

ברכת מזל טוב מזל טוב!

ברגשי גיל וחדוה מביעים אנו את ברכותינו לידידנו היקר והחשוב,
כותב קבוע בקובצנו הערות נחמדות ומחכימות בענייני גאולה ומשיח
כפי הוראת ורצון רבינו הק',

האי גברא רבה ויקירא, חריף ובקי נפלא, צנא מלא ספרא, עדין
הנפש השקדן המפורסם

התמים הרב שלום שי' צירקינד

לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת עם ב"ג
החשובה והמהוללה תחי'

יהי רצון שיהי' החתונה בשטומ"צ, ושיזכו לבנות בית נאמן
בישראל בנין עדי עד כפי רצונו ולנח"ר רבינו הק', מתוך אושר ושמחה
ברכה והצלחה לאורך ימים ושנים טובות

מזל טוב מזל טוב

המערכת

ב"ה
שבת פרשת ויקהל – שקלים ה'תשע"ו
שנת הקהל
גליון יב [אלף-קד]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 5 משיחה בביהמ"ק השלישי
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 11..... הלכה למשה מסיני אודות אלי' הנביא
הת' שלום צירקינד
- 13..... ואם ירחיב ה"א את גבולך
קבוצה מאברכים לומדי השיחות

תורת רבינו

- 14..... בענין מונע בר וכו'
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 18..... הערות בד"ה ביום עשתי עשר יום
הרב אברהם אלטר הלוי הבר
- 22..... הערה במאמר ד"ה באתי לגני ה'תשי"א
הנ"ל
- 23..... בן עיר מוציא בן כרך
הרב אליהו זילבערשטיין
- 24..... כמה הערות בד"ה בשיחה לפרשת ויקהל
הת' לוי יצחק פעוונזנער
- 29..... פעולה הנמשכת של מילה (גליון)
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 30..... מנין פרשיות ופרקים שלא מתחילות בוא"ו (גליון)
הרב יוסף יצחק אלפרוביץ

רמב"ם

31.....המלבין פני חבריו ברבים אין לו חלק לעוה"ב.....
הרב חיים רפופורט

נגלה

37.....בענין חזקה שאין עמה טענה בקרקע ובמטלטלין.....
הרב עקיבא גרשון וגנר

45.....ביאור בלשון התוס' ד"ה הני נוגעין בעדותן.....
הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

48.....חשש משקר במיגו.....
הת' מאיר חיים בריקמאן והת' מנחם מענדל קמינקר

חסידות

49.....פירושים שונים ב"מקום".....
הרב משה מרקוביץ

51.....שיטת האברבנאל במהות האמונה.....
הנ"ל

הלכה ומנהג

51.....השלכות מהברה הספרדית שלא מבחינה בין קמץ לפתח.....
הרב לוי יצחק ראסקין

53.....ביאור בשוע"ר סימן ח סעיף ט.....
הרב אברהם אלאשוילי

54.....יצירת דמות אדם בעוגה.....
הרב שמואל ביסטריצקי

56.....בענין 'נוטל ההדס בימין והיין בשמאל' בהבדלה.....
הרב חיים רפופורט

60.....בענין הליכת חתן לאהל ביום חופתו.....
הת' מנחם מענדל ראטנברג

62.....שעון שבת (גליון).....
הרב שבת' אשר טיאר

64.....שעון שבת (מענה לגליון).....
הת' מאיר חיים בריקמאן

צפנת פענה

69.....ימי זיבה.....
הרב אברהם בן-שמעון

74.....פענוח צפונות התורה.....
הרב בנימין אפרים ביטון

פשוטו של מקרא

80.....כמה הערות בפש"מ.....
הרב שרגא פייוויל רימלער

שונות

82....."והמטיב לכל בכל יום ויום" (גליון).....
הרב מאיר צירקינד

84.....קניית פסוקי אתה הראת.....
הרב בנימין אפרים ביטון

86.....בטלו השמדות ולא יהי עוד.....
הרב צבי הירש ברמן

88.....ספר ביאורי הזהר.....
הרב שלמה גאלדשטיין

91.....מענה להנ"ל.....
הרב גבריאל שפירא

**הקובץ הבא יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ ויקרא - זכור ה'תשע"ו
הערות יש לשלוח לא יאחד מיום ג', ה' אד"ש 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

אימיל: Haoros@Haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

גאולה ומשיח

משיחה בביהמ"ק השלישי

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בשיטת התוס' דשייך משיחה בבנין המקדש

הנה יש להסתפק בנוגע ללעת"ל בבנין ביהמ"ק השלישי אם הבנין עצמו יהי' נמשח בשמן המשחה כמו שהי' בהמשכן או לא, דיש מקום לומר דאמרה התורה דקידוש המשכן וכליו בשמן המשחה תלוי במשה רבינו, דרק אם נתקדשו ע"י משה רבינו צ"ל ע"י שמן המשחה, משא"כ בדורות אח"כ שלא נתקדשו ע"י משה רבינו עבודתם מחנכתן, ולפי"ז אולי אפ"ל בנוגע ללעת"ל דמבואר ביומא ה,ב, "כייד מלבישן לעתיד לבוא? לעתיד לבא נמי – לכשיבואו אהרן ובניו ומשה עמהם", וכן כתבו התוס' פסחים קיד,ב, (בד"ה אחד) "וכשיבנה משה ואהרן יהא עמנו", א"כ י"ל שיתקדשו ע"י שמן המשחה. ובס' חלקת שמחה ע' יד, ובקובץ בית אהרן וישראל (גליון קח ע' לז) נקטו כן ושגם הבנין עצמו יצטרך לשמן המשחה (וראה בזה בגליון הקודם ע' 4).

והנה בשבועות (יד,א) תנן "אין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא, ואורים ותומים, וסנהדרין של שבעים ואחד, ובשתי תודות ובשיר; ובית דין מהלכין ושתי תודות אחריהן, וכל ישראל אחריהם" ושם בע"ב מקשה מנא הני מילי, [שצריך את אלו כדי להוסיף על העזרה?] אמר רב שימי בר חייא: משום דאמר קרא בצווי הקמת המשכן "ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו לדורות" [הוסיף הכתוב "וכן תעשו" ללמד על עשייה לדורות שתהא כמו שהיתה במשכן, והרי בימי משה קידשו את העזרה על פי משה שהוא מלך ונביא, ואחיו כהן גדול ואורים ותומים ושבעים זקנים] מתיב רבא: כל הכלים שעשה משה - משיחתן מקדשתן, מכאן ואילך - עבודתן מחנכתן; ואמאי? ונימא: וכן תעשו לדורות! [ותיקשי על מה דדרשינן לעיל מ"וכן תעשו" לדורות, ואמאי עבודתן מחנכתן, והרי נימא: הרי כתיב אף על עשיית הכלים "ככל אשר אני מראה אותך... ואת תבנית כל כליו וכן תעשו" ונדרוש שאף לדורות משיחתן היא המקדשתן? ומתריך] שאני התם, דאמר קרא: וימשחם ויקדש אותם, אותם במשיחה ולא לדורות במשיחה" עיי"ש.

ובתוס' שם ד"ה (מתיב רבא) כתבו: "תימה ממשכן גופיה ה"ל למיפרך שיהא צריך משיחה לדורות כמו שנמשח בימי משה כדכתיב בקרא כדאמר לקמן (דף טז:) גבי משכן ומקדש". ובמהרש"א שם ביאר דבריהם: "נראה עיקר קושייתם מהיהא דלקמן (טז, ב) דקאמרינן במשכן הוא דבעי משיחה ולא בעי משיחה במקדש, ואמאי לא תקשי ליה שיהא צריך משיחה לדורות מדכתיב וכן תעשו? מיהו ממתניתין דהכא נמי יש לדקדק קצת דלא בעי משיחה במקדש מדלא תני ליה בכל הנהו דתני להו דבעי במקדש, ונראה נמי דר"ל דה"ל למפרך ממשכן והך נמי לא מיתרצא בהא דמשני אותם במשיחה כו' דע"כ מיעוטא דאותם לא קאי רק אכלים דאל"כ לא תבעי נמי ע"א במקדש כמ"ש התוספות לעיל גבי כלים ודו"ק עכ"ל. היינו דקושיית התוס' הוא דבמה שהקשה הגמ' מכלים דלמה לדורות לא בעי משיחה שפיר תירץ הגמ' דממעטים מ"אותם" דרק כלי המשכן צריך משיחה ולא לדורות, אבל תירוץ זה אינו מתרץ בנוגע למקדש למה אין צריך משיחה במקדש עצמו דהרי "אותם" ממעט רק כלים ולא המקדש, (והראי' ששם בעינן בי"ד של ע"א כמ"ש התוס' בע"א בד"ה וכן תעשו עיי"ש).

תירוץ המשך חכמה על קושיית התוס'

ובס' משך חכמה (במדבר ז, א) תירץ קושיית התוס' וז"ל: וימשחם ויקדש אותם. (שבועות טו, א) מתיב רבא, כל הכלים שעשה משה, משיחתם מקדשתם, מכאן ואילך עבודתם מחנכתם. ואמאי, נימא (שמות כה, ט) "וכן תעשו" - לדורות! שאני התם דאמר קרא "וימשחם ויקדש אותם" - אותם במשיחה ולא לדורות במשיחה. והקשו בתוספות (ד"ה מתיב) ממשכן הוה ליה למיפרך, שיהא מקדש טעון משיחה כמו שנמשח בימי משה. ואין זה קושיא, דבמשכן תלוי הקדושה בהבנין, ופעמים היה קבוע כאן ופעמים היה קבוע כאן. מה שאין כן מקדש, הלא היה הקדושה תלוי בהמקום, ומקריבים אף על פי שאין בית. אם כן הקדושה תלויה בקרקע, ובה לא שייך משיחה, וזה פשוט וכו' עכ"ל.

ובס' "עבודה תמה" (שער א' שער קדושת המקום דף ו, ב) תירץ קושיית תוס' עד"ז ובביאור יותר וז"ל: ולענ"ד נראה לתרץ קושיית התוס' בטוב טעם דלענין משיחה אין לדמות מקדש למשכן, כיון דלא היה קידוש המקדש וקידוש המשכן בענין אחד, דבקידוש המשכן לא היה שם קידוש המקום דהיינו הרצפה והקרקע, כיון שלא היה אפשר, שהרי לא היה לו מקום קבוע, שהרי היו נוסעין ממקום למקום, והיו היום בכאן ולמחר היו נוסעין למקום אחר ולמחר עוד למקו"א, וא"כ יהיו צריכים לקדש בכל יום קידוש חדש ולכן לא היה שם קידוש מקום רק קידוש מחיצות, דהיינו קרשי המשכן והיריעות והקלעים, וע"י המחיצות נתקדש החלל שבתוכן והריצפה כל זמן עמידתו

במקום הזה, וכשנסעו משם נסתלקה הקדושה, וכמו ששנינו הוגללו הפרוכת מותרין זבין ומצורעין לכנוס לשם.. אבל בשילה ובבית עולמים הוא בהיפוך, דעיקר הקידוש הוא קדושת הרצפה והקרקע, כמו דקאמר בגמ' זבחים (כד, א) נעקרה אבן וכו' דעד ארעית תהומא קידש עיי"ש, וע"י קדושת הרצפה נתקדשו הכתלים ולא היה הבנין צריך להתקדש כלל, דמקריבין אע"פ שאין בית וכו', וכיון שכן ממילא לא קשה קושיית התוס' אמאי לא אמרינן וכן חעשו לדורות שיהא המקדש עצמו טעון משיחה כמו המשכן, כיון דבמקדש היה קדושת המקום דהיינו קדושת הקרקע, לפיכך א"א במשיחה, דהא אין שייך לומר שימשחו קרקע העולם בשמן המשחה, ומלבד שאין הדעת נותן שימשחו קרקע העולם בשמן המשחה, א"א לעשות כן, דדוקא בדבר מסוים ומוגבל ועומד בפני עצמו, שייך משיחה דהא כל המשיחות היו כמין כף יוונית כמו שמפורש בריש כריתות וע"י המשיחה כמין כף יוונית שעשו באיזה מקום מן הדבר, נתקדש כל הכלי כולו, ואפילו הוא גדול כמה, דהיינו שע"י המשיחה כמין כף יוונית שמשחו באיזה מקום מן הבגד או מן היריעה נתקדשה כולה.. והשתא אי נימא שימשחו קרקע עולם ג"כ כמין כף יוונית א"כ יתקדש כל העולם כולו דהא סדנא דארעא חד הוא.. ואין הדעת והשכל סובל זה שימשחו קרקע העולם בשמן המשחה, ומשו"ה א"א למילף מוכן תעשו לדורות שיהא גם המקדש עצמו טעון משיחה כמו המשכן כיון שאין דומה לקדושת המשכן, דבמשכן היה קדושת מחיצות, אבל במקדש היה קדושת המקום, וא"א במשיחה ובזה נסתלקה תמיהת התוס' ולענ"ד הוא דבר נכון עכ"ל¹.

דלפי דבריהם יוצא ברור גם בביהמ"ק דלעת"ל, דלא שייך כלל משיחה בגוף הבנין כיון שיש שם קדושת מקום ולפי"ז אין מקום להסתפק בזה כלל.

וזה מתאים להמבואר בלקוטי שיחות חכ"ט פ' ראה א' (וח"ח ע' 26, ועוד עוד בכ"מ) שיש חילוק עיקרי בין המשכן לבית המקדש, שהמשכן הי' בנין ארעי כמ"ש (שמואל ב' 1, ו) ואהי' מתהלך באהל ומשכן והי' לפי שעה, משא"כ ביהמ"ק הי' דירת קבע, וההפרש בגדר הקדושה שלהם הוא, שבהמשכן הי' בעיקר קדושת מחיצות בלבד, שהקרשים ויריעות וכו' נמשחו בשמן המשחה אבל לא קדושת מקום, משא"כ בביהמ"ק נתקדש גם המקום, ואע"פ שגם במשכן מצינו לגבי סוטה: (במדבר הי) "ומן העפר אשר יהי' בקרקע המשכן יקח הכהן", הי' זה רק "לפי שעה" וגם לא היתה

1) במה שכתב דאם ימשחו הקרקע יתקדש כל העולם דסדנא דארעא חד הוא י"ל דרק מה שכתון מחיצות המשכן או המקדש מתקדש, כיון דרק זה בעי קדושה ולא מתקדש ע"י המשיחה אלא מה שהיא לצורך בלבד, וכן בכלים ובגדים ויריעות, י"ל שאם היו גדולים מהצורך בעת המשיחה דבאמת לא יתקדש במשיחה רק מה שהוא לצורך.

הקדושה מצד המקום אלא מצד המחיצות שעל גביו, עיי"ש. ולכן יש חילוק בין מקום המשכן ומקום המקדש, דבמשכן מיד כשפרקו המחיצות לא נשאר שם שום קדושה, משא"כ בבית המקדש הרי פסק הרמב"ם (הל' ביהב"ח פ"ו הט"ו) מקריבין הקרבנות כולן אעפ"י שאין שם בית וכו' מצד קדושת המקום, עיי"ש.

פלוגתא אם במשכן הי' גם קדושת מקום

אמנם מזה שהתוס' לא תירצו כן, לכאורה מוכח דסבירא להו שבאמת שייך משיחה אפילו בבנין הביהמ"ק עצמו, דאף שיש שם קדושת מקום, מ"מ שייך משיחה בגוף הבנין, ולכאורה יש לומר בזה דהרי מצינו פלוגתא, אם למשכן הי' רק קדושת מחיצות בלבד או גם קדושת מקום, דהמהרש"א שבועות טו, א (בד"ה אבל) בביאור התוס' שם דאצל משה לא הי' למשכן שום קביעות מקום, ולא הי' צריך לקדש המקום בהיקף ב' תודות ובשירי מנחה, אלא שהמשכן לבד נתקדש במשיחה, אבל בימי יהושע שנתקדש משכן שילה שהוא מקרי מנוחה בקביעות מקום, הי' צריך לקדש המקום, עיי"ש – דמבואר בדבריו, דבמשכן הי' קדושת מחיצות בלבד ולכן לא הוצרך לקדש המקום.

אבל התוס' יומא מד, א, בד"ה בשילה כתבו בא"ד: "דאע"ג דמקדש איקרי משכן וכו' [דמקדש] איסורו איסור עולם ואפילו בתר דנפיל מחיצה חייבים על המקום משום טומאה, אבל במשכן לאחר שנסעו משם ופרקוהו והעמידוהו במקום אחר, אינו חייב על מקומו הראשון". ולכאורה אינו מובן, דאי נימא דליכא קדושת מקום במשכן, ורק קדושת מחיצות בלבד, הנה מיד שפרקוהו וליכא מחיצות, צ"ל דאינו חייב על מקומו, ולמה כתבו התוס' שזהו רק אחר שהעמידוהו במקום אחר? וביארו בזה באחרונים, דשיטת התוס' דבאמת גם במשכן יש קדושת מקום ולא נתבטלה קדושה עד שהעמידוהו במקום אחר, שאז חלה קדושה במקום חדש, ורק אז נפקע הקדושה ממקום הראשון.

ועי' גם מנחות צה, א, בשעת סילוק מסעות קדשים נפסלים, משום יוצא וזבין ומצורעין משתלחין חוץ למחיצתן, וכתב ברבינו גרשום שם: "כלומר שאין ראויים להכנס באותו מקום שהי' בו אוהל מועד מפני שהי' קדוש", דמבואר בזה, דאף לאחר סילוק המחיצות יש קדושת מקום, וכן ברבנו חננאל שבועות טו, א, בהא דאיתא שם דדין קידוש במקדש ילפינן ממשכן שנאמר בו וכן תעשו, וכתב הר"ח דה"ה נלמד לב' תודות שהם נגד המילואים במשכן, ועי' ברשב"א שם שתמה ע"ז, וביארו דגם הר"ח

סב"ל שיש קדושת מקום במשכן עד שהעמידוהו במקום אחר (וראה לקוטי שיחות חכ"ט שם הערה 29 - 32).²

ובירושלמי שבת (פ' כלל גדול ה"ב מובא בחי' הרשב"א שבת קב, ב בד"ה ירושלמי) איתא: "מה בנין הי' במשכן, שהיו נותנין קרשים על גבי האדנים, ולא לשעה היתה? א"ר יוסי מכיון שהיו חונים ונוסעים עפ"י הדיבור כמי שהיא לעולם, א"ר יוסי בר בון מכיון שהבטיחן הקב"ה שהוא מכניסן לארץ כמי שהוא לשעה, הדא אמרה בנין לשעה הוה בנין", היינו דפליגי אם בנין המשכן הי' כבנין עולם או בנין לשעה. וכן איתא בירושלמי עירובין פ"ה ה"א עיי"ש. ובס' 'שערי טוהר' ח"א ע' 318 ביאר פלוגתתם, דחד מ"ד סב"ל דכיון דחנייתם הי' עפ"י ה' ואינו תלוי ברצונם, ה"ז נחשב כחני' לעולם, [ודומה להא דאמרינן לענין יובל דעד היובל ה"ז 'לעולם', אלא אח"כ כשבא יובל ה"ז "אפקעתא דמלכא"], וחד מ"ד סב"ל דמצד הבטחתם שיכנסו לארץ, אף שעכשיו הי' עפ"י ה', ה"ז נחשב לבנין שעה, עיי"ש בארוכה. ולכאורה יש לתלות פלוגתא הנ"ל אם למשכן הי' גם קדושת מקום או לא, עפ"י הפלוגתא שבירושלמי: דאי נימא שהי' לשעה בלבד כר"י בי רבי בון, מסתבר לומר שהיו רק קדושת מחיצות בלבד, אבל אי נימא שהי' בנין קבוע אלא אח"כ הי' כעין אפקעתא דמלכא, מסתבר לומר שהי' גם קדושת מקום.

ולפי"ז לכאורה י"ל שהתוס' בשבועות סב"ל דגם במשכן הי' קדושת מקום, ומ"מ הי' משיחה בבנין המשכן עצמו, אלמא דאף שיש קדושת המקום שייך משיחה גם הבנין, וא"כ עד"ז סב"ל גם בנוגע לביהמ"ק דאף שיש שם קדושת מקום, מ"מ שייך משיחה בגוף הבנין, ולכן הקשו התוס' דלמה לא מצינו משיחה בבנין המקדש ולא ניחא להו כתירוצו של המשך חכמה.

אלא דמ"מ יש לחלק בזה, די"ל דבמשכן קדושת המקום חלה כתוצאה מצד בנין המשכן שעל גביו, ולכן הוצרכו למשוך בנין המשכן דעי"ז חלה בו קדושה וכו'. וזה פעל אח"כ גם קדושה בהמקום, אבל בנוגע להמקדש דגוף המקום נתקדש מצ"ע כדכתיב (דברים יב, יב) "והי' המקום אשר יבחר ה"א לשכן שמו שם וגו'" במילא אין צורך לקדש גוף הבנין כלל כי הכל תלוי בהמקום וא"כ אכתי צ"ב בדעת התוס' למה חילקו כהמשך חכמה?

2) וראה בכל זה באמבוהא דספרי פ' נשא אות כד, וב'משך חכמה' פ' פקודי ד"ה ונתת, ובס' 'תורת הקודש' ח"ב סי' נח, ובס' 'כנסת הראשונים' זבחים ח"ב ע' כו, ובשטמ"ק החדש מנחות ח"ב ע' 158, ועוד ב"מ. ואכמ"ל.

י"ל הטעם דהתוס' לא ניחא להו כתירוץ המשך חכמה

ואולי אפ"ל דהחינוך (מצוה ת"מ) כתב וז"ל: ארצה לומר שהעובר על זה והקריב קרבן חוץ לבית הבחירה שהוא מבטל עשה זה ועובר על לאו זה (שלא להעלות קדשים בחוץ) אבל אין הכוונה לומר שיהי' עלינו חיוב להקריב קרבן בבית המקדש עכשיו שהוא חרב, זה דבר ברור הוא, עכ"ל. היינו דסב"ל דהא דאמרינן דמקריבין אף שאין שם בית שזוהו רק היתר ורשות, אבל ליכא חיוב הקרבה, ובאמת כן משמע גם מלשון הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות פי"ט הט"ו): "מי ששחט קדשים בזה"ז והעלה חוץ לעזרה חייב מפני שהוא ראוי ליקרב בפנים שהרי מותר להקריב אעפ"י שאין בית שקדושה הראשונה קדשה לשעתה וקדשה לע"ל כמו שביארנו" הרי מבואר בזה דבלי הבנין ליכא חיוב להקריב קרבנות, והחיוב להקריב קרבנות הוא רק בבנין ביהמ"ק עצמו.

וראה גם לקוטי שיחות חט"ו פ' ויחי (ד) שמבאר בארוכה החילוק בין דעת הבבלי לדעת הירושלמי, לדעת הבבלי מתחשבים בעיקר עם ה"הוה", וכשיש אפשרות לקיים מצוה בהוה וזריזין מקדימים למצוות וכו' מקיימים זה מיד אפילו אם עכשיו חסר ההידור והשלימות שיתוסף אח"כ, משא"כ לדעת הירושלמי מתחשבים בעיקר עם ה"עתיד" ואם אח"כ יוכל הקיום להיות באופן מהודר יותר ממתנינים עד אח"כ, ומבאר עפ"ז הלשון שבתרגום אונקלוס (בבלי) עה"פ בנימין זאב יטרף וגו' (בראשית מט, כז): "ובאחסנת' יתבני מקדשא" והשינוי שבתרגום יונתן בן עוזיאל (ירושלמי) "בית מוקדשא" עיי"ש, וביאר בזה המשנה דמנחות צט, ב, חל יוהכ"פ להיות בערב שבת הבבליים אוכלים אותו כשהוא חי עיי"ש (וחילוק זה בין הבבלי לירושלמי נתבאר בכ"מ בלקוטי שיחות).

ובסוף השיחה כתב וז"ל: וע"פ הנ"ל קומט אויס, לכאורה, אז דאס איז אויך א נפק"מ להלכה - אין א פאל ווען ס'איז דא א מעגליכקייט צו בויען נאר א מזבח אויף צו מקריב זיין קרבנות און ניט דעם גאנצן ביהמ"ק; לדעת הבבלי - תרגום אונקלוס - איז יש מקום לומר אז מ'זאל בויען א מזבח אויף מקריב זיין קרבנות, היות אז מ'קען גלייך מקיים זיין די מצוה פון הקרבת קרבנות (כאטש עס איז ניט קיין קיום המצוה בשלימות, וויבאלד ס'איז ניטא קיין בית); משא"כ לדעת הירושלמי - תרגום יונתן ב"ע - דארף מען ווארטן מיט הקרבת קרבנות ביז מ'וועט בויען דעם מקדש, ווארום מ'זאל האבן אז די הקרבת קרבנות על המזבח זאל זיין בשלימות יותר וכו' עכ"ל, עיי"ש בארוכה בכל הענין, ומזה שכתב לדעת הירושלמי לא יקריבו כלל עד שיבנו ביהמ"ק משמע ג"כ כנ"ל דבלי ביהמ"ק ליכא חיוב להקריב.

והנה מהשיחה משמע שהחסרון כשאין שם בית הוא מצד שחסר עי"ז שלימות בהמזבח כיון שהמזבח הוא חלק מבית המקדש, דבית המקדש כולו הוא בית לה' מוכן להיות מקריבין בו קרבנות, וי"ל משום דשלימות הקדושה אינה רק מצד המקום עצמו אלא גם ע"י הבנין, ולפי"ז אולי אפ"ל דזהו טעמם של התוס' דגם במקדש שיש קדושת מקום שייך משיחה בהבנין עצמו, כיון שהבנין מוסיף השלימות בהקדושה.

ואם כנים הדברים, יוצא מזה דלפי התוס' שייך לומר דלעת"ל יהי' משיחה ע"י משה רבינו בגוף הבנין משא"כ לפי המשך חכמה.



הלכה למשה מסיני אודות אלי' הנביא

הת' שלום צירקינד

תות"ל – 770

במשנה סוף עדיות איתא: אמר רבי יהושע מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבו ורבו מרבו הלכה למשה מסיני שאין אליהו בא לטמא ולטהר לרחק ולקרב אלא לרחק את המקורבין בזרוע ולקרב את המרוחקין בזרוע .. רבי יהודה אומר לקרב אבל לא לרחק, רבי שמעון אומר להשוות המחלוקת, וחכמים אומרים לא לרחק ולא לקרב, אלא לעשות שלום בעולם שנאמר הנה אנוכי שולח לכם את אלי' הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא והשיב לב אבות על בנים. (מלאכי ג, כג-ד).

והנה לכאורה צ"ב בלשון המשנה שאמר שהוא הלכה למשה מסיני, דלכאורה הוא פסוק מפורש במלאכי, כמו שהובא בסוף משנה זו, ומהו ההדגשה שהוא הלכה למשה מסיני, (ואע"פ שהאמת הוא שבנוסף לזה שישנו הפסוק במלאכי הוא גם נאמר למשה מסיני, (בנוסף לזה שכל הנביאים וכתובים נמסרו למשה בסיני כמבואר בגמ' ברכות ה, א), מ"מ מהו טעם ההדגשה ע"ז כאן).

ואין לומר שישנו איזושהו פרט שנמסר למשה בסיני, מה שלא נאמר בהפסוק במלאכי, שהרי בפירוש המשניות להרמב"ם כאן מבאר שלא נשמע ממש רבינו זה הלשון הנאמר במשנה, אלא שנשמע ממנו כללות הענין של ביאת המשיח ושקודם בואו יבוא אליהו לסלק החמסים, ולכן נפל מחלוקת בין החכמים במהות סילוק החמסים שיסיר אליהו, וא"כ ע"פ"ז אינו מובן איזה פרט יש בהלמ"מ יותר על המפורש בקרא שיבוא אליהו והשיב לב אבות וגו' שבזה נכלל הענין של סילוק החמסים,

(וכמבואר במפרשי המשנה והובא בההדרן על הרמב"ם תשמ"ז, איך שהדיעות השונות במהות הפעולות שיעשה אליהו, חלוקות בפירוש הפסוק והשיב לב אבות וגו').

ובפשטות הענין נראה שהטעם לההדגשה על הלכה למשה מסיני הוא, מכיון שענינו של מסכת עדיות הוא שהעידו איש מפי איש רבי מפי רבי, לכן מזכיר שלשלת הקבלה בענין זה עד למשה מסיני, כפי המתאים לתוכן הענין של מסכת עדיות שהוא עדות איש מפי איש.

וע"פ פנימיות הענינים בדרך הרמז נראה לומר, ע"פ המבואר בשיחת ו' תשרי תשמ"מ (שיחות קודש תשמ"מ ח"א ע' 45) ואילך, שיש שייכות בין ר' יהושע בן חנניא ור' יוחנן בן זכאי להענינים המוזכרים במשנה אודות לעשות שלום בעולם וכו', ע"ש בארוכה. ועד"ז י"ל ע"ד הרמז שהטעם שהמשנה מדגישה שייכות בין אליהו הנביא להלכה למשה מסיני, הוא מפני ששלימות ענינו של משה רבינו, הן מצד זה שענינו של משה הוא התורה (שזהו ענינו של "הלכה למשה מסיני" המוזכר כאן), והן מצד זה שענינו של משה הוא גואל ראשון שהוא גואל אחרון, נשלמות ע"י אליהו הנביא, שהוא יהי' זה שיברר הספיקות בתורה, וכמבואר בזוהר שאליהו הנביא הוא תלמיד חבר למשה שיברר כל הספיקות בתורה וזוה משלים פעולתו של משה (ראה זח"ג כז,ב ואילך), ופעולה זו של אליהו נרמז במשנה במ"ש "להשוות המחלוקת" (ראה בפי' התוס' יו"ט כאן), וגם עצם ענינו של משה שהוא גואל ישראל נשלם ע"י אליהו, כי אליהו יהי' זה שיכין בני' להגאולה האחרונה, ולכן מדגישה המשנה שענינו של אליהו הוא בהמשך לענינו של משה מסיני.

וכמו שמצינו שמשה רבינו ביקש (שמות ד, יג) שלח נא ביד תשלח, שלכמה דיעות הכוונה הוא על אליהו, (ראה לקו"ש ח"א ע' 8 הע' 2), וכן מבואר בפי' המשניות להרמב"ם כאן שמשה כבר הודיע לבני' בזמנו אודות שילוח אלי', (ולכאו' י"ל שהודיע להם לא רק אודות כללות הענין שיעמוד נביא ליישר בני' לביאת המשיח אלא גם שיהי' איש ששמו אליהו, או אולי שיהי' פינחס שהוא אלי', ראה תרגום יב"ע עה"פ שלח נא ביד תשלח), שמכ"ז מובן שמשה רבינו בעצמו הדגיש בדיבורו להקב"ה ולבני' - ששלימות ענינו של משה יהי' ע"י אליהו (ובהמשך אלי - מלך המשיח).

ועוד נקודה מבואר בצפנת פענח כאן, שמציין להתוספתא כאן שכ' "רבי חנניא בן עדו אומר הרי הוא אומר (ויקרא כד, י) ויצא בן אשה ישראלית וגו' והלא דברים ק"ו מה משה רבינו לא רצה לגלות את הממזרין עד שנתגלו מעצמן אליהו תלמידו של משה על אחת כמה וכמה שלא יגלה עד שיתגלו מעצמן", ונראה קצת שלומד הצפנ"נ

שזהו הכוונה במה שהמשנה כותב שהוא הלל"מ, דהכוונה שאופן פעולתו יהי' ע"פ ובהתאם לפעולתו של משה.

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



ואם ירחיב ה"א את גבולך

קבוצה מאברכים לומדי השיחות

קראון הייטס

בלקו"ש חל"ח פ' פינחס א', האריך בענין זה בנוגע לנחלת לויים בא"י לעת"ל, והקשה 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 "קיני 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 קיני קניזי וקדמוני, שם יהי' חלוקה גם לשבט לוי כמו לשאר השבטים עיי"ש בארוכה.

ובהערה 44 שם הביא דעת הספרי ופירש"י בפ' שופטים (יח,ב) ע"פ ונחלה וכו' על כן לא הי' ללוי חלק וכו' (דברים י, ט) לרבות קני וקניזי וקדמוני, דהכא מבואר להדיא דלעת"ל לא יטלו הלויים חלק בכל העשרה עממים ע"ש. וזהו לא כהנ"ל, וכתב לתרץ דיש לפרש שאין המדובר על לעת"ל, אלא בזמן הזה אם היו כובשים קיני קניזי וקדמוני, וכפי שפירש בבאר בשדה בפרש"י שופטים שם, וכן בעמק הנצי"ב לספרי קרח שם.

והנה כתב הרמב"ם (הל' מלכים פי"א ה"ב): -בהמשך למ"ש בהל' א': "וכל מי שאינו מאמין בו, או מי שאינו מחכה לביאתו, לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר, אלא בתורה ובמשה רבינו וכו'" - "אף בערי מקלט הוא אומר אם ירחיב ה' אלהיך את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים וגו' ומעולם לא היה דבר זה, ולא צוה הקב"ה לתוהו, אבל בדברי הנביאים אין הדבר צריך ראייה שכל הספרים מלאים בדבר זה".

והקשה אחד מן החבורה שי' דלפי מה שהביא בהערה דשייך דבזמן הזה יכבשו קיני קניזי וקדמוני, א"כ מהו הוכחת הרמב"ם מכאן על ביאת המשיח, דילמא יתקיים

הכיבוש דג' עממין לפני ביאת המשיח וע"ז קאי הענין דכי ירחיב וכו'? ונבקש מקוראי הגליון לעיין בזה.



תורת רבינו

בענין מונע בר וכו'

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

ב'הקדמת המלקט' בתניא כותב רבנו הזקן: "אך ביודעיי ומכיריי קאמינא, הם כל אחד ואחד מאנ"ש שבמדינתינו וסמוכות שלה, אשר היה הדבור של חיבה מצוי בינינו, וגילו לפני כל תעלמות לבם ומוחס בעבודת ה' התלויה בלב, אליהם תטוף מלתי ולשוני עט סופר בקונטריסים אלו הנקראים בשם 'לקוטי אמרים'. . . וכולם הן תשובות על שאלות רבות אשר שואלין בעצה כל אנ"ש דמדניתינו תמיד, כל אחד לפי ערכו, לשית עצות בנפשם בעבודת ה'. להיות כי אין הזמן גרמא עוד להשיב לכל אחד ואחד על שאלתו בפרטות, וגם השכחה מצויה, על כן רשמתי כל התשובות על כל השאלות למשמרת לאות, להיות לכל אחד ואחד לזכרון בין עיניו, ולא ידחק עוד ליכנס לדבר עמי ביחידות, כי בהן ימצא מרגוע לנפשו ועצה נכונה לכל דבר הקשה עליו בעבודת ה', ונכון יהיה לבו בטוח בה' גומר בעדנו. ומי שדעתו קצרה להבין דבר עצה מתוף קונטריסים אלו, יפרש שיחתו לפני הגדולים שבעירו, והם יבנוהו. ואליהם בקשתי שלא לשום יד לפה להתנהג בענוה ושפלות של שקר חס ושלום, וכנודע עונש המר על מונע בר, וגודל השכר ממאמר רז"ל על פסוק 'מאיר עיני שניהם ה', כי יאיר ה' פניו אליהם אור פני מלך חיים. ומחיה חיים יזכנו ויחינו לימים אשר לא ילמדו עוד איש את רעהו וגו' כי כלם ידעו אותי וגו' כי מלאה הארץ דעה את ה' וגו' אמן כן יהי רצון".

והנה בענין "וכנודע עונש המר על מונע בר" מצייין כ"ק אדמו"ר ברשימות לתניא (ע' יג) "ע"ד סנהדרין צא, ב". ואיתא שם (סוע"ב): "אמר רב יהודה אמר רב כל המונע הלכה מפי תלמיד כאילו גוזלו מנחלת אבותיו, שנאמר (דברים לג, ד) 'תורה צוה לנו משה מורשה קהילת יעקב', מורשה היא לכל ישראל מששת ימי בראשית.

"אמר רב חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא כל המונע הלכה מפי תלמיד אפילו עוברין שבמעזי אמו מקללין אותו, שנאמר (משלי יא, כו) 'מונע בר יקבוהו לאום', ואין לאום אלא עוברין שנאמר (בראשית כה, כג) 'ולאום מלאום יאמץ', ואין קבה אלא קלה שנאמר (במדבר כג, ח) 'מה אקב לא קבה אל', ואין בר אלא תורה שנאמר (תהלים ב, יב) 'נשקו בר פן יאנף'.

עולא בר ישמעאל אומר מנקבין אותו ככברה [כלומר, שנעשה כאילו היה כלי מלא נקבים, והתורה שלמד 'מתרוקנת' דרך ה'נקבים' ומשתכחת ממנו (מהרש"א)], כתיב הכא (משלי יא, כו) 'קבוהו לאום' וכתיב התם (מלכים ב יב, י) 'יִקֵּב חוֹר בְּדַלְתּוֹ'. ואמר אבבי כי אוכלא דקצרי [כלומר, מנקבים אותו ככלי מנוקב של כובסים שמשתמשים בו לזלף מים דרך הנקבים על הבגדים שמכבסים, אף המונע הלכה מפי תלמיד נעשה ככלי מנוקב שהמים (שהתורה נמשלה למים) יוצאים ממנו ומשתכח (תורתו)].

ואם למדו מה שכרו? אמר רבא אמר רב ששת זוכה לברכות כיוסף שנאמר (משלי יא, כו) 'זכרה לראש משביר' ואין משביר אלא יוסף שנאמר (בראשית מב, ו) 'זיוסף הוא [השליט על הארץ הוא] המשביר לכל עם הארץ'.

אמר רב ששת כל המלמד תורה בעוה"ז זוכה ומלמדה לעולם הבא שנאמר (משלי יא, כה) 'זמורה גם הוא יורה'". ע"כ בגמרא שם.

ונראה להוסיף בענין ה"עונש המר על מונע בר" הך דגמרא תענית (ז, א): "א"ל ר' ירמיה לר' זירא . . לימא מר מילתא דאגדתא, א"ל הכי אמר ר' יוחנן, מאי דכתיב (דברים כ, יט) 'כי האדם עץ השדה' וכי אדם עץ שדה הוא? אלא משום דכתיב (שם) 'כי ממנו תאכל ואותו לא תכרת', וכתיב (שם כ, כ) 'אותו תשחית וכרת', הא כיצד? אם ת"ח הגון הוא, 'ממנו תאכל ואותו לא תכרת', ואם לאו 'אותו תשחית וכרת'".

וכתב ה'כתב סופר' בפ' שופטים כאן בד"ה 'כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות': "אמרו חז"ל בש"ס תענית, מאי דכתיב כי ממנו תאכל, אם ת"ח הגון הוא ממנו תאכל וכו'. וצ"ל מה ראו על ככה לדרוש כן. נ"ל שהיה קשה מאחר דאמר כי ממנו תאכל פשיטא שלא תכרות, ולכן דרשו חז"ל אם ת"ח הגון הוא ממנו תאכל שילמד ממנו ויאכל פרוי פרי תבונה ולא יאמר הרב ע"י שילמד ממנו יעכב אותו מתכליתו, כי אחז"ל כל הלומד ע"מ ללמד מספיקים בידו ללמוד וללמד. פי' מאחר שטרח ללמוד לאחרים

מספיקים לו שתלמידי מחכימים אותו ויעלה מעלה ע"ד מתלמידי יותר מכולם, ה"נ ואותו לא תכרות שלא יהי' כריתת חכליתך על ידו וק"ל", עכ"ל.

מבואר מזה שאם ת"ח 'מונע בר' שמונע הלכה מפי תלמיד אזי דייקא הוא 'ת"ח שאינו הגון', ו'אותו תשחית וכרת', דהיינו שאז דוקא נמנע ממנו תכליתו, ואינו מספיק לא רק 'ללמד' אלא גם לא 'ללמוד'. וכהך דסנהדרין הנ"ל, שנעשה כאילו היה כלי מלא נקבים, והתורה שלמד 'מתרוקנת' דרך ה'נקבים' ומשתכחת ממנו. וכאותו ככלי מנוקב של כובסים שמשתמשים בו לזלף מים דרך הנקבים על הבגדים שמכבסים, אף המונע הלכה מפי תלמיד נעשה ככלי מנוקב שהמים (שהתורה נמשלה למים) יוצאים ממנו ומשתכח תורתו. וזה מה שנאמר בגמרא "ואם לאו 'אותו תשחית וכרת'", שאז כריתת תכליתו על ידו, שנמנע ממנו תכליתו. אבל מתי שאינו מונע לימוד מפי התלמיד אזי כדאמר רב נחמן בר יצחק (תענית שם), למה נמשלו דברי תורה כעץ שנאמר (משלי ג, יח) 'עץ חיים היא למחזיקים בה', לומר לך מה עץ קטן מדליק את הגדול אף תלמידי חכמים קטנים מחדדים את הגדולים והיינו דאמר ר' חנינא הרבה למדתי מרבותי ומחברי יותר מרבותי יותר מכולן".

וזה בעצם מה שכתוב בתנא דבי אליהו רבה (פרק כז): "אם יש אדם שהוא מבין בדברי תורה יפרנס מתורתו ג"כ לאחרים כדי שתרבה חכמתו לו ומוסיפין לו עליה. וכל העושה כן אינו נמנע מן הטובה העתידה לבא על ישראל לימות בן דוד. ועליו הכתוב אומר (תהלים נ) ושם דרך אראנו בישע אלקים. דרך זו תורה שנאמר (דברים ה) בכל הדרך אשר צוה ה' אלקיכם אתכם תלכו למען תחיו וטוב לכם וגו'. ואין ישע אלא לימות בן דוד שנאמר (ישעיה נא) קרוב צדקי יצא ישעי. אבל אם יש באדם ד"ת ואינו מפרנס מתורתו לאחרים גורם לעצמו שבסוף חכמת תורתו מתמעטת בידו. ואין צריך לומר שאין מוסיפין לו עליו. ועליו הכתוב אומר (משלי יא) מונע בר יקבוהו לאום וברכה לראש משביר", עכ"ל.

והנה יש להבין, מדוע כותב הרבי רק "ע"ד סנהדרין צא, ב". לכאורה אלו הם בעצם הדברי חז"ל בסנהדרין שרבנו הזקן מתכוון אליהם במה שכתב "וכנודע עונש המר על מונע בר", א"כ למה כותב "על דרך"? - וכמו שמציין הרבי מיד אח"כ על מה שכתב רבנו הזקן, "וגודל השכר ממאמר רו"ל על פסוק 'מאיר עיני שניהם ה'" לגמרא תמורה טז, א. - בלי "על דרך".

ואולי י"ל, דכיון שבגמרא שם מדייק לומר בכל המימרות "כל המונע הלכה מפי תלמיד", לפיכך יתכן שזה מיירי דוקא כשמונע בדברי 'הלכה' דייקא, משא"כ כאן שלא

מיירי גבי 'הלכה' אלא לגבי "עצה נכונה לכל דבר הקשה עליו בעבודת ה'" אז אולי י"ל שזה לא שייך, לכן כותב הרבי רק "על דרך".

ולכאורה לפי"ז יש עדיפות בגמרא דתענית הנ"ל על הגמרא דסנהדרין, דבתענית מיירי בענין ש"אם ת"ח הגון הוא ממנו תאכל שילמד ממנו ויאכל פריו פרי תבונה", ולא מגביל כלל לאיזה לימוד מיירי אם 'הלכה' או 'אגדה', העיקר הוא "משום דכתיב (שם) 'כי ממנו תאכל ואותו לא תכרת', ואם לאו - שמונע בר - 'אותו תשחית וכרת'. וזה מיירי בכל לימוד שהוא. (אולם כ"ז לפי"ד ה'כתב סופר' הנ"ל, אבל בגמרא דתענית שם יש גם פירושים אחרים, ע"ש).

והנה במ"ש רבנו הזקן "וגודל השכר ממאמר רז"ל על פסוק 'מאיר עיני שניהם ה'" מציין הרבי לגמרא תמורה טז, א. דשם נאמר: "כיוצא בדבר אתה אומר (משלי כט, יג) 'יש [בתורה] ואיש תככים [בינוני בתורה] נפגשו, מאיר עיני שניהם ה'", בשעה שהתלמיד [הרש] הולך אצל רבו [הבינוני] ואומר לו למדני תורה, אם מלמדו מאיר עיני שניהם ה', ואם לאו (משלי כב, ב) 'עשיר ורש [בתורה] נפגשו, עושה כולם ה'", מי שעשאו חכם לזה עושה אותו טיפש, טיפש לזה עושה אותו חכם. זו משנת ר' נתן".

ויש להבין, מדוע רבנו הזקן הרחיק לכת לגמרא דתמורה ע"מ לציין ע"ד 'גודל השכר', והרי באותה גמרא דסנהדרין עצמה שהתכוון אליה בנוגע ל'עונש המר על מונע בר' מבואר בהדיא גם בנוגע ל'גודל השכר'? דנאמר שם: "ואם למדו מה שכרו? אמר רבא אמר רב ששת זוכה לברכות כיוסף שנאמר (משלי יא, כו) 'זברכה לראש משביר' ואין משביר אלא יוסף שנאמר (בראשית מב, ו) 'ויוסף הוא [השליט על הארץ הוא] המשביר לכל עם הארץ". אמר רב ששת כל המלמד תורה בעוה"ז זוכה ומלמדה לעולם הבא שנאמר (משלי יא, כה) 'זמרוה גם הוא יורה'".

והנראה בזה לבאר, דאית 'גודל השכר' דתמורה ואית 'גודל השכר' דסנהדרין, דבתמורה מיירי שהרב הבינוני [עי' לקו"ש ח"ז ע' 152 הערה 26 שזה כולל גם הגדולים, שזקוקים תמיד ללימוד וגם אצלם ניתוסף ענין האור] בתורה "צריך עדיין לימוד" (רש"י), והוא חושש ללמוד עם העני מחמת שחושב וסובר שבאותו זמן היה יכול להתקדם יותר בלימוד עצמי, וע"ז בא הלימוד, דאדרבה, דוקא "אם מלמדו [את העני] מאיר עיני שניהם ה'", "ומלמדו הקב"ה" (רש"י), "ומגלין לו מן השמים רזי טעמי תורה, ונעשה כמעין שאינו פוסק, וכנהר שמתגבר והולך" (מדרש לקח טוב). "ואם לאו, (משלי כב, ב) 'עשיר ורש [בתורה] נפגשו, עושה כולם ה'", מי שעשאו חכם לזה עושה אותו טיפש, טיפש לזה עושה אותו חכם", והוא אפילו מפסיד מה שהיה לו, "עכשיו הוא מתחיל לעשותם חדשים, לזה חכם ולזה טיפש" (רש"י).

משא"כ בסנהדרין מיירי שיזכה לברכות, כמו יוסף שכלכל את אחיו ואת עם הארץ בשנות הרעב, כך יזכה גם ת"ח המלמד תורה לאחרים שנותן לנשמתם 'לחם' ומזון רוחני (מהרש"א מהר"ל). וזה לפי רבא. ולפי רב ששת מי שמרווה את צמאונו של תלמידו לתורה, 'גם הוא יורה' וילמד תורה לעולם הבא.

ומעתה שב'הקדמת המלקט' מיירי גבי "מי שדעתו קצרה להבין דבר עצה מתוך קונטרסים אלו, יפרש שיחתו לפני הגדולים שבעירו, והם יבוננוהו. ואליהם בקשתי שלא לשום יד לפה להתנהג בענוה ושפלות של שקר חס ושלום, וכנודע עונש המר על מונע בר, וגודל השכר ממאמר רז"ל על פסוק 'מאיר עיני שניהם ה'". ויתכן ש"הגדולים שבעירו" חוששים (בצדק מסוים), דכיון שמייירי אודות "לשית עצות בנפשם בעבודת ה'", הם חוששים וסוברים שהם עדיין לא בדרגא כזו בעבודת ה' שיכולים להדריך אחרים, "זיי האלטן נאך נישט ביי דעם", והם חוששים 'שחכמתו (עדיין) מרובין ממעשיו', אפ"ה אומר להם רבנו הזקן, שאדרבה, דוקא "אם מלמדו [את העני], מאיר עיני שניהם ה'", "ומלמדו הקב"ה" (רש"י), "ומגלין לו מן השמים רזי טעמי תורה, ונעשה כמעייין שאינו פוסק, וכנהר שמתגבר והולך" (מדרש לקח טוב) - שדוקא עי"ז ש'מלמדו הקב"ה' אזי 'מאיר' לו שיהיה כך באמת ש'מעשיו יהיו יותר מחכמתו'. וזה מיירי בגמרא דתמורה דייקא, וא"ש.



הערות בד"ה ביום עשתי עשר יום

הרב אברהם אלטר הלוי הבר

משפיע בנחלת הר חב"ד, אה"ק

במאמר ד"ה זה (תשל"א, מלוקט ח"ג), בחלקו השני, באות ז' מביא את הפירוש ע"ד הרמז בהמדרש בדבר הדין ודברים שבין הפקח והאחרים, שהם אומרים "אנא נסיב דוכסין וכו'", ואילו הפקח אומר "אנא נסיב מלכא". (שאעפ"י שעפ"י פשוט הפקח הם ישראל, והאחרים הם אוה"ע, וכפי שאומר מפורש שהם עובדי כו"מ).

אבל ע"ד הרמז, מאחר שמזכיר 3 סוגים של שרים (שהם בדומה ל3 סוגים שמוזכרים בהמשל שבהסידור בד"ה עבדים היינו, היינו עבדים חשובים, שרים ושרים גדולים) ע"כ מפרש זאת (ע"ד הרמז) באופן נעלה יותר, שהאחרים הם ג"כ ישראל, אך הם אלו שמוסתפקים בגילויים (מלאכים, ספירות דאצי' ולמעלה יותר), ואילו הפקח רוצה רק את עצמות א"ס ב"ה, (אנא נסיב מלכא), ומפרש שזהו ע"ד פירוש הבעש"ט

עה"פ תפלה לעני כי יעטוף ולפני הוי' ישפוך שיחו, שכל רצונו של העני הוא רק שהוא יהיה לפני הוי'.

ומביא ע"ז משל למלך שבכדי ליכנס להקיסטון שבו נמצא המלך, ולראות את פני המלך, צריך לעבור תחילה דרך כמה וכמה היכלות, שבכל א' מהם יש הון יקר, ויש כאלו שכשעוברים בהיכל החיצון, ורואים את ההון יקר שבהיכל החיצון, הם מתענגים מזה בתענוג נפלא, ומתעכבים שם, ויש כאלו שהולכים גם להיכל הפנימי יותר, ששם יש עוד יותר הון יקר, וכו', ומתעכבים שם, ואילו הפקח "גייט איהם ניט אהן" (תרגום חפשי - לא מעניין אותו שום דבר) ורוצה רק להיכנס להיכל המלך ולראות את המלך.

ובאות שלאח"ז (אות ח') אומר שזהו ע"ד פתגם אדמו"ר הזקן "איך וויל ניט דאין ג"ע איך וויל ניט דאין עוה"ב, איך וויל מער ניט אז דיך אליין".

ובאות שלאח"ז (אות ט') אומר שבעצם הפירוש הזה בהמשל שבמדרש, שהדיודברים הוא בין מי שרוצה רק בהעצמות ובין מי שמסתפק בהגילויים, קשור להפירוש הפשוט, שהדיודברים הוא בין ישראל שעובדים את הקב"ה לבין אוה"ע שעובדים להכו"מ.

ונקודת הביאור בזה הוא, דאלו שמסתפקים בהגילויים, הר"ז מפני שהם רוצים להשאיר במציאותם ולא להתבטל לגמרי ממציאותם - משא"כ הפקח הנה מכיון שידוע שהגילוי דג"ע הוא רק הארה בלבד, שבאין ערוך לגבי עצמות אוה"ס, הוא בוחר בהעיקר-בעצמות אוה"ס, (ולא בהטפל) אף שידוע ששם יתבטל ממציאותו.

וא"כ כיון שהסיבה של אלו שמסתפקים בהגילויים הוא מפני שרוצים להישאר במציאותם (וזה יותר חשוב אצלם מלהתדבק בהעצמות), א"כ בריבוי השתלשלות יכול להיות מזה גם שירצו בהגשמיות, ובהכו"מ, בכדי שיהיה להם עי"ז ריבוי השפעה לעצמם (כפי שהוסבר בתחילת המאמר בהסבר הסיבה שאוה"ע עובדים להכו"מ, שע"ז תהיה להם השפעה בריבוי יותר), משא"כ הפקח, שרוצה רק בהעצמות אף שיתבטל ממציאותו, לא יוכל ליפול ח'ו.

ובאות שלאח"ז (אות יו"ד), מוסיף שההבדל בין אוה"ע שבחרים בהכו"מ ובין הפקח שבוחר בהקב"ה, הוא כי אוה"ע חושבים דבר שהוא רק אמצעי לעיקר, והיינו שהם מסתפקים באמצעים (ממוצעים), ואילו הפקח רוצה רק בהמקור, בעצמות.

ולכן גם אלו שחפצים בהגילויים, והרי הגילויים, גם הכי נעלים, הם סוף סוף רק אמצעים, שעל ידם יוכל להתבצע דירה בתחתונים - א"כ כיון שמסתפקים בהאמצעים בלבד, ומחשיבים אותם לעיקר, יכולים ליפול ח"ו שירצו בהאמצעים של הגשמיות בכלל וגם בהכו"מ, שהם רק אמצעים שעל ידם עובר ההשפעה, משא"כ הפיקח, שרוצה רק בהעצמות, לא יכול ליפול ח"ו.

ע"כ תמצית מהמאמר (בחלקו השני, באותיות ז', ח', ט', יו"ד).

ולכאורה צ"ע וברור, דבתחילה (באות ז') אומר שהסיבה לכך שאלו מסתפקים בההיכלות שלפני היכל המלך, הוא כי הם מתרשמים ומתפעלים מההון יקר והיופי וכו' שבהיכלות אלו.

ואילו באות ט' אומר שהסיבה הוא שרוצים להישאר במציאותם.

ובהאות שלאח"ז (אות יו"ד) אומר שהסיבה היא שמסתפקים בהאמצעים ומחשיבים אותם לעיקר, ואינם רוצים את המקור (העצם).

וצ"ל מהו הצד השווה בכל ענינים אלו, ואיך כולם נכנסים במאמר אחד

ואולי אפשר לבאר זאת כך:

דהנה בהמשל של אלו שמסתפקים בההיכלות שלפני היכל המלך, אפשר לכאורה לבאר זאת בב' אופנים:

אופן א' הוא זה שנשארים בההיכלות האלו, הר"ז בשביל לקבל ולעכל את היופי וההדר הזה של המלך, בכדי שיוכלו אח"כ לקבל ולקלוט באופן פנימי גם את היוקר שבהיכל הפנימי, עד שיוכלו לקבל ולקלוט גם את היוקר שבהיכל הכי פנימי - היכל המלך -.

ולכאורה, גישה זו אינה כ"כ לא טובה, כי סו"ס רצונם להיות אצל המלך, אלא שרצונם שיקלטו בפנימיות את גודל היוקר והיופי וכו' שאצל המלך, (ואם כי אולי אפשר לומר, שגם מידה זו אינה עדיין בשלמות, שלכן הפקח לא מתעכב כלל בההיכלות, כי סו"ס במצב זה רצונם הוא לקלוט את היוקר שאצל המלך, ולא את המלך עצמו, ועצ"ע בזה). אבל יתכן שלא ע"ז מתכוון כאן בהמאמר, כ"א מתכוון לאופן הב'.

אופן ב': שנהגים מההון יקר והיופי שבהיכל המלך, ומסתפקים בזה, ואינם הולכים עד להיכל המלך.

ואם אכן כאן בהמאמר מתכוון לאופן זה, הנה אפשר לפרש את הקשר בהנאמר בכל הג' אותיות הנ"ל, כי בעצם אינו מובן, הרי באו לראות את המלך, ומדוע נשאר רק בהיכל החיצון וכו', ולא בהיכל המלך עצמו, ומזה הוכחה שעצם בואם אל המלך הוא רק לראות ולהנות מיופי ויוקר גדולת המלך, אבל אינם רוצים את המלך ממש, כי שם יצטרכו להתבטל לגמרי ממציאיותם.

וזהו שמפרש באות ט' שהסיבה שרוצים רק בהגילויים, ואינם רוצים להידבק בהעצמות, הוא מפני שרוצים להישאר במציאותם ולא להתבטל, ולכן רוצים בהגילויים דאור א"ס ב"ה, ומסתפקים בזה.

ומעתה נבין גם מ"ש בהאות שלאח"ז (אות יו"ד) שהדין ודברים שבין הפקח והאחרים הוא אם לחשוב את האמצעים לעיקר, ולהסתפק בהאמצעים, או לחפוף דוקא בהעצם.

והביאור בזה, דהנה גם לאחר שמפרש כנ"ל שהסיבה שנשארים בהיכל החיצון - קרי גילויים - ולא הולכים להיכל המלך עצמו, הוא מפני שחפצים להישאר במציאותם, אבל עדיין צריך להבין מדוע בכלל רוצים ללכת להיכלי המלך, הרי עדיף להם להשאר במציאותם לגמרי, ולא להתקרב כלל להיכלי המלך.

ומזה מובן, שגם הם רוצים בהמלך (ולכן הולכים להיכל המלך), אבל אינם רוצים להתבטל, ולכן ה"ה מחליטים שגם ההון יקר, הנוי והיופי, שבהיכל החיצון של המלך וכו', הוא ג"כ חלק מלראות את המלך, וכן בנמשל הם מסתפקים בהגילויים, שהרי גם הגילויים הם גילויים של אור א"ס ב"ה (וכדיוק הלשון בפתגם אדמוה"ז "דאיין ג"ע" וכו'), ומאחר שרצונם להישאר במציאותם, ה"ה מחליטים וסבורים שכדאי להם להסתפק בהגילויים של המלך (הגם שאי"ז המלך עצמו).

א"כ מובן שהסבר באות יו"ד מבאר נכון את כל הכוונה של אלו שמסתפקים בהיכל החיצון וכו' או בהגילויים שזהו מפני שמסתפקים בהאמצעים ובהגילויים של המלך, ולא בהמלך עצמו, ואילו הפקח רוצה רק בהמלך עצמו, ועפ"י כ"ז מובן ביותר הקשר של האותיות ז' ט' ויו"ד.

ומסיים בהמאמר שע"י שאדמו"ר הזקן אמר זאת, ושנתפרסם ע"י אדמו"ר הצ"צ, עי"ז נהיה זה שייך לכאו"א עכ"פ "אפס קצהו ושמץ מנהו", וניתן הכח לכאו"א מישראל, ובפרט לההולכים בעקבותיו ובדרכיו, שעיקר רצונם יהיה להשלים כוונת העצמות לעשות לו ית' דירה בתחתונים, (ועי"ז יומשך להם גם ריבוי השפעה גם בגשמיות).

וכן מביא גם בהמאמר ואתה תצוה, (המאמר האחרון שהרבי הגיהו וחילקו בידינו הק' בפורים קטן ה'תשנ"ב).

הנה כן יהיה לנו, ונזכה לראות את מלכנו, ועי"ז את עצמות א"ס ב"ה בגאולה האמיתית והשלימה – ועד הגאולה יהיה זה ע"י שנקיים בפועל ובמעשה את כל המבצעים כולם, להשלים הכוונה להיות לו ית' דירה בתחתונים, ונזכה מיד ממש להגאולה האמיתית והשלימה.



הערה במאמר ד"ה באתי לגני ה'תשי"א

הנ"ל

במאמר ד"ה באתי לגני ה'תשי"א, באות ג' מבאר מעלת השביעי שהוא שביעי לראשון, ומבאר מעלת הראשון שהוא אברהם אבינו ע"ה, ..ואשר עבודתו היתה במס"נ, ולא באופן שחפש מס"נ, אלא "דאברהם ידע שעיקר העבודה הוא כמ"ש ויקרא שם בשם הוי' א-ל-עולם, א"ת ויקרא אלא ויקריא, אז יענער זאל אויך שרייען, ואם נצרך לזה בדרך אגב מס"נ, הנה גם זה ישנו", עכלה"ק.

ולכאורה צע"ק מהיכן ידע אברהם שזהו עיקר העבודה, דאילו אנו בדורנו יודעים זאת מזה שכ"ק אדמו"ר אומר לנו ודורש זאת מאתנו - אבל אברהם מהיכן ידע זאת. דיש לחקור האם הכוונה בזה שלמד זאת בהתורה שהיתה אז לפני מ"ת (דהרי אברהם זקן ויושב בישיבה, ומימיהם לא פסקה תורה מאבותינו), או שקבל ע"ז הוראה מהקב"ה בנבואה וכיו"ב.

ונראה להכריע שידע זאת מעצמו, וכדאיתא במאמר כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע ד"ה לך לך ה'תש"ה, באות האחרון, וזלה"ק:

"אברהם אבינו ע"ה הכיר את בוראו מעניני העולם עפ"י חקירה... אשר כל עניני העולם הם עפ"י השגתינו בהשגחתו הפרטית ית', ואשר זהו חיותם וקיומם, ואחרי רוב חקירות ודרישות בא לידי זה שהעיקר בבריאת העולמות הוא העולם התחתון הגשמי, ומסר נפשו לפרסם אלקותו ית' בעולם..."

וא"כ ידיעה זו היא אחרי חקירה שכלית, שהשיג בשכלו וקלט שזהו תכלית הבריאה¹.

אבל מאידך, מובן ופשוט, שהמס"נ עצמו הוא לא מצד ההבנה בשכלו², (וכידוע שהשכל עצמו לא מחייב מס"נ), כ"א מצד התמסרותו אל הקב"ה, כמ"ש "ומצאת את לבבו נאמן לפניך", אלא שהשכל הביא אותו לידי ההכרה האמיתית שזהו התכלית של הבריאה, ואז הוא מסר נפשו ע"ז.



בן עיר מוציא בן כרך

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר – איטקא, נ.י.

בלקו"ש חכ"א (ע' 197), מבאר שמה שבני הכפרים מקדימים ליום הכניסה, יש ע"ז גדר של קריאת המגילה ממש כמו בני עיר וכרך. דהיינו שהזמן הוא גדר זמן של קריאת מגילה.

ובהערה 38 דנפ"מ אם בן עיר יכול להוציא בן כפר. ומביא דברי רש"י בריש מסכת מגילה דבן עיר קורא לבן כפר. ועי' ר"ן שם שחולק עליו, שהרי הבן עיר אינו מחוייב ביום הכניסה. ובתוס' יבמות י"ג ע"א בשם הירושלמי שבן כרך אינו מוציא בן עיר,

(1) **הערת המערכת:** י"ל באו"א קצת, ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ה (עמ' 81) בענין גדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני שכינה, דמה שבנ"י אחר אברהם נוהגים כן אינו חידוש, כי זוהי הוראה מפורשת בתורה שגדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני שכינה, אבל מנין למד זה אברהם? אלא היות ואברהם היה בתכלית ה**ביטול**, "ואנכי עפר ואפר", לכן היה מונח אצלו שלכל אחד יהיה מי שיהיה יש קדימה לפניו עד שאפילו הרוחניות של עצמו צריך להניח על הצד כדי לעזור לזולת בגשמיות. [כי מס"נ פירושו הרוחניות של עצמו, וכידוע ביאור הרבי בהסיפור על רבי יוסף קארו **שנענש** שלא יוכל לקדש שמו ית', אע"פ שדוקא עי"ז התאפשר לו לחבר את השו"ע].

(2) ראה גם המאמר הידוע ואתה תצוה תשמ"א (אות ה' ואילך).

אשר מזה קשה על פירש"י שבן עיר קורא לבן כפר, דמאי שנא מבן כרך שאינו מוציא בן עיר כיון שאינו חייב ביומו ונחשב לאינו מחוייב בדבר.

אך עי' צפנת פענח על הרמב"ם הל' מגילה וחנוכה (פ"א ה"ג) וז"ל: "הנה דין של מגילה נ"ל דיש בה ב' מצוות א' הקריאה גופא, שזה תיקון. והב' משום פרסום הנס, והנה בהך מצוה של פרסום ברבים . . . ודי בזה אף בקטן . . . והנה גבי יום הכניסה, הקריאה לא הוה רק משום פרסום ולא משום מצות קריאה כי אז אין שייך מצוה", עיי"ש בארוכה.

ולכאורה הוא היפך ממ"ש בהשיחה, כי לפי דבריו אין ביום מצות קריאה כלל, רק

לפרסם הנס. ולכן קוראים ביום הכניסה בעשרה דווקא כמבואר במגילה (דף ד'). ואפי' קטן יכול לקרות.

וגם לפי הצפנת פענח יובנו מאד דברי רש"י, ולא יוקשה עליו כלל מדברי הירושלמי. כי הירושלמי עוסק בבן כרך הקורא לבן עיר. אבל בן עיר יכול להוציא בן כפר ביום הכניסה, כי המצוה היא לא הקריאה אלא פרסום הנס.



כמה הערות בד"א בשיחה לפרשת ויקהל*

הת' לוי יצחק פעוונזנער

חבר המערכת

א. בלקו"ש חכ"א (עמ' 238 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר את דברי הרמב"ם בסוף הל' בית הבחירה. ונצטט כאן את תוכן הדברים בנוגע לענייננו (בתרגום חפשי מאידיש), בתוספת כמה הערות וביאורים בדרך אפשר, וכפי שיצויין לקמן.

בסוף הלכות בית הבחירה (פ"ח) האריך הרמב"ם לתאר סדר שמירת המקדש, ובהמשך לזה (הי"א) כתב עוד, דבכל יום "בשחר קודם שיעלה עמוד השחר סמוך לו" היו הכהנים בודקים את העזרה ו"שתי אבוקות של אור בידם". ולאח"ז הוסיף בהלכה

(* דברים אלו נכתבו לע"נ בן דודי הת' שניאור זלמן ע"ה פעוונזנער. השבוע, תלמידי אהלי תורה למדו בצוותא שיחה זו, בסדר שיחות השבועי לע"נ.)

בפני עצמה (הי"ב): כסדר הזה עושין בכל לילה ולילה חוץ מלילי שבת שאין בידם אור, אלא בודקים בנרות הדלוקין שם מערב שבת.

והקשו המפרשים (כסף משנה כאן. תויו"ט לתמיד פ"א מ"ג. ועוד), דהא קיי"ל ד"אין שבות במקדש, וא"כ הוא תימה גדולה, מה שכ' כאן שבלילי שבת לא הי' אור בידם, הא טלטול נרות בשבת אסור רק מטעם שבות, כמו שפסק כבר בהל' שבת (פכ"ה ה"י), ומ"ט הוצרכו לשנות סדר הבדיקה בלילי שבת מכל לילה לילך בשתי אבוקות אור בידם.

ובכסף משנה תי', ד"שאני הכא דאפשר בנרות הדלוקים מערב שבת", היינו בדמקום שאפשר בענין אחר ולא יעבור על שבות, לא התירו אף במקדש, וכיון שבנדו"ד אפשר בלא שבות בנרות הדלוקים מערב שבת, לא התירו לטלטל נרות.

אמנם, כבר הקשו בזה המפרשים (ראה מל"מ כאן. ועוד), דזה אינו למה שפסק הרמב"ם (הל' עבודת יוהכ"פ שם) שאם "הי' כהן גדול וקן או חולה מלבנין עששיות של ברזל באש מבערב ומטילין אותן למחר במים כדי להפיג צינתן שאין שבות במקדש", והתם אפשר בדרך אחר כמו שכתב שם הרמב"ם בעצמו - "או מערבין מים חמים במי המקוה כדי שתפיג צינתן", שאין בזה שבות. חזינן דליכא איסור שבות במקדש אף בדאפשר בלא שבות.

ושם בהערה 6 כתב "יש אומרים (הובאו בשד"ח ואנציקלופדי' תלמודית שם) דהתם שאני משום דהטלת המים וכו' הוא טורח גדול, ולכך לא מקרי אפשר באופו אחר. ועוד יש לומר, דכיון שתלוי בהכנת מים רבים הדורשים כלים רבים וכו', יש חשש שמא מרוב הפרטים ישכחו הכהנים פרט א' וכו', ולפיכך הותרה שבות זו. ולכאורה דוחק הוא". ע"כ תוכן השיחה.

והנה, הרבי סתם ש"דוחק הוא" מבלי לפרש מדוע. ולכאורה היה נראה לבאר בזה בפשטות, ע"פ מ"ש הכס"מ הנ"ל (שהרבי מצטט לעיל) בביאור הטעם לכך שאין שבות במקדש "דקיימא לן דאין שבות במקדש משום דכהנים זריזים הם" [וכן ענין זה נוגע לדינא בכמה הלכות]. ולכן אין לומר שדבר שיש בו טורח גדול מקרי אי אפשר באופן אחר, וכן אין לומר שיש חשש שמא מרוב הפרטים ישכחו הכהנים פרט א' [ויעברו על של תורה].

אך לכאורה זה אינו כוונתו הק'. דמסתברא שאם אכן זה היה הטעם היה הרבי מוסיף מלים אלו, ולא היה סותם במלים "ולכאורה דוחק הוא", ובפרט שאע"פ שהביא את הכס"מ הנ"ל, מ"מ לא ציטט מלים אלו (דכהנים זריזים הם).

ולכן נראה, שכוונת הרבי שהתירוצים עצמם דחוקים (גם מבלי לקחת בחשבון הא דכהנים זריזים הם). ויש לבאר בפשטות: בנוגע לתי' הא', זהו דוחק לומר שמאחר שיש טורח לעשות באופן אחר, משו"ז ייקרא אי אפשר באופן אחר. ובנוגע לתי' הב', זהו דוחק לומר שיש חשש שמא בגלל שיש הרבה הפרטים, משו"ז ישכחו פרט א', והרי בהרבה עבודות בביהמ"ק יש הרבה פרטים.

וממשיך שם הרבי בשיחה:

ועוד ראי' דלהרמב"ם ליכא שבות אף בדאפשר, מהא דפסק בהל' עבודת יוהכ"פ (פ"א ה"ח) גבי הא דאסור לכהן גדול לישן ביוהכ"פ – "בקש להתנמנם, פרחי לוי' מכין לפניו באצבע צרדה", דהתם ג"כ הוא איסור שבות, כמו שפסק בהל' שבת (פכ"ג ה"ה ובכסף משנה שם), והתירו לעבור על האיסור אף שודאי אפשר גם בענין אחר.

ב. לכאורה הי' אפשר לחלק ולומר, דרק במקום שהוא בדרך עראי התירו שבות אף בדאפשר בענין אחר; ובמילא דהתם לא דמי לנדו"ד, כיון שבב' ההלכות הנ"ל מיירי בדבר שאינו בדרך הרגיל, "הי' כ"ג זקן או חולה" ו"בקש להתנמנם", מיהו בנדו"ד דהוא דבר התלוי בזמן והוי דרך קבע בכל שבוע, לא רצו לקבוע תמידים כסדרן להתיר איסור שבות כל שבת, דכיון דאפשר בענין אחר, אי אפשר להיות נקבע מתחילה לעבור על שבות. ע"כ תוכן השיחה.

הנהגה, לכאורה לא ביאר כ"כ מדוע יש לחלק בין קבוע לאינו קבוע. ואין לומר שהוא כהחילוק בין לכתחלה לבדיעבד, שכן כאשר הוא דבר עראי – מתירים לכתחלה לעבור על השבות.

אך בלקו"ש ח"ל"ג (שיחה ב' לחג השבועות) דן הרבי אודות כריתת הברית בשעת מ"ת, דאיתא בגמ' שאבותינו "לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דם" (כריתות ט, רע"א), ושואל הרבי (בס"ב) היאך טבלו לשם גירות בשבת (כי לכו"ע בשבת ניתנה תורה), והרי קיים איסור דטבילת גר ביום השבת – ואע"פ שאינו אלא שבות דרבנן, מ"מ "לא מסתבר לומר, שכניסת ישראל לברית תהי' ע"י מעשה (הפכי) שיש בו סרך איסור, איזה שהוא (אפילו איסור שבות), שהרי זה כמו דבר והיפוכו... יש בו גנאי".

ולפי"ז היה נראה לבאר גם בנדו"ד, שלקבוע סדר קבוע בהנהגת הכהנים בביהמ"ק באופן שעוברים על שבות - הוא גנאי (משא"כ אם הוא רק בדרך עראי).

אך ע"ד מ"ש לעיל, דוחק להעמיס דברים חדשים בדברי רבינו (אף שפי' כן במק"א). ובעניינו, באם זו היתה כוונתו הק', ה"ל להוסיף מלים בודדים אלו - "שיש בזה גנאי" וכיו"ב. אלא מזה שלא הוסיף הסברה זו, לא נראה לבאר כהנ"ל.

ולכן נראה לבאר באו"א, דמבאר (לאופן זה) דהא שאין שבות במקדש, אינו שמלכתחילה לא תקנו שבות במקדש, אלא הוא רק שנתנו לכך היתר, ולכן א"א להשתמש בהיתר בענין שנקבע [וכמו שמצינו דוגמתו בכמה הלכות]. וזה מונח שפיר בלשונו הק' "סדר קבוע קען ניט זיין פארבונדן מיט א שבות, נאר במקרים מסויימים קען מען אנקומען צום היתר".

וממשיך שם הרבי בשיחה:

אמנם הסברה זו אינה מספיקה, דמצינו אף בדבר שהוא קבוע דהתירו שבות במקדש בדאפשר בענין אחר. והוא בדין קרבן פסח בע"פ שחל בשבת, דמפשיטין עור הבהמה על המקלות כדרך שהוא עושה בחול (ראה רמב"ם הל' ק"פ פ"א הי"ד וט"ז), אע"פ שאף בזה אפשר בענין אחר.

ודוחק לומר שע"פ שחל להיות בשבת חשיב עראי, מאחר שהוא קביעות רק מזמן לזמן. ע"כ תוכן השיחה.

והנה, בהשקפ"ר צ"ע, דהא גם המקרה של ע"פ שחל להיות בשבת אינו קבוע. דבזמן שביהמ"ק היה קיים היו מקדשים את החודש ע"פ הראיה, ואז היה אפשרות בכל שנה (ובכל השנים) שע"פ לעולם (ולא רק מזמן לזמן) לא יחול בשבת, כי שמא העדים יבואו היום ושמא יבואו למחר. וא"כ מאי קושיא איכא.

ולכאורה היה אפשר לחלק, דגבי עשיות של ברזל והכאה באצבע צרדה, אי"ז מעשה קבוע, דשמא לא נצטרך לעולם למעשים אלו. משא"כ הפשטת העור דהק"פ הוא מעשה קבוע.

אך זה אינו, כי לשון הרבי הוא "מען געפינט דעם היתר פון שבות במקדש אויך אין א פאל [פי' מקרה] וועלכער איז א סדר קבוע", ולא כתב גם ב"מעשה שהוא סדר קבוע". וכן מוכח מהמשך לשונו "וויבאלד ס'איז א קביעות נאר מזמן לזמן", ולא "וויבאלד ס'איז א מעשה קבוע נאר מזמן לזמן".

ונראה לבאר בפשטות (כעין הנ"ל) שמאחר שסוף סוף, כאשר ע"פ חל להיות בשבת הוא קביעות (ע"פ תורה, ע"י הבי"ד), לכן אין לקשר את זה עם שבות (משא"כ הא דעשיות וכו' שלא נקבע מעולם בשום אופן).

בהמשך השיחה הרבי מקדים לשאול כמה קושיות, ומבאר:

ג. ביאר הרמב"ם בריש פירקין, דדין שמירת המקדש אינו מפחד אויבים וכו', אלא הוא מחמת כבוד המקדש, ד"אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין". והמובן מזה, דכל פרטי ההלכות שכתב בפרק זה הוו משום כבוד המקדש. ועפ"ז יש לומר, דאף חיוב בדיקת העזרה בכל יום הוא מדיני כבוד הבית עצמו (ולא רק מגדר הקדמה לעבודת היום).

וכבר נתבאר במקום אחר (לקו"ש חי"ג ע' 61 ואילך), דמה ששמירת הבית כבוד הוא לו, הוא בזה שאין הכהנים מסיחים דעתם מן הבית ובזה נתכבד המקדש. וכן הוא בנדו"ד גבי בדיקת העזרה, דבזה נתוסף כבוד מה שאינם מסיחים דעתם מן העזרה.

ומעתה (שנתבאר דגדר בדיקת העזרה משום כבוד היא) – נוכל ליישב קושייתנו, מה דפסק הרמב"ם גבי בדיקת העזרה בשבת, "שאינן בידם אור אלא בודקין בנרות הדלוקין שם מערב שבת".

דהנה, גבי חנוכה איתא בגמרא (שבת כא, ב), דהנס הי' במה ש"טמאו כל השמנים שבהיכל כו' בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהי' מונח בחותמו של כהן גדול, ולא הי' בו אלא להדליק יום אחד נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים". וכבר הקשו בזה המפרשים דלמ"ד "טומאה הותרה בציבור" (פסחים עז, א. וש"נ) הוי ניסא למגנא, ולא הוצרכו לנס זה שימצאו פך טהור, מאחר שיכלו להדליק גם בשמן טמא. וביאר ע"ז בפני יהושע (שבת שם), דאף שמן הדין הי' מותר אף בשמן טמא, מ"מ בזה הראה המקום חיבתן של ישראל, שתתקיים המצוה בהידורה, ולא יזדקקו ל"היתר", דזה אינו יאה במקום של חיבה. פירוש, דאף שמגדר עבודה שבמקדש ליכא שום עיכובא בזה, אבל מחמת הידור ושלימות עדיפא הדלקה בטהרה.

וכן יש לומר בנדו"ד, דבאם היינו אומרים שחיוב בדיקת העזרה הוא מגדר עבודה שבמקדש לבד, שוב לא מעכב כלום מה דאיכא בזה שבות, דמדיני עבודה שבמקדש "אין שבות במקדש", והוי מותר לכתחילה (כמ"ש הרמב"ם (הל' קרבן פסח שם הט"ז)). אמנם, כיון שהגדיר הרמב"ם ז"ל, דהוא מגדר כבוד והידור מקדש, אזי בדבר שהוא של כבוד אינו יאה ומהודר להיות נעשה על ידי "היתר" ד"אין שבות במקדש",

ולזה קבעוהו לכל שבת להיות בלא שום "היתר" מיוחד (וכשם שבדין יראה מן המקדש אמרו ד"לא מן המקדש אתה ירא אלא ממני שצוה על יראתו" (יבמות ו, א), עד"ז הוא לענין כבודו). ע"כ תוכן השיחה.

ובהמשך השיחה, מבאר הרבי עוד אופן. ויש לבאר בד"א, (שהצריכותא לאופן השני הוא ד) לאופן הנ"ל יש עדיין מקום להקשות, דנהי שלסתם עבודות במקדש אין ענינם משום כבוד (אלא משום עבודה וכיו"ב), מ"מ משום כבוד המקדש, שפיר יש מקום שגם כל העבודות ייעשו באופן של כבוד (וע"ד שאף מי שנכנס למקדש לשם עבודה וכיו"ב אסור לו לנעול מנעלו וכו' משום יראת המקדש). [ונהי דבחנוכה דוקא נתגלה חובתן של ישראל, מ"מ יש מקום לומר שבנוגע להדר בכבודו של הקב"ה בביהמ"ק – יש להשתדל בכל הפרטים].

ועיי"ש האופן השני.



פעולה הנמשכת של מילה (גליון)

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
שליח כ"ק אדמו"ר ורב – וועסט בלומפילד, מיישיגן

בגליון ליו"ד שבט דשנה זו (א'קא) הקשיתי שלפי החידוש של הרבי נשיא דורנו בלקו"ש ח"ג פרשת לך לך שקיום מצות מילה היא "פעולה נמשכת" איך כתב רבינו הזקן בשו"ע סי' של"א סעיף ד' שעל כן אסור לעשות בשבת מילה שלא בזמנה משום "שאפשר למולו אחר שבת ולא יהיה שום חיסור מצוה בזה שהרי בלא זה אינה בזמנה, הא לפי דברי הרבי יש חיסור מכיון שמילה היא פעולה נמשכת".

ובגליון לפרשת תצוה (א'קג) כתב הרב ג.ה.ל. שי' שלפי מה שכתב הרבי בלקו"ש ח"ג פרשת תזריע שלפי דעת הרמב"ם מילה שלא בזמנה פועלת למפרע ונחשבת כמילה בזמנה א"כ קשיא מעיקרא ליתא.

אבל עיין שם בע' 979 ס"ק 5 ששם כותב הרבי שתוס' במס' שבת (דף קל"א סע"א) ד"ה "ושוין" חולק עם הרמב"ם.

ונ"ל שפשטות לשון שו"ע רבנו הזקן בס' של"א סעי' ד' נוטה לדעת התוספות שלפי (דברי הרבי ב) הרמב"ם היה צריך רבינו הזקן לומר שם שמשום הכי אין עושים

מילה שלא בזמנה בשבת משום "שאפשר למולו אחר השבת ויהיה נחשבת כאילו מלו בזמנו".

ומשום כל זה נ"ל שצריך לתרץ כמו שכתבתי שם.



מנין פרשיות ופרקים שלא מתחילות בוא"ו (גליון)

הרב יוסף יצחק אלפרוביץ

שליח כ"ק אדמו"ר – בארנמוט, אנגליא

בגליון א'קא תמה הרב א.א. שי' למה בתחלת ה"מ"מ, הגהות והערות קצרות לסש"ב" משמיט רבינו מרשימת הפרשיות והפרקים שאינן מתחילות בוא"ו, את פרשת פקודי ואת ההקדמה.

ובגליון א'קג הגיב הרב ל. וו. שי' ע"ז שבלקו"ש חכ"א (ע' 250) בשוה"ג מציין רבינו שברמב"ם (בס' התפלות בסו"ס אהבה) גרס "ואלה פקודי" בוא"ו, וכ"ה בדפוס רומי לפני ר"מ. (וראה גם שמו"ד ר"פ פקודי בדפוסים ישנים) - אשר עפ"ז אולי יש לתרץ שרבינו דייק לא לצרף פ' פקודי לרשימה זו כי לא ברור לגמרי, ללא כל חילוקי גירסאות, שמתחילה ללא וא"ו.

ויש להוסיף, שאולי יש לתרץ עד"ז גם בקשר להקדמה (דסש"ב):

א) אינו ברור שמתחילה ללא וא"ו כי יתכן ויש לחשב התחלתה (לא מהתחלת האגרת - "אליכם אישים אקרא" - אלא לפני זה) מתיבות הראשונות שמתחת להכותרת ("הקדמת המלקט"), שקדמו להאגרת (ומסכמות בקיצור הרקע של ההקדמה) המתחילות בוא"ו - "והיא אגרת השלוחה" כו'. (משא"כ התיבות "הקדמת המלקט" שקדמו גם להן - ברור שמשמותם היא ככותרת ואין לחשבן כהתחלת ההקדמה עצמה, כמו שאין לחשב מספרי הפרקים שבכל הפרקים כגון פרק א פרק ב וכו' כהתחלת הפרקים עצמם (ואל"כ הרי אין לך אף פרק אחד בתניא שמתחילה בוא"ו).

ב) רבינו מונה "פרקים" - וההקדמה סו"ס אינה "פרק" מן המנין, כלומר, אינה נחשבת במספר הפרקים כמו שפ' בראשית נחשבת אחת מהסדרות (והשוואתה לפ' בראשית אינה תלוי' בהנ"ל אלא בכך שהיא "כללית" כמו שפ' בראשית היא "כללית"

(אג"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"ד ע' רסה), ואינו אלא "ענין הנ"ד" שיש בתניא בנוסף לג"ן פרקים (ראה תו"מ חנ"ה ע' 217. וראה ס' "תניא באורייתא" ע' תקכה הערה 107).

ואולי מפני א' מטעמים אלו (או שניהם) דייק רבינו לא לצרפה לרשימת הפרקים שברור לגמרי שמתחילים ללא וא"ו.



רמב"ם

המלבין פני חבריו ברבים אין לו חלק לעוה"ב

הרב חיים רפופורט

רב ומו"צ ושליח כ"ק אדמו"ר - לונדון, אנגלי'

שיטת הרמב"ם שהמלבין פני חבריו ברבים אין לו חלק לעוה"ב אינו אלא
ב'רגיל'

א. בספר המצוות להרמב"ם מל"ת: והמצוה הש"ג היא האזהרה שהוזהרנו שלא לבייש זה את זה, ועוון זה הוא שקוראין אותו¹ 'מלבין פני חברו ברבים'. והאזהרה שבאה בזה הוא אמרו (ויקרא יט, יז) 'הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא'. ובספרא (עה"כ שם) 'מנין אם הוכחתו אפילו ארבעה וחמשה חזור והוכח, ת"ל הוכח תוכיח. יכול אפילו את מוכיחו ופניו משתנות, ת"ל ולא תשא עליו חטא². עכ"ל [מהדורת קאפח].

וברמב"ם הל' דעות (פ"ו ה"ח) כתב: המוכיח את חבריו תחלה לא ידבר לו קשות עד שיכלימונו, שנאמר 'ולא תשא עליו חטא'. כך אמרו חכמים, 'כול אתה מוכיחו ופניו משתנות, ת"ל ולא תשא עליו חטא'. מכאן שאסור לאדם להכלים את ישראל³, וכל

1) אבות פ"ג מי"א. ב"מ נח, ב ואילך. ועוד.

2) ומסיים הרמב"ם: "אבל פשט הכתוב הרי הוא מזהיר שלא תחשוב לו עון בלבך ותזכרהו". וראה פי' הרמב"ן עה"כ: ולא תשא עליו חטא לכסות שנאתו בלבך ולא תגיד לו, כי בהוכיחך אותו תנצל לך, או ישוב ויתודה על חטאו ותכפר לו".

3) "ואע"פ שרש"י [ערכין טז, ב] שם [ד"ה ופניו משתנין] פירש דהיינו כשיוכיחנו ברבים להלבין פניו הנה הסמ"ג והרמב"ם פירשו שלא יוכיחנו בדברים קשים עד שפניו נשתנות והיינו אפילו בינו לבנינו" (שולחן ערוך רבינו הרב או"ח סי' קנו ס"ח).

שכן ברבים. אע"פ שהמכלים את חבריו אינו לוקה עליו, עוון גדול הוא. כך אמרו חכמים (ב"מ נט, א; אבות שם), המלבין פני חברו⁴ ברבים⁵ אין לו חלק לעולם הבא. עכ"ל.

ובהל' חובל ומזיק (פ"ג ה"ז – ה"ד בטושו"ע חו"מ סי' תכ סל"ט) כתב הרמב"ם: ואמרו חכמים הראשונים שכל המלבין פני אדם כשר⁶ מישראל ברבים (ויש גורסים: בדברים⁷) אין לו חלק לעוה"ב. עכ"ל.

אבל ברמב"ם הל' תשובה (פ"ג ה"ד) כתב: ויש עבירות קלות מאלו ואעפ"כ אמרו חכמים שהרגיל בהן אין להם חלק לעוה"ב וכדאי הן להתרחק מהן ולהזהר בהן, ואלו הן: המכנה שם לחבירו והקורא לחבירו בכינויו והמלבין פני חבריו ברבים והמתכבד בקלון חבריו והמבזה תלמידי חכמים והמבזה רבותיו והמבזה את המועדות והמחלל את הקדשים. בד"א שכל אחד מאלו אין לו חלק לעוה"ב, כשמת בלא תשובה, אבל אם שב מרשעו ומת והוא בעל תשובה הרי זה מבני העוה"ב, שאין לך דבר שעומד בפני התשובה⁸. אפילו כפר בעיקר כל ימיו ובאחרונה שב, יש לו חלק לעולם הבא. עכ"ל.

ומבואר מדבריו דזה שאמרו שהמלבין פני חבריו ברבים אין לו חלק לעוה"ב אינו אלא במי שרגיל לעשות כן ולא במי שעשה כן לעת מן העתים. [וכן כתב בשו"ת מהרי"ק (החדשות סי' ט) לענין המבזה ת"ח שמנה הרמב"ם בהלכה זו, ד"משמע בהדיא מתוך מה שכתב רבינו משה . . ואעפ"כ אמרו חכמים שהרגיל בהם אין לו חלק

4 "מי שיבייש חבריו וישנה פניו" (פהמ"ש אבות פ"ג מ"א). ראה ב"מ נח, ב: "דחזינא לי דאזיל סומקא ואתי חוורא". ובפ"י הרע"ב (אבות שם): "המתבייש פניו מאדימות תחלה ואח"כ מתלבנות כו", ע"ש. ובתוס' יו"ט שם: "י"מ דגרסין 'והמאזים' במשנה, וכן נמצא במקצת פירוש רש"י".

5 בשו"ת בני בנים (להרב יהודה הרצל שי' הנקין) ח"א (ירושלים תשמ"א) סי' מא ר"ל שאין חילוק בין מכלימו ברבים או מכלימו בצנעא, אבל ראה שו"ת אגרות משה (חו"מ ח"ב סי' סו) שנקט כדבר הפשוט: "הוא חטא היותר גדול, המלבין פני חברו, והוא בלאו דלא תשא עליו חטא, ואם ברבים הוא בעונש דאין לו חלק לעוה"ב, כמפורש ברמב"ם פ"ו מדעות ה"ח שהלאו להכלים את ישראל הוא אף שלא ברבים".

6 בבית הבחירה להמאירי (בבא קמא צא, א): "גדולי המחברים פירושו באדם כשר, ויראה לי בכונתם שאם הלינו לכונת תוכחת כדי שיתבייש ויעזוב מתוך בשות דרך רעה שלו רשאי ותע"ב, והכל תלוי בכונת הלב". – ראה רמב"ם הל' דעות (שם) ש"בדברי שמים אם לא חזר בו בסתר מכלימן אותו ברבים ומפרסמים חטאו ומחזירים אותו בפניו ומבזין ומקללין אותו עד שיחזור למוטב".

7 ראה ילקוט שינויי נוסחאות במשנה תורה מהדורת פרנקל.

8 בפירוש המשנה אבות שם: "אמרו בכל הדברים אשר אמרו החכמים בהם שהעושה אותם אין לו חלק לעוה"ב, אמרו 'מה אנו קימין, אם בשעשה תשובה, אין לך דבר שעומד בפני בעל תשובה, אלא בשלא עשה תשובה ומת ביטורין', ר"ל כי חומר אותם החטאים אשר זכרו בהם 'אין לו חלק' משאר החטאים הוא, שהיטורין עם המיתה לא יכפרו אותם".

לעוה"ב כדי להתרחק מהם וכו'. . והמבזה את ת"ח כו'; והרי לך בהדיא דמפרש לה למתניתין דהתם [סנהדרין ז, א] דוקא דרגיל לעשות כן, והיינו דקאמר התם תלמידי חכמים בלשון רבים וכדפי', דמתוך כך נראה שמתכוין לבזות התורה, כיון שהוא רגיל תמיד לבזות תלמידי חכמים"⁹].

ולכאורה צע"ק שלא פירש הרמב"ם דבריו בהל' דעות ובהל' חובל ומזיק, ורק בהל' תשובה הוא שפירש דזה שהמלבין פני חבירו ברבים אין לו חלק לעוה"ב אינו אלא ברגיל.

וי"ל שבהלכות דעות וחובל ומזיק לא בא הרמב"ם אלא להדגיש ולהבליט חומר איסור הלבנת פנים, ולזה לא הוצרך כי אם להעתיק מה ש"אמרו חכמים" כלשונם מבלי להכנס לפירוש הדברים, משא"כ בהל' תשובה דמיירי בהלכות 'עולם הבא' (וחלקיו למי) הוצרך לפרש הדברים כדי שיהיו מובנים לכל, ולא הי' יכול להתספק בהעקת פתגם חז"ל כצורתו, וע"כ פירש את הדברים כשמלה שאין הדברים אמורים אלא ברגיל.

ביאור שיטת הרמב"ם

ב. ובטעם הדבר שלא נאמר דין זה אלא במי שרגיל בכך, נראה ע"פ מ"ש הרמב"ם בפירוש המשנה (סנהדרין פ"י מ"א): "כבר הזכירו דברים זולת אלה [המנויים בסנהדרין שם] שהעושה אותם אין לו חלק, אמרו 'המלבין פני חבירו ברבים אין לו חלק לעוה"ב', והקורא לחבירו בכנוי, והמתכבד בקלון חבירו לפי שלא יבוא מעשה מן המעשים האלו, ואע"פ שהם קלים לפי מחשבת החושב, כי אם מנפש חסירה¹⁰ שלא הגיעה לשלמות ואינה ראוי' לחיי העוה"ב".

9) וע"ש שהביא ראי' לזה, "דהא איכא למ"ד התם [סנהדרין זט, ב] דאפיקורוס [שמנו חכמים במשנה שם ז, א] הוי המבזה את חבירו בפני ת"ח, ואי אמרת בשלמא שהוא מיירי דוקא ברגיל בכך, משום הכי איכא למימר דכיון שהוא רגיל לבזות [בפני] ת"ח ואינו מתבייש מהם, ודאי שאין חש על כבוד התורה ומשום כך אין לו חלק לעוה"ב, אלא אי אמרת דאיירי אפילו באקראי בעלמא זה הוא תימה עד שאין הדעת סובלתו, דמשום שבוזה חבירו בפני ת"ח כי יחס לבבו משום כך לא יהי' לו חלק לעוה"ב, אלא ודאי מיירי ברגיל ומשום חוצפא, דמוכחא מילתא דמזלזל בכבוד התורה, ובהכי איירי כולי סוגיא" בסנהדרין שם

10) השווה ללשון הרמב"ם בשמונה פרקים שלו פ"ו: "הדברים המפורסמים אצל בני האדם כולם שהם רעות כשפ"ד וגו"ג והונאה כו' אין ספק כי הנפש אשר תתאוה לדבר מהם ותשתוקק אליו היא נפש חסירה, וכי הנפש המעולה לא תתאוה לדבר מאלה הרעות כלל, ולא תצטער בהימנעה מהן".

ומבואר מדבריו אלו דזה שהמלבין פני חבריו כו' אין לו חלק לעוה"ב אינו בתור עונש על עוון הלבנת פנים, אלא דה'גברא' הרגיל בהלבנת פנים, עד כדי כך שראוי הוא שיחול עליו שם התואר 'מלבין פני חבריו', הרי זה מורה על סוגו ומהותו, וסימן הוא שיש לו 'נפש חסירה' שאיננה ראוי' לעוה"ב. ועפ"ז מובן דאין זה אלא במי שרגיל לעשות כן דאז י"ל שההנהגתו מורה ע"ז שיש לו נפש חסירה, משא"כ במי שלא הלבין פני חבריו כי אם לעת מן העתים כאשר תקפה עליו יצרו, אף שבוודאי עונו גדול ועונש יענש, מכל מקום אין בזה כדי להורות על מהותו של האיש, ולהכריע דינו שאין לו חלק ונחלה בעולם הבא.

וכ"מ ממ"ש רבינו אברהם בן הרמב"ם בחידושים שהובאו מכתביו בראש ספר מעשה רוקח (להג"ר מסעוד חי רוקח) על הרמב"ם, וז"ל: "שהסיבה באמרם ז"ל באלו המדות המגונות שהעושה אותם אין לו חלק לעוה"ב הוא, שהנפש שיהיו מדותי' אחת מאלו המדות המגונות לא תקוה שיגיע לה דבר שתזכה בו לחיי העוה"ב, ולא תבטח שתנצל מעבירות שיטרידוהו מחיי העוה"ב ותפול בעונשו ית' המועתד לעוה"ב".

הרי מבואר גם מדבריו, דמה שאמרו חז"ל על המלבין פני חבריו וכיו"ב שאין לו חלק לעוה"ב, אין זה בתורת עונש על מעשה 'הלבנת פני חבריו', אלא שהעד העידו בנו, דמי ש'נפשו חסירה' עד כדי כך "שיהיו מדותי' אחת מאלו המדות המגונות", לא ימנע מעשיית עבירות שיטרודוהו מחיי עוה"ב, ולא יגיע במעשיו הטובים לדרגא כזו שעל ידה יזכה לחיי העוה"ב.

וכיון שבתכונות הנפש הדבר תלוי, מובן שלא נאמרו דבריהם אלא במי שרגיל להלבין פני חבריו ברבים וכיו"ב, דאז י"ל שהוא מורה על תכונת נפשו ומהותו, משא"כ במי שעשה כן פעם אחת או לעתים רחוקות, לא ללמד על הכלל יצא, ועדיין יש לו תקוה טובה.

[ועד"ז מבואר בספר בית הבחירה להמאירי (על מס' אבות שם): "שהזכיר מן המין השני המלבין פני חבריו ברבים, ובכלל זה . . הקורא לחבירו בכנויו והמתכבד בקלון חבירו שכל אלו אע"פ שמחשב עליהם שהם עבירות קלות יורו על תכלית פחיתות בעליהן, לא ישוו ה' לנגדם, ואע"פ שיש בהם תורה ומעש"ט אין להם חלק לעוה"ב".

וביתר ביאור כתב המאירי בחבור התשובה שלו (מ"א פ"ו), וז"ל: וכבר העידו ז"ל ג"כ בקצת עוונות קלים שאין לבעליהם חלק לעוה"ב, כגון המלבין פני חבריו ברבים ומכנה את חבריו בשם והרבה מן הדומים לאלו כמו שהתבאר בדבריהם. ולא ירצו ז"ל באלו העבירות שעצמן של עברות אלו ימנעו עוה"ב, אלא שהן ימשיכו בעליהן

לתכלית הרע, והם הוראה על מקור המורגל באלו העניינים ועל סגנון נושאייהם, שהם בהפלגת מרי, ראויים לבלתי היות להם חלק לעוה"ב אם לא ישונו בחייהם. עכ"ל¹¹].

ביאור שיטת הרמב"ם בעומק יותר

ג. ונראה לבאר שיטת הרמב"ם בענין זה בעומק יותר, ובהקדים מ"ש הרמב"ם (הל' תשובה פ"ח ה"ב וה"ג) בענין השכר ל"נפשות הצדיקים" בעולם הבא, ש"נהנין מזיו השכינה", דהיינו "שיודעים ומשיגין מאמתת הקב"ה מה שאינם יודעים והם בגוף"¹² – שזכות לשכר זה על ידי זה שהשיגו 'דעת בוראם'¹³, ובלשון הרמב"ם שם: "דעת שידעו, שבגללה זכו לחיי העולם הבא". [וה'נפש האמורה בענין זה", דהיינו עולם הבא, היא "צורת הנפש שהיא הדעה שהשיגה מהבורא כפי כחה" (רמב"ם שם ה"ג)], ועל כן "נתאוו כל ישראל נביאייהם וחכמיהם לימות המשיח כדי ש . . . ימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה כדי שיזכו לחיי העוה"ב, לפי שבאותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת שנאמר (ישעי' יא, ט) כי מלאה הארץ דעה את ה'" (רמב"ם שם פ"ט ה"ב)¹⁴.

ובספרו מורה נבוכים (ח"ג פנ"ד) כתב ש"השלמות האנושי האמתית" "הוא כשיגיעו לאדם המעלות השכליות, ר"ל ציור המושכלות ללמוד מהם דעות אמתיות באלהיות, וזאת היא התכלית האחרונה, והיא משלמת האדם שלמות אמיתי . . . ובעבורה יזכה לקיימות הנצחית", ש"החכמה הנאמרת סתם בכל מקום והיא התכלית, היא השגתו ית' . . . ושמעשי התורה כולם, ר"ל, מיני העבודות וכן המדות המועילות לבני אדם . . . כל

11) וראה גם בית הבחירה להמאירי ב"בא מצינא נח, סע"ב: "לעולם יזהר אדם שלא להלבין פני חברו ברבים . . . וכל העושה דברים אלו הוראה עליו שהוא מיורדי גיהנם שאין להם חלק לעוה"ב, ואילו שאר עברות שהיצר תוקף עליהם תשובה מצוי' בהם ויש לבעליהן חלק לעוה"ב בתשובתן".

12) "שאותם הנפשות נהנות במה שמשכילות מן הבורא כמו שנהנות חיות הקדש" (ראה רמב"ם הל' יסודי התורה פ"ב ה"ז וה"ח) ושאר מעלות המלאכים במה שהשכילו ממציאיותו" (פירוש המשנה להרמב"ם ריש פרק חלק).

13) לשון הרמב"ם בסיום וחותם ספרו משנה תורה.

14) ובפירוש המשנה (שם): "לכן הבטיח בהסרת כל אלה ושיהיו בריאים ושלויים כדי שתשלם להם הידיעה ויזכו לחיי העוה"ב". ושם, שימות המשיח "נתאוו להם הנביאים כו' בגלל מה שיהי' שם . . . כמו שהבטיח לא ילמדו איש את רעהו וכו' כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם . . . ובמצב כזה יושג העולם הבא השגה חזקה".

זה אין לדמותו אל התכלית האחרון ולא ישוה בו, אבל הם הצעות בגלל זה התכלית .¹⁵

עוד כתב (שם פכ"ז) בענין 'שלימות [האדם] האחרון' ש"הוא שיהי' משכיל בפועל, והוא שיידע כל מה שיכולת האדם לדעתו מכל הנמצאות . . שזה השלימות האחרון אין בו מעשים ולא מדות, ואמנם הוא דעות לבד" וע"י לימוד התורה אנו מגיעים ל"תיקון האמונות ונתינת דעות אמתיות" שע"י נוכל "להגיע אל עולם שכולו טוב וארוך והיא העמידה המתמדת", ע"ש.

אמנם כדי שיוכל האדם להגיע אל השלימות האחרון ע"י ההבנה וההשגה שנדרשת לכך, הרי הוא צריך לקנות בנפשו מדות טובות וישרות וכלשון הרמב"ם הנ"ל שהמדות "הם הצעות בגלל זה התכלית", וכמפי שביאר הרמב"ם (מו"נ ח"א פל"ד) "כי מעלות המדות הם הצעות למעלות הדבריות, ואי אפשר היות דבריות אמתיות, ר"ל המושכלות שלימות, אלא לאיש מלומד המדות בעל נחת וישוב", ועד כדי כך ש"יש אנשים רבים שיש להם מתחילת הבריאה תכונה מזגית, אי אפשר עמה שלימות בשום פנים, כמי שלבו חם מאד וחזק בטבעו שהוא אינו נצול מן הכעס, ואפילו הרגיל עצמו הרגל גדול . . כי זאת החכמה . . אי אפשר מבלתי הקדמת הצעת המדות הטובות, עד שישוה האדם בתכלית היושר והשלמות, כי 'תועבת ה' גלוז ואת ישרים סודו' (משלי ג, לב)". וכשיהי' לאדם "הנחת והישוב" הנאות והנצרך, ורק אז "יעלו עצמם לזאת המדרגה והיא השגתו יתברך, ר"ל החכמה האלקית המכונה במעשה מרכבה"¹⁶.

ועד"ז כתב הרמב"ם בפ"י המשנה (ריש פרק חלק) דמאחר שנודע לו לאדם "שהמעלות הם כך וכך והמגרעות כך וכך, הרי הוא חייב מצד היותו אדם ישר להתקרב אל המעלות ולתרחק מן המגרעות, ואם עשה כן הרי נשלם בו הענין האנושי ונבדל מן הבהמות, וכיון שנעשה אדם שלם הרי ממעלת האדם שלא יעכבנו מעכב שתתקיים נפשו בקיום מושכלה וזה הוא העוה"ב . . וזהו ענין אמרו (תהלים לב, ט) 'אל תהיו כסוס, כפרד אין הבין, כמתג ורסן עדיו לבלום', כלומר שהדבר שמונעם מן ההפקרות הוא דבר חיצוני כמתג ורסן, אל יהא האדם כן, אלא יהי' המונעו מכך נפשו כלומר צורתו

15) עוד שם: "ששלמות האדם אשר בו יתהלל באמת, הוא להגיע אל השגת השם כפי היכולת, ולדעת השגחתו בברואיו בהמצאו אותם והנהיגו אותם - איך היא, וללכת אחרי ההשגה ההיא בדרכים שיתקוין בהם תמיד לעשות חסד ומשפט וצדקה, להדמות בפעולות השם".

16) "כל מי ששקע בתענוגות הגופניות והזניח את האמת והעדיף את השוא נכרת מאותו השגב וישאר חומר מוכרת בלבד" (פיהמ"ש שם).

האנושית, אם היתה שלימה היא תמנענו ממה שימנע ממנו את השלימות והתנקראות מגרעות, ותזרזנו על מה שהוא נעשה בו שלם והם המעלות."

על פי כל הנ"ל יובן היטב מ"ש הרמב"ם שהמלבין פני חברו ברבים, ודכוותי' הקורא לחבירו בכנויו והמתכבד בקלון חברו, אין להם חלק לעוה"ב "לפי שלא יבוא מעשה מן המעשים האלו. . כי אם מנפש חסירה שלא הגיעה לשלימות ואינה ראוי' לחיי העוה"ב".

דכיון שרק על ידי "דעת שידעו", "ציור המושכלות ללמוד מהם דעות אמתיות באלקיות" - "יזכה לקיימות הנצחי" בעוה"ב, וכיון שה"מדות המועילות לבני אדם. . הם הצעות בגלל זה התכלית", "כי מעלות המדות הם הצעות למעלות הדבריות", ו"זאת החכמה. . אי אפשר מבלתי הקדמת הצעת המדות הטובות" ורק אז "לא יעכבנו מעכב שתתקיים נפשו בקיום מושכלה" דהיינו העוה"ב, נמצא שרק עי"ז שישלים את "נפשו, כלומר צורתו האנושית", ש"אם היתה שלימה" יוכל לזכות לחיי העוה"ב, ומי שיש לו "נפש חסירה" ומפני זה לא ימנענו 'נפשו' מלהלבין פני חבירו ולהתכבד בקלון חבירו ברגילות ובתמידיות, לא יזכה לחיי העוה"ב.

כן נ"ל לפרש בדעת הרמב"ם, ודברי תורתו במשנה תורה, בפירוש המשנה ובמורה נבוכים משלימים זה את זה.



נגלה

בענין חזקה שאין עמה טענה בקרקע ובמטלטלין

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה - ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בגמ' (כת, ב) אלא מעתה חזקה שאין עמה טענה ליהוי חזקה, אלמה תנן כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה כו'.

ובתד"ה אלא מעתה: תימה מאי ס"ד דמקשה דהיכי מצי לאוקמי בידיה כיון דלא טעין מידי וי"ל דהכי פריך כיון דילפת משור המועד מה התם בשלש נגיחות הוי בחזקת נגחן הכא נמי כיון דאכלה שלש שנים ולא מיחה הויא בחזקת שלא ימחה עוד ובלא

טענה נמי תהא שלו דאית לן למימר שמחל לו אי נמי הא דקא פריך למימרא דחזקה שלא בטענה תהא חזקה היינו כגון דאמר ליה מפלניא זבנתה דזבנה מינך אע"ג דלא אמר קמי דידי זבנה ולא דר בה אפי' חד יומא ולא ידע אי זבנה מיניה אי לא אלא דהכי א"ל.

דקדוקים בדברי התוס'

ולכ' יש לתמוה על אריכות הל' של תוס' בתירוץ, דלא הול"ל אלא "דאית לן למימר שמחל", שבוז מוסבר אמאי איכא קס"ד שיועיל חזקה אף בלי טענה, דהיינו שיועיל מטעם מחילה, אבל מה שייך לבאר כאן את גדר הלימוד דחזקה משור המועד? ואם אין הדמיון לשור המועד מובנת, א"כ הו"ל להתוס' לבאר זה בתחלת הסוגיא, ולכ' אין כאן מקומה? אלא שבאמת כבר ביארו התוס' לעיל (בע"א בד"ה עד) את הלימוד משור המועד, דמדמים הוחזק נגחן להוחזק שתקן, ורק דביאר שם דהמקשן הוה ס"ד דהוי מילתא בלא טעמא, אבל עכ"פ הלימוד הי' מובן, וא"כ מה צריך לבאר הלימוד כאן?

גם צ"ב מאי דקאמר בגמ' "אלא מעתה", דמשמע דהקושיא הוא רק מכח מה שאמר לפנ"ז, או עכ"פ מצד הלימוד משור המועד, והרי לפי' התוס' הי' יכול להקשות גם בלי זה, דאיך שלא נפרש הראי' דחזקה, הרי יכול להקשות דיועיל גם בלי טענה מדין ראי'? בסגנון אחר: הרי לפי' התוס', הי' צ"ל הקושיא על המשנה עצמה, דכשא"ל מה אתה עושה בתוך שלי וא"ל שלא אמר לי אדם מעולם, הרי זה ג"כ בגדר חזקה שיש עמה טענה, דהוי טענת (מתנה ע"י) מחילה, ולמה חשיב חזקה שאין עמה טענה? וא"כ איך שלא נפרש הענין דחזקה, ילה"ק דנידו"ז תיחשב שפיר טענה המועלת?

ועי' בתוס' שלאח"ז (בד"ה אלא מעתה מחאה שלא בפניו) בא"ד שכ' "ובלא שור המועד הוי מצי למיפרך דלא תהא מחאה כדפריך אליבא דרבנן אלא כיון דיליף משור המועד נחא ליה למפרך מיניה", הרי דשם אכן עמדו התוס' ע"ז, וכאן ג"כ אינו דומה לשם, דשם הרי סוכ"ס יש קושיא דוקא מצד הלימוד משור המועד, דגבי שור המועד נאמר להדיא "והועד בבעליו", אלא שהי' יכול להקשות כן גם מסברא, אבל בנידו"ד הרי כל הקושיא הוא רק מסברא, דמסברא נימא דהחזקה תועיל ג"כ להיות ראי' על מחילה, וא"כ לכ' אין שום תוס' בהקושיא מצד הלימוד משור המועד, ומאי קאמר "אלא מעתה"?

והנה בהמשך התוס' מק' "תימה לרשב"א הא דמיבעיא לן בפ' כיצד הרגל אי לאיעודי תורא אי לאיעודי גברא תפשוט מהכא דלאיעודי תורא הוא דקאמרי הולכי

אושא מה שור המועד כיון שנגח ג' נגיחות נפקא ליה כו' ואי לאיעודי גברא לא מייעד עד נגיחה רביעית דאז הוא מועד לעבור בהתראות דכשנגח נגיחה שלישית והתרו בו עדיין לא עבר על שלש התראות עד שיגח פעם רביעית". ולכ' צ"ע, מה שייך קושיא זו לכאן, הרי קושיא זו הוא על עיקר הלימוד משור המועד, או עכ"פ על מאי דקאמר בגמ' "מכי נגח ג' נגיחות הוי מועד ואידך כי לא נגח מאי לשלם", אבל אמאי העמידו התוס' קושייתם כאן, על דברי הגמ' בהקושיא שאח"כ, בהמשך לביאורם בקושיית הגמ'?

גם צ"ב בתי' הב' של התוס' שכ' "אי נמי הא דקא פריך למימרא דחוקה שלא בטענה תהא חוקה היינו כגון דאמר ליה מפלניא זבנתה דזבנה מינך אע"ג דלא אמר קמי דידי זבנה ולא דר בה אפי' חד יומא ולא ידע אי זבנה מיניה אי לא אלא דהכי א"ל", דלכ' מה שייך זה לה"אלא מעתה", ומהו סברת הקושיא והתי' של הגמ' לפי תי' זה?

הכרח התוס' לביאורם בענין הילפותא משור המועד הוא דוקא מקושיית הגמ' בענין חוקה שאין עמה טענה

והנראה לומר בכ"ז דהנה כ' התוס' לעיל (סוף ע"א בד"ה עד) "דס"ד דמקשה דהכי יליף מה התם מכי נגח ג' פעמים נפק ליה מחצי נזק לנזק שלם ה"נ כיון שאכלה שלש שנים ולא מיחה נפקא ליה מרשות מוכר לרשות לוקח אע"ג דמילתא בלא טעמא הוא", ומבואר בדבריהם דלמסקנא אינו כן אלא דהלימוד דשור המועד הוא כמו דסברו התוס' בהקושיא, דהוא משום דכמו דבשור המועד הוחזק נגחן ה"ה בחוקה הוחזק שתקן. ויל"ע, מאחר דהתוס' הוכרחו לפרש בקושיית הגמ' שהלימוד משור המועד הוי מילתא בלא טעמא, דהיינו שהלימוד הוא על עצם ההשתנות מחזקת המ"ק לחזקת המחזיק (וכמו שפי' בשא"ד לפי האמת, וכמשנ"ת בשיעור שלפנ"ז), א"כ מי הכריחם לפרש דאח"כ הי' שינוי בזה, והתרצן פי' באו"א (כמו שפי' התוס' לפי האמת, וכמבואר בדבורי התוס' בכל הסוגיא, וכמבואר בשיעור הנ"ל ובדברי המפרשים בסוגיין), ולמה לא פי' גם כל השקו"ט בהסוגיא לפי אותה סברא של המקשן?

ונראה דאף דהשינוי הוא בדברי התרצן, והיינו דהתרצן לא סבר כהמקשן כי חולק על סברא הנ"ל בענין הלימוד משור המועד (וסב"ל דהלימוד הוא בהסברא דהוחזק שתקן) וכן מפרשים תוס' באמת התי' של התרצן, אבל ההכרחלזה הוא לא מדברי התרצן (דהתי' עצמה היו התוס' יכולים לפרש גם לפי סברת המקשן, וכמו שפירשוה שא"ד), כ"א ההכרח מהגמ' שהי' שינוי מהס"ד דהמקשן הוא בקושיית הגמ' "אלא מעתה חוקה שאין עמה טענה. תיהוי חוקה", דסב"ל להתוס' דאם היינו מפרשים ענין החוקה (ע"ד שפי' שא"ד, וע"ד דעת המקשן) דהוי מילתא בלא טעמא ורק שינוי

בהמוחזק, א"כ ענין החזקה הוי דין והלכה דהוי בחזקת המחזיק, ופשוט לכ' דאין מקום לומר דזה יהי' טעם להחשיב זה למתנה ומחילה, (ולא ניחא להו להתוס' הפי' דשא"ר בקושיית הגמ' להך סברא, וכפשי"ת). ולכן פי' התוס' דע"כ הפי' בדעת המקשן הזה הוא משום דסובר דהילפותא משור המועד הוא דכמו דהתם הוחזק נגחן ה"ה הכא הוחזק שתקן, וא"כ שפיר יש מקום להקשות דכיון דהוחזק שתקן, וא"כ הוי ראי' מדלא מיחה, א"כ גם בלא טענה נימא דהוי ראי' דמחל לו ונתן במתנה, ומזה למדו התוס' דזה הי' הסברא של התרצן שלפנ"ז שאמר "הכי השתא התם מכי נגח ג' נגיחות הוי מועד כו", ולכן מק' על זה "אלא מעתה וכו".

וא"ש דמק' הגמ' "אלא מעתה" על דברי התרצן שלפנ"ז, דאי לאו הפי' של התרצן שלפנ"ז בהילפותא משור המועד, הי' אפ"ל דענין חזקה הוא (כפי הס"ד דהמקשן, וכפי שא"ר בהלימוד משור המועד) דין דאוקי בחזקת המחזיק ועל אידך להביא ראי' (וע"ד חזקת מטלטלין), ופשיטא דלא שייך להחשיבה מתנה מטעם זה, ומובן למה אין מועיל חזקה בלי טענה. אלא דמק' הגמ' "אלא מעתה" דמה דילפינן משור המועד הוא דהוחזק שתקן, א"כ מק' שפיר דישי ראי' מדלא מיחה, וא"כ גם בלא טענה נימא דהוי מתנה.

פי' שא"ר בקושיית הגמ' תלוי בחזקת מטלטלין שאין עמה טענה

והנה בשא"ר פי' קושיית הגמ' לפי שיטתם, עי' ברמב"ן (בע"א) שכ' "והיינו נמי דאקשינן אלא מעתה חזקה שאין עמה טענה תהוי חזקה, כלומר מאחר שיצאת מרשותו של מוכר למה צריך זה לטענה, הא ודאי אינו צריך לטענה אלא כשיש לו למערער עדים או הודאה שהיא שלו, וזו כבר יצאת מרשותו", ומבואר יותר ברבינו יונה (סד"ה אלא מעתה חזקה שאין עמה טענה) "דכיון דנפקא לי' מרשות מוכר, אע"פ שלא רצה הלוקח להשיבו דבר למה מורידין את המערער לתוכה, תיהוי כמי שתובע את חבירו כלים שאין עשוין להשאיל ולהשכיר, שאם לא רצה הנתבע להשיבו דבר אין יורדין לנכסיו", והיינו דיהי' כמו מטלטלין דהם בחזקת המוחזק אף בלי טענה (ועי' בריטב"א ורשב"א ועוד).

והנה פי' זה הוא אם נפרש דחזקה שאין עמה טענה היינו ששתק (משא"כ אם אמר לו אדם דבר מעולם, דאז הרי מודה שאינו שלו), וא"כ יש מעלה בתי' הראשון של תוס' דמועיל אף החזקה שאין עמה טענה דבהמשנה להלן, היינו שלא אמר לו אדם דבר מעולם, דזה גופא הוא הטענה שלו (אבל אין לומר דזה גופא הוא הטעם שמיאנו התוס' בהפי' דשא"ר, דא"כ לא היו מוסיפים הא"נ). אבל ברבינו יונה (בקטע שלאח"ז ד"ה ופרקינן) מפרש פי' הנ"ל אף בטוען שלא אמר לי אדם דבר, "לפי שיש להסתפק במה

שטען זה שלא אמר לו אדם דבר מעולם, אם כמודה שאינו מחזיק בה מחמת מקח, או אם טוען כך לפי שמתירא שאם יטעון לקחתי ממך יאמרו לו אחוי שטרך . . וכגון זה פתח פיך לאלם הוא, "וא"כ צ"ע במשנ"ת דהתוס' הוכרחו לבאר דהלימוד משור המועד הוא מסברא בכדי לבאר קושיית הגמ' מחזקה שאין עמה טענה, למה לא ניחא להו בפי' שא"ר בקושיית הגמ' (דאדרבא, הרי נת' לעיל (בשיעור הקודם) דלסברת שא"ר א"ש קושיית הגמ' בפשיטות יותר)?

אך נראה דדבר זה מיתלי תלי בפלוגתא אחריתא, דהנה יעויין בקצה"ח (סי' קל"ג סק"א) [על מאי דאיתא בשו"ע שם ס"א ד"כל דבר המטלטל שהוא ביד האדם, בחזקת שהוא שלו. אפילו אם יביא המערער עדים שהוא שלו" כו'], וז"ל: "ונראה דאם היה ביד קטן מוציאין ממנו כל שיש עדים שהיה שלו אפילו בדברים שאין עשוין להשאיל ולהשכיר, וכמ"ש הרמב"ם פי"ג מטוען (ה"ב) חש"ו אין אכילתן ראייה מפני שאין להם טענה כדי שתעמוד הקרקע בידם, וע"ש שכתב הרב המגיד שאין דעתו לומר שאין להם צד קנין דהא ודאי יש להם, ואפילו שוטה יש לו זכיה אם זיכה לו וכו', אלא לפי שאין טענתן כשאר בני אדם ואין מקחן מקח דבר תורה כתב רבינו שאין חזקתן ראייה ע"ש. וכ"כ בשו"ע סימן קמ"ט (סעיף י"ח) דחש"ו אין אכילתן ראייה. ומזה נראה דה"ה במטלטלין, דמטלטלין נמי טענה בעי והו"ל כמו חזקה שאין עמה טענה, ועיין מ"ש בסימן קמ"ט סק"ה". ומבואר להדיא לדעת הקצות דגם בדין מוחזק גבי מטלטלין אמרינן דאם אין עמו טענה לא מהני מידי. (ועי' בנתיבות שם סק"א שחולק על דבריו, אבל מבואר דגם הוא סובר דגם במטלטלין אינו מועיל חזקה שאין עמה טענה, ורק דשלא בפניו טענין לי').

וכן מבואר להדיא בש"ך (לסי' קמ"ו סקי"א בא"ד) "ועוד בטוען על כלי לקחתיו מפלוני לא יהא נאמן כשאינו ידוע שהי' אותו כלי ביד אותו פלוני והא ודאי דנאמן . . דאל"כ לא תועיל חזקתו במטלטלי' כה"ג" וכו', עכ"פ מבואר בכלל הס"ק דפשיטא לי' דגם חזקת מטלטלין אינו מועיל בלא טענה כמו חזקת קרקע.

אבל ברמב"ם (פ"א מהל' מלוה ולוה ה"ד) כ' "כשיתבע המלוה הלואתו אע"פ שהוא עשיר והלוה דחוק וטרוד במזונות אין מרחמין בדין אלא גובין לו חובו עד פרוטה אחרונה מכל מטלטלין שימצאו לו . . טען הלוה שמטלטלין אלו שבידי אינן שלי אלא פקדון הם בידי או שכורין או שאולין אין שומעין לו או יביא ראייה או יגבה מהן בעל חובו", ועי' במ"מ שם דדין זה האחרון אינו מפורש בש"ס כו', והטעם משום דאינו מועיל הודאת בע"ד במקום דחב לאחרים, וכאן הרי הוי חב לאחרים.

ולכ' מוכח מדברי הרמב"ם דבמטלטלין מהני המוחזק אף שאין עמה טענה (ודלא כדברי האחרונים הנ"ל), דאי נימא דבמטלטלין ג"כ לא הוי דין מוחזק בלי טענה, א"כ מכ"ש שלא הי' מועיל מוחזק היכא שטוען להדיא שאינו שלו, דאף אם אי"כ דין הודאת בע"ד כמאה עדים דמי, אמנם מ"מ לא עדיף מחזקה בלי טענה ואדרבא, וא"כ אינו נחשב למוחזק במטלטלין אלו, ואם אין בו דין מוחזק בהם איך אפשר להוציאם ממנו בלי ראי' (נגד טענתו שהם של אחר, שאף שאין בזה הנאמנות דהודאת בע"ד, אבל עכ"פ מידי טענה גרידא לא נפקא, ורק דאם הי' מוחזק, היינו פוסקים שזה שלו מדין מוחזק, אבל אם אין בזה מוחזק מכיון שאין לו טענה, במה מוציאים מידו)? ומשמע מזה שהרמב"ם לית לי' כלל הנ"ל, וסב"ל דדין מוחזק גבי מטלטלין הוא מצד המציאות, ומועיל גם בלי טענה.

אלא שי"ל דאין ראי' מדברי הרמב"ם, ובהקדם, דלכ' איך אפ"ל דגם במטלטלין וגבי דין מוחזק אמרינן דאם אין עמה טענה לא הוי חזקה, והרי חזינן דדין מוחזק במטלטלין הוא גם בספק בכור וכיו"ב, דאמרינן המע"ה, וכן וגבי תקפו כהן, דלרוב הפוסקים הוי דינא דאין מוציאין מידו, אף דבהנהו הוי ספק במציאות, וא"כ איזה טענה יש לו (אף דשם יתכן דהטענת ספק חשיב ג"כ טענה)?

אך אפ"ל בפשטות, דבד"א דמוחזק במטלטלין הוא רק עם טענה, היינו דוקא כשהמוחזק הוא נגד מ"ק, דטענת המ"ק מועיל לבטל כח המוחזק בלי טענה, אבל כשאין שום ראי' לטענת המ"ק נגד המוחזק, אז שפיר ישנה לכח המוחזק להחזיק ברשותו גם בלי טענה. ולכן בספק בכור, שאין שום מ"ק ואין שום ראי' נגדו, בזה שפיר מהני המוחזק גם בלי טענה. ועד"ז בנידון דהרמב"ם, כיון שאין שום מ"ק או ראי' נגד המוחזק, בזה שפיר איתא לדין מוחזק גם בלי טענה, וא"כ אין מזה ראי' נגד דברי הש"ך והקצות הנ"ל.

אמנם דברי האחרונים הנ"ל הם עכ"פ דלא כדברי הראשונים בסוגיין, דלפירושה הנה לקושיית הגמ', דהוי דין מוחזק, א"כ הי' צ"ל מועיל גם בלי טענה. וא"כ במטלטלין שהוא מוחזק בפועל לכל הדיעות, אי"צ טענה, וכמפורש ברבינו יונה (הנ"ל) "דכיון דנפקא מרשות מוכר, אע"פ שלא רצה הלוקח להשיבו דבר, למה מורידין את המערער לתוכה, תהוי כמי שתובע את חברו כלים שאין עשויין להשאל ולהשכיר, שאם לא רצה הנתבע להשיבו דבר אין יורדין לנכסיו, אלא הכלים בחזקתו כו", הרי כ' להדיא דבמטלטלין מועיל החזקה דמוחזק אף אם אינו טוען כלום (ולא משמע מדבריו ומלשונו דבזה גופא הוא החילוק בין קושיית ות' הגמ', וא"כ למסקנא אינו כן).

אבל אפ"ל עכ"פ דדעת התוס' הוא כמו שנקטו האחרונים הנ"ל, דגם גבי מטלטלין (והיינו דגם היכא דאיכא דין מוחזק במציאות) אמרינן דבלי טענה לאו כלום הוא, וא"כ לדעתם לא הי' אפשר לפרש קושיית הגמ' כשא"ר אם היינו מפרשים הילפותא משור המועד כוותייהו, ושפיר הוצרכו התוס' לפרש כאן דמפרש הגמ' בהילפותא משור המועד כפי' התוס', דכמו דהתם הוחזק נגחן ה"ה הכא הוחזק שתקן, ובמילא הוה סבר דמועיל להיחשב מתנה.

והיוצא מזה דאי נימא דהתוס' סב"ל כסברא הנ"ל דגם בדין מוחזק אינו כלום בלי טענה, וגם במטלטלין כן הוא, א"כ מובן דאף שהתוס' הוצרכו לבאר קושיית הגמ' מחזקה שאין עמה טענה, אבל לסברת שא"ר לא הי' אפשר - לשיטתם - לבאר קושיית הגמ' גם בדוחק, דאו לא הי' שום מקום שלא להצריך טענה כיון דגם דין מוחזק במטלטלין בעי טענה, וכנ"ל, ולכן מזה שמק' הגמ' כן הוכרחו התוס' לפרש הלימוד משור המועד לפי האמת דהוא מסברא (ומה שנת' דקושיית הגמ' א"ש יותר לפי שא"ר הוא רק להשיטה דבמטלטלין מועיל חזקה בלי טענה).

ביאור המשך הענינים בתוס'

ומעתה יש לבאר גם המשך הענינים בדברי התוס', דהנה לפי שא"ר אין שום קושיא מהך פלוגתא דליעודי תורא או ליעודי גברא, דהא אפשר לפרש בפשטות דלמ"ד ליעודי גברא היינו דלאחרי ג' התראות נעשה הבהמה מועד, וגזו"כ היא, ומזה ילפינן ג' שנות חזקה (וכמו שהוא באמת להתי' של תוס' דכן יפרשו הך מ"ד בדעת הולכי אושא). רק קושיית התוס' על הך מ"ד הוא לפירושה, דכל הילפותא משור המועד לחזקה הוי מילתא בטעמא, דכמו דהתם הוחזקנגחן, ה"ה הכא הוחזק שתקן, וא"כ ע"כ למ"ד ליעודי גברא היינו דע"י ההעדאה הוחזק לעבור על ההתראות וא"כ לא הוי מועד אלא בנגיחה רביעית, וכמו שהק' התוס'. וא"כ מעיקרא (גם במאי דקאמר דבנגיחה שלישית הו"ל מועד) לא הי' מקום להקשות, דזה אפשר להבין לפי הסברא דהדמיון משור המועד הוא לענין דין חזקה (מילתא בלא טעמא) ורק לאחר שובאר כאן דמוכח מהשקו"ט של הגמ' דסב"ל דהדמיון משור המועד הוא לענין הסברא דהוחזק נגחן, וכמשנת"ל, א"כ שפיר קא קשיא להו, וכמשנת"ת.

וא"ש האריכות של התוס' בתירוץ, דעיקר התי' הוא לא זה גופא דגם בלי טענה חשיב כטענה של מחילה, רק עיקר תי' הוא דכאן מוכח דיסוד הלימוד משור המועד הוא מסברא, דאמרינן דהוחזק שתקן, ומכאן זה אפשר לתרץ מה שסיימו דממילא אפ"ל דחשיב מחילה.

ביאור התי' של הגמ' לפי' התוס'

והנה התוס' לא ביארו התי' של הגמ'. ולכ' יש מקום לבאר זה בכמה אופנים: הדנה בביאור הראשון של התוס' בקושיית הגמ' (אלא מעתה וכו') ביארו התוס' דס"ד דהוי מתנה. ועי' ברשב"א שחלק על התוס', דמחילה אינו מועיל למתנה בלי "לך חזק וקני" (והא דאשכחן להלן בדר' ענן דחשיב כאילו אמר לך חזק וקני, היינו משום שהוא ע"י מעשה), וגם מחילה אינה מועלת לקרקע עש"ב. ועפ"ז הי' מקום לומר לדעת התוס' דזה גופא הוא התי' של הגמ' דאינו מועיל בלי טענה משום דאין מועיל מחילה במתנה אפי' אם אמר בהדיא, ועד"ז פי' בפני שלמה, ע"ש. אבל זה דוחק לכ', דעיקר חסר מן הספר, דאי"ז בכלל תי' הגמ' כלל? וגם לפ"ז צ"ע התי' על קושיית הגמ' לפי' ה"א"נ" שכ' התוס', ומובן שדוחק גדול לומר דהביאור בהתי' של הגמ' לפי' התוס' משתנה לפי כ"א מהביאורים בהקושיא? וגם לפ"ז הו"ל להתוס' לפרש ג"כ את תי' הגמ' (כיון שמחולקת להלכה עם סברת המקשן)?

ולכן נראה ביסוד החילוק דקושיית ותי' הגמ' באו"א, דלפי הנ"ל שהילפותא משור המועד הוא דהשתיקה הוי ראי' מאחר דהוחזק שתקן, הנה אכתי יש להסתפק, דאפשר לבאר זה בב' אופנים: א) דמזה ששתק הוי ראי' שהוא לא הבעלים דכיון "שאין לך אדם הרואה את חבירו שזורע את שדהו לאכול פרי העשוי לשנה ושותק" (כפרש"י במתני'), א"כ מזה ששתק הוי הכרח שאין הוא הבעלים. ב) או שהשתיקה הוי ראי' לבעלותו של המחזיק, דאם לא הי' שלו לא הי' המ"ק שותק כשהוא אוכל פירות שדהו, ומזה ששתק מוכרח שהמחזיק הוא הבעלים.

[וע"ד מה שמצינו אליבא דהפי' דשא"ר, שהחזקה הוא שינוי בעצם, דמ"מ יש בזה ב' ענינים, מה שיצא מרשות וחזקת המ"ק, ומה שנכנסה לרשות וחזקת המחזיק (כמבואר בפ"י הראשונים בקושיית הגמ' דבשור המועד עד נגיחה רביעית לא הוי מועד, וכמובא בשיעור שלפנ"ש), עד"ז הוא בהראי' והסברא דהחזקה, דשייך בה ג"כ ב' ענינים אלו, היינו הראי' נגד הבעלות של המ"ק, והראי' לבעלותו של המחזיק].

ואפ"ל דבזה הוא החילוק בין דעת המקשן ודעת התרצן, דהמקשן סבר דהראי' דילפינן משור המועד הוא שאינה של המ"ק, ולכן מק' דגם חזקה שאין עמה טענה תיהוי מתנה, דהא הוא נסתלק ממנה, ובזה שהוא נסתלק הוי ג"כ ראי' שמסכים שהשני יקנה. ומתרץ שהראי' הוא שהמחזיק הוא הבעלים, וא"כ הראי' הוא רק עם יש לו טענה על בעלות שלו, דאל"כ מלכתחלה לא הוי ראי'. וזה מבואר בדברי הגמ' בהתי' "טעמא מאי דילמא כדקאמר וכו'", והיינו דבסברא זה גופא דילפינן משור המועד שחזקה הוא

ראי', אמרינן שהראי' הוא לא נגד המ"ק כ"א ראי' לטענת המחזיק וא"כ אינו מועיל בלא טענה, והן הן הדברים.

ועפ"ז א"ש גם החילוק דהמקשן והתרצן בה"א"נ" של התוס', שהוא בסברא זו עצמה, דלסברת המקשן מועיל מה שאומר דזבני מפלניא דזבנא מינך, דהוי טענה, ורק שאין לו ידיעה שהמוכר שמכרה לו אכן קנה אותה מהמ"ק, ומ"מ תועיל החזקה דהא בי"כ יש ראי' מהחזקה דאינה של המ"ק. וע"ז מתרץ "טעמא מאי דילמא כדקאמר" כו', והיינו שהראי' הוא לטענן המחזיק וכו' וכנ"ל, וא"כ לא שייך זה היכא שהמחזיק בעצמו אינו יודע שהמ"ק מכרה לזה שמכרה לו (דאז אי"ז טענה המועלת).



ביאור בלשון התוס' ד"ה הני נוגעין בעדותן

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

רב ושליח בברייטון ביטש
ר"י ישיבת תורת"ל - הובבי תורה

בבא בתרא כט, א: אמר אביי מאן מסהיד אבתיים כו' רבא אמר כגון דאתו בי תרי ואמרי אנן אגרינן מיניה כו' א"ל רב יימר לרב אשי הני נוגעין בעדותם הם. ובתד"ה הני נוגעין כו' הקשו דאמאי נחשבין נוגעים בעדות הרי יש להם מיגו דהוי מצי למימר להמערער ששילמו לו דמי השכירות, נמצא שבכל אופן שיעידו לא ישלמו עוד שכירות ושוב אינם נוגעים בעדות.

ואח"כ כתבו התוס' דדברי הגמרא הם לפרש המשנה שהי' בזמן שעדיין לא הי' התקנה של שבועת היסת, אבל לאחר שתיקנו שבועת היסת העדות בלא הכי פסולה - "דבתר דתיקנו שבועת היסת לא מהימני לאסהודי בהאי מיגו".

ושמעתי מפרשים דלאחר התקנה אין כאן מיגו, שהרי אם יטעון שפרע להמערער יצטרך לישבע היסת, ועדיף ליה לטעון שפרע להמחזיק דאזי פטור משבועה.

אבל לא משמע כן מלשון התוס' דא"כ הולל"מ שאין מיגו, וכלשון הרשב"א "השתא דתקון רבנן שבועת היסת אין כאן מיגו דאי אמרי הכי צריכינן הן שבועה", וע"ד לשון התוס' בתירוצו "האי לאו מיגו שיראים לומר כו'".

ולכן נראה דכוונת התוס' הוא כמו בתוס' קידושין מג, ב ד"ה והשתא כו' דמצד דין עדות צ"ל נאמנות העדים על פיהם לבד ולא ע"פ שבועה. ולכן באם יטענו העדים שפרעו להמערער מחייבי שבועת היסת, ושוב לא מועיל העדות. ולכן כתבו התוס' "לא מהימני לאסהודי בהאי מיגו", היינו דגם אם המיגו הוא מיגו טוב יש חסרון מצד דין עדות שיצטרכו לישבע לקיים העדות והוי עדות ע"פ שבועה. וציינו "כדאיתא בריש האי ש מקדש", היינו דברי התוס' עצמם בקידושין שם שהפסול הוא משום דהוי עדות ע"פ השבועה, דכן הם דברי התוס' גם כאן.

וכן פירש בחי' הריטב"א בסוגין דלאחר שהביא קושית התוס' תירץ - "יש לומר סוף סוף שבועת היסת בעו והו"ל לאשתבועי בהא ואין מקבלין עדות שצריך שבועה". ועד"ז תירץ הרמב"ן "לבתר דתקון רבנן שבועת היסת איירינן, ואי אמרי להאי מערער יהבינה אגרא שבועה בעו ולאוי בני עדות נינהו כדאיתא התם בפרק האי ש מקדש, זה שמעתי ועיקר". (אלא שהרמב"ן והריטב"א מפרשי כן בהגמרא, ולא ניחא להו לפרש כתוס' שהקושיא הוא על המשנה ועדיין לא נתקנה שבועת היסת, משא"כ להתוס' בהסוגיא מדובר שעדיין לא נתקנה והוצרך לתרץ כמו שמסיק שאין כאן מיגו מפני שיראים כו').

אמנם עדיין צ"ע הרי שם בקידושין מיירי בדין הלוה ששלח שלוחים לשלם להמלוה, ולאחר התקנה של שבועת היסת צריכים השלוחים לישבע בפועל ממש שלא לקחו הכסף לעצמם אלא שילמו להמלוה, והוי עדות ע"פ השבועה שאינו עדות. משא"כ כאן באם טוענים שפרעו השכירות להמחזיק אין צריכים לישבע לו, ולמה הוי עדות ע"פ השבועה. ועוד צ"ע למה באמת לא ניחא להו לתרץ שאין מיגו וכתירוף הרשב"א, שהרי לכאורה יש חסרון בהמיגו שלא רוצה להתחייב בשבועה.

ונראה דהתוס' והראשונים הנ"ל סברי דאף אם היו העדים נאמנים להעיד עבור המחזיק שפרעו לו השכירות, מ"מ יש זכות להמערער לתבוע את העדים לדין והם יצטרכו לישבע לו שבועת היסת שלא חייבים כלום להמערער. ואין העדים יכולים לומר להמערער לאו בעל דברים דידי את, שהרי בודאי מדובר שיש להמערער הוכחות שהוא המרא קמא, ושפיר יש לו הזכות לתבוע מהם השכירות. ובתביעה זו העדים אינם נאמנים להעיד על עצמם כי בזה הרי הם הבעלי דבר. ומ"מ נאמנים לפטור את עצמם בטענה שהם שילמו להמחזיק שהוא הבעל הבית מצד דין חזקה (ויש להם מיגו שהיו יכולים לפטור את עצמם בטענת פרענא לך), ואזי על המערער להביא ראיה להוציא מהם דמי השכירות, אמנם עדיין הם מחויבים לישבע לו שבועת היסת ככל כופר הכל.

ועי' עד"ז בשער המשפט סי' קמ סק"ט שמביא בשם הרמב"ן שתירץ קושיית התוס' שהטעם דלא מהימני הוא משום דהוי עדות ע"פ השבועה כנ"ל, וכתב דלשיטתו המערער אכן יכול לחייב העדים בשבועת היסת כשמעידין על החזקה עי"ש. ומש"כ שם בשם התוס' בסוגין שיכול לחייב העדים לשלם, היינו לפי מסקנת התוס' שבסוגיא דידן מדובר על המשנה שבזמנה לא היה שבועת היסת, והעדים פסולים משום נגיעה לבד. אבל לפי דברי התוס' בתחילתו דכשיש שבועת היסת העדים פסולים, שפיר יש לפרש דהוא משום שהפסול הוא מטעם עדות ע"פ השבועה כהרמב"ן והריטב"א.

ולפ"ז מובן שגם לאחר התקנה של שבועת היסת יש המיגו דאי בעי טענו שפרעו להמערער, ואף שיתחייבו לו שבועה כי הוא טוען שהם חייבים לו דמי השכירות, מ"מ גם באם טוענים שפרעו להמחזיק עדיין יתחייבו שבועה להמערער כנ"ל. והוי דומה ממש להדין בקידושין שלאחר התקנה השלוחים מחויבים ליטבע בין אם יאמרו ששילמו להמלוה או יאמרו שהחזירו הכסף להלוה, ושוב אין כאן נגיעה כמו שהקשו התוס' בקידושין. וצריך לומר כתירוץ התוס' בקידושין שהפסול אינו מצד נגיעה כ"א מצד דהוי עדות ע"פ השבועה ולא עדות מדין על פי שנים עדים יקום דבר.

והנה לקמן בתוס' ד"ה אמר מר זוטרא כו' הביא פי' ר"ח דמפרש דמר זוטרא מיירי שהמחזיק הביא עדים שדרו בו בעבר ונפקו ולכן עכשיו אינם נוגעים בעדות כי אי בעו אמרי לא דיירנא ביה. ובמהרש"א מפרש שמה שהתוס' שם הוסיפו לומר דמיירי שהמערער לא "מכחיש להו", הוא משום דאם מכחיש להו היו מחויבים שבועת היסת ואזי "לא מהימני בהאי מיגו".

והביאור בזה הוא כי החיוב של שבועת היסת הוא רק כשהתובע יש לו טענת ברי דאז אמרינן החזקה "אין אדם תובע אלא א"כ יש לו" ומחייבין את הנתבע בשבועת היסת, אבל כאן המערער מעיקרא לא ידע שהעדים דרו שם לתבוע מהם השכירות, ולכן גם עכשיו שהעידו שאכן דרו שם, אפילו אם יתבע מהם את דמי השכירות ע"פ דבריהם, מ"מ הרי הוא עצמו אין לו טענת ברי שדרו שם ולא שייך כאן שבועת היסת.

והמהרש"א מבאר שהתוס' הוצרכו לפרש דמיירי באופן שאין לו טענת ברי, משום דאם הוא מכחיש להו בטענת ברי היה מחייב את העדים שבועה והוי פסולים. וזהו שכתב "ולא מהימני בהאי מיגו", היינו שהמיגו לא היה מועיל להם כמ"ש התוס' ד"ה הני כו', ומטעם שעדות ע"פ השבועה פסולה כנ"ל. והמהרש"א נקט לשון התוס' "לא מהימני בהאי מיגו", היינו שאכן נחשב כמיגו אלא שלא נאמן בהאי מיגו, כי הוי עדות ע"פ שבועה כנ"ל.

חשש משקר במיגו

הת' מאיר חיים בריקמאן

הת' מנחם מענדל קמינקר

תלמידים בישיבה

גרסי' בגמ' ב"ב דף לב, א "ההוא דאמר לחבריה מאי בעית בהאי ארעא א"ל מינך זבינתה והא שטרא אמר ליה שטרא זייפא הוא, גחין לחיש ליה לרבה אין שטרא זייפא הוא מיהו שטרא מעליא הוה לי ואירכס ואמינא אינקיט האי בידאי כל דהו, אמר רבה מה לו לשקר אי בעי אמר ליה שטרא מעליא הוא אמר ליה רב יוסף אמאי סמכת אהאי שטרא האי שטרא חספא בעלמא הוא". וברש"י ד"ה גחין: בעל השטר, ובד"ה לחיש לרבה: בנחת שלא ישמע המערער.

וצ"ע אהא דנקט הגמ' דלחיש ליה לרבה (ופי' רשב"ם שלא ישמע המערער) דלכאור' תמוה דלאיזה צורך נקט זה, דאף שעובדא היתה כך, מ"מ אין בזה נפק"מ לדינא לכאורה, משום דאף אם היה אומר זה בקול בפני המערער, נמי היה לו מיגו.

וי"ל¹ שטובא אתא לאשמועינן בזה שכתב הפרט של גחין ולחיש, כי בלא זה היה מקום לחשוב שבמקרה כזה שגחין ולחיש באופן שלא ישמע המערער, אין לו הנאמנות דמיגו, כי מיגו הוא נאמנות שאינו משקר אבל במקרה כזה יש חשש שהוא משקר כדמוכח מזה שלא רצה שהמערער ישמע כי אינו יכול להעזי ולומר שקר בפניו, ולכן גחין ולחיש² - לא הי' לנו להאמינו.

ואף אם תמצא לומר שנסתבר יותר לומר שהטעם שגחין ולחיש אינו מפני שהוא משקר אלא מפני שהוא מבייש להודיע ברבים שמה שאמר לפניו "והא שטרא" שקר הוה³, מ"מ מאחר שיש אפילו חשש שמשקר אין לנו להאמינו במיגו, וזה באה הגמ' להשמיענו שאפילו בכגון זה שיש חשש שהוא משקר, מ"מ אמרינן שיש לו מיגו ומאמינים לו (לשי' רבה).

1) שו"ר בשו"ת מהרי"ק (שורש קי"ח תשובה ה') ובספר דברות משה (סי' נ"ח הערה כ"ג) שתירצו תירוצים אחרים ע"ש בדבריהם, ואלו ואלו דא"ה, ושבעים פנים לתורה.

2) וזה שלא חש להעזי בתחילה הוא מפני שהי' לו שטר לסמוך עליו, וכגון זה מעיז ומעיז ע"ד הא שכתב תוס' לעיל (בע"א ד"ה אגן מסקינן ליה) "היכא דאיכא עדים דקא מסייעי לה מעיזה ומעיזה" (ולכאור' ה"ה בשטר), אבל עכשיו שהתחיל לפחד שיגלו שקרו (שיעידו עדים שזהו שטר אמנה וכיו"ב) שינה טענתו לטענה שאי אפשר לפרכו (בקלות עכ"פ), ולכן מאחר שאין לו שטר לסמוך עליו אינו מעיז.

3) וזה ששינה דעתו הוא מפני שנכנס בו הרהור תשובה וכיו"ב, ולכן רצה לומר האמת.

ולפי"ז שאפילו חשש משקר כזה אינו מבטל המיגו, צ"ל הא שכתבו התוס' לעיל (דף ל ע"א) שמייגו למפרע לא אמרינן משום החשש "דלא הוה מסיק אדעתיה שהיה זקוק לטענה זו" (ז"א בנוגע הראשונה שתי הטענות הם שוים) ע"ש.

נמצא שמשום החשש דשמא לא הוה מסיק וכו' אין לו הנאמנות דמיגו, וא"כ לכאו' צריך להיות ה"ה בחשש דגחין שאין להאמינו משום דשמא משקר, וצ"ל איך אומר הגמ' כאן שיש לו מיגו?

ואולי אפשר לתרץ ולחלק ביניהם, שבמיגו למפרע ה"ז כשמו כן הוא "מיגו למפרע" היינו שבטענה הזו (השניה) אין לו מיגו, רק שרוצים להאמינו במה שהי' יכול לטעון בטענה הראשונה (שטענה זו דטוען עכשיו היא בהמשך אליה), ולכן כדי לגרור המיגו מטענה הראשונה לטענה השניה אי אפשר אלא א"כ אין כאן חשש כלל, משא"כ כאן שהמיגו הוא מצד הטענה עצמה אין לדחותה משום חשש קטן כזה (וסו"ס יש לו הנאמנות דמה לי לשקר, שאם הי' משקר הל"ל שקר היותר טוב).

ועצ"ע.



חסידות

פירושים שונים ב"מקום"

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יארק

בד"ה שמיני עצרת תרס"ו בהמשך תרס"ו מבאר ענין עושין רצונו של מקום, ומביא שני אופנים בזה:

"הנה ידוע שיש פי' במקום דקאי על בחי' סוכ"ע, וכמ"ש הפרדס ערך מקום שיש פי' שסוכ"ע גק' מקום והיינו דמקום הוא מקור וכענין ברוך כבוד הוי' ממקומו פי' משרשו ומקורו של הכבוד, ועד"ז יובן כאן ענין עושין רצונו של מקום להמשיך בחי' הרצון ממקורו ושרשו כו'.

אמנם רבינו ז"ל מפרש בכ"מ דמקום הוא בחי' ממכ"ע, וכן משמע הפי' בלקו"ת מהאריז"ל בפי' הנה מקום אתי וכן בפי' בזהר בשלח דס"ג ע"ב ע"פ אל יצא איש ממקומו, ממקומו דא כבוד תתאה והיינו בחי' מל' שהיא מקור בחי' מקום שלמטה וכמ"ש מל' מלכות כל עולמים דמקור בחי' העולמים שהם בבחי' מקום וזמן הוא בחי' מלכות כו', וכמו בחי' מדות העליונות נקראים מקום שהן בחי' ו"ק שזהו מקום כו', ובד"כ הוא בחי' ממכ"ע דשם שייך ענין זמן ומקום כו', וכמ"ש במ"א דענין הזמן הוא בחי' קדימה ואיחור בסדר והדרגה ומקום הוא בחי' מעלה ומטה כו', וגם בחי' רצוא ושוב הוא בחי' זמן כו' וכמשי"ת דכ"ז שייך בבחי' ממכ"ע כו'. ועז"א עושין רצוש"מ היינו להמשיך הרצון בבחי' מקום והו"ע המשכת גילוי בחי' אוא"ס הסוכ"ע בבחי' מקור המקום דהיינו בחי' ממכ"ע בכלל ובחי' מל' בפרט עד שיהי' גילוי אוא"ס בבחי' מקום למטה ממש כו'".

והנה ענין זה שיש כמה פירושים ב"מקום", ואדמו"ר הזקן מפרש ד"מקום" קאי על ממכ"ע הובא ונת' בכמה מקומות בדא"ת, כפי שצויין בהוצאה החדשה דהמשך תרס"ו.

ואחד המקומות שצויין הוא בסה"מ תר"מ לאדמו"ר מהר"ש ח"ב ע' תקס ואילך, אשר גם שם הלשון "ורבינו ז"ל נ' שמפרש מקום מל' ממכ"ע" (ע' תקסא), ואחר כך מביא מהפרדס דקאי על ממכ"ע ורק לפי העמק המלך קאי על סוכ"ע (וזה לכאורה דלא כמפורש כאן בתרס"ו).

ויש להעיר שבהמשך הדברים (ע' תקסב) כותב אדמו"ר מהר"ש (ונעתק גם ע"י אדמו"ר מהורש"ב, כמ"ש שם הערה 68):

"יום אחד בעמדי בבקר נפל בפי מאמר דפ"ב דחגיגה אין דורשין כו' ולא במע"ב ולא במרכבה ביחיד ולכן נמנעתי כו'".

ובהמשך לזה (שם) כותב כ"ק אדמו"ר מהורש"ב:

"ליל א' דחגה"ס (ש' תרנ"א) סיפר לי את הנ"ל, שכתב ח' וכמעט יו"ד פירושים בענין הנה מקום אתי: שנים במל', וברדל"א, ולפני הצמצום, על יסודות מכהאריז"ל והזהר והפרדס ומאו"א, וערך ששה דרושים מרבינו ז"ל שנמשכים לפי פי' אחד, וריבוי משלים על ענין הנ"ל מיחידה שבנפש, ומהתכללות המדות זב"ז".

ולא באתי אלא להעיר.

שיטת האברבנאל במהות האמונה

הנ"ל

בד"ה זכור תרפ"א סעיף ז בשוה"ג (סה"מ תרפ"א עמוד קעג) מביא שהר"י אברבנאל סותר דעת הרמב"ם במו"נ (ח"א פ"ג), דלדעת הרמב"ם האמונה היא "ציור בנפש המתאמת עפ"י השכל" ואילו לדעת הר"א "הוא קנין חזק בנפש".

והעירני ח"א, דלכאורה צ"ע, דהא בפירושו האברבנאל למו"נ שם, אף שחולק על דעת הרמב"ם וס"ל דאמונה אינה תלוי' בשכל, מ"מ משתמש במונח "קנין חזק בנפש" כשמפרש דעת המורה נבוכים שזהו ציור שכלי בנפש, ולא כשמבאר דעת עצמו החולק על זה.

גם בהמשך הדברים שמביא במאמר שם "ויבואר עפ"י מארוז"ל ברכות כד, ב המשמיע קולו בתפילתו ה"ז מקטני אמונה, וכפרש"י יעו"ש" – צ"ב לכאורה, היכן רואים בגמרא ורש"י שם שאמונה אין משמעה דבר המתאים ע"פ שכל.

ויל"ע בזה.



הלכה ומנהג

השלכות מהברה הספרדית שלא מבחינה בין קמץ לפתח

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

ידועים דברי מהרי"ל בעל 'שארית יהודה' בשם אדמו"ר הזקן [בהסכמתו לסדור אדה"ז בשנת תקפ"ב - מופיע בסדור תורה-אור ובכ"מ], בנוגע להמובא מהאריז"ל לבטא 'ה' מלך" [השני] בפתח, שאין הכוונה 'מִלְךָ', כי אם 'מִלְךָ'. וכוונת אמרם לבטא בפתח, היינו לפי שהספרדים אינם מבחינים בין קמץ לפתח.

ובספר 'הסידור' ע' רמ משווה ידידי הר"ב אברלנדר שליט"א בין הנ"ל לבין דברי המדקדק הרב זלמן הענא (שערי תפלה אות עה) לגבי ניקוד "למלך" שבברכת 'וצר

המאורות'. שבכתבי האריז"ל מובא לנקד בקמץ: "לְמִלְךָ". ועל זה כתב ר' זלמן הענא שהכוונה לבטא בפתח: "לְמִלְךָ". ומה שאמרו בשם האריז"ל לנקד בקמץ, היינו לפי שהספרדים אינם מבחינים בין קמץ לפתח.

ובמאמרו הנ"ל מציע הרב אברלנדר שהישוב הנ"ל של אדה"ז יש לו תקדים בדברי ר' זלמן הענא.

ובמחכ"ת, חייבים דוקא לחלק בין מקרה למקרה, שהרי לפועל ב"ה' מלך" זנו מפשטות דברי כתבי האריז"ל, שאנו אומרים "מְלִיךְ", ואילו בתיבת 'למלך' שבברכת יוצר, שם דבק אדה"ז בהוראת כתבי האריז"ל וניקד בקמץ, דלא כעמדת ר' זלמן הענא.

ואם נעיין בעין בוחנת נראה ההבדל ביניהם: ב"ה' מלך", הוראת כתבי האריז"ל היא לבטא בפתח, ואנו מבטאים בקמץ. ואילו בתיבת "למלך" המקרה הוא הפוך: הוראת כתבי האריז"ל לבטא בקמץ, והרז"ה מציע לבטא בפתח.

ולוא דמסתפינא אמינא בכוונת דברי אדה"ז בפי אחיו המהרי"ל, שהאריז"ל לא הורה לנקד "ה' מלך" בפתח, כי אם שתלמידיו שמעו את רבם מבטא בפתח, וכך רשמו לנהוג. ולכן ניתן לאשכנזים לבטא בקמץ, כנכון לפי כללי הדקדוק לתיבה זו. ואילו ההוראה שבברכת יוצר יש לבטא "לְמִלְךָ" בקמץ, ואנו נבוא לפרש שהכוונה לבטא בפתח: "לְמִלְךָ" - הרי בזה אנו מטילים דופי ואומרים שהספרדים [תלמידי האריז"ל!] לא רק שאינם מבחינים במבטא בין קמץ לפתח, כי אם שגם אינם מודעים להבחין ביניהם כלל, עד כדי שיורו לנקד בקמץ כאשר באמת צ"ל בפתח. גישה זו - של רז"ה - לא אימץ כ"ק אדמו"ר הזקן!



ביאור בשוע"ר סימן ח סעיף ט

הרב אברהם אלאשוזילי

עורך שוע"ר המבואר

נהגו לעשות עטרה לטלית¹ מחתיכת משי², לסימן שאותן ציצית שלפניו יהיו לעולם לפניו ולא יורידן למטה³, ש"מעלין בקדש ואין מורידין"⁴. וְהָאֵרֶ"י ז"ל⁵ לא היה מקפיד על זה⁶.

1 יש"ש יבמות פ"א סי' ג. של"ה מסכת חולין פרק גר מצוה (בשם עמק הברכה ח"ב סי' יג). מ"א סק"ו.
2 צ"ע מקור דברי רבנו אלו, כי לא נזכר כן בפוסקים דלעיל. ואולי כתבו מסברא משום שמשי הוא בד חשוב, וראוי שיעשו ממנו עטרה. וכיום יש נוהגים לעשות עטרה מכסף.

3 כן כתב השל"ה מסכת חולין פרק גר מצוה: "בענין הנחת הטלית, ראוי שאותן ציציות שבאו ראשונה בצד ראש שיהיו לעולם לצד הראש, כיון שזכו להיות למעלה – אין ראוי שירדו ממעלתן". וכ"כ המ"א שם: "שאותן ציצית שלפניו, יהיו לעולם לפניו". דהיינו שאם יחליף וישים חלק התחתון של הטלית על הראש, אזי הציציות שהיו בפעם הקודמת לפניו תהיינה כעת לאחוריו כלפי מטה, והרי זו ירידה בקדושה. אבל מדברי היש"ש משמע שהכוונה על הטלית עצמה: "לידע כל פעם מה זכה מן הטלית להיות על הראש, ומן הצד לדרום, ומן הצד השני לצפון, שאם לא יסמן אז יתהפך עליון לתחתון". אך השל"ה והמ"א ואדה"ז לא כתבו כן משום שבטלית עצמה אין קדושה כלל, ואין זה משנה אם פעם תהיה על הראש, ופעם תהיה כלפי מטה.

4 מנחות לט, א. יש"ש יבמות פ"א סי' ג. והנה ביש"ש ובשל"ה ובמ"א מובא טעם נוסף לדבר, והוא ממה שאמרו בירושלמי שבת פ"ב ב"ב: "ק"רש שזכה להנתן בצפון לעולם בצפון". אך אדה"ז לא העתיק טעם זה. ויש לומר הנפק"מ בין שני טעמים הוא לענין טלית קטן, האם צריכים להקפיד ללבוש את הטלית תמיד באותו אופן שלבש פעם ראשונה, כדי שאותן הציציות יהיו תמיד לפניו ולא לאחוריו? לפי הטעם ש"מעלין בקדש ואין מורידין", דהיינו שהציציות שלמעלה לא יהיו למטה, זה שייך רק בטלית גדול, שהציציות שלפניו הן בחלק העליון, והציציות שלאחוריו בחלק התחתון. אך בטלית קטן אין זה שייך, שהרי כשלובשים אותן הן פחות או יותר הן באותו גובה, הן מלפנו והן מלאחוריו. וזו דעת אדה"ז. אך לפי הטעם שאין לשנות מצד הענין ש"ק"רש שזכה להנתן בצפון תמיד ישאר בצפון", אז גם בטלית קטן יש להקפיד כן, שלא להחליף פנים באחור. וזו דעת הפוסקים הנ"ל.

ולמעשה מובא ב"פסקי תשובות" שיש להקפיד לעשות סימן גם בטלית קטן, ע"י שהחלק שלפניו פתוח קצת, או שעושין כמין ציצין בצד הקדמי של הטלית קטן, כדי שלא יתחלפו הצדדים, וכמבואר הטעם לעיל.

אך מנהג חב"ד כנראה לא להקפיד על כך, ועל פי המבואר לעיל מובן, שכן אדה"ז העתיק רק הטעם ש"מעלין בקדש ולא מורידין", וזה אין שייך בטלית קטן, כנ"ל.

5 פרי עץ חיים שער הציצית פ"א. שער הכוונות ענין הציצית דרוש ב. הובא במ"א שם.

6 לא היה מקפיד לשום תמיד צד אחד על הראש כמו שנוהגין הרבה (שער הכוונות שם). ובשו"ת מהר"י אסאד ח"א סי' ג' ובשו"ת מהרש"ם ח"ב סי' ל"ט כתבו שהוא מפני ש"מעלין בקדש ואין מורידין" נאמר רק בתשמישי קדושה ולא בתשמישי מצוה, והציציות הן רק תשמישי מצוה (כדלקמן סי' כא).

יצירת דמות אדם בעוגה

הרב שמואל ביסטריצקי

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

שאלה: לאחרונה נהיה נפוץ עוגות העשויות מבצק סוכר, אשר מחומר זה יוצרים דמות אדם, כחלק מהעוגה, ונשאלה שאלה האם זה לא סוג של יצירת פסל, והאם ניתן לתת כשרות לבתי עסק המייצרים עוגות מסוג זה. יש לציין שעוגות אלו הם כתלת מימד ולא הדפסת תמונה על העוגה, אלא יצירת דמות אדם, דיוקן של ממש, גוף שלם, אך במימדים קטנים.

תשובה: כתב הרמב"ם, (הלכות עבודה זרה, פ"ג הלכה טו): "אסור לעשות צורות לנוי, ואף על פי שאינן עבודה זרה: שנאמר "לא תעשון, איתי: אלוהי כסף ואלוהי זהב" (שמות כ"ט) - כלומר צורות של כסף ושל זהב שהן לנוי, כדי שלא יטעו בהן הטועים וידמו שהן לעבודה. ואין אסור לצור לנוי, אלא צורת האדם בלבד".

ובהלכה טז הוסיף: "לפיכך אין צרין, לא בעץ ולא בסיד ולא באבן, צורת האדם: והוא שתהא הצורה בולטת, כגון הציור והכיור שבטרקלין וכיוצא בהן; ואם צר, לוקה. אבל אם הייתה הצורה מושקעת, או צורה של סמנין כגון הצורות שעל גבי הלוחות והטבליות, או צורות שרוקמין באריג - הרי אלו מותרות".

העולה לדעת הרמב"ם: שאסור לעשות צורת אדם. ואמנם, אם נדייק נראה שזה רק בחומרים המנציחים את הדמות לתמיד [וכמו עץ, סיד, אבן], כפי שנראה בהרחבה בהמשך הצורך בלימוד זה.

*

בהלכות שבת, (או"ח סימן שא, סעיף ז') כתב אדמוה"ז, וז"ל: "טבעת שקבוע בה אבן חלקה או אפילו כתובין בה אותיות על האבן או על הטבעת אין זה נקרא חותם שלא נקרא חותם אלא אם כן חקוקים בה אותיות או צורות כדי שאם יחתמוה על השעוה יהיו על השעוה אותיות או צורות בולטות וכן אם בולטין בה אותיות או צורות

ומנהג חב"ד אמנם שאין עושים עטרה מבחוץ (כנראה משום החשש המובא בלבוש סי' י"ט, שלא יהיה נראה שעיקר הטלית הוא על הראש, היפך הדין שעיקר הטלית הוא מה שמכסה את גופו, כדלעיל ס"ח), אבל תופרים בד (ממשי או בד רגיל) בחלק הפנימי של הצד העליון, וזה מהווה סימן, שהציצית שלפניו יהיו תמיד לפניו למעלה (ע"פ אשכבתא דרבי ע' 23).

שאם יחתמנה על השעוה יהיו על השעוה אותיות או צורות שוקעות כל זה נקרא חותם ומותר לאיש לצאת בטבעת שיש עליה חותם זה (אם אין דרך הנשים להתקשט בה) ובלבד שלא יהיה בולט בחותמת צורת אדם שלימה או שאר צורות האסורות אפילו בחול... "עכ"ל.

הרי מדיוק הלשון "צורת אדם שלמה", משמע דצורת פרצוף או גוף לבד מותר, וצורת בהמה חיה ועופות מותר לגמרי, (וראה גם אליה רבה, [ס"ק כב]).

והנה, יש להבין תחילה האיסור לעשות צורת גוף אדם. כתב הש"ך [שם ס"ק כה] דכל מה שאסור לעשות צורות, זהו דווקא בצורה שלמה, כגון צורת אדם בשתי עיניים וחוטם וכל הגוף, אבל לא חצי הציור כדרך קצת המציירים צד אחד של הצורה שזה אינו אסור.

ובשו"ת זרע אמת [ח"ג סימן קה] כתב דאין כוונת הש"ך דציור זה מותר לצייר את כל גופו, דזה אסור, אלא רק פרצופו. אבל בשו"ת נהרי אפרסמון [סימן קית, וביו"ד סימן קיד וקין] הסביר דכוונת הש"ך דכל גופו גם שרי לציירו באופן זה [מה שנקרא תמונת פרופיל].

ויש שרצו אף ללמוד מכאן לגבי בובות לילדים העשויות תבנית אדם שלם, די ש לפגום הפנים [כגון באף וכד'] בכדי להמנע מאיסור זה – שו"ת שבט הלוי [ח"ז סימן קלד]. אבל בשו"ת פרי השדה [להרב אליעזר דייטש ח"ג סימן לח] כתב דהיות דאין הדרך לעבוד אותם בובות לכן מעיקר הדין מותר, אלא דסיים דמי שחס על נפשו, יזהר.

*

והנה, אולי אפשר לומר, דלגבי עוגה או כל צורת מאכל, אע"פ שיש בה יצירת דמות אדם, דיוקן של ממש, גוף שלם, הרי היות ואין בה ממשות, כי הוא דבר שכלה ונפסד (ועשוי לאכילה) – מותר לכתחילה ליצור עוגה מסוג זה.

ואפשר להביא ראיה לכך, ממש"כ בשו"ת מהרי"ט [יו"ד סימן לה ד"ה ומסתייעא] שכתב דמש"כ הרמב"ם שאסור לעשות צורות אדם לנוי, היינו בדרך קבע, שיטעו לומר שיש בהם ממש, אבל דרך ארעי שרי.

ולאידך בשו"ת העמק שאלה [להנצי"ב סימן נז אות ג] כתב דאין חשש לעשות אפילו צורת אדם שלם, וכ"כ בספרו בשו"ת משיב דבר [יו"ד סימן יא].

ועוד אפשר לומר, על פי פתחי תשובה [שם סק"ט] דמותו לחתום על איגרת בחותם שקוע אף בצורת אדם שלם משום דאיגרת הוי דבר מבוזה. [כדאיתא בשו"ע שם ס"ג דכל האיסור הוא בכלי חשוב, עיי"ש], דאולי גם כן אוכל/עוגה היות ואין בו ממשות יש בו דין דומה לדבר המבוזה, כי אינו קבוע ואין בו חשיבות.

וכן כתב בדרכי תשובה [שם ס"ק כז] דכל האיסור הוא בדבר קבוע אז יש חשש שמא יטעו, אבל דרך ארעי [כמו בובות למשחק] מותר.



בענין 'נוטל ההדס בימין והיין בשמאל' בהבדלה

הרב חיים רפופורט

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

'ההדס בימין והיין בשמאל' – דוקא או לאו דוקא

א. בברכות מג, ב: "ת"ר הביאו לפניהם שמן ויין, ב"ש אומרים אוחו השמן בימינו ואת היין בשמאלו, מברך על השמן וחוזר ומברך על היין. בית הלל אומרים אוחו את היין בימינו ואת השמן בשמאלו, מברך על היין וחוזר ומברך על השמן". ובמרדכי (שם סי' קמט) הו"ד בבית יוסף (או"ח סי' רצו) כתב (בשם הראב"ה סי' קכ): "ומינה נשמע שכל ברכה של דבר מצוה ראוי לו שיאחזנו בימין וכן הבדלה אוחו את היין בימין ומברך בפה"ג ושוב נוטל את ההדס בימין והיין בשמאל ומברך על ההדס ומחזיר היין לימינו". וכתב שם הב"י שגם הטור (שם סי' ריב) הביא דין יין ושמן הנ"ל.

ועפ"ז פסק בשו"ע (או"ח סי' רצו ס"ו) "ואוחז היין בימין וההדס בשמאל ומברך על היין, ושוב נוטל ההדס בימין והיין בשמאל ומברך על ההדס, ומחזיר היין לימינו". [ובשו"ע רבינו הזקן (שם סט"ז): "כל דבר שמברך עליו צריך לאחזו בימינו בשעת הברכה כמשנ"ת בס"י ר"ן] לפיכך בשעת ברכת בפה"ג צריך לאחזו הכוס בימינו ויהיו הבשמים בשמאלו ואח"כ צריך להחליף הכוס לשמאלו והבשמים לימינו ויברך על הבשמים כו', ואח"כ צריך להחזיר הכוס לימינו ולברך עליו ברכת ההבדלה שנתקנה על הכוס]. ובמשנ"ב (שם סק"ל) כתב: "והיין בשמאל, ואינו מניחו אז מידו משום דכל הברכות של הבדלה מצוה להיות על הכוס". ובשעה"צ (שם סק"כ) "וכמ"ש דסודרו על הכוס".

אבל באמת ממקור סעיף זה שהוא בסוגיא דברכות הנ"ל ודברי הראב"ה והמרדכי אין דברי המשנ"ב מוכרחים, וכמ"ש הדרישה (או"ח סי' ריב סק"ב) "ומ"ש [בפרישה שם סק"ה] בשם מ"ו שלקח בשעת ההבדלה היין בימין והדס בשמאל וכשבירך על ההדס החליף כו', באמת שאין לו ראי' מוחלטת מההיא דכתבתי בשם המרדכי, וגם לא מדברי בית הלל שאמר שלוקח היין בימין ושמין בשמאל, דאיירי שהביאו שניהן לפניו ולא הי' לו מקום להניחן, ובא לאשמעינן כשירצה לאחוז בשניהן צריך לאחוז את היין בימין תחלה, ומיהו משמעות הלשון משמע כמו שנהג מ"ו ז"ל".

וכוונת הדרישה היא, דהסוגיא בברכות לאו לענין כוס של ברכה איתמר, ועכצ"ל דמ"ש "אוחז כו' בשמאלו", אין פירושו שחייב לאחוז בשמאלו, אלא דכיון שחייב להחזיק את זה שמברך עליו בימינו אמרו שיאחז את השני בשמאלו, ואורחא דמילת נקט, כיון שכבר סילקו את השולחן.

וכ"מ ממ"ש בתשב"ץ קטן (סי' פא) שכתב: "מהר"ם ז"ל כו' כשהוא מברך בורא עצי בשמים נוטל ההדס בימינו, וכן משמע בברכות פרק אלו דברים דדבר שיש לו לברך עליו יש לו ליטלו בימינו", ולא הזכיר כלל על דבר נטילת היין בשמאלו.

וכן נראה להוכיח מדברי הראב"ה (שם) שלאחרי דבריו שהובאו במרדכי כתב: "בירושלמי פרק אלו דברים בענין הבדלה מייתי נמי לההיא פלוגתא, [ומוכח] התם שאין ליטול שניהם ביד אחת שאין זה הידור מצוה, שהרי נוף בו רבה [ברבי זעירא] וא"ל מה ידך אחריתי קטיעא, וכן בשאר מצות".

והנה בירושלמי (ברכות פ"ח ה"ה) לפנינו איתא: "אבא בר בר חנא ורב חונא הוון יתבין אכלין, והוה רבי זעירא קאים ומשמש קומיהון, עלה וטעין תרויהון בחדא ידי'. אמר לי' אבא בר בר חנא מה ידיך חוריתא קטעין". אבל מדברי הראב"ה משמע שגריס בירושלמי שעובדא זו היתה "בענין הבדלה", ועפ"ז סיים "וכן בשאר מצוות". ומבואר מדבריו שגם בכוס של ברכה ומצוה עיקר הקפידא (בתלמוד ירושלמי) היא שלא יאחז שניהם ביד אחת! ודו"ק היטב בזה.

וכ"מ ממ"ש בסידור היעב"ץ בסדר הבדלה (בית נז מחיצה ג פ"ו) דאחרי ברכת בפה"ג "מחזיר הכוס לשמאלו או מניחו על השולחן, ונוטל ההדס או בשמים בימינו

ומברך כו' בורא מיני בשמים וכו' בורא מאורי האש וכו', וחוזר ונוטל הכוס בימין ואומר ברוך וכו' המבדיל".

ובערוך השולחן (סי' רצו סי"ז) כתב: "ודע דהאחיזה בשמאל אינה חובה כלל, ולכן אצלינו אין מחזיקין הבשמים בשעת ברכת היין, וכשמברכין על הבשמים מניחין הכוס על השולחן ונוטל הבשמים בימינו, אלא דהכונה היא העיקר לאחוז היין בימין וההדס בימין בשעת ברכתם, וממילא דהדבר השני בשמאל, אבל אין זה בהכרח"².

וכן נהג כ"ק אדמו"ר וכמו שענינו ראו ולא זר.

בדין 'סודרן על הכוס'

ב. והנה בספר חיי אדם (הל' שבת כלל ח סכ"ד) כתב: "ונוטל היין בימינו בשעה שמברך על היין, וכשמברך על הבשמים נוטל אותן בימין, שכל דבר שמברכין עליו צריך לאחוז בימינו, ומכל מקום נוטל גם הבשמים בשמאלו, וכן כשמברך על הבשמים נוטל היין בשמאלו [כדאמרינן בגמרא מסדר כולהו אכסא, וכן נ"ל]".

ומ"ש החי"א "כדאמרינן בגמרא מסדר כולהו אכסא" הנה הלשון "מסדר כולהו אכסא" וכיו"ב לא מצינו לענין ברכת הנר והבשמים, ושנוי' היא בברייתא לענין אחר, וכדאיתא בגמרא (סוכה מו, א) לענין ברכת שהחיינו ואקב"ו לישב בסוכה "חזינא לי' לרב כהנא דקאמר להו לכולהו אכסא דקדושא", ונראה שכוונת החי"א היא לציין למה ששנינו במס' פסחים (נד, א): "אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת הואיל ותחילת ברייתו הוא. וכיון שרואה מברך מיד. רבי יהודה אומר, סודרן על הכוס. ואמר רבי יוחנן, הלכה כרבי יהודה. . . רבי חייא מנכסן. אמר רבי יצחק בר אבדימי, אע"פ שרבי מפזרן [רבי כשראה אור מברך עליו מיד, וכשמביאין לו בשמים לסוף שעה מברך עליהן. רש"י] חוזר וסודרן על הכוס [כמו שאנו עושין. רש"י], כדי להוציא בניו ובני ביתו".

אמנם דברי החי"א אדם אינם מובנים, דאיך אפשר לומר דמ"ש בשו"ע דכשמברך ברכת היין "נוטל גם הבשמים בשמאלו, וכן כשמברך על הבשמים נוטל היין בשמאלו" הוא ע"פ הא דקיי"ל 'מסדר כולהו אכסא', דהא דין זה ד"סודרן על הכוס" נאמר בפירוש

2) ויעויין בספר אשל אברהם להרה"ק מבוטשאטש (מהדו"ת סי' רצו) שכתב: "הייתי רגיל להחזיק הכוס דהבדלה בידי רק בשעת ברכת בפה"ג והמבדיל ואיני נזכר מאיזה צד הייתי נוהג בזה בשנוי מלשון השו"ע, ואולי ראיתי כן באיזה ספר קדוש, אך כיון שאיני נזכר בזה טעם, אין ספק מוציא מידי ודאי לשון השו"ע ויש לאחוז הכוס בשמאל בשעת ברכת הבשמים".

בגמרא לענין ברכת האור, ולא שמענו ולא ראינו מעולם שיאחזו את הנר ביד שמאל כשמברך על היין שבימינו, ומאי שנא בשמים מנר?

וע"כ דזה שאמר רבי יהודה (בברייתא הנ"ל) "סודרן על הכוס" אינו אלא לאפוקי משיטת הת"ק בברייתא שם ד"כיון שרואה מברך מיד", וכל שמסדר ברכת הבשמים והנר ביחד עם ברכת בפה"ג והמבדיל הרי זה בכלל "סודרן על הכוס" (ובלשון הגמרא "מכנסן" ביחד) ואינו צריך שיאחזם בידו כלל.

ישׁוב תמיהת הבאר משה

ג. על פי כל הנ"ל מיושבת תמיהתו של הרב בעל 'באר משה' בתשובותיו (חלק שמיני סי' כח אות ז): "תמיה בעיני, שראיתי ת"ח שמבדילין ובעת ברכת הבשמים מניחים הכוס מידם, יד ימינם, על השולחן ולוקחים מיד השמאל הבשמים ליד ימינם, ומברכים על הבשמים, ולא ידענא איך אפשר לעשות כן, והלא צריך לאחוז הכוס אף בשעת ברכת הבשמים והמאור כדי שכל סדר ההבדלה יהי' על הכוס, על כן בודאי החוב על אלו שלא עשו כן עד עתה לתקן ולעשות כפסק השו"ע" –

דלפי מה שנתבאר, לשון השו"ע וכל הפוסקים הנמשכים אחריו (כולל שו"ע רבינו הזקן וסידורו) "ואוחז היין בימין וההדס בשמאל כו' ושוב נוטל ההדס בימין והיין בשמאל" אינו אלא ע"ד לשון הגמרא שהוא מקורו "אוחז השמן בימינו ואת היין בשמאלו כו' אוחז את היין בימינו ואת השמן בשמאלו", וכשם שבגמרא אין הכוונה כי אם (כלשון התשב"ץ הנ"ל) "דדבר שיש לו לברך עליו יש לו ליטלו בימינו" [ואולי כיוונו גם "שאינ ליטול שניהם ביד אחת שאין זה הידור מצוה" (כלשון הראב"ה הנ"ל בביאור דברי הירושלמי)], הוא הדין שיש לפרש כן בכל הפוסקים שלמדו מדין זה ועפ"ז הוא שכתבו כן לענין הבדלה וכיו"ב.



בענין הליכת חתן לאהל ביום חופתו*

הת' מנחם מענדל ראטנברג

חבר המערכת

א. ידוע מנהגנו¹ שאין אוכלים קודם ההליכה להציון, אבל, מקפידים דוקא לשתות וכמ"ש כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בכמה מקומות "שקודם ההליכה על ציון ואהל נוהגין שאין אוכלים אבל שותים".

ויש להעיר שזהו לא רק "היתר" לשתות, אלא, הקפדה דוקא, מהא דסיפר כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ (אגרות קודש שלו ח"ו ע' רפב) ש"הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק התפלל מנחה וימחר לבית הטבילה ומשם לבית החיים להיכל ציון קדש מורנו הבעש"ט נ"ע ויהי שם עד שעה מאוחרת. ויחזור לביהכנ"ס של מורנו הבעש"ט נ"ע להתפלל ערבית כשהוא יושב בתענית." וע"ז העיר רבינו בשוה"ג: "יושב בתענית: צ"ע אם זה הוראת הנהגה לרבים, כי פעם שמעתי מכ"ק אדמו"ר הכ"מ שקודם ההליכה על ציון ואהל נוהגין שאין אוכלין אבל שותים".

ולכאורה יוצא מזה, שביום תענית, (שא"א לשתות) אין לילך אל הציון.

וצ"ל איך זה מתאים עם זה שחתן ביום חופתו הולך אל האהל (וכמו שמסופר בספר "מקדש ישראל" (ע' 175) שאמר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו להחתן התמים וכו' הרב דובער (ע"ה) יוניק: "ווען רעכנט איר פארן אויפן אהל? בעסער פארן אין דעם יום החופה"). אע"פ שהוא יום תענית לחו"כ.

וגם יל"ע ממה שכתב כ"ק אדמו"ר בנוגע להמנהג לילך לבית הקברות בתשעה באב²: "לא ראיתי את כ"ק מו"ח אדמו"ר וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע נוהג כן. אפשר אחד מהטעמים – כיון שאי אפשר לטבול ביום זה מקודם לזה במקוה. ועד"ז מצאתי בנמוקי או"ח סי' תקנט (להרה"צ ממנוקאטש)". ולכא' הי' רבינו צריך להזכיר שהוא יום תענית, ובמילא א"א לעבור על ההקפדה (הנ"ל) ומשו"ז אין הולכים!?

* לזכות בן דודי החתן התמים הרב ישע"י וב"ג הכלה פרומא שיינא שיחיו שפילמאן, לרגל חתונתם ביום כ"ו אדר א' הבעל"ט. יה"ר שתהי' בשעה טובה ומוצלחת ויבנו בית בישראל בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה כפי שהם מוארים במאור שבתורה זוהי תורת החסידות, לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

1) אגרות קודש ח"ג ע' רעט (ומובא בספר המנהגים – חב"ד ע' 96).

וראה אג"ק ח"ט ע' ט' שא (בנוגע לקברי אבות). ואג"ק חכ"ד ע' רס"ג.

2) אג"ק חי"א ע' שז.

ב. ולבאר זה, יש להקדים בכירור מקור ההקפדה לשתות לפני הליכה לקברי צדיקים (ובית עלמין בכלל).

כתוב בזהר (ח"ג דף עא, א) "לא יהכון תמן בלא תשובה ובלא תניתא למבעי בעותא קמייהו . . אפילו חד [ו]בהווא יומא" [לא ילכו שמה (לקברי צדיקים) בלא תשובה, ובלא תענית, לבקש בקשות לפניהם . . אפילו (תענית) אחת (דיה) ויהי' באותו יום].

ובספר "לקוטי צבי כל בו" (ע' 244) כתב: "אין לאכול ולשתות קודם שילך לבית עולם. ויש נוהגין לטעום מידי קודם שהולכין על ב'ע, מחשש "דורש אל המתים - זה המעריב את עצמו ולן בבית הקברות" (סנהדרין סה, ב). אבל לא לסעוד, כדי לצאת גם דעה הראשונה".

ובילקוט אברהם (לשו"ע או"ח סי' תקפ"א) אות קמ"ד כתב: "ראיתי כתוב בפוסקים אחרונים כי באותו יום שהולכין על הקברות לא יאכל ולא ישתה קודם שהולך על הבה"ק. עוד כתבו, דיש נוהגין לטעום מעט קודם שהולכין על הביה"ק מהחשש מה שדרשו רז"ל עה"פ ודורש אל המתים זה המרעיב אה עצמו ולן בביה"ק ע"ש (והגם שאינו בדומה לדברי רז"ל אלו, דהם מיירו שמעריב א"ע שיהי' רעב ואח"כ הולך ולן בביה"ק, אבל עכ"פ יש מעט רמו להאחרונים מדברי רז"ל הנ"ל). ע"כ לדעתי הצעירה מהיות טוב לצאת להשני הדיעות הללו דהיינו שיטעום קצת שלא יהא רעב ולא יסעוד שיהא שבע קודם שילך על הביה"ח, כן נ"ל. או שילך בבוקר קודם התפלה שממילא אסור לו לאכול אז. ועכ"פ ישתה מעט קאווי או טעיי אם נוהג כזה קודם תפלתו גם בפעם אחרת כן נ"ל".

ועוד הובא בספר זכרון ש"י (להרב משה קליין) ע' מא: "יש נוהגין שלא לאכול קודם הילוכן לבית עלמין אבל טוב לטעום עכ"פ מה, כדי שלא יהי' בכלל "דורש אל המתים" זה המרעיב עצמו ולן בביה"ק, חוץ ביום היא"צ של או"א שאז מצוה מדינא להתענות ע"כ עכ"פ קודם ההשתטחות לא יטעום ויתענה עכ"פ תענית שעות".

ומסתעף מזה ב' מקרים שא' לא שתה, ומ"מ מותר לו לילך לביה"ח (ולא חוששים לקפידה כו):

(א) קודם התפילה שממילא אסור לו לאכול אז (כדברי ה"ילקוט אברהם").

(ב) ביום היא"צ של או"א שאז מצוה מדינא להתענות (כדברי הזכרון ש"י).

ג. והסיבה לכך שבב' מקרים הנ"ל מותר לאותם אנשים ללכת לאהל (אע"פ שלא שבתו) הוא משום, שבאותם תעניות הסיבה שהם לא שותים הוא מצד סיבה צדדית, (בין בחו"כ, תשעה באב תענית יא"צ או"א וקודם התפילה שכמובן, בלאו הכי מתענים).

ואילו החשש הנ"ל (של "דורש אל המתים - זה המרעיב את עצמו ולן בבית הקברות"), הוא רק כשקובע תענית בגלל שהוא הולך לבקש אצל קברי צדיקים (כדברי הזהר) [וגם בבית הקברות בכלל, הוא משום דביה"ק מקום מנוחת הצדיקים, ומתוך כך הוא מקום קדוש וטהור, והתפלה מתקבלת ביותר על אדמת קודש³], שאז נראה שהוא מעריב עצמו וכו' ודורש אל המתים.

משא"כ כשיושב בתענית מסיבה צדדית (כתענית חו"כ ביום חופתם) אינה בגדר חשש זה.

כ"ז נראה בעיני. ובנוגע למעשה יש לשאול רב מורה הוראה.



שעון שבת (גליון)

הרב שבתי אשר טיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

בגליון א' אקב כתבתי שמדברי הרמב"ם משמע שאסור ליתן מים לתוך כלי מערב שבת מעיקר הדין ולא מטעם גזירה לחוד¹ והוכחתי כן מהירושלמי, עיי"ש.

(3) טעמי המנהגים בשם מהרי"ל הלכות תענית.

(1) בגליון א' אקב הערה 2 הקשה הת' מ.ח.ב. עלי וכתב שאינו מובן כלל, כי הרי לשון הרמב"ם הוא "ואסור ליתן לתוכו מים ואפילו מערב שבת וכו'", וכמ"ש הרמב"ם (בפרק א הלכה ג' מהלכות שבת), שכל מקום שנאמר אין עושין כך וכך או אסור לעשות כך וכך שבת, כוונתו שהוא אסור **מדבנן**.

ויש להעיר שלא כתבתי בפירוש שלדעתי לפי הרמב"ם הוא מן התורה. כתבתי שמשמע מדבריו שאסור מעיקר הדין, ולא החלטתי אם הוא מדאורייתא או מדרבנן. דידוע "שכדי להשלים כוונת התורה אסרו חכמים דברים רבים כל דבר שנראה כמלאכה וכמה דברים גזרה אטו מלאכה" (מרכבת המשנה ריש פרק כא). ואכ"מ. ולהעיר מלשון הרמב"ם בפרק כב הל' ה.

ולמסקנא כתבתי (ע"פ המפורש בשוע"ר סי' רסה סעי' ח) שלהלכה נקטינן כרש"י ותוס' שאין האיסור אלא מפני שיש חשש שמא יעשה כן בשבת ויעבור על איסור דאורייתא, וש אפשר לפרש גם דעת הרמב"ם עד"ז, עיי"ש.

ועפ"ז כתבתי שטוב להחמיר שלא להשתמש בשעון שבת² לכבות את האור דשפיר שייך גזירת חכמינו ז"ל שלא יקרב את כיבוי אפילו מבעוד יום, שמא יבא לעשות כן משתחשך ויעבור על איסור דאורייתא, שידמה בדעתו שאין בזה שום איסור כלל אף משתחשך כיון שהכיבוי נעשה לאחר זמן³.

ובגליון שלאחרי זה (גליון א'קג) השיג עלי הת' מ.ח.ב. ע"פ מה שמצא בדברי הפוסקים שבזמנינו, שנתנית הבורג בשבת כדי להקדים כיבוי האור אינו אלא גרם כיבוי.

ונראה לענ"ד שאין בטענה זו ממש, שהרי אין מקום לסתור דברי א' ע"פ דברי השני, היינו שאי אפשר להקשות על דבריי מדבריהם, כבש"ס בכמה מקומות: "גברא אגברא קרמית?" [ד] ובפרט שיש שכתבו (כבספר מאורי אש עמ' פג) שאסור מן התורה [ה]. ולענ"ד יש לומר שיש בו איסור דאורייתא אם יתן הבורג בשבת עצמה, דלא גרע מהמסתפק מן השמן שבכלי שיש בו נר דולק דחייב (רמב"ם שבת יב, ב) דגרם כיבוי כזה דאורייתא היא. ואינו מותר אלא כשהוא בענין שאין המים מכבים מה שהודלק כבר אלא שהם מונעים האור מלשרוף יותר (שוע"ר רסה, ח). אבל המסתפק משמן שבנר, גורם שהפתילה הדולקת תמהר לכבות ובידים קעביד ליה, ובוהא חיובא נמי איכא [ו]. וא"כ ה"ה בשעון שבת (שבת זייגער) אם יעשה כן בשבת עצמה יהי' חייב, ושפיר יש לגזור שלא ישתמש בו בע"ש [ז].

2) בשעוני שבת שצריך רק לנעוץ בורג קטן, דיש לחשוש שידמה בדעתו שאין בזה איסור דאורייתא (או דרבנן). (ובשעוני שבת שצריך ללחוץ על כפתורים חשמליים, יש לעיין אם יש מקום לחשוש שידמה בדעתו שמוותר ללחוץ (כיון שאינו חם וכיוצא בזה) [א] או שיש לחשוש שמא יעשה באיסור כמו שגזרינן שמא יחתה בגחלים [ב]. ואכ"מ.) [ג]

3) ראה שוע"ר שם: ואע"פ שכל מלאכה הנעשית בשבת מאליה אין בה איסור כלל אף אם מתחילה נעשה בידים סמוך לחשכה ואין חוששים שמא יבא לעשות כן משתחשך לפי שהכל יודעים איסור עשיית מלאכה בשבת ולא יטעו בזה אבל כאן ידמה בדעתו שאין בזה שום איסור כלל אף משתחשך כיון שנותן המים קודם נפילת הנצוצות.

וסיים התמים הנ"ל ש"כל ישראל נוהגין כן בלא פוצה פה ומצפצף" ו"בנוגע לפועל
"אין לנו אלא דברי בן עמרם" והם דברי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (שנדפס באגרות
קודש חלק י"ב עמ' קצ"ד)".

ואינו מובן דהלא במכתב הנ"ל מפורש "שיש מחמירים ביותר המפקקים גם
בהיתר זה, שלכן הנני מושך את ידי מלתת עצה באופן רשמי"⁴! [ח]

ואע"פ שממשיך הרבי ש"בכגון דא . . הוא מצדו עליו להשתדל בזה", הלא הוסיף
שיעשה כן "מבלי לעשות טומעל" [ט]. ובפשטות, ה' מקרה זה יוצא מן הכלל והי' בו
איזה צורך מצוה [י] וכיו"ב [יא], כדמוכח מזה שרבינו כתב לו שיקנה השעון על
חשבונו.

וכידוע הכלל, אין למידין מפי מעשה (ב"ב קל,ב) וכדפרש"י שם "אם יראה רבו
עושה מעשה אל יקבע הלכה בכך דשמא טעה בטעם של פסק דין של אותו המעשה
דהרבה טועין בדבר הלמוד כדאמר' והא דפלוני לאו בפירוש אתמר אלא מכללא
אתמר וטעה בסברא [יב]."

ועל מה שכתב (בשם הבאר משה) ש"כל ישראל נוהגין כן", אציין מה שאמר לי
הרב לוי מאראזוב שי' שאביו הגה"ח הרב שלום ע"ה לא השתמש בשעוני שבת כיון
שאין הדבר חלק כ"כ [יג].



שעון שבת (מענה לגליון)

הת' מאיר חיים בריקמאן

תלמיד בישיבה

ראיתי מכתב תגובה של הרב ש.א.ט. שי' שבו נשא ונתן במה שכתבתי בגליון
הקודם (א'קג) אודות עריכת שעון שבת בע"ש כדי לכבות או להדליק את האור בשבת,
שלענ"ד¹ אין צורך להחמיר כלל. אני מודה לו על שלקח מזמנו להעיר ולזכות את

4 וא"כ יש לתמוה ביותר וביותר על התלמיד הנ"ל שכתב "כיוון דנפיק מפומיה דרב כהנה וכו'", "ואין
אחר דברי המלך כלום".

1 כאן המקום להבהיר עוד הפעם מה שכתבתי בגליון א'קג, שבאמת פשוט ומובן מאליו (שמאחר
שאינני רב או פוסק) מובן שכל מה שכתוב שם (בגליון א'קג) וכן כאן, אינם אלא לפלפולא בעלמא

הרבים במקום שחשב שטעינו, אבל עדיין לא אוכל להסכים, כשאפרט דבר דבר על אופנו. אני מודה לכבוד המערכת שליט"א שהרשו לי לציין אותיות בתוך מכתב התגובה שלו, כך הרווחנו שלא נזקקנו לכפילות יתר בציטוטים מדבריו.

[א] א"כ יש לחוש שמא ידליק האור להדיא ע"י שילחוץ בהכפתור עצמו, וא"כ לפי שיטתו (שיש לגזור גזירות אטו גזירות) יש לגזור שלא להדליק אור החשמל אפילו בע"ש, שמא יבוא לעשותה בשבת, ופשוט שאינו כן.

[ב] אם זהו החשש, הלא יכולים לכסותו (דומיא לגרוף וקטום)², [וה"ה (לשיטתו) שיהיה חיוב לעשות כן אפילו בשביל מתגי אור החשמל].

[ג] מאחר שאינו ברור לו שגם שעון שבת שצריך ללחוץ על כפתורים חשמליים אסור, א"כ איך סתם וכתב שיש להחמיר ולא להשתמש ב(כל) שעון שבת.

[ד] ואף אם תמצא לומר סברה מוזרה ומופרכת כזו, שאי אפשר לשאול עליו³ ממה שכתבו כל (או עכ"פ רובא דרובא) של עמודי ההוראה מדור הקודם⁴, מ"מ מובן שמסברא שפיר קרמית, כדלקמן.

[ה] לא זכיתי להבין מאי קאמר, הלא כבר כתבנו בגליון א'קג (הערה 7) שהיא שכתב הגרש"ז אויערבך בספרו מאורי אש שם, הלא חזר בו לאחר זמן⁵ ע"ע מה שכתבנו באריכות שם⁶.

ולהגדיל תורה ולהאדירה, אבל בנוגע לפועל מובן שכל השאלות כגון זה שייכים לרבנים פוסקי ומורי הוראות בישראל, כהוראת כ"ק אדמו"ר בכגון דא.

(2) סי' רנג.

(3) להעיר שעד עתה (הן בגליון זה והן בגליון א'קב) לא הביא הרב המגיב שום מקור לשיטתו, ואף המ"מ שהביא בסמוך אינו, עיין לעיל אות ה'.

(4) וביניהם בעל האג"מ, הגרש"ז אויערבאך, באר משה, ציץ אליעזר ועוד.

(5) ויתירה מזו עיין בישכיל עבדי (ח"ד או"ח סי' י"ז סעי' ב' אות ט') שכתב שהיא שכתב במאורי אש ע' 166, כנראה שט"ס הוא כי מתחילה כתב שנעיצת הבורג הוא איסור דאורייתא, ולכן מסיק שיש לגזור ע"ש אטו שבת, "ותמהני דאדרבה מטע"ז דאסור בשבת ראוי להתיר יותר בע"ש דכיון דאסור בשבת ליכא למיחש לשמא יעשו כן בשבת דומיא דכל הנך שהתירו בע"ש ול"ח לשמא יעשה כן בשבת וגם הוא עצמו כ"כ בתח"ד ואפשר דט"ס נפל בדבריו וצ"ל ממילא דאינו אסור אף בע"ש משום גזירה וכו' אך אי"ל דס"ל דכה"ג נראה לאדם שהוא מותר דומיא דניצוצית דודאי דזה ליתא" ע"ע לקמן באות ז'.

(6) ואולי אפשר לפרש כוונתו להא שהביא (הגרש"ז אויערבאך) שם בע' 166 בשם בע"ס דברי מרדכי, שא"כ הי' לו לכתוב "ויש מי שכתב" ולא "שיש שכתבו" וד"ל) ואף אם תמצא לומר שיש לתפוס כדעת

[ו] הנה תנאי הנ"ל (שאינן המים מכבים מה שהודלק כבר) הוא השני משני האופנים (שהביא אדה"ז שם) להחשיבו גרם כיבוי, אבל אופן הראשון הוא כשיש הפסק בין המים להאש, (כגון כלי חרס מלא מים) ונראה ששעון שבת דומה למקרה זו (שיש הפסק בין המים להאש), ובהקדם:

הנה ידוע שבכדי לפסוק על שאלה כזו צריך קודם כל לידע בביור אופן פעולת השעון, ולכן פשוט שהיא שפסקו כל הפוסקים ז"ל שהשעון שבת הוה רק גרמא, הוא לאחר שחקרו אצל המומחים בדבר שהם יסבירו להם באר היטב אופן פעולתו מכל הבחינות.

ולכן עיין לדוגמא בחלקת יעקב (או"ח סימן ע"א) שמבאר באר היטב איך שהשעון שבת אינו אלא כוח כוחו, שכגון זה נחשב גרמא, דומיא ליש הפסק בין המים להאש, ע"ש באריכות.

ועיין עוד בשו"ת באר משה (ח"ו קו"ע סי' ל"ח) שגם הוא ביאר באריכות איך שהשעון שבת הוה רק כוח כוחו, כי מחוג השעון אינו נוגע בזרם ואינו דומה לנתנית או נטילת שמן ממש עע"ש⁷.

ועיין עוד במנחת שלמה (מהדו"ק סי' י"ג) שכתב עוד סניף להתיר בנוגע לכיבוי האור ע"י שעון שבת מפני ש"כיבוי הוא רק בגחלת של מתכת דלא שייכא כלל בעשיית פחם אין להחמיר, ויש לסמוך דאף גם זה חשיב רק גרמא⁸

היינו שכל אלו שכתבו שהשעון שבת אינו אלא גרמא, לא כתבו דברים סתומים אלא ביארו דעתם באריכות הביאור ע"פ אופן פעולת השעון ומקורות בהלכה. אבל הרב המגיב כתב דברים סתומים בלי טעם וביאור, ולכן שפיר קרמית עליו.

יחיד, עדיין אינו ראי' כי (אפשר לומר שגם הוא חזר בו לאחר זמן ע"ד הגרש"ז אוערבראך עיין מה שכתבנו באריכות בגליון א'קג (הערה 7), (לא ראיתי דבריו בפנים (כי ספרו אינו תח"י) ולכן אינני יודע בביור מאי קאמר) ואף אם נימא שלא חזר בו) הלא גם לשיטתו יש לומר שאין מקום לגזירה כמו שכתבנו בגליון א'קג (אות ד') וע"ע לעיל אות ז'.

7) ופשוט שהוא חקר אופן פעולת השעון שבת קודם שכתב שהוה רק כוחו כוחו, כמו שהעיד על עצמו (חלק ג' סימן ע אות ג'). "דרכי בכל שאלה ושאלה חדשה שאינני בקי במציאות הדבר, לשאול אומן מומחה בדבר, ומבקש להסביר לי דבר השאלה בכל הקיפה מכל הבחינות, כאשר ראיתי אצל אבותי זצ"ל בעלי הראה מובהקים ומפורסמים, ורק אח"כ יורד אני לפי קט דעתי לעמקה של הלכה".

8) יש לעיין אם היתר הנ"ל מהני גם לשיטת אדה"ז ואכ"מ.

[ז] והנה אף אם כנים דבריו שנתינת הבורג בשבת הוה איסור דאורייתא, מ"מ בכגון דא אין לגזור ע"ש אטו שבת כמו שכבר כתבנו (בגליון א'קג אות ד' בשם הגרש"ז אויערבך (מאורי אש עמ' 178), ולהעיר שהרב המגיב לא התייחס ע"ז כלל), שבוה שהוא מכוון השעון בע"ש מינכר דבשבת עצמו אסור לעשות כן וממילא אין כאן שום חשש לגזור א"ש אטו שבת, משא"כ בנתינת כלי מלא מים בע"ש, ע"ש.

ועוד יש לתרץ שאין חשש שמוזה שיתירו לו לכוון השעון בע"ש יבאו לעשות כן בשבת (כי לא דמי לאיסור כ"כ), כי אין לחוש שיגיע בהבורג, כי באמת נראה להאדם שיש בו איסור, (מוקצה⁹ וכיו"ב) ולכן הוא מובדל ממנה, ולכן אין מקום לגזור ע"ש אטו שבת¹⁰.

[ח] כל המעיין בהמכתב יראה שמה שבאמת מפורש הוא שדעת רבינו הוא שמותר להשתמש בשעון שבת, וזה שכתב "שיש מחמירים ביותר וכו'" הוא בהמשך למש"כ לפני"ז "ובמה שכותב בענין מנורת החשמל, הנה אצל כמה חרדים לדבר ה' נוהגים בכגון דא לתקן א שבת זייגער" ואח"כ כתב "ואף¹¹ שיש מחמירים ביותר וכו' שלכן הנני מושך את ידי מלתת עצה באופן רשמי אבל הוא מצדו עליו להשתדל בזה וכו'".

היינו מפורש שדעת רבינו הוא כאותם "חרדים לדבר ה' [ש] נוהגים בכגון דא לתקן א שבת זייגער", והבהיר ש"אף שיש מחמירים ביותר" מ"מ אין לחוש לדבריהם ועליו להשתדל בזה וכו'.

והא שכתב "הנני מושך את ידי מלתת עצה באופן רשמי", יש לומר בפשטות שהוא משום "שיש מחמירים וכו'" (כמ"ש "שלכן") ולא שכן הוא דעת רבינו וד"ל [וכידוע דרך רבינו שלא להורות פסקי הלכה באופן רשמי].

[ט] בפשטות הוא משום אתו הטעם שנמנע כ"ק אדמו"ר מלתת עצה זו באופן רשמי, כנ"ל אות ח'.

9) דהוקצה לדבר אסור בביה"ש או איסור מחמת חסרון כיס, עיין בשו"ת באר משה (ח"ו קו"ע סי' ל"ט), וכן כתב באג"מ (יו"ד ח"ג סי' מ"ז סוף אות ד').

10) ישכיל עבדי שם אות ד' וט' וע"ע בהמ"מ שמציין באות ה' שם.

11) והיה נראה שבכוונה השמיט הרב המגיב תיבת "ואף" כדי לרמות דעת הקוראים שליט"א, אולם מאחר ש"כל ישראל בחזקת כשרות", מובטחני שעשה זאת בטעות, "ושארית ישראל לא יעשו עוולה".

[י] הלא אפילו "משום צורך מצוה אין מתירין שום איסור קל ע"י ישראל"¹² ואם הוא "עושה מעשה [בעצמו (שלא ע"י נכרי)] אסור אפילו הוא שבות דשבות במקום מצוה"¹³ "משום" שהיא מצוה הבאה בעבירה"¹⁴, וא"כ איך יתיר רבינו שעון שבת משום צורך מצוה !?

[יא] אם נאמר שהמדובר שם הוא בנוגע לחולה שיש בו סכנה הלא מותר בלא הכי¹⁵, ואם מדובר בשאין בו סכנה אפילו בהכי אסור¹⁶.

[יב] הרי מפורש שבד"א "דשמא טעה בטעם של פסק דין של אותו המעשה" אבל במקרה בו אין חשש "דשמא טעה בטעם של פסק דין", וכמו היכא שמפרש טעמו (ע"ד הא שמש"ך בגמ' שם) "עד שיאמרו לו הלכה למעשה", הנה בכגון זה אדרבה מעשה עדיף, כבש"ס בכמה מקומות.

ולכן כאן שרבינו מפרש שטעמו להיתר הוא משום ש"אצל כמה חרדים לדבר ה' נוהגים בכגון דא לתקן א שבת זייגער", היינו שכ"ק אדמו"ר סומך על דעתם של אותם "חרדים לדבר ה'", וא"כ שפיר יש ללמוד, ואדרבה מעשה עדיף.

ולהעיר שלא נעלם ממני שישנם כאלו שנוהגים בינם לבין עצמם להחמיר שלא להשתמש בשעון שבת (משום טעם הכמוס להם) מ"מ אף אחד לא העיז לכתוב באופן רשמי שיש להחמיר, ובפרט לאחר שנדפס מכתב של הרבי הנ"ל¹⁷.

[יג] הנה אף אני שמעתי הא שהגה"ח הרב שלום ע"ה לא היה משתמש בשעון שבת, וזוהי היה אחד מחומרותיו הרבים שנהג בינו לבין עצמו שלא מצאתי מי שמחמירים בזה, אפילו מבניו. וכן לפי שיטת הרב המגיב ש"אין למידין מפי מעשה", ה"ה כאן, ובפרט שלעולם לא ביאר את טעם הנהגתו (ו"שמא טעה בטעם של פסק דין של אותו המעשה").

12 לשון אדה"ז בשו"ע שלו סי' שמ"ז סעי' ז'.

13 לשון אדה"ז בשו"ע שלו סי' ש"מ סעי' ב'.

14 לשון אדה"ז בשו"ע שלו סי' ש"א קו"א ב'.

15 שו"ע אדה"ז סי' רע"ח סי' א'.

16 שם.

17 עיין לעיל אות י"ג.

דעת רוב הפוסקים שיכולים להשתמש בשעון שבת בלי שום חשש כלל, וכן נראה שכן הוא דעת רבינו, ולכן מי שרוצה להחמיר (משום סיבות שונות) יחמיר בינו לבין עצמו ולא יפסוק כן ברבים, וכן מאחר שכן נהגו רובו (באופן "דרובו ככולו") של אחבנ"י ו"הנח להן לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן"¹⁸.



צפנת פענח*

ימי זיבה

הרב אברהם בן-שמעון

רב ומו"צ בקהילת ליובאוויטש מונטריאול

ורב דק"ק פתח-תקווה

לרגל מלאת שמונים שנה להסתלקות הגאון האדיר מרנא ורבנא ר' יוסף ראזין –
הרגוצ'ובי –

בשבת קדש י"א אדר א'. הנני להעתיק כאן נקודה אחת מספרו צפנת פענח.

ביאור שיטת הרס"ג:

הדין הוא שאשה נעשית זבה רק אם ראתה שלשה ימים רצופים בי"א ימי זיבה. בשם הרס"ג אמרו שגם אם ראתה ג' ימים מפוזרין – נעשית זבה. כל הראשונים תמהו עליו ודחו דבריו מכל בכל, ולע"ע לא מצאתי מי שמצא מקור ושורש לשיטה זו מלבד רבינו.

בצ"פ פ"ד ה"א מהלכות איסורי ביאה מציין רבינו לתוס' בנדה דף נד:

(18) פסחים ס"ו.

(* בקשר לשנת השמונים לפטירת הרב הגאון וכו' הרגוצובי ביום י"א אדר (תענית אסתר מוקדם) תרצ"ו. ת.נ.צ.ב.ה.)

וארבעה לילות מתוך י"ח – משמע כאן בהדיא דאין נעשה זבה גדולה ולא צריכה ז' נקיים עד שתראה ג' ימים רצופין בי"א יום, ודלא כאותם שכתבו בשם רבינו סעדיה שצריכה שבעה נקיים אפילו ראתה בי"א ג' ימים מפוזרים.

וכן תמה הרמב"ן שם וז"ל:

וכן יש שבושין בחבורי הראשונים בקצתם, כגון רב סעדיה שכתב שכל אחד עשר יום שבין נדה לנדה בשלש ראיות של שלשה ימים נעשית זבה גדולה בין ברצופין בין במפוזרין, וזה טעות מתפרש כאן ובכמה מקומות דרצופין בעינן ולא מפוזרין. ועל כיוצא בדברים הללו ידו כל הדוים שהתורה משתכחת מלומדיה ואין אדם מוצא הלכה ברורה במקום אחד, עכ"ל.

ובחדושי הר"ן:

מיהא שמעינן דלעולם לא היא זבה גדולה אלא בראה ימים רצופין אבל במפוזרין לא דהא הכא משמשת ליל ט"ו וליל י"ז אעפ"י שראתה ג' ימים מפוזרין באותן י"א יום שבין נדה לנדה וזה ברור אלא שהוצרכתי לכותבו מפני שהגאון רבי סעדיה כתב שבכל י"א יום שבין נדה לנדה היא נעשית זבה בג' ראיות של שלשה ימים בין ברצופין בין במפוזרין, עכ"ל.

ועי' תוס' הרא"ש שם בשם ר"ת שאחרים כתבוהו ותלו בשמו...

וראה בשו"ע הזוהר שציין לפרשת בלק דבעינן רצופים: ואשה כי יזוב זוב דמה ימים רבים, וכי ימים רבים אינון אלא תלתא יומין דא בתר דא אקרי ימים רבים כו'.

הרוגצ'ובי מבאר את דברי הרס"ג מבלי להזכיר את שמו וגם לא את הקושיא... רק כדרכו עי' עי' עי'...

אעתיק את דבריו באותיות גדולות, ואת הפענוח הנראה לענ"ד באותיות קטנות יותר.

מבאר רבינו:

... וגם זה תליא אם הראיה גורמת לנדה או הנדה גורמת להראיה¹, ועיין... וזה תליא בהך דרב ולוי וב"ש וב"ה בנדה דף ל"ה ע"ב גבי מעין אחד הוא, ובאמת נ"ל גבי הך מחלוקת דנדה דף ס"ח ע"א גבי פלוגתא דרב ולוי, דרב אמר זבה ודאי ולוי אמר ספק², והטעם דהנה שם דף ס"ט ע"א בהך מחלוקת גבי תחלתן וסופן בעינין³ ר"ל ג"כ דשוב הוה כמו שהאמצעים ודאי הוה טהורים והוה כמו ספורים לפנינו.

כלומר, רב הסובר שבדקה בשביעי לנדתה ומצאה טמאה, ואח"כ בימי זיבתה ומצאה טמאה, כיון שבתחילה היתה טמאה ובסוף טמאה אמרינן שודאי כל הזמן בינתיים היתה רואה ולא פסק הדם. ואף שזה המשך של "שני דברים", מימי נדה לימי זיבה – מ"מ היא זבה ודאי, משום דאמרינן שגם הימים האמצעים היו ודאי טמאים, ורב הולך לשיטתו שבדקה בראשון ומצאה טהור ואח"כ בדקה בשמיני ומצאה טהור – ג"כ הוה כמו שהימים האמצעים היו ודאי טהורים.

ועיין בירושלמי ב"ק פ"ב ופ"ד הל' ב' בהך מחלוקת דרב אדא ורב הונא פליגי ג"כ כך אם הראיה שבאמצע משוי לה זבה או מה שלא ראתה מפיק לה מדי זיבה.

וס"ל דגם גבי שור המועד כן ע"ש⁴.

שור שיצא ביום ראשון ונגח, ולא יצא ביום השני וממילא לא נגח, ויצא בשלישי ונגח, האם נעשה מועד משום שכדי להוציאו מדין מועד צריך שתהיה לו אפשרות ליגח, או שכיון שבפועל לא נגח – אינו מועד. וכמו כן אומר הירושלמי אותה הבעיא בזבה שבדקה בראשון וראתה, בשני לא בדקה וממילא לא ראתה ובשלישי בדקה

(1) כ"ז מבואר באריכות בכ"מ בספרי צ"פ המבואר על הלכות איסורי ביאה ח"א הנמצא עתה בדפוס. וכאן אבאר רק הנוגע לרס"ג.

(2) נדה שבדקה עצמה ביום השביעי שחרית ומצאה טמאה, ובין השמשות לא הפרישה, ולאחר ימים בדקה ומצאה טמאה, רב אמר – זבה ודאי, ולוי אמר – זבה ספק. רב אמר: זבה ודאי, כיון דמעיקרא נמצאת טמאה, ועכשיו נמצאת טמאה – טמאה ודאי. ולוי אמר: ספק זבה, אימר פסקה ביני וביני.

(3) איבעיא להו: הזב והזבה שבדקו עצמן יום ראשון ויום שמיני [כבר עברו ימי הספירה ולא היה סופן בטהרה דלא בדקה יום ז'] – ומצאו טהור, ושאר הימים לא בדקו, לרבי אליעזר – [דמכשר בבדיקת שביעי עם הראשון]. אמר רב: היא היא, תחלתן אף על פי שאין סופן. ורבי חנינא אמר: תחלתן וסופן בעינין.

(4) ה"ו: יצא ביום הראשון ונגח, בשני לא יצא, בשלישי יצא ונגח, ייבא בתפלוגתה דרב אדא בר אחווה ודרב הונא דאיתפלגון נידה שבדקה עצמה ביום ראשון ומצתה טמא, בשני לא בדקה, בשלישי בדקה ומצתה טמא, רב אדא בר אחווה בשם רב נידה ודאי רב הונא בשם רב אמר נדה ספק.

וראתה האם נעשית זבה, אם צריך שתבדוק ולא תראה, או שכיון שבפועל לא ראתה (שכלל לא בדקה) – אינה זבה.

כלומר, אשה זו הרואה בתוך י"א יום שבין נדה לנדה, חל עליה שם זבה (זבה קטנה) האם כדי להפקיע ממנה שם זיבות צריך שתהיה ודאי טהורה ביום השמור, ואם לא בדקה, וראתה ביום שלישי תהיה זבה גמורה (זו דעת הרס"ג), או שאיננה נעשית זבה אלא אם ראתה בפועל גם ביום השני.

והנה עיין ביבמות דף פ' ע"א דאמר שם הואיל ותחלתו וסופו לקוי לא חיישינן שמא הבריא בינתיים ע"ש, אבל בעל מום חייש, ומחלק שם בין כולה גופא לחד אבר⁵.

דהיינו, סימני סריס שהזכירו חז"ל ביבמות פ' ע"ב: שרוחץ בימות הגשמים ואין בשרו מעלה הבל, שקולו לקוי ואין ניכר בין איש לאשה כו', אם נראו בו סימנים אלו בקטנותו ונמצאו בו עכשיו – הדין הוא שהוא סריס ולא חוששין שמא הבריא בינתיים, כלומר שהיה זמן שהוא היה בריא.

משא"כ בעל מום, בהמה שלוקה בסנוורים שאיננה רואה, צריך לבדוק אם זה מום קבוע או מום עובר⁶ שנדע ברור שהמום קבוע.

ור"ל כך, דהדין גבי סריס, לא הסימנים משוי ליה לסריס, רק שזה סימן שהוא סריס. וא"כ אף שלא נבדק באמצע על הסימנים – מ"מ אמרינן דהיו בו, משום דלא זה הוא גוף הסריסות, משא"כ בעל מום דהמום הוא הדבר בעצמו, ולכך צריך שנדע שגם תוך הזמן היה בו המום.

כלומר סימני סריס הם לא הסיבה הגורמת ועושה אותו סריס אלא הם רק סימן, אם היו הסימנים סיבה אזי היה צריך בירור ובדיקה שלא הבריא בינתיים מיום שנולד עד עתה. אך כיון שהם רק סימן לא חיישינן שמא הבריא בינתיים. משא"כ בעל מום שהמום הוא עושה אותו בעל מום, צריך בירור שלא הבריא בינתיים. (זה החילוק בין כוליה גופא לחד אבר).

5) דאמר כל שממעי אמו לקוי, ולא ידענא מאי ניהו. וליחוש שמא הבריא בינתיים?, כיון דתחלתו וסופו לקוי – לא חיישינן. מתיב רב מרי, רבי חנינא בן אנטייגנוס אומר: בודקין אותו שלש פעמים בתוך שמונים יום, לחד אבר חיישינן, לכוליה גופא לא חיישינן.

6) רמב"ם הלכות איסורי מזבח פ"ב: אי זו היא סנוירין קבועים כל ששהה שמונים יום ולא ראה ובודקין אותו שלש פעמים... ובמה יודע שהמים קבועין כשאכלה עשבים לחים מראש אדר עד חצי ניסן ואכלה אחרי כן עשבים יבשים אלול וחצי תשרי ולא נתרפאה הרי אלו מים קבועים. כו' ע"ש.

וה"נ גבי ראיות, דלוי דס"ל שני מעינות הם נמצא דהם הגורמים הטומאה והטהרה. וכן ס"ל לגבי נדה וזיבה [שהדם היוצא ממעיין טמא מטמא אותה] - ולכך צריך שנדע שגם באמצע ראתה, ובלא זה הוה רק ספק, משא"כ לרב אמרינן הואיל ותחילתו וסופו - מסתמא גם באמצע כן [כי סובר דמעיינן אחד הוא, ורק הימים גורמים, והראיה בימי זיבה זה רק סימן לזבה ולא סיבה]. -

וכן הדין גבי הרגשה כנ"ל.

ועי' מש"כ התוס' נדה דף נ"ד ע"א ד"ה וארבעה ע"ש. התוס' דלעיל התמה על רס"ג איך ס"ל שאפילו ראתה ג"י מפוזרין היא זבה.

לדעת התוס' הראיות הם העושים אותה זבה ולכך צריך בירור שראתה ג"י רצופין כדי שתהיה זבה ודאי (הראיה באמצע היא העושה אותה זבה כו'), ולדעת ר' סעדיה הראיות הם רק סימן שהיא זבה ולכך צריך בירור שלא ראתה רצופין [דהיינו שבדקה ומצאה טהורה], כי אמרינן אם ראתה מפוזרים מסתמא ראתה גם באמצע, (כי חל עליה שם זבה) ורק טהרה ברורה באמצע מוציאתה מדין זבה.

ר"ל, אשה הרואה בי"א יום, שאינם ימי נדתה, הרי היא בגדר זבה (קטנה), וכבר נקראת זבה, וכדי להוציאה מגדר זה צריך בדיקה ובירור, שתבדוק תמיד. ואם לא בדקה וראתה אחר יומיים או שלש, ס"ל לרס"ג שהיא זבה גמורה.

לפי זה, גם רס"ג מודה שאם לא ראתה רצופין, דהיינו שבדקה עצמה תמיד וברור לה שלא ראתה, איננה זבה כמ"ש כל הראשונים, אבל אם לא בדקה - אמרינן שודאי גם בינתיים ראתה.

ובזה מתרץ רבינו את תמיהת התוס' והרמב"ן על רס"ג.



פענוח צפונות התורה*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

להלן כמה הערות שנתעוררתי לאחורונה בדברי הגאון הרוגצ'ובי ז"ל בספרו 'צפנת פענח' על התורה [ולהעיר כי ביום י"א אדר חל יום ה"יארצייט" של הגאון הרוגצ'ובי ז"ל, והשתא הוא שמונים שנה לפטירתו, ה'תרצ"ו-ה'תשע"ו]:

"טרף טורף יוסף"

א. עה"פ (בראשית לז, לא-לג) "ויקחו את כתנת יוסף, וישחטו שעיר עזים ויטבלו את הכתנת בדם. וישלחו את כתנת הפסים ויביאו אל אביהם ויאמרו זאת מצאנו, הכתנת בנך היא אם לא. ויכירה ויאמר כתנת בני חיה רעה אכלתהו, טרף טורף יוסף", מפרש הגאון הרוגצ'ובי ז"ל לפי דרכו הייחודי כמה דיוקים בלשון וכוונת הכתוב בכל זה, וז"ל:

"שעיר עזים, הגדר כך דהנה מבואר נדה דף יט ע"ב דדם בחור שלא נשא אשה עד כ' סומק טפי כדם שור, ושעיר חיות עיין יומא דף נו ע"ב [דשל שעיר לא הוה אדום כ"כ רק דיהא ע"ש, וכן הוא בירושלמי נדה פ"ב דשעיר דיהא ע"ש, וכיון דראה דם זה דיהא ואמרו לו שזה יוסף, נפל חשד עליו מאשה ואמר טרף טורף וכו']", וזה ר"ל יעקב אבינו חיה רעה, יצר הרע דעבירה ברכות דף יח ע"ב ארי' כו' ועיין סנהדרין דף סד, וזה בכה מאד" ע"כ לענייננו.

כוונתו מבוארת בזה דמה שהכתוב מספר ומציין ששחטו שעיר עזים דוקא [דלכאורה למאי נפק"מ] הוא כי זה נוגע לתוכן ענין הסיפור, דהנה בחור שלא נשא אשה עדיין דמו אדום טפי כדם השור, מה שאין כן דם השעיר דמו חיות יותר.

ועפ"ז הנה כשראה יעקב את צבע הדם שעל כתנת הפסים של יוסף התבטא "חיה רעה אכלתהו", היינו שחשד כי נכשל יוסף בעון של עריות ולכן דמו אינו אדום כ"כ כדם השור, וזהו "חיה רעה אכלתהו" שהכוונה על יצר הרע של עריות הנקרא ארי, ולכן הוא בכה מאד [וכמ"ש להלן (שם, לד-לה) "ויקרע יעקב שמלתיו וגו' ויתאבל על בנו ימים רבים וגו' וימאן להתנחם וגו' ויבך אתו אביו"] יען כי חשד יעקב שנחשד יוסף בעבירה. ע"כ.

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

ב. ונראה לומר בדא"פ כי הגאון הרוגצ'ובי ז"ל כוון בדקדוק לשונו להעיר על דיוק נוסף בדברי הכתוב ולפרשו על פי דרכו ודרשתו בהבנת הכתוב, והוא דלהמבואר הנה יתכן לומר שזו אכן היתה כוונת יעקב אבינו בתגובתו "טרף טורף יוסף" שתי טריפות, דלכאורה שתי טריפות אלו למה לי.

ומעתה י"ל דהכוונה "טרף" בעוה"ז ו"טורף" לעוה"ב, כלומר שיעקב אבינו בכה והתאבל על יוסף בנו שנטרף ונהרג גם בגשמיות, אך נוסף ע"ז נטרף גם ברוחניות שנכשל – לפי סברתו של יעקב אבינו באותה העת – בעון יצה"ר דעריות.

ויש לומר שלזה כוון הגאון ז"ל במש"כ "וכיון דראה דם זה דיהה ואמר לו שזה יוסף, נפל חשד עליו מאשה ואמר טרף טורף וכו'" שכוון בלשונו לדייק ולפרש גם את דברי הכתוב וכפילת הלשון "טרף טורף" בהתאם לפירושו, דמעתה שפיר מתבאר לשון הכתוב – "טרף" בגשמיות ו"טורף" ברוחניות וכמוש"נ.

ג. שוב ראיתי לאחרי כתיבי את כל זה פירוש ה'אור החיים' על הכתוב שם וז"ל "טורף טורף. נתכוון לומר כי ב' טריפות נטרף, האחד שטרפתו חיה והרגתו, והב' שטרפה גופו למעונתה שבזה נתיאש לבקש אחר עצמותיו לקברם", ומבואר מדבריו שביאר כוונת כפילות הלשון "טרף טורף" לפי דרכו, "טרף" שנהרג ו"טורף" שעצמותיו נגררו למעונת החיה.

ומכאן יסוד לדברינו בכוונת הגאון הרוגצ'ובי ז"ל לפרש גם כן כוונת כפילות לשון הכתוב "טרף טורף" שהכוונה לרמז על שתי טריפות שונות, אלא שלפירוש ה'אור החיים' הכוונה להריגה ולגירירת העצמות, ולדרשת הגאון הרוגצ'ובי ז"ל הכוונה על הריגה בגשמיות וברוחניות.

משובח בגופו או משובח במראה

ד. עה"פ (בראשית מא, ב) "והנה מן היאר עלת שבע פרות יפות מראה ובריאות בשר וגו'" העיר הגאון הרוגצ'ובי ז"ל וז"ל:

"[כאן הקדים מראה לעצם ובסיפור הפך] עיין בירושלמי פ"ו דיומא מי קודם לקרבן, משובח בגופו או משובח במראה, וע"ש דף כ"ה ע"ב בבבלי דזה הוה גדר

מחלוקת דשמן או גדול בבשר ע"ש בזה" עכ"ל¹ [ועד"ז העיר גם להלן עה"פ (שם, יח) יערי"ש].

וכונתו מבוארת בזה שעמד והעיר על שינוי לשון הכתוב דכאן נקט "יפות מראה ובריאות בשר" שהקדים מראה לבריאות בשר, משא"כ להלן בסיפור החלום ליוסף הרי הוא בהיפך, דכתיב (שם, יח) "והנה מן היאר עלת שבע פרות בריאות בשר ויפות תאר וגו'", הרי שהקדים בזה בריאות בשר למראה, וצ"ב טעם השינוי.

וע"ז העיר הגאון הרוגצ'ובי ז"ל מירושלמי יומא פ"ו ה"א דאיתא שם "משובח בגופו [שהוא שמן ואין מראהו טוב, קרבן העדה] משובח במראיו [או איפכא מראהו טוב ואינו שמן כל כך, קרבן העדה] מי קודם וכו', הדא אמרה משובח בגופו קודם משובח במראיו משובח בגופו קודם"².

1) וע"ש עוד בהמשך דבריו שכתב להעיר ולפרש גם דקדוק לשון המשך הכתוב, דגבי פרות הקדים הכתוב כאן (שם מא, ב) מראה לבריאות משא"כ גבי שבלים (שם, ה) כתיב "והנה שבע שבלים עלות בקנה אחד בריאות וטובות" שהקדים הכתוב בריאות למראה עיי"ש הביאור בזה.

2) אגב אורחא ראיתי להעיר כאן על גוף דברי הירושלמי דאיתא שם "משובח בגופו משובח במראיו מי קודם, רבי ירמיה סבר מימר נישמעניה מן הדא, אביב קצור יבש לקצור אביב קצור קודם [גבי עומר כתיב אביב קלוי באש וגו', ותני אם נמצא תבואה קצורה שהיא אביב כלומר לחה ונמצא שעורים יבשים שעדיין קמה ואינו קצורים, אביב קצור קודם אע"ג שמצוה לקצור מ"מ כיון שזה שקצור משובח בגופו הוא קודם, ש"מ משובח בגופו קודם, קרבן העדה], הדא אמרה משובח בגופו קודם משובח במראיו משובח בגופו קודם".

ולכאורה בהשקפה ראשונה צ"ב דמהי הראיה שהביא רבי ירמיה להכריע ממצות העומר לנדו"ד, והרי שם אין הנידון אם משובח בגופו עדיף מ"משובח במראה", אלא הנידון הוא אם יש להביא מן האביב שהוא שמן יותר [משובח בגופו] או מן היבש משום לתא ד"מצות" הקצירה, משא"כ הכא דהשאלה היא אם "משובח בגופו" קודם או "משובח במראה", ומהי אפוא ההוכחה דרבי ירמיה מהתם שמשובח בגופו מכריע את היבש להכא שמשובח בגופו מכריע את המשובח במראה.

ונראה דהפירוש בזה פשוט, והוא דא"נ דאין הנידון דהתם בדומה ממש לנדו"ד, מ"מ סברת רבי ירמיה בזה היא ללמוד ולהכריע מהתם דאי נימא דמשובח בגופו מכריע "מצוה" של קצירה, וזאת משום מעלת השבח שבגופו, א"כ כ"ש וק"ל לנדו"ד שמעלת משובח בגופו מכרעת את מעלת משובח במראה.

ובעצם נראה כי הדברים מבוארים בפירוש 'פני משה' שם וז"ל "ואם יש כבר אביב שהוא כבר קצור ויבש לקצור, אביב הקצור קודם, שאע"פ שמצוה היא לקצור מ"מ הואיל וזה משובח בגופו הוא שהוא אביב כרמל עודנו לח מצוה בו יותר, א"כ הדא אמרה דהכא "נמי" המשובח בגופו קודם הוא", ונראה כי בדקדוק לשונו "דהכא נמי" כוון בזה הפנ"מ להבהיר תוכן סברתו של רבי ירמיה וכמוש"נ.

ולכשתרצה נראה שכן הוא מדוקדק גם בגוף לשונו של רבי ירמיה עצמו דקאמר "נישמעניה מן הדא", והיינו שיש ללמוד דבר זה בבחי' "דבר מתוך דבר" ממצות העומר, דאף דאינו בדומה ממש לנדו"ד מ"מ ניתן ללמוד ["נישמעניה"] מהתם שאם מעלת משובח בגופו מכרעת אפילו גדר של "מצוה", א"כ כ"ש שמכרעת גם מעלת משובח במראה. ונראין דהדברים בזה פשוטים וברורים, ולא באתי אלא להעיר על

ועד"ז העיר עוד מהך דיומא כה, ב דתנן שם לעיל מיניה [כה, א] "דרך הלוכו היה קרב", ולהלן בגמ' שם [כה, ב] "כיצד דרך הלוכו הראש והרגל החזה והגרה ושתי ידים ושתי דפנות העוקץ והרגל, רבי יוסי אומר דרך הפשטו היה קרב כיצד דרך הפשטו וכו', אמר רבא בין תנא דידן ובין רבי יוסי בתר עילווא דבשרא אזלינן, מר אזיל בתר איברא דבישרא [תנא דידן הולך אחר עילוי גודל האיברים, רש"י] ומר אזיל בתר שמנא דבישרא [ורבי יוסי הולך אחר עילוי השמן, רש"י]".

והנה כדרכו בקודש קיצר הגאון ז"ל בלשונו החרף, ולאחר העיון נראה להעיר בפירושו וכוונת דבריו בכל זה וכדלהלן במרוצת דברינו בע"ה.

ה. ונראה לומר הביאור בדבריו הקצרים בזה, דכוונתו לפרש סברת הכתוב להקדים בפעם האחת מראה לבריאות בשר ובפעם השניה בריאות בשר למראה, ופירש ע"פ דרכו דהיינו משום דאיכא מחלוקת בדבר בהלכה אם מראה קודם לבריאות בשר או להיפך ויש מקום לכאן ולכאן.

דהנה מצינו בירושלמי שם דמקודם דאיפשטא לה הנה מיבעיא בעיא לן לענין קרבנות אם משובח בגופו עדיף או משובח במראה, והרי קס"ד ובעיא בתורה תורה היא, ומגוף עצם השאלה מתבאר שישנם שתי שיטות בדבר אם משובח במראה עדיף או משובח בגופו עדיף, ולזה רמז הכתוב בהקדמו פעם אחת מראה ["משובח במראה"] לבריאות בשר ["משובח בגופו"] ופעם שניה להיפך, להורות על שתי הדיעות בדבר אם משובח במראה עדיף או משובח בגופו, וזהו דתחילה הביא הכתוב דעה האחת שמשובח במראה עדיף ["יפות מראה ובריאות בשר"] ואח"כ נקט הכתוב הדעה השניה דמשובח בגופו עדיף ["בריאות בשר ויפות תאר"].

וזהו דציין הגאון הרוגצ'ובי ז"ל לירושלמי שם, דנראה דאין כוונתו בזה להורות על מסקנת התלמוד שם [משובח בגופו עדיף] אלא על גוף השאלה המקורית וצדדי הספק [קרי: המחלוקת שבדבר], ובלשונו "עיין בירושלמי פ"ו דיומא מי קודם לקרבן, משובח בגופו או משובח במראה", שעפ"ז מבואר שינוי לשונות הכתובים שרצה הכתוב לכלול בזה את שתי הדיעות וכמוש"נ³.

כוונת הדברים [עוד נראה לומר הביאור בזה באו"א ע"ד הפלפול המיוסד על דרכו של הרוגצ'ובי ז"ל, ועוד חזון למועד בע"ה].

(3) ויעויין בדברי הגאון ז"ל להלן עה"פ (שם, יח) "והנה מן היאר עלת שבע פרות בריאות בשר ויפות תאר וגו'" שכתב להעיר עוה"פ עד"ו ז"ל "שינוי הלשון כך, דכבר כתבתי דזה פלוגתא מה עדיף בשר שמן או הרבה בשר עיין יומא דף כ"ה ע"ב, וכן זה בעיא דאיפשטא בירושלמי פ"ו דיומא מי קודם טובת מראה

ו. וממשיך הגאון ז"ל ומציין גם להך דבבלי שם, דגם שם מצינו שנחלקו תנאי אם מעלת גודל האברים [גדול בבשר] עדיף או מעלת היותו שמן עדיף, ומפרש הגאון ז"ל דהרי זו "מעין" פלוגתת הירושלמי הנ"ל.

והנראה לומר בביאור הדברים, דהנה בהשקפה ראשונה הרי אין הפלוגתא שבבבלי אותה הפלוגתא דהירושלמי ממש, דהנה ג' מדריגות הן הא' משובח במראה, והב' מעלת היותו בשר שמן, והג' מעלת גודל הבשר בכמות, וכמ"ש הגאון ז"ל להדיא בפירושו עה"ת להלן (שם, יח) "והנה קודם מ"ת הוה מראה עדיף מן שמן, ושמן מן הרבה בשר", וכ"ה פשוט.

והנה יסוד השאלה בירושלמי שם היא אם דבר שהוא "שמן" ואין מראהו טוב [משובח בגופו] עדיף מדבר שמראהו טוב ואינו שמן כל כך [משובח במראה] או להיפך, וכמפורש להדיא בקרבן העדה שם עיי"ש, אמנם יסוד השאלה בבבלי שם היא אם דבר שהוא שמן ואינו גדול בבשר בכמות עדיף מדבר שגדול בכמות ואינו שמן כל כך או להיפך.

אלא שמדברי הגאון ז"ל שהביא את שתי הפלוגות בחדא מחתא [ומפרש עפ"ז תוכן שינוי לשונות הכתובים] מתבאר דמפרש דשתי הפלוגות עולות בקנה אחד ותלויות זו בזו, ונראה בביאור הדברים דגדר מעלת היותו שמן הרי היא כמו מעלה "ממוצעת", כלומר שביחס למשובח במראה הרי שמעלת היותו בשר שמן נחשב למשובח "בגופו" [וכמבואר להדיא בירושלמי], אמנם ביחס למעלת גודל הבשר בכמות [קרי: "משובח בגופו ממש"] הנה בשר שמן נחשב למעלה איכותית כמו וע"ד משובח במראה.

ובהתאם לזה נראה דאי נימא דמעלת בשר שמן ביחס למשובח במראה הרי בשר שמן עדיף להיות דמשובח בגופו קודם [נידון דהירושלמי], הנה כמו כן נימא שמעלת גודל בשר בכמות מרעת מעלת בשר שמן, שכן גודל בשר בכמות הוא משובח בגופו "יותר" מבשר שמן [נידון דהבבלי], וכמו כן להיפך דאי נימא שמעלת משובח במראה עדיפה וגוברת על מעלת בשר שמן להיות דמשובח במראה קודם למשובח בגופו

או משובח בגוף עדיף", וגם כאן נראה הכוונה ד"שינוי לשון" הכתובים מתבאר ע"פ עצם "בעיא" דהירושלמי [וכמו"כ ע"פ פלוגתת תנאי בבבלי שם וכפי שיתבאר להלן בפנים], והיינו דשינוי לשונות הכתובים הוא להורות על שני השיטות אם טובת מראה עדיף או משובח בגופו עדיף וכמוש"נ, והן הן הדברים.

[נידון דהירושלמי], הנה כמו כן נימא דבשר שמן ביחס לגודל בשר בכמות הרי בשר שמן [הנחשב למעלה איכותית ביחס להרבה בשר] הוא המכריע [נידון דהבבלי].

ומעתה נמצינו למדים שגם בבבלי נחלקו תנאי ביסוד שאלה זו אם משובח במראה או משובח בגופו קודם, או בסגנון אחר אם מעלה "איכותית" עדיפה וגוברת על מעלה "כמותית" או להיפך, וזהו כוונת הכתוב שהקדים בפעם האחת "מראה" [מעלה איכותית] ל"בריאות בשר" [מעלה כמותית] ובפעם השנייה להיפך, וזאת לרמז על שתי הדיעות אם בשר שמן [מעלה איכותית] עדיף מהרבה בשר [מעלה כמותית] או להיפך וכמוש"נ.

ז. והנה כד דייקת שפיר הנה בתחילה ציין הרוגצ'ובי ז"ל להך שאלה דירושלמי ורק אח"כ ציין גם להך פלוגתא דהבבלי, ולהמבואר יתכן לומר שהכל בזה הוא בדקדוק גדול, והיינו משום דהגם כי שתי הפלוגתות הם מעין אותה פלוגתא ועולות הן בקנה אחד וכמוש"נ, מ"מ הנה נידון הכתובים דידן ["יפות מראה ובריאות בשר"] קרוב יותר לנידון שאלת הירושלמי מנידון פלוגתת הבבלי.

ד"יפות מראה" הוא הוא מעלת "משובח במראה" שמראהו טוב, ו"בריאות בשר" נראה דהיינו בשר שמן שהיא מעלת "משובח בגופו", וכמו שכתב הגאון ז"ל להדיא להלן בהמשך דבריו (שם, יח) "נקט תחילה בריאות בשר ואח"כ יפה תאר דזה ג"כ עדיף דהוה שומן אבל יפות מראה זה נאה", והרי זו ממש שאלת הירושלמי אם דבר שהוא "שמן" ואין מראהו טוב [משובח בגופו] עדיף מדבר שמראהו טוב ואינו שמן כל כך [משובח במראה] או להיפך.

משא"כ פלוגתת התנאים בבבלי היא בנידון אחר קצת, והוא אם דבר שהוא שמן ואינו גדול בבשר בכמות עדיף מדבר שגדול בכמות ואינו שמן כל כך או להיפך, ולכן ציין תחילה הגאון ז"ל להך דירושלמי דהוא בדומה ממש לנדו"ד, ורק בהמשך ציין גם להך דבבלי כיון דתוכן הפלוגתא שם עולה היא בקנה אחד עם ספק הירושלמי וכמוש"נ.

עוד נראה להעיר בדברי הגאון ז"ל במש"כ בזה להלן (שם, יח) ובעומק כוונתו בכל זה, ועוד חזון למועד בע"ה.



פשוטו של מקרא

כמה הערות בפשש"מ

הרב שרגא פייוזיל רימלער

רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

חטא העגל

בפ' כי תשא בסיפור חטא העגל יש כמה תמיהות בפשוטו של מקרא, ויובאו להלן על סדר הכתובים:

א. בפ' ל"ב בפסוק י' כתוב "ואכלם", פירושו כליון כל עם ישראל ר"ל כמו שממשיך ואעשה אותך לגוי גדול, וצ"ל הלא מפורש ששבט לוי לא חטאו ואיך אומר הקב"ה "ואכלם", וכטענת אברהם אבינו "חלילה לך" וגו' "להמית צדיק עם רשע" וגו' "השופט כל הארץ לא יעשה משפט", היתכן שה' יאמר "ואכלם"!? ואין לשאול מדוע משה לא הגיב כך, כי משה מסר נפשו גם על עובדי העגל ולא הבדיל בין צדיק לרשע כלל עד שאמר "מחני נא" וגו'.

ב. ל"ב י"ט ברש"י ד"ה וישלך מידי וגו' כותב "וכל ישראל מומרים", ומקורו בגמ' שבת פ"ז ע"א, אבל שם לא נאמר "וכל" אלא "וישראל מומרים", ולמה שינה רש"י והוסיף "וכל"? ועוד, הרי שבט לוי לא חטא ואיך כותב רש"י "וכל ישראל מומרים"!? ואפי' את"ל שמשה בהיותו בהר לפני שירד למטה עדיין לא ידע ששבט לוי לא חטא, מ"מ אינו מובן למה שינה רש"י מלשון הגמרא והוסיף "וכל"!?

ג. בפסוק כ' ברש"י ד"ה וישק את בני ישראל, כותב ג' מיתות נידונו שם, עדים והתראה בסיף, עדים בלא התראה במגפה, שנאמר "ויגף ה' את העם" (ל"ג ל"ה), לא עדים ולא התראה בהדרוקן שבדקום המים וצבו בטניהם. ושם בפסוק כ"ו כתוב "מי לה' אלי ויאספו אליו כל בני לוי", וז"א שמלבד שבט לוי חטאו כל ישראל בעגל, וא"כ יוצא שמבין כל עובדי העגל היו כאלו השייכים לכת שחטאו בעדים והתראה, וכאלו השייכים לכת של עדים בלי התראה, ואלו השייכים לכת של לא עדים ולא התראה, ולפי זה יוצא שכל ישראל מלבד שבט לוי נדונו שם, היתכן שכל ישראל נידונו ר"ל למיתה!? וא"ת שהיו כאלו שלא השתייכו לאף אחד מג' סוגים הנ"ל, א"כ היו רבים מבני ישראל שלא חטאו, וא"כ כשהכריז משה "מי לה' אלי" למה נאספו אליו רק שבט לוי? וא"ת שהדגשת הכתוב "כל בני לוי" אינו לשלול בני ישראל משבטים אחרים,

רק להדגיש שבנוגע ללוי היה כל השבט כשר, ולא היה אף א' משבט לוי שחטא בעגל מה שאין כן בשאר השבטים היו כאלו שחטאו וכאלו שלא חטאו, א"כ שהיו רבים משאר השבטים וגם הם נאספו אל משה כשהכריז "מי לה' אלי", א"כ למה נאמר שם בפסוק כ"ח ויעשו בני לוי כדבר משה, וכן בפסוק כ"ט "מלאו ידכם" מפרש רש"י בדבר זה שתחנכו להיות כהנים למקום, הרי משמע מפורש שרק בני לוי נאספו אל משה ורק הם עשו כדבר משה ולא שאר בני ישראל, וא"כ קשה כנ"ל שכל ישראל מלבד שבט לוי חטאו בעגל ונידונו בא' מג' מיתות הנ"ל, איך אפשר לומר שכולם נידונו?! ואם רבים משאר שבטי ישראל לא חטאו למה לא באו למשה עם כל בני לוי?!

ד. בפסוק כ"ח ויפל מן העם ביום ההוא כג' אלפי איש, שזה כתוב אחר שנאמר בתחילת הפסוק ויעשו בני לוי וגו', משמע שג' אלפים אלו היו מן הכת של עדים והתראה ונידונו בסיף, וא"כ מהו החשבון של אלו שמתו במגיפה ושל אלו שמתו בהדרוקן ע"י המים? וא"ת שמספר זה של ג' אלפים כולל כל אלו שמתו מכל הג' סוגים, וא"כ לא היו יותר מג' אלפי איש שחטאו בעגל מכל העם, הרי זה מועט מן המועט, ורובם ככולם מבני ישראל לא חטאו בעגל, והדרא קושיא לדוכתי למה לא נאספו כולם למשה ביחד עם בני לוי? ואיך זה מצדיק טעמו של משה בשבירת הלוחות ש"כל ישראל מומרים", ואפי' ללשון הגמרא "וישראל מומרים" היתכן שבגלל מספר מועט של ג' אלפים החליט משה לשבור הלוחות? וא"ת שאכן כל בני ישראל מלבד שבט לוי חטאו בעגל ואעפ"כ לא נענשו כי לא השתייכו לאף א' מהג' סוגים של א) עדים והתראה, ב) עדים בלא התראה וג) לא עדים ולא התראה, ואעפ"כ חטאו בעגל, א"כ מה היה חטאם?

והביאור י"ל שהג' סוגים שנידונו חטאו ע"י מעשה, היינו שהשתתפו בעבודתו, בהקרבת קרבנות, ובריקודים ומחולות וכיו"ב, ואפשר שכל הג' סוגים ביחד היו ג' אלפי איש. אבל כל שאר ישראל מלבד שבט לוי אע"פ שלא עבדו בפועל ולא השתתפו במעשה אבל בלבם ובמחשבתם האמינו בהעגל וזוהי היה חטאם, אבל מכיון שלא חטאו במעשה לא נידונו ולא נענשו, אבל בזה שהאמינו בהעגל נעשו מומרים, ולכן לא נאספו למשה בקריאתו מי לה' אלי.

ומה שאמר הקב"ה "ואכלם" י"ל שכוונתו לכל ישראל מלבד שבט לוי שלא חטאו כלל, כי בטח לא הי' אהרן ובניו נכללים וכמו"כ כל שבט לוי ומה שאמר ה' "ואכלם" כוונתו לכל החוטאים בין במעשה ובין במחשבה, ולא על שבט לוי שהיה כשר ולא חטאו כלל.

ומה שרש"י כותב "וכל" ישראל מומרים, כי רש"י מוכרח לפרש לפשוטו של מקרא טעמו של משה בשבירת הלוחות ואי נתינת הלוחות לישראל, כי לימודו מפסח, שאמרה תורה כל בן נכר לא יאכל בו, וא"כ היה סבור שכל ישראל מומרים, דאם לאו למה לא יתן התורה לאלה שלא חטאו ולמה למנוע התורה מהם? ולכן הוסיף רש"י שסבר משה שכל ישראל מומרים, וא"כ אין למי ליתן התורה, ולא היה לו ברירה אחרת וישבר את הלוחות.

ומיושבים כל התמיהות הנ"ל לפי פשוטו של מקרא.



שונות

"והמיטיב לכל יום ויום" (גליון)

הרב מאיר צירקינד

מייאמי, פלורידה

בגליון א'ק"ב כתב הרב ישכר דוד קלויזנר שיחי' לבאר גרסת כ"ק אדה"ז בסידורו בברכת המזון "המלך הטוב והמיטיב לכל בכל יום ויום. הוא הטיב לנו".

וזה לשונו: ויתכן לבאר מדוע בחר רבנו הזקן כך, די"ל שהיה קשה לו שהסדר מתאים יותר שתיבות 'בכל יום ויום' בא בסוף המשפט ולא בתחילתו, ע"ד מה שמברכים בברכת המזון בברכה השניה: "ועל אכילת מזון שאתה זן ומפרנס אותנו תמיד בכל יום ובכל עת ובכל שעה" - ולא אומרים "ועל אכילת מזון שאתה תמיד בכל יום ובכל עת ובכל שעה זן ומפרנס אותנו", וה"נ בתהלים (קכא, ח) נאמר: "ה' ישמר צאתך ובואך מעתה ועד עולם", ולא "מעתה ועד עולם ה' ישמר צאתך ובואך", ועוד כהנה רבות. אם כן, היה מתאים יותר לומר שה' בכל יום ויום יהיה בסוף המשפט, ולכן הצמיד אותו אלמעלה (ובלי ה'שי"ן), וא"ש. "עכ"ל.

והנה, ממה שהביא מהפסוק בתהלים, אין ללמוד שום כלל. דשוברו ב'אסתר' (ב): (יא) ובכל יום ויום מרדכי מתהלך לפני חצר בית הנשים וגו'. (אבות פ"ו) "בכל יום ויום בת קול יצאת מהר חורב...". (תהילים צ, ב) "ומעולם עד עולם אתה ק-ל". (שם קג, יז) "וחסד ה' מעולם ועד עולם על יראיו". (ישעי' ט, ו) "מעתה ועד עולם קנאת ה' צבק'ות תעשה זאת". (ירמי' יז, ד) "כי אש קדחתם באפי עד עולם תוקד".

וזה מה שמצאתי בנידון דידן:

א. בספר הגדה של פסח עם באור מטע לשם אבי (נדפס בשנת תרפ"ג) כתב, וז"ל: דבר חדש ראיתי בהגדה של מהר"ל זצ"ל מפראג שהוציאה לאור בשנת תרס"ח מרב ר' יודיל ראזינבערג נ"י בווארשא והנה בברכת הטוב והמטיב הגירסא שם הא-ל הטוב והמטיב לכל בכל יום ויום. ואח"כ הוא היטב לנו הוא מטיב לנו הוא ייטב לנו וגו'. והוא גירסא נכונה כי כפי הנוסחא בכל הסידורים שבכל יום ויום הוא היטב וכו' אינו מובן הלשון משבח הטבה מעבר והוה על כל יום ויום, והיה לנו לשבח הטבה שבכל יום ויום או בלשון עבר או בלשון עתיד לבקש על להבא. ואם כי נוכל לדחוק שהמכוון בהטבת ההוה על הרגע הזו שהאדם אומר זה. אך נראה בעליל שגירסת המהר"ל ז"ל היא נכונה ומצוה לפרסם זה שיאמר כן כל אדם בברכת מזונו... ולפלא לי על הרב המוציא לאור שלא העיר בזה כאשר העיר במה שבסוף ברכת המזון מסיים בעושה שלום במרומיו וכו' ולא נאמרו שם יתר הפסוקים. עכ"ל.

לא זכיתי למצוא ה"הגדה" הנ"ל, אך מצאתי "הגדה של פסח לקוטי דבורים מאת תפארת מהר"ל זצ"ל.. (ברוקלין תשי"א) וכנראה זה צילום מההגדה הנ"ל ושם איתא

קְדוּשָׁתֵנו קְדוּשַׁת יְעֻקֵב רִנְעָנוּ רִנְעָתָהּ יִשְׂרָאֵל הַמֶּלֶךְ הַטּוֹב וְהַמְטִיב לְכָל יוֹם וְיוֹם.
הוּא הַמְטִיב לָנוּ. הוּא מְטִיב לָנוּ. הוּא יוֹטֵיב לָנוּ. הוּא גִמְלָנוּ הוּא נוֹסֵלָנוּ הוּא יַנְּגֵלָנוּ
ב. ובספר זכרנו לחיים (סדר חודש ניסן - תרל"ה) איתא:

**יִשְׂרָאֵל • הַמֶּלֶךְ הַטּוֹב וְהַמְטִיב לְכָל בְּכָר
יוֹם וְיוֹם • הוּא הַמְטִיב לָנוּ הוּא מְטִיב לָנוּ הוּא**

ובשולי הגליון "זכר לפסח" כתב ". . ונ"ל דלגירסת מרן ז"ל צריך להבחין בין בכל יום ויום להוא הטיב וכו' דבכל יום ויום חוזר למעלה למ"ש המלך הטוב והמטיב לכל, ושוב מתחיל להודות הוא הטיב וכו' ודוק:".



קניית פסוקי אתה הראת*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. באגרות קודש של רבינו ח"ב עמ' רנז כתב וזלה"ק:

"לויט ווי איר ווייסט, איז יעדער יאר שמחת תורה אין דער פרי פארקויפט מען לויט דעם סדר פון כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א, פסוקי אתה הראת פאר דעם מרכז לעניני חנוך. דעם יאר, אז איר זייט דא ניט געווען, בין איך לכתחילה געווען מסופק וואס צו טאן: א) צי קויפן פאר אייך א פסוק, ב) אויב יא, פאר וואס פאר א סכום, ובפרט אז איר האט ניט געשריבן וועגן דעם.

דערנאך אבער, נמענדיק אין אכט אז: א) לויט דעם אלטן רבי'נס לשון (אגרת הקודש סימן טז) לא נעלם ממני צוק העתים אשר נתדלדלה הפרנסה. . ועם כל זה לא טוב הם עושים. . אשר קפצו ידם הפתוחה מעודם עד היום הזה ליתן ביד מלאה ועין יפה. ב) הצדקה אינה רק הלואה להקב"ה. . וגמולו ישלם לו בכפלים בעולם הזה. ג) יש לחוש. . כשחבריו נמנים לדבר מצוה והוא לא נמנה עמהם. ד) ווי איך האב אמאל געהערט פון כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א "אז מען דארף ניט באווייזן א וועג אויף פארקלענערן". ה) זכין לאדם שלא בפניו – איז בא מיר געבליבן, אז איך פון מיין זייט דארף רעכענען און זאגן אז אזוי ווי פאר א יארן קויפט איר א פסוק און פאר דעם זעלבן סכום (ח"י פעמים ח"י דולר)".

והנה בהשקפה ראשונה צ"ב כוונת רבינו במה שהביא בזה "חמשה" טעמים ונקודות שונות בתור נימוק לסברתו ומסקנתו החיובית להכריע לקנות פסוק מפסוקי "אתה הראת" בעד הנמען, דמדוע הוצרך רבינו לכל הני נימוקים, זאת ועוד צ"ע משמעות סדר הדברים בזה דמדוע בחר רבינו להביאם דוקא בסדר הנזכר, ומובן ופשוט שכל זה הוא בדקדוק גדול וכולהו צריכי, וצ"ב.

ב. ולאחר העיון נראה לומר הביאור בכל זה, והוא דחמשת הנקודות שהביא רבינו ובסדר הנזכר דוקא, הנה בהתאם לתוכן ספיקו של רבינו שהזכיר בתחילת הדברים אשר כמה נקודות בדבר, וכנגדן הוא דנימק רבינו בהמשך דבריו את הכרעתו והחלטתו בנידון, וכפי שיתבאר.

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

דהנה בתחילת המכתב כותב רבינו שנסתפק "א) צי קויפן פאר אייך א פסוק, ב) אויב יא, פאר וואס פאר א סכום", והיינו שכמה ספיקות בדבר, הא' האם לקנות פסוק עבור הנמען בכלל, והב' באם כן אזי באיזה סכום לקנותו.

ושוב הוסיף רבינו ע"ז נקודה שלישית "ובפרט אז איר האט ניט געשריבן וועגן דעם", ובפשטות קאי הך "ובפרט" על שני העניינים שהזכיר לעיל מיניה, כלומר הן על הספק הראשון אם לקנות בכלל והן על הספק השני באיזה סכום לקנות, שבשתי הספיקות הסתפק רבינו "בפרט" כיון שהרי הלה הנמען לא כתב והורה לרבינו עד"ז במפורש.

ועל זה ממשיך רבינו ומנמק את סברתו והחלטתו בכל הני נקודות, ובסדר ד"על ראשון ראשון", והיינו דתחילה מבאר רבינו סברתו להכריע בספק הראשון לחיובא לקנות פסוק בעד הנמען בכלל, ועלה הוא דקאי ג' נקודות הראשונות, ושוב מנמק רבינו סברתו בהנוגע לספק השני באיזה סכום לקנות, ועלה הוא דקאי נקודה הד', ושוב מתייחס רבינו לנקודה האחרונה - הך פרט שהלה לא כתב במפורש עד"ז, ומנמק רבינו מדוע בכל זאת הסיק שאין זו סיבה ראויה למנוע ולעכב את החלטתו לפעול לחיוב.

ג. וכך הוא ביאורם של דברים:

תחילה מנמק רבינו כי נכון הדבר ביותר שגם השנה יקנה הנמען פסוק מפסוקי אתה הראת, וזאת הן מצד עצם הענין לכשלעצמו [נימוק הא'], הן מצד השכר שבזה [נימוק הב'], והן מצד העונש עד"ז ח"ו [נימוק הג'], ומובן ומבואר בפשטות טעם סדר הדברים בזה גופא [והרי כ"ה גם סדר הדברים ב'אגרת הקודש' לאדה"ז שם שהובאו הני ג' נקודות בסדר הנוכר, ובפשטות הרי הוא מאותו הטעם דלהלן במרוצת דברינו].

והיינו דתחילה מבאר - בלי שום קשר לשכר ועונש צדדי - שכן מתבקש וראוי הדבר לעשותו מצד הענין "לכשלעצמו", שיש לו לאדם להמשיך בקיום מצות הצדקה כפי שהיה רגיל עד עתה [וכמ"ש באגרת הקודש שם "לא טוב הם עושים וכו'", כלומר "לא טוב" מצד הענין לכשלעצמו, ומכלל לאו אתה שומע הן].

ושוב מוסיף לבאר גם ה"שכר" על מצוה זו שהקב"ה "ישלם לו בכפלים בעולם הזה", ורק אח"כ לבסוף מוסיף גם שיש לחוש ל"עונש" באם חבריו נמנים והוא אינו נמנה עמהם, ששני פרטים אלו הם ענינים צדדיים "נוספים" על הנקודה הראשונה, ובשני עניינים אלו - בהתאם לדרך החסידות מדגיש תחילה השכר החיובי ובסוף מזכיר גם העונש השלילי שבזה.

מעתה שוב ממשיך רבינו ופותר את ספיקו הב' באיזה סכום לקנות, ועל זה כותב [נימוק הד'] כי בהתאם להוראות כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע שלא לפחות ממה שאדם רגיל לעשות, הנה החליט רבינו לקנות הפסוק באותו הסכום של שנה שעברה, וזאת כדי שלא לפחות מהרגלו דהנמען על כל פנים.

ושוב מסיים רבינו ומנמק את ה"ובפרט", מדוע זה שהלה לא הורה ע"ז במפורש לרבינו אין זו סיבה למנוע החלטתו של רבינו בשני הענינים, היינו הן בהחלטה לקנות פסוק בפועל והן בהחלטה לקנותו באותו סכום, ועל זה כותב רבינו [נימוק הה'] ש"זכין לאדם שלא בפניו", וממילא שגם אם אין הלה הנמען בפניו - ולא הורה לו על זה כלל - מכל מקום מכיון שמדובר בענין של "זכות", הרי שהכלל הוא כי "זכין לאדם שלא בפניו".

דקניית הפסוק עצמה הרי פשוט שהיא ענין של "זכות" עבור הנמען, וכמפורש להדיא בתחילת המכתב דעל ידי מצוה זו מגיעה לו "שכר" מהקב"ה בכפלים בעוה"ז, וכמו כן "מצילו" מעונש שלילי, ולענין קניית הפסוק באותו סכום מאשתקד, אולי יש לומר לחידודי כי בזה מזכהו הרבי בקיום הוראת הרביי"צ נ"ע שלא לפחות ממה שהיה רגיל עד כה.

[ולכאורה כן נראים הדברים פשוטים וברורים, ולא באתי אלא להעיר את לב המעיין על כוונת רבינו בכל זה, אשר יתכן ומפאת הקיצור בלשונו במכתביו הק' הנה בהשקפה שטחית אין הלומד שם לב לעומק כוונתו, וכפי שכבר כתבנו להעיר באיזהו מקומן בביאור גודל הדקדוק שבלשון מכתבי רבינו הק', ועוד חזון למועד בע"ה].



בטלו השמדות ולא יהי' עוד

הרב צבי הירש ברמן

ירושלים, אה"ק

בסה"ש תשנ"א (ח"א) עמ' 233 כותב כ"ק אדמו"ר וזלה"ק, "ישנם ענינים בלתי-רצויים שאינם באים בתור עונש על עונות, כי אם, מפני שכך גזר הקב"ה, ללא טעם והסברה כלל בשכל וחכמת התורה. ובלשון חז"ל (בנוגע להריגתו של רבי עקיבא שסרקו בשרו במסרקות של ברזל, ועד"ז כל עשרה הרוגי מלכות), "שתוק כד עלה במחשבה לפני", "גזרה היא מלפני" (ולא נאמר על זה "מי חשיד קב"ה דעביד דינא בלא דינא"). ואבוהון דכולהו - גזרת ברית בין הבתרים, כמ"ש "ידוע תדע כי גר יהי'

זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה", שאין זה בגלל עונות, אלא שכך גזר הקב"ה . . . אין לנו שום הסבר וביאור (ע"פ חכמת התורה) כלל וכלל על השואה, כ"א רק ידיעת העובדה ש"כך עלה במחשבה לפני", ואשר "גזרה היא מלפני" [אף שודאי לא באופן של חפץ (פנימיות הרצון) ח"ו, כאמור בתורה, "שכינה מה אומרת קלני מראשי", כי אם, ש"ברגע קטן עזבתך" ובודאי ובודאי לא ההסבר דעונש על עונות", עכלה"ק.

ובהערה 116 שם: "להעיר ממ"ש אדהאמ"צ בשער התשובה (ה, א) ש"האר"י ז"ל . . . אמר בפירוש שבזמנו דווקא בטלו השמדות שהי' בכל משך הזמן הזה ערך ת"ק שנה ("משנת גזרת תתנ"ו שבימי רש"י עד גירוש פורטגאל בזמן רנ"ב"), וכל אותן שקידשו השם אלפים ורבות בכל דור כמבואר בס' שבט יהודה מכל פרטי השמדות שהי' בכל שנה בזמן ת"ק שנה הנ"ל . . . הכל הי' מנשמות שהיו בזמן בית ראשון", ש"היו אנשים גולים . . . נשמות גבוהות", ו"היו עובדים את ה' . . . רק בעון פלילי דע"ז דבקו בו, ול הי' לכל הדורות הללו . . . עלי' ותיקון עד בזמן הפלסופים שבזמן רש"י והרמב"ם עד האר"י ז"ל", ד"לפי שהיו מוסיפים יניקה לע"ז כתרין דקליפה ע"כ התיקון הי' במס"נ על קה"ש באמונה פשוטה שהיא נגד סברת שכל האנושי . . . אך בזמן האר"י ז"ל שהי' מבחי' התיקון ונגלה אליו חכמת הקבלה האמיתית, בטלו השמדות ולא יהי' עוד". ומכאן הוכחה נוספת (באם יש צורך) שההשמדות דהשואה הו"ע בפ"ע, שאינו בגדר עונש ותיקון, כבפנים". עכ"ל השיחה.

ולכאורה כיצד יתאים זה עם דברי כ"ק אדמו"ר מוהרי"ץ בלקו"ד¹ "אך, מן ההכרח שתדעו שהצרות שסובלים יהודים מעבר לים אינן מקרה, זוהי גזירה מן השמים, הגזירה היא עונש על חטאים . . . משלמים את השטר של כל ישראל ערבים – בנפשות . . . יהודים, בני ובנות ישראל! לבי כואב עלי מאד מאד על ביטוים חמורים שונים שנאלצתי לומר אותם כדי לבטא את האמת כמו שהיא. במקרים כאלה הקשורים בסכנת נפשות, הרי כמה קשה שיהיה הדבר, מן ההכרח לומר זאת באופן ברור ומדוייק?"

וכן משמע ממכתב כ"ק אדמו"ר²: "במה שהעיר בשערי תשובה - לאדמו"ר האמצעי - רח"א ספ"ה "שבטלו השמדות ולא יהי' עוד" וקשה מגזירות ת"ח (ושבדורנו זה). יעוין שם שהמדובר הוא ע"ד השמדות שבאו לתקן ועו"ז שבביהמ"ק ראשון והנשמות שהיו אז - שכל אותם שקדה"ש בימי הבינים היו מנשמות אלו, וע"ז

(1) [המתורגם] ח"ג ע' 523 ואילך, סה"ש תש"א שיחת פורים.

(2) אג"ק ח"י ע' קסט.

אמר האריז"ל שבזמנו בטלו כו' כי נתתקן הענין והנשמות עלו כו". ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.



ספר ביאורי הזהר

הרב שלמה גאלדשטיין

תושב השכונה

לאחר הסתלקות כ"ק אדמו"ר הזקן כ"ד טבת תקע"ג בכפר פיענא בכפר של גוים, נשאר שם כל המשפחה, פרט לבנו בכורו¹ וממלא מקומו כ"ק אדמו"ר האמצעי, שהי' בעיר קרעמענצוג. ונשאר ללא כסף וכו'. והביא לשם את כל בני המשפחה ובדעתו הק' הי' לישב שם עד הקיץ הבע"ל, כי שמעתי שהבתים שלנו נשרפו. וגם קשה מאד הנסיעה לנשים וטף בימות החורף דרך רב כזה, על כן ודאי מההכרח לנו להתעכב בכאן עד אמצע הקיץ². והי' עליו לדאוג לכל הנ"ל, למצוא מקום להתיישבות, ובעיקר שיהי' לו חסידים מקושרים [כידוע ההתנגדות בזה - ואכה"מ להאריך בזה], ולעשות מעמד וכו'.

הנה בין כל הדברים הנ"ל ועוד, עלה בדעתו הק' להדפיס ספרי אביו כ"ק אדמו"ר הזקן הן בנגלה השו"ע ושו"ת ובחסידות את התניא עם אגרת הקודש וקונטרס אחרון, סידור עם דא"ח ב' חלקים, ביאווה"ג או ד' חלקים, וכל כתבי התורות וביאורים טובים הנאמרים מדי שנה ושנה בכמה חלקים. ובמשך השנים תקע"ג- תקע"ו התחיל לבצע את זה וכדלקמן. ובנוסף לזה אמר כו"כ מאמרים וכתב בזמן זה חלק מס' עטרת ראש; קונט' ההתפעלות; שער היחוד.

בשנת תקע"ד הדפיס את השו"ע וסיימו בשנת תקע"ו. וכן הדפיס את התניא עם אגרת הקודש וקונטרס אחרון.

בהקדמת הסידור עם דא"ח שנדפס בשנת תקע"ו כותב כ"ק אדמו"ר האמצעי: והי' אם יהי' עם לבבם נאמן לעסוק בהם [= בדרושי הסידור שנדפסו בשני חלקים] באמונה ולהגות בהם ללכת בזה בכל דרכי ה' להטות לבבם אל ה' ויהיו דברי קדש הללו .. קרובים אליהם בנפשם ולבבם למען ידעו לרדוף לדעת את ה' כל ימיהם ולזרעם

1) אופן השתלשלות בהתייסדות חסידות חב"ד דור ראשון, ודור שני, חוברת ו (קה"ת תשס"ט) ע' יז.

2) ראה בכ"ז וכן בכל הבא לקמן במבוא באגרות קודש אדמו"ר האמצעי מהדורת תשע"ג ע' 11 ואילך.

אחריהם. ודאי לא אמנע טוב . להביא בדפוס כל הכתבים שנאמרו בפי' מאמרי הזהר וכל כתבי התורות וביאורים טובים הנאמרים מדי שנה ושנה בכמה חלקים ומכלל הן כו' ולחור"נ אין מפרשים יותר.

כאן כותב כ"ק אדמו"ר האמצעי דבר חדש, שלא הי' בהדפסת התניא עם אגרת הקודש וקונטרס אחרון, וכן בהנוע להסידור עצמו, והוא שיש כאן תנאי על המשך הדפסת ספרי אביו שהם הביאורי הזהר; וכל התורות כו', "ומכלל הן כו' ולחור"נ אין מפרשים יותר". מה נתחדש בשנה זו שהביא את כ"ק אדמו"ר האמצעי לקבוע את התנאי לע"ע לא ידוע, אך איך שיהי' כנראה שנתקיים התנאי, שהרי באותה שנה הדפיס את ביאורי הזהר.

לאחר הדפסת הסידור עם דא"ח בשנת תקע"ו כנ"ל הדפיס כ"ק אדמו"ר האמצעי את ספר ביאורי הזהר³. הספר כולל דרושי כ"ק אדמו"ר הזקן ונסדר כפי סדר הזהר על פרשיות התורה ולא כפי סדר אמירתם.

ישנם עוד דרושים על הזהר מכ"ק אדמו"ר הזקן שנדפסו לפני"ז באותה שנה בסידור עם דא"ח ולא נכנסו וגם לא צויין אליהם בספר זה שנמצאים עוד דרושים לזהר בסידור עם דא"ח, פרט לאחד, וכדלהלן.

בשנת תרכ"א בלעמבערג נדפס הביאורי הזהר עוד הפעם עם הוספות, ע"י פלוני אלמוני שזהותו לא ידועה, ולכאורה מבלי שישאל את כ"ק אדמו"ר הצמח צדק⁴, מכיון שלא נזכר זה בספרו – ובפרט שזה ישיב את ממכרו. בסוף הספר כתב המו"ל בין השאר: כי לא ידפיסוהו בלתי רשות יורשי אדמו"ר המחבר וצלה"ה ז"ע. ניתן לפרש שורה זו כפשוטה שהמו"ל קבל רשות מיורשי המחבר מבניו וכו', אבל אינו מוכרח.

בסוף הספר בא שער שעליו נרשם: הוספות לספר ביאורי הזהר ו 9 דרושים חדשים שלא נדפסו בהוצאה הקודמת. היינו שהוא לא שינה בפנים הספר בסדר המאמרים שהדפיס כ"ק אדמו"ר האמצעי, אלא שבתור נספח לספר היינו חלק בפ"ע הדפיס עוד דרושים מכ"ק אדמו"ר הזקן מהנחות כ"ק אדמו"ר האמצעי על הזהר. הוצאה זו נתקבלה ע"י רבותינו נשיאנו וציינו אלי'. וראה בסמוך.

בשנת תשט"ז נדפס הספר ביאורי הזהר עוד הפעם ע"י רבינו נשיאנו (צילום מדפוס לעמבערג) הוצאת קה"ת ועם הוספות חדשות. אמנם גם כאן פנים בספר נשאר כמו שהוא ותוקנו רק איזה טעויות הדפוס. ובהוספות נדפס מאמר אחד שמופיע

(3) הנרשם מכאן ואילך לא ראיתי הדפוסים אלא ממה שנדפס בביאורי הזהר תשע"ה.

(4) יש לציין שבשנת תרי"א נדפס בלעמבערג הספר תורה אור (השונה מהתורה אור שהדפיס אדמו"ר הצ"צ), ואכ"מ להאריך בזה.

בסידור, שצויין אליו בפנים הספר בהוצאות הקודמות, וכאן ניתוספה הערה בפנים הספר שדרוש זה נדפס לקמן. ויש לציין שבשנה הנ"ל הסידור עם דא"ח לא הי' נמצא.

בשנת תשע"ה נדפס הספר עוד הפעם ע"י הוצאת קה"ת ובאותיות מרובעות ועם הוספות, ודפוס יפה וכו', והלואי שכל הספרים יודפסו באופן זה. אמנם פנים חדשות באו לכאן, שבפנים הספר סודרו המאמרים לא כפי הסדר שהדפיס כ"ק אדמו"ר האמצעי, אלא שההוספות נכנסו לפנים הספר כל דרוש במקומו, לפעמים לפני הדרוש שהדפיס כ"ק אדמו"ר האמצעי בהוצאה הראשונה ולפעמים לאחריו, עם הערה שדרוש זה נדפס בהוצאות הקודמות בהוספות.

באגרת השלוחה לכללות אנ"ש שנדפסה בריש ספר ביאורי הזהר שנדפס בשנת תקע"ו כותב כ"ק אדמו"ר האמצעי אודות ספר זה: להגות בהם בכל עת מצוא ובפרט בשבת. . . ולחכמים ולשומעים יונעם דברי האמת האלה. וכאשר ראה אראה הליכות דרכם בקדש באור תורה זו בנפשם ולבבם בעבודה שבלב ומוח ודאי לא אמנע הטוב האמיתי. . . להביא בדפוס עוד שנים ושלשה חלקים כאלה בביאור מאמרי הזהר שאלקט מכל הכתבים שנאמרו. . . ומלבד. . . כתיבי תורות וביאורים. . . שיחזיק כמה חלקים אך שלא להכביד על אנ"ש זה יצא ראשונה לדעת את אשר בלבבם כו'.

מזהו אנו רואים שדעתו הק' היתה להדפיס עוד שנים ושלשה חלקים – כמובן בקיום התנאי לדעת את אשר בלבבם כו' – זאת אומרת שזה הוא חלק א' והוא כולל מאמרים אלו. וחלק ב' יכלול מאמרי אחרים וכן חלק ג' וד'. זאת אומרת, ומובן ופשוט גם בלאו הכי, שיש סדר איזה דרושים יוכללו בחלק א' ואיזה בחלק ב' וכו'. ופשוט שיש שיטה בזה מדוע אלה באים בחלק א' ואלה בחלק ב' וכו'. ואולי גם לפי תכנית זו, לא כל הדרושים יודפסו בביאורי הזהר אלא אלו שאלקט מכל הכתבים. אבל בהקדמת הסידור נדפס: כל הכתבים שנאמרו בפ' מאמרי הזהר. ועפ"ז יש ליישב מה שהקשו בהערת המערכת בדף לד, א [לפני פ' עקב] נמצאת שורה: זהו פ' ואתחנן נדפס בסידור. . . בסידור עם דא"ח נדפסו עוד מאמרים שהם על הזהר. ואינם מופיעים בס' ביאורה"ז. אך משום מה לא צויין בביאורה"ז כאן רק על זהו פ' ואתחנן.

ופשוט שציון זה אינו ציונו של המדפיס, אלא ציונו של כ"ק אדמו"ר האמצעי, ולכאורה כוונתו הק' היא אשר בספר זה שהוא חלק א' ממה שחשב להו"ל "להגות בהם בכל עת מצוא ובפרט בשבת", הנה מאמר זה שבסידור שייך לספר זה, ולא שאר הדרושים שבסידור על הזהר, שאולי הם שייכים לשאר החלקים שחשב להוציאם במשך הזמן. [ומה שלא נדפס המאמר כאן עוה"פ מפני שכבר נדפס בסידור בשנה זו]. ויש לציין שמאיזה טעם שיהי' הנה לאחר ספר זה לא הדפיס כ"ק אדמו"ר האמצעי עוד מדרושי אביו פרט להסידור עם דא"ח בשנת תקע"ח עם הוספת מאמרים. ובשנת תקע"ז ואילך התחיל בהדפסת ספריו.

ועפ"ז יש להעיר, שצ"ע האם הדפסת המאמרים שבהוספות במקומם הוא דבר שכן ומכוון.



מענה להנ"ל

הרב גבריאל שפירא

מערכת "אוצר החסידים"

הכותב שי' מביע דעתו בענין הדפסת ספרים, וניכר שעיסוקו הוא בעניני הוצאה לאור ויש לו הבנה קצת בענינים אלו.

בנידון זה, דעתו ידועה מכבר, אך לא נתקבלה על שאר חברי המערכת, אלא ממשיכים ב"ה דוקא לפי ההוראות שנתקבלו כל השנים מאת רבינו, שעיקרם היא הדפסת הספרים ביופי והידור וכבוד, ולתפארת תורות רבותינו הקדושים.

ולגוף הענין, הנה הוא כותב דבריו באריכות ותסבוכת לשונות, ועושה רושם כאילו מדובר על איזה ענין של "התקשרות" כביכול כלפי רצונו של כ"ק אדמו"ר האמצעי, בשעה שלא מיני' ולא מקצתי'.

ועל כן נבהיר את הדברים:

מאמרי הביאורי הזוהר הם דרושים שאמר רבינו הזקן מדי שבת בשבתו ובעוד זמנים מיוחדים לבאר דברי הזוהר, וכ"ק אדמו"ר האמצעי העלה אותם על הכתב. אחרי זה מסר אדהאמ"צ חלק מהם לדפוס, וכתב שבדעתו להדפיס גם שאר דרושים אלו שבכתב-ידו שהם על הזוהר.

אך מצד עיסוקו בהדפסת ספרים אחרים, וגם ההגבלות בעניני הוצאות הדפוס, כאשר כותב אדהאמ"צ בעצמו באגרות קודש שלו, לא איסתייעא מילתא ולא סיים להדפיס בעצמו את שאר מאמרי ביאורי הזוהר. [הוא החל בכתיבת מאמרי "תורת חיים" וכותב שבתוכניתו לכתוב ספר זה על כל התורה, אך לא איסתייעא מילתא והדפיס רק חלק אחד על בראשית עד פ' ויצא, וחלק השני של תו"ח הדפיסו אח"כ בניו ממה שליקטו, ואח"כ בהוצאת קה"ת הדפיסו ג"כ חלק מלוקט של דרושי אדהאמ"צ על שמות בשם "תורת חיים". אדהאמ"צ נסתלק בשנת תקפ"ח בגיל נ"ד]. אך לבסוף נתקיים רצונו של אותו צדיק, ובתקופת נשיאות כ"ק אדמו"ר הצ"צ, נדפס בלעמבערג קונטרס הוספות של עוד מאמרים מסוג זה על הזוהר.

אח"כ בהוצאת קה"ת תשט"ו (שהיה רק דפוס צילום של לעמבערג) ניתוסף בסוף ספר ביאווה"ו עוד מאמר נוסף על זוהר ואתחנן.

ומעתה בהוצאת קה"ת, כאשר ניגשו להדפיס את כל ביאורי זוהר מחדש, בהתאם להוראתו המפורשת של כ"ק אדמו"ר לסדר את הספרים שבאותיות רש"י באותיות מרובעות, והוצאה זו, מלבד היותה באותיות מרובעות עברה גם הגהה נכונה ומתוקנת ועימוד חדש בתוספת מראי מקומות בשולי העמוד ועוד הוספות רבות כהוראות רבינו, הנה כאשר נסדר הספר מחדש, המאמרים סודרו בסדר מסודר ככל ספרי החסידות וככל ספרי גדולי ישראל, לפי סדרם בזוהר, ובתחילת כל מאמר גם נרשם מקורו, אם הוא מדפוס קאפוסט או מדפוס לעמבערג וכיו"ב. ופשוט שלא הי' מקום להדפיסו באופן שכל הספר יהיה מקורח ומנומר ח"ו, דרושים בלי שום סדר של דפי הזוהר וכיו"ב.

[לדוגמא בעלמא יש לציין לספר "תורת חיים" שמות החדש הנ"ל, שבעריכת הרב א"ז פיקרסקי שי', שבהוצאה חדשה זו, המאמרים שונו מכפי הסדר שהיה בהוצאה הקודמת בשנת תש"ו על ידי כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ ועל ידי רבינו ועל ידי הכותב (שכתב המאמרים עוד בחיי כ"ק אדמו"ר האמצעי או אדמו"ר הצ"צ), ולא זו אף זו, הנה בהוצאה חדשה זו כמדומה אף נשמט לגמרי מאמר שהופיע בהוצאה הקודמת. וטעם הדבר פשוט ומובן לכל, שבהוצאה חדשה זו סודרו המאמרים לפי סדר הפסוקים וכיו"ב, משא"כ בהוצאה הקודמת שהיה רק דפוס צילום ולא היה אפשר לסדר המאמרים ע"פ הסדר. וכן הוא ממש בביאווה"ו. ויש עוד דוגמאות רבות, אך הדבר פשוט ולא אאריך יותר].

ועצתי אמונה לכותב שי' אשר במקום עיסוק זמנו בשילוח חצים כלפי ספרים שעוסקים בהם אחרים, שיתרכזו בשליחותו הוא ובחלקו שזכה להיות אושפזיכן לגבורה בעז"ה. ואת והב בסופה.

[תודתי נתונה להר"ר אלי' מטוסוב, על עזרתו בניסוח תגובה זו הנמסרת כאן].



לזכות

הילד חיים שניאור זלמן שיחי' בן הרה"ח לוי"צ שפירא

לרגל כניסתו לבריתו של אברהם אבינו

ביום רביעי ח' אדר א' ה'תשע"ו

ולזכות

הילד אבא בנימין שיחי' בן הרה"ח שנ"ז שפירא

לרגל כניסתו לבריתו של אברהם אבינו

ביום שישי י' אדר א' ה'תשע"ו

יה"ר שיזכו לגדלם לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירווי ממנם
ומכל יו"ח שיחיו,

רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



נדפס ע"י זקניהם

הרה"ח הרה"ת ר' גבריאל וזוגתו מרת מאליא רחל שיחיו

שפירא



לעילוי נשמת

הרה"ח ר' יחיאל מיכל שו"ב ע"ה

בן הרה"ח ר' אפרים ע"ה

פיקארסקי

נפטר שושן פורים קטן ה'תשנ"ה

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו הרה"ת ר' אפרים וזוגתו מרת חנה צבי' שיחיו

פיקארסקי

לחיזוק התקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורינו



לעילוי נשמת
הרה"ת הרה"ח ר' זלמן לייב ע"ה
בן הרה"ת הרה"ח ר' יעקב יצחק ע"ה

אסטולין

נפטר ביום חמישי שושן פורים קטן
ט"ו אדר א' ה'תשס"ה

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות
משפחתו שיחיו



לעילוי נשמת

אי"א מלאכתו מלאכת שמים
הרה"ח הרה"ת ר' יהושע זעליג הכהן ע"ה
ב"ר משה זלמן הכהן ע"ה

כצמאן

גלב"ע ח"י אדר ה'תשנ"ח

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

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

כצמאן

לזכות

החתן התמים מנחם מענדל הכהן שיחי' כ"ץ
והכלה מרת חי' מושקא שתחי' לוין
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שלישי כ"א אדר א' 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

הרה"ח הרה"ת ר' מרדכי אברהם הכהן מרת רבקה לאה שיחיו כ"ץ



לזכות

הילדה חנה תחי'

גולדה למזל טוב
ביום חמישי כ"ב אדר א' ה'תשע"ו

יה"ר שיזכו לגדלה לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירווי ממנה
ומכל יו"ח שיחיו,

רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



ולזכות הורי'

הרה"ח הרה"ת ר' חנוך העניך וזוגתו ומרת חי' מושקא שיחיו

ראזנפעלד



נדפס ע"י ולזכות זקניהם
הרה"ח הרה"ת ר' דובער וזוגתו שיחיו

יוניק

והרה"ח הרה"ת ר' שלום דובער וזוגתו שיחיו

ראזנפעלד

לעילוי נשמת

הנערה לאה מינדל ע"ה בת הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך שי'

נלב"ע ביום רביעי לפ' פקודי

כ"ט אדר ראשון ה'תשנ"ה

ת.נ.צ.ב.ה.



לזכות

הרב יוסף יצחק בן וויכנא

לרפו"ש תיכף ומיד ממש



לזכות

החתן התמים ישראל שיחי'

והכלה מרת חנה מושקא שתחי'

בראנשטיין

לרגל חתונתם בשעה טובה ומוצלחת

ביום שני כ"ז אדר א' ה'תשע"ו

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר גשיא דורנו

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



נדפס ע"י ולזכות הוריהם שיחיו