תחי', שהיתה מתפללת בעלי' על העזרת נשים, קשה לה ללכת על גבי המעלות דשם, ובעת השלג והכפור כמעט שאי אפשר לה בשום אופן", והיינו שהמדרגות לעלות לקומת עזרת נשים היו (לא בתוך בית הכנסת של גברים, אלא) מחוץ לבנין בית הכנסת, אף שזה הקשה על העליה לעזרת נשים בזמן השלג והכפור, שהמדרגות היו מחליקות.

ויתירה מזו, אפילו אם קורה שהאשה צריכה להיכנס לבית הכנסת בעת התפלה, חיפשו עצות שלא תצטרך לעשות זאת, כמבואר בסדר ברכת הנהנין (פי"ג ה"ג): "כל אשה יולדת כשתקום מחליה, תברך [ברכת הגומל] בבית הכנסת של נשים, וישמעו עשרה אנשים מבפנים".

אחר כך התחילו להמנע גם מזה, כמבואר בקצות השלחן (סי' סה בדי השלחן ס"ק ו'): "וזמנהג העולם שנשים יולדות מברכות ועושין בנין בבית היולדת לתפלת מעריב ומברכת הגומל".

ובזמנינו נמנעים אפילו מזה, ומסתפקים במה שהאשה באה לעזרת נשים, ועונה עם הצבור אמן יהא שמיא רבא, ברכו וקדושה, ומכוונת להודות להשם יתברך על הלידה (ראה שבח הברית ע' 41-42). ונרמז גם בשוע"ר (סי' פח ס"ב): "יולדת, שהולכין לבית הכנסת אחר ד' שבועות".

*

ואף שבעת התפלות בבית הכנסת אין מתקהלים לשמחה וריקודים וקלות ראש, מכל מקום הנהיגו את המחיצה בבית הכנסת מכמה טעמים:

א. בעת התפלות בבית הכנסת יש יותר ליוזר שהאנשים לא יראו את הנשים, כמובא בשו"ע ר (סי' עה ס"א וס"ד): "טפח מגולה באשה במקום שדרכה לכסות . . . אסור לקרות ולהתפלל כנגדו . . . שער של אשה שדרכה לכסותה, ערוה היא, מפני שמביא לידי הרהור, ואסור לקרות או להתפלל כנגדה".

ונזכר גם באגרות קודש (ח"ז אגרת ב'קסה): "שכל זה נאמר אפילו אם כל הנשים נזהרין בכיסוי ראש ובטפח מגולה, מכל שכן על אחת כמה וכמה אם הן הולכות פרועות ראש וזרועות מגולות, יש איסור כפול, ועיין באו"ח סי' ע"ה, וזה פשוט".

ב. כמבואר באגרות קודש (חי"ח אגרת ותתעח): "במ"ש אודות שאין מחיצה בין הגברים לנשים . . . יש לבארם מתאים גם לשכל הפשוט דנה"ב . . . הרי תפלה ענינה עבודה שבלב ובכוונה, ותוצאה מידיית מהתבוננות אפילו לשעה קלה בזה שצריך להסיר כל ענינים המפריעים לכוונה ולהתקשר עם זה למי שפונים ומתפללים אליו. ורואים במוחש אשר העדר המחיצה, אף שמתפללים בחלקים מיוחדים בחדר, מגרה את המתפללים או המתפללות להביט למחלקה השני' וכו'. ופשוט שבהנ"ל אין כל השפלת ערך מי שהוא. ולכן הוא גם הדין (למרות שהאב ובניו יחסם ענין ע"פ התורה הוא וכסגנון הכתוב כרחם – אב על בנים, בכל זה הדין בשו"ע או"ח רסצ"ח) שאסור לנשק בניו בבית הכנסת, וטעם הדין ע"פ האמור".

ולפי שני הטעמים הנ"ל מובן, שכאן חייבת להיות המחיצה גבוהה ובלתי שקופה, באופן שלא יוכלו האנשים לראות את הנשים, וכמבואר באגרות קודש חי"ד (אגרת ד'תתקפח): "עד שיהי' למעלה מקומת איש".

ושם חלק יט (אגרת ז' קב): "לכתבו, וועגן אַ מחיצה וואס די אויבערשטע טייל איז פון דורכזיכטיגע גלאז – איז דאס דאך געמאַכט חוזה פון זיך אליין, וועמ[ע]ן נאָרט מען אויס דערמיט?".

ושם חלק כג (אגרת ח'תתב): "המחיצה – למעלה מקומת איש, שאינה זכה להמביטים מעזרת אנשים".

בדרשות, שיעורים ובתי ספר

ג. כל האמור לעיל הוא בשמחות וריקודים, או בתפלות, משא"כ בדרשות שהרב מוסר לפני הקהלה, אין שייכים כל כך הטעמים הנ"ל, להכרח מחיצה בין האנשים לבין הנשים.

מכל מקום הנהיגו הראשונים שגם בזה תהי' מחיצה בין האנשים לבין הנשים, כמובא בשו"ע ר (סי' שטו ס"ג): "מותר לעשות מחיצות עראי לכתחלה בשבת . . . לצניעות בעלמא . . . כגון מחיצה שעושין בשעת הדרשה להפסיק בין אנשים לנשים". וכך הוא גם בשיעורים שמוסרים לפני הקהל, שנהגו להפריד במחיצה בין הגברים לנשים.

אלא שזהו רק מנהג שנהגו, ובשעת הדחק הקילו בזה באיזה פרטים, כמו בתקופת גזירת מסך הברזל בברית המועצות, שהיו נוסעים שלוחים לשם בתור תיירים, והיו מארגנים שיעורי תורה במחתרת, והיו קשיים לארגן שיעורים נפרדים לאנשים ונפרדים לנשים, ואז הורה הרבי (שלחן מנחם ח"ה ע' פ): "לאור התנאים והקשיים המיוחדים במדינה זו, נוטה אני להקל ולאפשר לנשים להשתתף בשיעורי הגברים . . . ישיבה נפרדת לנשים וגברים . . . בשום אופן אין זה מהווה תקדים למדינות אחרות שתנאים אלה אינם שוררים שם".

וכך הי' גם בכינוסים שהי' הרבי עורך לילדים שלפני בר מצוה, שבתחלה התפללו מנחה ביחד, והעמידו מחיצות גבוהות בין הבנים לבין הבנות שלא יוכלו לראות אלו את אלו. ואחר התפלה הי' הרבי אומר שיחה לפני הילדים, ואז הי' מורידים את החלק העליון של המחיצה, ומשאירים מחיצה בגובה עשרה טפחים בלבד, כדי שכל הילדים יוכלו לראות את הרבי בעת אמירת השיחה לפנייהם.

אמנם גם היתר זה אינו חל בבתי ספר, אשר שם מחמירים בזה אפילו בילדים קטנים, אף שאין בהם עדיין כל כך חשש היפך הצניעות. והטעם לזה נתבאר באגרות קודש (חלק כה אגרת ט"שפ): "הפרדת בנים ובנות בחינוכם . . . מתחיל מגיל הכי רך, שהרי אין זה נוגע לחיוב המחונכים והמחונכות במצוות, היינו לעונת הבר מצוה ובת מצוה שלהם, כי אם הרבה שנים לפני זה, אשר הרגל התינוק והתינוקת מאז, נעשה טבע לשנים הבאות".

בסעודות, שבע ברכות וחופה

ד. כל ההלכות הנ"ל אינם חלים בסעודה, ולכן נהגו תמיד להזמין אורחים גם במשפחה שיש בהם בנים ובנות מבוגרים.

וגם בהלכה מצינו שלא חששו בזה אלא בפרטים מסויימים, כמבואר בשו"ע ר (סי' קצט ס"ז-ז): "נשים האוכלות עם ג' אנשים שחייבים לזמן חייבות גם הם לזמן עמהם . . . אם רצו לצרפן אינם רשאים, מפני שנראה כפריצות כשניכר צירוף נשים עם אנשים בזימון שאומר המברך נברך בצירוף כולנו . . . משא"כ כשיש זימון בלא נשים . . . אין בזה משום פריצות, כיון שאין צירופן ניכר כלל בברכת המברך".

איני יודע טעם לחלק בין המחיצות שהנהיגו בעת הדרשות לבין המחיצות שלא הנהיגו בעת הסעודה. אבל למעשה, בדרשה נתפרש בשו"ע שנוהגים לעשות מחיצה, וכך נהוג. ובסעודה לא נתפרש שצריך מחיצה, וכך נהוג, עכ"פ בסעודות שבת ושבע ברכות שבתוך הבית.

ומטעם זה יש חוגים שמקילים אפילו בעריכת "דינר" קהלתי, שיושבים משפחות משפחות (אלא ששם יש גם נאומים, שיש להם דין ה"דרשות", שהובא לעיל מהפוסקים שנהוג להפריד במחיצה בין האנשים לבין הנשים).

ולכן גם יש חוגים שמקילים, שכאשר עורכים בשבתות שבע ברכות, ובאים אליה כמה משפחות, אוכלת כל משפחה בשלחן נפרד, ואין מפרידים במחיצה בין האנשים לנשים, כי לא דייקו בזה כל כך בסעודות (אלא שכמובן זהו דוקא בעת הסעודה, שאין בה ריקודים, ואין בה גם דרשות, כמובא לעיל מהפוסקים, שבכל אלו נהגו להפריד במחיצה).

ואף שבזימון אומרים שהשמחה במעונו, ואחרי ברכת המזון אומרים שבע ברכות; הרי גם בחופה אין מדייקים להפריד במחיצה בין הגברים לבין הנשים, גם לא בחוגים החרדים, אף שגם החופה היא חלק משמחת החתונה, ויש בה שבע ברכות.

והטעם לזה הוא, שהרי אפילו בסעודה לא הקפידו בזה כל כך, כמובא לעיל. ומכל שכן בחופה, שהיא קלה יותר מסעודה, כפי שאנו מוצאים לענין אבלות, שאעפ"י שאסור לאבל להשתתף בשמחת נישואין, ולא רק בריקודים אלא אפילו בסעודה, ואפילו בסעודת מרעים שאינה קשורה לחתונה, כמבואר ברמ"א (יו"ד סי' שצא ס"ב): "והמנהג שלא לאכול בשום סעודה בעולם כל י"ב חדש אם הוא חוץ לביתו".

מכל מקום התיירו להשתתף בחופה, כמבואר ברמ"א יו"ד (סי' שצא ס"ג): "וכל זה בבית שעושין החתונה שאוכלין ושותין ושמחין שם, אבל בחופה שעושין בבית הכנסת, שמברכין שם ברכת אירוסין ונישואין, ואין שם שמחה כלל, מותר מיד אחר שבעה". ולכן לא חייבו בזה מחיצה.

החילוק בין "כסף" ל"כספים".



ביסוד תקנת ברכת הנר להבדלה*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. איתא בפסחים קג, א "רבי יהודה אומר לא נחלקו ב"ש וב"ה על המזון שהוא בתחלה ועל הבדלה שהיא בסוף, על מה נחלקו על המאור ועל הבשמים, ב"ש ואומרים מאור ואח"כ בשמים וב"ה אומרים בשמים ואח"כ מאור, ואמר רבי יוחנן נהגו העם כב"ה ואלביא דרבי יהודה".

ולכאורה צ"ע וביאור מהו יסוד פלוגתתם דב"ש וב"ה [אליבא דר"י] בסדר ברכות ההבדלה אם ממברכים על המאור תחילה ואח"כ על הבשמים או להיפך דמאי שנא וצ"ע¹.

אור האש או ההשתמשות דהאש

ב. והנראה לומר בזה, ובהקדים דהנה יעויין בברכות נא, ב דפליגי ב"ש וב"ה בנוסח ברכת הנר ד"ב"ש אומרים שברא מאור האש וב"ה אומרים בורא מאורי האש, ובגמ' שם נב, ב "אמר רב יוסף וכו' כי פליגי במאור ומאורי דב"ש סברי חדא נהורא איכא בנורא וב"ה סברי טובא נהורא איכא בנורא, תניא נמי הכי אמרו להם ב"ה לב"ש הרבה מאורות יש באור" עיי"ש.

והנה יעויין בפרש"י ושאה"ר ז"ל שפירשו הך פלוגתא דב"ש וב"ה דפליגי אם יש אור אחד בהאש או טובא דהיינו הרבה גוונים עיי"ש, אכן יעויין בשטמ"ק לברכות שם שכתב וז"ל "והראב"ד ז"ל פירש דהרבה תשמישין משתמשין בו אורה וחימום ובישול אוכלים", וכן הוא גם במאירי שם שכתב "וי"מ בה הרבה תשמישים להאיר ולהחם גופו ולחמם חמין וכן כתבו גדולי המפרשים" עיי"ש.

והמתבאר דלהראב"ד פליגי ב"ש וב"ה ביסוד התקנה לברך על הנר, דלב"ש התקנה היא משום אור האש מה שמאיר, וענין זה ה"ה נקודה אחת לבד דהיינו הגדר שמאיר ולכן מברך "מאור האש", אכן ב"ה ס"ל דהתקנה לברך על האור היא משום

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

1) בטעם הדבר שמברכים ברכת ההבדלה לבסוף - כתב הרשב"ם לפסחים קב, ב ד"ה על המאור ועל הבשמים וז"ל "והבדלה לבסוף לפי שאלו הראשונות קצרות וברכת הבדלה ארוכה לפיכך אומרה לבסוף".

ולהעיר ממש"כ בספר 'שלמה משנתו' לברכות נב, א בביאור פלוגתתם דב"ש וב"ה [אליבא דר"י] אם מאור ואח"כ בשמים או להיפך יעוי"ש ואכמ"ל, ולהלן בדברינו בפנים כתבנו בזה באו"א, ושבעים פנים לתורה.

ההשתמשות דהאש מה שמועיל להאדם, ובזה ישנם ג' מיני השתמשות בהאש, הא' להאיר והב' להחם והג' לבשל, ולכן מברך "מאורי האש" כיון שהברכה קאי על כל הני השתמשויות דהאש.

זכר לבריאת האור או ברכת השבח

ג. והנה בספר 'מי טל' למו"ר הגר"י קלמנסון שליט"א עמ"ס ב"ק פ' מרובה סי' יא כתב לבאר דלפי פירוש הראב"ד ז"ל בפלוגתתם דב"ש וב"ה הנ"ל נראה דהרי זה תלוי בעיקר ויסוד הך ברכה שתיקנו חז"ל לברך על הנר שמצינו בזה ב' שיטות בדברי הראשונים ז"ל.

דהנה יעויין ברא"ש לברכות שם [פ"ח סוף סי' ג'] שכתב וז"ל "אמר רב יהודה אמר רב אין מחזירין על האור כדרך שמחזירין על כל המצות לפי שברכה זו אינה אלא לזכר בעלמא שנברא האור במוצ"ש וכו'" עיי"ש, וכן הוא בתוס' ר' יהודה חסיד לברכות שם וז"ל "אין מחזירין על האור שברכה זו אינה אלא לזכר בעלמא"².

והנה לשיטה זו דעיקר הברכה הוא זכר לבריאת האור שהיה במוצ"ש נראה דעיקר התקנה הוא משום כך שהאש "מאיר".

ויעויין בב"ח לטור או"ח סי' רחצ ד"ה ומברך שכתב וז"ל "ומ"ש שאין מברכין עליו אלא לזכר שנברא האור במוצ"ש הכי איתא וכו' ובב"ר פי"א אמרו כיון שיצאת שבת התחיל ממשש החשך ובא נתיירא אדם הראשון ואמר אולי הוא שכתוב בו הוא ישופך ראש שמא בא לנשכני באותה שעה זימן לו הקב"ה שני רעפים והקישן זל"ז ויצא מהן אור ובירך עלי' בורא מאורי האש לפיכך מברכין על האש במוצ"ש שהיא תחילת ברייתה וכתב הרא"ש בפרק אלו דברים דברכה זו אינה אלא לזכר בעלמא שנברא האור במוצ"ש וכו'" עיי"ש.

הרי דהזכר לבריאת האור במוצ"ש שהיתה גבי אדה"ר היתה מה שהאש "האיר" לאדה"ר והצילו מהנחש וכו' ולא הענין דלבשל או להחם בהאש, ולפי זה גם לשיטתו תקנת ברכת מאורי האש היא ע"ז שהאש שמאיר.

אכן יעויין בחי' הרמב"ן לברכות שם שכתב וז"ל "נראה לי דברכת האור אינה ברכת הנהנין וכו' אבל ברכת האור כברכת של יוצר המאורות ושיתהן ברכת השבח הן וכו' ובדין הוא שיברך בכל לילה אלא כיון שתשמיש של אש ואורו צריכין לו ומשתמשין

(2) ב'מי טל' שם ציין לדברי הרא"ש ותוס' ר' יהודה חסיד לברכות שם דס"ל כהשיטה דעיקר תקנת ברכת הנר הוא זכר לבריאת האור שנברא במוצ"ש וכמוש"נ. ולהעיר מפרש"י לברכות שם ד"ה דברא משמע שכתב וז"ל "שעל בריית האור שברא בשי"ב אנו משבחין אותו לפי שבמוצ"ש נברא כדאמרינן בפסחים (נד, א)".

בו בין ביום בין בלילה תדיר לא ראוי לברך עליו בכל לילה כענין שאמרו הנכנס לחנותו של בשם והריח ריח אפילו יושב כל היום כולו אינו מברך אלא אחת וכו', ובמוצ"ש ובמוצאי כפורים כיון שהשבת אסרה עלינו תשמישו ואור כל נר שאין אנו משתמשים בו ממש אע"פ שמשתמשים בנר הדלוק מע"ש מ"מ כבר נפסקה ממנו עיקר הנאותו ותשמישו של אור וכשחזרנו להנאת אורו במוצ"ש ברכנו עליו וכו' עיי"ש.

ומבואר מדברי הרמב"ן שתקנת ברכת האור הוא בגדר ברכת השבח שמשבחין להקב"ה על בריאת האור שאנו משתמשים בו ונהנין לאורו, ובדין היה לברך בכל לילה אלא שאין מברכין ע"ז בכל לילה כיון שהוי תדיר משא"כ במוצ"ש שבשבת לא השתמשו באור לכן מברכין במוצ"ש וכמוש"נ.

ולפ"ז נראה דשפיר מברכין על כל גדרי ההשתמשות דהאש, דהיינו בין הנקודה דלהאיר בין הנקודה דלהחם בין הנקודה דלבשל שעכ"ז אנו משבחין להקב"ה שברא לנו אור כזה שאנו משתמשים בו להנאתינו בכל פרטים אלו, והרי כן משמע מלשון הרמב"ן שכתב "שתשמיש של אש ואורו וכו'" והיינו התשמיש דלהחם ולבשל, ואורו היינו מה שמאיר, והן הן הדברים.

ד. ולפ"ז ביאר ב'מי טל' שם יסוד פלוגתת ב"ש וב"ה אם מברכין "מאור האש" או "מאורי האש" [לפי פירוש הראב"ד הנ"ל], והיינו דפליגי אם הברכה נתקנה רק עבור היסוד דהאש שמאיר ולפ"ז מברך "מאור האש", או דנתקנה על כל היסודות שבהאש שמאיר ומבשל ומחמם ולפ"ז מברך "מאורי האש".

דשיטת ב"ש דיסוד התקנה היתה לזכרון בעלמא דאש שנברא במוצ"ש שהיתה כדי להאיר לאדה"ר ולכן מברך "מאור האש", אכן שיטת ב"ה היא דתקנת ברכת האש היא ברכת השבח שמשבחין להקב"ה על האש שברא שיש בו הני תכונות דלהאיר ולבשל ולחמם ולכן מברכין "מאורי האש", יעוי"ש בדבריו הנעימים.

סברת סידור ברכות ההבדלה

ה. וביסוד הדברים יתכן לבאר עפ"ז גם יסוד פלוגתת ב"ש וב"ה בסדר ברכות ההבדלה אם מאור תחילה ואח"כ בשמים או להיפך, ובהקדים דיש לומר שסדרו חכמים את ברכות ההבדלה באופן אשר אלו הברכות שתוכנם וענינם אחד יהיו סמוכות אחת לחבירתה, דיותר נראה לברך הברכות של ענין אחד בסמיכות זל"ז מלהתחיל בענין אחד ולהפסיק בענין שני ושוב לחזור לענין הראשון.

ויסוד לדברינו בזה למדתי מדברי הב"ח לטור או"ח ריש סי' רצו על מה שהביא הטור שם מפרקי דרבי אליעזר שאם אין לו יין להבדלה כיצד חייב אדם להבדיל מקרב ידו לאור הנר ואומר בורא מאורי האש וכיון שמרחיק ידו מן האש אומר ברוך כו' המבדיל בין קודש לחול, וע"ז כתב הב"ח וז"ל "וזהו שלא הזכיר גם כן בשמים דהא

פשיטא אם יש לו בשמים מברך עליהם תחלה ואינו מפסיק בין מאורי האש להמבדיל דשייכי להדדי משא"כ בשמים דלית לי' שייכות עם המבדיל וכו'".

הרי מתבאר להדיא מדברי הב"ח דאי נימא דברכת הנר שייכא לברכת המבדיל מסתבר שיש לברכם בסמיכות זל"ז ולא להפסיק ביניהם בברכת הבשמים, והיינו כנ"ל דמסתבר לומר שאלו הברכות שתוכנם אחד יהיו סמוכות אחת לחבירתה וכמוש"נ³.

תוכן ענין ברכת ההבדלה ושייכותה לבשמים ונר

ו. ולפ"ז נראה לומר דהפלוגתא בסדר הברכות דמאור ובשמים תלוי באם תוכן ברכת הנר שייך יותר לענין וברכת ההבדלה שלבסוף⁴, או שברכת הבשמים שייך יותר לתוכן ענין ההבדלה, דאי נימא שברכת הבשמים שייך יותר לתוכן ענין ההבדלה הרי מסתבר לומר שאסמכוה חכמים ברכת הבשמים לברכת ההבדלה, ונמצא מברך על המאור תחילה ואח"כ על הבשמים כדי שתהא ברכת הבשמים סמוכה לברכת ההבדלה שלבסוף.

משא"כ אי נימא דברכת הנר וברכת ההבדלה תוכנם אחד הוא, הרי שפיר מסתבר לומר שאסמכוה חכמים את ברכת הנר לברכת ההבדלה, ונמצא מברך על הבשמים תחילה ואח"כ על המאור כדי שתהא ברכת הנר סמוכה לברכת ההבדלה שלבסוף.

ועפ"ז נראה לומר דאזלי ב"ש וב"ה לשיטתייהו ביסוד תקנת ברכת הנר, דלשיטת ב"ש דיסוד התקנה היתה לזכרון בעלמא דאש שנברא במוצ"ש הרי יוצא דליכא שום שייכות מיוחדת בין ענין הנר לתוכן ענין ההבדלה, שהרי ענינה של ברכת ההבדלה היא היתר מלאכה והבדלה בין קודש לחול⁵, ואדרבה י"ל דתוכן ענין הבשמים להשיב את

(3) אלא שהב"ח עצמו כתב בסתמא דברכת הנר וההבדלה שייכי אהדדי משא"כ בשמים [וראה גם בפרישה עד"ז עיי"ש], אכן לפמש"כ להלן בפנים נראה דדבר זה גופא תלוי ביסוד התקנה דברכת הנר וכפי שיתבאר לפנינו בס"ד בביאור פלוגת ב"ש וב"ה עיי"ש. ומזה יש להעיר על הב"ח, וכמ"ש להלן בהערה 9 ודו"ק.

(4) וראה לעיל הערה 1 בטעם הדבר שמברכים ברכת ההבדלה לבסוף וש"נ.

(5) הנה ביסוד מצות ההבדלה מצינו בזה כמה שיטות בדברי הראשונים ז"ל אם הוא משום לתא דיום החול דלהבא והיינו שגדר המצוה הוא להבדיל ולחלק יום החול מהשבת שיהי' יום חול מותר במלאכה, או שהוא משום לתא דיום השבת שעבר והיינו דמצות ההבדלה היא מענין זכירת שבח השבת וקדושתו שמצוה לזכרה זכירת שבח גם ביציאתו, ראה לקו"ש חל"א שיחת יתרו בגדר מצות הבדלה בארוכה, וראה בכל זה קובץ 'רשימות שיעורים' (להגרי"י קלמנסון שליט"א) עמ"ס פסחים פ' ערבי פסחים ח"ב סי' כב שנתבאר פרטי השיטות בזה בארוכה יעוי"ש.

ודברינו שבפנים הם להשיטה דגדר הבדלה ענינה היתר מלאכה והבדלה בין קודש לחול, ושבעים פנים לתורה.

הנפש הדואבת וכואבת מפני יציאת הנשמה יתירה⁶ שייך יותר לברכת ההבדלה מברכת הנר⁷, דהרי הן ברכת הבשמים והן ברכת ההבדלה קאי על מוצ"ש זו עכ"פ, משא"כ ברכת הנר שהוא לזכרון האש שנברא במוצ"ש דשי"ב, ולכן ס"ל לב"ש דאסמכוה חכמים ברכת הבשמים לברכת ההבדלה, ונמצא מברך על המאור תחילה ואח"כ על הבשמים כדי שתהא ברכת הבשמים סמוכה לברכת ההבדלה שלבסוף⁸.

(6) כן מבואר בכ"כ ראשונים (ראה רשב"ם ותוס' פסחים קב סע"ב; תוד"ה כי ביצה לג, ב; שו"ת הרשב"א ח"ג סי' רצ ועוד) ובזהר (ח"ב רח, ב; ח"ג לה, ריש ע"ב).

אכן שיטת הרמב"ם בה' שבת ספכ"ט דטעם הבשמים הוא "מפני שהנפש דואבת ליציאת שבת משמחין אותה ומיישבין אותה בריח טוב", ומסתימת לשונו שלא הזכיר אודות הנשמה היתירה משמע דס"ל שדאבון הנפש הוא מיציאת השבת עצמה. וראה בלקו"ש חל"א תשא ב' שהאריך בזה, וראה גם הערה הבאה.

(7) והנה יעויין בלקו"ש חל"א שם שכתב לבאר יסוד שיטת הרמב"ם בגדר ברכת הבשמים ושייכותה להבדלה שאינה ענין צדדי אלא היא מעצם תוכן ענין ההבדלה, כלומר זה שמברכים על הבשמים במוצ"ש בעת ההבדלה הוא לא רק כדי לשמח וללישב הנפש מדאבונה, אלא זה שייך לעצם חיוב ההבדלה, והיינו ע"פ שיטת הרמב"ם בריש פכ"ט מהל' שבת ביסוד מצות ההבדלה דתוכנה זכירת שבח וקידוש וכמוש"נ בלקו"ש חל"א שיחת יתרו בארוכה, ולכן זקוקים לזה לענין של שמחה וכו' דאין מקום לזכירת שבח וקידוש ביציאת השבת במצב של נפש דואבת ולכן מברכים על הבשמים, ונמצא דענין הבשמים הר"ז חלק והשלמה לזכירת שבת בהבדלה יעוי"ש.

והמתבאר דלפי שיטת הרמב"ם הרי תוכן ענין הבשמים הוא מעצם חיוב ההבדלה והר"ז חלק והשלמה לזכירת השבת שבהבדלה, ולפ"ז ה' מקום לבאר יסוד שיטת ב"ש דמברך על המאור תחילה ואח"כ על הבשמים כדי שתהא ברכת הבשמים סמוכה לברכת ההבדלה שתוכנם וענינם שייכים זל"ז ומשלימים זא"ז.

האומנם דאם נלך בדרך זה שוב צ"ע לאידך גיסא יסוד שיטת ב"ה דמברך על הבשמים תחילה ואח"כ על המאור, ומהו יסוד פלוגתתם בזה [ולכארה בע"כ נצטרך לומר דס"ל לב"ה שיטה אחרת ביסוד מצות ההבדלה (ראה לעיל הערה 5) וכן בטעם ברכת הבשמים (ראה לעיל הערה 6), והא דס"ל דמברך על הבשמים תחילה ואח"כ על המאור, אזיל בזה לשיטת' ביסוד תקנת ברכת הנר וכמוש"נ לקמן בפנים].

ודברינו שבפנים הם אי נימא דלכו"ע ס"ל כהשיטה ביסוד מצות ההבדלה דענינה היתר מלאכה והבדלה בין קודש לחול (ראה לעיל הערה 5), וטעם הבשמים הוא להשיב הנפש הדואבת מפני איבוד הנשמה יתירה, ויסוד פלוגתתם דב"ש וב"ה תלוי ביסוד התקנה דברכת הנר ואזלי בזה לשיטתייהו וכמוש"נ בפנים, ושבעים פנים לתורה.

(8) זאת ועוד י"ל דלשיטת ב"ש יש להקדים ולברך על המאור בסמיכות להזמן דמוצ"ש ככל האפשר, והיינו טעמא דהרי איתא במדרש (ב"ר פ"א, והובא בב"ח לטור או"ח ריש סי' רחצ כנ"ל בפנים) "כיון שיצאת שבת התחיל ממשש החשך ובא נתיירא אדה"ר כו' זימן לו הקב"ה שני רעפים והקישן זל"ז ויצא מהן אור ובירך עלי' בורא מאורי האש", ומדקדוק לשון המדרש משמע דבריא האש במוצ"ש דשי"ב

אכן לשיטת ב"ה דיסוד התקנה הוא בגדר ברכת השבח על ההשתמשות דהאש, ובעצם ה' ראוי לברך עליו בכל לילה אלא כיון שאנו משתמשים בו תדיר בין ביום בין בלילה אין לברך עליו בכל לילה, משא"כ בשבת שנאסר עלינו עיקר תשמישו כל היום ובמוצ"ש שוב הותר לנו תשמישו וחזרנו להנאת אורו הרי ראוי לברך עליו [וכמוש"נ] להדיא בדברי הרמב"ן ז"ל הנ"ל], נמצא דענין הנר שייך יותר לתוכן ענין ההבדלה מהבשמים⁹, דהרי ברכת ההבדלה ענינה להבדיל בין קודש לחול ולהתיר מלאכה, וא"כ

היתה תיכף לאחר מוצ"ש וכמ"ש "כיון שיצאת שבת כו'", ולכן י"ל שלשיטת דב"ש יש לברך על המאור תחילה [וממילא – רק אח"כ על הבשמים] כדי לקרב את ברכת הנר להזמן דמוצ"ש ככל האפשר, זכר לבריאת האש דשי"ב ודו"ק.

ונמצא דלהמבואר בפנים יוצא שטעמא דב"ש דמברך על המאור ואח"כ בשמים הוא מפאת הסמיכות דהבשמים להבדלה [והדיוק בשיטתם הוא: "ואח"כ בשמים"], משא"כ לפמ"ש"כ לעיל יוצא דטעמא דב"ש הוא מפאת הסמיכות דמאור להזמן דמוצ"ש [והדיוק בשיטתם הוא: "על המאור תחילה"] ודו"ק.

9) על השייכות שבין ברכת הנר להבדלה יש להעיר מפרקי דר"א שהובא בטור ריש סי' רצו שאם אין לו יין להבדלה מברך על המאור כו' וכיון שמרחיק ידו מן האש מברך ברכת המבדיל עיי"ש, וראה בב"ח שם [והובא לעיל בפנים] שכתב להדיא דנר והבדלה שייכי להדיא משא"כ בשמים שאין לו שייכות להמבדיל עיי"ש, וראה גם פרישה עד"ז באו"א.

[ולהעיר גם מב"י ריש סי' רחצ שהביא מדברי הרשב"א בשם הראב"ד בטעם הדבר שיש לחזור אחר הנר במוצאי יו"כ "לפי שהיא כברכת הבדלה שמברך לבוא ית' שהבדיל לנו בין זה היום לשאר הימים שכל היום היינו אסורין להשתמש בו ועכשיו אנו מותרין כו'" עיי"ש. ועד"ז י"ל בדין ברכת הנר במוצ"ש להשיטה שהוא בגדר ברכת השבח ששייך לברכת ההבדלה כיון שתוכן ההבדלה להבדיל בין קודש לחול ולהתיר במלאכה היא היא הגורם לברכת השבח על האש במוצ"ש וכמוש"נ בפנים ודו"ק].

האומנם דלהמבואר בפנים יש להעיר על שיטת הב"ח, שהרי כתב להדיא דברכת הנר והבדלה שייכי להדיא משא"כ בשמים שאין לו שייכות להמבדיל, ולאידך ה"ה הביא בדבריו לס' רחצ בטעמא דברכת הנר דהוא זכר לבריאת האש דאדה"ר במוצ"ש דשי"ב עיי"ש וכו"ל, והרי להמבואר בפנים נמצא דלטעם זו אין שייכות מיוחדת בין ברכת הנר להבדלה ואדרבה כו' וכמוש"נ ביסוד שיטת ב"ש וצ"ע.

ועד"ז יש להעיר משיטת אדה"ז סי' רחצ ס"א שהביא הטעם דזכר לבריאת האש דאדה"ר במוצ"ש דשי"ב עיי"ש, ולאידך הרי ס"ל להלכה בסי' רצו ס"א כהסדר דב"ה יבנ"ה דהיינו בשמים וא"ח מאור, ולהמבואר בפנים צ"ע א"כ בטעמא דסדר הברכות.

ויתכן לומר בזה ע"פ מה שהביא האדה"ז בסי' רחצ שם ד"אף שאין מברכים על שאר כל הדברים בשעה שנבראו מ"מ האור כיון שנאסר בשבת והותר במ"ש הרי זה כאילו נברא עתה מחדש ומברכים עליו בשעת בריאתו" [והוא מדברי הרשב"א בתשובותיו סי' קנט].

ולפ"ז י"ל דגם להטעם דברכת הנר הוא זכר לבריאת האש דאדה"ר במוצ"ש דשי"ב, מ"מ בצירוף דברי הרשב"א שהטעם שמברכים על בריאת האור דוקא הוא משום דכיון שנאסר בשבת והותר במוצ"ש הרי

היא היא בעצם הגורם לברכת השבח דהגר וכמוש"נ, ולכן שפיר ס"ל לב"ה דמברך על הבשמים תחילה ואח"כ על המאור כדי שתהא ברכת המאור וההבדלה שתוכנם וענינם אחד סמוכות אחת לחבירתה וכמוש"נ.



זה כאילו נברא עתה מחדש, נמצא שברכת הנר וההבדלה שפיר שייכי אהדדי, דתוכן ענין ההבדלה להבדיל בין קודש לחול ולהתיר במלאכה היא הגורם לברכת הנר זכר לבריאת האור, דכין שהותר במוצ"ש הרי זה כאילו נברא עתה מחדש וכמוש"נ. וע"ד המבואר בפנים לטעמא דברכת השבח ודו"ק. ועצ"ע.

והנה אגב אורחא יש להעיר על גוף קושית הרשב"א הנ"ל דלהטעם דזכר לבריאת האש דאדה"ר צ"ב מאי שנא האור משאר כל הדברים שאין מברכים עליהם בשעה שנבראו עיי"ש, ויש להעיר בזה משיטת הרמב"ן לברכות נב, ב והמתבאר מדבריו שבהך תקנה דברכת הנר הנה בעצם יש בזה ב' דינים, הא' מצד ברכת השבח והב' מצד זכר לבריאת האור דאדה"ר יעוי"ש [וראה ב'מי טל' שם שהאריך בביאור שיטת הרמב"ן והמסתעף מזה יעוי"ש].

ולשיטת הרמב"ן יש ליישב שפיר קושית הרשב"א הנ"ל והיינו דגם להשיטה דהטעם הוא זכר לבריאת האש דאדה"ר מ"מ ס"ל שיש בזה ג"כ דין הב' משום ברכת השבח וכו"ל, ולפ"ז מבואר מדוע מברכים על האור דוקא משא"כ שאר כל הדברים שאין מברכים עליהם בשעה שנבראו, והיינו משום דברייתא הדבר אינו טעם מספיק לתקן ע"ז ברכה מיוחדת, ואה"נ דמשום זה גרידא לא היינו מברכים על האור כשם שאין אנו מברכים על שאר כל הדברים בשעה שנבראו, ושאיני האור שנוסף ע"ז איכא נמי טעמא דברכת השבח ולכן הוא דמברכים על האור ודו"ק.

ומדי דברי בשיטת אדה"ר בזה יש להעיר על דיוק בלשונו הזהב דהאדה"ר בהלכות הבדלה, אשר אף כי פסק להלכה כדעת ב"ה דמברך על הבשמים תחילה ואח"כ על המאור (ראה סי' רחצ ס"א), הנה בכ"מ שהזכיר אמירת הברכות דבשמים ונר בלא ברכת ההבדלה שעל הכוס הזכיר נר תחילה ואח"כ בשמים.

והוא בסי' רחצ ס"ג וז"ל "מי שאין לו כוס להבדיל צריך לברך על האור מיד שרואה וכן על הבשמים אם יש לו", וראה גם סי' רצט ס"ו וז"ל "מי שמתענה ג' ימים וג' לילות מליל מוצ"ש ואילך ישמע הבדלה מאחרים ואם אין אחרים אצלו יכול להבדיל בשבת מפלג המנחה ולמעלה בלא בשמים ונר ולשתות מהכוס ואח"כ מקבל התענית עליו ובלילה יברך על הנר ובשמים בלא כוס כו'", ולהעיר גם מסי' מז ס"ה וז"ל "שהרי ברכת ההבדלה פותחת בברוך אע"פ שהוא סמוכה לברכת הנר והבשמים הואיל והן קצרות וי"א שהערב היא ברכה בפ"ע ואינו דומה לברכת ההבדלה לפי שברכת ההבדלה אינה סמוכה לעולם לברכת הנר והבשמים שאם רוצה מברך על הנר ובשמים בפ"ע ואח"כ מבדיל על הכוס בלא נר ובשמים כו'" (וראה גם סי' רצט ס"ט ודו"ק). ועצ"ע.

ולהעיר גם מסדר ההלכות ברמב"ם בדיני הבדלה (הל' שבת פכ"ט הכ"ד-כט) אשר על אף כי פסק כב"ה דמברך על הבשמים ואח"כ על הנר (שם הכ"ד), הנה תחילה הביא פרטי דיני הנר (שם הכ"ה-כז) ורק אח"כ מבאר טעם תקנת הבשמים (שם הכ"ט). ולהעיר מהמובא לעיל הערה ט בשיטת הרמב"ם בגדר ברכת הבשמים ושייכותה להבדלה. ועצ"ע בכ"ז.

החילוק בין "כסף" ל"כספים"

הרב שבתאי אשר טיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

בשו"ע מהדורה חדשה הלכות רבית סעיף מו, פלפלו המערכת בציון תעא (בין השורות) בדין מטבע של כסף (אם יש לו דין מטבע או פרי), והקשו שאם דינו כמטבע, צ"ע שהרי אסור להוזיל לו משער של עכשיו בשביל הקדמת מעותיו במקדים מעות על מעות כמבואר בסעיף כט. וכדי לתרץ קושיא הנ"ל ציינו המערכת למ"ש בסוף סעיף לג.

ואינו מובן, דלפי המבואר בסעיף לג, ודאי דינו כמטבע. וא"כ נשאר קושייתם בצע"ג.

אבל באמת לא קשה מידי, שהרי לא כתב רבינו כאן (בסעיף מו) "מטבע של כסף צרוף" או "כספים" (ראה סמ"ע סי' רצא ס"ק כד) אלא "כסף צרוף" דוקא, וסתם "כסף" פירושו חתיכה של כסף (ראה שו"ע חו"מ סי' מב סעיף יג), לשונות של כסף וכיו"ב, וא"כ בודאי דינו כפרי שמותר להקדים עליו מעות ולהוזיל לו משער של עכשיו בשביל הקדמת מעותיו.



מראה מקומות וציונים להל' מציאה ופקדון סעי' לא בשו"ע אדה"ז

הנ"ל

חסר מראה מקומות וציונים להל' מציאה ופקדון סעי' לא בשו"ע אדה"ז (מלבד ציון אחד שהביאו מאדה"ז בעצמו). וראיתי לנכון לציין המקור לדבריו ולהחילוק שבין שמירת בני ביתו להנפקד לחזרת בני ביתו של מפקיד (כמבואר שם בסעיפים ל-לא):

לא ואם¹ בא להחזיר הפקדון לא יחזירם ליד אחד מבני ביתו של המפקיד שלא מדעתו. וכן אם בא להחזיר חפץ שהשאלו². וכן בפריעת חובו³. אבל⁴ יכול להחזיר לאשתו⁵ שמן הסתם⁶ היא נושאת ונותנת בתוך הבית והבעל מפקיד כל אשר לו בידה⁷:



בדין אין אומרים שירה אלא על היין

הרב אליעזר גרשון שם-טוב

שליח כ"ק אדמו"ר ז"ע

למדינת אורוגוויי

בשו"ע יו"ד סי' רסה, סעי' א': "[...] ואבי הבן או המוהל או א' מהעם מברך על הכוס בורא פרי הגפן... ואומר בא"י אלקינו מלך העולם אשר קידש ידיד מבטן וכו'".

וצ"ע מהו הדין כשהמברך טעה ודילג על ברכת בפה"ג והתחיל לברך "אשר קידש ידיד מבטן" והזכירו לו מיד ששכח לברך בפה"ג, האם עליו לגמור את הברכה "אשר קידש ידיד מבטן" ולברך בפה"ג אח"כ לפני שתיית היין או האם עליו לתקן מיד ולומר "בורא פרי הגפן" ולברך "אשר קידש ידיד מבטן" אח"כ?

ובהקדים, יש לדון מהו הקשר בין ברכת בפה"ג לברכת "אשר קידש ידיד מבטן".

(1) עיר שושן סי' עב סעי' לא (שיש לחלק בין שמירת בני ביתו דהנפקד לחזרת בני ביתו של מפקיד). פרישה שם ס"ק כה. **ש"ך סי' עב ס"ק [קלו]**. ודלא כמסקנת הסמ"ע שם סקצ"ח (וראה גם סמ"ע סי' שמ סק"ב) שכתב ש"דברי המחבר ודברי מור"ם... לא משמע הכי". ובש"ך שם: "לא ידעתי למה דברי המחבר לא משמע הכי".

(2) מהרש"ל ביש"ש פרק הגזול קמא סי' לט. ש"ך סי' עב ס"ק קלו (לענין דינא אין חילוק בין נפקד לשואל אלא בין שמירה לחזרה).

(3) וק"ו הוא (ראה הערה הבאה).

(4) משמע שבכולם יכול להחזיר לאשתו של נותן. ודלא כמהרש"ל ביש"ש פרק הגזול קמא סי' לט שפסק שאפי' כשנושאת ונותנת בתוך הבית בשואל פטור ובהלואה חייב (ובסמ"ע סי' עב סקצ"ח וסי' קכ סק"ב כתב שיש לדמות הלואה לשאלה, דבשניהם כל הנאה דידי', ובשניהם חייב) וראה ש"ך סי' עב ס"ק קלו ובסי' קכ סק"ה).

(5) רמ"א חו"מ סי' קכ סעי' ב (כשהיא בת דעת. וראה סמ"ע שם סק"ב דר"ל שנושאת ונותנת בתוך הבית. ועד"ז בש"ך סי' עב ס"ק קלו). עיר שושן סי' רצא סעי' כא.

(6) ד"מ אה"ז סי' פו סק"ד בשם המרדכי [פרק חזקת הבתים סי' תקמו] והרשב"א [בתשובה ח"א סי' תקנז]. רמ"א חו"מ סי' סב סעי' א.

(7) ראה טור אה"ע ססי' פו וסמ"ע סי' סב סק"ו.

הנה, בט"ז שם, סק"ד: שא"א שירה אלא על היין. ומקור הדין ד"אין אומרים שירה אלא על היין" הוא בברכות לה,א: דאמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן מנין שאין אומרים שירה אלא על היין שנאמר ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלקים ואנשים, אם אנשים משמח אלקים במה משמח? מכאן שאין אומרים שירה אלא על היין.

וברש"י שם: שאין אומרים. הלוי שיר של קרבן במקדש אלא על היין כשמנסכין נסכי מזבח. ובתוס': שאין אומרים שירה אלא על היין. פירוש אין אומרים שירה על שום אכילת מזבח כגון זריקת דמים ונסוך המים כי אם על היין אבל ודאי מצינו שירה בלא יין כגון הלל שבשחיטת פסחים. ע"כ.

ז.א. שדין "אין אומרים שירה אלא על היין" הוא אסמכתא בעלמא לתקנת הגאונים לברך בברכות מסויימות (כולל ברכת "אשר קידש ידיד מבטן") על "כוס של ברכה".

ויש להבין למה תקנו לברך בפה"ג לפני שאר הברכות ולא לאחריהם מיד לפני שתיית היין ועי"ז למעט בהפסק בין ברכת היין ושתייתו ?

הנה, בנוגע לקידוש מצינו בזה מחלוקת בין ב"ש וב"ה (ברכות נא, ב) בענין זה:

מתני' אלו דברים שבין ב"ש ובין ב"ה בסעודה ב"ש אומרים מברך על היום ואח"כ מברך על היין וב"ה אומרים מברך על היין ואח"כ מברך על היום. ובגמ' שם [..] ב"ש אומרים מברך על היום ואח"כ מברך על היין שהיום גורם ליין שיבא וכבר קדש היום ועדיין יין לא בא. וב"ה אומרים מברך על היין ואח"כ מברך על היום שהיין גורם לקדושה שתאמר ד"א ברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם [..] והלכה כב"ה. ע"כ.

עפי"ז יש לומר שהטעם לזה שתקנו לאמר ברכת היין לפני שאר הברכות הוא בגלל הדין של "תדיר קודם" (והטעם "שהיין גורם לקדושה שתאמר" אינו שייך בשאר המקרים שהצריכו כוס של ברכה היות ומברכים אותן אפילו כשאין יין).

אם כנים הדברים שמקדימין ברכת היין בגלל היותו "תדיר", יש לומר שאם התחיל עם ברכת "אשר קידש ידיד מבטן" צריך לגמור אותה הברכה ולברך ברכת היין אח"כ מצד הדין של אין מעבירין על המצוות.

יסוד לזה י"ל:

(א) בשו"ע ראו"ח סי' כ"ה סעיפים ב-ד, וזלה"ק: המניחין הטלית וכיס התפילין לתוך כיס א' יזהרו לכתחלה שלא יניח כיס התפילין למעלה מן הטלית כדי שלא יפגע בהתפילין קודם שיפגע בהטלית ויצטרך להעביר על מצות כדי להתעטף בהציצית

קודם הנחת התפילין שהרי מצות ציצית הוא תדירה דנוהגת בין בחול בין בשבת ויו"ט ותפילין אינן נוהגין בשבת ויו"ט ותדיר קודם לשאינו תדיר.

וממשיך: ואם לא נוהר בזה ... אם התפילין הם בגלוי ומונחין בלא כיסן למעלה מן הטלית אסור להעביר על המצוה שנזדמנה לידו וצריך שיניח התפילין קודם עטיפת הטלית. וכן אם התפילין מזומנים בידו ... אין צריך להמתין... מפני שאין משהין את המצוה אע"פ שיש לומר שיעשה אח"כ המצוה יותר מן המובחר מצוה בשעתה חביבה.

הרי רואים שדין "אין מעבירים על המצות" עדיף מדין "תדיר קודם".

(ב) עוד יסוד לומר שעדיף שיגמור "אשר קידש ידיד מבטן" ויברך בפה"ג אח"כ :

בגמ' (ברכות יב,א) ישנה איבעיא דלא איפשיטא בנוגע למי שטעה בברכתו :

פשיטא היכא דקא נקיט כסא דחמרא בידיה וקסבר דשכרא הוא ופתח ומברך אדעתא דשכרא וסיים בדחמרא יצא דאי נמי אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא דהא תנן על כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא אלא היכא דקא נקיט כסא דשכרא בידיה וקסבר דחמרא הוא ופתח וברך אדעתא דחמרא וסיים בדשכרא מאי בתר עיקר ברכה אזלינן או בתר חתימה אזלינן.

בשו"ע או"ח סי' ר"ט, סעי' א': לקח כוס של שכר או של מים ופתח ואמר בא"י אמ"ה על דעת לומר שהכל וטעה ואמר בפה"ג אין מחזירין אותו מפני שבשעה שהזכיר שם ומלכות שהם עיקר הברכה לא נתכוין אלא לברכה הראויה לאותו המין ויש אומרים שאם לקח כוס שכר או מים וסבור שהוא של יין ופתח בא"י אמ"ה על דעת לומר בפה"ג ונזכר שהוא שכר או מים וסיים שהכל יצא.

ואע"פ שנחלקו הראשונים בפירוש האיבעי' בגמ', איך שלא יהי' כו"ע מודים שעדיף שסיום הברכה תתאים להכוונה בשעת אמירת שם ומלכות אפילו אם להלכה יוצא ידי חובתו כשהתחלה והסיום אינם מתאימות. ולכן נראה ברור לכאורה שעדיף שיסיים ברכת "אשר קידש ידיד" כתיקונו ויברך בפה"ג אח"כ לפני שתיית היין.

אך עדיין צ"ע בכ"ז כי בענין "אין אומרים שירה אלא על היין" מביא כ"ק אדה"ז בשולחן סי' קצ סעי' ד' ב' דיעות בחיוב שתיית היין בכוס של ברכה (א) שהשתי' הוא העיקר, (ב) שברכת בפה"ג הוא עיקר השירה ושתיית היין הוא רק משום שלא יהא גנאי לברכת היין...וזלה"ק :

אע"פ ששתיית כוס של ברכה מעכבת אין מעכב שישתה המברך בעצמו אלא די בשתיית אחר ואפילו מטעים ממנו לתינוק (כמלא לוגמיו של תינוק) יצא ידי חובה... אעפ"י שהתינוק אינו מחויב בדבר אין בכך כלום לפי שגם על המברך לא חל החיוב

כלל שלא חייבוהו אלא לומר שירה על היין שישתה ממנו איזה אדם מישראל ... ואפילו תינוק בן יומו. ומ"מ לכתחלה צריך להטעים לתינוק גדול קצת שהגיע לכלל חינוך ברכת הנהנין כדי שיוכל לברך ברכת היין ולא תהא ברכתו לבטלה מפני שהתינוק שומעה ממנו ומברך ושונה משא"כ אם יטעים לקטן שלא הגיע לחינוך יפסיד ברכת היין שלא יוכל לאמרה אע"פ שאינה מעכבת. ... ויש אומרים שכל דבר הטעון כוס חוץ מקידוש לא הצריכו לטעום ממנו אלא משום שלא יהא גנאי לברכת היין שיאמרו שלא לצורך הוא ברכה זו ונראית כברכה לבטלה אבל האמת הוא לצורך שכך תקנו חכמים בכל שירה הנאמרת על היין שיסדרו אותה אצל ברכת היין שהוא עיקר שירה המיוחדת ליין לפיכך רשאי לברך ברכת היין ולהטעים לקטן אעפ"י שלא הגיע לחינוך ברכות ואפילו אינו יודע לדבר שכיון שהטעימה אינה אלא משום גנאי דיה בתינוק קטן כזה וכן נוהגין במילה שביום הכיפורים הואיל ואי אפשר בענין אחר כמ"ש בס' תרכ"א אבל במקום שאפשר כגון קידוש שבבית הכנסת בשבת ויום טוב יש לחוש לסברא הראשונה להטעים לקטן שהגיע לחינוך ברכה כמו שיתבאר בס' רס"ט. עכ"ל בנוגע לענינו.

ז.א. לפי הדיעה הא', עיקר הכוס של ברכה, "שירה על היין", הוא שתיית היין, ומברכין בפה"ג בכדי לאפשר שתיית היין, משא"כ לפי דיעה הב', העיקר הוא ברכת היין ושותין רק לאפשר הברכה ושלא יהי' "גנאי".

עפי"ז י"ל שלדיעה הא' תיקנו ברכת בפה"ג לפני "אשר קידש ידיד" בגלל שהוא "תדיר", משא"כ לפי הדיעה הב' אוי"ל שתקנו לברך ברכת היין לפני "אשר קידש ידיד" בכדי שה"שירה", דהיינו ברכת "אשר קידש ידיד" תאמר **אצל** ברכת היין שהוא עיקר השירה המיוחדת ליין" (לשון אדה"ז בשו"ע שם) דהיינו דוקא בין ברכת היין ושתייתו כי אחרת לא היתה נחשבת כ"שירה על היין" (דברכת הגפן היתה נראית רק כהכנה לשתיית היין בלי קשר ל"שירה" של ברכת "אשר קידש ידיד").

לפי"ז יש לומר שההלכה בנדו"ד תלוי' בב' דיעות אלו. אם העיקר הוא שתיית היין עדיף לגמור ברכת "אשר קידש ידיד מבטן" ולברך בפה"ג לאחריו לאפשר שתיית היין (כי דין "אין מעבירין על המצות" עדיף מדין "תדיר") משא"כ לפי הדיעה האומרת שעיקר ה"שירה" הוא **ברכת בפה"ג** עדיף לגמור ברכת בפה"ג לפני שממשיך עם ברכת "אשר קידש ידיד מבטן" בכדי לקיים "אמירת שירה על היין" של ברכת "אשר קידש ידיד" עצמה כתיקונה.

ואולי יש לומר שמדויק לשון אדה"ז "שכך תקנו חכמים בכל שירה הנאמרת על היין שיסדרו אותה **אצל** ברכת היין שהוא עיקר שירה המיוחדת ליין" שבזה שמפרש ש"אין אומרים שירה אלא על היין", פירושו "אצל" (ברכת) היין אפשר להסיק שבכוס

של ברכה אין דיוק בסדר הברכות (חוץ מבקידוש) ולכן עדיף שיגמור הברכה "אשר קידש ידיד מבטן" ולברך בפה"ג על היין אח"כ.

ובאתי רק להעיר.



רקיקה בעלינו לשבח

הרב שמואל ביסטריצקי

שליח כ"ק אדמו"ר בסביון, אה"ק
ובעמח"ס 'המבצעים כהלכתם' וסדרת 'יהדותון'

ב'היום יום' ט' טבת, כתוב: "נוהגין בנוסח 'עלינו' לומר: "שהם משתחווים להבל ולריק", - וגם בתפילת מוסף דר"ה אומרים כן - ומדייקים שלא לומר "ומתפללים כו". הרקיקה היא אחר האמירה. טעם הרקיקה, כי מדיבור מתהווה רוק, ואין רוצים ליהנות מרוק זה".

וכן הביא בט"ז, (יו"ד קע"ט סימן קטן ה') סיבה נוספת "...ממה שנוהגים ברקיקה קודם ואנחנו כורעין, דשם הכל יודעין שהרקיקה היא לביזיון הגילולים של עובדי כוכבים והוא כבוד שמים שמזכיר אחר כך...". ואם כן, משמע שבכל פעם שאומרים עלינו לשבח צריך לירוק היות ומתהווה רוק שלא רוצים ליהנות ממנו.

והנה יש לעיין, דהרי בתפילת ראש השנה ויום הכיפורים אומרים הקטע הראשון של 'עלינו לשבח' ולא מצאנו שירקים שם, ולכאורה באם מתהווה רוק שאסור ליהנות ממנו היו צריכים לנהוג שם כבכל פעם שאומרים "להבל ולריק" בסיום התפילות.

ואכן מצאתי בספר 'מאיר עוז' דיני הסרת כוונה בתפילה, (סימן צו, סעיף ג) וכך כותב: "יש לעיין כאשר יורק לא מחמת שיש לו רוק, אלא מחמת התפילה וכגון בעלינו לשבח בימים הנוראים שאומרו בתוך תפילת י"ח, האם אז שרי לירוק, ועיין בסימן צח' במ"ב ס"ק ב שמותר לירוק בתפילה בנחת על מנת להעביר מחשבה רעה . . ומסיים שם להתיר", עכ"ל.

ועדיין צריך להבין, מדוע לא מצינו הנהגה זו בעלינו לשבח בימים הנוראים?

והנה, יש שרצו לומר שההסברה (החסידית) תהיה, שמפני שתפלת מוסף היא מלכויות וכו', וגם העולם עצמו נמצא במעמד גבוה יותר, ואין כ"כ "נזק" מהם שיצטרכו להרחיק את ההנאה בצורה קיצונית שכזאת (לירוק).

ועוד יש שרצו לומר, שבפשטות: אכן גם שם היה ראוי לירוק, אבל אי אפשר כי נמצאים באמצע תפלת העמידה, וגם זאת בדוחק, הרי גם בחזרת הש"ץ אומרים עלינו לשבח ושם יכלנו לכאורה לירוק.

ולאחר הנ"ל, מצאתי ברשימות היומן תרצ"ז (עם פיענוחים), עמ' שצא: "כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א אמר: אצלינו אומרים ב"עלינו" - גם בתפילת מוסף דראש השנה "שהם משתחוים להבל ולריק", ואחר כך רוקקים. ולכאורה הדברים הנ"ל ברורים שצריך לירוק, גם בראש השנה (באופן המותר, כנ"ל) ויש לדייק בהנהגה זו.



הערות בדיני רחיצה ביו"ט

הרב הרב מנחם מענדל מרזוב

כולל אברכים ביהכנ"ס אנ"ש

בשו"ע אדה"ז (סתקי"א סס"א) לענין רחיצת כל הגוף אבר אבר בחמין שהוחמו מעיו"ט (לשיטת התוס' ודעימי' שחמין שהוחמו מעיו"ט אסורין ברחיצת כל הגוף) כותב: "במה דברים אמורים לרחוץ כל גופו בבת אחת, אבל לרחוץ כל גופו אבר אבר בחמים שהוחמו מערב יו"ט מותר אפילו לגדול, שכל אבר ואבר שהוא רוחץ הוא רוחץ בהיתר, דאין לגזור שמא יחם מים ביו"ט, שהרי מותר להחם מים ביום טוב בשביל רחיצת אבר אחד, ואין איסור אלא להחם בשביל רחיצת כל הגוף שאין צריך אלא למעוגגים (אבל כל גופו בבת אחת אסור אפילו להשתטף בחמין אפילו הוחמו מערב יו"ט)". ובשו"ע מהדורה חדשה ציינו (ציון ל"ו) עמש"כ אדה"ז בתחילת דבריו שכל אבר ואבר בהיתר הוא רוחץ, לרשב"א שבת לט, ב סוד"ה הא דתנן.

והנה ברשב"א שם הקשה על שיטת תוס' (צויין שם בשו"ע אדה"ז) דס"ל דלהחם חמין לרחיצת כל הגוף ביו"ט אסור מדאורייתא, מבריייתא (שבת מ, א) 'חמין שהוחמו מע"ש למחר רוחץ בהן פניו ידי ורגליו אבל לא כל גופו אבר אבר, ואצ"ל חמין שהוחמו ביו"ט'. ומשמע שכמו שהאיסור ברישא דבריייתא בחמין שהוחמו בע"ש הוא רק מדרבנן, גם האיסור בסיפא בחמין שהוחמו ביו"ט לרחוץ בהן כל גופו אבר אבר הוא רק מדרבנן, וע"ז כותב הרשב"א דאף לשיטת התוס' כיון דרחיצת אבר א' מותר מה"ת ביו"ט "וכיון שכן נמצא בשעה שהוא רוחץ אבר זה בהתר הוא רוחץ וכשחוזר ורוחץ את השני גם הוא בהתר הוא רוחץ, אלא שאסור מדרבנן".

והמעייין יראה שדברי הרשב"א נסובים בטעם שמותר מדאורייתא להחם מים ביו"ט לרחיצת כל הגוף אבר אבר (אף שאסור מדרבנן), אבל דברי אדה"ז "שכל אבר

ואבר שהוא רוחץ הוא רוחץ בהיתר" נסובים על חמין שהוחמו מעיו"ט בביאור הא דמותר אפי' מדרבנן. ולפ"ז צ"ב דסתמו הציון לרשב"א.

ואולי כוונתם דיסוד הדין דרבינו תלויים בדברי הרשב"א שציינו שם. דהנה ברשב"א על הברייתא הנ"ל (לקמן מ, א) כתב "מדתני ואצ"ל חמין שהוחמו ביו"ט ולא תני וה"ה לחמין שהוחמו מערב יו"ט, שמעינן מינה דדוקא הוחמו ביו"ט, אבל הוחמו מעיו"ט רוחץ בהם כל גופו אבר אבר". ובראש יוסף (לט, ב ד"ה והוי ידוע) כותב דזה שהרשב"א מתיר חמין שהוחמו מעיו"ט לרוחץ כל הגוף אבר אבר הוא בגלל שסובר שאף ביו"ט אינו אלא מדרבנן ולכן ליכא למיגזר בזה. וכ"כ ברע"א (במהדורת החדשות על המשנה לח, ב) "והרי הרשב"א בחי' ביאר דאף להתוספות מ"מ שרי מדאורי' לחמם ביו"ט לרחיצת כל גופו אבר אבר ע"ש, א"כ ממילא שרי בהוחמו מעיו"ט". ומבואר דהיסוד להתיר כל הגוף אבר אבר בחמין שהוחמו מעיו"ט הוא כי מדאורייתא מותר גם ביו"ט עצמו ולכן ליכא למיגזר בחמין שהוחמו מעיו"ט.

ולפ"ז אולי כוונת המהדירים דהשו"ע הי' על כללות הענין דהיתר זה, דהוא מיסוד עמש"כ הרשב"א לעיל (לט, ב) שמותר מדאורייתא ביו"ט עצמו, והבינו שכן הכוונה בשו"ע אדה"ז. וגם לפי זה הציון אינו על מקום הנכון, אלא הוה להם לציין זה על הא שכתוב (לדעתם בשו"ע אדה"ז) דמדאורייתא מותר להחם חמין לרוחץ על הגוף אבר אבר.

אלא דאין ברור לי שזהו בוודאות כוונת אדה"ז, ואדרבה מדקדוק לשונו אולי י"ל כוונה אחרת לו. ובהקדים דיש להקשות על ביאור הנ"ל של הראש יוסף והגרע"א, דבחידישי הר"ן (המיוחסים לריטב"א) הקשה ג"כ (לט, ב) על דעת התוס' דלהחם חמין לרחיצת כל הגוף אסור מדאורייתא ביו"ט מברייתא דלהלן שמשמע שאיסורו הוא רק מדרבנן וכמו הרישא דהברייתא שם, ומתרץ "לאו דומיא דרישא הוא, דאיסורא דרישא דהיינו לרוחץ בשבת בחמין שהוחמו מע"ש ליתא אלא מדרבנן בעלמא, ואיסורא דסיפא דהיינו חמין שהוחמו (מערב יום) [ביום] טוב איסור דאורייתא. א"נ להחם לכתחילה איכא איסורא דאורייתא, אבל לרוחץ בחמין שהוחמו כבר ביו"ט ההיא רחיצה דרבנן בעלמא הוא דאסירא". ומפורש בדבריו שלהחם חמין ביו"ט לרחיצת כל הגוף אבר אבר אסורה מדאורייתא (דבזה מדובר בברייתא דלקמן). ואעפ"כ כתב ג"כ (להלן מ, א בחידושים הנ"ל, וכן בחידושי על הרי"ף לשבת יח, ב בדפי הרי"ף) דלייק מברייתא כמו הרשב"א (לקמן מ, א) שאף לדעת האוסרים חמין שהוחמו מעיו"ט מ"מ מברייתא הנ"ל נלמד דמותר לרוחץ כל הגוף אבר אבר בחמין שהוחמו מעיו"ט. וע"כ שיש מקום להקל בזה גם אם סוברים שביו"ט עצמו אסור מדאורייתא.

ואם כוונת אדה"ז הוא דמותר כביאור הראש יוסף והגרע"א [דמותר בחמין שהוחמו מעיו"ט כי גם ביו"ט עצמו להחם חמין לרחיצה כזו אינה אסורה מדאורייתא], ה' עיקר האריכות בדבריו צ"ל דביו"ט עצמו מותר מדאורייתא ולכן ליכא למיגזר בזה, מה שאינו ברור בדבריו כלל. ועכ"פ מש"כ שכל אבר ואבר בהיתר הוא רוחץ, שהוא היסוד להתיר מדאורייתא ביו"ט עצמו, ה' לו לכתוב על יסוד הדין דלכן מותר להחם ביו"ט עצמו מדאורייתא, ולפועל כותבו על הא דמותר לרחוץ אפי' מדרבנן בחמין שהוחמו מעיו"ט. ומדקדוק דבריו אולי י"ל שמבאר באמת שאפי' אם נימא שאסור ביו"ט עצמו מדאורייתא, מכל מקום א"א לגזור בזה מדרבנן (וכדעת הר"ן הנ"ל), דכיון שכל אבר בהיתר הוא רוחץ, אין בזה גזירה, שהרי בשביל פעולה פרטית זו שעושה עכשיו מותר להחם מים ביו"ט עצמו, משא"כ בשבת שלהחם מים בשבת עצמו אפי' בשביל אבר אחד אסור מדאורייתא לכן אפשר למיגזר בחמין שהוחמו בע"ש שלא לרחוץ כל הגוף אבר אבר.

בס' ביאור הלכה (ס"ב ד"ה אבל) יש שקו"ט בנוגע אם מותר להחם חמין ביו"ט לרחיצת אבר א' שאינו פניו ידיו ורגליו, והביא שבמאירי מוכח שאסור, שכתב הטעם דמותר שהוא רגילות בכל יום כמו שאמרו רוחץ אדם בכל יום פיו"ר לכבוד קונו. והביא שגם לענין לרחוץ בשבת בחמין שהוחמו מע"ש שמותר בפיו"ר כתב במאירי (שבת לט, ב) שמותר דוקא בהם ולא בשום אבר אחר.

ולהעיר שבזמנו לא נדפס בית הבחירה להמאירי ביצה, ונדפסו רק חידושי המאירי לביצה, ובבית הבחירה שלפנינו (ביצה כא, ב) אחרי שמתחיל עד"ז בטעם פיו"ר, כותב בהמשך הדברים "ודאי הואיל ורחיצת ידיו ורגליו הותרה לא חלקה תורה באברים" ומה"ת מותר אפי' להחם חמין לרחוץ כל גופו אבר אבר אלא שמדרבנן אסור לכל הגוף אבר אבר, אבל כל אבר לבד מותר אפי' מדרבנן. וסברא זו, שאף שמה"ת הוי צורך רק לפיו"ר מ"מ מצד שלא חילקה התורה מותר כל אבר (ואפי' כל הגוף אבר אבר מה"ת) כתב ג"כ ברשב"א (שבת לט, ב) עיי"ש, ומבואר דלא כדבריו [הן שבפועל במאירי מפורש להיפך, והן שלא כיסוד דבריו שאם היתר פיו"ר הוא משום רוחץ אדם בכל יום מוכח ששאר איברים אסורים באבר א']. ולפלא על מכן המאור שבהערותם לתחילת דברי המאירי בבית הבחירה הביאו דביאור הלכה כותב להוכיח דאפי' אבר א' אסור ולא חלי ולא מרגיש שבהמשך דברי המאירי מפורש להיפך (וכוונת הביאור הלכה הוא לחידושי המאירי שבזה אין ההמשך).

ולהעיר שבב"י סשכ"ו כותב ללמוד להתיר רחיצת אבר א' (שאינו פיו"ר) בחמין שהוחמו מע"ש מהא דהרא"ש (הל' נדה סל"ז) התיר להחם חמין ביו"ט לרחוץ אבר א' (שאינו פיו"ר). וכותב "דאף על גב דהתם יום טוב והכא שבת אין זה מדברים שבין

יום טוב לשבת". ובמאירי בביצה מתיר ביו"ט להחם חמין (והא דאוסר מדרבנן הוא דוקא לרחוץ כל הגוף אבר אבר) ובשבת כתב בפירוש לאסור בחמין שהוחמו מע"ש שאר איברים שאינם פיו"ר אפי' אבר א'.

בס' שבת כהלכה ח"ג פ"ח (בדיני רחיצה בשבת) הביא ממש"כ בשו"ע אדה"ז (סתקי"א ס"א) שבתוך המרחץ אסור לרחוץ אפי' פיו"ר בלבד בחמין שהוחמו מעיו"ט, ומעתיק דין זה לדיני רחיצה בשבת שאף שלא כתוב שם בשו"ע לאסור חמין שהוחמו מע"ש לרחוץ בהן פיו"ר, מ"מ אפשר ללמוד מהל' יו"ט לדין זה.

ולהעיר שבמנוה"ט (סשכ"ו קני המנורה סק"ו) הסתפק כן לענין רחיצה בצונן בשבת בתוך המרחץ [דברי אדה"ז בסתקי"א מיוסדים על פי' הר"ן (שבת מ, א וביצה כא, ב) אליבא דהרי"ף בברייתא (שבת מ, א) "מרחץ שפקקו נקביו מעיו"ט למחר נכנס ומזיע ויוצא ומשתטף בבית החיצון", דבר"ן פי' דמדובר בשיטוף בחמין, ובתוך המרחץ אסור אפי' שיטוף¹. ובמנוה"ט הסתפק לפי שיטת התוס' (שם ד"ה אלא) דמדובר בשיטוף בצונן, ובראש יוסף (ד"ה ולפי) ביאר הא דהתירו שיטוף בצונן רק בבית החיצון בב' אופנים, או דאורחא דמילתא נקט ולעולם מותר גם בבית הפנימי, או דבמרחץ אפי' בצונן מותר שלא יאמרו חמין הוא, ובמנוה"ט פי' כאופן השני בראש יוסף, ולפ"ז הסתפק דגם בשבת יש לאסור רחיצה בצונן בבית המרחץ].

ורואים מדבריהם שלעולם גם בשבת שייך איסור זה. ואולי י"ל באופן אחר, דמה שלא הובא דין זה בשו"ע בהל' שבת בסשכ"ו, דבשו"ע ושו"ע אדה"ז (סתקי"א) לא הובא איסור זיעה ביו"ט. וי"ל דלדעתם בדעת הרי"ף דהברייתא (שבת מ, א) דהתחילו לאסור זיעה לא קאי איו"ט². וא"כ אולי ס"ל דמרחץ פי' שהוחם, ואם לאו אין שם

(1) בשו"ע אדה"ז כותב "בתוך המרחץ אסור לרחוץ בחמין אפילו פניו ידיו ורגליו בלבד וכל זה בחמין שהוחמו מערב יו"ט אבל כל גופו בבת אחת אסור אפילו להשתטף בחמין שהוחמו מערב יו"ט". ומדקדוק לשונו משמע שלרחוץ אסור אפי' פיו"ר, אבל שיטוף משמע שאסור דוקא בב"א. ואולי מקור דברי אדה"ז הוא מדקדוק דברי הברייתא, דאם רחיצת פיו"ר ממים שהוחמו מעיו"ט מותר ה"ל לו לכתוב היתר פיו"ר במרחץ, ובברייתא לא כתב שום היתר במרחץ, ולאידך מזה שהתיר שיטוף בבית החיצון אין ראי' דגם שטיפת פיו"ר אסור בבית הפנימי דהמרחץ, ד"ל דדאיק דאפי' שיטוף כל הגוף מותר בבית החיצון. ובכל אופן צ"ע למה לא הובא בשו"ע ושו"ע אדה"ז הא דמפורש בר"ן שם (שהוא המקור לדין זה דאליבא דהרי"ף והרמב"ם אסור רחיצה במרחץ עצמו) דרחיצה אסור גם בבית החיצון ושם הותר רק שיטוף. [ואין כלל במשמעות אדה"ז דלעולם רק שיטוף מותר ביו"ט ורחיצה אסור לעולם, וכדעת העו"ש (סק"ב) והא"ד (סק"א), ומשמעות דבריהם הם כדעת הפרישה (סק"ג) והאמיר מרדכי (סק"ג) דגם לדעת הר"ן אליבא דהרי"ף מותר רחיצה חוץ לבית החיצון ולעולם ג' מקומות יש, בבית הפנימי גם שיטוף אסור, בחיצון רחיצה אסור ושיטוף מותר, וחוף למרחץ לגמרי מותר גם רחיצה].

(2) בפני יהושע (שבת מ, א ד"ה בגמ') וראש יוסף (שבת שם ד"ה ת"ר) כתבו דלהרי"ף והרמב"ם ברייתא זו מדבר אחרי שכבר אסור זיעה בשבת. ואדרבה הביאו מכאן ראי' לשיטתם דהרי"ף והרמב"ם דרחיצה מותר ביו"ט, דברישא לענין שבת לא כתבו דלהזיע מותר במרחץ שהוחם מע"ש ודוקא לענין יו"ט כתב

מרחץ עליו (עכ"פ לדברים שחמורים ביו"ט במרחץ עצמו). ואם המרחץ הוחם, כשנכנס בו ע"כ שמזיע (וכתבו די"א שאפי' לעבור במקום שיכול להזיע אסור בשבת). וא"כ ביו"ט דליכא איסור זיעה שייך לאסור דברים במרחץ עצמו, אבל בשבת דזיעה אסור א"כ ממילא א"א ליכנס למרחץ ואין צריכים לאסור מטעם שבמרחץ עצמו חמור יותר. ואם לא הוחם באמת אין עליו שם מרחץ, ולכן לא הובא דין זה בהל' שבת. ויש לעיין אם אפשר לומר דבר כזה. ובכל אופן צ"ע הא דלא הביאו איסור זיעה ביו"ט לדיעה השני' בשו"ע שהוא דעת התוס' דברור בדבריהם דמה שהתחילו לאסור זיעה קאי גם על יו"ט ובוה אין חילוק בין שויו"ט.



כוונה בפסוק פותח את ידך

הת' מאיר חיים בריקמאן

תלמיד בישיבה

ידוע מרז"ל¹ "כל האומר תהלה לדוד בכל יום שלש פעמים מובטח לו שהוא בן העולם הבא" והובא ג"כ בטוש"ע ובשו"ע אדה"ז², ועפ"ז אכן נוהגים לומר תהלה לדוד שלשה פעמים ביום, שנים בשחרית ואחד במנחה³.

והנה בשו"ע אדה"ז (סי' נ"א סע' ח') כתב "צריך לכוין בפותח את ידך פירוש המלות המוציא בשפתיו ואם לא כיון צריך לחזור ולומר בכוונה" ומקורו הוא⁴ מהרב רבינו יונה⁵, וז"ל "כל האומר תהלה לדוד בכל יום שלש פעמים מובטח לו שהוא בן

כן בברייתא (וראה ביאהגר"א סתקי"א סק"ח). ולכאורה לפ"ז מש"כ בהמשך הברייתא דהתחילו לאסור זיעה ע"כ דביו"ט אסור זיעה. ולפי הר"ן דגם להרי"ף והרמב"ם אסור רחיצה במרחץ עצמו אפשר לומר דאסרו כל מה שבמרחץ עצמו ואפי' זיעה. אבל בפנ"י וראש יוסף שם מפורש דלהרי"ף והרמב"ם מותר זיעה גם במרחץ עצמו. וגם מדקדוק דברי אדה"ז (ראה הערה שלפנ"ז) רואים שלא אסרו כל מה שבמרחץ אפי' בשיטוף וכ"כ בזיעה. ודוחק שלהפנ"י שהברייתא איירי בספק אם הוחם ביו"ט (עיי"ש) דבזה דוקא אסור להרי"ף) אסור זיעה מספק, דדוחק לומר שזהו הפי' משהתחילו עוברי עבירה כו'. וילע"ע.

(1) ברכות דף ד' ע"ב.

(2) סי' נא.

(3) בנוגע הטעם למה אין אומרים אותו פעם אחת בשחרית, פעם אחת במנחה ופעם אחת במערב, מאחר שהטעם שצריכים לאומרה שלש פעמים הוא כנגד השלש תפילות (כמו שפרש"י) עיין בלבוש ריש סע' קלב ובאליה רבא סע' קח ס"ג ג' וכן בשו"ע אדה"ז סע' קח סי' ה' ובלק"ש ח"י"ח עמ' 351 ואילך.

(4) כמו שמציין במ"מ שעל הגליון שחלקם נכתב ע"י אדה"ז בעצמו וחלקם נוסף ע"י אחיו הרה"ק מהר"ל.

(5) ברכות כג, א (בדפי הרי"ף) ד"ה כל האומר.

העולם ובגמ'⁶ אמרי' מאי טעמא אילמא משום דאתי באלפא ביתא לימא אשרי תמימי דרך דאתי בתמניא אפי אלא משום דאית ביה פותח את ידך לימא הלל הגדול דאית ביה נותן לחם לכל בשר אלא משום דאית ביה תרוייהו וכיון שעיקר אמירתו הוא מפני זה הפסוק להודיע גבורתו של הקב"ה שהוא זן מקרני ראמים ועד ביצי כנים אומרים הגאונים שצריך לכיון באמירתו ואם לא כוון צריך לחזור ולאומרו פעם אחרת ונראה שאע"פ שלא כוון בכלול כיון שכיון בפסוק של פותח את ידך סגי ליה בהכי כיון שעיקר האמירה היא בעבור זה הפסוק".

ומזה שרבנו יונה כתב "שצריך לכיון באמירתו ואם לא כוון צריך לחזור ולאומרו פעם אחרת ונראה שאע"פ שלא כוון בכלול כיון שכיון בפסוק של פותח" על הא דאיתא בגמ' "כל האומר תהלה לדוד בכל יום שלש פעמים וכו'" מובן שאין נפק"מ בין תהלה לדוד שאומרים בפסוקי דזמרה לזה שקודם ובא לציון ובמנחה, ובשלשתם צריכים לכוון בפסוק פותח את ידך, (ואם לא כיון צריך לחזור ולומר בכוונה).

אבל בסי' ק"א⁷ כתב אדה"ז "ועכשיו שאין חוזרין בשביל חסרון כוונה שאף בחזרה קרוב הדבר שלא יכוין א"כ למה יחזור אבל קריאת שמע שעיקר מצות כוונתה אינה אלא פסוק ראשון חוזרין שבקל יכול לכיון וכן פסוק פותח את ידך שפסוקי דזמרה כמו שנתבאר בסימן נ"א".

ולכאור' משמע שזה שצריכים לחזור אם לא כיוונו בפסוק פותח את ידך הוא רק בפסוקי דזמרה ותו לא. [וכן הוא ברוב הסיפורים עם הערות ומנהגים שי"ל ע"י קה"ת וכן בעוד הרבה ליקוטים על מנהגי תפילה, שלא הזכירו דין זה שצריך לכוון בפסוק פותח את ידך ואם לא כיוון צריך לחזור אלא בפסוקי דזמרה ולא בנוגע לתהלה לדוד שאומרים קודם ובא לציון גואל וקודם מנחה].

אבל עיין בקצות השולחן (סי' כ"ו סעי' ז' (דין תפילת מנחה)) שכתב "אומרים . . אשרי יושבי ביתך והוא אחד משלשה אשרי שאמרו רז"ל (ברכות ד': כל האומר תהלה לדוד ג"פ בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא, וצריך לכיון פירוש המלות בפסוק פותח את ידך ואם לא כיון צריך לחזור ולאומרו בכוונה".

ויש לומר הביאור בזה בפשטות, שמצד הדין אין חיוב לכוון בפסוק פותח את ידך אלא פעם אחת ביום - בפסוקי דזמרה כמודגש בכך ש"תקנו ברכה כו' לפנייהם ברוך שאמר ואחרייהם ישתבח"⁸, מאחר שתקנו "לסדר שבחו של מקום ברוך הוא תחלה

(6) ברכות דף ד' ע"ב.

(7) ס"א.

(8) שוע"ר שם

ואח"כ יתפלל" ועיקר השבח שבפסוקי דזמרה הוא תהלה לדוד⁹ ופסוק פותח את ידך הוא עיקר תהלה לדוד כנ"ל, משא"כ שאר הפעמים שאומרים תהלה לדוד אינם תקנת חכמים כ"א כל האומרה "מובטח לו שהוא בן העולם הבא".

ולכן אי אפשר לומר שחייבים לחזור בשביל חסרון כוונה רק בפותח את ידך שבפסוקי דזמרה, ולא בשני הפעמים האחרות שאין חיוב לאומרו כלל, ואשר לכן בס' ק"א כתב בפירוש פסוקי דזמרה וק"ל.

מ"מ יוצא מכהנ"ל שאף שאין חיוב לאומר התהלה לדוד שבנחה וקודם ובא לציון מ"מ מאחר שמחמירים לאומרה פשוט שיש להקפיד לאומרה בכוונה ואם לאו יש "לחזור ולאומרו בכוונה" כמ"ש הראח"נ.

ועפ"ז זה שברוב הסידורים עם הערות ומנהגים שי"ל ע"י קה"ת וכן בעוד הרבה ליקוטים על מנהגי תפילה, לא הזכירו דין זה שיש לכוון בפסוק פותח את ידך אלא בפסוקי דזמרה ולא בנוגע לתהלה לדוד שאומרים קודם ובא לציון גואל וקודם מנחה, לכאו' טעות הוא וצריך לתקנו.

ולא באתי אלא להעיר.



סיום י"א חודש במנחת עש"ק

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

הנה ע"פ המבואר בס' המנהגים עמ' 27 ובהערה, הקדיש אחרי ה' לאורך ימים" שייך הן לבעל יא"צ שחל בעש"ק (כיוון שבמקור היו אומרים קדיש זה לפני שקיבלו עליהם קדושת שבת, שזאת מקבלים למנהג האשכנזים רק ב"ברכו") והן לבעל יא"צ שחל בש"ק עצמו (כיוון שבפועל אנו מגיעים לקדיש זה רק אחרי כניסת שבת).

ולכן מי שמסיים אמירת קדיש בי"א חודש שחל בעש"ק, צריך לומר גם קדיש זה, שה"ז שייך לועש"ק. וכ"ד הרב אלי' שי' לנדא. ודלא כמ"ש במדריך של הרב לוי"צ שי' גרליק (מהדו"ק עמ' 226 ס"ה) שלא לאומרו, ללא טעם.



סיום ברכה רביעית דברהמ"ז (גיליון)

הנ"ל

בגיליון א'צ"ח עמ' 82 תמהתי בקשר לסיום ברכת הטוב והמיטיב דברהמ"ז.

פלא בעיני שמביאים ליישוב מנהגנו את הלשון "נעשו חלק מהברכה" (שמופיע בהערתי, אך לא בפוסקים), וכנראה הכוונה למה שהביא בסידור הרב ראסקין ראייה מלשון הרמב"ם (הל' ברכות פ"ב ה"ז) "מוסיף בה ברכה לבעה"ב", משמע שברכה זו היא חלק מברכה רביעית עצמה.

והנה ראייה זו כבר הובאה ע"י הגרי"ז מבריסק ז"ל (חידושי הגרי"ז, ענינים, סי' יח), ותלמידיו בעל אבן האזל ברמב"ם שם על אתר, ובתשובות והנהגות ח"ב סי' קכב.

שו"ר שכדברי הפרמ"ג, שכתב בפשיטות שסיום הברכה הוא ב"אל יחסרנו", כתב גם הא"ר שם (סוף ס"ק א).

ובדעת תורה למהרש"ם ס"ק א הביא מס' זכור לאברהם שם ראיות' בענין סיום הברכה, עד לתקופת התרומת הדשן (סי' לט: "דראוי לתקן [שלא ידברו] עד לאחר ברכה רביעית, דהיינו עד שיתחיל הרחמן"). ובדעת מקשר זאת עם הירושלמי (ברכות פ"א ה"ה), שיש לקצר בברכה אחרונה דברהמ"ז, ובפי' בעל ס' חרדים שם, דהיינו בהרחמן שמוסיפין בה. ע"כ.

ואולי ניתן לומר, שהטור, שכתב שמקור המנהג להרבות ב'הרחמן' הוא מברכת בעה"ב שבגמרא (ברכות מז, א), "ונראה לי שאין בזה משום הפסק, וגדולה מזו מצאנו בברכת המילה, שמתפללים על הילד באמצע הברכה אחר שבירך בורא פרי הגפן, ומפסיק בין ברכה לשתיה", ולפי ניסוח אדה"ז "כאילו הם מטופס הברכה", אכן סוברת שהברכה ממשיכה הלאה.



הפסק בברכת הריח (גיליון)

הרב יהודה ליב אלטיין

תושב השכינה

בגיליון א'צט הבאתי מ"ש באגרות קודש (ח"ג ע' ריא), דמביא מחלוקת הט"ז והמג"א (סי' רי"ז ס"א וסי' תרל"ט ס"ח) בנוגע לברכת הריח, במי שהריח ויצא לחוץ

(1) אגב, הראיות שהביאו לזה מס' כל בו (סימן כה: "ברכת הטוב והמיטיב והרחמן"), ומטה משה (סי' שלד: "ואחר זאת אומר הרחמן"), הן קלושות.

וחזר האם חוזר ומברך. וז"ל: "ריח. לפי דעת הט"ז – פ"א ביום, ולפי דעת המג"א – לאלתר (לא נתבאר הכרעת רבינו, כי חסר סי' רי"ז בשלחנו)".

והערתי ע"ז דהגם דחסר סי' רי"ז בשו"ע אדה"ז, לכאורה אפשר להכריע שיטת אדה"ז בענין זה ממ"ש בסי' מ"ו ס"א (בענין השלמת מאה ברכות): "וביום הכפורים יכול להריח ולמלאות מנין מאה ברכות, אך אי אפשר לברך על כל פעם אם לא בהיסח הדעת כמו שיתבאר בסי' רי"ז". ולכאורה משמע מדברי אדה"ז דאי"ז כ"כ נדיר שיהי' אפשריות להשלים מנין מאה ברכות ביוה"כ ע"י ריח, וא"כ אולי יש לדייק דס"ל כהמג"א, דלדידי' אפשר לברך בכל פעם שיצא מביהכ"נ וחזר ונכנס, אם לא חזר לאלתר (ע"י סי' תרל"ט שם), משא"כ להט"ז דאפשר לברך רק אם יצא שלא ע"מ לחזור באותו יום וחזר ונמלך (כמ"ש בסי' רי"ז שם), דלכאורה זהו מקרה נדיר למי שיושב בביהכ"נ ביוה"כ פ.

וזה עתה ראיתי דבקצוה"ש (סי' ס"ב ריש ס"ק י"ט) מדייק להיפך, דס"ל לאדה"ז כהט"ז, ממ"ש אדה"ז בסדר ברה"נ (פי"א ה"י) בנוגע לחנות של בשמים, "וכן המוכר מברך בפעם הראשונה שנכנס ונהנה מהריח", דמסתמת לשונו משמע דאפילו יצא וחזר לאחר זמן אינו מברך עוה"פ.

ועוד יש להעיר, דמדברי קצוה"ש שם יוצא דישנם עוד אפשרויות איך אפשר להשלים מאה ברכות ע"י ריח, ביוה"כ, כגון אם הביאו לו בשמים ממין אחר לאחר שגמר להריח על בשמים הראשונים, או אפילו אם היו ממין הראשון אבל יצא בינתיים (אפילו חזר לאלתר). ולא עוד אלא דיוצא משם דאפילו הפסיק בדיבור צריך לברך שנית (כל עוד שמדובר בבשמים אחרים ולא באותם בשמים עצמם שהריח בהם בראשונה, וגם מדובר שנוטלם בידו להריח בהם ולא שהריח בא לחוטמו מאליו), ע"ש באריכות בכ"ז. (ומהמשך דבריו משמע דכל הנ"ל הוא גם לשי' הט"ז (ואדה"ז), ע"ש. ויש לעיין).



פשוטו של מקרא

כמה הערות בפרש"י עה"ת

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

א. בפ' שמות ב' י' כתוב "ויגדל הילד ותביאהו לבת פרעה ויהי לה לבן, ותקרא שמו משה ותאמר כי מן המים משיתיהו".

ולכאורה תמוה איך זה שאביו ואמו לא קראו שם לבן זה שנולד להם כמו כל הורים שקוראים שם להילדים הנולדים להם וכמו שהורים אלו קראו שמות למרים ואהרן שנולדו להם לפני כן? ואם אכן קראו לו שם, מדוע לא נזכר השם כלל במקרא? ועד שנקרא שמו משה ע"י בת פרעה נקרא בכתוב רק "הילד" שבע פעמים (אמנם חלקם מדברי בת פרעה או אליה) בפסוקים ג' עד י'. ובכל התורה כולה נקרא רק בשם משה, השם שקראה לו בת פרעה!¹

בגמ' סוטה² ובמדרש³ ישנם דעות ש"טוב" שמו ו"טוביה" שמו, מיוסד על הכתוב "ותרא אותו כי טוב הוא, אבל בפשוטו של מקרא מפרש רש"י על "כי טוב הוא" כשנולד נתמלא הבית כולו אורה. ולפי פשוטו אין "טוב" שמו של משה.

וי"ל מכיון שהתורה העלימה שמות אביו ואמו וכותב "וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי" בלי הזכרת שמותם של עמרם ויוכבד, לכן יתכן שבטח קראו לו שם כשנולד כמו שקראו שמות למרים ואהרן, אבל התורה העלימה את שמו כמו שהעלימה שמות אביו ואמו, משום שאין ראוי להזכיר שם הילד הנולד כשאין שמות אביו ואמו נזכרים, או מאותו הטעם שהתורה העלימה שמות אביו ואמו.

ועוד יש לומר, מכיון שנולד בשעת הגזירה של "כל הבן הילוד וגו'" והיו מוכרחים להצפינו, הרי כל מה שיכולים לעשות להעלים לידתו שלא יתפרסם ויתודע לידתו עשו ולכן לא קראו לו שם כלל, כי זה עלול לגלות ולפרסם ענין לידתו, והשתדלו למנוע כל אפשרויות לפרסום עד שגם לא קראו לו שם. ולכן בכל התורה אינו נקרא בשום שם מלבד בשם משה.

וכאן מתעוררת השאלה, הרי מדובר בבת פרעה, מלך מצרים, ושפתה שפת מצרית, ואפי' היתה מלומדת וידעה שפות אחרות, איך ידעה לשון הקדש לקרא למשה שם בלשון הקדש ומטעם "כי מן המים משיתיהו", שגם אביה המלך פרעה שידע כל השבועים לשון לא ידע לשון הקדש⁴ כדאיתא בגמ' סוטה ומובא ברש"י פ' ויחי נ' ו'.

(1) ראה בשיחות קודש תשמ"א ח"ב ש"פ תצוה ע' 455 ואילך, שכ"ק אדמו"ר שואל עד"ז, ומסיים "ואין כאן המקום להאריך בזה".

(2) יב"א.

(3) ויקרא רבה פ"א.

(4) להעיר מפ' הרמב"ן עה"פ "צפנת פענח" (בראשית מג,מה) וז"ל: "יתכן ש[פרעה] קרא לו שם נכבד כלשון ארצו כי שאל לו, או שהיה המלך יודע שפת ארץ כנען הקרובה אליו וענינו צפונה מגלה, וכן בתו קראה שם משה רבינו כלשון עמו מן המים משיתיהו". ולרש"י לאו דוקא, דהרי הביא בפירושו (בראשית נ, ו ב"ה "כאשר השביעך") את דברי הגמ' סוטה לו, ב על כך שפרעה לא ידע לה"ק וראה בתו"מ התועדויות תשמ"ז ח"ב בהתועדות ש"פ מקץ זאת חנוכה.

וא"כ איך ידעה בת פרעה לשון הקדש שקראה לו בשם משה "כי מן המים משיתיהו"? ואיך זה שרשי אינו מפרש ע"ז שום דבר?

והביאור הוא, בגמ' סוטה י"ב ובמ"ר איתא שבת פרעה ירדה לרחוץ מגילולי אבי', היינו שנתגיירה וירדה לטבול לשם גרות, ואע"פ שרש"י אינו מזכיר זה בפירושו, מ"מ מרמז ע"ז בפירושו בד"ה ותפתח ותראהו (ב' ו') שכותב "ומדרשו שראתה עמו שכינה", ולכאורה אינו מובן איך הגיעה בת פרעה לדרגא כזו שתראה שכינה?! היתכן שגוי' מצרית תזכה לראות שכינה ולדעת שהיא רואה שכינה?!

אלא שכיון שבת פרעה החליטה להתגייר, הלכה לזקני ישראל ללמוד תורה כדי שתוכל להתגייר, ואז למדה מהם גם לשון הקדש, וכשהוציאה את משה מן היאור שאז כבר השלימה תהליך הגיור וכבר נתגיירה בפועל כבר ידעה לשון הקדש, ולכן ידעה לקרותו משה "ותאמר כי מן המים משיתיהו".

ב. בפ' שמות על הפסוק (שם כ"א) "ויואל משה לשבת את האיש ויתן את צפרה בתו למשה" מעתיק רש"י את תיבת "ויואל" ומפרש, "כתרגומו, ודומה לו הואיל נא ולין, ולו הואלנו, הואלתי לדבר. ומדרשו, לשון אלה, נשבע לו שלא יזוז ממדין כי אם ברשותו".

וצ"ל כיון שכתרגומו הוא הפירוש לפי פשוטו של מקרא, והוא פירוש חלק ולכאורה אין בו שום קושי, למה הוצרך רש"י להביא פירוש נוסף לפי מדרשו? ובפרט שרש"י הביא סמוכות לפירוש כתרגומו מכמה פסוקים, א"כ מה הי' קשה לו שהכריחו להביא פירוש ע"פ מדרשו?

והביאור הוא שלרש"י הי' קשה לפי הפירוש הפשוט כתרגומו, שהכתוב מיותר לגמרי. הכתוב הי' צריך לומר רק וישב משה עם יתרו, כמו שנאמר ביעקב כשבא לחרן אצל לבן כתוב "וישב עמו" ותנו לא, אף כאן הי' מספיק לומר וישב משה עם יתרו, ולמה הוצרך הכתוב להוסיף "ויואל", הרי זה מובן מעצמו שאם נשאר לשבת עם יתרו בטח שעשה כן מרצונו, ולמה צריך הכתוב להוסיף שרצה זאת (כתרגומו "וצבי")?

וזה הכריח את רש"י לפרש "ומדרשו לשון אלה, נשבע לו שלא יזוז ממדין כי אם ברשותו".

ומ"מ פירוש הראשון הוא פשוטו של מקרא כיון שפי' התרגום בזה הוא פשטות לשון הפסוק, ועוד, אין זה מפורש בכתוב שנשבע לו, וגם אין זה הלשון הרגיל לגבי שבועה כמו שנאמר כמה פעמים בתורה לפני כן אצל יוסף, יעקב ואברהם, ושימוש בלשון "ויואל" במקום "וישבע" זה בלתי רגיל כלל, ולכן מקדים רש"י הפירוש הפשוט כתרגומו.



שונות

שוטה היודע לספור (גליון)

הרב יהונתן דוד רייניץ

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

בגליונות הקודמים (תתיד, תתטו, א'לח, א'צח, א'צט, א'ק) העירו הכותבים הנכבדים אודות הסיפור הידוע עם כ"ק אדמו"ר הצמח צדק ש"איתא בירושלמי שוטה היודע לספור אינו שוטה", שכו"כ מחפשים את המקור ע"ז בירושלמי.

נוסח נוסף מהסיפור

לפני שניכנס למקור הדברים, אביא תחילה לשלימות הענין את נוסח הסיפור¹ כפי שמסופר בס' "ניצוצי אור" (מהרה"ח ר' אברהם ע"ה ויינגארטן ח"ב – נמצא בדפוס):
ר' דובער חאסקינד סיפר ששמע מפאליע (ר' רפאל נחמן) כהן, ששמע מפי ר' זלמן פעלדמאן מקלימוביץ בשם זקן אחד שהיה מלמד בקלימוביץ, שהיה באותו מעמד בליובאוויטש:

אשה אחת שמת בעלה ללא בנים, הוצרכה לחליצה, אך אחי בעלה-היבם שהיה צריך לחלוץ, היה שוטה, והיה עושה תמיד כל מיני שגעונות ו"שטיקלאך", היה נושך, צועק וכו'. ועשה כמה הזיקות.

האשה היתה עדיין צעירה, ונסעה לכמה רבנים גדולים וגאונים, להתירה להחליץ מהיבם שלה. גם את היבם המשוגע הובילה אתה, ואיש מיוחד היה מטפל בו, ובזוה הרבה כסף על הנסיעות הללו. גם היתה משלמת עבור כל הזיקותיו של היבם, כי היה הולך בשוק, ושובר הרבה עגלות, ועושה עוד הזיקות. כל אחד מהרבנים הגאונים הללו כתב תשובה בענין זה, אך אף אחד מהם לא רצה לפסוק שיכול היבם לחלוץ.

לבסוף באה האשה אל הגאון ר' אליעזר משה פינסקער², הוא עיין בשו"ת של כל הרבנים, וגם הוא כתב מה שנראה לו בענין זה, אך גם הוא לא התירה.

1 ראה גם "שמועות וסיפורים" ח"א (הוצאת תש"נ) ע' 56. ובשינויים ב"רשימות דברים" (הוצאת תשס"ט) ע' 121.

2 ר' אליעזר משה הלוי הורוויץ אב"ד דק"ק מינסק, בעמח"ס אהל משה ב"ח. [נוסח ב: אל הרה"ג ר' דוד לוריא מביחוב].

בראותו את צערה של האשה, אמר ר' אליעזר משה להאשה: תשמעי, אתן לך עצה. תסעי לליובאוויטש לר' מענדל, שהוא גאון גדול, אך גם צדיק גדול, הנני משער ששם תושעי. ובדרך חזרתך מליובאוויטש תראי לי את התשובה שהשיב לך.

האשה באה לליובאוויטש עם היבם המשוגע. היה זה מיד אחרי חג השבועות, והעיירה לליובאוויטש עדיין היתה מלאה אורחים שהגיעו לחג. וכשספרו להצ"צ אודות זה, צוה הצ"צ להמשרת שיכניס תיכף את כל האורחים ליחידות, בכדי שכל אחד יסע תיכף לביתו, ולא ישאר בליובאוויטש הרבה אנשים. אני החלטתי - סיפר המלמד הזקן מקלימוביץ - להישאר בליובאוויטש, לידע מה יהיה עם היבם הזה.

לאחרי שנסעו האורחים, ביקש אדמו"ר הצ"צ שיביאו את היבם המשוגע הזה אליו.

כאשר נכנס היבם, שאל אותו הצ"צ: איך קוראים לך?

השיבו היבם: מה איכפת לך?

שאלו הצ"צ עוד הפעם: איך קוראים לך?

אמר לו היבם: אמור לי איך קוראים לך, ואז אומר לך איך קוראים לי!

השיב לו הצ"צ: לי קוראים מענדל. ומה שמך?

אמר לו היבם: לי קוראים משה.

אמר לו הצ"צ: שמע משה! אני רוצה לבקש ממך משהו, אתה יודע היכן השוק?

והשיב: כן. (בזמן שהותו בליובאוויטש, כבר למד היבם להכיר את העיירה, היכן השוק וכבר עשה שם היזקות).

אמר לו הצ"צ: אם כן, הא לך מטבע של עשר קופיקות, ולך אל השוק, וקנה לי טבק לעישון בשני קופיקות, נייר לעישון "פאפיראס" בשני קופיקות, גפרורים בשני קופיקות, וטבק להרחה "שמעק טאבאק" בשני קופיקות, ואת העודף - שני קופיקות הנותרים - תחזיר לי.

וסיים הצ"צ: נו משה! האם תעשה זאת?

וענה היבם (בתערומת): בוודאי! מה הנך חושב שאני גנב? אל תפחד, אני אחזיר את העודף!

ותיכף נדחף היבם בין כל העומדים שם, וקפץ דרך החלון (כדרכו תמיד, ולא ללכת כמו כולם), ורץ לשוק, ובא לחנות (ובהחנאות כבר היו מכירים אותו) וצעק: מהר!

מהר! תנו לי עבור שני קופיקות טבק לעישון! נייר לעישון בשני קופיקות! גפרורים בשני קופיקות! וטבק להרחה בשני קופיקות!

איך שקיבל את הסחורה ואת העודף, רץ מהר ובא לאדמו"ר הצ"צ, ואמר לו: הנה, הבאתי לך את הטבק לעישון, את הנייר לעישון, את הגפרורים, ואת הטבק להרחה, והא לך את שני הקופיקות הנותרים, אינני גנב!! ומיד קפץ דרך החלון, וברח.

ויאמר הצ"צ שיקבעו מקום ליום רביעי הבע"ל, ויסדרו את החליצה. ואכן ביום רביעי ערכו את החליצה. לאחר החליצה היתה האשה בשמחה גדולה, וחילקה הרבה צדקה לעניי העיר.

לאחר מכן נכנסה האשה אל אדמו"ר הצ"צ וביקשה בשם הגאון ר' אליעזר משה מפנינסק, שיכתוב את הפסק דין שלו בכתב. - סבורה היתה שיגיד לה שתבוא בעוד איזה ימים, עד שיכין את התשובה, כי כן אירע לה אצל כל הגאונים שהיתה אצלם - אך הצ"צ השיב לה: טוב, מיד אכתוב. ויקח חתיכת נייר קטנה, וכתב: איתא בירושלמי פרק...: שוטה שיודע לפרוט פרוטות, אינו בכלל שוטה.

כאשר באה האשה לר' אליעזר משה פינסקער, סיפרה לו איך שעבר כל הענין, והראתה לו את התשובה של הצ"צ, תפס את ראשו בשני ידיו, ואמר (להעומדים שם): מה אתם חושבים? למדתי את הירושלמי הזה פעמים רבות, אך כאשר לומדים תורה לשמה אזי נעשה אור בעיניים!

ע"כ לשון הסיפור.

לא שמעתי את הסיפור

בעת חלוקת הדולרים ביום א' כ"ג מרחשון תנש"א, שאל רב אחד את כ"ק אדמו"ר אודות סיפור זה, ואמר שחיפש בירושלמי במס' תרומות ובמס' גיטין (פרק מי שאחזו), וכן חיפש בשו"ת של הצ"צ ובתשובות של הפוסקים שלאחריו, ולא מצא מאומה אודות זה, וביקש מכ"ק אדמו"ר: אם יוכל ליתן לו את המקור ע"ז היכן נאמר בירושלמי כן, וכן אם יוכל לאשר שזה "מעשה שהיה", והאם אפשר להביא ראי' מסיפור זה?

והשיב לו כ"ק אדמו"ר: "לא שמעתי את הסיפור, ולכן אינני יכול לענות לכם על כך! (והוסיף:) בין הסיפורים ששמעתי (כנראה הכוונה מכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ) לא היה סיפור כזה, ולכן אינני יכול לומר לא לכאן ולא לכאן".

והנה על יסוד דברי כ"ק אדמו"ר אלו ישנם רבים המפקפקים בסיפור זה אם הוא בכלל סיפור אמיתי, אך כ"ק אדמו"ר הרי לא הכריע כלל בזה, וכלשונו הק' "אינני יכול לומר לא לכאן ולא לכאן", והיינו כיון שלא שמע סיפור זה מכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ,

וכידוע שרוב הסיפורים שסיפר כ"ק אדמו"ר הם ממה ששמע מחותנו כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, ואת מה שלא שמע ממנו, ה' מספר בהסתייגות מסויימת, ומדגיש שסיפור זה לא שמע מחותנו כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ.

אמנם מזה שכ"ק אדמו"ר לא נתן לו את המקור על כך מדברי הירושלמי, נראה לומר שאכן אין ירושלמי כזה, ויסוד הפסק דין של הצ"צ לא ה' מדברי הירושלמי (כדלקמן).

המקור בתשובות הצ"צ

לפני כמה שנים שאל אותי רב אחד אם אוכל למצוא איזה מקור לדברי הצ"צ, כי לא מצא בירושלמי מקור ע"ז, וחשבתי לעצמי הרי הצמח צדק ה' נוהג שבכל שאלה שנשאל ה' כותב ע"ז תשובה בארוכה, ואם סיפור זה סיפור אמיתי בוודאי נמצא בתשובותיו ע"ז, וחיפשתי בשו"ת צמח צדק, ואכן מצאתי תשובה ארוכה אודות יבם חרש שיש לו דין שוטה בחלק אבן העזר ח"ב (הוצאת תשנ"ה) ס' שכ"ג, ושם בס"ה כותב:

"ואינו שוטה גמור, כי הולך לקנות בשוק, ויעשה שליחות לקנות לחם וכה"ג, א"כ י"ל לפי תשובת הרא"ש נידון כפקח". ובס"ו שם: "וגם להרמב"ם אינו מוכרח שיש לו דין שוטה, אם משום שי"ל שלא הגיע למדרגת הפתאים שאינן מכירין דברים הסותרים זה את זה, כיון שיכול לקנות בשוק ולעשות שליחות". עיי"ש בארוכה.

ועפ"ז נמצא שסיפור זה אכן יש לו סימוכין, אלא שלא דייקו השומעים כ"כ בהפרטים.

שלילת המקור מירושלמי סנהדרין

והנה כמה מהכתבים הנכבדים רצו להביא מקור ע"ז מדברי הירושלמי סנהדרין פי"א ה"ב:

"ר' זעירא ר' יוחנן בשם ר' הושעיה אינו חייב עד שיזלזל מעות. מהו עד שיזלזל מעות מה נן קיימין, אם באו דאמר הא לך חמשה והב לי תלתא (=קח חמשה ותן לי שלשה) שוטה הוא! הא לך תלתא הב לי חמשה (=קח שלשה ותן לי חמשה) בר נש הוא! אלא כי נן קיימין באו דמר הא לך חמשה והב לי חמשה".

[ומזה רצו לדייק שכיון שמי שמוכן לקבל שלש עבור חמש הוא שוטה, מוכח מזה שמי שיודע לפרוט אינו שוטה. - אבל (כפי שהעיר גם הרב משה מרקוביץ) המדובר בירושלמי כאן הוא לא אודות גדר "מיהו שוטה", אלא אודות "מיהו המזלזל במעות", וע"ז אמרו שמי שמזלזל במעות באופן כזה ומוכן לקבל שלש עבור חמש הוא שוטה,

אבל עדיין אין מזה ראי' לצד השני שמי שאינו מזלזל כ"כ ויודע לפרוט - אינו בגדר שוטה].

אך מזה שכ"ק אדמו"ר הצ"צ לא הביא בתשובתו דברי הירושלמי הנ"ל, מוכח שיסוד הפס"ד שלו לא הי' מיוסד על דברי הירושלמי.

ויתירה מזה מתשובת הצ"צ נראה ברור שיסוד הפס"ד אינו כיון שאינו מזלזל במעות ויודע לפרוט (כי מזה אין ראי' כ"כ שאינו בגדר שוטה כנ"ל), אלא כיון שאפשר לשלוח אותו לעשות שליחות, שמזה מוכח שאינו שוטה גמור "כי הולך לקנות בשוק, ויעשה שליחות לקנות לחם", ולכן לא הביא כלל את דברי הירושלמי הנ"ל.

ע"י שינוי קטן בהסיפור סרה כל התמי'

ומזה רואים שאף שתוכן סיפור זה שסופר ע"י חסידים הוא אמיתי, מ"מ השומעים לא דייקו כ"כ בהפרטים, (ויתכן שאחד השומעים שכח שהפס"ד הי' מיוסד על "שו"ת הרא"ש", ובמקום זה הוסיף שזה "ירושלמי מפורש", וכיו"ב), וכידוע שיטת כ"ק אדמו"ר שלפעמים הוסיפו מספרי הסיפורים פרט אחד כדי לייפות את הסיפור, אך פרט זה נותן טעם לפגם וגורם שאנשים מטילים ספק בכל הסיפור, ולפעמים ע"י תיקון פרט אחד בהסיפור, הכל מתיישב לנכון.

וראה אג"ק כ"ק אדמו"ר חי"א ע' רסח: "בכלל ישנם סיפורי חסידים המעוררים תמהון, ומסקנת חלק מהשומעים הוא, שבודאי איש פלוני - שאודותו הסיפור - עשה היפך הדין או עכ"פ היפך הלפנים משורת הדין. וזה פועל גם על יחסם בכלל לנושאי תורת החסידות ולתורת החסידות עצמה, בה בשעה שע"י שינוי קטן באיזה ביטויים אשר בהסיפור, סרה כל התמי'. וכיון דרובא דרובא של הסיפורים עברו דרך כמה צנורות, ודאי הוא אשר הביטויים אינם מדויקים כ"כ. ובפרט - בהעתק מלשון ללשון".

וראה עד"ז בשיחת ש"פ משפטים תשמ"ז (התוועדויות תשמ"ז ח"ב ע' 502), אודות סיפור מסויים: "אף שתוכן הסיפור הוא אמיתי, הרי, בפרטי הסיפור - נפל שיבוש וטעות כו' ... ואין לתמוה על כך שנפל שיבוש כזה כו' - שהרי רואים במוחש (ס'זאל ניט טרעפן ווי ס'טרעפט זיך") שכאשר סיפור עובר מאיש לאיש, מנסה כל א' להוסיף נופך משלו כדי "ליפות" את הסיפור ... מקבלי הסיפור שהחליטו "ליפותו" ע"י הוספה זו, מכיון שלא שמו לב שלא זו בלבד שאינם "מייפים" את הסיפור, אלא אדרבה כו', עד כדי הטלת ספק באמיתותו של הסיפור".



משפחת כ"ק אדמו"ר הצמח צדק בחייו

הת' שלום דובער קוביטשעק

תות"ל המרכזית 770

לכבוד שנת הק"ן להסתלקות כ"ק אדמו"ר הצמח צדק נ"ע הנני מפרסם 'הערה' זו הקשורה לחיי כ"ק אדמו"ר הצ"צ.

בשורות הבאות אתמקד בעיקר על משפחתו של כ"ק אדמו"ר הצ"צ בחייו (כלומר עד שנת תרכ"ו). ע"פ הדברים דלקמן יוצא שבשנת תרכ"ו (בעת הסתלקותו) היו לכ"ק אדמו"ר הצ"צ לערך 44 נכדים (לא כולל חתנים וכלות) ולערך 21 נינים. כמובן שכל זה אינו אלא בדרך השערה וע"פ מחקר מעמיק עד היכן שידי מגעת, ואשמח לשמוע דעתם של מביני דבר.

אודות משפחת כ"ק אדמו"ר הצ"צ כבר נכתב אמנם במקומות שונים, באריכות ובקיצור. אך כאן לא באתי אלא לסכם הדברים, וכן להוסיף עליהם מעט מזעיר עפ"י מסמכים וכתבים שי"ל אחרי פרסומם (כמובן שהשתדלתי לציין אליהם במקומות הנצרכים), ובמיוחד ע"פ מסמכי הבקשה לקבלת התואר 'אזרח נכבד לדורותיו' שנתגלו לאחרונה ונדפסו באג"ק שלו (נ.י. תשע"ג) עמ' קיח-קלא (ונקראים כאן 'מסמכי אנ"ל').

אודות מסמכים אלו ראה בארוכה במבוא לאג"ק שם, עמ' 15-12. אך זאת למודעי, כי מסמכים אלו אינם תואמים לגמרי עם המקובל לנו במסורה, גם בתאריכים וגם במספר נפשות המשפחה, וזה ברור שיש להעדיף את המקובל לנו במסורה משיחותיהם ורשימותיהם של רבותינו נשיאנו וחסידיהם בעלי שמועה. אך כיון שעל רוב נפשות משפחת הצ"צ שרשום אודותם תאריך הולדתם במסמכים הנ"ל, אין לנו מסורה אודות לידתם, רשמתי בגוף הדברים אצל כולם את התאריך המופיע במסמכים. אמנם בכל מקום אשר ישנה סתירה או חסר בהשוואה למקורות הנ"ל, מיד הערתי על כך בשוה"ג.

משפחת הרב"ש

בנו [ספק¹] בכור הרה"ק ר' ברוך שלום, נולד ביום ה' כ"ב מרחשון ה'תקס"ו.² זוגתו מרת ראדזיא, נולדה בשנת תקס"ו.³

ילדיהם:

(א) מרת ביילא, נולדה בשנת תקצ"ב.⁴ (היא, או אחת מבנותיו האחרות של הרב"ש, היא אשת הר' דן לנדא⁵)

(ב) הר"ר לוי יצחק, נולד בשנת תקצ"ד.⁶ זוגתו מרת סימא.

(1) אג"ק כ"ק אדמו"ר מהר"ש (קה"ת תשס"ב) עמ' לח. אך עם זאת ידוע שנערך לו פדיון הבן (מספק), ראה הערה הבאה.

(2) בעניין לידתו יש הרבה לעיין, וכבר דנו בזה רבים וטובים (ראה למשל: פרדס חב"ד 8 עמ' 165 הע' 1, היכל הבעש"ט כא עמ' קמג הע' 2, תולדות חב"ד ברוסיה הצארית עמ' קסח).

בספר המאמרים תקס"ו (קה"ת תשס"ד) עמ' צז ישנו מאמר שנאמר ב"יום חמישי פרשת תולדות.. בסעודת מצוה בבית מילה", ובעמ' קד מאמר שנאמר ב"שבת קודש פ' תולדות ביום שלישי למילה", ובעמ' קצח המאמר שנאמר ב"יום א' ערב חנוכה בסעודת מצוה בפדיון הבן הנ"ל". וברשימת מאמרי כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ עמ' 8 מפורש שהוא בסעודת פדיון הבן של רב"ש נ"ע (וצע"ק דלכאורה פדיון הבן שלו היה צ"ל ביום ו' כ"ב כסלו).

וכן הוא במסמכי אנ"ל - שנולד בשנת 1805 (חשון תקס"ו הוא בשנת 1805).

ב'הקריאה והקדושה' גליון שבת תש"ב במדור 'זכרון זכות אבות': "הוד כ"ק הרה"ק מוהרב"ש נולד בשנת תקס"ד בעיר ליאדי - פלך מאהילב - והוא בן הראשון, הבכור, של הוד כ"ק אדמו"ר בעל צמח צדק" (וכן הוא גם בספר 'תולדות משפחת הרב מליאדי' (מ"ש סלונים, תל אביב תש"ו. להלן נקרא: 'תולדות משפחת..') עמ' 62, ובספר הצאצאים (רש"א היילפרין, ירושלים תש"מ. להלן נקרא: 'הצאצאים') עמ' 134). וצ"ע שהרי חתונת אביו כ"ק הצ"צ היתה בפ' תולדות תקס"ד (ראה סה"מ תקס"ד עמ' שמג הע' 2, קובץ הערות וביאורים (אה"ת) גליון תקפ (תנש"א) עמ' 40), ומסתבר יותר שהבן הספק-בכור יולד לפחות שנה לאחר מכן.

ב'בית רבי' (רח"מ היילמאן, ברדיטשוב תרס"ב) עמ' קכ, ב כותב ש"נולד בערך שנת תקס"ז". (ומה שהקשו על שני האפשרויות הראשונות שלכאורה נקרא ע"ש אבי הצ"צ שנפטר רק בשנת תקס"ז, כבר הוכח שזה לאו דווקא, אלא נפטר בין השנים תק"ס-תקס"ז - ראה אג"ז אדה"ז (קה"ת תשע"ב) עמ' שנה. וראה גם מחקרו של ר"ש קראוס "חלוקת הש"ס והדפסתו ע"י אדה"ז" (ב"מ גליון 163 עמ' 57-52 עמ' 56).

(3) מסמכי אנ"ל.

(4) מסמכי אנ"ל.

(5) ראה תולדות חב"ד ברוסיה הצארית עמ' קסז, וש"נ.

(6) בית רבי קכ, ב: "ונפטר שם בשנת תרל"ח במבחר ימיו בן מ"ד שנה". וכ"ה במסמכי אנ"ל.

ילדיהם: (1) הר"ר (ברוך⁷) שניאור זלמן, נולד כ"ד תמוז תרי"ג⁸. (2) הר' אברהם. (3) מרת צ"ז⁹.

(ג) מרת זלאטע¹⁰, נולדה לערך בשנת תקצ"ה¹¹. נפטרה בו' כסלו תרי"ב.

(ד) מרת גולדא¹². בעלה הרה"ח ר' שניאור שניאורסאהן (ב"ר מנחם נחום בן כ"ק אדמו"ר האמצעי) – בזוו"ש¹³.

בנם¹⁴: ר' יהודה לייב, נולד לפני שנת תרי"ג¹⁵.

(ה) הר"ר מרדכי, נולד בשנת תקצ"ח¹⁶. זוגתו מרת הניה, נולדה בשנת תקצ"ו¹⁷.

(7) ראה תולדות חב"ד ברוסיה הצארית שם, רשימת עניינים וסיפורים (בעריכת ר"ש קראוס ורש"י חזן, תשס"א. להלן: רעו"ס) עמ' 5, שבשם זה נקרא מאוחר יותר.

(8) רשימות הרב"ש (קה"ת תשס"א) עמ' עד: "בקיץ תרכ"ו כ"ד תמוז נעשיתי בר מצוה".

(9) רשימות הרב"ש עמ' עח. ואינה מופיעה בעוד מקומות.

(10) ממצבתה שנתגלתה לאחרונה בלובאוויטש: "הצנועה והחשובה מ' זלאטע בת הרב המפורסם מ' ברוך שלום נפ' אור ליום א' ו' כסלו (כך במקור) תרי"ב" (ראה צילום בספר 'קיצור תולדות חב"ד' עמ' 143). ויש לשער שהיא זו שמסופר עליה ברשימות 'דברי ימי הרבנית רבקה' לכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ (קה"ת תשע"ד) עמ' כ, שרצו לשדכה עם כ"ק אדמו"ר מוהר"ש, ולבסוף לאחר זמן נשאה איש, ונחלתה בחולי קשה וכבד מאד רח"ל ומתה אף היא".

(11) לפי השערותנו בהערה הקודמת, היא אמורה להיות לערך בגילו (או פחות) של כ"ק אדמו"ר מוהר"ש. וצ"ע מדוע אינה נזכרת במסמכי אנ"ל.

(12) צ"ע מדוע אינה נזכרת במסמכי אנ"ל. ובדוחק י"ל שהיא הבת הבכורה מרת בילא, ושמה המלא הוא בילא גולדא (?).

(13) (בזוו"ר בעלה של הרבנית ראדע פריידא בת הצ"צ) נישאו בשנת תר"ט-תר"י, ראה מש"כ בזה הר"ש קראוס במחקרו 'משפחת כ"ק אדמו"ר הצ"צ' (ב"מ 142 עמ' 52-58. להלן נקרא: קראוס 142) עמ' 54-55. אודות הרה"ח ר' שניאור ראה להלן במשפחתו (הרבנית ראדע פריידא בת הצ"צ).

(14) בעניין בניו של ר' שניאור ישנו בלבול בין ילדיו מאשתו הראשונה – היינו נכדי הצ"צ, לבין ילדיו מאשתו השניה – היינו ניני הצ"צ, ראה באריכות אצל קראוס 142 שם. ומסקנתו שם, שרק על הבן רי"ל ברור שהוא מאשתו מרת גולדא, עיי"ש.

(15) ברשימות הרב"ש (עמ' עט) שהיה מבוגר ממנו מעט.

(16) כן הוא במסמכי אנ"ל. אבל ראה 'תולדות משפחת'. עמ' 200: "נפטר עש"ק ה' תשרי תרס"ח בן ע"ב שנה בערך" (תקצ"ו).

(17) 'תולדות משפחת'. שם: "נפטרה בשנת תרס"ה, בת ס"ט".

ילדיהם¹⁸: (1) מרת שיינא זלאטה, נולדה בשנת תרכ"ב¹⁹. (2) ר' שניאור זלמן. (3) ר' אהרן ישעי²⁰.

(ו) מרת לאה שרה, נולדה בשנת תקצ"ט²¹.

(ז) מרת רבקה²², בעלה הרה"ח ר' משולם רייך.

בנם: ר' חיים משה דובער, נולד בסביבות שנת תר"כ²³.

(ח) ר' יהודה ליב, נולד בשנת תר"ג²⁴, זוגתו - ? מקרעמענטשוג²⁵.

(ט) מרת ציפּע רחל²⁶.

משפחת המהרי"ל

בנו השני, הרה"ק ר' יהודא לייב, נולד בשנת תקס"ט²⁷. זוגתו בזוו"ר - ?, בתו של הרה"ח ר' שלמה פריידעס משקלוב.

18) עוד שני בנות היו להם, האחת (מרת בתיה רבינוביץ) אין הדעת נוטה לומר שנולדה לפני תרכ"ו, והשניה נולדה וודאי לאחר תרכ"ו (מרת בילא, אשת ר' לייב בן הרש"ב מרעציצא - שנקרא ע"ש המהרי"ל שנסתלק בתרכ"ז).

19) 'תולדות משפחת'.. עמ' 201.

20) שני הבנים, לאו דווקא שנולדו לפני שנת תרכ"ו, אלא עפ"י ההשערה, ובהסתמך ע"כ שלא נקראו ע"ש הצ"צ. ראה מחקרו של ר"ש קראוס "הסבא ר' ברוך שניאור" (ב"מ 118 עמ' 42-36. להלן: קראוס 118) עמ' 40.

21) מסמכי אנ"ל.

22) צ"ע מדוע אינה נזכרת במסמכי אנ"ל. ומ"ש הרש"ב לוין שם, שכנראה נולדה לאחר המפקד, כבר הוכחתי ברשימתי 'בני כ"ק אדמו"ר מוהר"ש' (עדיין לא נדפס) שנולדה לכל-היותר בשנת תר"ט, והמפקד הלא נערך בתרי"א.

23) ראה מש"כ בזה ברשימתי הנ"ל (הערה 22).

24) מסמכי אנ"ל, וראה גם ספר השיחות - קיץ ה'ש"ת (קה"ת תשכ"א) עמ' 147, שהיה מנכדי כ"ק הצ"צ ששלחו לביה"ס הממשלתי בלויבאוויטש בשנת תר"ד.

25) מרשימות כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ (הובאה אצל קראוס 118), וכן מוזכר ברשימות הרב"ש עמ' עט שהיה מקרעמענטשוג.

26) מוזכרת ברשימות כ"ק מוהרי"צ שהובאה ברשימת דברי ימי הרבנית רבקה עמ' יח הע' 95, אודות בנות הרב"ש. אך היא אינה מוזכרת במקומות אחרים, וכן אינה מופיעה במסמכי אנ"ל (ויתכן שנולה אחרי שנת תרי"א).

27) כן הוא במסמכי אנ"ל.

וב'הקריאה והקדושה' גליון מרחשון תש"ג במדור 'זכרון זכות אבות' שנולד בשנת תקס"ח.

ובבית רבי קצא: "נולד בערך שנת תקע"א", וכ"ה ברשימות היומן עמ' רצט, ובהערת כ"ק אדמו"ר בלקו"ד ח"ג תקכב, א: "תקע"א (בערך)",

ילדיהם:

(א) הרה"צ ר' שלמה שניאור זלמן, נולד בשנת תק"צ²⁸. זוגתו מרת חנה נולדה בשנת תקצ"ב²⁹.

ילדיהם³⁰: (1) מרת גינזבורג. (2) מרת הנלין. (3) מרת וישלצקי.

(ב) הרה"צ ר' שלום דובער, נולד בשנת תקצ"ו³¹. זוגתו מרת פרידא.

ילדיהם³²: (1) הר"ר שניאור זלמן, נולד בשנת תרכ"ד³³. (2) הר"ר חיים ישעיה, נולד בשנת תרכ"ה³⁴.

המהרי"ל נשא לאשה בזו"ש את מרת שרה, נולדה בשנת תקע"ו³⁵.

ילדיהם:

(א) הרה"צ ר' שמרי' נח, נולד בשנת תר"ח³⁶. זוגתו מרת אסתר ליבא (בת דודו המהרי"נ) – אודותה להלן במשפחתה.

(ב) מרת רחל.

וברשימות היומן עמ' רפה: "מהרי"ל נולד תקע"א או ע"ב כמדומה".

(28) בית רבי קכד, א, וראה גם 'הערות התמימים ואנ"ש' – מוריסטאון גליון תשכא, עמ' 18. וכן הוא במסמכי אנ"ל.

(29) מסמכי אנ"ל.

(30) בכל רשימות הצאצאים ('תולדות משפחת...', 'הצאצאים' וכו') נכתב בנו הר' יהודה לייב הראשון, ובוודאי נקרא ע"ש סבו המהרי"ל שנסתלק בשנת תרכ"ז. וכיון שחתונתם היתה בשנת תר"ז (בית רבי קכד, ב), לכאורה הוא אינו בנם הראשון. אך כיון שאין אנו יודעים את תאריכי לידתם של שאר בנותיו – אם אכן כולם נולדו לפני שנת תרכ"ו – הבאנו כאן את כולם.

(31) מסמכי אנ"ל.

(32) שני ילדיהם הנוספים הם הר"ר יהודה לייב ור' משה. וע"פ 'תולדות משפחת...' שמונה קודם את הרי"ל (שנקרא ע"ש סבו שנסתלק בשנת תרכ"ז) – שניהם נולדו לאחר הסתלקות הצ"צ. אבל ב'שלשלת היחס' נמנה הבן ר' משה לפני אחיו רי"ל, ואולי נולד לפני תרכ"ו.

(33) 'העבר' חוברת א, עמ' 94 ואחרי עמ' 100.

(34) 'תולדות משפחת...' עמ' 104.

(35) מסמכי אנ"ל.

(36) כן הוא במסמכי אנ"ל.

ב'ספר זכרון לקהילת ובווריסק ובנותיה' ח"א עמ' 276: "נולד בשנת תר"ז (1847)".

ב'הקריאה והקדושה' גליון טבת תש"ג (ועוד): תר"ב.

משפחת הרחש"ז

בנו השלישי הרה"ק ר' חיים שניאור זלמן נולד בשנת תקע"ג³⁷. זוגתו מרת חיה, נולדה בשנת תקע"ד³⁸.

ילדיהם:

(א) הרה"צ ר' יצחק דובער, נולד בשנת תקצ"ג³⁹. זוגתו מרת דבורה לאה⁴⁰.

ילדיהם⁴¹: (1) הרה"צ ר' (מאיר⁴²) שלום שכנא, נולד לפני שנת תרי"ג⁴³.

(ב) מרת סטערנא, נולדה לערך בשנת תקצ"ה⁴⁴, נפטרה בשנת תר"ט לערך⁴⁵. זוגתו בזו"ר של כ"ק אדמו"ר מוהר"ש.

(ג) מרת ראדא, נולדה בשנת תקצ"ז⁴⁶. בזו"ר אשת הר"ר שניאור (בן הר"ר יעקב בן הצ"צ) – אודותיו להלן במשפחתו.

(37) מסמכי אנ"ל. ובית רבי קכב, א: לערך תקע"ד.

(38) מסמכי אנ"ל.

(39) כן הוא במסמכי אנ"ל.

ב'הקריאה והקדושה' גליון ניסן תש"ד: תקצ"ה.

וב'תולדות משפחת...'. (עמ' 83) בשנת תקפ"ו (וב'הצאצאים' (עמ' 172) בשנת תקפ"ז). וזו טעות, כיון שאביו התחתן רק בשנת תקפ"ח, ראה אג"ק כ"ק אדמו"ר האמצעי (קה"ת תשע"ג) עמ' רסה, וראה גם 'רשימת מאמרי דא"ח של כ"ק אדמו"ר הצ"צ' עמ' א' שחתונת אביו הרחש"ז היתה בשנת תקפ"ח.

(40) לבית צובין מהומיל (כן הוא ב'תולדות משפחת...'. שם, אבל ב'הצאצאים' שם: דובין).

(41) עוד שני בנים היו לו, הר"ר יהודה ליב ור' ברוך, ויתכן שנולדו לפני תרכ"ו (ראה קראוס 118 הע' 16). אך לא כללנום כאן ברשימה כיון שיתכן שהרי"ל נקרא ע"ש דוד אביו המהרי"ל (שנסתלק בשנת תרכ"ז).

(42) בהקדמה ל'סידור מהרי"ד' של אביו הוא חותם 'מאיר שכנא'. וב'תולדות משפחת...'. עמ' 136: "ר' מאיר שכנא שניאורסון מליאדי, הנקרא ר' שלום שכנא".

(43) ברשימות הרב"ש (עמ' עט) שהיה מבוגר ממנו מעט.

(44) לערך בת גילו (או פחות) של כ"ק אדמו"ר מוהר"ש.

(45) ראה רשימת דברי ימי הרבנית רבקה (קה"ת תשע"ד) עמ' יט, ובהערות 98, 99.

(46) מסמכי אנ"ל. ועד פירסום המסמכים הנ"ל לא נודע שמה (ראה 'תולדות משפחת...'. ו'הצאצאים' שם), וכעת נתברר.

משפחת המהרי"ן

בנו הרביעי הרה"ק ר' ישראל נח נולד בשנת תקע"ו⁴⁷. זוגתו בזוו"ר מרת פרידא (בת הר"ר יקותיאל זלמן והרבנית בילא בת כ"ק אדמו"ר האמצעי).

ילדיהם:

(א) הר"ר שניאור דובער, נולד בשנת תקצ"ד⁴⁸. (זוגתו - ?)

(ב) מרת פערלא דבורה, נולדה בשנת תקצ"ו⁴⁹. בעלה ר' שניאור זלמנסאהן (ב"ר לוי יצחק ודבורה לאהבת הצ"צ) – אודותיו להלן במשפחתו.

ילדיהם⁵⁰: (1) מרת שרה ליבא. (2) מרת שיינא רבקה.

המהרי"ן נשא לאישה בזוו"ש את מרת זלאטא⁵¹ (בת הר"ר מנחם נחום בן כ"ק אדמו"ר האמצעי), נולדה בשנת תקפ"ו⁵².

ילדיהם⁵³:

(א) מרת אסתר ליבא⁵⁴, נולדה בשנת תר"ה⁵⁵. בעלה הרה"צ ר' שמריה נח (בן המהרי"ל) – אודותיו להלן במשפחתו.

47) כן הוא במסמכי אנ"ל (1816). ובבית רבי קכב, ב: לערך שנת תקע"ו. וב'הקריאה והקדושה' גליון ניסן תש"ד: תקע"ה. וראה 'מאמרי אדמו"ר האמצעי' – הנחות תקע"ז עמ' תלט, שמשער שהמאמר שנאמר ביום ג' פרשת עקב תקע"ז בברי"מ במשפחת הצ"צ, הוא על הברי"מ של המהרי"ן. ואולי הוא נולד בתחילת שנת תקע"ז (שעדין היתה שנת 1816) והברי"מ נדחתה עד יום שלישי י"ט מג"א.

48) הקריאה והקדושה גליון חשון תש"ב, וכן הוא במסמכי אנ"ל.

49) מסמכי אנ"ל.

50) ב'תולדות משפחת... עמ' 106 (ומשמ ב'הצאצאים' עמ' 215) מובאים שני בניהם ושני בנותיהם בנפרד, אך הבנים וודאי לא נולדו לפני תרכ"ו, כיון שהבן הראשון נקרא לוי יצחק ע"ש סבו שנפטר קודם שנת תרל"ו לערך (ראה רענ"ס עמ' צח-ט הע' 495) והשני נקרא ע"ש הצ"צ. וכיון שקשה לומר שלמהרי"ן לא היו נכדים לפני תרכ"ו, לכאורה יש לומר שהבנות של משפחת זלמנסון נולדו לפני תרכ"ו. ועצ"ע.

51) כן הוא במסמכי אנ"ל. אבל ב'תולדות משפחת... עמ' 64 (ומשמ גם ב'הצאצאים') ששמה הוא חנה חישא (חייקא), וצ"ע.

52) מסמכי אנ"ל.

53) עוד שני ילדים היו להם - ר' יעקב ור' נחום. ר' נחום נקרא ע"ש סבו בן אדמו"ר האמצעי שנסתלק בשנת תרל"ו (רשימות היומן עמ' דש), כך שוודאי אינו שייך לרשימתנו. לגבי אחיו ר' יעקב, ספק האם הוא גדול מאחיו ר' נחום ('תולדות משפחת... עמ' 84) - וא"כ אולי נולד אף לפני תרכ"ו? או קטן ממנו ('שלשלת היחס'), ראה בכ"ז בקובץ 'היכל הבעש"ט' יט עמ' קנא הע' 108.

54) ב'תולדות משפחת... היא רשומה כבתו מזוו"ר. אך ממסמכי אנ"ל משמע שהיא ביתו (הראשונה) מאשתו השניה.

55) מסמכי אנ"ל.

(ב) הרה"ק ר' אברהם⁵⁶, נולד י"א סיוון תר"כ⁵⁷.

(ג) מרת שיינא⁵⁸.

(ד) מרת שטרנא.

(ה) הר"ר משה.

משפחת הריי"צ

בנו החמישי הרה"ק ר' יוסף יצחק נולד בשנת תקע"ח⁵⁹. זוגתו מרת חנה (בת הרה"צ ריי" מטשערקאס והרבנית דבורה לאה בת כ"ק אדמו"ר האמצעי), נולדה בשנת תקע"ח⁶⁰.

ילדיהם:

(א) הר"ר שניאור זלמן מרדכי, נולד בשנת תקצ"ח⁶¹. זוגתו מרת פערל (בת הר"ר לוי יצחק ודבורה לאה (זלמנסאהן) בת הצ"צ) – אודותה להלן במשפחתה.

ילדיהם⁶²: (1) מרת הלברשטם. (2) מרת רבקה.

(ב) הרה"צ ר' נחום דובער, נולד בשנת תר"א⁶³, זוגתו מרת פריידה⁶⁴.

56 לפי 'תולדות משפחת...' הר"א הוא בנו הבכור של המהרי"ג, ומאשתו הראשונה. אך זו טעות, כיון שהמהרי"ג התחתן בפעם הב' עוד לפני שנת תר"ה (ראה הע' 54, 58).

57 הקריאה והקדושה גליון חשון תש"ב, סה"ש תרפ"ה עמ' 81 הע' 55.

58 ב'תולדות משפחת...' מונה אותה בין ילדיו של המהרי"ג מזו"ר, ולפני אחותה מרת פערלא דבורה. וכיון שאינה מוזכרת במסמכי אנ"ל, כנראה גם בזה נמשך אחרי טעותו אצל אחיה ר"א ומרת אסתר ליבא, ובעצם היא בת המהרי"ג מזו"ר ש נולדה לאחר המיפקד.

59 מסמכי אנ"ל. ובבית רבי כג, א: תקע"ט. ובהקריאה והקדושה גליון כסלו תש"ב: תקפ"ב. ובסה"ש תרצ"ז עמ' 242: תקפ"ג.

60 מסמכי אנ"ל.

61 מסמכי אנ"ל.

62 ע"פ מכתבה של מרת עדה די שליט ('הצאצאים' עמ' 169), היה להם גם בן שהיה נשוי למרת מלכה (בת הר"ר לוי"צ בן הרה"צ ר' מנחם נחום בן אדמו"ר האמצעי).

63 מסמכי אנ"ל.

64 כן הוא בכתב התנאים (קובץ שפתי צדיקים גיליון ה עמ' ע-עב), אבל בשאר המכתבים שם (עמ' עג-עה) נכתב 'פרידא'.

בתם⁶⁵: מרת חי' מוסיא⁶⁶, נולדה אחרי שנת תרכ"ב.

(ג) הר"ר אהרן משה, נולד בשנת תר"ג⁶⁷, זוגתו מרת שרה בתיה (בת מרת שטרנא פייגא בת הרבנית דבורה לאה בת אדמו"ר האמצעי).

בנם: הר"ר נחום זלמן⁶⁸.

(ד) מרת שיינא ברכה.

(ה) הרבנית שטערנא שרה, נולדה ט"ו טבת תר"כ⁶⁹.

משפחת הר"י

בנו השישי⁷⁰ הר"ר אהרן יעקב⁷¹ נולד בשנת תקע"ט⁷², נסתלק בשנת תר"ח⁷³. זוגתו מרת פריידא (בת הר"ר ברוך בן הרבנית פריידא בת אדה"ז) נולדה בשנת תקע"ו⁷⁴.

(65) חתונתם ד' אלול תרט"ז בהורנסטייפול (שפתי צדיקים שם). ככל הנראה, לפני שנת תרכ"ו רק ילדה אחת נולדה להם, במכתב אביה משנת תרכ"ב (הובא שם עמ' עג) "נזכה לשמוע ולהשמיע בשורות החיים והשלום ובשורות הזרע חייא וקיימא בקרוב אמנ".

(66) כן הוא ב'תולדות משפחת'. עמ' 107, (ומשם) ב'הצאצאים' עמ' 216. אבל ב'שפתי צדיקים' שם (עמ' פג) מובא מכתב של גיסה הר"ר נח יוסף בועז פרלוב מבעליצא ושם: "הרבנית הכבודה מ' חי' מיטא' (ובכתי' של מכתב אחר (שם עמ' פד) גם נראה שקורא לה כך, ובדוחק אולי ניתן לקרוא שם 'חי' מושא') וצ"ע.

(67) מסמכי אנ"ל.

(68) נפטר א' דפסח תרע"ז, זוגתו מרת שטערנא פייגא, נולדה ג' תמוז תרי"ז (אנציקלופדיה לחכמי גליציה (ירושלים, תשמ"ו) ח"ג עמ' 19).

(69) סה"ש תרפ"א עמ' 13 הע' 12.

(70) ראה רשימת היומן עמ' רמז, וכן הוא במסמכי אנ"ל (ולהעיר שחתונתו התקיימה לפני חתונת אחיו ריי"צ – ראה מאמרי אדה"א שם הע' 38). ובבית רבי (קכ, א) מונה אותו לאחר כל הבנים.

(71) בכ"מ נזכר רק בשם יעקב. בפנקס מליביש ערומים דליובאוויטש (אג"ק צ"צ עמ' קנב-ה) חתם בנו "מאיר שניאור זלמן בא"א הרב המנוח מוהר"ר אהרן יעקב ז"ל". ראה בכ"ז קראוס 142, עמ' 8-57.

(72) מסמכי אנ"ל.

(73) כן הוא במסמכי אנ"ל. אבל ראה פרדס חב"ד גיליון 1 (ומשם בתולדות חב"ד ברוסיא הצארית פרק לה) עמ' 69 הע' 2: שהמאמר ד"ה איכה ישבה בדד תקצ"ז נאמר בעת ניחום אבלים על הר' יעקב בן הצ"צ. וכבר עמד ע"ז בשוה"ג ברשימת דברי ימי הרבנית רבקה עמ' יא-ב, ותינץ שי"ל שהמאמר נאמר בשנת תקצ"ז, ונשנה בשנת תר"ח (וכרגיל בכגון דא) בעת ניחום אבלים על בנו.

(74) מסמכי אנ"ל.

בנם: הר"ר מאיר שניאור זלמן⁷⁵, נולד בשנת תקצ"ט⁷⁶, זוגתו מרת ראדא (בת הרחש"ז) – אודותה להלן במשפחתה.

משפחת כ"ק אדמו"ר המהר"ש

בנו השביעי כ"ק אדמו"ר שמואל נולד ב' אייר⁷⁷ תקצ"ד⁷⁸. זוגתו בזוו"ר מרת סטערנא (בת אחיו הרחש"ז) – אודותה להלן במשפחתה.

כ"ק אדמו"ר מהר"ש נשא לאישה בזוו"ש את הרבנית רבקה (בת הר"ר אהרן בן הרבנית שרה בת כ"ק אדמו"ר האמצעי), נולדה יו"ד מרחשון תקצ"ה⁷⁹.

ילדיהם:

(א) מרת דבורה לאה.

(ב) הרה"צ ר' שניאור זלמן אהרן, נולד י"ט תמוז תרי"ח⁸⁰.

(ג) כ"ק אדמו"ר שלום דובער, נולד כ' מרחשון תרכ"א⁸¹.

75) אף שיש שפקפקו בכך שזהו שמו המלא (ראה למשל תולדות חב"ד ברוסיה הצארית עמ' פג סוף הע' 1), לכאורה בפשטות כבר הוברר שזהו אכן שמו; בתכריך כתב יד של מאמרי כ"ק אדמו"ר האמצעי וכ"ק אדמו"ר הצ"צ הנשמר בספריית ליובאוויטש (ומספרו 2240) רשום שהוא שייך ל"מאיר שניאור חתן כ"ק הרח"ז שליט"א מליאדי", ובמסמכי אנ"ל נקרא שמו "זלמן".

וראה גם קראוס 118 הע' 7, שרוצה לומר שהר"ת רמ"ש או ב"א מ' שניאור הרשום על כת"י של מאמרי דא"ח הכוונה היא לר' מאיר שניאור בן ר' יעקב.

76) כן הוא במסמכי אנ"ל. ובפרדס חב"ד שם, שנולד בשנת תקצ"ו-תקצ"ז (שבשנת תקצ"ה היתה חתונת אביו, ובתקצ"ז כבר נסתלק) – אך ראה מ"ש לעיל הע' 73 שאביו לא הסתלק בתקצ"ז.

77) כן הוא ב'שלשלת היחס' שבהקדמת 'היום יום', וכן בספר התולדות אדמו"ר מהר"ש. וברשימת דברי ימי הרבנית רבקה: י"ג אדר תקצ"ד. וברשימת כ"ק מוהריי"צ "תרכ"ו" (הובא ברשימת דברי ימי הרבנית רבקה הע' 71): יו"ד שבט תקצ"ג.

וברשימת היומן עמ' שפה: "בזמן לידת מהרשנ"ע יש ב' סברות אם בשבט או ב' אייר".

78) ספר התולדות מהר"ש (תשנ"ז) בהערות וציונים להערה 2. וראה גם הערה קודמת. וכן הוא במסמכי אנ"ל.

79) כן הוא ברשימת דברי ימי הרבנית רבקה עמ' א (ועוד. עיי"ש בכ"ז בהנסמן שם בהע' 2).

וב'הקריאה והקדושה' גיליון שבט תש"א (ועוד): בשנת תקצ"ג.

וצ"ע מדוע לא נזכרה במסמכי אנ"ל, כיון שנישאו לפני שנת תרי"א? (ראה הנסמן ברשימת דברי ימי הרבנית רבקה הע' 123).

80) כן הוא ברשימות היומן עמ' דש ועוד. ובשלשלת היחס (ועוד): תרי"ט. וראה באריכות בהנסמן ברשימתי 'בני כ"ק אדמו"ר מהר"ש' (לעיל הערה 22).

81) ספר התולדות שלו עמ' 3.

(ד) הרה"צ אברהם סענדער, נולד בשנת תרכ"ה לערך⁸².

משפחת זלמנסאהן

בתו הראשונה⁸³ הרבנית דבורה לאה, בעלה הרה"ח ר' לוי יצחק זלמנסאהן (בן הר"ר יקותיאל זלמן והרבנית בילא בת אדמו"ר האמצעי).

ילדיהם:

(א) הר"ר שניאור. זוגתו מרת פערלא דבורה (בת המהרי"נ) – ילדיהם נכתבו לעיל במקומה.

(ב) מרת פערל. בעלה הר"ר שניאור זלמן מרדכי (בן הרי"צ) – ילדיהם נכתבו לעיל במקומו.

(ג) ר' מרדכי בער⁸⁴.

(ד) ר' (יוסף⁸⁵) חיים, נולד בשנת תר"ז-ח⁸⁶.

(ה) מרת רבקה⁸⁷.

משפחת שניאורסאהן

בתו השנייה הרבנית ראדע פריידא. בעלה הרה"ח ר' שניאור שניאורסאהן (בן הרה"צ ר' מנחם נחום בן אדמו"ר האמצעי).

(82) ראה בארוכה ברשימתי 'בני כ"ק אדמו"ר מהר"ש' (לעיל הערה 22).

(83) ראה מכתבו של הרה"ק הרי"צ מאוורווש (הובא בב"מ 258 עמ' 16) שמונה את אחיותיו קודם את הרבנית דבורה לאה, ואח"כ את הרבנית ראדע פריידא (ושם כותב ראזע במקום ראדע). וכן הוא עפ"י כתבי מאמרי רבותינו נשיאנו על חתונותיהם; מאמר כ"ק אדמו"ר האמצעי מיום ועש"ק תצא, י"ג אלול תקפ"ו "על חתונת נכדו לוי יצחק" עם הרבנית דבורה לאה (ב"מ 143 עמ' 63, וראה גם גליון 154 עמ' 70), ומאמר כ"ק אדמו"ר הצ"צ ש"נאמר בשנת תקצ"א בעת חתונת בתו שבת אחרי שבועות" (רשימת מאמרי דא"ח עמ' יג). וב'שלשלת היחס' מונה את הרבנית ראדע פריידא ראשונה. ועדיין יש לברר את שנת הולדתם, ע"מ לקבוע את הסדר המדויק של לידתם של ילדי כ"ק אדמו"ר הצ"צ.

(84) מאגרת כ"ק אדמו"ר הצ"צ (אג"ק עמ' קנז). ואינו מופיע במקומות אחרים.

(85) בפנקס מליש ערומים דליובאוויטש, חתום 'יוסף חיים בהרב מו' לוי יצחק', וראה קראוס 142 עמ' 57, שמשער, שהוא ר' חיים זלמנסאהן המוזכר באג"ק אדמו"ר מוהרש"ב ח"א עמ' רנד (וכן בסה"ש תש"ז עמ' 63, תש"ט עמ' 272, רשימת היומן עמ' שפו, רסא ובהנמנן שם).

(86) עפ"י רשימות הרב"ש עמ' עט.

(87) ב'תולדות משפחת...' היא מופיעה לפני אחותה מ' פערל. ולענ"ד היא קטנה ממנה ואף לא היתה נשואה (לכאורה) בשנת תרכ"ו. וזאת כיון שאחותה מרת פערל היתה נשואה עם הרש"מ שנולד בשנת תקצ"ח, ואילו היא היתה נשואה עם הרי"ל בן המהרי"ד שנולד לא לפני שנת תרי"ג (ראה לעיל הע' 43, שאחיו רש"י היה גדול מהרב"ש במעט, וא"כ הוא היה צעיר יותר מהרב"ש), וגיל הנישואים בבית רבי היה בגיל 14 ומעלה (ראה במחקריו הנ"ל של ר"ש קראוס).

ילדיהם:

(א) מרת פרומא. בעלה ר' בנימין צוקרמן.

בנם: ר' דב.

(ב) מרת חיה עטא⁸⁸. בעלה - ⁸⁹?

(ג) מרת רבקה זלטה.

(ד) ר' ברוך⁹⁰.

מזוזה מצלת (גליון)

הרב שבתי אשר טיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

בקובץ העבר (א'ק) פלפל הרב נ. ש. שי' בהסוגיא דמזוזה בעיר הנדחת ובהע' 144 הביא מה שביארתי בקובץ א'צט שכוונת רש"י היא לתרץ לדידן (ראה רמב"ם בהל' ע"ז פ"ד הל' טו), למה לא יצילו הכתבי קודש את כל העיר, שהוא מפני שאינן נחשבים כשלל העיר. והקשה עלי וז"ל: "ולא ביאר היטב את כוונתו, כי בגמ' (ק"ג א) מפורש שהמשנה היא שלא כדעת ר"א שאומר שמזוזה מצילה כו'".

ואני תמה על השגתו, דכי כתבתי שהמשנה היא כדעת ר"א?

כתבתי שכוונת רש"י (בסד"ה דכתיב ואבדתם) היתה לתרץ לדידן¹ למה יגנוזו ולא יצילו הכתבי קודש את כל העיר כדעת ר"א. ולזה כתב רש"י²: "ואנן בעינן שללה וליכא דהאי שלל שמים הוא". והיינו לדידן כיון שהכתבי קודש אינם מחוברים וכו' ואפשר לגנוזם, שפיר טובא שאפ' לקיים ושרפת. ומזה דייק הרבי דשאני מזוזה כיון שמחוברת היא לבית ו"נעשה חלק הבית ובמילא דהעיר", ומצילה אף לדידן.

(88) כן הוא באג"ק כ"ק אדמו"ר מהר"ש עמ' יט. וב'תולדות משפחת... עמ' 78: "חיה אסתר (אטא)" (ומשם להצאצאים עמ' 169 (בשיבוש?) "חווה..."). וב'ספר היחס למשפחת ריבלין' (ירושלים תרצ"ה) עמ' 20 מס' 169: "חיה עטא-איטקע".

(89) חתונתם היתה בחורף תרי"ט - ראה רשימת מאמרי דא"ח צ"צ עמ' קלז.

(90) ראה לעיל הע' 14.

(1) כבערוך לנר על הגמ' ובצפע"נ (מהדו"ת ע' פז), וכמו שמוציין הרב הנ"ל בהע' 149.

(2) ופלא הכי גדול מה שהציע הכותב הנ"ל "שעיקר דברי הרבי - הם לא לפי שיטת רש"י" דהרי קושיית הרה"ח ר' מ"פ כץ ע"ה לרבי היתה **מפרש"י**!

משא"כ לר"א, כיון שהכתבי קודש שייכים לתושבי עיר זו ואינם כנכסי אחרים שמופקדים בתוכה, ס"ל שאי אפשר לקיים ושרפת דהא משיירי מידי דפשיטא שא"א לשרוף הכתבי קודש דהא כתיב לא תעשה כן לה' אלוֹקֵיכֶם.

נמצא דלדידן, רק מזוזה מצילה על כל העיר ולר"א לא רק מזוזה מצילה אלא ה"ה (ואדרבה כ"ש הוא כיון שנמצא בהם הרבה אזכרות) אחד מן החומשין או ספר מכל הנביאים שאזכרת השם כתובה שם.

ואדרבה, הוכחת רש"י בדף עא (ע"א)³ היא מזה שכתבה הגמרא בדף קיג דמתניתין דתנא "כתבי הקדש יגנוז" היא דלא כר"א שסובר שאפי' מזוזה אחת מצילה. דלכאורה קשה טובה, דבשלמא מזוזה מצילה אבל מנ"ל דה"ה שאר כתבי הקדש? ומזה שכתב הגמ' בפשיטות שהמשנה היא שלא כדעת ר"א הרי זו הוכחה גמורה שכוונת ר"א בזה שאמר "אפילו מזוזה" היא דכ"ש שאר כתבי הקדש! ודוקא לפי"ז מובן למה א"א לומר דמתניתין היא כדעת ר"א.

וע"ז כתבתי שלא בא רש"י בדף קיג אלא לתרץ לדידן (התנא קמא) למה באמת לא יגנוז. וע"פ תירוצו (שלדידן אינם בכלל שללה אלא הרי הם כנכסי אחרים שמופקדים בתוכה) מובן דמזוזה (שמחוברת וע"כ בכלל שללה היא) מצילה אף לדידן כיון דע"כ בכלל שללה היא.

וזהו גם הפירוש במ"ש הצמח צדק ש(לדעת הרמב"ן, להלכה ולא לפי דעת ר"א לחוד, י"ל ש)ה"ה אם נמצא ביהכ"ס בעיר הנידחת ג"כ מצילה, כיון שהיא חלק מהעיר.

ואסיים בדברי הרבי "ולפלל שלא תפסו העיקר", ש"מכל זה רואים את גודל המעלה שפועלת מצות מזוזה".



(3) ולכן כתב רש"י בדף עא ע"א "וכל שכן אחד מן החומשין או ספר מכל הנביאים שאזכרת השם כתובה שם", דלכאורה למאי נפ"מ בזה שם? אלא כוונתו להדגיש שחידושו של ר' אלעזר הוא שגם שאר כתבי הקודש מצילין את כל העיר כיון שגם הם נחשבים כשלל העיר לדעתו. משא"כ לדידן אינה מצילה אא"כ "נעשה חלק הבית ובמילא דהעיר".

(4) וראה מה שנדחק הנ"ל בהע' 148 שם שאין הכרח לומר כן (ועיין שם שכתב שכדברי מובן גם מספר משחת אהרן על הגמ' שם), כי י"ל ש"כתבי קדש" כוללים גם מזוזה. והוא פלא גדול בעיני ואינו מובן כלל לענ"ד. דאי ס"ל לר"א שרק מזוזה מצילה, לא הו"ל לסתום אלא לפרש! וסתר דעת עצמו שם שכתב שכוונת ר"א היא "רק על מזוזה לבד, ולא על שאר כתבי קדש"!

פענוח צפונות התורה

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

להלן כמה הערות שנתעוררתי לאחרונה בדברי הגאון הרוגוצ'ובי ז"ל בספרו 'צפנת פענח' על התורה:

אם תיבין לא אתפרע

עה"פ (בראשית יח, כא) "ארדה נא ואראה הכצעקתה הבאה אלי עשו כלה, ואם לא אדעה", מתרגם אונקלוס וז"ל "אתגלי כען ואדון הכי קבלתהון דעלת לקדמי עבדו אעבד עמהון גמירא, ואם תיבין לא אתפרע", ומפרש הרוגוצ'ובי ז"ל "זה הגדר גמר, עי' סוטה דף י"ג ע"ב בא גבריאל וכו' גבי פוטיפר, וזה ר"ל כאן".

וכוונתו מבוארת בציונו לסוטה שם, דהנה איתא בגמ' שם "ויקנהו פוטיפר סריס פרעה, אמר רב שקנאו לעצמו [למשכב זכור, רש"י], בא גבריאל וסרסו בא גבריאל ופרעו", והיינו שגמר את הסירוס, ומבואר אם כן ד"פרע" לשון גמר הוא, וזהו כוונת התרגום כאן "ואם תיבין לא אתפרע", כלומר "לא אגמור".

וראה בהערות שבהוצאת מכון 'צפנת פענח' בעריכת הרבנים כשר שהעירו דלפי זה הרי "לא אתפרע" הוא ההיפך מ"גמירא" שנתרגם אונקלוס לעיל מיני' על תיבת "כלה".

ולכאורה עדיין צ"ב כוונת הרוגוצ'ובי ז"ל בכל זה, דמה הכוונה ש"אתפרע" זהו גדר "גמר", ולכאורה כוונת התרגום בפשטות הוא שבאם יעשו תשובה, אזי הקב"ה מבטיח שלא יעניש אותם, ומהו כוונת הרוגוצ'ובי ז"ל בהוסיפו שהוא לשון "גמר".

ונראה לומר הביאור בזה, דהנה יעויין ב'צפנת פענח' שם לעיל מיני' שכתב הרוגוצ'ובי ז"ל לבאר לפי דרכו שסודם היתה בגדר עיר הנדחת, ואשר זהו כוונת הפסוק כאן "ארדה נא ואראה וגו'", וכלשונו שם "מכאן למד רבינו הרמב"ם ז"ל בהל' ע"ז פ"ד ה"ן גבי עיר הנדחת דתחילה מתרין בהם לתשובה, ואם עשו תשובה אז אותם שעבדו ע"ז נסקלין, ושאר כנשים וטף וגוף העיר תשאר, אבל אם לא עשו תשובה אז הוה עיר הנדחת וכולם נהרגים והעיר תשרף וכן שללה, וזה ר"ל כאן הפסוק וכתרגומו, ועי' בירושלמי [סנהדרין פ"ה ה"ח] ובתוספתא דסנהדרין [פ"ד, א] דסודם הוה גדר עיר הנדחת, וכן ר"ל התרגום כאן".

ועד"ז פירש גם להלן עה"פ (בראשית יח, כד) "אולי יש חמשים צדיקים וגו'" וז"ל בתו"ד שם "וזה ר"ל ארדה נא וגו' [מגדר נב"ד הגדול, הכצעקתה ר"ל שאין חוזרין, אז כלה, כדין עיר הנדחת, ואם לא, רק אדעה".

ולפ"ז י"ל שזהו מה שדקדק לפרש בכוונת התרגום עה"פ "ואם לא אדעה" דהיינו "ואם תיבין לא אתפרע", דהכוונה בזה שאם יעשו תשובה, אזי רק "לא אתפרע", שלא יגמור, דהיינו שלא יכלה וישרוף כליל את העיר, אמנם אין הפירוש שאם יעשו תשובה לא יענישם "כלל", דהרי הדין הוא בעיר הנדחת שאם עשו תשובה, הנה עכ"פ אלו שעבדו ע"ז נענשים.

וזהו כוונת התרגום – כפי שפירש לה הרוגוצ'ובי ז"ל – שאם "הכזעקתה" דהיינו שיראה שלא חוזרין בתשובה, אזי "כלה" דהיינו כתרגומו "גמירא", שהקב"ה ישרוף כליל את כל העיר, אמנם "ואם לא, אדעה", דהיינו שאם יעשו תשובה, אזי "לא אתפרע" שלא "יגמור" ויכלה את העיר, אך עדיין יעניש את אלו שעשו ע"ז עכ"פ.

ולזה נראה שכוון הרוגוצ'ובי ז"ל בפירושו "ואם תיבין לא אתפרע, זהו הגדר גמר", וכן נראה שלזה דקדק גם לעיל מיני' במש"כ "וזה ר"ל כאן הפסוק וכתרגומו . . וכן ר"ל התרגום כאן" דנראה שכוונתו בזה למשנ"ת.

באר מים חיים

עה"פ (בראשית כו, יט) "ויחפרו עבדי יצחק בנחל, וימצאו שם באר מים חיים" פירש הרוגוצ'ובי ז"ל לפי דרכו שכוונת יצחק אבינו בזה היתה לתקן ולטהר את עשו בנו וז"ל "ולכך התחילו [במעייין] בגדר פרה וצריך מים חיים, וכן בזב טה"ג צריך מים חיים, וגם בע"ק [= בעל קרי] לכתחילה כן, כמבואר בירושלמי פ"ג דברכות [סוף הלכה ד] ע"ש . . וזה לתקן עשו דהוא ע"ז רציחה ותאוה, וזה תקן יצחק, ולכך מצא מים חיים".

כוונתו מבוארת בזה – וכפי שביארו לה בהערות להוצאת מכון 'צפנת פענח' – שעשו נפגם בשלשה ענינים, הא' ב"רציחה" שהוא עון המביא לידי טומאת מת, וטהרתו במי פרה הטעון מים חיים, והב' ב"עבודה זרה" שהוא כנגד טומאת זב, וכדאיתא בנדה לר, א "אין העכו"ם מטמאין בזיבה, אבל גזרו עליהן שיהיו כזבין לכל דבריהם", וטהרתו גם כן במים חיים וכמ"ש להדיא בויקרא (טו, יג), והג' בענין ה"תאוה", דהיינו בטומאת קרי, דלהמחמירים בירושלמי שם יש לטבול במים חיים, וכנגד ג' ענינים אלו מצא יצחק "מים חיים" לתקן ולטהר הני ג' בחינות של טומאה .

והנה על הר"ת "טה"ג" כתבו בהוצאת מכון 'צפנת פענח' לפענח דהכוונה: "טומאת הגוף".

ואולי י"ל עוד בפענוח הר"ת באו"א דלכאורה, אי נימא כדבריהם, הרי "טומאת הגוף" מאי קמ"ל, ומהו הדיקוק והקשר בזה שוב הוא בגדר "טומאת הגוף" להמשך תוכן הענינים כאן, דהכוונה "טומאת ה'עובדי ג'ילולים", וכוונת המשך הענין "וכן בזב

טה"ג צריך מים חיים" היינו שכמו"כ הוא בטומאת זב, שהוא הוא בחינת טומאת עובדי גילולים וכמבואר בנדה שם שגזרו טומאת זיבה על העכו"ם, שצריך לזה מים חיים.

וכוונתו בזה להבהיר בדרך קצרה הקשר בין טומאת זב לעשו והתיקון ע"ז על ידי יצחק אביו במים חיים, והצורך בהבהרה הוא משום דבשלמא לענין "רציחה" ו"תאווה" מובן, דרציחה מביא לידי טומאת מת הטעון מים חיים כידוע ותאווה היינו הענין דבע"ק שלהמחמירים צריך מים חיים וכמו שציין שם להדיא מדברי הירושלמי, אכן לכאורה מאי אירא "זב" להכא, ולזה ביאר כוונתו בקיצור לשונו שזב הוא "טומאת העובדי גילולים" [וכדאיתא בנדה שם], ולכן הרי הוא כנגד עון הג' של עשו דהיינו ע"ז, וגם לזה [טומאת זב] צריך מים חיים.

בחינת "כסא" ומספר שלשה

עה"פ (בראשית כח, יב) "ויחלם והנה סלם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה, והנה מלאכי אלקים עולים ויורדים בו", מפרש הרוג'ובי ז"ל את תוכן הענין לפי דרכו וז"ל "לא רצה זה אלא ה' לי וכו' רק כמו בא"י עיין תענית דף י' הקב"ה משקה בעצמו לא ע"י שליח. . . וזה גדר כסא ג' מעלות כמ"ש בירושלמי סוף פ"ג דשבת, וזה חכמה, מנורה, שהוא ג' מעלות. . . וזה ד', וזה סולם הנהגת כל העולם דרך עילה ועלול, אך יעקב לא נתרצה בזה, רק במנורה, חכמה, כסא ג' חוקים כמבואר, וזה גדר קשר של יד יוד וכו'" עיי"ש.

וכוונתו בזה מבוארת שחלוק הוא בחינת "כסא" מבחינת "סולם", דענין הכסא מורה על ההשפעה כפי שהיא באה מצד המשפיע עצמו בלי שום שליח ואמצעי, שכן – כמבואר בהערות להוצאת מכון 'צפנת פענח' – בחינת הכסא אינו מהות לעצמו אלא כל כולו מתייחס ובטל להיושב עליו, משא"כ ענין הסולם מורה על ההשפעה כפי שהיא באה על ידי שליח ואמצעי, והיא היא הנהגת העולם בבחינת עילה ועלול.

ולכן מצינו בהלכה שבחינת "כסא" שייך למספר ג' [ג' מעלות] משא"כ "סולם" שייך למספר ד' [ד' חוקים], וכדאיתא בירושלמי שבת פ"ג ה"ז "דבית רבי ינאי אמרין עד ג' כסא, מיכן והילך כסולם", כי מספר ג' מורה על ההשפעה כפי שהיא מצד המשפיע עצמו בלי שום אמצעי, וזהו הטעם שגם שאר הענינים השייכים לבחינה זו – כמו: "חכמה", "מנורה", אות "יוד" – קשורים איכשהו למספר ג' [עיי"ש ובהערות שם הביאור בזה], משא"כ מספר ד' ענינו השפעה שבאה ע"י אמצעי, והיא היא הנהגת העולם [ויסודו בזה מדברי הרמב"ם במו"נ ח"ב פ"י עיי"ש וש"נ].

וזהו כוונת הכתוב כאן – לדרכו המיוחד של הרוג'ובי ז"ל – שיעקב לא רצה בבחינת הסולם, היינו בהשפעה שעל ידי שליח, אלא רצה דוקא בבחינת הכסא, היינו בהשפעה כפי שהיא באה מצד הקב"ה עצמו בלי שום אמצעי, עכת"ד.

והנה לא נתבאר להדיא בדברי הרוגוצ'ובי ז"ל הקשר הפנימי בין מספר ג' לענין ההשפעה כפי שהיא באה מצד המשפיע עצמו והקשר בין מספר ד' להשפעה כפי שהיא באה על ידי שליח, ולכאורה צ"ב מהו הקשר בין הענינים .

והנראה לומר בזה, דהדברים עולים בקנה אחד ומתבארים היטב להמבואר בתורת החסידות בכ"מ [ראה לקו"ש חכ"ו עמ' 46 ואילך] ובהנסמן שם הערה 35 לסה"מ תרס"ו עמ' רח ; שם עמ' רפז-ח וש"נ] שההשפעה כפי שהיא בעולם המשפיע עצמו, כלולה היא מג' בחינות, ולכשמתקבלת בכלי המקבל, אזי ניתוסף מדריגה רביעית – שטח ועולם המקבל, ולכן מספר ג' שייך לבחינת המשפיע ומספר ד' שייך לבחינת המקבל [היינו ההשפעה עצמה הכלולה מג' בחינות וכלי המקבל] עיי"ש בארוכה .

ולפי זה יבואר על נכון תוכן ביאור הרוגוצ'ובי ז"ל שההשפעה כפי שהיא מצד המשפיע עצמו בלי שום אמצעי ושליח היא שייכת למספר ג', והיינו בהתאם להמבואר בתורת החסידות שכל השפעה כפי שהיא עדיין בעולם הנותן היא כלולה מג' בחינות וכמוש"נ, משא"כ כשההשפעה היא באה על ידי שליח, אזי היא קשורה למספר ד', וי"ל בדא"פ הביאור בזה דהיינו משום כי מעתה הרי כבר מתחיל שלב ה"קבלה", החל מקבלת ההשפעה מאת המשפיע הקב"ה אל תוך כלי ושטח ה"שליח" והאמצעי, ומכאן והלאה בבחינת עילה ועלול מן ה"שליח" אל כלי המקבלים שלאח"ז, ולכן בחינת ה"סולם" המורה על ההשפעה כפי שבאה על ידי שליח [מקבל] קשורה היא למספר ד' .

ושו"ר בלקו"ש חכ"ו שם עמ' 46 הערה 34 ובלקו"ש חכ"ז עמ' 202 הערה 61 ועד"ז גם בלקו"ש עמ' 323 הערה 50, שבכל הני ג' מקומות ביאר רבינו את תוכן הענין דמספרים ג' וד' ע"פ פנימיות הענינים וכנ"ל, ובתו"ד שם ציין רבינו לדברי הצפנת פענח הנ"ל ריש פרשת ויצא עיי"ש, ונראה לומר אשר – אם כי אינו מפורש שם להדיא – [גם] לזה כוון רבינו בהציון להצפע"נ, שתוכן דברי הרוגוצ'ובי ז"ל עולים בקנה אחד [ומתבארים היטב] להמבואר בתורת החסידות בענין השייכות של מספרים ג' וד' עם המדריגות דמשפיע ומקבל יעוי"ש ודו"ק.



דיוקים בשו"ע אדה"ז מהדו"ק ומהדו"ב סי' א'

הת' לוי יצחק ראקסין

תלמיד במתיבתא

כתב אדה"ז בתחילת השו"ע במהדו"ב או"ח סי' א' סעי' א' וז"ל:

"יהודא בן תימא אומר הוי עז כנמר וקל כנשר רץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים. עז כנמר הוא שלא להתבייש מפני בני אדם המלעיגים. וגבור כארי - עיקר הגבורה הוא בלב להתגבר על יצרו לנצחו כגבור המתגבר על שונאו לנצחו ולהפילו לארץ. וכן צריך כל אדם בבקר להתגבר על יצרו כארי לקום משינתו קודם אור הבקר לעבודת בוראו, כדי שיהא הוא מעורר השחר כמ"ש 'אעירה שחר' אני מעורר השחר ואין השחר מעיר אותי וזו מדה בינונית".

ובסעי' ב' וג', לאחר שכתב ה"מדה בינונית" מפרט את סדר השכמת הבוקר "לכל ירא שמים, וכל החיל אשר נגע ה' בלבו, שיקום בחצות הלילה לקונן מעט. . על חורבן בית המקדש וגלות השכינה. . ואח"כ לעסוק בתורה" וכו',

וממשיך בסדר השווה לכל נפש בסעי' ד': "ומיד שניעור משינתו כדי שיוכל להתגבר על יצרו לקום בוריונות בחצות או קודם עמוד השחר במדה בינונית יחשוב בלבו לפני מי הוא שוכב, וידע שמלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא חופף עליו שנאמר 'מלא כל הארץ כבודו', ואלו היה שוכב לפני מלך בשר ודם העומד עליו היה מתחייב בנפשו קל וחומר לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה".

ובסעי' ה': "וזה כלל גדול בתורה ובמעלת הצדיקים ההולכים לפני האלקים כמ"ש 'שויתי ה' לנגדי תמיד' כי אין ישיבת האדם ותנועותיו ועסקיו והוא לבדו בביתו כישיבתו ותנועותיו ועסקיו והוא לפני מלך גדול. ואין דיבורו והרחבת פיו כרצונו והוא עם אנשי ביתו כדיבורו במושב המלך. כל שכן כשישים האדם אל לבו שהמלך הגדול מלך מלכי המלכים הקב"ה עומד עליו ורואה במעשיו כמ"ש 'אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו נאם ה' הלא את השמים ואת הארץ אני מלא' מיד יגיע אליו היראה וההכנעה בפחד ה' ובושתו ממנו תמיד. ואם לא יגיע אליו מיד יעמיק הרבה בענין זה עד שיגיע אליו וגם ישוב בתשובה שלימה על כל עונותיו שהם המונעים מהגיע אליו היראה כמ"ש 'עונותיכם היו מבדילים' וגו', עכ"ל במהדורה בתרא.

והנה, במהדו"ק כתב ג"כ אותו תוכן הדברים, אך במהדו"ב שינה הרבה בדקדוק לשונו ובסדר הדברים ממש"כ במהדו"ק, ורבו כמו רבו הדיוקים בזה בזה ונפרט כמה מהם, וז"ל במהדו"ק סעי' א':

"יתגבר כארי לעמוד בבוקר לעבודת בוראו יתברך שלכך נברא ולכך מחזיר לו נשמתו. ואף אם יסיתנו יצרו לאמר עדיין לא שבעת משנתך - יתגבר עליו לקום שיהא הוא מעורר השחר. ויחשוב בלבו לפני מי הוא שוכב וידע שמלך מלכי המלכים הקב"ה חופף עליו, שנאמר 'הלא את השמים ואת הארץ אני מלא נאם ה'' ואלו היה שוכב לפני מלך בשר ודם שעומד עליו היה מתחייב בנפשו ק"ו לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה ולכן יקום מיד בזריזות לעבודת בוראו יתברך ויתעלה, ואל יאמר הנני שוכב במטתי ואלמוד, אלא יעמוד וילבוש מלבושיו, משום שנאמר 'הכון לקראת אלהיך ישראל'".

ובסעי' ב': "וכן יחשוב בכל עסקיו ועניניו, כי אין ישיבת האדם ותנועותיו ועסקיו והוא לבדו בביתו, כשישיבתו ותנועותיו והוא לפני מלך גדול. ואין דבורו והרחבת פיו כרצונו והוא עם אנשי ביתו וקרוביו, כדבורו במושב המלך. כל שכן כשישים האדם אל לבו שהמלך הגדול מלך מלכי המלכים הקב"ה אשר 'מלא כל הארץ כבודו' עומד עליו ורואה במעשיו כמ"ש 'אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו נאם ה'', מיד יגיע אליו היראה וההכנעה מפחד הבורא יתברך ויבוש ממנו תמיד".

ובסעי' ג': "ולא יתבייש מפני בני אדם המלעיגים עליו בעבודת בוראו יתברך, ומ"מ לא יענה דברי עזות כנגד המלעיגים שלא יקנה קנין בנפשו להיות עז פנים אפילו שלא במקום עבודתו יתברך". עכ"ל.

ונתעכב בעיקר על סעי' א' שבמהדו"ב, וחילופו במהדו"ק, והפרטים שמתתעפים מזה בנוגע לשנוי הסדר בכמה דברים (סעי' ד-ה במהדו"ב - סעי' א-ב במהדו"ק, ועוד), ולפרט החילוקים הבולטים על סדר מהדו"ב, ובחלק מהם כבר העירו אחרים:

א. במהדו"ק מתחיל "יתגבר כארי וכו'" (כהשו"ע), ובמהדו"ב "יהודה בן תימא אומר וכו'" (כהטור).

ב. במהדו"ב ממשיך בהעתקת דברי יהודה בן תימא "הוי עז כנמר וכו'". משא"כ במהדו"ק (כנ"ל, וכהטור ושו"ע).

ג. במהדו"ב מתחיל לבאר "עז כנמר וכו'" כבר בסעי' א', משא"כ במהדו"ק השאירו עד לסעי' ג'.

ד. ובוה גופא: במהדו"ק "ואל יתבייש מפני בני" המלעיגים עליו" ובמהדו"ב "בני" המלעיגים" סתם, בלי הוספת "עליו".

ה. במהדו"ק הוסיף לאחרי זה תיבות "בעבודתו ית'", משא"כ במהדו"ב.

ו. וגם: במהדו"ק ממשיך להזהיר (בהעתקת דברי ה"ב") "ומ"מ לא יענה דברי עזות וכו'", משא"כ במהדו"ב לא העתיקם.

ז. במהדו"ק לומד מהארי (רק) דבר א': לעמוד בבוקר לעבודתו ית', ובמהדו"ב ב' דברים; 1) "להתגבר על יצרו וכו'", (ומוסיף)

2) "וכן צריך כל אדם בבקר להתגבר על יצרו כארי לקום וכו".

ח. במהדו"ב כותב בנוגע לענין הראשון "ועיקר הגבורה היא בלב", שלא נמצא במהדו"ק.

ט. במהדו"ק מוסיף התבוננות ארוכה בסעי' א-ב, (ואח"כ ממשיך "ולא יתבייש וכו'", בסעי' ג') ובמהדו"ב כתב את כל זאת בסעי' ד-ה (אחר "תיקון חצות").

י"ד. במהדו"ק כותב "ואף אם יסיתנו יצרו לאמר עדיין לא שבעת משנתך וכו" (בתחילת דבריו), והשמיטו במהדו"ב.

י"א. במהדו"ק כתב, שהטעם ל"יתגבר כארי לעמוד בבוקר" הוא משום "שלך נברא ולך מחזיר לו נשמתו", ובמהדו"ב השמיטו. [אבל מה שסיים במהדו"ב ס"א "וזה מדה בינונית" משא"כ במהדו"ק - פשוט הוא, כי במהדו"ב ממשיך מיד במדת יר"ש וכו', משא"כ במהדו"ק שכתב זאת בסעי' ח'].

עוד יש לדייק בלשון אדה"ז במהדו"ב גופא:

י"ב. בנוגע "להתגבר על יצרו" כותב "לנצחו כגיבור המתגבר על שונאו לנצחו ולהפילו לארץ". ויש להבין לשם מה כתב לשון כזו, ובפרט שלא נמצא בטור וש"ע ומפרשיהם.

י"ג. מש"כ "לקום משינתו קודם אור הבוקר לעבודת בוראו" - וכי במאי עסקינן? ועוד, דאי לזאת הו"ל לכתוב כן מיד בהתחלה בנוגע לעז כנמר כו'.

ועוד יש לדקדק בתוכן דבריו:

י"ד. אדה"ז (במהדו"ב) מעתיק מדברי יהודה בן תימא ד' דברים; הוי א, עז כנמר ב, קל כנשר ג, רץ כצבי ד, וגיבור כארי. אבל למעשה ביאר רק את הראשון והאחרון, והאמצעיים - קל כנשר ורץ כצבי לא הוסיף לבאר את משמעותם בעבודת האדם. אך בטור, שממנו מועתקים עיקרי הדברים, אכן מבאר גם את אלו. ויל"ע למה אין אדה"ז מפרשם. ט"ו) ולאידך ונשאלת הקושיא על אדה"ז, מכיון שאינו מבאר את תוכנם - מדוע אכן מעתיקים.

והנה, להבנת הדברים יש להקדים עוד דיוק עקרי, שבמהדו"ק נקראו הלכות אלו "הלכות הנהגת האדם בבוקר" (כהטור וש"ע) אבל במהדו"ב שינה בזה, וקוראם "הלכות השכמת הבוקר", וי"ל, שבזה מניח אדה"ז יסוד גדול להבנת דבריו במהדו"ב, שכאן עוסק בדינים השייכים ל"השכמת (האדם) בבוקר" דהיינו בעת קומו, ולא בדיני

"הנהגת האדם בבוקר", השייכים גם לאחר קומו, וכהכותרת במהדו"ק, אשר לכן במהדו"ב בתחילת סעיף א' כתב רק הדינים השייכים לעת קומו.

הלכך, הדבר שנוגע ראשית כל הוא להיות "עז כנמר שלא להתבייש מפני בנ"א המלעיגים", שהוא יסוד גדול לעבודת האדם במשך כל היום, וכלשון הטור "והתחיל בעז כנמר לפי שהוא כלל גדול בעבודת בוראו ית', לפי שפעמים אדם חפץ לעשות מצוה ונמנע מלעשותה וכו'", והוא נוגע גם מיד בקום האדם משינתו - שלא להתבייש מפני בנ"א שמלעיגים בזה, וצריך להיות "עז" כדי שלא להתפעל מהם (ובזה מבואר דיוק ג').

ומה"ט נמי אינו מבאר את משמעות קל כנשר ורץ כצבי, דאע"ג שהם יסודיים בעבודת האדם, מ"מ אין להם שייכות למצב האדם בעודו שוכב על מיטתו, ש"קל כנשר" פירושו למהר להעצים את עיניו מראות ברע, ו"רץ כצבי" היינו שירוץ לדבר מצוה (הטור), ודברים אלו שייכים רק להלן בעבודת האדם במשך היום (ובזה מבואר דיוק י"ד).

[ולכאורה לפי"ז מובנת גם מה שמשמיט אדה"ז מש"כ במהדו"ק ס"ד "ואם טינו יכול להשכים קודם אור הבוקר, מ"מ לא יאחר זמן התפילה שהציבור מתפללין" (עי' מ"מ וציונים) - כי כאן הוא הלכת "השכמת הבוקר", ודין הנ"ל נוגע יותר בהלכות תפילה בנוגע לתפילה בציבור].

ובזה מבואר גם מה שהשמיט אדה"ז במהדו"ב מש"כ במהדו"ק "שלכך נברא ולכך מהחזיר לו נשמתו" - כי דברים אלו נוגעים לעבודתו במשך היום, שיעבוד אותו משום שלכך נברא והחזיר לו נשמתו, ובמהדו"ב עוסק רק בהלכות הנוגעים להשכמה כנ"ל. (ועי' להלן בסוף, די"ל שאדה"ז רמז לענין זה בהמשך הסעי', עיי"ש. ובזה מבואר דיוק י"א).

ועתה יצא לאור חלק ל"ב מאג"ק של כ"ק רבינו, וכותב (במכתב כ"ז מרחשון) יסוד דברים אלו לתרץ מה שאדה"ז מבאר רק עז כנמר וגבור כארי, כי כאן מדובר בהלכות השכמת הבוקר, שאז אין נוגע הפרטים דקל כנשר ורץ כצבי, אלא שלא יתבייש מפני בנ"א המלעיגים על קומו משינתו בבוקר. ועי' גם בפירוש "נחלת צבי" להשו"ע, "הרב בעל ש"ע קיצר וכתב גבורת הארי לבד, והטור . . וגם לפי שעיקר כוונת הרב בש"ע להורות לנו דין העמדת בוקר, לכן לא הזכיר שאר הפרטים דלא שייכי להעמדת הבוקר" וכו' עיי"ש במפורט, אולם לפי מכתב הנ"ל (וכנ"ל) ש"עז כנמר" שייך ג"כ להלכות אלו.

ועד"ז יש לבאר הטעם מה שבמהדו"ב השאיר ההתבוננות שבמהדו"ק סעי' א-ב, עד לאחר "תיקון חצות", דהנה, כידוע שלא רצה לשנות מקדמו - השו"ע ומפרשיו

כ"כ, ובדקדוק לשונו נמצאים אוצרים של חדושים וכו', לכן במהדו"ק כתב דבריו על סדר השו"ע (המחבר והגהת הרמ"א), אבל במהדו"ב שינה סדר הדברים, שבוה מסודרים דבריו ביותר, לכן הנה כתב התבוננות זו רק לאחר כתבו את סדר תיקון חצות, שהרי התבוננות זו שייכת לכולם - הן לה"מדה ביננות", והן ליר"ש, וכמו שכתב אדה"ז בס"ד "...לקום בוריות בחצות או קודם עמוד השחר במידה בינונית" - כל אחד לפי ענינו. ולכן, לאחר שכתב סדר ההשכמה, לכאו"א, ושצריך לנעיו פניו ולהתגבר כארי - כותב אדה"ז במה להתבונן כדי שיצליח בענין זה.

ועוד נקודה בזה, שבמהדו"ב שינה אדה"ז בס"ה מחילופו מהדו"ק ס"ב, ששם מתחיל "וכן יחשוב . . . כישיבתו ותנועותיו והוא לפני מלך גדול וכו'" משא"כ כאן "וזה כלל גדול במעלת הצדיקים ההולכים לפני האלקים כמוש"כ שוית' הוי' לנגדי תמיד וכו'", כי במהדו"ב מוסיף בסופו "ואם לא יגיע אליו מיד, יעמיק . . . וגם ישוב בתשובה שלימה וכו'" - ולכן לא כתב "וכן יחשוב" שהרי לא דוקא יחשוב בזה, דאם לא יגיע אליו מיד - יצטרך להעמיק בזה, ולשוב בתשובה שלימה וכו', וכמש"כ כ"ק רבינו בהערת על שיעורים בספר התניא פמ"ב (ששם איתא תוכן כזו), שאדה"ז הוסיף זה במהדו"ב כיון שכאן כותב אדה"ז "בפרטיות ובפנימיות יותר", ולכן במקרה כזו ודאי מדבר תחילה אודות "קום ממטתו ויטול ידי", וכמו שממשיך אדה"ז בס"ו "ואעפ"כ אין לו להרהר ולא אפי' לדבר בדברי תורה בעודו שוכב על מטתו . . . אלא יקום, ויעמוד או ישב באימה וכו'". ומה"ט נמי אין שייך שיכתוב זאת לעיל (ובזה מבואר דיוק ט').

ולהבנת שארי הדיוקים בענין "עז כנמר" יש להקדים מש"כ המהרש"ל, הביאו הב"ח (ד"ה וז"ל המהרש"ל) והפרישה סק"ה, שמלשון הטור משמע דיש ב' ענינים (בעז כנמר) "הלעגה, והבושה. הלעגה הוא שמלעיגין עליו, אף שהוא אינו מתבייש. והבושה הוא מה שהאדם מתבייש מלעשות מצוה בפני אנשים חשובים - אף שאינם מלעיגים ודו"ק" עכ"ל. ולפי"ז יל"ע במש"כ אדה"ז במהדו"ק סעי' ג', א) "שלא להתבייש מפני בנ"א המלעיגים עליו", ב) "ומ"מ לא יענה דברי עזות כנגד המלעיגים שלא יקנה קנין להיות עז פנים וכו'", ולכאורה, אם מדובר בבושה, "שלא להתבייש", מדוע מזהיר אדמוה"ז דאע"פ שאין להתבייש מ"מ אין לענות להם דברי עזות - למי יענה, הרי ענין הבושה הוא (דוקא) בלי השמעת קולם?!

וע"כ צ"ל שאדה"ז לא חשש לדיוק זה, ואכן התכוון רק בענין שמלעיגים עליו בפועל. [אבל כאשר מתבייש מעצמו מפני בנ"א חשובים, הנה י"ל שהבהיר זאת אדה"ז מתוכן דבריו בהתבוננות שבסעי' א-ב. ובהקדים מה שביארו מפרשי הטור כוונתו בזה שהעתיק מש"א ריב"ז לתלמידיו י"ה"ר שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם" - שר"ל, דלכאורה איך יניח האדם מצוה מפני בנ"א המלעיגים? לזה מביא הטור שכבר מצינו כן מריב"ז שהזהיר תלמידיו בזה בענין היראה.

ועד"ז י"ל בנדוד"ד, הדטעם שיתבייש מפני בנ"א ולא מהקב"ה, הוא משום שהם רואים אותו משא"כ הקב"ה ח"ו אינו רואהו - ובהתבוננות שבסעיפים הקודמים, ד"מלא כל הארץ כבודו" ועומד עליו ורואה המעשיו (וששוכב לפני ממה"מ הקב"ה) וכו', ממילא אין מקום לטעות כזו].

אבל במהדו"ב שינה בזה, שכתב "מפני בנ"א מלעיגים" ולא כתב "עליו", וי"ל הכוונה בזה, שכאן מדובר לא ע"ד בנ"א המלעיגים עכשיו בפועל ממש, אלא בבנ"א הידועים להיות "מלעיגים", ולכן הוא מתבייש מהם, וכותב אדה"ז שאין להתבייש מהם וכו'. ולכן השמיט ההזרה שלא לענות להם דברי עזות - שהרי אין למי לענות, כי לא הלעיגו עליו עכשיו בפועל ממש. ועפ"ז י"ל הטעם למה משמיט במהדו"ב "בעבודת בוראו ית"ו וכיו"ב (כמהדו"ק), דבלשון זה משמע קצת שמלעיגים עליו עכשיו בעבודתו, וכהרמ"א, ומהדו"ק. (ובזה מבואר דיוקים ד'-ה'-ו'-ח').

ואעפ"כ י"ל, שבדקדוק לשונו בהמשך דבריו רמז גם לענין ההלעגה - "להתגבר על יצרו לנצחו כגבור המתגבר על שונאו לנצחו ולהפילו לארץ", שהכוונה בזה היא גם לשונאיו שמלעיגים עליו בעבודתו וכו' (ואעפ"כ, א"צ שיזהיר שלא לענות דברי עזות, שהרי כתב "עיקר הגבורה היא בלב").

[ועוד, שכן רמז גם לענין הזריזות "רץ כצבי" - ע"פ מש"כ בתניא פכ"ו "כלל גדול כי כמו שנצחון דברי גשמי, כגון שני אנשים המתאבקים זה עם זה הנה, אם האחד הוא בעצלות וכבידות - ינוצח בקל, ויפול גם אם הוא גבור יותר מחבירו, ככה ממש בנצחון היצר א"א לנצחו בעצלות וכבידות, כ"א בזריזות וכו'" וק"ל] (ובזה מבואר דיוק י"ב).

ועדיין נשאר לבאר מש"כ בתחילת מהדו"ב "יהודה בן תימא אומר . . קל כנשר ורץ כצבי . .". דלכאורה צ"ב מהי הצורך בהם. והנה עי' בלקו"ש חכ"א (ע' 282 ואילך), שמבאר, ד"יהודה" הוא מלשון "הודאה", שכהקדמה ללימוד התורה צריך להיות הודאה וביטול. אבל אח"כ צריך לעסוק בתורה בהבנה והשגה, ולזה ממשיך "בן תימא", שיהודה הוא באופן של "תימא" - כעונה אחרי הקורא, "אני המשנה המדברת הפיך" (מגיד משרים ר"פ ויקרא). וזהו ההקדמה כללית לכל השו"ע: "יהודה - בן (- באופן של) תימא" (ובזה מבואר דיוק א').

ומלבד זאת, דלפי"ז אפשר ליישב מה שאדה"ז מעתיק את כל המימרא, שע"פ המשך השיחה מתבאר בטוב טעם מה שאדה"ז מרמז בזה; דממשיך שם בסעי' י"ט לדייק, דלכאורה מהו הצורך ללמוד הוראת אלו דוקא מ"נמר" (וכיו"ב), ולכאורה הי' מספיק לומר: הוי עז, ותו לא. ומבאר שבא (אדה"ז) ללמד, כי גם מנמר (וכל שאר חיות טורפות) יש ללמוד הוראה, ומחויבים ללמוד הימנו וכו', עי"ש בארוכה. ולפי"ז מובן

מדוע מעתיק אדה"ז את כל המימרא - כי יש ללמוד הוראת מכל החיות, לא רק מגמר (ובזה מבואר דיוקים ב-ט"ו).

והנה, מה שהוסיף אדה"ז במהדו"ב, לאחר מש"כ "וכן צריך כל אדם להתגבר .. לקום משינתו .. לעבודת בוראו", אולי הכוונה בזה הוא ע"פ מש"כ הפרישה (סק"א) בתוך דבריו, דמה שהוסיף הטור, אף לאחר שהעתיק מר"י "לעשות רצון אביך שבשמים" שזהו "כלל גדול בעבודת בוראו ית" (ולכאורה, מאי קמ"ל "בעבודת בוראו"), "דלא תימא, הני ד' דברים שאמר ר"י - בעזבת החטא, לא בקיום המצוה, דעשיית חטא מקרי ג'כ עשיית רצון אביך שבשמים וכו', לכן אמר 'בעבודת בוראו', ר"ל, שלשון 'לעשות' משמע ודאי עשיית המצוה, לא שב ואל תעשה", וי"ל גם בנדו"ד, שכשאומר לראשונה שיש לו לעשות איזה עשיה - לקום ממיתו, לכן מבהיר נקודה זו בדיוק לשונו. וביותר נראה שר"ל, דלא יקום משום שיש לו להרויח בפרנסתו וכיו"ב בשאר צרכי האדם, אלא יקום "לעבודת בוראו" (ובזה מבואר דיוק י"ג).

ובנוגע לסיבה - למה לא כתב אדה"ז במהדו"ב "ואף אם יסיתנו יצרו לאמר עדיין לא שבעת משינתך וכו'", - הוא מפני שמש"כ במהדו"ב "וכן צריך כל אדם להתגבר על יצרו כארי לקום וכו'" - ודאי שהכוונה היא לטענה זו, דבמאי מסיתו יצרו מלקום משינתו מלבד טענה זו, והסיבה שא"צ לפרטו הוא, דודאי הענין הראשון ב"גבור כארי עיקר הגבורה היא בלב להתגבר וכו'" הכוונה היא (מלבד זאת שהוא יסוד לכל היום, מ"מ כאן בעיקר הוא) לפיתוי היצר שמוטב לו לישן על מיטתו מישעמוד לעבוד עבודת בוראו (ובזה מבואר דיוקים ז-י"ד)¹.



איסור לשון הרע במחשבה

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

באגרת הקודש (סוף סי' כב) כותב רבנו הזקן חידוש גדול מאד, שאיסור לשון הרע ישנו גם במחשבה, ושוהו "כמו מחשבת עבודה זרה ממש", וז"ל קדשו: "וע"כ אהוביי ידידי נא ונא לטרוח בכל לב ונפש לתקוע אהבת רעהו בלבו. ואיש את רעת רעהו אל תחשבו בלבבכם כתיב ולא תעלה על לב לעולם. ואם תעלה, יהדפנה מלבו כהנדוף עשן, וכמו מחשבת ע"ז ממש. כי גדולה לשון הרע כנגד ע"ז וג"ע וש"ד. ואם בדבור כך כו' וכבר נודע לכל חכם לב יתרון הכשר המחשבה על הדבור הן לטוב והן למוטב. וה' הטוב המברך את עמו בשלום ישים עליכם שלום וחיים עד העולם כנפש או"נ מלו"נ".

(1) הערת המערכת: ראה לקו"ש חכ"ו ע' 102 ששם יש יסוד בין מהדו"ה ק למהדו"ב.

וזהו לכאורה חידוש שלא נאמר בשום מקום, בכל ספרי ה'חפץ חיים' ז"ל לא מצאנו איסור לשון הרע ב'מחשבה'. וכאן מבואר שזה אפילו חמור יותר מדבור, ויל"ע.

והנראה בזה, בהקדם מה שכתב בשו"ת ארץ צבי (סי' ד) אודות דברי רבנו הזקן: "גדולה לה"ר . . . ואם בדבור כך כו' וכבר נודע לכל חכם לב יתרון הכשר המחשבה על הדבור הן לטוב והן למוטב", וז"ל: "ויעויין בס' אגרת הקודש שבסוף ס' תניא סוף פ' כ"ב וז"ל, ואיש את רעת רעהו אל תחשבו בלבבכם כתיב וכו' כי גדלה לה"ר כנגד ע"ז ג"ע ושפ"ד, ואם בדבור כך וכו'. הנה כתב להדיא דבמחשבה חמור יותר מדיבור, ולמד בקל וחומר. ולכא' תמוה דבמחשבה מה לשון הרע איכא? ומזה ראי' למש"כ מהגמ' יומא (ט, ב) דעיקר עון לה"ר מצד שנאת חנם דפת"ך בה, ועיקר השנאה היא בלב ע"כ מחשבת השנאה חמור יותר", ע"ש מה שדן בזה.

אולם מזה שכתב רבנו הזקן "ואם בדבור כך כו' וכבר נודע לכל חכם לב יתרון הכשר המחשבה על הדבור הן לטוב והן למוטב", משמע שעצם העבירה של הלשון הרע ב'מחשבה' מצד החפצא אינו חמור יותר מאשר ה'דיבור', אלא שהדבר כך הוא רק בגלל שה'מחשבה' היא פגיעה יותר מה'דיבור'. וע"ד דאיתא ביומא (כט, א) שהרהורי עבירה קשים מעבירה (ועי' תניא פ"א. מורה נבוכים ח"ג פ"ח משום דהמחשבה הוא בחלק השכלי שהוא הנפש חלק אלקה ממעל, ע"ש. ו'דרך חיים' (יט, ד). סה"מ תרצ"ב (עמ' שנט), שאינו דומה מי שמלכלך בגד פשוט למי שמלכלך בגד משי יקר), לכן מצד הגבירא היא חמורה יותר, כלומר, חומרת הדבר הוא מחמת שזה גדר ב'מחשבה' שהוא בלבוש היותר דק, ולא בעצם האיסור של לשון הרע.

ונראה להביא מקור לחידוש זה של חומר איסור לשון הרע במחשבה, בהקדם מ"ש בגמרא ערכין (טו, ב): "במערבא אמרי, לשון תליתאי, קטיל תליתאי [הורגת שלשה], הורג למספרו [של הלשון הרע], ולמקבלו, ולאומרים עליו". ולפ"ז לא מופיע בגמרא אודות איסורו ב'מחשבה', אלא רק "למספרו ולמקבלו ולאומרים עליו".

אולם הרמב"ם בפירוש המשניות לאבות (פ"א מ"ז החלק החמישי) כותב: "אמרו, שלשה לשון הרע הורגת: האומר, השומעו, ושואמרים עליו. ואמרו, המקבלו יותר מן האומר".

אולם בהל' דעות (פ"ז ה"ג) כתב הרמב"ם: "ועוד אמרו חכמים, שלשה לשון הרע הורגת. האומר, והמקבלו, וזה שאומר עליו. והמקבלו יותר מן האומר". ועי' שו"ע רבנו או"ח (סי' קנו ס"י).

ויש להבין, מדוע בפיה"מ משנה מלשון הגמרא וכותב "השומעו" במקום "והמקבלו", ורק אח"כ כותב "ואמרו, והמקבלו יותר מן האומר", משא"כ בהל' דעות

נצמד ללשון הגמרא וכותב "והמקבלו" ומסיים מיד: "והמקבלו יותר מן האומרו" בלי "ואמרו"?

והנראה בזה דיש חילוק בין "השומעו" ל"המקבלו", ד"שומעו" פירושו, שרק שמע את הלשון הרע אבל אינו "מקבלו" לאמת, וי"ל שאכן "השומעו" בלבד אינו יותר מן "האומרו". רק "המקבלו" הוא זה שיותר מן "האומרו". עי' רשב"ם פסחים (קית, א) ד"ה המקבל לשון הרע: "שמקבלו ומאמינו על חבירו".

והנה "המקבלו" חמור יותר מן "האומרו", היינו כמ"ש בגמ' שבת (נו, א): "אמר רב יהודה אמר רב, אילמלי לא קיבל דוד לשון הרע לא נחלקה מלכות בית דוד ולא עבדו ישראל ע"ז ולא גלינו מארצנו", אבל אם היה רק "שומעו" בלבד בלי "לקבלו" לא היו קורים כל האסונות הללו.

נמצא, דבהל' דעות דמיירי רק בנוגע לה"מקבלו" לפיכך מסיים מיד "והמקבלו [דלעיל] יותר מן האומרו", כי עליו דיבר קודם. משא"כ בפיה"מ דמיירי לגבי "השומעו" בלבד בלי ש"יקבלו", שאז באמת אינו חמור יותר מ"האומרו", לפיכך כשבא לדבר על "המקבלו" ולומר איך שהוא חמור יותר מ"האומרו", אזי מוסיף "ואמרו", כי זה כאן דבר חדש שאינו שייך ל"השומעו" שמקודם, וא"ש.

ולכאורה יש להבין, מה באמת חטאו של "השומעו" כשאינו "מקבלו", והלא נכנס לאוזן זו ויצא מאוזן אחרת? אלא יבואר הדבר על פי מה שכתב רבנו הזקן כאן, שאיסור לשון הרע קיים אפילו ב'מחשבה', וכש"שומעו" הרי באותו רגע חושב עליו במחשבתו אפילו שאינו "מקבלו", וזהו בעצם חטאו של "השומעו".

ועפ"ז י"ל דאכן דברי הרמב"ם הללו הם המקור לדברי רבנו הזקן שגם במחשבה יש איסור של לשון הרע.

ומה שכתב אדמו"ר הזקן שזה אפילו חמור יותר מדבור? הנה מצד החפצא של העבירה באמת אינו חמור יותר מה'דיבור', אלא שרק בגלל שה'מחשבה' היא פגיע יותר מה'דיבור', והיינו שהמחשבה פועלת על הנפש יותר מהדיבור כנ"ל, לכן מצד הגברא היא חמורה יותר, כלומר, חומרת הדבר הוא מחמת שזה גדר ב'מחשבה' ולא בעצם העבירה של לשון הרע.

ועי' תניא סוף פי"ב: "וכן בדברים שבין אדם לחבירו מיד שעולה לו מהלב למוח איזו טינא ושנאה ח"ו או איזו קנאה או כעס או קפידא ודומיהן אינו מקבלן כלל במוחו וברצונו, ואדרבה המוח שליט ומושל ברוח שבלבו לעשות ההפך ממש להתנהג עם חבירו במדת חסד וחיבה יתרה מודעת לו לסבול ממנו עד קצה האחרון ולא לכעוס ח"ו

וגם שלא לשלם לו כפעלו ח"ו, אלא אדרבה לגמול לחייבים טובות כמ"ש בזהר ללמוד מיוסף עם אחיו".

והא דאיסור לשון הרע במחשבה לא מופיע בגמרא וברמב"ם הל' דעות ובשו"ע אדה"ז הנ"ל, אלא רק בפיה"מ לאבות ובאגרת הקודש, י"ל שזה שייך וקרוב יותר מצד מדת החסידות, ולכן זה מופיע בפיה"מ בפרקי אבות דייקא שהיא כולו מילי דחסידותא (ב"ק ל, א. רמב"ם הל' דעות פ"א ה"ה) ובאגרת הקודש שבתניא.



"חלוקת עבודה" בקשר לס"ת

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

ע"ד שהזכיר מדברי הרמב"ם בהל' תפלה (פי"ב ה"כ-כב) שהש"צ הוא המוציא והמכניס את הס"ת, שלא כנהוג. זאת מצאתי לע"ע.

הנה בטור נז' הוצאת ס"ת בסו"ס קלד: "ומוציא ס"ת, ועומד בפתח ההיכל, ואומר גדלו...". ומשמע כברמב"ם שגם ההוצאה נעשית ע"י הש"ץ. (ושם בב"ח מביא מהרמב"ן עה"ת (דברים כז, כו) שהביא מהירושלמי (סוטה פ"ז ה"ד) שעל החזן להקים הס"ת כהלכתו, ולפירושו היינו להגביהו ולהראותו לכל הציבור). ובסו"ס קמח וקמ"ט ברור שהש"ץ הוא המחזיר את הס"ת למקומו.

בשו"ע לא מצאתי כלל הוצאת ס"ת עד ר"ס רפב, רק ברמ"א סו"ס קלד ש"כשמוציאין אותו [את הס"ת] אומר הש"ץ גדלו...". ובמשנ"ב ס"ק יג, שצריך [הש"ץ] להגביהו ג"פ, באמירת: שמע, אחד, גדלו. אבל היו קהילות ש"חילקו את העבודה", עוד מימי הראשונים כמלאכים.

ראה במנהגי מהרי"ל (מכון ירושלים עמ' תמט): "אמר מהר"י סג"ל, נראה מה שנוהגין ליכנס כל העם לראות הוצאת ס"ת והכנסה... משום ד'ברוב עם - הדרת מלך', ונכנסין לכבוד התורה, להאדירה בתפארה...". ומביא תשובה [מהר"י אור זרוע] "דמטעם 'ברוב עם - הדרת מלך' נוהגין ביש מקומות לקנות הוצאת התורה והכנסה".

ובשערי אפרים (שער י' ס"ב) כתב: "אין לש"ץ דין קדימה וזכות בהוצאת הס"ת מהארון, אלא הסגן [=ה'גבאי'] מכבד בהוצאה למי שירצה. ויש מקומות שמוכרים

למי שירצה לזכות במצוה זו. ובמקומות שאין מוכרין, וגם הסגן לא כיבד בה – רשאי הש"ץ להקדים עצמו לזכות במצוה זו".

ובערוך השלחן (סי' רפב ס"א) כתב: "ומכבדין אחד להוצאת הס"ת ומוסר אותה להש"ץ, אבל לא הש"ץ יוציאנה מהארון הקודש, דבכה"ג יש כבוד יותר, כמבואר במשנה רפ"ז דיומא, ע"ש".



היאך יכול החי להכחיש את החי?

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר - אלבעני, נ.י.

הכנה ליו"ד שבט: זכורני איך נסענו יחד ליו"ד שבט תשכ"א קבוצת נערי בר מצוה (עמנו הי' ידידי – לימים, עורכו הראשי של קובץ 'הערות וביאורים', הרה"ג הראי"ב גרליצקי שליט"א) ממאנטרעאל לניו יארק. נכנסנו יחד ליחידות, וקבוצתינו היתה מראשוני התמונות הקבוצתיות בכניסה הראשית של 770. זכור לי מאותה התוועדות שהרבי הדגיש מאד את גודל הענין של 'עקב אבינו לא מת' (מיוסד על פסוק 'ואת זרעך' שבהפטרות פ' בא דאזלינן מיניה), וכן המשיך רבינו בענין זה בהתוועדויות יו"ד שבט במשך השנים.

בלמדי עם תלמידינו שיחיו כאן, עלה בדעתי לבאר כמה תמיהות עפ"י ענין 'עקב אבינו לא מת' בוויכוחו המפורסם של רבי יהושע עם ר"ג 'בו ביום' בענין תפילת ערבית רשות או חובה:²

'מעשה בתלמיד אחד שבא לפני ר' יהושע, א"ל: תפלת ערבית רשות או חובה? א"ל: רשות. בא לפני ר"ג . . א"ל: חובה. א"ל: והלא ר' יהושע אמר לי רשות? א"ל: המתן עד שיכנסו בעלי תריסין לבית המדרש. כשנכנסו בעלי תריסין עמד השואל ושאל: תפלת ערבית רשות או חובה, א"ל ר"ג: חובה. אמר להם ר"ג לחכמים 'וכו'. א"ל ר"ג לחכמים, כלום יש אדם שחולק בדבר זה? א"ל ר' יהושע לאו. א"ל, והלא משמך אמרו לי רשות'

(1) ברכות כז: ואילך.

(2) בס' סמיכת חכמים (לברכות כאן (נא, ד ואילך) הקשה בסוגיא זו חמישים קושיות! ט' שהק' הרב אלגזי בס' זהב שיבה (אות מ"ג), ועליהן הוסיף בעל סמיכת חכמים עוד מ"א קושיות, ומבארם כיד ה' הטובה עליו.

(א) היתכן שרבי יהושע יכחיש (וישקר) ח"ו, ובפרט בפני מליאת ביהמ"ד, בנוכחותו של הנשיא והב"ד, כאילו מסכים לר"ג שערבית חובה, בפרט במילתא דעבידא לאיגלויי כזה,³ כמו שיצא לפועל, שאין להכחיש את החי?

(ב) הרי נאמר 'דברי חכמים בנחת נשמעים'⁴, ואיך כעס רבי יהושע לומר: 'אלמלא אני חי והוא מת', כאילו חפץ ח"ו במיתת רבי שמעון?! היה לו להשמיט את הבבא 'אלמלא . . והוא מת', ולומר רק: 'אני חי והוא חי, איך יכול החי להכחיש את החי'?

(ג) וכי אם ח"ו מת רשב"י, לא היה רבי יהושע עומד בנאמונתו, ולא היה חושש אז מלהכחיש (ולשקר)?

(ד) אם רצה ר"י להכחיש, הרי ודאי אפשר לו שיכחיש החי את החי, שלא היה רק עד אחד כנגדו?

(ה) תוס'⁵ הקשו על רש"י, שאין לפרש 'וחזורני בי', ש'בפרק תפלת השחר פסק הלכה כמותו' שערבית רשות?

(ו) איך שאל ר"ש שנית את ר"ג, אחר שפסק לו רבי יהושע, הרי' 'הנשאל לחכם, לא ישאל לחכם אחר'?

(ז) מתחילה נזוהרה הגמרא מלגלות את זהותו של התלמיד, וסתמה רק 'מעשה בתלמיד אחד', כנראה מפני שלא כהוגן עשה לעורר מחלוקת כזו, ולמה אחר כל המעשה הנורא חוזרת הגמרא ומגלה לנו שהיה זה רשב"י?

מעלת רשות וחובה גם יחד

(3) יש מפרשים ששינה רבי יהושע מפני כבודו של ר"ג.

ברש"י בכורות שם (ד"ה היאך אעשה וד"ה היאך יכול): '[איני] יכול להכחישו . . ודאי כך אמרתי וחוזרני בי' [וברש"י ברכות כאן: 'היאך יכול החי כו' – על כרחי אני צריך להודות שאמרתי לו רשות'].

צל"ח ברכות כד"ה עמד רבי יהושע (הובא בעץ יוסף לע"י כאן): 'מפני כבודו של ר"ג (לא) ה' רצונו להכחישו'. אבל קשה, שהרי רק 'בהני תלת מילי עבידי רבנן דמשנו במיליהו' (ב"מ כג): 'ובמעון הברכות לברכות: 'אף דמותר לשנות, כתבו הפוסקים שזהו רק לשון דמשתמע לתרי אפי, ולא לשקר ח"ו'. י"מ מענה רבי יהושע 'לאו' כלומר שאינו רשות אלא חובה. בסמיכות חכמים (נד, רע"ג) פירש: 'לאו פירשו לא שמעתי מפי רבים שיסכימו עמי לזה'.

(4) קהלת ט, יז

(5) בכורות לו. ד"ה היאך.

(6) ע"ז ז. לפי הש"ך 'דוקא להתיר מה שכבר אסר אינו יכול, אבל יכול לאסור מה שהתיר'. בשפתי חכמים לברכות כאן כתב: 'ואין בזה משום חכם שהתיר אין חבירו רשאי לאסור, כמבואר ביו"ד רמ"ב סל"א ברמ"א'.

ונלע"ד ש'אותו תלמיד' לא שאל כן הלכה למעשה, שהרי רשב"י תורתו אומנתו ולא היה מפסיק לתפילה, אלא 'שאלת' רשב"י הרי היא קושייתו בזוהר: 'מה דאתקין יעקב, דאיהו שבחי דאבהן, אמאי איהו רשות?'⁷

אבל רבי יהושע חשב אז שרשב"י היה סתם 'תלמיד אחד' ששאל פשוט איך לנהוג, לכן ענהו 'רשות', בלי להוסיף שאף שיש בערבית כל המעלות הנשגבות שבענין 'רשות' הבא מצד האדם, מ"מ קבלנוהו עלינו כחובה,

אבל ר"ש לא נחה דעתו בזה, שעדיין העיקר לו קושייתו, למה יגרע חלקו של יעקב בחירי שבאבות? וכן ר"ג הבין 'רשות' כפשוטו, ונתרגש מאד מזלזול התפילה כזה, כאילו הרשות נתונה לאדם לבחור אם יתפלל או לא, וא"ל 'המתן עד שיכנסו בעלי תריסין לבית המדרש' שיגינו על פירצה זו,

אבל כש'הודה' רבי יהושע לר"ג, אז נתגלה האמת, שלא שיקר ר"י ולא חזר בו, אלא כוונתו ב'רשות' הוא שאף שקיבלנוהו כחובה, מ"מ נשארה בערבית גם מעלת 'רשות'.

'אל תעש תפילתך קבע'

והנה בספרי שם אבותי ביארתי ליישב כמה תמיהות במשנת 'וכשאתה מתפלל, אל תעש תפילתך קבע, אלא רחמים ותחנונים לפני המקום',⁸ ש'קריאת שמע' ו'תפלה' שבמשנה זו אין הכוונה לשחרית, שזהו מן התורה, וכבר נשנית במס' ברכות פ"ד, ואין ענינה שייכת למס' אבות מילי דחסידותא,

אלא הכוונה הוא לק"ש ותפלה של ערבית,⁹ וה'זהירות בק"ש' זהו כמשנה הראשונה: 'וחכמים אומרים עד חצות'. כדי להרחיק האדם מן העבירה, ופי' בגמרא¹⁰ 'שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר אלך לביתי ואוכל קימעה ואשתה קימעה ואישן קימעה ואח"כ אקרא ק"ש ואתפלל וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה'.¹¹

(7) זוהר חיי שרה קלג, א. ע"ש שתירץ זה, וכן בפ' יחי רכט, ב.

(8) לפי זה נמצא ש'קבלוהו עליהם כחובה' עוד בזמנו של רבי שמעון בן נתנאל, כשלמדו הוא וחביריו רבי יהושע אצל ריב"ז (לפני שמלך רבן גמליאל). אבל ל' הרי"ף 'והאידנא נהוג עלמא' והטור 'האידנא קבעוה חובה' משמע קצת שקבעוה חובה בתקופה מאוחרת יותר, אולי בזמן הראשונים. ולשון התק"ז (דלעיל סוף הע' **Error! Bookmark not defined.**) הוא: 'מתמן ואילך קבעוה חובה'.

(9) כהתחלת מסכת ברכות 'מאימתי קורין את שמע בערבין', 'תנא אקרא קאי, דכתיב בשכבך ובקומך', 'ומדכתיב' בשכבך' ברישא הקדים של ערבית', שוב מצאתי שב"ה כיוונתי לדעת הר"ש קלוגר במגן אבות, ושבט מיהודה להרי"ל איגר.

(10) ברכות ד; לא כר"ג דאמר 'עד שיעלה עמוד השחר'.

(11) ברכות ד; לא כר"ג דאמר 'עד שיעלה עמוד השחר'.

ו'תפלה' במשנתינו זוהי תפלת ערבית, וזהו 'וכשאתה מתפלל', שהאדם קובעה חובה בזה שמתפלל¹² וקמ"ל רבי שמעון בן נתנאל שמ"מ 'אל תעש תפלתך קבע' – שנזכור שערבית מצד עצמה היא 'רשות', כסתם משנה¹³ 'תפלת הערב אין לו קבע', ותפלת ערבית אכן שייכת במס' אבות, שקיבלנוה לפנים משורת הדין.

ויומתק לשון 'לפני המקום', הסתר פנים שאין שם ה' בגילוי, גם רומז למקור ערבית ב'ויפגע במקום'.¹⁴

גם ביארתי שם, שנחלקו בענין זה הרמב"ם והראב"ד בהלכות תפילה פ"ד, לפי הסברו של הגר"ח ז"ל.

ודיוק 'תפלתך' זהו ערבית, כשהאדם מתפלל בחושך¹⁵ הגלות¹⁶ הדומה ללילה,¹⁷ שהרי עיקר ענין התפילה (לא כקרי"ש, והתפילות של שחרית ומנחה שנצטוונו מה"ת או תקנו לנו האבות) זהו מהאדם באתערותא דלתתא.¹⁸

ולא תיקנו ערבית כחובה, שמקום הניחו לנו לבטא את בקשתינו מצד האדם, כתפילתו של יעקב ('ויפגע במקום') בברחו מפני עשו, כמו שאמר יעקב לפרעה: 'מעט ורעים היו ימי שני חי' וגו'.

'יעקב אבינו לא מת'

ונלע"ד לפרש (וב"ה זכיתי לכוון למ"ש החתן סופר או"ח סי' ב) שכשאמר רבי יהושע 'אלמלא . . הוא מת', י"ל שהכוונה הוא ליעקב אבינו ע"ה, שאם נחשב יעקב

12) כמ"ש הרי"ף לברכות כז: (דף י"ט ע"א מדפי הרי"ף: 'והאידנא נהוג עלמא לשוייה כחובה' ולשבת י. (דף ד' ע"א מדפי הרי"ף: 'והאידנא נהוג עלמא בתפלת ערבית מנהג חובה'), הובא בטור או"ח הל' תפלת ערבית ר"ס רלה.

13) ברכות כו., ובגמ' שם כז: 'מאי אין לה קבע, כמאן דאמר תפילת ערבית רשות'.

14) פרש"י ויצא (כח, יא). ברכות כו: רא"ם עה"פ דלמאי דדרשינן 'ויפגע' לשון תפילה יהי' פי' 'במקום' שמו של הקב"ה כו'

15) ראה זח"א קלג, א. אוה"ת (יהל אור) עה"פ (תהלים צב, ג) ואמונתך בלילות (ריש ע' שלב).

16) ראה גם לקו"ש חל"ה ע' 130. שיחת י"ט כסלו תשכ"ג סו"ס מ"ח (תו"מ חל"ה ע' 295).

17) זח"ג סז, ריש ע"ב. ראה הנסמן בתו"מ – סה"מ מלוקט ח"ג ע' פא הע' 16.

18) שזהו ההפרש בין תפלה לתורה, דתפלה בחי' אתעדל"ע הבאה ע"י אתעדל"ת, ואילו תורה בחי' אתעדל"ע שלא ע"י אתעדל"ת – אוה"ת ואתחנן ע' נא ואילך. שם ע' קע ואילך (ושם גם דק"ש הו"ע אתעדל"ע, ואילו תפלה היא אתעדל"ת).

ז"ל הרמב"ם ריש הל' תפלה: 'ואין מנין התפילות מן התורה, ולא משנה התפלה הזאת מן התורה, ואין לתפלה זמן קבוע מה"ת', ולהרמב"ן כל התפילות הן דרבנן, ורק תפילה הבאה מצד האדם בעת צרה היו מה"ת.

אבינו בחי' 'מת', אז אין הכרח להתפלל ערבית בכלל, שהרי גם יעקב התפללה אז רק ב'שגגה' 'כי בא השמש',¹⁹ 'ששקעה לו חמה פתאום שלא בעונתה',

אבל הרי ארז"ל²⁰ 'יעקב אבינו לא מת . . שנאמר²¹ אל תירא יעקב עבדי.. הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך . . מקיש הוא לזרעו, מה זרעו בחיים אף הוא בחיים',

וכמבואר הקשר²² בענין 'זרעו בחיים להמשך²³ ברכתו של רב יצחק: 'במה אברכה.. יהי רצון שכל נטיעות שנוטעין ממך יהיו כמותך' (תענית שם), שיהא 'זרעו' כמותו.

והרי אנו זרעו חיים וממשיכים אנו בתקנתו בליל גלות חושך כפול ומכופל, ולכן קיבלנו את תקנת יעקב אבינו כ'חובה' – אבל לא באופן של 'קבע', אלא נשאר בעיקרה גם מעלת הענין של 'רשות'.

'תורה לא בשמים היא'

ואם כן, לא אמר ר"י 'אלמלא אני חי והוא מת' ככעס מתוך צער ח"ו,²⁴ או כמתחמק מלהשיב ישירות,

שמלבד מהדברים כפשוטם, נרמז בזה גם ענין תוכני של חכמה ומליצה, דברי חכמים וחדותם הצריכין לימוד, שכן מצינו אופן דיבורו של רבי יהושע, פעמיים בסוגיא זו (ע"י שלוחו ובעצמו) שאמר: 'מאן דלביש מדא ילבש מדא', 'מזה מן מזה

(19) ויצא כח, יא.

(20) תענית ה: מגילה טו

(21) ירמי' ל, י.

22 שיחת כף מנחם אב תשל"א סוף ע' מו

23 יש לקשר זה גם למאמר מאד תמוה שנזכר אחר זה: 'כל האומר רחב רחב...ביודעה ומכירה קאמינא', היתכן להזכיר ענין מגונה ובלתי טהור כזה של זונה משנים קדמוניות יותר מאלף שנה לפני זה, ולמאי נפק'מ, הרי אין בימינו אפילו א' שיודע ומכיר את רחב? ואם זה מוגבל רק ליודעה ומכירה, מה מרובה 'כל האומר'?

י"ל שבא להסביר שענין 'יעקב לא מת' שאמר לפני זה אינו דבר נדיר מוזר ורחוק כ"כ, שכעין זה מצינו גם בגשמיות ממש, שזכרון התעוררות לטובה יכול לפעול גם לאחר הרבה דורות, כלשון רבינו הזקן 'אך ביודעי ומכירי קאמינא' בהקדמתו לתניא, ומרובה מדת טובה ממדת פורעניות. בלקוטי לוי יצחק מאריך לבאר גמרא זו ע"פ קבלה. וראה ריש הקדמת חת"ס עה"ת, וז"ל להורות נתן על המועדים חודש טבת ע' קכג: 'אם זה נאמר בדבר גרוע, מכ"ש דהזכרת שמו של צדיק מועלת לעורר זכותו על החיים...זכר צדיק לברכה, כאשר מזכירים שמו של צדיק הרי הזכרה זו מביאה ברכה להמזכיר.

24 כשאלת 'קצת בחיי' כלשון הגמ' מגילה כט.

יזה כו", וכן מצינו לשונו כעשר פעמים כשנתווכח רבי יהושע, להבדיל, עם חכמי אתונא.²⁵

נמצא שלדעת רבי יהושע אין 'תפילת ערבית רשות' רק כקולא ובדיעבד, 'מינימום' בלע"ז, אלא אדרבא זהו המקסימום, שאין תפילת ערבית רק שקיבלנוה כחובה, אלא יש בה גם מעלת רשות, על צד היותר טוב!

ויש לבאר, דאזיל רבי יהושע לטעמיה²⁶ תורה לא בשמים היא, שבניגוד לחבירו רבי אליעזר הגדול שהכריז: 'מן השמים יוכיחו', מעדיף רבי יהושע אתערותא דלתתא שהאדם מתעורר בעצמו על גדר 'חובה' שמלמעלה למטה, והרי זה כענין 'הוא בחיים' למעלה, שנמשך ומסובב מ'זרעו בחיים' – 'נטיעות כמותך' שלמטה, ויה"ר שיקויים בנו בקרוב 'הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך'.



כתב יד ראשוני של 'תניא' (גליון)

הרב פרץ יצחקי

תושב השכונה

א. בגליון האחרון פירסם הרי"ד קלויזנר מכתב מאת הר"י מונדשיין ע"ה אודות הכת"י של המהדור"ק של התניא שברשות הר"ה גורמן, שאודתיו כתב הרב קלויזנר בגליון א'צד וגליון א'צו.

תורף המכתב כך הוא, שלדעת הר"י מונדשיין כת"י זה הוא "מהדורא קמא דקמא של ספר התניא", וטעמו בצידו, שהרי רוב הכת"י של התניא מסתיימים בפרק נ', משא"כ כת"י זה המסתיים – ובהוספת לשון "סליק" – בסוף בפרק לט (היא פרק מא שבמהדורת הדפוס), והרי מזה הוכחה שכת"י זה היא מתקופה קמאית של פירסום, עוד קודם שנתפרסם הפרקים שלאחר פרק לט. ואף בכת"י זה אכן נמצא גם פרק מ-מ"א, הרי הם בכת"י מעתיק אחר, וע"כ נ"ל דלאחר זמן נכתבו, אבל הנוסח התניא עד לפרק ל"ט, מהדורא קמא דקמא היא.

ב. אבל כד דייקת יראה שיסוד הנ"ל אינו נכון, ואדרבה, רובא דרובא של הכת"י של התניא מסתיימים – עכ"פ בכתובה הראשונה שבהם – בפרק ל"ט, ומה שבכמה מהם מסתיימים בפרק מב (כמו הכת"י זה) או בפרק נ או אפילו בפרק נג, הרי הכל

25 בכורות ח; וראה ביאורי המהרש"א חדא"ג והמפרשים, וכן ה"ר יהושע חכם גם ברמיזותיו (חגיגה ה:).

משום שניתספו בהם פרקים אלו לאחר זמן—וכמו כת"י זה ממש, כמ"ש כ"ז בגליון א'צב¹, ועוד.

ואדאיתנן להכי, יש להעיר, שלכאורה האופן הכי מתאים לבדוק זמן כתיבת הכת"י, ומה קדם למה, היא ע"י בדיקה באלה המקומות שרואים שיש חילוק בין נוסחאי הכתבי-יד, ובעיקר בהשוואה להנוסח דכת"י ז' (דהיא הכת"י הקדום שלפנינו), וכבר הערתי על האלה המקומות בגליון א'צג בהערות 55-56, ע"ש.

ג. ומידי דברי בכת"י זה, עוד יש להעיר, שבדפים שלאחר התניא יש העתק ממאמר שנאמר "בשבת מברכים ר"ח אב בשנת תקנ"ו" (כ"כ הר"י מונדשיין במכתב הנ"ל)—וכנראה הכוונה לדרוש את קרבני הנדפס בסה"מ קצרים ע' צב, והרי דרוש זה נעתק גם בכת"י ה' שגם היא מסתיים בפרק מ"א (במנין הכת"י), ולא עוד, אלא שנמצא גם בכת"י ג'³, שכנראה גם היא הסתיים (בתקופה קדומה של כתיבתה) בפרק מג (במנין הכת"י), כמ"ש בגליון א'צב הערה 26.



ההצלה הניסית בליל המאסר

הרב ישראל רוזנברג

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בהתוועדות יב תמוז תש"ל שיצאה לאור השנה¹, נכתב² על כך שלולב, שהיה אחד מאלו שאסרו את הרבי הרי"צ, ביקש לשאת את מזוודתו של הרבי. הרבי ציין שזוהו דבר חריג ביותר. והרבי הוסיף: שיתר על כן "ובפרט בלילה ההוא, שהתקבלה הוראה ממוסקבא (העיר המרכזית, עיר הבירה) להרוג את כל האסירים שיאסרו באותו הלילה, כדי לנקום את מותו של זה שהרגוהו מחוץ למדינה, אלא שבהשגחה פרטית, פנה כ"ק מו"ח אדמו"ר לפרוודור אחר, בגלל שהניחוהו לנפשו, ובינתיים עברו אותם

(1) ע"ש בפרטיות, דכת"י ו' ויו"ד יש בהם רק עד פרק ל"ט, וגם כת"י ז' ח' וט' (שיש בהם עד לפרק נ'). הרי יש כמה הוכחות שבראשונה כתב המעתיק רק עד לפרק ל"ט, וניתוסף הפרקים הבאים לאחר זמן (ולפעמים גם ע"י מעתיק אחר).

(2) היא כת"י 1118 בסה"מ הקצרים שם, וכן כתוב בספר המהדו"ק ע' תקפד. ולהעיר, דמיד לפני אותו דרוש נעתק חלק מאגה"ק ס' כה, דאולי גם היא מאותו תקופה (ראה מש"כ בזה בגליון א'צז וא"סא).

(3) היא כת"י 265 שבסה"מ הקצרים שם.

(1) חלק ד מהתוועדות חג הגאולה י"ב תמוז ה'תש"ל. י"ל לש"פ פינחס, מבה"ח מנחם-אב, ה'תשעה.

הנחה בלתי מוגה

שעות שבהם היתה הוראה להרוג את כל האסירים (כידוע הסיפור בזה) "ע"כ מתוך ההנחה.

והנה למקרא שורות אלו, מתקבל הרושם שסדר האירועים היה כדלהלן: אסרו את הרבי הרי"צ, ובשעה שהיה במאסר התקבלה פקודה להרוג את כל האסירים, הרבי הרי"צ שהיה אמור להכנס לאותו מבוא בו הוצאו להורג האסירים, פנה לפרוודור אחר, שהיה שם מספר שעות, ובאותם השעות התבטלה הפקודה, וכך כשחזר לאותו המבוא, חייו כבר לא היו בסכנה.

לענ"ד, במספר פרטים שגו צוות המניחים, בתמלול והדפסת דברי הרבי.

נתחיל באירוע הראשון, ההתנקשות בשגריר רוסיה בורשה.

על האירוע אנו למדים כבר מ"ספר התולדות"³, וכך הוא מתואר: "נוסף לכך, קרה אז בורשה מאורע אחר: קאוארדא, מהגר רוסי לבן⁵, הרג את ווייקוב, הציר הרוסי בפולני".

מי היה אותו השגריר ?

השגריר היה יהודי בשם פנחס (בן לאזאר) ויינר . הוא החליף את שמו לפיוטר וויקוב, ובשם זה הוא התפרסם. הוא נולד בה' אב ה'תרמ"ח לאביו שהיה מהנדס מכוונות. בגיל 15 כבר היה חבר בתנועה המונשביקית⁶, ולאחר מכן למד באוניברסיטה בז'נבה, שווייץ. באלול ה'תרע"ז, כשראה שידם של הבולשביקים על העליונה, הוא הצטרף אליהם. התקדמותו בסולם הדרגות היתה מהירה, עד שמונה להיות "מנהל בטיחות עבודה" איזורי ביקטרינובורג. מעמדו התחזק לאין שיעור, כאשר השתתף באירוע מכונן שאירע שם: חיסול השושלת הצארית.

בשנת ה'תרע"ז, לאחר נפילת השלטון הצאר, הוגלה הצאר הרוסי, ניקולאי השני ומשפחתו ליקטרינובורג, כאשר הם נמצאים במעין מעצר בית. כשנה לאחר מכן התקרבו לאיזור כוחות של של הלגיון הצ'כוסלובקי שמרדו בשלטון הסובייטי. אלו היו יחידות צבאיות מיומנות, והשלטון הסובייטי חשש שהם יכבשו את העיר

(3) ספר התולדות רבי יוסף יצחק שניאורסאהן מליובאוויטש - אדמו"ר מוהרי"צ. הוצאה שנייה ה'תקמ"ז. כרך ג עמוד 194

(4) המקרה בא להסביר מדוע החליטה האסיפה הראשונה שלא לפנות לגורמי חוץ, כדי שיפעילו לחץ על הממשל הסובייטי, משום שלצעד זה היתה יכולה להיות השפעה שלילית, עקב העצבנות הרבה ששררה בשלטונות.

(5) "לבן" הכוונה שהיה נגד ה"אדומים" הלא הם הקומוניסטים.

(6) תנועה שהתפצלה ממפלגת העובדים הסוציאל-דמוקרטית.

יקטרינוברג וישחררו את הצאר ומשפחתו. כתוצאה מחשש זה, ניתנה פקודה לחסל את כל משפחת הצאר. אחד מהשותפים בביצוע הפקודה היה וויקוב. מאז עלה קרנו בעיני השלטונות. הוא מונה לשגריר בקנדה, אלא שקנדה סירבה לקבל את מי שהשתתף ברצח הצאר. הסובייטים לא אמרו נואש, ובשנת ה'תרפ"ה הוא מונה להיות "מיופה הכח" של הסובייטים בורשה. הפולנים לא קיבלו את המינוי, אבל גם לא גירשו אותו, וכך הוא נשאר בורשה.

ב-ז' בסיון ה'תרפ"ז ארב בוריס קוברדה, נער בן 19 שהשתייך למשפחת המלוכה, לוויקוב, ירה בו שש כדורים – והרגו.⁷

כאמור אירוע ההתנקשות היה מספר ימים לאחר שאנגליה ניתקה את יחסיה הדיפלומטיים עם ברית המועצות.⁸

תגובת הסובייטים היתה נחרצת. בדרך כלל אין תיעוד על אופן וקבלת ההחלטות של המפלגה הקומוניסטית. אלא שבאותה עת שהה הרוזן סטלין ימ"ש בסוצ', ואת פקודותיו-הוראותיו הוא העביר ע"י מברקים. חילופי מברקים אלו עם בכירי המפלגה הקומוניסטית⁹ השתמרו באופן נדיר.

כבר באותו הלילה, קרוב לשעה שתיים אחרי חצות, שלח הרוזן סטלין ימ"ש מברק¹⁰ ל"ג.פ.או" ובו הוראות פעולה. בין השאר הוא ביקש להוציא להורג "5-10" מתנגדי שלטון. כבר למחרת בבוקר התקבל מברק התגובה¹¹ ממטה ה"ג.פ.או" ובו נכתב, בין השאר, שהוחלט לאפשר הוצאה להורג של מתנגדי שלטון ללא כל משפט, ומיד לאחר פרסום ההחלטה בעיתון פראבדה, תתפרסם כתבה ובו הודעה על כך שבהתאם להוראה החדשה, כבר הוצאו להורג 20 מתנגדי שלטון (הכתבות יכולות להיות באותו העיתון...), כך שיהיה נהיר לכל שההוצאות להורג בוצעו כתגובה מיידית על רצח השגריר. ואכן כבר למחרת קבלת ההחלטה, בי' בסיון ה'תרפ"ז הוצאו להורג

(7) לאחר כשבוע נערך משפטו של המתנקש. הוא נשפט למאסר עולם עם עבודת פרך, אך עונשו הומתק ל 15 שנות מאסר. אלא שהוא שוחרר כבר לאחר 10 שנים, וקיבל - למרות המחאות - אשרת כניסה לארצות הברית, ושם מת בשנת ה'תשמ"ז.

(8) כד אייר ה'תרפ"ז

(9) על מכתבי התשובה היה חתום ויאצ'סלב מולוטוב, מזכ"ל המפלגה ומי שעתיד להיות ראש הממשלה 3 שנים לאחר מכן.

(10) עמוד 310 מתוך הספר "ההיסטוריה של הטרור הסטליניסטי"

(сталинского террора К истории) של ד"ר ו.פ. דנילוב

(11) ראה תצלום הפרוטוקול בנספחים

20 מתנגדי שלטון. רובם ככולם בכירים ביותר, מבית המלוכה הצארית, מראשי המתנגדים לשלטון וכן מרגלים אנגלים בכירים.

אם כן, ההוצאות להורג כנקמה על רצח השגריר, אירעו 5 ימים לפני מעצרו של הרבי הריי"צ, והוראת החיסול התקבלה 6 ימים לפני כן. כיצד עובדות אלו מסתדרות עם הכתוב בהתוועדות שי"ל השנה?

משמיעת ההקלטת של אותה התוועדות¹², מצאתי מספר שינויים קטנים אך משמעותיים בין ההנחה להקלטה:

והנה התמליל מההקלטה¹³: "ובפרט בלילה ההוא עונשו היפך דער החיים כידוע הסיפור, אז עס איז מערניט מצד דערויף וואס בהשגחה פרטית איז ער פארגאנגען א אנדער קארדאר, ווארום מען האט אים געלאזט לנפשו, במילא איז דורכגעגאנגען צווישן די עטלעכע שעה, וואס אין דער שעה איז גאווען די הוראה פון מוסקווא, פון דער עיר המרכזית פון דער עיר הבירה דעמאלט, אז מען זאל זיך נוקם זיין פאר דעם און דעם וואס מען האט אים געשאסן מחוץ למדינה און דערפאר זאל מען שיסן אט די וואס מען האט ארעסטירט יענע נאכט, וכידוע הסיפור בזה".

השינויים הבולטים:

הרבי אומר: "אין דער שעה איז גאווען די הוראה פון מוסקווא" ואילו בהנחה כתוב: "שהתקבלה הוראה ממוסקבא". שמשמעותה, כביכול, שבאותה הלילה היא התקבלה. אלא שהרבי אומר שכבר היתה הוראה שכזו.

הרבי אומר: "זאל זיך נוקם זיין פאר דעם און דעם" "ואילו בהנחה כתוב: "להרוג את כל האסירים שיאסרו באותו הלילה"¹⁴.

www.chabad.org/551590 (12)

(13) זהה לשיחות קודש תש"ל, חלק ב. עמוד 413 יו"ל כ' חשוון ה'תשמ"ו

hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?req=4602&st=&pgnum=413

(14) להעיר הנאמר בשיחת יב תמוז ה'תשכ"ה (שיחות קודש תשכ"ה, חלק שני עמוד 228): "דערפאר האט מען דעמולט מחליט געווען אז מ'דארף אומברענגען אזויפיל און אזויפיל פון די וואס געפינן זיך במדינתו". מתאים גם לדברי הפקידה, כפי שהובאו בספר התולדות עמוד 141 "שנים עשר איש - מספרת - הובאו בלילה זה, רובם כהני דת, רוסים, לוטע-ראנים, אשכנזים, פולנים, מולא, ויהודי אחד - רק אתכם, רוסי אחד גרוזיני ופולני הביאו ישר דרך מבוא האפל (הוא המבוא אשר דרך בו שלחני נחמנסאהן) בשמירה מזויינת ישר אל חדר השלישי (כנראה זהו באחד הפתחים אשר בהמבוא האפל) ומשם אל המכפלה השני' אשר מתחת לבית, ושם הומתו".

ובעיקר: בהקלטה הרבי מביא את סיפור הצלתו הניסית של הרבי הריי"צ, ורק לאחר מכן מוסיף תיאור על המצב המיוחד בו נמצאה המדינה. בהנחה הביאו את דברי הרבי על המצב המיוחד, באמצע הדברים הנוגעים להצלתו של הרב הריי"צ.

שינוי זה הביא לכך שבהנחה נכתב "ובינתיים עברו אותם שעות שבהם היתה הוראה להרוג את כל האסירים", אלא שבהקלטה כאמור הרבי לא מחבר בין שני הדברים.

ועתה נבוא לתאר את סדר השתלשלות הדברים בשנת ה'תרפ"ז:

יד אדר (פורים קטן): הרבי הריי"צ מתוועד במוסקבה, ובעקבות כך מתהדק המעקב אחריו¹⁵.

יד אדר ב: הרבי הריי"צ מתוועד באירוע המכונה "פורים פרזת", ובעקבות הדברים שאמר¹⁶, גומלת ההחלטה בייבסקציה להתנקם בו. אלא שעדיין אין באפשרותם לבצע את זממם, והם מתמקדים בחיפוש אחרי עילה לעצרו¹⁷.

כד אייר: אנגליה מנתקת את קשריה עם ברית המועצות.

ז סיון: ההתנקשות בוויקוב.

ט סיון: ממוסקבה ניתנת פקודה להוציא להורג 20 מתנגדי שלטון בכירים, וכן החלטה שמאפשרת לג.פ.א.ו. להוציא להורג מתנגדי שלטון ללא משפט. בעקבות ההחלטה (השניה), מזהים בייבסקציה הזדמנות לעצור את הרבי ואף להוציאו להורג.

י סיון: 20 הבכירים מוצאים להורג. ההוצאה להורג מתפרסמת, כדי להבהיר את הקשר הישיר להתנקשות בוויקוב.

15) ספר התולדות עמ' 72: "מאז התחילו לבקר אצל הרבי אנשים שנראה בהם גלוי שמרגלי חרש הם"

16) כנכתב הספר השיחות: "אפס בלילה הזה נשתנה טעמו, ומבלי להתחשב כלל וכלל עמהם אשר עמדו נגד פניו ממש, קלל אותם בפניהם קללה נמרצת הרבה פעמים, ובכל פעם אשר הזכיר את שמם הוסיף ואמר: "די יעוו-סעקציע ימ"ש, איך ווייס אז זיי זיינען דא, איך האָב פאַר זיי קיין מורא ניט". ובכל פעם ופעם אשר הזכיר את שם היעווסעקציע, הנה אנחנו היודעים ומכירים אותם הבטנו על פניהם וראינו אותם מתביישים אזיל חיוורא ואתי סומקא, ונתמלאו כעס ורציחה באותה שעה, ונגלה הי' לפנינו רבות המחשבות אשר בלבבם אז, את אשר צופי' לנו מזה תוצאות לא טובות" (ההדגשות לא במקור)

17) כידוע שהיתה צנזורה על מכתבי הרבי (מתוך המבוא בספר התולדות ח"ג) וכל מכתביו היו לנגד עיניהם (עמ' 186 שם)

יד סיון: הייבסקצים מנצלים מצב החירום ואוסרים את הרבי¹⁸. בהתבססם על ההחלטה החדשה (הנוגעת להוצאה להורג ללא משפט), מתכוונים העוצרים להרגו מיד¹⁹, אך עקב הפניה שביצע הרבי, מחשבתם הרעה לא יצאה לפועל.

לפי כ"ז נתאר, בדא"פ את השתלשלות הענינים:

ב-י' בסיון כבר התפרסמה ההנחיה של-ג.פ.או. יש רשות להוציא להורג מתנגדי משטר, אף ללא משפט. לולב, נחמנסון וחבר מרעיו, החליטו לנצל את המצב. כאשר עצרו את הרבי הריי"צ, מספר ימים לאחר מכן, כבר היה גזר דינו מוכן. אלא שבעת המעצר, הרבי פנה למבוא אחר, ובינתיים, הוצאו להורג 3 עצורים אחרים²⁰, מכלל אלו שנעצרו באותו היום²¹ ("פאר דעם און דעם" ולא "כל האסירים").

ומכאן נבא לבאר את הכתוב: הרבי מבאר את הפלאת בקשתו של לולב שנגרם על ידי "כמים הפנים לפנים", בהדגישו את מצבו הירוד, כביכול, של הרבי הריי"צ, והרבי מוסיף בגודל הפלאת הענין ע"י תיאור המצב המסוים בו נמצאה כל המדינה באותה עת.

כך שתרגום הדברים עשוי להראות כך: "ובפרט באותו הלילה שדינו היה היפך החיים (כידוע הסיפור), אלא שבהשגחה פרטית הוא פנה למבוא אחר, עקב כך הם עזבו אותו, וכך עברו מספר שעות.

ובמיוחד כאשר באותו הזמן היתה קיימת הוראה ממוסקבה, לנקום את רצח השגריר, ולהרוג כמה וכמה אנשים גם כאלו שיאסרו באותו הלילה. וכידוע הסיפור בזה".

סיכום:

עפ"י ההקלטה, ספר התולדות וההתוועדות י"ב תמוז משנת ה'תשכ"ה, ברור שההוראה לא היתה להרוג את כל אלו שיאסרו באותו הלילה, אלא כמה מהם בלבד.

18) וכתיאור הרי הריי"צ באג"ק ח"ב עמוד סד " . . כי אם חפצו ר"ל לדכאני ולעשות בי כלה ר"ל ובכן איפוא חכו בעלילותם עד אשר כיוונו את השעה בעת אשר הרגו הציר הסובייטי בורשה . " (ההדגשות לא במקור).

19) רשימת המאסר, עמוד 264: מדברי השומר לרבי "אומר לי - אותך ישפטו ביר' ולא בתל"י"

20) כנכתב בספר התולדות עמוד 141 "רק אתכם, רוסי אחר גרוזיני ופולני הביאו ישר דרך המבוא האפל . . שם הומתו ביריה בלי חקירה ודרישה"

21) עפ"י רישומי הג.פ.או למעלה מס' 9000 אנשים מכל רחבי ברית המועצות נעצרו בגל המעצרים הזה.

ההוראה לא ניתנה באותו הלילה¹⁷, כפי שמשמע גם מהנאמר בהתוועדות י"ב תמוז משנת ה'תשכ"ה, שם הרבי מזכיר רק שהיתה זו שעת חירום ביותר, וכלל לא מזכיר הוראה שהגיעה באותו הלילה ובוודאי שלא מזכיר דבר על ביטולה, כביכול, של ההוראה.

נראה שהרבי הפריד את סיפור הצלתו של הרב הרי"צ מאותה הוראה שניתנה במוסקבה ורק צירף את הפרט הזה כדי להוסיף בהפלאה העניין כולו.

נספחים

ПРОТОКОЛ № 109

(Особый № 87)

ЭКСТРАОДНАГО ЗАСЕДАНИЯ ПОЛИТБЮРО ЦК ВКП(б) ОТ 8.VI.1927 ГОДА.

Слушали:

Постановили:

1.- О мероприятиях в связи с выношением осуждений вступлением.

1.- Надать правительственное сообщение о последних фактах белогвардейских выступлений с призывом рабочих и всех трудящихся к напряженной деятельности, и с поручением ОГПУ принять решительные меры в отношении белогвардейцев.

2) Надать также особое воззвание ЦК ВКП по этому поводу.

3) Поручить ОГПУ произвести массовые обыски и аресты белогвардейцев.

4) После правительственного обращения опубликовать сообщение ОГПУ с указанием в нем на произведенный расстрел 40-ти видных белогвардейцев, виновных в преступлениях против Советской власти.

5) Согласиться с тем, чтобы ОГПУ предоставило право вынесения внесудебных приговоров вплоть до расстрела соответствующим ПП (по усмотрению ОГПУ) виновным в преступлениях белогвардейцам.

6) Признать необходимым усилить помощь ОГПУ как работникам, так и материальными средствами.

7) Признать необходимым поездку тов. Срджиинидзе в Закавказье. Наметить срок поездки 3 недели.

8) Создать комиссию в составе т.т. Ворошилова, Менжинского и Ягоды для усиления мер охраны как в отношении центральных учреждений, так и отдельных руководящих товарищей. Созыв комиссии за т. Ворошиловым.

9) Создать комиссию в составе т.т. Рыкова, Бухарина и Молотова для разработки дополнительных политических и экономических мероприятий в связи с усилением активности белогвардейщины и ролью в этом иностранных правительств. Избрать в эту комиссию представителей своей стороны в заграничному заседанию Политбюро. Этой же комиссии поручить редактирование правительственного сообщения и обращения ЦК. Созыв комиссии за т. Рыковым.

Вписки посланы:
т. Менжинскому - все
т. Ворошилову - все
т. Рыкову - все
т. Молотову - все
т. Срджиинидзе - все

1-о.л.

СЕКРЕТАРЬ ЦК

פרוטוקול מהדיון הלילי בו התקבלה ההחלטה על ההוצאות להורג. חתום ע"י ויאצ'סלב מולוטוב, מזכ"ל המפלגה. העתק הפרוטוקול נרכש מארכיון הק.ג.ב. ע"י כותב השורות.

TWENTY RUSSIAN "SPIES" EXECUTED.

SHOT AFTER HASTY TRIAL IN MOSCOW.

An event recalling happenings during the Red Revolution has occurred at Moscow—a reversion of the assassination of the Russian Ambassador to Poland. Twenty prisoners, including two former Princes, were sentenced to death on Thursday, and immediately shot.

LONDON, June 10.

An extraordinary official communique has been issued from Moscow. It states:—

"In view of the open transition to terrorism and destruction by monarchist and White Guard elements, acting on instructions from abroad and with funds from foreign intelligence services, the Collegium of the State Political Department on Thursday, June 9, at its usual session, sentenced to death 20 persons, and the sentences were promptly carried out.

"Those executed were:—Ex-Prince Paul Dolgorukov, who took a leading part in monarchist organizations abroad, and illegally entered Soviet territory through Roumania; ex-Prince Mestchersky, a former landowner and an active worker for the Grand Duke Nicholas; Lytcheff, an ex-officer who supplied spy information to Mr. Charnock, a member of the British mission; ex-captain Korojenko, who, in Gen. Kolehak's service, supplied military information to the British Charge d'Affaires (Sir Robert Hodgson); Mazurenko, an ex-Kolehak officer, who supplied Sir Robert Hodgson with information regarding transport, and particularly military operations; Clevengren, an ex-cavalry captain, who was one of those who with Capt. Riley, a British intelligence service officer, participated in the organization of an attempt on the Soviet delegation to the Genoa conference in 1922, headed by M. Jchitcherin, when the delegation passed through Berlin; Malevitsk Maletsky, an ex-bodyguard officer and an agent of the British intelligence service in Persia, who was sent for espionage purposes to Russia in 1927.

"Yevrienoff, an ex-Czarist Consul, serving on the staff of the Soviet State Bank, who supplied Sir Robert Hodgson with espionage information; Shalsky, an ex-noble, who supplied a British spy named Bunakoff in Finland with information about aviation and the war supplies of Russia; Popoff, an ex-officer, who returned from France to conduct counter-revolutionary work under instructions from Gen. Malakoff, an ex-Czarist Ambassador; Stenglovikoff, the son of a general for spying on the foreign and general staffs; Susalin, ex-colonel of Gen. Wrangel's army, who organized in 1926 an abortive attempt against M. Krasin's life; Murakoff, a merchant, who financed monarchist organizations in Russia; Nikulin, an ex-chamberlain of the Czar's court, who kept lodgings and hid terrorists from abroad; Curevitch Solomon, who attempted to murder M. M. Bukharin,

who attempted to murder M. M. Bukharin, Lykoff, and Stalin; and five others on similar charges."

"The Easiest Victims."

News of the executions came too late for the bulk editions of the morning newspapers, and it is safe to predict that sensation will be caused when it becomes known. The references to Sir Robert Hodgson and other allegations affecting British officers are certain to evoke indignant repudiation.

An earlier message from Warsaw said that the demonstrations in Russia appeared to be against Britain rather than Poland, and it is apparent that the anger at the discovery of the plotting by the Russians in London, followed by the murder of M. Voikoff, is being made a pretext for a savage outburst, of which helpless prisoners were the first and easiest victims.

POLAND CONCILIATORY.

WARSAW, June 10.

The reply of the Polish Government to the Soviet note is most conciliatory. It disclaims responsibility for the murder and points out that M. Voikoff repeatedly refused police protection on the grounds that he had nothing to fear, as he was "a well-known friend of Poland." The Polish reply assents to the Russian demand for representation at the trial of Kowderka, but only as a representative of the widow, whom Poland is prepared to compensate.

It is reported from Moscow that the Soviet is preparing a second note, sharper than the first. Further arrests made at Pordno, and Bristlitovsk and elsewhere include ex-officers of Gen. Wrangel's armies.

העתונות העולמית מדווחת על ההוצאה להורג. לדוגמא הכותרת של עיתון ה"רגיסטר" האוסטרלי מ' בסיון: "עשרים 'מרגלים' רוסיים הוצאו להורג."

מוקדש
לחיזוק התקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



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



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

לעילוי נשמת
הרה"ח ר' שמעון ע"ה
בן הרה"ח ר' מנחם ע"ה
נפטר ביום ט"ו שבט ה'תשמ"ב
ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' אפרים מרדכי וזוגתו מרת שרה איטא
ומשפחתם שיחיו
קורוליציקי



לזכות
החתן התמים ניסן שיחי' דייטש
והכלה מרת חי' מושקא שתחי' בראנער
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום ראשון ערב ר"ח שבט ה'תשע"ו
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י
נדפס ע"י ולזכות משפחתם שיחיו



לעילוי נשמת

מרת חי' חנה ע"ה

בת ר' יעקב ע"ה

נפטרה ז' שבט ה'תשי"ט



ולעילוי נשמת

ר' דוד ע"ה

בן ר' יעקב ע"ה

נפטר ביום ט' שבט ה'תשל"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה ואחיינו

הרה"ת ר' יעקב ומשפחתו שיחיו
מאגאלניק



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח יוסף יצחק שיחיל' וזוגתו מרת מרים שתחיל'

גורארי'

לזכות

החתן התמים **ישראל שיחי' בראנשטיין**
והכלה מרת **חנה מושקא שתחי' קלמנסון**
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום ראשון ערב ר"ח שבט ה'תשע"ו
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 שיחיו



לזכות

הנכד **שמואל אייזיק שיחי'**
בן הרה"ת ר' **אורי ניסן** וזוגתו מרת **חנה פריידא שיחיו**
פלדמן
נולד למזל טוב
ביום עש"ק פ' וארא ז"ך טבת ה'תשע"ו
שנת הקהל את העם
ולזכות אחיו ואחותו **מנחם מענדל וחי' הדסה שיחיו**
יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירוו ממנו
ומכל יו"ח שיחיו
רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות זקניו
הרה"ח הרה"ת ר' **דוד ומרת חי' רבקה שיחיו**
פלדמן

לזכות

החתן התמים זאב שיחי' באומגארטען
והכלה מרת ליבא שתחי' גורקאוו
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום רביעי ח"י טבת ה'תשע"ו
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

הרה"ח הרה"ת ר' יצחק יהודה וזוגתו מרת גולדא
ומשפחתם שיחיו
באומגארטען

לזכות

החתן התמים **לוי יצחק** שיחי'

והכלה מרת **הינדא** שתחי'

ווילענסקי

לרגל נישואיהם

ביום שלישי ג' שבט ה'תשע"ו

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו

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



נדפס ע"י ולזכות

ראשי המדריכים בגן **ישראל מאנטריאל** ה'תשע"ה



לזכות

החתן התמים **יוסף יהודה** שיחי' **גאלאווינסקי**

והכלה מרת **שיינא** שתחי' **שחט**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום ראשון ערב ר"ח שבט ה'תשע"ו

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

הרה"ח הרה"ת ר' **מאיר עובדי'** וזוגתו מרת **בת שבע**

ומשפחתם שיחיו

שחט

מוקדש
לחיזוק התקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולעילוי נשמת
איש תם וישר מחסידי נעוועל
ומגזע משפחת חן
ר' יוסף ע"ה
בן ר' ישראל גרשון ע"ה
מאטס
נפטר יום ראשון ז' שבט ה'תשע"ו
ת.נ.צ.ב.ה.

מוקדש

לחזיון ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



ולעילוי נשמת

מרת פעשא לאה ע"ה

בת הרה"ח ר' חיים יהודה לייב ע"ה

נלב"ע ביום ד' כ"ג טבת תשע"ב



נדפס ע"י

הרה"ח הרה"ת ר' משה זזוגתו מרת קריינדל

ומשפחתם שיחיו

קליין



לזכות

החתן התמים שלום דובער שיחי' קאנעפסקי

והכלה מרת שטערנא שרה שתחי' פלינט

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום רביעי י"ט טבת ה'תשע"ו

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 משפחת פלינט

לעילוי נשמת

האשה החשובה מרת **מרים**

בת ר' **אלטער מרדכי** ע"ה

ווייס

נפטרה ר"ח שבט ה'תשע"א

ת.נ.צ.ב.ה.



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' **שלום** ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' **יואל דוב** ע"ה

לפידות

גלב"ע

ביום יו"ד שבט תשל"א

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' **משה אהרן צבי** וזוגתו מרת **העניא רבקה** רות
שיחיו

וילדיהם

שלום אליעזר, מנחם מענדל, יונה מרדכי, חנה פערל שיחיו

והרה"ח הרה"ת **יונה מרדכי** וזוגתו מרת **הדסה עלקא**

ווייס

ל.א. קאליפורניא

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' חיים יצחק בער הלוי ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' בנימין זאב הלוי ע"ה

פייפ

נפטר ביום י"ז טבת ה'תשד"מ



ולעילוי נשמת

מרת שרה ע"ה בת הרה"ח הרה"ת ר' משה ע"ה

פייפ

נפטרה אור ליום ה' פ' בשלח ט' שבט ה'תשנ"ח

ת. נ. צ. ב. ה.

נדפס ע"י משפחתם שיחיו



לזכות

הילד מאיר שלמה שיחי'

נולד למזל טוב

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירוו ממנו ומכל
יו"ח שיחיו

רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



נדפס ע"י הוריו

הרה"ת ר' אליעזר יהושע וזוגתו ומרת חנה שיחיו

זאקליקובסקי

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת עוסק בצ"צ

הר"ר שמחה ירחמיאל ע"ה

בן ר' מרדכי שכנא ע"ה

צירקינד

זכה להיות שליח של כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו

יותר מיובל שנים

נפטר ביום כ"ד תמוז ה'תשע"ה

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' נח שמחה וזוגתו מרת דבורה לאה

וילדיהם

מנחם מענדל, איידל לא ומרים מריאשא שיחיו

פאקס