

ב"ה

ר"ח מנחם אב

ש"פ מטות-מסעי – חזק ה'תשע"ו

שנת הקהל

גליון יט [אלף-קיא]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 4 שירת הלויים בביהמ"ק השלישי אם אפשר ע"י רמקול
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 11 הפיכת התעניות לעתיד לבוא
הרב שלום צירקינד

תורת רבינו

- 12 מצות בנין המקדש ומצות מילה ע"י נשים
הרב חנני' יוסף אייזנבך
- 19 האם מותר לנסוע מהבית בחג הפסח בשביל דבר מצוה
הרב ברוך אבערלאנדער
- 22 בסבא ונכד ששמות הלע"ז שלהם שוים
הנ"ל
- 23 מקור דברי רש"י שליאיר לא היו בנים
הרב אברהם אלאשוילי
- 24 עצרת תהיה לכם
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 28 עיונים בצוואת אחיתופל
הרב בנימין אפרים ביטון
- 32 הציון ל"רשב"ץ" ברשימות לתניא פכ"ז
הרב אליהו אלאי

34 לאיזה "והתקדשתם" מכון אדה"ז

הנ"ל

35 "שערי עזרה" – חידוש רבינו בזה

הת' דב בעריש רוטנברג

42 מוחשבה בצדקה – היחידות וההלכה (גליון)

הרב נחום שטראקס

חסידות

44 ביאור בתניא פכ"ז

הרב אליהו אלאי

62 טעות האומות – הפיכת אמצעי לעיקר

הרב יעקב הלוי הורביץ

רמב"ם

66 דמי עינו

הרב שבתאי אשר טיאר

67 גוי המקדיש קרבן לישראל – שליחות או מתנה

הרב פרץ בראנשטיין

68 שירת הלויים חכמה גדולה היא וצריכה לימוד המוסיק"א (גליון)

הרב חיים רפפורט

הלכה ומנהג

70 הגיהוץ שבזמננו – האם נאסר בימי בין המצרים מר"ח ועד לאחרי ת"ב

הרב יקותיאל פרקש

75 פתיחת מסעדת בשרית בתשעת הימים

הרב ברוך אבערלאנדער

77 אכילת בשר בסעודת ברית מילה בתשעת הימים

הרב אברהם אלשוילי

78 עירוב תבשילין שלא לצורך סעודה (גליון)

הרב ישראל בארנבאום

80איסור אכילת מצה בע"פ (גליון)

הרב יוסף יצחק שמוקלער

פשוטו של מקרא

82סדר המשנה

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

86כפילות הכתובים בפרשת שלח

הרב וו. ראזענבלום

שונות

88מאמר הבעש"ט על הבת קול שמכרזת שהם הרהורי תשובה שבאים מלמעלה

הרב ישכר דוד קלויזנר

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד כ' מנחם אב – ש"פ עקב ה'תשע"ו
הערות יש לשלוח לא יאחד מיום ב', ח"י מנחם אב ה'תשע"ו

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

למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: haoros@haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

haoros.com

גאולה ומשיח

שירת הלויים בביהמ"ק השלישי אם אפשר ע"י רמקול

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

שירה לבסומי קלא

בקובץ "שנה בשנה" שנת תשל"א ע' 147 ובס' מנחת מאיר (סי' יט) נסתפק אם בבית המקדש שיבנה ב"ב יהי' מותר לשמוע שירת הלויים על ידי "רמקול", או שיש עיכוב בשירה לשמוע רק כפי שיוצא מפיהם עיי"ש.

הנה תנן בערכין י, א בהנוגע לשירה על הכלים בביהמ"ק, דר"מ סב"ל שהמזמרים בחליל היו עבדי כהנים, ורבי יוסי סב"ל שהיו ישראלים מיוחסים, ורבי חנינא בן אנטיגנוס אומר לוויים היו. ושם יא, א קאמר בגמ': לימא בהא קמיפלגי, רבי מאיר ורבי חנינא. דמאן דאמר עבדים היו קסבר עיקר שירה במקדש בפה, וכלי זמר לבסומי קלא בעלמא, [להנעים ולבשם קול המשוררים בפה] ואיננו עיקר המצוה. ומשום כך כשר אף בעבדים, ומאן דאמר לוויים היו, קסבר עיקר מצות שירה בכלי ומשום כך הוכשר דוקא בלוויים. ופרכינן: ותסברא, ואם כן רבי יוסי שמכשיר בישראלים, מאי קסבר? אי קסבר עיקר שירה בפה, בעבדים סגיא, ולמה צריך ישראלים? ואי קסבר עיקר שירה בכלי, לוויים דוקא בעינן? [לכן מפרשים את מחלוקתם בדרך אחרת] לעולם קסברי כל התנאים כאן, עיקר שירה בפה, ומשום קיום המצוה היה לנו להכשיר בכלים אף בעבדים, והכא במעלין מדוכן, אם סומכים על כל העולים לדוכן לשורה, שבחזקת לוויים הם לענין יוחסין ומשיאים את בנותיהם לכהונה, וכן אם מחזיקים אותם ללוויים לענין חלוקת מעשרות על פי זה, [קא מיפלגי התנאים במשנתנו] מאן דאמר עבדים היו המנגנים, קסבר אין מעלין מדוכן לא ליוחסין ולא למעשרות, מאן דאמר לוויים היו, קסבר מעלין מדוכן בין ליוחסין בין למעשרות. ומשום כך צריך דוקא לוויים. שלא נבוא לידי מכשול ונחלק מעשר לישראלים, וכל שכן שעבדים לא, שמתוך כך נשיאם לכהונה. [ואף שעיקר שירה בפה, מ"מ הרואה לא ידייק אם בכלי הוא מזמר או בפה. רבינו גרשום], ומאן דאמר ישראלים היו, קסבר מעלין מדוכן ליוחסין, ומשום כך אין מעלים לדוכן עבדים, שהרי נבוא מזה להשיאם לכהונה. ולא מעלין למעשרות,

ומשום כך די בישראלים, כי לא נסמוך מזה לחלוקת מעשרות, וכן הוא בסוכה נא, א. וכן בדרך ג, ב (שם) מבואר דלמ"ד דעיקר שירה בפה וכלי לבסומי קלא בעלמא הוא, הכלי שיר אינן כלי שרת, ועי' גם ע"ז מז, א, דאי נימא דעיקר שירה בפה וכלים לבסומי קלא אתא, יש מקום לומר שיכולים להשתמש עם קרניה של בהמה שהשתחוה לע"ז ע"ש.

והרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ג ה"ג) פסק דעיקר שירה בפה וז"ל: ואין פוחתין משנים עשר ליום עומדים על הדוכן בכל יום לומר שירה על הקרבן ומוסיפין עד לעולם ואין אומרין שירה אלא בפה בלא כלי שעיקר השירה שהיא עבודתה בפה, ואחרים היו עומדים שם מנגנין בכלי שיר, מהן לויים ומהן ישראלים מיוחסין וכו' עכ"ל, וראה גם פיהמ"ש להרמב"ם ערכין פ"ב מ"ד וז"ל: והכל מודים שאין אומרים את השיר כי אם הלויים, אבל נחלקו באותם המנגנים על השיר, לפי שעיקר שירה בפה, ואמר ה' בלוי ושרת בשם ה' אלהיו, אי זה הוא שירות שהוא בשם ה' הוא אומר זו שירה עכ"ל, וכ"כ בחינוך מצוה שצד, נמצא דלהלכה אפשר גם לישראל לנגן בכלים בעת שירת הלויים¹.

1) וכדאי להוסיף בזה דנאמר בספר עזרא כאשר עלה לארץ ישראל "ומבני לוי לא מצאתי שם", ומבואר בגמרא ביבמות שקנס אותם עזרא על זה שלא עלו לארץ ישראל. ופירש רש"י בקידושין סט, ב (וראה תוס' הרא"ש שם) שאף על פי שעלו אתו הרבה לויים הם היו כולם קצוצי בהונות, שכאשר אמר להם נבוכדנצר לשיר משירי המקדש קיצצו את אגודליהם בפיהם כדי שלא יוכלו לנגן וממילא שוב לא יכלו לנגן במקדש, ולויים שלמים לא עלו ולא היה מי שינגן במקדש ולכן קנסם עזרא. והקשו התוספות ביבמות [פו, ב] למאן דאמר עיקר שירה בפה וכך ההלכה והרי בפה יכלו לשיר גם כשהם קצוצי בהונות ולא היה חסר כלום? ותירצו התוספות, שגם הוא מודה שיש מצוה לשיר בכלים. והקשה בחקרי לב שלא הועילו בתירוצם שהרי מבואר כאן בגמרא שלמאן דאמר עיקר שירה בפה לא צריך דוקא לויים לשירה בכלים ויכולים לקחת גם זרים, ואפילו אם בומנים רגילים לא נתנו לזרים לשיר בכלים כדי שלא יעלו אותם ליחסין ולמעשרות וכמבואר כאן בגמרא, אבל בזמן עזרא כשכל המנגנים הם לא לויים הרי ודאי לא יבואו להעלותם ליחסין ולמעשרות כי ידעו שהם לא לויים, ודוחק לומר שרק הלויים היו בקיאים בניגנה בכלים שהרי תמיד עסקו בזה גם הזרים למאן דאמר עיקר שירה בפה. ולכן ביאר החקרי לב שהרי מצאנו בכל הפסוקים בדברי הימים שהלויים ניגנו בכלים, וגם נבוכדנצר כשרצה לשמוע את שירי המקדש אמר ללויים לשיר לפניו, וצריך לומר, שאף על פי שזרים גם כשרים לנגן בכלים אך צריך שיהיו אתם יחיד לויים וכך משמע לשון הרמב"ם "מהן לויים ומהן ישראלים

ובס' ליקוטי הלכות (ערכין ע' 12 בזבח תודה (ד"ה אתם) כתב דשירה בכלים אפשר גם ע"י כהנים וז"ל: ודע דמה שהרחקנו כהנים לעבוד עבודת לוי היינו לשורר בפה, אבל לנגן בכלי שיר, פשוט דשרי דמאי גרע מזר דאף הוא הוזהר מלעבוד עבודת לוי, ואפ"ה קי"ל דמותר לנגן בכלי שיר משום דעיקר שירה בפה וה"ה כהנים עכ"ל. ועי' מל"מ הל' כלי המקדש פ"ג ה"ה "דכיון דפסק דעיקר השירה בפה ומאי דמצרכינן כלי אינו אלא לבסומי קלא, פשיטא דמאיזה דבר שירצה יעשה הכלים".

וברש"י סוכה נא, ב (בד"ה שעליהן הלויים) כתב דהדוכן לשיר הקרבן הי' אצל מזבח [שהוא בעזרת כהנים] וכ"כ המאירי ופסקי הרי"ד ובפירוש הרא"ש למדות וז"ל: אבל שיר הקרבנות היה אצל המזבח בעזרת כהנים עכ"ל, והקשה בשפת אמת שם וז"ל: צ"ע דמ"מ כיון דמצות שיר על הלויים נהי דתוספות שמחה מותר אפי' בישראל, מ"מ לא הי' להם רשות לכנוס לפני מעזרת ישראל, ורש"י פי' לקמן במשנה דשיר הקרבן הי' אצל המזבח² בשלמא הלויים שעליהם המצוה רשאיין לכנוס לצורך, משא"כ ישראלים, וצ"ל דאה"נ דלמ"ד דישראלים היו עמדו בעזרת ישראל עכ"ל.

הרי מוכח מכ"ז דלפי מה דנקטינן להלכה דעיקר שירה בפה, וכלים אינם אלא לבסומי קלא, ומותר ע"י זר ובעזרת ישראל וכו', דליכא על שירה בכלים שום דינים מיוחדים, העיקר שיש התוצאה דלבסומי קלא, ולפי"ז ודאי מסתבר לומר דאפשר לנגן בכלי ע"י רמקול, כיון דבודאי יש עי"ז "לבסומי קלא".

אמנם אכתי איכא לספוקי בנוגע לשירה בפה שזהו עיקר המצוה, אם גם בזה אפשר ע"י רמקול או לא, וכן יש להסתפק לפי מ"ש התוס' יו"ט (עירובין פ"י מ"ג, וקידושין פ"ד משנה ב') דדעת רש"י להלכה שעיקר שירה בכלי³ עי"ש ובעינין לויים

מיוחדים, ובלי לויים אי אפשר לנגן בכלים, ולכן קנס אותם עזרא כי מחמתם לא היה שירה בכלי עכ"ד, אבל כבר תירצו קושיא זו באופנים אחרים ואכ"מ.

(2) משא"כ לפי התוס' בע"א ד"ה שעליהן שכתבו שהדוכן הי' בעזרת ישראל לא קשה, וראה ערוך לנר שם שגם לרש"י כן, וראה רש"י יומא ד"ה ובו ובתוספתא ערכין ריש פ"ב ובחסדי דוד שם בארוכה וראה גם בגליון הקודם בשיטת התוס' אכ"מ.

(3) אבל ראה לקו"ש ח"ח ע' 44 שהקשה במ"ש רש"י (נשא ד, מז) עה"פ עבודת עבודה - "הוא השיר במצולתים וכנורות, שהיא עבודה לעבודה אחרת" דלמה לא הזכיר רש"י השיר בפה? ובהערה 8 כתב: "ובפרט (ע"ד ההלכה) כולו עלמא עיקר שירה בפה" (סוכה נא, א ערכין שם, א רמב"ם שם ה"ג) עכ"ל, דמשמע שזהו גם לפי רש"י.

דוקא, (וראה רש"י ע"ז מז, א, בד"ה לחצוצרות ועירובין קג, א, בד"ה אף היא), יש להסתפק לשיטתו אם אפשר לנגן בכלי שיר ברמקול.

דעת הרבי לענין רמקול וטלפון

והנה ידוע מה שכתב הרבי במכתב כ' טבת תשמ"ג (נדפס בלקו"ש חכ"א ע' 496) בנוגע לשמיעת מגילה ע"י טלפון ורדיא וז"ל: . . הטעם שאין יוצאין בזה שמיעת מגילה הוא כי נעשה שינוי עיקרי, ואין זה כ"א קול של (קרום של) מתכת פלאסטיק וכיו"ב, שהמתכת מוציאה הקול, ע"י שכח כחו דהאדם משנה תוקף זרם העלעקטרי והזרם מניע את הקרום, והזרם אין איש יודע מהותו, אבל הכל מודים שאינו כלל ממהות האויר [שהאויר הוא מציאות הלכתית, נוגע לכופה כלי על הנר בשבת, מג"א סוף סימן רע"ז ושו"ע אדמוה"ז שם]. וכתבתי במכ' הנ"ל, בדברי המתירים עצמם נראה שאלו שתיארו לפנייהם אופן פעולת הטלפון טעו בהתיאור, שאך עפי"ז מובן שלא נחתו כלל לדון בזה שזהו קול מתכות . . כהנ"ל לא שייך (תמיד) לעניית אמן וכיו"ב - כי בכוכ"א אופנים נוגע בזה רק כיוון הזמן, ולא שמיעת קול הש"ץ, כדמוכח מביהכנ"ס דאלכסנדריא של מצרים (סוכה נא, ב) וכמפורש בשו"ע או"ח סו"ס קכד ובארוכה בשו"ע אדה"ז שם עכ"ל. וראה אגרות קודש חי"ג ע' קע"ט לענין רמקול.

ועי' גם בשו"ת מנחת שלמה סי' ט' בזה דאחרי שהאריך עפ"י מומחים באופן פעולת הרמקול והטלפון מסיק: "ולפי הדברים שאמרנו נראה שיש לשמיעה זו דין הנפת סודרים שהיתה באלכסנדריה של מצרים, דחשיב רק כיוודע באיזו ברכה הש"ץ עומד ולא יותר, וכיון שכן אין לענות אמן על שום ברכה ששומע דרך טלפון ורדיו דאיננו קול המדבר אלא רק המכונה היא המדברת ודינו כעונה אמן לבטלה, ורק אם עומד בביהכ"נ או בסמוך לו ושומע חזרת הש"ץ או שאר ברכות ע"י רמקול, אז שפיר נגרר אחר הציבור ועונה אמן, מידי דהוי כאלכסנדריה של מצרים אבל אי אפשר כלל לצאת בשמיעה זו בשום דבר שחייבים לשמוע מפי אדם", ומסיים דהחושבים אחרת אין זה אלא מחמת שאינם יודעים טיבם של מכשירים אלה, וחושבים מחשבות הבל שחוטי הטלפון והרדיו מוליכים ממש את קול האדם, עיי"ש, וזהו כדברי הרבי, וכן נקט בשו"ת ארץ צבי ח"א סי' כ"ג, ובשו"ת מנחת יצחק ח"א סי' ל"ז, וח"ג סו"ס ל"ה, ובשו"ת יחווה דעת ח"ב סי' סח, וח"ג סי' נ"ד, וראה עוד בלקו"ש ח"ט ע' 336 ואנציקלופדיה תל' כרך יח ע' תשמט ואילך, ובס' פסקי תשובות ח"ו ע' תקמה הערה 9 ועוד וכבר דנו בזה הרבה בפוסקי זמננו.

באיזה אופן יש חסרון זה

והנה בפשטות מובן דכל חסרון זה שייך רק במקום שיש על השומע חיובא דדיבור [כמו בחיוב הבדלה, חיוב ברכה] והוא רוצה לצאת ע"י "שומע כעונה" ועד"ז כשיש חיוב שמיעת הקול [ע"ד שמיעת קול שופר] דבזה שפיר נתבאר דכיון שקול היוצא מן המתכת אינו קול האדם כלל, אינו יוצא בזה יד"ח, אבל במקום דליכא עליו חיוב דיבור או שמיעת עצם הקול אין זה חסרון כלל.

ולדוגמא כבר שקו"ט הרבה פוסקי זמננו בנוגע לברכת הזימון על רמקול, דיש אומרים דכיון שצריכים לשמוע המברך אומר נברך לאלקינו וכו' ורמקול אינו קול המברך לכן אין לזמן ע"י רמקול, אבל בספר קל כנשר (ח"א סי' ג, וכן בקובץ אור ישראל כד (שנה ו ד) ע' קא) האריך לבאר בטוב טעם שאין בזה שום חסרון וכפי שנוהגים עמא דבר, ואדרבה נראה דבמקום דיש ציבור גדול עדיף לעשות כן, שהרי עי"ז ישמעו כל הציבור באופן מעולה ביותר, ויתקיים בזה ביותר הענין של זימון, ומה שאין שומעים קולו של המברך כי אם הקול של המייקריאפן נראה לומר שאין זה חסרון כלל, דהנה מצינו ב' סוגי מצוות של דיבור יש דיבור שהחלות של הדיבור זהו עצם הדיבור, אך יש דיבור שהוא רק היכא תמצא ואמצעי לבטא לאחרים מה שיש בלבו והחלות של הדיבור הוא הפועל יוצא מהדיבור, כלומר זה ששומעין אחרים מה שצריכין לשמוע ממנו, ונראה בפשיטות דדין "שומע כעונה" הוא רק על אותן המצוות שגדר המצוה היא עצם הדיבור כגון תפילה וקריאת המגילה שעל זה יש גילוי מהתורה שיכולים לקיימה גם ע"י שמיעה משום דין שומע כעונה, משא"כ מצוה שהדיבור אינו רק אמצעי שישמעו ממנו מה שצריכים לשמוע בזה לא שייך הדין של שומע כעונה דהא כל זמן שאחרים לא שמעו ממנו הרי לא קיימו המצוה, ועד"ז נראה דיש לחלק במצוות שונות של דיבור בנוגע לצאת ידי חובתם ע"י רמקול, דישנם מצוות שאי אפשר להוציא לאחרים ע"י רמקול והיינו רק במצוה שעצם הדיבור הוא המצוה כגון תפילה וקריאת מגילה שאז צריכין לשמוע הקול של הבר-חיובא שזהו עצם המצוה וע"י רמקול אין שומעין קולו של הבר חיובא, משא"כ מצוה שהחלות המצוה אינו עצם הדיבור אלא הפועל יוצא של הדיבור דהיינו שעליו לדבר כדי שאחרים ישמעו ממנו, באופן זה נראה שיכולין לצאת ע"י רמקול הגם שאין שומעין עצם הקולו כיון דהחלות של המצוה נתקיימה כאן.

ולפי כל זה נראה דשפיר אפשר לזמן על רמקול, כיון שמצות זימון אינה מצוה של דיבור שהחלות הוא עצם הדיבור, אלא העיקר הוא מה שמזמון לאחרים לברך ברכת המזון, ואין השומעין יוצאין הדיבור של זימון בדין שומע כעונה, רק צריכין לשמוע

ממנו שמזמנים אותם לברכת המזון וע"י רמקול שפיר שומעין על ידו שמזמנים אותם לברך ברכת המזון, ולכן אפילו אין שומעין עצם הקול של המזמן, אפילו הכי שפיר יצאו יד"ח מאחר שנתקיים עיקר המכוון של הדיבור שהרי שמעו על ידו שיברכו ברכת המזון.

ברכת אירוסין ונישואין ע"י רמקול

ועי' אגרות קודש חי"ג (ע' רכב) (להרב אוריאל צימר ז"ל שכתב להרבי "ראיתי מעשה רב הן בחצר כ"ק אד"ש והן במקומות אחרים בעת החופה שהמסדר קידושין והאומר שבע ברכות מסיר המיקראפאן") וע"ז ענה לו הרבי וזלה"ק: ומ"ש בהנעשה בעת סידור קידושין - זוהי הפעם הראשונה ששומע הנני שבחצר כאן יש מיקראפאן קודם החופה ושלסידור הקדושין מסירים אותו, ופשיטא שלא נעשה זה ע"פ ציווי, ובכלל צ"ע אם נצרכים בחצר זה למיקראפאן בסידור הקדושין שנעשה באמצע החצר. עכלה"ק, דממ"ש "ופשיטא שלא נעשה זה ע"פ ציווי", משמע דסב"ל שאין שום צורך לסלק הרמקול, וכפי דחזינן שכן נהיגי בפועל, שמברכים הן ברכת אירוסין והן ברכת הנישואין ברמקול.

וידוע פלוגתת הראשונים בברכת אירוסין אם היא "ברכת המצוות", והברכה באמת מוטלת על החתן אלא דמצד כמה טעמים אין החתן מברך בעצמו והרב - המסדר קידושין - מברך ומוציא את החתן יד"ח, (סידור רס"ג עמ' צו; רמב"ם הל' אישות פ"ג הכ"ג ועי' תשובות הרמב"ם הוצ' פריימן סי' ו, וראה שו"ת נוב"י מהדו"ת אהע"ז ס' א', הובא בפתחי תשובה אהע"ז סי' ל"ד סק"א) דלפי"ז נמצא שהחתן יוצא יד"ח מדין שומע כעונה, א"כ ודאי הוא צריך לשמוע גוף הקול של המברך ולא ע"י רמקול, וכדסב"ל לכמה פוסקים, אבל כנ"ל דעת הרבי וכן מנהגנו שאכן מברכים ע"י רמקול, ואולי הטעם הוא משום דבדרך כלל עומד המברך סמוך להחתן הכלה, ולעולם הם שומעים גוף הקול של המברך.

אבל נראה יותר לומר דזהו משום דנקטינן כהדיעות שברכת אירוסין אינו ברכת המצוות [משום שאין עשייתה גמר מצותה, שקיום המצוה הוא פריה ורביה ועדיין היא אסורה לו עד שתכנס לחופה, ועוד שאילו היתה ברכת המצוות היו מתקנים לומר: אשר קדשנו במצותיו וצונו לקדש את האשה או על הקדושין] אלא ברכת "הודאה ושבח" להקב"ה שקדשנו במצותיו והבדילנו מן העמים וכו' (רא"ש כתובות פ"א סי' יב; שמ"ק שם בשם הריטב"א, ועי"ש בשם הרמב"ן ועי' תבואות שור יו"ד סי' א' ס"ק נ"ט ועי' אוצר הפוסקים אבהע"ז סי' ל"ד בארוכה) ונמצא שאין שום חיוב מעיקרא על החתן, וכ"ש על שאר הנאספים לצאת יד"ח ע"י שומע כעונה, אלא שאחד

צריך לברך ברכת השבח ותו לא, לכן שפיר מברכין ע"י רמקול, ועד"ו בברכת נישואין (שבע ברכות) נקטינן שהן ברכות תפלה ושבח כמ"ש בבית יוסף אבן העזר סימן סב וז"ל: ולענין ברכת נישואין נהגו שאין מברכין אלא לאחר שתכנס לחופה לפי שאין ברכות הללו אלא ברכות תפילה ושבח תדע שהרי מברכין אותן כל ז' וכן נראה מדברי בה"ג (הלכות גדולות ריש הל' כתובות) וכו' עכ"ל, נמצא דאפילו החתן והכלה אינם צריכים לצאת יד"ח מדין שומע כעונה ושפיר מברכין ברמקול.

והא דמבואר דברכת נישואין צריך עשרה (כתובות ז, ב) וכן ברכת אירוסין לפי כמה דעות (ראה אנציקלופדיה תלמודית כרך ד' ע' תכד וע' תרלד) אין הפירוש שיש חיוב לכאו"א מהעשרה לברך, אלא כמ"ש בשמ"ק שם (בד"ה גופא) "ומפני שדבר שבקדושה הוא לברך את השם כינס עשרה. לשון הגאונים ז"ל", ובליקוטי יהודה (סדר אירוסין ונישואין) הביא מאדמו"ר האמרי אמת ז"ל מגור הטעם שברכת אירוסין בעי עשרה, מפני שקידושין הוא כהקדש, וכדאמרינן הכא שאסר לה אכו"ע כהקדש, והקדש בעי עשרה (סנהדרין ט"ו ע"א), לכן קידושין בעי עשרה ואכמ"ל, נמצא שאין חיוב על הנוכחים לצאת יד"ח ע"י שומע כעונה, אלא שצריך דהך ברכה יהי' בפני עשרה, ובמילא שפיר אפשר ע"י רמקול.

ולכן בנוגע לקריאת הכתובה כו"ע מודים דאפשר לכתחילה לקוראה ברמקול כיון שאין הקריאה להוציא השומעין בקריאתו, אלא כדי לפרסם להקהל את אשר כתוב בכתובה, ואדרבה כשקורא ברמקול מתפרסם יתר, ומכל הנ"ל מוכח גם דלגבי המברך עצמו ליכא שום חסרון לגבי ברכתו וכו' כשמברך ברמקול, וכל החסרון שייך רק לגבי השומע.

והנה בנוגע למצות שירה בביהמ"ק, לא מצינו שהמצוה היא שצריכים לשמוע השירה שבפה או של הכלים דנימא דע"י רמקול לא שמע גוף הקול או של הכלים, כי המצוה היא השירה עצמה, ואף דכתיב (דבה"י-ב' ה, יג) "ויהי כאחד למחצצרים ולמשררים להשמיע קול אחד" אין הפירוש שיש חיוב לשמוע, אלא שצריכים לנגן באופן כזה שיוכלו לשמוע שבחיו של הקב"ה ולהודות לו מתוך שמחה והתעוררות וכו' כמבואר במפרשים, וראה לקו"ש חכ"ד ע' 230, וה"ז דומה להנתבאר לעיל בנוגע לברכת השבח דליכא שום חסרון כשהא ע"י רמקול⁴.

(4) וראה מנחת חינוך מצוה שפד שחקר בנוגע לתקיעות חוצצרות ע"י הכהנים וז"ל: ע' בר"מ בה' שופר שכ' דמ"ע לשמוע קול שופר וידוע מה שכתבו האחרונים דמצוה שניהם יחד התקיעה והשמיעה

הפיכת התעניות לעתיד לבוא

הרב שלום צירקינד

תושב השכונה

כתב הרמב"ם בסוף הל' תעניות "כל הצומות האלו עתידים ליבטל לימות המשיח. ולא עוד אלא שהם עתידים להיות ימים טובים וימי ששון ושמחה . . .". ובסוף הל' מגילה כתב "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר . . . ואע"פ שכל זכרון הצרות יבטל שנאמר (ישעי' סה, טז) כי נשכחו הצרות הראשונות וכי נסתרו מעיני. ימי הפורים לא יבטלו . . .".

והנה לפום ריהטא בתוכן הדברים יש לעיין, דלכאו' ב' ענינים אלו הם בסתירה זו לזו, דאם אומרים שכל הצרות נשכחו, מובן שלא נשאר מהם זכר, וג"כ אין נשאר זכר מההצלה מהם. אבל כשאומרים שהתעניות יהפכו לששון ושמחה, משמע שהצרות לא ישכחו, אלא שהם יהפכו לימי ששון וישמחה.

והנה בפשטות מובן שאין זה סתירה גמורה, כי כשאומרים שהצרות יהפכו לימי ששון ושמחה, מובן שלא נשאר זכר מהצרה עצמה, כי אם מהפיכתה לטוב. אבל בתוכן הדברים יש לעיין, דכשאומרים שהצרה נהפכה לששון ושמחה, דלכאורה פי' הדברים הוא שהמאורע עצמה - שבזמן הגלות הי' צרה - יזכרו, אלא שלע"ל יהי' זה ענין של טוב, ואילו כשאומרים שלא נשאר זכר מהצרה משמע קצת שלא ישאר זכר מהמאורע עצמה, ולא רק מהרגש הצרה שבה.

ועוד, דמובן דבתקופה השני' לע"ל שיהי' שינוי מנהגו של עולם, ולא יהי' שייך הענינים הבלתי רצויים שקרו בזמן הגלות, הרי לא יהי' שייך להרגיש המאורע עצמה שקרה, ע"ד המבואר בזוהר שלע"ל לאחר תחיית המתים לא ישאר זכר מחיזו דהאי עלמא, וא"כ מובן שלא יהי' שייך אז להבין ולזכור המאורעות שקרו בזמן הגלות ולהרגיש אותן כו'. וראה ג"כ שיחת אחש"פ תשל"ט ס"ט.

ע' בלח"מ ובס' יום תרועה ובס' ט"א וכאן כתב דחייבים לתקוע וגם בהל' תענית כתב דמצוה להריע ולא כתב לשמוע. צ"ע אם כל ישראל במקדש או בתענית מחויבים כ"א לשמוע או לא דמצוה רק לתקוע וגם יש כמה נ"מ אם השמיעה והתקיעה שניהם יחד הם חיוב או רק אחד ע' במסכת ר"ה ובראשונים ובאחרונים ותבין וכאן לא נתבאר כלל ובאתי רק לעורר, עכ"ל.

ולכאורה י"ל שלע"ל זכירת המאורע עצמה, יהי' ע"ד הענין המבואר בכ"מ בענין יעקב ועשו האמורים בפרשה, דהיינו לא שיזכרו וירגישו המאורע עצמה המצערה כפי שקרה בגשמיות, דהלא אז לא ישרא זכר מחיזו דענינים האלו, אלא ירגישו מלכתחילה רק הענין כפי שהוא מצד וע"פ התורה, דהיינו שענין הגלות וכיו"ב יהי' רק מצד כפי שהוא מצד הכוונה העליונה שהוא בשביל העלי' שבזמן הגאולה, וא"כ שייך לומר הן שהצרה עצמה נשכחה, ולאידך גיסא יהי' הצרה טוב אמיתי כו'.

והנה תוכן הענין הנ"ל תלוי ג"כ בהמחלוקת הידועה האם לע"ל משבית חיות רעות מן העולם, היינו שלא יהי' שייך המציאות של דברים רעים בכלל, או שמשביתן שלא יזיקו, היינו שיהי' הענין המזיק אלא שיתהפך לנהורא. שמבואר בכ"מ (שיחת ש"פ וישב תשל"ו ס"כ, זאת חנוכה תשל"ו סי"ג ואילך, ש"פ בלק תשמ"א ס"ט, לקו"ש חי"ז ע' 59 ועוד, ועיין גם לקו"ש ח"ו בחוקתי (א) ואכ"מ) שבתחילה יהי' הענין של מעבירן מן העולם - אתכפיא, ולאח"ז משביתן שלא יזיקו - אתהפכא, וגם בזה לכאו' יש להבין, דלאחר שכבר אין שייך המציאות של המזיק, מה שייך שיתהפך לטוב, ואוי"ל גם בזה ע"ד הנ"ל. ומפני אפס הפנאי קצרתי, ויש להאריך בזה טובא, ובפרט ע"פ המבואר בשיחות הקודש בענין הפיכת הצומות לע"ל, ותן לחכם ויחכם עוד.

ויה"ר שזנכה לקיום כל היעודים האלו תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



תורת רבינו

מצות בנין המקדש ומצות מילה ע"י נשים

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א. בלקוטי שיחות חלק ל' (תולדות ג') כותב רבינו "פסק הרמב"ם (פ"א מהל' בית הבחירה הי"ב): "הכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובממונם אנשים ונשים כמקדש המדבר". ויש לעיין בתוכנו של חיוב זה, שהרי מצות בנין "מקדש" היא מהמצוות שהן חובת הצבור - ולא חובתו של כל איש ואיש (ספר המצוות להרמב"ם בסוף חלק המ"ע, ועד"ז בחינוך מצוה צ"ה בסופה: "וזה מן המצוות שאינן מוטלות על יחיד כי אם על הציבור כולו"), ומה הפירוש ד"הכל חייבין לבנות כו"? ועוד: ידועה השקו"ט בהא

דנשים חייבות לבנות ולסעד בעצמם כו' (דכתיב ויבאו האנשים על הנשים וכתוב וכל אשה חכמת לב בידי' טו) – הרי בנין המקדש הוא מצות עשה שהזמן גרמא, ד"אין בונין את המקדש בלילה שנאמר וביום הקים את המשכן, ביום מקימין לא בלילה".

וי"ל שב"הכל חייבין כו" אין כוונתו של הרמב"ם לומר שזהו חובת גברא, אלא שהוא דין בחפצא דהמקדש כו' שהוא חיוב מצד המקדש, שגדר בנין המקדש מחייב שבנינו יהי' על ידי הציבור "ועשו" עשיית כלל ישראל (ולכן שייך זה לכל ישראל, אנשים ונשים)".

ובעבר כבר כתבנו בזה, שהמכוון הוא שבמצוה המוטלת על הכלל אין להבדיל נשים מאנשים, שהרי אף הן חלק מהכלל.

ולכאורה יש סיוע לזה ב"המקנה" לקידושין כט, א לענין מצות מילה, בהא דממעטינן שם אשה מחיוב למול בנה, וז"ל: "דצריך עיון כיון דבאמת איכא תרי קראי, ח דלא כתיב ביה ד לחיוב כל ישראל מקרא דהא דקאמר "המול לכם כל זכר" כנ"ל, וחד לחיוב האב על הבן "אותו ולא אותה" היינו דאינה מחוייבת יותר מכל ישראל כמו האב, אבל בקרא ד"המול לכם כל זכר" דלא כתיב ביה מיעוטא, וממילא אשה נמי בת חיובא היא" ע"ש, והוא כמוש"כ לפני זה בסוגיא הנ"ל: "נראה פשוט דהא דקאמר "מחייבי בי דינא" הוא לאו דוקא אלא כל ישראל מצווין על זה, דהא קרא סתמא כתיב "המול לכם כל זכר", וכן הוא בלשון הרא"ש בפרק כסוי הדם "היכא דלא מהליה אבוה מחוייב כל ישראל למוהלו ע"ש, והא דנקט בי דינא דהם ממונין על הציבור להזהיר את העם, אלא דבאבי הבן איכא עשה יתירא דהוא מצווה יותר מכולם כו"י".

לימים ראיתי גם בספר "דברי אליהו" להגאון הגדול מוהרא"ש שמרלר שליט"א על יבמות סי' ו' לאחר שהעמיק הרחיב בענין זה, כתב שמצות בנין בית הבחירה מוטל על הציבור, ולהגדרת ה"צפנת פענח" שציבור אינו רק קיבוץ פרטים ויחידים אלא מהות אחר, וא"כ נשים כחלק מן הכלל והציבור חייבות בבנין ביהמ"ק ע"ש.

ב. [ולכאורה על פי היסוד שהעלה ה"טורי אבן" בחגיגה טז: "דלא הוי מצות עשה שהזמן גרמא, אלא כל היכא שהזמן הקבוע לה, הוא קבוע ועומד בענין כשעבר הזמן אזדא לה לגמרי ובטלה מצותה, ואין לה תשלומין מעתה, כשופר סוכה ולולב חגיגה וראייה, כשעבר רגל זה ולא קיימיה, בטלה מצוותן לגמרי, אף על גב דכשיחזור ויבואו רגלים אלו לאחר זמן, הדר חייבים במצות הללו, הני מצות בפני עצמן הן ואינן תשלומין לאותן שלא קיים אלא חיוב מחדש הוא, דהא אפילו קיימן עכשיו צריך לחזור ולקיימן להבא", ולפי זה פירש שם נמי "דמילה נמי אין קביעת זמן שקבעה תורה ביום דוקא ולא בלילה, מבטל את מצותו לגמרי, ואינה אלא מפסקת בלחוד, דהא אין מצות

האב על בן זה למולו אלא פעם אחת לחוד, אם כן במה שאינה נוהגת בלילה אין מצותו נגרעת כלל על ידי זה, ואם היתה נוהגת נמי בלילות לא מעלה ולא מוריד למצותו, דאם היה מזהלו בלילה אינו מזהל שוב ביום, ולעולם אינו נפטר מלמול אותו בן, ובשביל שאין נוהג בלילה אין זה מצות עשה שהזמן גרמא, ואינו אלא הפסק בעלמא כיון דנוהג בימים לעולם ואי לא מיעטה קרא הוא אמינא נשים חייבות, עי"ש שהאריך בזה.

ולפי זה פשוט שבבנין בית המקדש ודאי אפילו שפסולה ההקמה בלילה, הרי למחרת אין זה חיוב חדש, אלא שאותה מצוה עצמה נמשכת, ובכה"ג לא נאמר הכלל דמ"ע שהזמן גרמא. אבל הרי חזינן שרוב הראשונים פשוט אצלם, שגם בכה"ג הוא מ"ע שהזמן גרמא [ע].

ג. ואולם נראה עתה, נראה שאולי יש לומר גם שכוונה אחרת טמונה כאן, במה שכתב רבינו ש"אין כוונתו של הרמב"ם לומר שזהו חובת גברא, אלא שהוא דין בחפצא דהמקדש, ומכיון שכן "הכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובממונם אנשים ונשים". ורצונו לומר שבאמת לגמרי לא שייך גבי בנין בית המקדש כל ההגדרה של "מצות עשה שהזמן גרמא". היינו שאין זו מצוה פרטית על האדם אלא שהענין הוא שצריך שייעשה, וכדיבאר.

והנה בקידושין כט, א: "למולו מנלן, דכתיב: וימל אברהם את יצחק בנו, והיכא דלא מהליה אבוא מיחייבי בי דינא למימהלי' דכתיב: המול לכם כל זכר, והיכא דלא מהליה בי דינא מיחייב איהו למימהל נפשיה (כשיגדל, רש"י), דכתיב: וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה. איהי מנלן דלא מיחייבא דכתיב: כאשר צוה אותו אלקים, אותו ולא אותה".

[ומלשון רש"י "כשיגדל" משמע קצת, שפירש שחיוב האב והבית דין, אינו אלא בקטנותו של הבן, וכשיגדל הבן חייב הוא עצמו למול].

ובתוס' ד"ה אותו ולא אותה כתבו: "ואם תאמר למה לי קרא, תיפוק ליה דמצות עשה שהזמן גרמא הוא שנימול בשמיני ללידתו, ונשים פטורות, ויש לומר כיון דמיום השמיני והלאה אין לה הפסק לאו זמן גרמא הוא; ואם תאמר אכתי מצות עשה שהזמן גרמא הוא, דאין מלין אלא ביום, כדאיתא בפרק הערל, ויש לומר דאתיא כמאן דאמר התם, דמילה שלא בזמנה נוהגת בין ביום בין בלילה".

גם במגילה כ, א במשנה: "אין קורין את המגילה ולא מלין ולא טובלין כו' עד שתנץ החמה (שיצא מספק לילה, רש"י) וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר (דמעלות

השחר יממא הוא, אבל לפי שאין הכל בקיאיין בו צריכין להמתין עד הנץ החמה, רש"י", ובגמ': "ולא מלין וכו', דכתיב: וביום השמיני ימול". ובתוס' שם: "והקשה ה"ר אפרים, כיון דמילה אינה בלילה אם כן הויא מצות עשה שהזמן גרמא שהנשים פטורות ממנה, ואם כן קשיא למה לי בפ"ק דקידושין קרא ד"אותו" לומר דאשה אינה חייבת למול, תיפוק ליה דמצות עשה שהזמן גרמא היא, ויש לומר דאי לאו "אותו" הוה אמינא דהאי דנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא היינו היכא דליכא כרת כו' אי נמי למילה שלא בזמנה וכמאן דאמר דנוהגת בין ביום בין בלילה".

וב"מנחת חינוך" מצוה ב' חקר אם מצות האב פקע ממנו כשהגדיל הקטן, והוכיח מדברי התוס' אלו, שקטן שהגדיל אין חיוב האב פוקע ממנו, שאם לא כן, הרי הוי מצות עשה שהזמן גרמא "ומה לי לולב לז' ימים ומילה לי"ג שנים" ע"ש.

ד. ולכאורה המעייני היטב בלשון הרמב"ם והראב"ד בהלכות מילה, ולשון החינוך במצוה ב', יראה שהמה חלוקים בדבר הזה, דהנה ז"ל הרמב"ם בריש פ"ג דהלכות מילה וז"ל: "המל מברך קודם שימול בא"י כו' על המילה כו', ואבי הבן מברך ברכה אחרת בא"י כו' להכניסו כו', שמצוה על האב למול את בנו יתר על המצוה שמצווין כל ישראל שימולו כל ערל שביניהן כו', ויש מי שהורה שיברכו אותה בית דין או אחד מן העם, ואין ראוי לעשות כן". הנה שפתיו ז"ל ברור מללו: (א) שמצות האב היא "יתר על המצוה שמצווין כל ישראל", (ב) שברכת "להכניסו" לא שייך שיברך אלא אבי הבן. כי הברכה היא על המצוה העצמית שיש לאב בגופו, ורק בו שייכת ברכת "להכניסו".

ברם החינוך ז"ל במצוה ב' כתב וז"ל: "דיני המצוה, על מי מוטלת מילת הקטנים כו' ואבי הבן או בית דין במקום שאין אב מברכין בא"י כו' להכניסו בבריתו כו'", ועוד כתב: "ואין הנשים חייבות במילת בניהן אלא האב או בית דין במקום שאין אב". הנה כלל יחד בהגדרת עיקר חיוב ומצות המילה את האב והבי"ד שעומדים במקום האב, וחזר על זה ב' פעמים, ומטעם זה עצמו כתב שם שהבי"ד מברכים "להכניסו", וזו היא גם דעת הראב"ד בהל' מילה שם, שסובר החינוך שגם האב עצמו כל חיובו במצות מילת בנו הוא שהתורה העמידתו "במקום הבן" כיון שאינו מסוגל עדיין בעצמו לקיים המצוה, ואינה חובה עצמותית של האב, ומכיון שכן, הרי אין כל הבדל בין האב לבין בי"ד בגדר המצוה, ולכן: (א) כלל את הבי"ד עם האב יחד. (ב) כתב שגם הבי"ד מברכים "להכניסו".

וכנראה בשאלה זו חלוקים התוס' עם שאר הראשונים, שהתוס' הרי הקשו כנ"ל "הא הוי מ"ע שהזמן גרמא", ולכן תירצו מה שתירצו, אבל הריטב"א בקידושין שם הקשה אותה הקושיא, ותירץ באופן אחר, וז"ל: "ואיהי מנלן דלא מיחייבא למול את

בנה, ל"ל קרא תיפוק ליה הא מצות עשה שהזמן גרמא היא, דמילה ביום ולא בלילה ונשים פטורות, איכא למימר דהתם הוא במצוה דנפשה, אבל הא במצוה דבנה, הוי אמינא דמחייבא, דלא גרעא מבית דין דמחייבי למימהלי, להכי איצטריך קרא למיפטרא דכתיב אותו ולא אותה" [וכה"ג תירץ ה"פני יהושע" שם מדנפשי: "מיהו בעיקר קושיית התוספות הי' נראה לי לתרץ בענין אחר, דלא שייך האי כללא דמצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, אלא במצות הגוף שאי אפשר לקיים ע"י שליח, כגון כל הנך דקחשיב לקמן לולב שופר סוכה ותפילין, משא"כ במצות האב על הבן דאפשר לקיים ע"י שליח דלא שייך האי כללא, כן נ"ל ברור, וקרוב לזה יש בחידושי הריטב"א"].

שהתוס' ס"ל דקושיית הגמרא היתה שהאם תתחייב כמו האב, והיינו שהמצוה היא עליו ממש, וכך גם האם תתחייב בגופה בזאת המצוה, כיון דס"ל להתוס' שמצות וחיוב האב הוא חיוב עצמותי על האב, ואי אפשר איפוא לתרץ שאין המצוה "בנפשה". אבל הריטב"א ושאר ראשונים סבירא להו, כי כל חיוב האב הוא בשביל הבן כי האב עומד במקום הבן ואין זו מצותו של האב עצמו, ובמילא אין הבדל בעיקר הדין בין חיוב האב לחיוב ב"ד או ישראל אחר.

ולכן גם אין טעם לפי דיעה זו לחלק בין האב לב"ד בענין ברכת "להכניסו", ואכן ז"ל הריטב"א שם בהמשך דבריו: "ומי שמכניסו לברית, זה מחייב לברוכי אקב"ו להכניסו בבריתו של א"א כדאי' במס' שבת, הלכך אי אבוה מהילי מברך לה אבוה ואי ב"ר מהלי אינהו מברכי ואי איהו מהול נפשי' איהו גופא מברך לה וזה פשוט". והוא דדעת הראב"ד והחינוך הנ"ל.

ה. אלא שבחיוב האב, לדעת הרמב"ם, שהוא חיוב עצמי (וכן מורה לשון המקנה ז"ל בקידושין שמחלק בין המצוה יתירה שיש על האב לשאר ישראל), יש לומר בתרי אנפי: (א) שכל זה אינו אלא במילה בזמנה ביום השמיני, אבל לאחר זמנה, גם לשיטה זו דין האב כדין בית דין. (ב) שגם במילה שלא בזמנה, כל זמן שהבן קטן, נמשך חיובו העצמי של האב, ועי' ב"צפנת פענח" ריש הל' מילה, שלכאורה משמע בדבריו, שמחלוקת רש"י והרמב"ם היא זו, שלרש"י שכתב בשבת קל"א ע"ב בד"ה בינוני: "כגון שלא בזמנה ולא בר עונשין ואביו מצווה עליו נפקא לן מהמול לכם כל זכר", משמע שחיוב האב נמשך עד שיתחייב בעונשין, ולדעת הרמב"ם לאחר שמיני דינו של האב כדין בית דין, עיין שם.

אבל לכאורה בין לרש"י ובין להרמב"ם לאחר שיגדל הבן, פקע חיובו של האב, והדרא קושיית המנ"ח דהרי הוה מצות עשה שהזמן גרמא "דמה לי לולב לז' ימים ומילה לי"ג שנים".

ו. וביותר יקשה על שיטת הרמב"ם, שאכן ס"ל להדיא, שחיוב האב פוקע כשהבן הגדיל, שכך כתב בפירוש המשניות פי"ט דשבת בסופו: "וממה שאני חייב להזכירך בכאן, שהאדם כשעבר ולא מל את בנו או יליד ביתו וחס עליו ביום השמיני, עבר על מצות עשה גדולה וחמורה, כי אין בכל המצוות כמוה, ולא יתכן לו לעולם לשלם זאת המצוה, אבל זה העון קשה יותר ממי שעבר עליו חג הסוכות ולא עשה סוכה או ליל פסח ולא אכל מצה, לפי שזה אחר שעבר יום השמיני למילה, לא נפטר מזו המצוה, אבל הוא מצווה ומוכרח למולו תמיד, וכל זמן שלא ימול אותו ויהיה ערל עובר על מצות עשה שהגיע זמנה וכשימול אותו תסור ממנו זאת העבירה ותיעשה מצוה, וכמו כן כל מי שיראה זה האדם רוצה לומר הילוד הערל ולא ימול אותו עובר על מצות עשה עד שימול אותו כאילו היה בנו, וכשיגדל הילד ויגיע לזמן חיוב המצוות נפטר כל אדם ממילתו ונתחייב הוא למול את עצמו מיד, וכל זמן שלא ימול עצמו הוא עובר על מצות עשה עד שימול כו" עיי"ש, וס"ל שלאחר יום השמיני חיובו של האב אינו אלא כמו הבית דין.

הנה מפורש שפתיו ז"ל ברור מללו כי כל חיוב האב במילת הבן אינו אלא עד י"ג שנה של הבן, ולהמנ"ח הרי זו "מצוה שהזמן גרמא" ולכאורה צ"ע.

[ואולי אפשר היה לומר שאין להקשות קושיית ה"מנחת חינוך" לשיטת הרמב"ם, עפ"ד הרמב"ם ב"מורה נבוכים" ח"ג פמ"ט (והובא בלקוטי שיחות): "והיות המילה בשמיני, הוא מפני שכל בעל חי כשנולד הוא חלוש מאד בתכלית לחותו, וכאילו הוא עדיין בבטן עד סוף שבעת ימים ואז יימנה מרואי פני העולם כו". היינו שלפני שמיני עדיין אין גוף התינוק בשל דיו כדי שימולו אותו, ואין זה ענין של "זמן", ולפי זה אולי י"ל שגם התוס' נתכוונו לכך, במה שאמרו בתירוץ "דמיום השמיני והלאה אין לה הפסק" היינו שאין זה ענין של "זמן", שמצות מילה קשורה בזמן כל שהוא, אלא שמצות מילה היא "מיום השמיני", וממילא אין היא בכלל מצות עשה שהזמן גרמא].

ז. ברם באמת יש לומר יותר מזה, שלשיטת הרמב"ם בהגדרתו את "מצות עשה שהזמן גרמא" לא קשה כלל קושיית התוס' והראשונים במגילה ובקידושין "הא הוי מצות עשה שהזמן גרמא", דיעויין ברמב"ם פי"ב מהל' עבודה זרה ה"ג שכתב וז"ל: "וכל מצות עשה שהיא מזמן לזמן ואינה תדירה נשים פטורות חוץ מקידוש היום ואכילת מצה בלילי הפסח ואכילת הפסח ושחיטתו והקהל ושמחה שהנשים חייבות".

הנה הגדיר הרמב"ם מצות עשה "שהזמן גרמא", מצוה שבאה מזמן לזמן, ומה "חוץ" שכתב (מצוה פסח וכו') מוכחת דעתו, שמצות עשה שהזמן גרמא [פירושה מצוות שהזמן הוא שגורם שיתחייב המצוה, כמו בפסח שליל ט"ז בניסן גורם לחיוב לאכול מצוה וכו"ב, וגם בציצית ותפילין וכו"ב שהגמ' דנה בהם מצד "זמן גרמא" צריך לומר לדעתו ז"ל, שכיון שהלילה מספקת ולמחרת ביום הוא חיוב חדש הוא זה כ"מצוה שבאה מזמן לזמן". ודו"ק נמי בלשון רש"י למשנה בקידושין כט, א שם: "שהזמן גרמא, שהזמן גורם לה שתבוא".

ומעתה לכאורה פשוט הוא, שאין לומר שיום השמיני הוא שגורם למצות מילה. דין המילה הוא שכל אדם מישראל חייב להיות נימול, אלא שנאמר דין מסויים של "ביום השמיני" לפסול מילה בלילה, אבל אין זו ענין של מצוה זמנית כלל.

ח. ואם כנים הדברים בהגדרה זו של דעת הרמב"ם, תתיישב היטב קושיות הראשונים על המשנה במגילה דף כ, ב שהזכירה כל המצוות של היום, למה לא מנתה גם מילה שמצותה כל היום, עי' ברשב"א שם: "כל היום כשר לקריאת המגילה וכו' הקשה רבינו תם (ספר הישר סי' תיא): אמאי לא תנא הכא ולמילה ולהזאה ולטבילה, וכי תימא האי תני להו לעיל (במשנה ע"א), קריאת המגילה נמי הא תנא לי' לעיל בהדיהו, וצ"ע". וכן הקשה בריטב"א ועי"ש תירוצו.

אולם להנ"ל, אין המשנה מזכירה אלא שופר לולב וכו"ב שהזמן גורם למצותה, שבזה אנו אומרים שכל היום כשר. אבל מילה אינה בגדר זה, שאין יום השמיני סיבה לחיוב המילה, אלא שיש פרט במצות מילה שלא יהי' בלילה, ובאמת על מה שאמרה המשנה שם במגילה ע"א "ולא מלין כו' עד שתנן החמה" פירש"י: "שיצא מספק לילה", ולכאורה אם זה הוא הזמן של קיום מצות מילה, למה לו לפרש על צד השלילה, ולמה לא פירש שעמא עדיין אנו יום, אלא של"יום השמיני" אין גדר של זמן, וכנ"ל.

ט. ועל כל פנים מכל הלין פשוט לכאורה, שמצות בנין בית הבחירה, אף שנאמר בו דין מסויים שאין בונין המשכן בלילה שנאמר ביום הקים וכו', אין זה כלל בגדר מצוות שהזמן גרמא ככל המצוות, שאין הזמן גורם למצוה שתבוא, ואדרבא היא תדירה, וכל זמן שאין מקדש יש מצוה לבנותו, ואינה באה מזמן לזמן.

ואולי יש להעמיס גם כוונה זו בדברי רבינו, ויש עוד לעיין בזה.



האם מותר לנסוע מהבית בחג הפסח בשביל דבר מצוה

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

ב'אגרות קודש' (חלק כד עמ' סז) כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע: "במענה לשאלתו – הנוהג בישראל שבחג הפסח נמצאים ביחד איש וביתו (ובביתו) ובפרט ראש המשפחה. נוסף על שקשה ביותר להדר כפי הרצון בעניני פסח – כשנמצאים במק"א וק"ל".

ולמרות שלא מפורט מה בדיוק היה השאלה משמע לכאורה שהרבי שלל כאן אף נסיעה מהבית בפסח לשם הפצת היהדות, אבל רק בנוגע לחג הפסח ולא בשאר חגים ושבתות השנה (וראה 'אגרות קודש' שם חלק י עמ' שי, חלק חי עמ' שכד-שכה, 'לקוטי שיחות' חלק כד עמ' 468).

האם מוהל חייב לעזוב את ביתו בשבתות וחגים

ובקשר לזה אעתיק בזה מה שדנו בפוסקים, האם חייב מוהל לעזוב את ביתו ואת משפחתו כדי לזכות יהודים במצות מילה.

בענין זה האריך בשו"ת 'מנחת יצחק' (ח"ב סי' עה) האריך בזה:

"ע"ד מוהל העוסק במלאכת הקדושה לשם מצוה, שנמצא תמיד במבוכה, כאשר ימי הרחמים ר"ה ויוה"כ מתקרבים ובאים, כאשר מזמינים אותו לקיים מצות מילה ברחוק מקום מחוץ לעיר, בשאר שבתות השנה אין השאלה מתעוררת, כי מוהלים אחרים עושים ע"מ לקבל פרס, אבל בימי הרחמים הם מושכרים כחזנים וכו', ואין עונים לקריאה, וע"כ מפנים את הורי התינוק למוהל הנ"ל, והדבר קשה מאד לעזוב את ביתו לשני ימים, ולהטלטל במקומות שאין ממש אפשרות לאכול ארוחה חמה וכשרה ..

(א) הנה בנוגע לעיקרא דדינא, אם מחויב המוהל לעזוב ביתו ומשפחתו ביום טוב, ולילך חוץ לעיר לצורך מצות מילה, מצאתי בתשובת אבני נזר (חאו"ח ח"ב סי' שצב), דכתב שם (אות י) בפשיטות, שעפ"י דין אינו מחויב לבטל שמחת יום טוב במקומו משום מצות מילה שחל ביום טוב, דכהאי גוונא חשוב עוסק במצוה פטור מן המצוה . . אולם אף דמפשט פשיטא לי' להאבני נזר ז"ל, ספוקי מספקי ליה להחיי"א ז"ל בזה,

דכתב (בכלל ס"ח סי' י"ט), דאם צריך לעקור מביתו לילך לעיר אחרת לקיים המצוה צריך עיון עכ"ל, ובנשמת אדם שם, מבואר טעמו, דיש להביא ראיה דא"צ לעקור מביתו לילך לעיר אחרת לקיים אפילו מצוה דאורייתא והיא עוברת כתק"ש ולולב . . וא"כ כ"ז שייך ג"כ לענין קיום מצות מילה . .

(ד) אולם ראיתי בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' ר"ט), דהביא ראיות לפשוט ספקת החיי"א, דמחויב לילך לעיר אחרת לקיים מ"ע . . ראיתי בס' נזר ישראל (ה' שבת סי' ל"ט) שהביא (שם בליקוטי רימ"א אות ה'), דשייך בזה משום שארית ישראל לא יעשו עולה, והמוהלים רובם יראי השם, בודאי יודרוזו ללכת למקום המילה מעיר"ט עי"ש.

(ה) . . כבר נשאל בכיוצא בזה, בתשו' בית שערים (חאו"ח סי' קכ), לענין מילה בשבת בכפר אם המוהל מחויב ליסע לשם מע"ש כדי לקיים מצות מילה בזמנה, אף שקשה לו לשבת שם משום ביטול עונג שבת, וכתב דפשוט אף שמבטל מעונג שבת מחויב לנסוע לשם, שהרי מילה דוחה שבת במלאכה גמורה, שהיא איסור סקילה, וכ"ש שדוחה מצות עונג שבת, והאריך בזה עיין שם, וא"כ כ"ז שייך גם לענין ביטול מצות שמחת יום טוב.

אכן בבני מחללי שבת בפרהסיא, היה אפשר לדון, מטעם המבואר בספרי (שם סוסי קלז), דיש לדון בכלל אם יש למול אותם בשויו"ט, אלא דהמנהג למול אותם בשבת ויו"ט עיין שם, א"כ י"ל דעכ"פ אינם מחויבים לבטל מצות עונג יום טוב, ולהצטער בשביל מיילתם בזמנם ביום טוב, אבל למעשה חוששני גם בזה, אם דבר זה לא יוכל לגרום ליתן יד לפושעים לבטל מילה בזמנה כנהוג בעוה"ר, דיאמרו התיירו פרושים את הדבר".

ויש להוסיף עוד כמה מקורות שלא הובאו ב'מנחת יצחק':

בשו"ת 'בית יצחק' (או"ח סי' מב אות י) פשיטא ליה ד"אם היה [אבי הבן] אומר להמוהל בערב יו"ט שיסע [לביתו של אבי הבן כדי למול את בנו ביו"ט] ולא נסע, המוהל ג"כ פשע". וראה שם אריכות שלימה האם מותר למוהל ללכת מחוץ לתחום כדי למול מילה בזמנו (ראה עוד בענין זה בשו"ת 'יהודה יעלה' או"ח סי' צב ד"ה וע"ד המורה).

בשו"ת 'לבושי מרדכי' (או"ח סי' נו אות א) כתב: "על דבר מוהל ירא שמים שלא אבה לבא למצות מילה בזמנו ביום ש"ק, באמרו מצוה על האב ואין צריך לבטל עונג ביתו במצוה דידיה . . ותמה אני מאוד על ירא שמים מוהל שיערב לבו לעשות כן ולהחכים בסברות שהן מופרכים, וכש"כ אינו יודע מהו, וכי אי אפשר להכין להתענג

בתענוגים בסעודת מצוה בכשרון, רק דניחא ליה בביתו יותר, וכי נימא דתוספת עונג זה יעמוד כנגד דבר שעומד ברומו של עולם . . .". העתיקו בשו"ת 'ציץ אליעזר' (ח"ז סי' ג אות ב).

ב'שמירת שבת כהלכתה' (ח"ב פמ"ב סע"ו) כתב: "מוהל שהוזמן למקום רחוק למול שם בשבת או ביו"ט, ישבות במקום התינוק כדי למולו בזמנו, ביום השמיני ללידתו. ואמנם אם קשה לו מאד להיות מנותק ממשפחתו במשך כל השבת, ובמקום שנמצא התינוק לא יוכל לקיים מצות אחרות, כמו תקיעת שופר, תפילה בציבור וכדומה, ישאל שאלת חכם כדת מה לעשות" [ראה 'אוצר הברית' ח"ג סי' ד אות ט שציין מה שכתבו בזה הפוסקים].

ובשוה"ג (סוף הערה רמה) העיר: "ובעצם הדין צ"ע, דלמה נאמר שהמוהל יסע למקום התינוק, ולמה לא נאמר שיביאו את התינוק למקום המוהל, ואבי הבן ואמו עם התינוק ישבתו במקום המוהל, ובפרט שהיום אין כל חשש שיבואו בתחבורה למקום המוהל".

ובשו"ת 'שלמי חובה' (יו"ד סי' נג) פשיטא ליה "דאין חיוב על המוהל לנסוע ולעשות רוב שבתותיו במקומות אלו [בין מחללי שבתות]".

האם מוהל חייב לנסוע מביתו בחג הפסח

בכל הנ"ל לא דנו באופן מיוחד אודות חג הפסח. אמנם עכשיו נדפס ('ירושתנו' תשע"ו עמ' פג-פח) תשובה מאת הרב יצחק פריידנבורג הי"ד, דיין דאמסטרדם, ה"אם מוהל חייב להעדר מביתו ביו"ט של פסח כדי למול". בשאלה שנשאלה שם נוספה קושי מיוחד, כיון שאשתו של המוהל "אינה בקיאה כ"כ בטיב התפילות", ועל כן כתב (אות א): "אם לא ימצא מי שיבא אל ביתו לסדר ההגדה לפני אשתו ובניו, אין להתיר לו ללכת אל הכפר". ואודות מצות שמחת יו"ט פסק שם (אות ב): "לצורך מילה אין בזה איסור אם יתרחק מביתו להיות ביו"ט במקום אחר".

ובסוף דבריו הכריע: ". . . לפי הנ"ל יתבטל המוהל מתפילה בצבור וקריה"ת אם ילך לשם. אבל מזה אין טעם לאסור לו, דהא לא שמענו ולא ראינו שמטעם זה יהא אסור למוהל להיות בשבת או ביו"ט בכפר שאין שם מנין, כדי למול שם. היוצא מדברינו אם יוכל ליקח עמו כל מאכליו לצורך יו"ט, ולמצוא אדם שדיסדר ההגדה לפני אשתו ובניו, אין להורות לו איסור לילך אל הכפר למול שם. ואם לא נתקיימו תנאים אלו אסור לו לילך, וילך ביום א' דחוה"מ".



בסבא ונכד ששמות הלע"ז שלהם שוים

הנ"ל

כ"ק אדמו"ר זי"ע ב'אגרות קודש' (חלק ז עמ' רפו) כתב: "לפלא קצת שכותב שנכדו של שלום משה הכהן שי' נקרא בשם יוסף משה. ואולי יש בזה פליטת הקולמוס, או שהשם משה אצל זקנו הוא שם שנשתקע. ובאם לאו, הרי כדאי – מבלי לעשות רעש מזה – ישתדלו ששם הנכד יהיה בעיקר – יוסף. וכן בהנוגע לשמו באנגלית".

בסוף דבריו יש חידוש גדול, שמנהג בני אשכנז שלא לקרוא את הבנים והנכדים בשם האבות בחייהם, אינו שולל רק השם העברי, אלא שולל גם שמו באנגלית ובלעז. ובאם ניתן לומר בזה סברות, י"ל דשלילת נתינת השם בחיי האבות הוי סימן רע, שהרי נהגו להנציח שמות אבות אצל הבנים והנכדים, ומעתה ברגע שיש כבר "משה" צעיר הרי זה כאילו ה"משה" המבוגר והזקן כבר 'מיותר', שהרי כבר הנציחו את שמו בדור החדש. ולפי זה אולי מובן יותר גם השלילה דשם לוועזי, שהרי גם זה יכול להיחשב כהנצחה קצת, וסימנא מילתא היא.

והנה בשו"ת מהרי"ץ (ח"א סי' קכב) הביא ההיתר הידוע בענין זה זה מטעם שינוי השם, "ואף אם בעיקר השם הם דומים, מ"מ כיון שיש לו עתה עוד שם יש להתיר, דהרי אינם שווים בשמם". וכתב שם לחדש: "ולפי"ז יש בזמנינו סניף לסמוך כי שמות בלע"ז עפ"י רוב אינם שווים. וידוע כי צריך בגט לכתוב גם זה השם. . ואם כן אם יתברר ששם לע"ז שלהם אינם שווים יש סניף גדול להתיר ולבטוח בה' שיצליח הזיווג".

ועל דבריו העיר בשו"ת 'אגורה באהלך' (ח"ג אה"ע סי' ב) שזה חידוש גדול, שגם שם הלע"ז יהיה נחשב כשינוי השם. אמנם כבר ראינו גם מ'אגרות קודש' שהשם לוועזי נחשב כשם דומה, ומעתה זה יכול להיחשב גם כשינוי השם.

ויש להדגיש מה שכתב ב'אגורה באהלך' שם, שאפשר להתחשב בשם הלוועזי כשינוי השם רק במקרה שאכן משתמשים בה, אבל במקרה שזה שם שרק מופיע בניירות הרשמיים, ודאי שהשם הלוועזי אינו נחשב לכלום. אבל בקשר לקפידא שלא יהיה שם דומה משמע קצת מ'אגרות קודש' שם שבכל מקרה כדאי להתרחק ממנה.

וצ"ע בכל זה.

מקור דברי רש"י שליאייר לא היו בנים

הרב אברהם אלאשווילי

מח"ס "תורה ופירושה אשל אברהם" ועוד

בלקוטי שיחות חלק לח פרשת מטות עמוד 118 מביא פרש"י בד"ה: "ויקרא אתהן חות יאיר — לפי שלא היו לו בנים קראם בשמו לזכרון".

ומקשה שם בין השאר: מנין לרש"י בפשוטו של מקרא שליאייר לא היו בנים? ומוסיף להקשות: "ובפרט שגם במדרשי חז"ל (לפנינו) לא נמצא מקור לכך שלא היו בנים ליאיר".

וכותב על כך בהערה 29: "ובבאר בשדה על פרש"י כאן וצ"ל דרש"י מצא איזה מדרש מפורש כן, דאל"כ מנ"ל שלא היו לו בנים".

והעירני חכם אחד שלכאורה תמוה הדבר, שהרי זהו מדרש מפורש במדבר רבה פרשת נשא יד, ז: "ושעיר החטאת [שהקריב נשיא שבט מנשה] היה כנגד יאיר שלא הוריש חלקו לבניו, כי לא היו לו בנים". וברד"ל שם כותב שזהו מקורו של רש"י בפרשת מטות.

וביותר תמוה שהמדרש הנ"ל כבר הובא לפני כן בלקו"ש חלק כח עמוד 211 הערה 22.

ונראה שעורכי הלקו"ש סמכו על דברי הבאר בשדה שלא מצא מקור מפורש לדברי רש"י, וכנראה אישתמיטתיה לבאר בשדה לפי שעה מדרש מפורש זה. ואם כן לכאורה יש לתקן ענין זה במהדורה הבאה של הלקו"ש.



עצרת תהיה לכם*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. בסיום סדר קרבנות החגים בפרשת פנחס (במדבר כט, לה - לו) כתוב: "ביום השמיני עצרת תהיה לכם כל מלאכת עבדה לא תעשו. והקרבתם עלה אשה ריח ניחח לה' פר אחד איל אחד כבשים בני שנה שבעה תמימים".

וברש"י: **עצרת תהיה לכם** - עצורים בעשיית מלאכה. דבר אחר עצרת עצרו מלצאת, מלמד שטעון לינה. ומדרשו באגדה לפי שכל ימות הרגל הקריבו כנגד שבעים אומות, וכשבאין ללכת, אמר להם המקום, בבקשה מכם עשו לי סעודה קטנה כדי שאהנה מכם. **פר אחד איל אחד** - אלו כנגד ישראל, התעכבו לי מעט עוד. ולשון חבה הוא זה, כבנים הנפטרים מאביהם והוא אומר להם קשה עלי פרידתכם עכבו עוד יום אחד. משל למלך שעשה סעודה וכו', כדאיתא במס' סוכה (דף נה, ב) . . ."

ויעויין בלקו"ש (חל"ג שיחה ג' לפרשת פנחס הערה מספר 11) ד"זה שהתיבות שבאמצע 'פר אחד איל אחד' נדפסו כד"ה חדש בפרש"י הוא ט"ס, כי זה בא בהמשך הפירוש ד"מדרשו באגדה", שסיומו 'התעכבו כו' ולשון חבה הוא כו', וכמ"ש בספר זכרון על פרש"י כאן (וכן הוא בכמה כת"י רש"י שתח"י)".

והיינו שהכל הוא המשך אחד; תחלה מביא ב' פירושים הראשונים בפירוש 'עצרת' ואז הפירוש של מדרש אגדה שהוא לשון חבה וכו'.

ב. אמנם בפירוש זה של המדרש צ"ע, דלכאורה 'לאו רישא סיפא'; בתחלה כתוב "לפי שכל ימות הרגל הקריבו כנגד שבעים אומות, וכשבאין ללכת, אמר להם המקום, בבקשה מכם עשו לי סעודה קטנה כדי שאהנה מכם, פר אחד איל אחד, אלו כנגד ישראל, התעכבו לי מעט עוד", והיינו שהסיבה והתוכן של יום זה הוא משום שעד אז היו הקרבנות כנגד האומות, לכן רוצה הקב"ה יום אחד עבור עבודת ישראל עצמן.

ומיד ממשיך: "ולשון חבה הוא זה, כבנים הנפטרים מאביהם והוא אומר להם קשה עלי פרידתכם עכבו עוד יום אחד", אשר לכאורה כאן הרי פשטות הכוונה היא שאע"פ שהבנים היו ביחד עם אביהם במשך זמן מסויים, מ"מ קשה על האבא מה שנפרדים

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

ממנו, ולכן מבקש מהם להתעכב עוד מעט, ולא מחמת זה שבכל משך הזמן היו עסוקים עם אחרים דוקא?!

וע"ז מסיים רש"י: "משל למלך שעשה סעודה וכו', כדאיתא במס' סוכה (דף נה ב) . . .".

וכך איתא בגמרא שם: "אמר רבי אליעזר הני שבעים פרים כנגד מי, כנגד שבעים אומות. פר יחידי למה, כנגד אומה יחידה. משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו עשו לי סעודה גדולה. ליום אחרון אמר לאוהבו עשה לי סעודה קטנה כדי שאהנה ממך".

והרי לנו מקור דברי רש"י הראשונים. אלא שע"ז ממשיך רש"י בנקודה השנייה כנ"ל שלכאורה מדגישה נקודה אחרת, ועל נקודה זו השנייה מציין רש"י ל'משל המלך' במסכת סוכה?!

ג. ויעויין בדברי רש"י בסדר המועדות בפרשת אמור (ויקרא כג, לו) "עצרת היא - עצרתי אתכם אצלי. כמלך שזימן את בניו לסעודה לכך וכך ימים, כיון שהגיע זמן להפטר, אמר בני בבקשה מכם עכבו עמי עוד יום אחד, קשה עלי פרידתכם".

והיינו דשם כתב רש"י רק נקודה השנייה שהזכירו כאן, ולא הזכיר כלל נקושה הראשונה שמקורו בגמרא מסכת כנ"ל (ואכן שם באמת לא הזכיר מקור זה מגמרא)?!

ועכ"פ צ"ע בכ"ז; א. מהו פשר ותיווך ב' הסברים אלו? ב. מדוע מציין רש"י להגמרא ממסכת סוכה, שהיא לכאורה המקור להסבר הראשון, בקשר להסבר השני? ג. ומדוע בפרשת אמור מביא רק הסבר השני?

גם צלה"ב דברי רש"י הנ"ל "משל למלך שעשה סעודה וכו', כדאיתא במס' סוכה (דף נה, ב) . . ."; דלכאורה ממ"נ, באם רוצה לציין רק מקור הדברים, הי' יכול לכתוב 'כדאיתא במס' סוכה' וכיו"ב, ואילו באם רוצה להשמיענו המשל המבואר שם, הי' צריך לכתבו, אבל מהו תוכן הזכרת כמה מילים בלבד מהמשל (וכמו שמצינו שהרבי מקשה בשיחות עד"ז, יעויין לדוגמא לקו"ש חי"ב שיחה א' לפרת שמיני)?!

(ויעויין בתורת מנחם התועודיות ח"נ - ש"פ פנחס תשכ"ז, בלתי מוגה, (אשר אותה התועודות הוה גם המקור לשיחה הנ"ל (ולקמן) בלקו"ש), אשר הרבי דן בדברי רש"י אלו, וע"פ המבואר שם יש לתרץ לכאורה קושיא זו האחרונה. אמנם לא זכיתי להבין כמה וכמה פרטים מהמבואר שם, ולכן לא אכנס להם כאן).

ד. ואולי יש להסביר הדברים על יסוד ביאור הרבי בלקו"ש הנ"ל (חל"ג פנחס - ג); הרבי מבאר מדוע מקדים רש"י כאן ב' פירושים ב'עצרת' ('עצורים בעשיית מלאכה . . . עצרו מלצאת מלמד שטעון לינה"), ואח"כ מוסיף הפירוש ממדרש אגדה,

ודלא כבפרשת המועדים (פ' אמור, הובא לעיל) שמביא רק פירוש זה שכאן מביאו בשם מדרש אגדה.

ונקודת הביאור הוא כך: שם בפרשת אמור הוה לשון הכתוב 'עצרת היא', והיינו שאי"ז עצרת המסובבת ונפעלת ע"י בני", ולכן פשוט לפרשו שהקב"ה עוצר אותנו אצלו מחמת חביבותו כו', ואילו כאן כתוב 'עצרת תהי' לכם', אשר לשון זה מורה על ציווי לבני", ולכן מקדים רש"י לפרשו בב' אופנים ששניהם מורים על מה עלינו לעשות – לעצור מעשיית מלאכה, או לעצור מלצאת, היינו חיוב לינה.

וע"ז מוסיף רש"י ומביא דברי המדרש אגדה, אשר הו – לא פירוש שלישי, אלא – תוספת הסברה בשני פירושים הראשונים; והיינו דמדוע באמת ישנה לדינים אלו של 'עצורים מעשיית מלאכה' (לא מחמת דין הרגיל של 'מקרא קודש' אלא מחמת דין 'עצרת'), ודין 'לינה'; משום שהם נובעים מאותו רעיון שבמדרש, שתוכן יום זה הוא מה שהקב"ה רוצה לעצור אותנו אצלו מצד חיבתו אלינו כו'. עתה"ד בשיחה.

ואשר יוצא מזה לכאורה דישנם שני ענינים ב'עצרת'; עצרת כזה שאינה מסובבת ונפעלת ע"י בני", ועצרת כזו שבאה ע"י עבודתינו. הראשון מבואר בפרשת אמור ע"פ הרעיון שהקב"ה עוצר אותנו אצלו, והשני מבואר כאן ע"פ ב' הפירושים במה אנחנו צריכים לעשות בקיום ה'עצרת'. ואילו היסוד וההסברה לזה שאנחנו צריכים לעשות, הוה אותה רעיון המבואר שם (באמור) – חביבותו של הקב"ה אלינו שרוצה שנשאר איתו עוד זמן.

ה. אשר עפ"ז אולי יש מקום להרחיב הדברים ולומר, ששתי הרעיונות דלעיל שרש"י מזכיר בשם המדרש – זה שהקב"ה מבקש מאיתנו לעשות סעודה קטנה אחרי הסעודה גדולה של האומות, וזה שמבקש מאיתנו להשאר עוד יום איתו – קשורים ותואמים לשתי הענינים ב'עצרת' הנ"ל, היינו זה שמקורו בפרשת אמור וזה שמקורו בפרשתנו, פנחס.

ביאור הדברים: באמור מדובר בעיקר על המועדים בעצמם ולא על פרטי הקרבתו שבהם, והרי זה מובן שחג הסוכות אינו רק חג שבביל אותם קרבתו שמביאים עבור האומות, אלא הוה בראש ובראשונה חג עבור בני ישראל עצמם, ונמצא א"כ שיש כבר שבעת ימים שבנ"י 'חוגגים' עם הקב"ה. וע"ז מגיע היום של 'עצרת' שפירושו שהקב"ה אומר לישראל להמשיך ולחגוג אצלו עוד יום אחד – "קשה עלי פרידתכם".

ואילו בפרשתנו מדובר על פרטי קרבנות החג, אשר הם באים כנגד שבעים האומות. וא"כ מבחינה זו, הוה חג ה'עצרת' זמן שאנחנו נביא את הקרבן – 'סעודה קטנה' – המיוחדת בשבילנו, בכדי שהקב"ה יחגוג איתנו במיוחד.

ואשר לפ"ז נבין תוכן דברי רש"י כאן, כך: זה שקיימים שני דינים אלו שעלינו לעשות בשביל 'עצרת' – עצורים ממלאכה, ודין לינה – הוה זה הכל הסתעפות מתוכן כללי המבואר בפרשתינו שהוא הבאת הקרבן שלנו (הסעודה קטנה שלנו) ביום זה, אשר זה גופא הוה הסתעפות מכללות תוכנו של היום, גם לפני הקרבנות, שהוא זמן להשאר ולחגוג עם הקב"ה אחרי שבעת ימים של חג!

ובפשטות: כללות תוכנו של היום – לפני קרבנותיה – הוה להשאר עוד יום (בנוסף לשבעת הימים שלפנ"ז) יחד עם הקב"ה, ושלכן זה מתבטא גם בקרבנות של היום, שאע"פ שעד עכשיו הבאנו קרבנות בשביל כולם, הרי ביום זה שכל תוכנו הוא חיבה כו' אין מקום להביא קרבנות בשביל כולם, אלא מביאים קרבן אחד – סעודה קטנה – בשבילנו.

ואם כנים הדברים אז מבוארים דברי רש"י כמין חומר; בפרשת אמור מביא רק הרעיון שנשארים עוד יום אחד עם המלך בלי להזכיר כל הרעיון של קרבנות האומות וה'סעודה קטנה' שלנו, אחרי ששם לא מדובר על כל זה, אלא על עצם זה שהחג נמשך ליום נוסף,

ואילו בפרשתנו, הרי תחלה (אחרי שמביא ב' הדינים שמחוייבים בהם מחמת דין עצרת כנ"ל) מביא דברי המדרש שתוכנם שצריכים לעשות סעודה קטנה אחרי הסעודה גדולה של העבדים, וע"ז ממשיך רש"י להביא דבר זה גופא הוה מחמת הרעיון הראשון – שנשארים ביום זה ליום נוסף עם הקב"ה אחרי שבעת ימים הראשונים כמבואר לעיל בפרשת אמור.

ו. וע"ז מסיים רש"י: "משל למלך שעשה סעודה וכו', כדאיתא במס' סוכה (דף נה ב) . . .", אשר מחד גיסא מצייין בזה לעצם עשיית הסעודה, אבל בלי להעתיק פרטי הדברים מהגמרא שם, אשר כל זה מדוייק היטיב;

באמת לא יכול להעתיק כאן דברי הגמרא שם שהם היסוד לרעיון הראשון (סעודה הקטנה אחרי סעודת העבדים), דהרי רש"י בא כאן לומר שרעיון הראשון הוה הסתעפות מרעיון השני (זה שנשארים ליום נוסף אחרי שבעת ימים של חג)! אלא הכוונה היא שאותה סעודה שעושה המלך במסכת סוכה (רעיון הראשון כאן) הוה מיסודו והסתעפות של אותו רעיון שמזכיר רש"י כאן (ובפרשת אמור) של השארת עוד יום עם הקב"ה מחמת זה ש'קשה עלי פרידתכם'.

ובדרך הרמז אולי יש להוסיף בביאור דיוק דברי רש"י דזה שהמלך עשה סעודה כו' הוה במסכת סוכה;

אע"פ שאותה רעיון המופיע בגמרא שם תוכנו שהסעודה קטנה של עצרת הוה דבר חדש של אותו היום, והיינו שעד אותו יום הוה סעודה גדולה עבור כל העבדים, ורק ביום זה התחיל הסעודה קטנה בשבילנו, אמנם האמת הוא דגם זה קשורה למה שכבר חוגגים עם הקב"ה שבעת ימי הסוכות – מסכת סוכה – ויום זה הוא יום נוסף של חגיגה עם הקב"ה, אשר מחמת זה גם עושים סעודה קטנה זו ביום זה, וכמשנ"ת.



עיונים בצוואת אחיתופל*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

הדיוקים במאמר צוואת אחיתופל

א. באגרות קודש של רבינו ח"ג עמ' קיב ואילך כותב וזלה"ק:

"ולסיים בפטפטיא דאורייתא ומענינא דיומא: אמרו"ל שלשה דברים ציוה אחיתופל את בניו אל תהיו במחלוקת ואל תמרדו במלכות בית דוד ויו"ט של עצרת ברור זרעו חטים (ב"ב קמז, א). וכמה צ"ע בזה. ומהם: ואל תמרדו כו' מיותר, כיון שכבר אמר אל תהיו במחלוקת.

צוואת אדם, ובפרט אדם גדול שעליו הכתוב העיד שדבריו הם כאשר ישאל איש בדבר האלקים, בודאי היא כולל[ת] הוראות עקריות הוראות כלליות שבהן ניכרת שיטתו וכו', ומהו הצד השווה אשר בג' דברים הנ"ל. מהו התוכן הפנימי דחה"ש ברור" עכלה"ק לענייננו [יעוי"ש בארוכה מש"כ רבינו לבאר בכל זה על פי פנימיות הענינים].

ב. והמתבאר מדברי רבינו שכתב לדייק בזה ד' דיוקים, הא' מהו יסוד החילוק בין הך ענין הא' דאל תהיו במחלוקת והך ענין הב' דאל תמרדו, ולכאורה היינו הך, דאל

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

תהיו במחלוקת כולל כבר הך ענין דאל תמרדו דבכלל מאתים מנה, וא"כ הוי לי' הך דאל תמרדו "מיותר" לכאורה.

והב' מאחר והמדובר הוא בדבר צוואתו של אדם בכלל, וצוואתו של אדם גדול כאחיתופל בפרט, הרי בודאי צ"ל שבתוכן דברי הצוואה מרומזים הוראות עיקריות וכלליות המיוסדת על עיקר שיטתו דאחיתופל, וצ"ב מהם.

והג' זאת ועוד מהו "הצד השווה" שבהני ג' ענינים דאל תהיו במחלוקת ואל תמרדו במלכות בית דוד והך דאם יו"ט של חג השבועות ברור ואינו יום המעונן אזי זרעו חטים, כלומר, גם אם שפיר נוכל ליישב הדיוק הקודם ולבאר מהם ההוראות הכלליות שרמז אחיתופל בדבריו, עדיין צ"ע מהו הצד השווה שביניהם, דמזה שכלל הני ג' ענינים יחד מוכח שקשורים אחד לשני.

והד' מהו התוכן "הפנימי" של הך ענין הג' דאם יו"ט של חג השבועות ברור ואינו יום המעונן אזי זרעו חטים.

ביאור סדר הדיוקים במכתבו של רבינו

ג. ולכאורה בהשקפה ראשונה צ"ע בסדר הצעת הני ד' דיוקים דמדוע סדרם רבינו בסדר זה דוקא, דהנה דיוק הא' הרי הוא דיוק פרטי בביאור יסוד החילוק של הני שני ענינים שציוה אחיתופל אל תהיו במחלוקת ואל תמרדו, משא"כ הני שתי דיוקים דהב' והג' שהם דיוקים כלליים בביאור תוכן כללות צוואתו של אחיתופל, ושוב הך דיוק הד' הוא דיוק פרטי בביאור משמעותו הפנימית של ציווי הג', ומדוע סדרם בסדר האמור דוקא.

זאת ועוד, הנה כד דייקת שפיר הרי שאת דיוק הג' הכניסו רבינו בתוך ובהמשך לדיוק הב', דהנה את דיוק הא' סיים רבינו בסימן "סוף פסוק" ושוב הביא לאחרי זה את דיוק הב', וכן בסוף הדיוק הג' שסיים רבינו בסימן "סוף פסוק" ושוב הביא לאחרי זה את דיוק הד', משא"כ בין דיוק הב' להג' שהפסיק רבינו בסימן "אתנחתא" בלבד, ומשמע מזה שאת דיוק הג' מישך שייך הוא לדיוק הב', וצ"ב.

ד. והנראה לבאר גודל הדקדוק בלשון קדשו של רבינו במה שסידר השאלות והדיוקים בסדר ובסגנון האמור דייקא, והוא דנראה שרבינו כוון בזה לדייק ולהציע הדיוקים על פי סדר לשון המאמר גופא "שלשה דברים צוה אחיתופל את בניו, אל תהיו במחלוקת ואל תמרדו כו' ויו"ט של עצרת כו'".

וזהו דתחילה מדייק רבינו ביסוד החילוק של הני שני ענינים דאל תהיו במחלוקת ואל תמרדו, די ש לומר דקאי רבינו כאן על הני שתי תיבות הראשונות דהמארו"ל

"שלשה דברים", וזהו דמדייק דלכאורה אין כאן "שלשה דברים" אלא שנים, שכן אל תמרדו הוא מיותר לכאורה כיון שכבר אמר אל תהיו במחלוקת, ומהם אפוא ה"שלשה דברים".

ושוב ממשיך רבינו ומדייק את המשך לשון המאמר "ציוה אחיתופל את בניו", דמזה שמדובר ב"צוואת אדם" ["ציוה"] בכלל, ובאדם גדול ["אחיתופל"] בפרט, הרי בעל כרחך שישנם כאן הוראות עקריות וכלליות, וממילא דצ"ב מהם.

ויש לומר שבחר רבינו להכניס הך דיוק הג' [מהו הצד השווה שבכל השלשה דברים] כאן בתוך ובהמשך לדיוק הב' דייקא וכנ"ל [ולכאורה, הרי דיוק זה הוא דיוק כללי הנוגע לכללות המשך המאמר], והיינו משום דבזה רמז רבינו בקצרה שתוכן דיוק זה [מהו הצד השווה] אינו לצד השווה של הני שלשה דברים על דרך הפשט, אלא עיקר כוונת הדיוק הוא לבאר מהו הצד השווה של הני שלשה דברים בתור הוראות עיקריות וכלליות, ולכן מקום דיוק זה הוא בכאן דייקא, דלאחר שהסיק רבינו שבעל כרחך כלול כאן הוראות עיקריות וכלליות שוב מקשה מהו אפוא הצד השווה של הני שלושה הוראות.

ושוב בסוף מביא רבינו הדיוק הד' שכן כפשוט דיוק זה מקומו לבסוף להיותו קאי על סוף לשון המאמר "ויו"ט של עצרת ברור כו".

מנינא למה לי

ה. והנה כד דייקת שפיר באג"ק שם הרי כותב רבינו וזלה"ק "וכמה צ"ע בזה. ומהם", ומבואר להדיא שהני דיוקים שהביא רבינו בהמשך המכתב הם רק "חלק" מהדיוקים שיש לדייק בלשון ותוכן של הך מארז"ל.

ולאחר העיון אולי יש לומר ולדייק עוד במה שהקדימו תז"ל לתוכן הצוואה "שלשה דברים כו", דלכאורה "מנינא למה לי" וכדפריך הש"ס בכ"מ.

ונראה דגם דיוק זה יבואר שפיר לאור דברי רבינו שם בביאור הך מארז"ל וסוד צוואתו של אחיתופל, ותוכן נקודת הדברים המבואר שם בקצרה דכוונת אחיתופל בכל זה הוא להורות לבניו ולכאו"א בכל מקום ובכל זמן שהיסוד לכל ג' השלמויות⁵, תורה

(5) ולהעיר מחדא"ג מהר"ל לב"ב שם דגם הוא פירש דשלש צוואות אלו הם כנגד שלש "שלימויות" שהאדם צריך, אלא שלפי דרכו שם פירש דהכוונה לג' השלמויות (א) דשלום בית, (ב) שלום בין איש לרעהו, (ג) שלום האומה יעוי"ש.

כהונה ומלכות, הוא דוקא בחינת הקב"ע שלמעלה מטעם ודעת, וזהו הצד השווה שבכל ג' ההוראות דאחיתופל יעוי"ש בארוכה.

ויש לומר בדא"פ דלזה גופא רמזו חז"ל בהקדימם "שלשה דברים", והיינו שכיוונו בזה להורות שכל ה"שלשה דברים" ענינם אחד הוא וכמוש"נ בדברי רבינו הצד השווה שבניהם, וזהו "שלשה דברים ציוה אחיתופל וכו'", כאילו אומר "שלשה" אלו דייקא, שכן נקודתם אחד ושייכים המה זה לזה ודו"ק.

בחינת 'מסורת התורה'

ו. והנה יעויין בכו"כ ממכתבי רבינו דאג"ק שם [ובמיוחד בהני מכתבי תורה שנדפסו בכרכים הראשונים דסדרת אג"ק] שביאר רבינו יסוד כו"כ מארז"ל שבש"ס ע"ד הדרש והסוד או ע"פ פנימיות העינים ובעבודת ה', ובכו"כ מהם שוב דייק רבינו לבאר דגם תוכן פירושו של רש"י [או הרשב"ם] עולה אף הוא בקנה אחד עם תוכן ביאורו של רבינו שם בהך מארז"ל יעוי"ש [ולדוגמא: ראה לעיל מיני' ובקשר להך מארז"ל גופא דב"ב שם – אג"ק ח"ג עמ' קיא ועוד בכ"מ].

ואולי י"ל עד"ז גם בפירוש הך מארז"ל דב"ב שם, דהנה יעויין בפירוש הרשב"ם שם ד"ה שלשה דברים צוה אחיתופל שפירש וז"ל "הכי הוה קים להו", כלומר שגם אם אין הדבר מפורש בקרא הנה כך היתה קבלת חז"ל שכן ציוה אחיתופל לבניו.

ולחידודא יתכן לומר שמרומז בזה – ע"ד הדרש עכ"פ – נקודת ביאורו של רבינו בענין סוד צוואתו של אחיתופל, דהנה נתבאר לעיל שעיקר כוונת צוואתו של אחיתופל בהני שלשה דברים היתה שאין לאדם ללכת אחרי החכמה והשכל בלבד אלא יש להקדים לזה בחינת ה"קבלת עול" שלמעלה מטעם ודעת.

ונראה שענין זה מודגש ומרומז גם בתוכן פירוש הרשב"ם ד"הכי הוה קים להו", והיינו שאין דבר זה מוכח בראיות והוכחות "שכליות" אלא שכן היתה "קבלת" חז"ל שקיבלו כן במסורה, דענין מסורת התורה אינו ענין המיוסד על השכל וההגיון אלא הרי הוא מדגיש ומורה על בחינת הקבלת עול שלמעלה מטעם ודעת, בחינת הקדמת נעשה לנשמע.



הציון ל"רשב"ץ" ברשימות לתניא פכ"ז

הרב אליהו אלאי

תושב השכונה

כתב בספר החרדים (מ"ע פ"ז): "להיות קדושים מנה הגאון, ופירש רמב"ן בחומש קדושים תהיו זהו שאמרו רז"ל קדש עצמך במותר לך לכך אחר שאסרה התורה מאכלות אסורות חזר ואמר והתקדשתם והייתם קדושים כלומר לא יאמר אדם הרי פירשתי ממאכלות אסורות ודי לי ובמותר אהיה בסובאי יין בזוללי בשר למו וכל ימיו חגים ולהוט אחר מעדני עולם לכך נאמר והתקדשתם . . וגם ישמר מהתגאל בריבוי אכילה גסה וישמר מן הדבור הנמאס והיתר אף על פי שאינו נמאס, אחר שאסר בתורה העריות חזר וכתב קדושים תהיו שלא יאמר הרי פרשתי מן העריות ויהיה להוט אחר אשתו ומצוי כתרנגולים או בנשיו הרבות לכך צוה קדושים תהיו והוא ציווי כללי שיפרוש מן המותרות ימעט במושגל ולא ישמש אלא כפי הצריך לקיום המצוה. ממנין התרי"ג לגאון ורבינו שלמה ן' גבירון"ל.

הרי, דהחרדים פירש שמה שה"גאון" (הבה"ג – מ"ע קסג) מנה "והתקדשתם" ממנין הבה"ג, ועד"ז, מ"ש הרשב"ג בעל האזהרות (אזהרה נו) שיש אזהרה "להיות קדושים" – כוונתם ע"ד דברי הרמב"ן בר"פ קדושים, שיש ציווי מיוחד שכל אחד יקדש עצמו במותר לו, וימנע מן המותרות כו'.

אך לאו כו"ע מודו דזהו הפירוש בדברי הבה"ג והרשב"ג.

דהנה, בספר המצוות (שרש ד) תמה הרמב"ם על הבה"ג, וז"ל: "וכבר טעו בשרש הזה גם כן עד שמנו קדושים תהיו מצוה מכלל מצות עשה. ולא ידעו כי אמרו 'קדושים תהיו', 'והתקדשתם והייתם קדושים' – הם צוויין לקיים כל התורה". והרמב"ן שם כתב בישוב דברי הבה"ג: "ואמנם בעל ההלכות לא מנה קדושים תהיו אבל מנה והתקדשתם והייתם קדושים . . אבל אמרו יתעלה והתקדשתם והייתם קדושים היא מצוה להיותם קדושים מליטמא באכילת השרצים והרמשים בייחוד כאשר מפרש (שמיני יא, מד) והתקדשתם ולא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ הרומש על הארץ. ואם כן הפורש מאכילתם מקיים מצות עשה מיוחדת בהן".

[להעיר, שכפי שהביא בעל החרדים בדבריו שצוטטו לעיל, הרמב"ן עצמו בפי' עה"ת (עה"פ קדושים תהיו) מפרש שיש מצות עשה מה"ת לפרוש ממותרות, וע"ש בדברי הרמב"ן שמקשר ציווי זה עם ציווי התורה "והתקדשתם". ועי' אג"ק חכ"ג אגרת

ח'תקעה, שהרבי מעיר מהחילוק בענין זה בין שי' הרמב"ן בפי' עה"ת ושיטתו בהשגות לסה"מ].

ובפירוש זהר הרקיע לרשב"ץ על דברי האזהרות שם – הביא דברי הרמב"ן, וגם הביא פירוש נוסף מדילי' בדברי הבה"ג (והאזהרות), דס"ל ד"והתקדשם" הוא אזהרה לנטילת ידיים, ע"ש.

המורם מכ"ז: ישנן ג' אופנים איך להבין דעת הבה"ג (והרשב"ג) שמנו "והתקדשתם" כמ"ע מה"ת: א) דעת הרמב"ן דס"ל ש'והתקדשם" הוא מ"ע לפרוש מאכילת שרצים ורמשים. ב) דעת הרשב"ץ דס"ל ש'והתקדשתם" הוא מקור לחיוב נט"י. ג) דעת החרדים, דס"ל ש'והתקדשתם" הוא ציווי לפרוש מן המותרות.

והנה, בתניא פכ"ז, כ' אדה"ז: "שמקיים מצות עשה של תורה והתקדשתם וכו' כשמקדש עצמו במותר לו". וב"לקוטי הגהות לתניא" נדפס גליון מהרה"ח רא"י נ"ע – "עי' בספר חרדים בשם גאון מרשב"ץ".

ולולי דמסתפנא הייתי אומר שט"ס נפל כאן, וצ"ל "ורשב"ג" במקום "מרשב"ץ", וכוונתו לדברי החרדים בשם "גאון (בה"ג)" ו"רשב"ג (בעל האזהרות)", דאת"ל שכוונתו אכן לרשב"ץ, תמוה – דהא הרשב"ץ הוא זה שפירש שהבה"ג והרשב"ג לא התכוונו לאסור את המותרות.

אך עי' ברשימות כ"ק אדמו"ר זי"ע כאן: "והוא דעת חרדים בשם גאון ורשב"ץ – ב"א". המו"ל פענחו "ב"א" – בפירוש אזהרות", כלומר – ספר זוהר הרקיע לרשב"ץ שהוא פירוש האזהרות לרשב"ג.

אך לכאורה צ"ע, שהרי כנ"ל, הרשב"ץ להדיא לא פירש דברי הבה"ג והרשב"ג כפי שפירש החרדים, ולכאורה אינו מובן הציון לדבריו.

ומריש הוה אמינא, שאולי באמת אם נעיין בכת"י נראה שיש מקום לומר שבאמת כ' הרבי "רשב"ג" ולא "רשב"ץ". [ואילו באמת הי' מקום לומר כן, היינו צריכים לפענת הר"ת "ב"א" – "בעל אזהרות" או "בספר אזהרות", ולא "בפירוש אזהרות" כפי שפענחו המו"ל. וזה גם מסתבר מצד טעם אחר – שהרי אילו הי' כוונת הרבי ל"בפירוש אזהרות" הי' צ"ל הר"ת – "בפ"א", ולא "ב"א" (דוגמא לשם המחשת הדבר: כאשר רוצים לכתוב "בספר יצירה" כותבים "בס"י" ולא "ב"י". וק"ל)].

אך לאחר זה נזדמן לידי צילום מגוכתי"ק של שורה זו (ות"ח להרה"ח רח"ש ברוק שי' על כך), ואכן ברור שכתוב שם רשב"ץ.

ואיך שיהי', יש להעיר שלכאורה טעו המו"ל שבהערות ציטטו מקצת דברי הרשב"ץ כאילו שמציטוט זה רואים כיצד הרשב"ץ ס"ל שיש מ"ע לקדש עצמו במותר לך, בו בשעה שמאותרו ציטטו גופא רואים את ההיפוך הגמור, ורואים שהרשב"ץ להדיא לא ס"ל כשי' אדה"ז בתניא כאן.

ולהעיר, שבהערות כ"ק אדמו"ר זי"ע בריש קונטרס ומעין, אכן מציין בתור מראה מקום לענין זה לס' חרדים בשם "גאון ורשב"ג". ועי' גם באג"ק חכ"ג שם: "ובס' חרדים (סוף חלק מ"ע מה"ת), שממנין תרי"ג – לגאון ור"ן ש' גבירול – קדושים תהיו . . שיפרוש מן המותרות".



לאיזה "והתקדשתם" מכוון אדה"ז

הנ"ל

בתניא ספכ"ז כ' אדה"ז: "שמקיים מצות עשה של תורה והתקדשתם וכו' כשמקדש עצמו במותר לו".

וברשימות כ"ק אדמו"ר זי"ע שם: "לכאורה פשוט דקאי אויקרא כ, ז [– פרשת קדושים] שהוא אחרי פסוק קדושים תהיו כו גו' (ויקרא יט, ב), וכמוש"כ בפ"ל "קדושים תהיו וגו' והתקדשתם וגו'". ולא אויקרא יא, מד [– פרשת שמיני]. אבל דרו"ל והתקדשתם גו' אדם מקדש כו' משמע ביומא לט. דקאי אויקרא יא, מד, שהוא בהמשך לפסוק ונטמתם וגו'".

ויש להעיר, שאף שמדברי אדה"ז בפ"ל מוכח דקאי על הפסוק שבפ' קדושים ולא הפסוק שבפ' שמיני (וכמ"ש הרבי), מ"מ ברוב המקורות שהביאו את הפסוק ד"והתקדשתם" כציווי על הפרישות ממותרות וכיו"ב, לכאורה מוכח דכיוונו לפסוק שבפ' שמיני:

(א) בספרא (פ"י) "כשם שאני פרוש כך אתם כן פרושים", ושם קאי להדיא על הפסוק בפרשת שמיני, כדמוכח מהמשך הענינים שם.

(ב) רבינו בחיי בפירושו עה"ת – על הפסוק בפ' שמיני – כתב שכוונת הכתוב הוא "שיפרוש האדם מן התאוות ולא ישתמש בהם רק במוכרח".

ג) בספר החרדים (מ"ע פ"ז): "אחר שאסרה התורה מאכלות אסורות חזר ואמר והתקדשתם והייתם קדושים", הרי דקאי על הפסוק בפ' שמיני שבא בהמשך לאיסור מאכלות אסורות.

אך יש להעיר, שהרמב"ן בר"פ קדושים כתב: "כמו שאמרו (ברכות נג, ב) והתקדשתם אלו מים ראשונים, והייתם קדושים אלו מים אחרונים, כי קדוש זה שמן ערב. כי אף על פי שאלו מצות מדבריהם, עיקר הכתוב בכיצא בזה יזהיר, שנהיה נקיים וטהורים ופרושים מהמון בני אדם שהם מלכלכים עצמם במותרות ובכיעורים". הרי שהרמב"ן קישר דרשת חז"ל שלמדו ד"והתקדשתם" שייך לענין הנקיות, לזהירות ממותרות. ויל"ע לאיזה פסוק כוונו חז"ל בדרשתם – לזו שבפ' שמיני או לזו שבפ' קדושים.

ובגליון שבש"ס שלנו ציינו לפרק יא, דהיינו פר' שמיני (ולהעיר מל' הצ"צ אוה"ת ויקרא עמ' קיד, ע"ש). אך באמת בגמ' שם נאמר: "והתקדשתם – אלו מים ראשונים, והייתם קדושים – אלו מים אחרונים, כי קדוש – זה שמן, אני ה' אלהיכם – זו ברכה". וכבר העיר המהרש"א (בחדא"ג) דמוכח מכאן שהגמ' קאי על הפסוק שבפ' קדושים, שהרי "אני ה' אלקיכם" לא הוזכר כלל בפסק שבפ' שמיני והוזכר רק בפ' קדושים. וא"כ אולי מכאן ראי' דס"ל להרמב"ן שהפסוק בפ' קדושים קשור להאזהרה להימנע ממותרות.



"שערי עזרה" – חידוש רבינו בזה

הת' דב בעריש רוטנברג

שליח בישיבה

נודע בשערים חידושו של כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חי"ח עמוד 214) בהא דמצינו מחלוקת בין משניות כמה שערים היו לעזרה (ה', ז', ח' או י"ג) – דלכאורה איך תיתכן מחלוקת במציאות? – דבאמת לכו"ע היו לעזרה י"ג פתחים (המנויים בשמותיהם ומקומותם במשנה ו' מפ"ב דמדות), והמחלוקת בין המשניות היא רק לאילו פתחים היה דין שער.

ובין הנפק"מ אם על פתח יש דין שער אם לאו, מציין כ"ק אדמו"ר את דברי רז"ל (שבועות יז, ב, ומעין זה במנחות כז, ב) אשר רק "דרך ביאה אסרה תורה" – ולכן הנכנס להיכל דרך גגות פטור – ומשליך מזה בנוגע לעניינינו, ובלשונו הק':

בנוגע צו ביאת מקדש: ווען מ'גייט אריין אין מקדש דורך די שערים וואס האבן ניט א דין שער, קען מען זאגן אז עס איז ניט "דרך ביאה".

נמצאנו למדים, דלעזרה היו כמה פתחים (שישה - לפי פסק הרמב"ם בהלכות ביהב"ח פ"ה ה"ד "שבעה שערים היו לה") שעליהם לא חלים כל דיני ביאת המקדש, ואין חייבים (מדאורייתא, ראה להלן) על הכניסה דרכם.

ויש לומר, שעל פי יסוד וחידוש זה מתבארים כמה ענינים נוספים, ובפרט בדברי הרמב"ם (עליו נסובה השיחה בלקו"ש שם, ולפיכך בדבריו מוכרחים לומר כהנ"ל. משא"כ בשיטות שאר הראשונים שיש מקום לבעל דין לחלוק - אך כמובן אין מסתבר לומר שחולקים בזה).

וכפי שיתבאר לקמן.

א. את הדין ד"דרך ביאה אסרה תורה" המדובר בשבועות יז, ב, מביא הרמב"ם בהלכות ביאת המקדש פ"ג הי"ט, וזה לשון הרמב"ם:

טמא שנכנס למקדש דרך גגות פטור שנאמר ואל המקדש לא תבוא דרך ביאה חייבה תורה. ואע"פ שהוא פטור מכרת מכין אותו מכת מרדות בין שנכנס למקדש דרך גגות בין שנכנס בו דרך פתחים.

בתחילת ההלכה מביא הרמב"ם את הדין שבגמרא שבועות ככתבו, שהנכנס דרך גגות פטור לפי שאין זה דרך ביאה. בהמשך מוסיף הרמב"ם שעל אף הפטור הרי זה אסור מדרבנן ולפיכך לוקה מכת מרדות. ומסיים את ההלכה בכך שלוקה מכת מרדות בין שנכנס דרך גגות ובין שנכנס דרך פתחים.

כל המפרשים תמהו על דבר הוספת השורה האחרונה 'בין שנכנס בו דרך פתחים' - הרי על כניסה דרך פתחים אין חייבים רק מכת מרדות, אלא מלקות ממש (ואף כרת) !?

יש שהגדילו לבאר (מרכבת המשנה), שלזה כיוון הראב"ד בהשגתו (שרבו בה הביאורים והנוסחאות) 'א"א חסר מכאן' - 'דבדפוס ויניציאה הישן הגירסא טמא שנכנס למקדש דרך גגות וכו' ואע"פ שהוא פטור מכרת מכין אותו מכת מרדות בין שנכנס למקדש דרך גגות בין שנכנס בו דרך פתח. ושפיר קאמר הראב"ד חסר מכאן דהך דרך פתחים חייב'.

ומתוך הדחק כותב הכסף משנה 'מצאתי ספר מוגה מספרי רבינו שכתוב בו מכין אותו מכת מרדות [ואפילו נכנס במגדל הפורח באוויר] בין שנכנס למקדש [במגדל]

דרך גגות בין שנכנס דרך פתחים, היינו שמסב דברי רבינו ע"ד הנכנס למקדש בתוך מגדל הפורח באוויר שאינו נחשב 'דרך ביאה' ולוקה רק מכת מרדות - אפילו אם נכנס דרך פתחים.

אך לפי זה יוצא שהלכה זו (שהנכנס במגדל אינו דרך ביאה) היא חידוש דין של הרמב"ם, שלא נמצא לו מקור.

אכן על פי חידושו של רבינו, הלכה זו באה על מקומה בדיוק נפלא בלי שום עירעור והגהה. ואדרבה, היא נעשית כסמך ובריח ליסוד זה עצמו:

אחרי שמבאר הרמב"ם שרק 'דרך ביאה חייבה תורה' (ואשר מ"מ לוקה מכת מרדות דרבנן), מוסיף הרמב"ם לבאר שמטעם זה עצמו לוקה רק מכת מרדות בין שנכנס דרך גגות - שאין זה דרך ביאה - ובין שנכנס דרך פתחים, היינו ששת הפתחים הנוספים שהיו לעזרה ואין להם דין שער - שגם זה אינו דרך ביאה.

ובמילים אחרות: הרמב"ם עצמו מביא להלכה את הנפק"מ שמביא כ"ק אדמו"ר בשיחה(!).

ובזה גם מדויקת פלאים לשון הרמב"ם 'שנכנס בו דרך פתחים' כיוון דקאי על הפתחים שאין להם דין שער.

ב. בקשר לדיוק הנ"ל בלשון הרמב"ם, שכותב 'פתחים' ולא 'שערים', יש להעיר גם ללשון המשנה במידות פ"ב מ"ג 'כל הפתחים והשערים שהיו שם גבהן עשרים אמה ורחבן עשר אמות, חוץ משל אולם. כל הפתחים שהיו שם היו להן דלתות, חוץ משל אולם. כל השערים שהיו שם היו להן שקופות, חוץ משער טדי... כל השערים שהיו שם נשתנו להיות של זהב, חוץ משער ניקנור' -

דעל פי חידושו רבינו מובן היטב כפל הלשון 'הפתחים והשערים' בתחילת המשנה, כיוון שרוצה לכלול גם את השערים וגם את הפתחים (אכן יש לומר שאינו שייך כל כך לענייננו, כיוון שכולל במשנה גם פתחים ושערים דשאר הר הבית, ולא דווקא דשל עזרה).

ויש לברר עוד בזה, כי לפי זה יוצא לכאן' ששאר הבבות נאמרו דווקא לשערים או דווקא לפתחים.

ובפרט צריך בירור בנוגע לבבא 'כל הפתחים היו להן דלתות חוץ משל אולם' - דפתחו של אולם דין שער לו וכוללו עם ה'פתחים', ומזה משמע שאין המשנה מדייקת בחילוק זה.

ג. בזבחים טו, ב דנה הגמרא האם מחשבה פוסלת בשעת הולכה שאינה צריכה (שזו מחלוקת תנאים), ומבאר רבא מה נחשבת 'הולכה צריכה' ומה 'הולכה שאינה צריכה' - 'אמר רבא הכל מודים קבלו בחוץ והכניסו בפנים זהו הילוך שצריך להלך, קבלו בפנים והוציאו לחוץ זהו הילוך שאין צריך להלך' (עד כאן נוגע לענייננו).

וכן הביא הרמב"ם להלכה (פסולי המוקדשין פ"ג ה"ט) 'והמהלך במקום שאינו צריך הרי זו הולכה והמחשבה פוסלת בה . . . אם קבל הדם בפנים ולא הלך בו לגבי המזבח אלא הלך בו והוציאו לחוץ וחשב בשעת הילוכו לחוץ במחשבת הזמן וכיוצא בה הרי זו פוסלת'.

והנה, בפירוש 'פנים' ו'חוץ' שבסוגיא שם פירש רש"י (ד"ה והוציאו) 'הנך פנים חוץ כולהו בעזרה', כלומר שבכל המקרים קיבל את הדם בעזרה והחילוק הוא האם קיבלו סמוך למזבח ונתרחק (קבלו בפנים והוציאו לחוץ) או שקיבלו רחוק מן המזבח ונתקרב. וההכרח לפרש כן (בפשטות), לפי שאם הוציא את הדם בפועל מן העזרה, הרי הוא כבר פסול משם אחר ומה לנו אם המחשבה פוסלת בו או לא.

ולפי זה אפשר לומר, דלהרמב"ם יש לפרש לשון הגמרא כפשוטו, שהוציאו לחוץ, ורק הכוונה שהוציאו דרך אחד מאותם פתחים שאין להם דין שער. ונאמר דכשם שלא חל עליהם גדר 'דרך ביאה' כמו כן אין היוצא דרכם נחשב 'דרך יציאה' ואינו פסול ביוצא.

אך באמת דוחק גדול לומר כן, משום ש(א) אין לנו להגדיל מחלוקת חינם בין רש"י והרמב"ם. (ב) את תחילת לשון הגמרא 'קיבלו בחוץ' בעל כרחנו נפרש 'בריחוק מקום', כי המקבל דם בחוץ פסול. (ג) והוא העיקר: מסתבר יותר לומר דפסול היוצא אינו מצד היציאה עצמה ('ה'פעולה') אלא מצד היותו בחוץ ('ה'נפעל'), וממילא אין נפק"מ באיזו דרך יצא, אם סוף סוף נמצא בחוץ.

ד. לכאורה יש להקשות על יסוד זה, דאם ישנם פתחים לעזרה שהנכנס בהם אינו חייב על ביאת המוקדש (ואסור רק מדרבנן), איך נפרנס כמה משניות ערוכות (ופסקי הרמב"ם) במסכת נגעים, בהן מובאים דינים ומחלוקות באיזה אופן סומך המצורע ידיו על קרבן אשמו, ואיך מכניס אבריו לנתינת דמים

[ולדוגמא, פ"ד מ"ט 'הכניס ראשו ונתן על תנוך אזנו. ידו, ונתן על בהן ידו. רגלו, ונתן על בהן רגלו. רבי יהודה אומר שלשתם היה מכניס כאחד']

הרי לפי יסוד הנ"ל יש למצורע להיכנס כולו דרך אחד הפתחים שאין להם דין שער, לסמוך ידיו על קרבנו ולקיים מתן בהונות באופן נוח וקל!?

[מה גם, שעל ידי זה תיחסך בעיה אחרת שמתעוררת לגבי קרבן האשם, מה שמחמת הבאתו עד לשער ניקנור לצורך הסמיכה, יש לוותר על הדין ד'תיכף לסמיכה שחיטה' ולהמתין עד הבאתו חזרה לצפון כדי לשחטו. ואילו לפי הנ"ל יש לנו להביא את המצורע עצמו אל הצפון דרך אחד מפתחים אלו, ולקיים בהידור את הדין ד'תיכף לסמיכה שחיטה'?

ואף שהכניסה דרך פתחים אלו אסורה מדרבנן - הרי גם ביאה במקצת (הכנסת ידיו של המצורע לסמיכה, ואז רגלו וראשו לנתינת הדמים) הנה אף שאינה אסורה מן התורה, מכל מקום גם היא אסורה מדרבנן, וגם עליה לוקה מכת מרדות (כפסק הרמב"ם בביאת המקדש פ"ג, ה"ח), ואם כן אין כל הבדל בין מה שהתירו למצורע לצורך טהרתו לבוא במקצת אל בית המקדש דרך שערים, ובין מה שיכולים להתיר לו לבוא כולו דרך אחד מפתחים אלו?

ויש לומר דאדרבה, על פי יסוד זה - ודווקא מכח קושיא זו - יתבארו לנו דברי הגמרא בענין זה במסכת אחרת כפי טוב, וכאופיים של דברי תורה ש'עניינם במקום אחד ועשירים במקום אחר':

בסוטה ח, א מצטטת הגמרא מן המשנה מה ש'על פתח שער ניקנור (ש) שם משקין את הסוטה ומטהרין את היולדות ומטהרין את המצורעין', ושואלת 'בשלמא סוטה דכתיב והעמיד כהן את האשה לפני ה', מצורעין נמי דכתיב והעמיד הכהן המטהר וגו' (לפני ה' פתח אוהל מועד), אלא יולדת מאי טעמא? אילימא משום דאתיין וקיימין אקורבנייהו דתניא אין קרבנו של אדם קרב אלא אם כן עומד על גביו, אם הכי זבין וזבות נמי? אין הכי נמי, ותנא חדא מינייהו נקט'.

ופירש רש"י את הלימוד מהפסוק: לפני ה' - והוא הפתח שבו דרך כניסה ויציאה לכל באי עזרה. ומשמע מזה שהלימוד הוא לזה שעומדים בשער ניקנור דווקא (ובהמשך ישיר לדברי המשנה).

ולכאורה יש להבין, מה צריכה הגמרא להביא פסוק ממנו למדים שהמצורע עומד בשער ניקנור בשעת טהרתו, הרי בנוגע ליולדת אין לימוד מיוחד שעומדת בשער ניקנור, ורק לימוד שצריכה לעמוד בפתח העזרה ואנן פשיט לן דהוי בשער ניקנור. וכמו כן נימא דהמצורע עומד בשער ניקנור (דסמוך ביותר ללשכת המצורעים, משם הגיע זה עתה מטבילתו) ולמה לנו פסוק מיוחד?

ויש לומר שהגמרא גופא מכוונת בזה (בעיקר - אך לא רק) לתרץ את שאלתנו דלעיל:

הואיל ויש להמצורע להיכנס דרך כל אחד מהפתחים שאין להם דין שער ולהיטהר בנוחות, מניין להמשנה שדווקא בשער ניקנור מטהרין את המצורעין (ועל ידי ביאה במקצת ובאופנים מסויימים), ובפרט שדבר זה גורם לכך שהשחיטה אינה תיכף לסמיכה? אדרבא, מצד ענינים אלו ראוי שיכנס המצורע דרך אחד מהפתחים האחרים שבמזרח העזרה (שהצפוני שבהם - ראה במשנה מדות שם - סמוך אף יותר ללשכת המצורעים)?

ועל זה מתרצת הגמרא, שישנו לימוד מיוחד מהפסוק "לפני ה'" שיש לו לעמוד דווקא ב'פתח שבו דרך כניסה ויציאה לכל באי עזרה' אף שלכאורה מתאים יותר להיכנס מפתח אחר.

[ובדרך אפשר יש לדייק גם בלשון רש"י 'פתח שבו דרך' - כיוון שעיקר השאלה היא מדוע לא יכנס בפתח שאינו שער, ועל זה בא החידוש שיכנס בפתח זה ולא בפתחים האחרים]

וממילא מבוארות כל המשניות והמחלוקות שבמסכת נגעים הנ"ל, לפי שישנה גזירת הכתוב שיעמוד דווקא "לפני ה'".

ה. איברא חידוש זה מצריך עיון בסוגיא דזבחים צה, א (ומפסקי הרמב"ם בסוגיא זו) -

המשנה שלפנ"ז (דף צד, סע"ב) דנה בדין בגד שניתז עליו דם חטאת, שטעון כיבוס בתוך העזרה (דווקא). ומבארת שאם נטמא הבגד אחרי יציאתו מהעזרה יש לקורעו עד שישאר בו כדי מעפורת (שאו מטמא רק מדרבנן. ואין לקורעו יותר מזה, כיוון שצריך להישאר עליו שם בגד), להכניסו כך לעזרה ולכבסו שם.

ובגמרא מוסיף ריש לקיש מקרה קיצוני אף יותר 'מעיל שנטמא מכניסו בפחות משלוש על שלוש ומכבסו, משום שנאמר ולא יקרע'. כלומר: אם ניתז על המעיל דם חטאת ולאחר שיצא מן העזרה נטמא, ואת המעיל הרי אסור לקרוע כדי למעטו לכדי מעפורת - לכן הדין הוא שצריך להכניס פחות משלוש אצבעות מן המעיל בכל פעם ולכבסו.

אך לפי הנ"ל, שיש לעזרה פתחים כאלו שאינם נחשבים 'דרך ביאה' ואין ביאה דרכם אסורה מן התורה, הרי ישנו פיתרון פשוט הרבה יותר להכנסת בגדים אלו - להכניסם דרך פתח שאין עליו דין שער. אשר בזה חוסכים את קריעת הבגד, וכן את הטירחה שבכיבוס המעיל מעט מעט בתוך העזרה?

ואף שביאה כזו אסורה עכ"פ מדרבנן, הרי גם הכנסת כדי מעפורת מן הבגד אסורה מדרבנן (לפי שהוא טמא מדרבנן) [וכפי שמפורש ברמב"ם מעשה הקרבנות פ"ח הי"ט: ואף על פי שהוא טמא מדבריהם מפניו כדי המעפורת שנשארה בו, כיוון שנקרע רובו טהור מן התורה ומותר להכניסו למקדש לכבס הדם] וכמו כן ביאה במקצת של המעיל אסורה מדרבנן, ומה יתרון בזה על זה?

והנה בנוגע לקושיא מהמעיל, אולי יש לתרץ על פי דברי התוספות שם (ד"ה מכניסו), דהקשו על ריש לקיש מכך שיש סוברים (עולא בדף לב, ב) שריש לקיש עצמו אומר שביאת מקצת שמה ביאה ואסורה מן התורה, ומה יועיל אם כן להכניס את המעיל בפחות משלוש אצבעות? ותירצו 'שאני בגד הואיל ויכול לחותכו לא חשיב כאילו נכנס כולו'.

ולפי זה אפשר לומר, דבאמת ריש לקיש סבירא ליה דשפיר אפשר להכניס את המעיל כולו דרך פתח שאינו שער, ורק רצה לחדש (חידוש אחר, ובא בדרך אגב) שאפילו לשיטתו שביאה במקצת שמה ביאה אין אומרים זה לגבי בגדים (ואולי התוספות עצמם כיוונו בדבריהם לתרץ גם שאלה זו).

ומעתה יש לומר אף יתירה מזו, דגם לשיטת רבי אבהו (בדף לג, ב) שריש לקיש עצמו סובר שביאה במקצת לא שמה ביאה, וממילא אין לתרץ שרצה לחדש חידוש הנ"ל -

הנה אפשר לתרץ באופן אחר (ומסגנון הנ"ל): הרי מ"מ גם לשיטה זו ביאה במקצת אסורה מדרבנן, ונאמר שבאופן שמכניס פחות משלוש אצבעות יהיה זה מותר לגמרי - מצד הסברא הנ"ל שבגד אפשר לחתוך - ולכן יש לנהוג דווקא באופן כזה ולא להכניס דרך אחד מהפתחים שאין עליהם דין שער.

[וזהו מה שגם הרמב"ם הביא דין זה דריש לקיש, כי לפי ההלכה דביאה במקצת לא שמה ביאה יש לנהוג דווקא כך]

אך אין בביאור זה כדי לתרץ את הדין שבמשנה, מדוע יש לקרוע את הבגד לכדי מעפורת במקום להכניסו דרך אחד מהפתחים האחרים?

ואולי גם זה יש לתרץ, ונאמר דעדיף להכניס בגד שאינו טמא מדאורייתא, אף שמכניסו ממש - מאשר להכניס באופן שאסור רק מדרבנן - אך טומאה דאורייתא (אלא שלפי"ז עדיין לא מובן, למה לא יצריכו שתי הקולות גם יחד?).

[שוב ראיתי דיש לתרץ בפשטות, דדין 'דרך ביאה' שייך רק באדם הנכנס, ולא בהכנסת טומאה. ואין הספרים תח"י לעיין בזה].

מחשבה בצדקה - היחידות וההלכה (גליון)

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בגליון א'קח הביא ידידי הנע' הרב.מ.א.צ.וו שי' סיפור נפלא ועצום על הדרכה שקבל אביו ע"ה מהרבי בענין נתינת צדקה.

תוכן הענין (בקיצור) כך הוא: פעם הגיעו מאיזו ישיבה לאביו לבקש תרומה, כשישבו ודברו יחד עם אביו, חשב אביו בלבו לתת להם איזה סכום הגון, אך אח"כ כשגמרו לדבר בקשו הם ממנו סכום קטן הרבה ממה שעלה הוא בדעתו, לכן בפועל הוא נתן להם את הסכום שבקשו הם, והם יצאו ממנו שמחים ורצויים.

אך לבו נקף בקרבו ע"ז, לכן אח"כ כשהי' ביחידות בקש הדרכה ע"ז מהרבי.

הרבי ענה לו כך: "ווען איר וועט נעמען די פענע אין האנט צו שרייבען, איז דאס וואס וועט ביי אייך זיין בשמחה ובטוב לבב זאלסט איר שרייבן, נישט מער. געבען מער וויפיל מ'בעהט, דאס איז שייך נאר צו יחידי סגולה".

וביאר הנ"ל את פרטי הדברים לפי גדרי ההלכה, דהיינו איך התיר לו הרבי שלא לתת את סכום שעלה בדעתו תחילה, הרי הלכה מפורשת היא ש"האומר ליתן לעני וכו' אינו יכול לחזור בו מן הדין מפני שנעשה כנדר, ואפילו גמר בלבו ליתן צריך לקיים מחשבתו" (עי' שו"ע אדה"ז דיני מכירה ומתנה ס"ד, ואו"ח סי' קנו אמצע ס"ב). ועי"ש שביאר עוד מהו ההדגשה בדברי הרבי בענין לקיחת העט בידו דוקא, וגם מהו ענין של שמחה וטוב לבב דוקא, ועוד.

על אף כל דבריו בזה, הרי משום ההפלאה העצומה שיש בדברי הרבי האלו, נראה להוסיף (עכ"פ לענ"ד) שדברי הרבי הם לא רק הוראה באופן נתינת הצדקה כדי להינצל מחשש נדר וכיו"ב, אלא גם ובעיקר הוראה באופן נתינת צדקה כשהם ניתנים ביד רחבה ובנדיבות לב (ע"י איש שרצונו להרבות בצדקה, כמ"ש הנ"ל בנוגע לאביו).

והענין הוא, שאף שרצונו הוא לתת ביד רחבה דוקא, הרי אעפ"כ, כדי שהצדקה תלך למטרה הכי רצוי' ושתהי' לתועלת הכי מועילה (ושלא תהיה נתינה באופן של פיזור שלא ע"פ חשבון וטו"ד כלל), הרי עליו לתת כפי הערכתו על צורך המקבל דוקא, ולא להתחשב עם חישובים צדדיים שאינם נוגעים לעצם תועלת הנתינה (כמו נקיפות מצפון שלו וכיו"ב), כדלהלן.

לכן על שאלתו ששאל, האם עשה שלא כהוגן בזה שלא נתן את הסכום שעלה בדעתו תחילה, ענה לו הרבי שקביעות הסכום נקבע בעת שלוקח העט לכתוב ה"טשעק" בפועל.

ש"ל שכוונת הרבי בזה היא בשתיים: א) שכל זמן שהוא עדיין יושב ומדבר עם ההוא אין מחשבתו נחשבת בבחי' גמירת דעת כדי שיתחייב לתת הסכום שעלה בדעתו, ולכן אין לחשוש משום החיוב לקיים נדרו (וכדברי השיטה מקובצת שהביא הנ"ל).

ב) ועוד זאת והוא העיקר, שדרך הנכונה בנתינת צדקה צריכה להיות דוקא מתוך התחשבות והערכה בצורך של המקבל דוקא, לכן כ"ז שלא גמר בדעתו בפועל לכתוב ה"טשעק" עדיין לא נגמר הבירור והערכה אצלו על צורך המקבל (וכמו שהיה בפועל בנידון זה, שהמקבל ביקש סכום הרבה פחות, שבזה התברר שהצורך של המקבל היה הרבה פחות ממה שהוא העלה בדעתו תחילה) ושלכן קביעות הסכום צריך להיות דוקא כסכום שנקבע בעת כתיבת ה"טשעק" בפועל דוקא.

ועל קביעת הסכום בעת כתיבת ה"טשעק" אומר הרבי שיהי' בשמחה וטוב לבב דוקא.

ש"ל שגם בזה הכוונה בשתיים: א) שקביעות הסכום תהי' כפי רצונו דוקא (דהיינו כפי הערכתו על צורך המקבל, ולא כסכום שהמקבל מפציר ממנו, וגם לא כסכום שעלה בדעתו תחילה); ב) שיהיה בשמחה וטוב לבב, דהיינו שתהי' נתינה ותרומה בהרחבה, ועד שכל אשר לאיש יתן בעד נפשו (כמ"ש בלקו"ש חכ"ז ע' 220), אך הרחבה זו צריכה להיות כפי רצונו דוקא, דהיינו מרצונו (ולא באופן של כפי' ע"י הפצרותיו של המקבל).

וע"ז מוסיף הרבי עוד "נישט מער". דהיינו היות שמדובר באדם שענינו הוא לתת צדקה ביד רחבה דוקא, לכן הזהירו הרבי שלא לתת יותר מהערכתו על צורך המקבל, ולא להתחשב עם הפצרת המקבל או איזו נקיפות מצפון אחר (כמו ענין הנ"ל שעלה בדעתו תחלה לתת סכום גדול יותר).

ובהמשך לזה אומר הרבי, שלתת יותר ממה שמבקש ההוא היא עבודה של יחידי סגולה.

אשר גם בזה י"ל ב' פירושים: א) שהכוונה היא על הנותן, דהיינו שנתנית הצדקה יותר ממה שהמקבל מבקש היא עבודה ששייכת ליחידי סגולה לבד, והיינו משום כי נתנית צדקה ע"פ עבודה המסודרת ולתועלת הכי מועילה ראוי שתהיה מתוך הערכה

על צורך המקבל דוקא, ואם המקבל מבקש פחות, סימן שאין הוא צריך יותר, ולכן אין לתת לו יותר.

ב) שהכוונה היא גם על המקבל, שיש יחידי סגולה שלהם אפשר לתת יותר ממה שמבקשים, וכמ"ש הנ"ל לבאר בגיליון שם.
וי"ל שב' הפירושים הם בעצם היינו הך.



חֲסִידוֹת

ביאור בתניא פכ"ז*

הרב אליהו אלאי

תושב השכונה

א. בתניא פרק כז מבאר אדה"ז את הסיבות שאין להיות בעצבות "מהרהורים רעים ותאוות רעות שנופלות במחשבתו".

ובכללות, יש ג' נקודות בדבריו:

א) תחילה מבאר, ש"אדרבה יש לו לשמות בחלקו שאף שנופלות לו במחשבתו הוא מסיח דעתו מהן לקיים מה שנאמר ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים אחריהם".

כלומר, כיון שדוקא ע"י שנופלים במחשבתו הרהורים כאלו, ביכלתו להסיח דעתו מהם ולקיים את המצוה ד"ולא תתורו", נמצא שדוקא בגלל מעמדו ומצבו הנמוך (שמתאוה לרע, ולכן נופלים במחשבתו הרהורים רעים ותאוות רעות) יש לו את האפשרות לקיים מצוה, ועל האדם "לשמוח בחלקו" על האפשרות לקיים מצוה.

[ואדה"ז מוסיף ב' נקודות המבכסות את הקביעה, שדוקא מי שמתאוה לרע ונופלים במחשבתו הרהורים רעים ביכלתו לקיים ציווי זה, ואילו צדיקים אינם יכולים

(* תודתי נתונה לידידי הרה"ג ר' בנימין ביטון שליט"א, שעבר על חלק מהדברים והעיר הערות מועילות.)

לעשות זאת (- כי את"ל שגם צדיקים יכולים לקיים לאו זה, שוב אין סיבה "לשמוח בחלקו" שבכילתו לקיים לאו זה, כי הרי גם אילו הי' במדרגת צדיק ולא היו נופלים במחשבתו הרהורים רעים, הי' יכול לקיים הלאו):

(1) "ואין הכתוב מדבר בצדיקים לקראם זונים ח"ו, אלא בבינונים כיוצא בו שנופלים לו הרהורי ניאוף במחשבתו" (ראה ביאור הדברים בהערה⁶).

(6 לכאורה צ"ב: מהו הקס"ד לומר דהכתוב "מדבר בצדיקים", הלא פשיטא שהציווי "ולא תתורו" - שיש להסיח דעת מתאוות והרהורים רעים) לא שייך לגבי צדיקים שאינם מתאוים לרע? והנה בס' לקוטי ביאורים (להר"י קארף ע"ה), מביא ביאור, וז"ל: "דלכאורה הי' אפ"ל, שאימתי מקיים הלאו דלא תתורו - דוקא כשפועל בנפשו שגם לא יפלו לו הרהורים רעים [דהיינו כאשר יגיע למדרגת צדיק], לזה קאמר דמלשון הפסוק משמע דאתם זונים אחריהם הוא ענין קיים גם כאשר מקיים הלאו דלא תתורו, ואם נאמר דקיום הלאו הוא דוקא כשפועל שגם לא יפלו לו הרהורים רעים שזהו בצדיק, ואיך יקרא אח"כ זונה ח"ו, אלא צ"ל דהקרא מיירי דוקא בבינוני שמצד עצם המדות דנה"ב הוא זונה אחריהם ונופל לו הרהורים רעים".

אך לכאורה צע"ג לפרש כן, כי לפי הקס"ד שכוונת הכתוב היא לצוות לאדם שיגיע למדרגת צדיק, לכאורה היינו מפרשים הפסוק כך - "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם", כלומר, לא תהיו במצב נפשי כזה שלבבכם ועיניכם ימשכו אתכם לדברים רעים, אלא אדרבה תהפכו את לבבכם ועיניכם שלא ימשכו אתכם לרע אלא רק לטוב (כדרגת הצדיקים). וא"כ גם את סיום הכתוב יכולים לפרש כך - "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר (כעת) אתם זונים אחריהם", אלא תהפכו את לבבכם ואת עיניכם להגיע למדרגה זו ששוב לא תהיו במדרגת "זונים אחריהם". ואינו מובן כיצד מאי דכתיב בסיפא דקרא "אשר אתם זונים אחריהם" הוא הוכחה שאין כוונת הכתוב שעל האדם להגיע למדרגת צדיק.

ועוד: ל' אדה"ו "ואין הכתוב מדבר בצדיקים" לא משמע כפירושו, דאם כדבריו, יותר הול"ל "ואין הכתוב מצווה לנו להיות צדיקים" וכיו"ב, והמשמעות הפשוטה של דברי אדה"ו הוא שיש קס"ד שהציווי נאמר אף לאלו שכבר הגיעו למדרגת צדיק (ולא שיש קס"ד שעל האדם שטרם הגיע למדרגת צדיק מוטל לעמול להגיע למדרגה זו).

ולכן יותר מסתבר לומר (וביסוד הענין העירני הרה"ח ר' יואב למברג שי'), ובהקדם: מצינו שיש מושג של "מחשבות זרות" אף אצל צדיקים גמורים, כדאיתא בלקו"ת ד"ה מה טובו (בלק עד, ב) "כמו שאמר הה"מ נ"ע שהמ"ז של צדיקים גמורים פוגמים יותר מעונות חמורות של הע"ה". והנה, כפשוט, מחשבות אלו אינם מדברים אסורים ח"ו, וגם לא מדברים חומריים ונמוכים ח"ו, אלא שלפ"ע מדרגת

2) גם לאחר הקביעה ש"אין הכתוב מדבר בצדיקים", עדיין יש מקום לטעון כי מאחר ש"ולא תתורו" הוא לאו, היינו שהציווי הוא להמנע מלהרהר ברצון אודות תאוות והרהורים רעים, הרי אין הבדל בין מי שמלכתחילה לא נופלים במחשבתו הרהורים רעים, למי שנופלים במחשבתו הרהורים רעים והוא מסיח דעת מהם – כי סוכ"ס למעשה שניהם נמנעים מלעבור על האיסור.

ולכן מוסיף אדה"ז: "ואמרו רז"ל ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כאלו עשה מצוה". כלומר, מבואר בגמרא (קידושין לט, ב) שהגדר של "ישב ולא עבר עבירה" הוא "שבא דבר עבירה לידו וינצל הימנה [שבא לידו וכפה יצרו ולא עבר. רש"י]", ודוקא אז יש לאדם "שכר כאלו עשה עשה"⁷. ונמצא, שמי שנופלים במחשבתו הרהורים רעים, בודאי "יש לו לשמוח בחלקו", כי דוקא בגלל מעמדו ומצבו, ביכלתו לקיים לאו זה כמו קיום מ"ע ממש, ואילו לא הי' נמצא במצב זה, לא היתה ההימנעות מהרהורים רעים נחשבת לו כקיום מ"ע].

ב) אח"כ מוסיף: "ואדרבה העצבות היא מגסות הרוח שאינו מכיר מקומו ועל כן ירע לבבו על שאינו במדרגת צדיק . . כי אילו היה מכיר מקומו שהוא רחוק מאד ממדרגת צדיק . .".

הצדיק הם נחשבות "מחשבות זרות". ולפ"ז יתכן שיש קס"ד לומר שהציווי ד"ולא תתורו" נאמר אף לצדיקים, והציווי הוא שכל אחד לא יתור אחרי "לבבו" – המחשבות שיכולים ליפול לו בטבעיות, אך אינן ראויות (עכ"פ למדריגתו הוא).

ואילו היינו מפרשים כן, לא הי' מובן מדוע על הבינוני "לשמוח בחלקו" מכך שנופלים במחשבתו הרהורים רעים והוא מסיח דעת מהם ועי"ז מקיים את הלאו ד"לא תתורו", והרי גם הצדיק שאין הרהורים פחותים ונבזים נופלים במחשבתו מקיים את הלאו ע"י דחיית מחשבות שהם "מחשבות זרות" לגביו.

ולכן מודגיש אדה"ז ש"אין הכתוב מדבר בצדיקים לקראם זונים ח"ו אלא בבינונים כיוצא בו שנופלים לו הרהורי ניאוף במחשבתו" – דממאי דכתיב בסיפא דקרא "אשר אתם זונים אחריהם" מוכח דהפסוק מדבר באלו שיכולים לננות בשם "זונים" בגלל שנופלים במחשבתו הרהורי ניאוף, וזה אינו שייך בצדיקים כלל כפשוט.

7) להעיר מאג"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע ח"ב עמ' תקמה, שכותב שאדה"ז בפרקין מביא מאמר המשנה במכות ש"ישב ולא עבר כו" – ומוסיף: "המעייין יבין כי מבאר הענין ע"פ הגמ' בקידושין דל"ט ע"ב".

פירוש (עי' בזה בשיעורי רי"כ שי'): לפי הטעם הא' הנ"ל (שיש "לשמוח בחלקו" שזוכה לקיים הלאו ד"ולא תתורו"), הרי עצם העצבות מנפילת הרהורים רעים אינה דבר שלילי בעצם, ואף יתכן שהיא באה מצד הקדושה ונובעת מרגש של הנפש האלקית שמצטערת על פחיתת מעמדו ומצבו הרוחני כו', ורק שבפועל על האדם "לשמוח בחלקו" בגלל שמקיים מצוה.

[בסגנון אחר: הן אמת שיש סיבות טובות ואמיתיות להיות בעצבות על כך שנופלים במחשבתו הרהורים רעים, אך מ"מ, רגש השמחה הנובע מההזדמנות לקיים מצוה (הלאו ד"לא תתורו"), צריך לגבור על רגש העצבות מעצם נפילת הרהורים הרעים].

ולכן מבאר אדה"ז שאי"ז כן, אלא עצם רגש העצבות מנפילת הרהורים רעים הוא רגש שלילי בתכלית, ובא מצד הנפש הבהמית והקליפה, כי הוא רגש של "גסות הרוח" שהאדם אינו מכיר מקומו ואינו מכיר באמת שהוא "רחוק מאד" ממדריגת צדיק, אלא חושב שהוא עכ"פ "קרוב" למדריגת צדיק. [כי אילו הי' מכיר בהאמת שהוא רחוק מאד ממדריגת צדיק, בודאי לא הי' נופל בעצבות על כך שאינו נמצא בדרגא זו, כי טבע האדם שמתעצב רק על חסרון בדברים שבערכו, ולא על חסרון בדברים שאינם בערכו כלל, ע"ד דברי האבן עזרא (שמות כ, יד) "כי איש כפרי שיש לו דעת נכונה, והוא ראה בת מלך שהיא יפה, לא יחמוד אותה בלבו . . כי ידע כי זה לא יתכן . . [ואם הכפרי כן חומד את בת המלך], תחשוב זה הכפרי שהוא כאחד מן המשוגעים, [והוא דומה למי] שיתאוה שיהיה לו כנפים לעוף השמים" (ראה עד"ז בביאורי הרש"ג, ובשאר ביאורי חסידים)].

ג) אח"כ מוסיף עוד: "ובכל דחיה ודחיה שמדחהו ממחשבתו אתכפיא ס"א לתתא ובאתערותא דלתתא אתערותא דלעילא ואתכפיא ס"א דלעילא . . וכמו שהפליג בזהר פ' תרומה [דף קכח] בגודל נחת רוח לפניו ית' כד אתכפיא ס"א לתתא דאסתלק יקרא דקב"ה לעילא על כולא יתיר משבחא אחרא ואסתלקותא דא יתיר מכולא וכו', ולכן אל יפול לב אדם עליו ולא ירע לבבו מאד גם אם יהיה כן כל ימיו במלחמה זו כי אולי לכן נברא וזאת עבודתו לאכפיא לס"א תמיד".

מסגנון הלשון "ולכן אל יפול כו'", משמע שהמבואר לפניו על המעלה הנפלאה שפועלים "בכל דחי' ודחי'" (שעי"ז אתפכיא סט"א לתתא ולעילא, וזה גורם נח"ר גדול למעלה כו'), בא כהקדמה לבאר נקודה נוספת שטרם נתבארה עד עכשיו, והיא כיצד לסלק העצבות הנובעת מכך ש"כל ימיו" נמצא במלחמה זו.

כלומר:

המעלה הגדולה שישנה בכך שדוקא ע"י נפילת הרהורים רעים במחשבתו של האדם ביכלתו לקיים את המצוה "ולא תתורו" – עדיין אינה שוללת עצבות ונפילת הרוח כאשר אדם יהי' "כל ימיו" במלחמה זו, ו"כל ימיו" יפלו במחשבתו תאוות והרהורים רעים, שהרי לא מסתבר שהתכלית של ירידת נשמתו למטה היא בשביל קיום מצוה אחת מסויימת בלבד, והרי ודאי ישנם מצוות רבות שמתקיימות ביתר הידור ע"י צדיק שאינו מתאוה לרע ועובד ה' באהו"ר אמיתיים כו', וא"כ כאשר האדם צריך ללחום "מלחמה זו" שוב ושוב וכל ימיו עליו לדחות הרהורים רעים ותאוות רעות ואינו מרגיש ש"מתעלה" וסופו לבא למדריגת צדיק, עדיין יוכל ליפול ברוחו ולהיות בעצבות מכך.⁸

ולזאת מקדים אדה"ז, שהמעלה בדחיית הרהורים רעים אינה רק בקיום מצוה אחת פרטית בלבד, אלא זוהי מעלה גדולה בכללות עבודת ה' של האדם, כי דוקא ע"י

8) ואף שהעצבות מנפילת הרהורים רעים היא "מגסות הרוח שאינו מכיר מקומו", כי אילו הי' מכיר מקומו שהוא רחוק מאד ממדריגת צדיק לא הי' שייך שיתעצב מכך שאינו במדריגת צדיק, כמו שאין הכפרי מתעצב מכך שאין ביכלתו להשיג הבת מלך כו' – י"ל, דלפי הקס"ד, שהמטרה של האדם ושליחותו עלי אדמות הוא לבוא בסופו של דבר למדריגת צדיק, הרי אם הוא מצטער מכך שהוא רואה שכפה"נ אף פעם לא יבא למדריגה זו, אין זו גסות הרוח.

כלומר: הן אמת שאם אדם מתעצב על עצם זה שאינו צדיק (היינו שמצטער על כך גם ללא ההשערה שלעולם לא יהי' צדיק, אלא מצטער על עצם הדבר שכעת אינו צדיק, בין אם יתכן שבעתיד יזכה לזה ובין אם לאו – ע"ד עני המצטער על כך שאינו אדם רגיל עם פת בסלו וכיו"ב, שהצער אינו קשור לחשבונות אודות אם אי-פעם כבר לא יהי' עני או לא, אלא הצער הוא מעצם הדבר שהוא עני כו'), ה"ז בגדר גסות הרוח, כי זה מורה שאינו מכיר מקומו, שהרי טבע האדם שמתעצב רק על חסרון דברים שבערכו כו', אך כאן הצער הוא לא מעצם זה שאינו צדיק, אלא מזה שאף פעם לא ימלא שליחותו בעולם.

ולפ"ז יומתק דיוק לשון אדה"ז, שקודם כתב "ואדרבה העצבות היא מגסות הרוח", ואילו כאן כתב "ולכן אל יפול לב אדם עליו ולא ירע לבבו", שקודם צריך לשלול עצבות, ואילו כאן שולל נפילת הלב וצער – כי באמת מדובר על ב' רגשות שונות: כאשר נדמה לאדם שבאמת הי' אמור להיות במעמד ומצב שונה ממה שהוא באמת (כמו עני שמעיק לו שאינו כאדם רגיל עם פת בסלו וכיו"ב) הוא עלול ליפול בעצבות, אך כאשר לא מעיק לו עצם היותו במעמד ומצב מסויים, אלא שאכפת לו שלעולם לא יוכל למלא תפקידו, הרגש הוא יותר של "נפילת הרוח" (אראפגעפלנקייט) וכיו"ב.

"אתכפיא סט"א" דלתתא ודלעילא, ובוזהר הפליגו בגודל הנח"ר שהקב"ה מקבל מעבודה זו דוקא כו'.

וזהו שממשיך "ולכן אל יפול לב אדם עליו ולא ירע לבבו מאד גם אם יהיה כן כל ימיו במלחמה זו – כי אולי לכך נברא וזאת עבודתו לאכפיא לס"א תמיד".

כלומר:

מאחר שבעבודת האתכפיא יש מעלה מיוחדת בכללות עבודת ה', ודוקא עי"ז פועלים נח"ר מיוחדת למעלה כו' – הרי באמת יתכן שיש כאלה שנבראו מלכתחילה כדי להיות תמיד במלחמה זו, ולכן אין ליפול ברוחו גם אם רואה שכנראה יהי' כל ימיו במלחמה זו, ולעולם לא יבא למדריגת צדיק.

ב. אח"כ מבסס אדה"ז עוד את הנקודה הג' הנ"ל (שישנם שנבראו ע"מ ללחום עם הרע כל ימיהם, ולעולם לא יגיעו למדריגת צדיק), ע"י הביאור במאמר איוב "בראת רשעים" (שפירושו – "לא שיהיו רשעים באמת ח"ו, אלא שיגיע אליהם כמעשה הרשעים במחשבתם והרהורם לבד, והם יהיו נלחמים תמיד להסיח דעתם מהם כדי לאכפי' לס"א, ולא יוכלו [- לעולם] לבטלה מכל וכל").

ואח"כ מוסיף – "ושני מיני נחת רוח לפניו ית' למעלה. א' מביטול הס"א לגמרי ואתהפכא ממרירו למתקא ומחשוכא לנהורא ע"י הצדיקים. והשנית כד אתכפיא הס"א בעודה בתקפה וגבורתה ומגביה עצמה כנשר ומשם מורידה ה' באתערותא דלתתא ע"י הבינונים".

ואולי יש לבאר בנחיצות הוספה זו:

אם הסיבה לכך שהבינוני "נברא" באופן כזה שתמיד יצטרך ללחום עם הרע הוא בגלל שיש נח"ר גדולה למעלה ע"י כל דחי' ודחי' דאתכפיא סט"א לעילא ולתתא כו', עדיין יש מקום לשאול, הרי גם הצדיקים "מבטלים" את הרע, ואדרבה דוקא הצדיקים מבטלים את הרע "מכל וכל", ומהיכא תיתי שאין עבודתם בכלל מה שהפליגו בוזהר "בגודל נחת רוח לפניו ית' כד אתכפיא ס"א". וא"כ שוב אינו מובן, מדוע "נבראו" כאלו שיצטרכו ללחום עם הרע כל ימיהם ולעולם לא יוכלו לבטלה מכל וכל, והלא גם

הצדיקים פועלים למילוי מטרה זו של כפיית הס"א, ע"י עבודתם בביטול הרע מכל וכל⁹.

ולכן מוסיף אדה"ז ש"שני מיני נח"ר לפניו ית' למעלה", והנח"ר למעלה ע"י עבודת ה"אתכפיא" (דחיית הרע בעודו בתקפו וגבורתו), אינו אותו נח"ר שנפעל ע"י הצדיקים בעבודת ה"אתהפכא". ונמצא שדוקא בעבודת הבינונים "יש מזה נח"ר למעלה מה שאינו מהצדיקים" (ל' הצ"צ בקיצור א), כי דוקא הם יכולים לעסוק בעבודת ה"אתכפיא" מה שאין הצדיקים מסוגלים לעשות. ומובן, אפוא, מדוע ישנם כאלו ש"נבראו" באופן כזה שזאת תהי' עבודתם תמיד.

[ולהעיר, שלפי ביאור אדה"ז על ההבדל בין עבודת האתכפיא לעבודת האתהפכא, נמצא לכאורה, שמה שאמרו בזהר "כד אתכפיא ס"א לתתא – אסתלק יקרא דקב"ה לעילא על כולא יתיר משבחא אחרא ואסתלקותא דא יתיר מכולא" – קאי דוקא על עבודת הבינונים ולא עבודת הצדיקים¹⁰. וא"כ, לא זו בלבד שלבינונים יש אפשרות לעשות נח"ר מסוג אחר שאין הצדיקים יכולים לעשות, אלא יש להם היכולת לעסוק בעבודה יותר נעלית מהצדיקים (עכ"פ בבחי' אחת), כי הרי דוקא על עבודת האתכפיא נאמר שעל ידה אתסלק יקרא דקוב"ה יתיר משבחא אחרא כו'¹¹].

9) ולהעיר, שבכ"מ בדא"ח (לדוגמא ד"ה באתי לגני תש"י אות א), אכן מפרשים שדברי הוזהר שע"י אתכפיא "אסתלק יקרא דקב"ה", קאי לא רק על עבודת האתכפיא, אלא גם על עבודת האתהפכא. ואכמ"ל.

10) וכפי שאכן מצינו בריבוי מקומות בדא"ח (לדוגמא תו"א ויקהל פט, ד), שמפרשים שמאמר הוזהר הנ"ל קאי דוקא על אתכפיא ולא על אתהפכא.

[ולהעיר, שבקיצורים והערות (עמ' צב) כ' אדמו"ר הצ"צ: "בינוני יש בו מעלה מבצדיק שהאתכפיא ביטול יותר", ומציין לתו"א ויקהל הנ"ל. ואכמ"ל].

11) וכ"ז נרמז גם בהמשך ל' אדה"ז, שכאשר מבאר שאתכפיא ואתהפכא נמשלו לב' סוגי מעדנים, ואתכפיא נמשלת למעדנים חריפים כו', כ' "דברים חריפים או חמוצי" רק שהם מתובלים ומתוקני' היטב עד שנעשו מעדנים, להשיב הנפש", ומקובל לבאר (עי' ביאורי רש"ג ועוד), שבתבות אלו "להשיב הנפש" מרמז אדה"ז שדוקא ע"י אתכפיא (ולא אתהפכא) ממשיכים אור הסובב. ולהעיר גם מאוה"ת בשלח עמ' תרעט, שלאחר שמבאר שעבודת האתכפיא מעוררת וממשיכה אור הסובב, כותב: "וכן מבואר בתניא פכ"ז".

ג. והנה מל' אדה"ז מוכח, שיש חילוק יסודי בין ענין הא' הנ"ל (שיש לשמוח על הזכות שנפלה בחלקו לקיים המצוה "ולא תתורו") לענין הג' הנ"ל (שאין ליפול ברוחו, כי ע"י אתכפיא פועלים נח"ר מיוחד למעלה, ויתכן ש"לכך נברא") – שהרי בנוגע לענין הא' כותב "יש לו לשמוח בחלקו שאף שנפלות לו במחשבתו הוא מסיח דעתו מהן", ואילו בענין הג' אינו כותב שיש "לשמוח" אלא כותב רק ש"אל יפול לב אדם עליו ולא ירע לבבו", ויתירה מזו – אדה"ז מדויק וכותב "ולא ירע לבבו מאד", ומשמעו (כפי שדייקו בביאורי רש"ג ובשאר ביאורי חסידים), שיש מקום "לירע לבבו קצת" עכ"פ.

והביאור בזה (לכאורה):

בענין הא' – השמחה היא בעיקר מזה שביכלתו לקיים מצוה, היינו שהאדם אינו שמח על כך שהוא נמצא במעמד ומצב נמוך כזה שיכולים ליפול במחשבתו הרהורים רעים, אלא שמח מכך שיוכל לקיים מצוה (אלא שלמעשה שמחה זו "מסלקת" את העצבות שיש לו ממעמדו ומצבו, מפני ההבנה וההכרה שדוקא בגלל מעמדו ומצבו, ביכלתו לקיים מצוה זו, כנ"ל בארוכה). משא"כ ענין הג' מתייחס לעצם מעמדו ומצבו של האדם – על כך שכל ימיו הוא במלחמה זו. ואף שדוקא ע"י זה ביכלתו לגרום נח"ר מיוחדת למעלה כו', מכל מקום אסור שהאדם ישמח מעצם מעמדו ומצבו הנחות, או אפי' שלא ירע לבבו כלל מזה, וכל' אדה"ז בריש פ"א "ואם לא ירע לבבו כלל מזה יכול לבא לידי קלות ח"ו"¹².

ומה גם שבאמת מוטל על האדם "לקבוע לו עתים גם כן לשית עצות בנפשו להיות מואס ברע" (ספי"ד), כדי לקיים את השבועה ד"תהי צדיק", ואם האדם ישמח ממעמדו ומצבו שהוא מתאוה לרע, כיצד ישאף להיות צדיק וכיצד ירגיל את עצמו למאוס ברע כו' (ועי' בקונטרס עה"ח פ"ז, שדבר זה נוגע לכללות עבודת האדם. עיי' שם היטב).

12) ולהעיר שמה מובן שאם מדובר (לא על כך ש"כל ימיו" נמצא במלחמה זו, אלא) על עצם הדבר שע"י אתכפיא גורמים נח"ר גדול למעלה כו' – אכן יש סיבה לשמוח (לא רק מקיום הלאו ד"לא תתורו", אלא גם) מכך שזוכה לעשות פעולה נפלאה זו ולגרום נח"ר מיוחד למעלה כו' (ע"ד שיש לשמוח בקיום הלאו).

ועי' היטב בל' אדמו"ר הצ"צ בקצוה"ע (קיצור ב), ולפי הנ"ל יומתק מאד לשונו, ועוד חזון למועד להאריך בעו"ה.

העירני ח"א מלקו"ש ח"ט (עמ' 207) שם מבואר שבאמת על הבינוני (ואפי' הצדיק שאינו גמור) לעשות "תשובה" על עצם הדבר שיש רע בקרבו (וע"ש בהערה 29, וצ"ע בכונת הדברים ואכמ"ל). ומובן, שאם האדם "ישמח" מכך ש"כל ימיו" הוא נמצא במלחמה זו, ואפי' אם לא ישמח אלא גם לא "ירע לבבו" (במידה מסויימת עכ"פ) ממעמד ומצב זה, ודאי לא יעשה תשובה על כך.

ד. אח"כ מוסיף אדה"ז – "ולא עוד אלא אפי' בדברים המותרים לגמרי כל מה שהאדם זוכה יצרו אפי' שעה קלה ומתכוין לאכפיא לס"א שבחלל השמאלי . . אפי' במעט מזעיר דאתכפיא ס"א לתתא אסתלק יקרא דקב"ה וקדושתו לעילא הרבה".

פירוש:

נתבאר שיש נח"ר מיוחדת בעבודת הבינונים העושים אתכפיא ודוחים את הרע בעודו בתקפו וגבורתו כו'. ועל זה מוסיף אדה"ז לבאר, שביכלתם להתעסק בעבודה מיוחדת זו של אתכפיא, לא רק בזמנים שהם מתאוים לרע ממש ונופלים במחשבתם הרהורים רעים ממש והם צריכים לדחות הרהורים אלו, אלא גם בעת שאינם מתאוים לרע ממש, ביכלתם לעשות אתכפיא בדברים מותרים.

וגם זו היא מעלה שיש בבינונים דוקא ולא בצדיקים – כי מאחר שהצדיקים אינם מתאוים לדברים גשמיים וחומריים כלל, וכל חפצם ורצונם בענינים גשמיים אינו אלא כדי להשתמש בהם לשם שמים וכו', לא שייך אצלם אתכפיא אף בדברים מותרים.

והנה, האתכפיא שבה אדה"ז מדבר כאן אינה ההימנעות ממותרות, אלא שגם בענינים שאינם בבחי' מותרות כלל – יש עבודה של אתכפיא בעצם הדבר שלא נשמעים לרצון הנה"ב, ולא עושים מיד פעולה שהנה"ב חפצה לעשותה (אף שהיא בעצם פעולה מוכרחת) כדי לאכפיא לס"א כו' (וכמובן לכל מעיין בדברי אדה"ז כאן).

וזהו גם דיוק לשון אדה"ז שיש ענין לזכוח יצרו ב"דברים המותרים לגמרי". כלומר, ה"מותרות" הם אמנם דברים "מותרים" ע"פ שו"ע, אך א"א לכנותם בשם דברים "מותרים לגמרי", שהרי כאשר האדם "מענג נפשו . . יותר ממה שמוכרח לו לצורך קיום גופו, הרי זה גם כן העברה על דרכי התורה" (ריש קונטרס ומעיין). אך כאן מדובר בדברים שאינם בבחי' מותרות כלל, ולכן הם מותרים "לגמרי", ואעפ"כ גם בהם יש ענין של אתכפיא, להכניע את הנה"ב ע"י אי מילוי רצונה מיד כו' (ראה עד"ז בביאורי רש"ח, ביאורי רי"כ שי' ועוד).

[ובהמשך מביא אדה"ז שזהו מה שת"ח איחרו סעודתם עד שעה ששית. ועי' בלקו"ש ח"ה (עמ' 56): "אפילו אויף דייע הכרחיות זאלסט דו פראווען אתכפיא, און ווי דער אלטער רבי ברענגט אין תניא (פכ"ז), אז ת"ח היו מרעיבים עצמם שתי שעות – אע"פ שמוכן אז ת"ח האבן ניט געגעסן קיין מותרות"].

ואדה"ז מדגיש שגם ב"דברים מותרים לגמרי" שייך אתכפיא – כי בזה הוא מגדיל את מעלת הבינוני, שביכלתו לעשות אתכפיא לא רק כאשר הוא מתאוה לרע ממש, ולא רק כאשר הוא מתאוה לדברים מותרים שהם בבחי' מותרות, אלא גם כאשר הוא מתאוה לדברים הכרחיים, הרי כיון שאצל הבינוני התאוה לזה היא גם כדי למלא את רצון נפשו הבהמית, ביכלתו לעשות אתכפיא גם בזה. וזה מחזק מאד משנ"ת ש"אל יפול לב אדם עליו ולא ירע לבבו מאד גם אם יהיה כן כל ימיו במלחמה זו", משום שעבודתו היא לעשות אתכפיא ולגרום נח"ר גדול למעלה כו' – כי בגלל שהוא מתאוה לרע, ביכלתו תמיד לעשות נח"ר גדול למעלה ע"י אתכפיא כו'.

ה. ויש להבהיר:

אמנם מבואר במק"א (קונטרס עה"ח פ"ג), שהאיסור ד"לא תתורו" כולל הימנעות מתאוות היתר, מכל מקום פשיטא דכל זה הוא לגבי מותרות. אבל בדברים הכרחיים, פשיטא שהאדם אינו עובר על "ולא תתורו" גם אם עושה אותם מיד כאשר הוא מתאוה לכך ואינו עושה אתכפיא ושוהה משך זמן כו'.

ונמצא, דבאתכפיא בדברים מותרים לגמרי – ה"מעלה" היא שעושים נח"ר גדול למעלה ע"י כפיית הסט"א כו', אע"פ שלא מקיימים בזה את המצוה ד"ולא תתורו". כי באמת הנח"ר שיש למעלה ע"י אתכפיא אינה מקיום הלאו שבתורה ד"ולא תתורו" כשלעצמו אלא מכך ש"אתכפיא סטרא אחרא" שמכניעים את הנפש הבהמית כו', אלא שכאשר המדובר הוא בתאוות אסורות (או אפי' תאוות היתר של מותרות), הרי ע"י שדוחים תאוות כאלו, יש ב' מעלות נפרדות – א) קיום הלאו ד"ולא תתורו". ב) המעלה הכללית של "אתכפיא" שעושים נח"ר גדול למעלה כו'. ואילו כאשר מדובר בדברים מותרים לגמרי, המעלה באתכפיא היא רק בענין הב' כו'.

ו. לאח"ז מוסיף אדה"ז: "לבד מה שמקיים מצות עשה של תורה והתקדשתם וכו' כשמקדש עצמו במותר לו ופי' והתקדשתם שתעשו עצמכם קדושים כלומר אף שבאמת אינו קדוש ומובדל מס"א כי היא בתקפה ובגבורתה כתולדתה בחלל השמאלי רק שכובש יצרו ומקדש עצמו".

בפשטות לומדים, שזוהי הוספה בדרך אגב, שבאה "לבסס" את הנאמר קודם שיש מעלה באתכפיא גם בדברים מותרים לגמרי (דמלבד זה שיש ענין גדול באתכפיא בדברים מותרים לגמרי כי עי"ז מכניעים הסט"א וזה גורם נח"ר גדול למעלה כו', עי"אתכפיא כזו גם מקיימים מ"ע של תורה).

אך בהערה לשבסה"ת כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע: "ע"כ נתבאר שלא ירע לבבו כו' מפני שיש בעבודתו נח"ר מה שאין בצדיקים, אבל הרי היתרון צ"ל גם בקו דועש"ט ולזה מוסיף שהנ"ל הוא [לבד מה שמקיים מ"ע של תורה...]. "ולאח"ז, קודם תיבות "ופי' והתקדשתם", הוסיף הרבי: "זה אינו שייך בצדיקים כי [ופי' והתקדשתם כו']".

היינו, שהרבי לומד, שכאן מוסיף אדה"ז ענין נוסף, השייך לכללות הפרק – שהמעלה שיש לבינונים מעל הצדיקים הוא גם ב"קו דועש"ט"¹³.

והנה בהשקפ"ר ממש, נראה שכוונת הרבי הוא, שעד כאן נתבאר שהמעלה שיש לבינונים קשור לזה שהם מקיימים הלאו ד"לא תתורו", וכאן בא אדה"ז להוסיף שיש לבינונים יתרון גם ב"קו דועש"ט" – שדוקא הם מקיימים המצות עשה של "והתקדשתם".

אך לכאורה ברור שלא זוהי כוונת הרבי, שהרי כפי שנתבאר לעיל, באתכפיא בדברים המותרים לגמרי, אמנם גורמים נח"ר גדול כו', אך לא מקיימים הלאו ד"ולא תתורו". ומלשון הרבי "עד כאן נתבאר" מבואר – שהרבי לא מיירי בענין של קיום

13) להעיר, שבהערות ותיקונים של כ"ק אדמו"ר זי"ע (שנדפס בסוף התניא) כ' הרבי שצ"ל "נקודה" לפני תיבת "לבד". וכפי שכבר העירו בהערות לתניא מהדו"ק – זה מתאים עם הגהת הרבי לשבסה"ת הנ"ל. וק"ל.

ועוד יש להעיר:

לפי דרכו של הרבי יתכן, שמ"ש אדה"ז "לבד מה שמקיים מצות עשה של תורה והתקדשתם וכו' כשמקדש עצמו במותר לו", אינו קאי רק על אתכפיא ב"דברים מותרים לגמרי" דלעיל מיני' ממש, אלא גם על אתכפיא בדברים מותרים בכלל (- הפרישה ממותרות). כי מאחר שעיקר דברי אדה"ז כאן לא באו רק לחזק הנאמר קודם שיש מעלה באתכפיא בדברים "המותרים לגמרי", אלא לבאר ענין נוסף השייך לכללות תוכן הפרק (שהמעלה שיש לבינונים הוא גם ב"קו דועש"ט"), הרי יתכן ששוב קאי כאן על כללות ענין האתכפיא בדברים המותרים בכלל, הן על עבודת האתכפיא בענינים של מותרות, והן על עבודת האתכפיא בדברים המותרים "לגמרי".

הלאו ד"ולא תתורו", דהרי בשורות שקדמו לשורה זו, מיירי אדה"ז באתכפיא בדברים המותרים לגמרי.

ועד"ז מבואר מל' הרבי, שכתב "ע"כ נתבאר שלא ירע לבבו כו' מפני שיש בעבודתו נח"ר מה שאין בצדיקים", ולא כתב "ע"כ נתבאר שיהי' שמח בחלקו מפני שמקיים הלאו דלא תתורו" (וכמבואר לעיל באריכות, שאין קשר בין המבואר בריש הפרק שיש "לשמוח בחלק" מחמת קיום הלאו, למבואר לאח"ז ש"אל ירע לבבו" גם אם יהי' כל ימיו במלחמה זו מאחר שיש בעבודתו נח"ר שאין בצדיקים, ואלו שני ענינים שונים שבאו לתת תרופה לב' סיבות שונות שהאדם עלול ליפול בעצבות).

אלא לכאורה צ"ל דכוונת הרבי הוא כך: עבודת האתכפיא, מצד תוכנה וענינה שייכת לקו ד"סור מרע" (גם כאשר עושים אתכפיא ולא מקיימים הלאו ד"ולא תתורו", כמו באתכפיא בדברים מותרים לגמרי), שהרי זהו תוכנה וענינה של אתכפיא – שבמקום למלאות תאוה, "סרים" מהרע, ומכניעים את הנה"ב כו'¹⁴. ולכן מוסיף אדה"ז כאן, שלא זו בלבד שיש יתרון לבינוני על הצדיק בעבודה בקו דסור מרע, אלא יש לבינוני יתרון מעל הצדיק גם בקו דועשה טוב, כי ע"י אתכפיא בדברים מותרים, מקיימים מצות עשה ("והתקדשתם"), ורק הבינוני יכול לקיים מצות עשה זו ולא הצדיק (כי "ופי' והתקדשתם שתעשו עצמכם קדושים כלומר אף שבאמת אינו קדוש ומובדל מס"א כי היא בתקפה ובגבורתה כתולדתה בחלל השמאלי רק שכובש יצרו ומקדש עצמו").

אלא שלפ"ז צ"ב בהבנת הענינים: אם הענין של אתכפיא נחשב לעבודה ב"קו דסו"מ" בגלל שתוכן עבודה זו הוא שהאדם סר מן הרע – א"כ כיצד זה שיש בעבודה זו משום "קיום מצות עשה" משנה העובדה שתוכנה וענינה של אתכפיא היא בקו ד"סור מרע"?

ואולי י"ל בביאור הדבר:

14] לפ"ז יומתק מה שהרבי לא הזכיר "מצות לא תעשה" ו"מצות עשה" – אלא "סו"מ" ו"ועש"ט": כי הרבי לא קאי על המצות לא תעשה של "לא תתורו", אלא מיירי בעצם הענין שגורמים נח"ר מיוחד להקב"ה ע"י עבודת האתכפיא, שמצד תוכנה וענינה היא בגדר "סור מרע". וק"ל.
[ולהעיר גם מלקו"ש ח"ז עמ' 182 הע' 39 אודות החילוק בין הלשונות "עשה ולא תעשה" ו"סו"מ ועש"ט", ע"ש].

כאשר התורה מצווה לנו לעשות אתכפיא גם בדברים מותרים כו', הרי אם גדר הציווי הוא "לסור" מן הרע, הציווי הי' צריך להיות בדרך ציווי של "לא תעשה" (להימנע מתאוות וכיו"ב), ואפי' אם הי' בדרך של "עשה" הי' צריך להיות ציווי "להיות פרושים" וכיו"ב. אך בפועל, הציווי הוא "והתקדשתם", היינו שיש מצות עשה "להתקדש". כלומר: הציווי להימנע מתאוות עוה"ז, אינה למנוע מתאוות בתור "תכלית" כשלעצמה, אלא בתור "אמצעי" "להתקדש" ע"י זה. וא"כ, כל פעם שאדם מונע א"ע מלמלאות רצון נפשו הבהמית, הוא לא רק "נמנע" מפעולה מסויימת, אלא גם פועל דבר חיובי – שעושה את עצמו יותר "קדוש".

וכיון שדוקא הבינוני מסוגל לעסוק במצות עשה זו של "והתקדשתם" (כי "פי' והתקדשתם שתעשו עצמכם קדושים כלומר אף שבאמת אינו קדוש ומובדל מס"א כי היא בתקפה ובגבורתה כתולדתה בחלל השמאלי רק שכובש יצרו ומקדש עצמו"), נמצא, שישנו גם ענין בקו ד"ועשה טוב" שרק הבינוני מסוגל¹⁵ לעשות¹⁶.

15) ואף שבודאי בענין של "להיות קדוש" הצדיק עולה בהרבה על הבינוני (שהרי הצדיק הוא באמת קדוש ואינו רק "עושה את עצמו קדוש") – אך, כידוע כל מצוה ממשיך אור אחר ופועל זיכוך מסוג אחר, ונמצא שדוקא הבינוני המסוגל לקיים המצות עשה של "והתקדשתם", פועל זיכוך מסויים בעולם שאין הצדיק יכול לפעול.

16) והנה, מל' הרבי "אבל הרי היתרון צ"ל גם בקו דועש"ט" – משמע שיש מעין "הכרח" לאדה"ז להדגיש שיש לבינונים יתרון גם בקו דועש"ט. והדברים צ"ב – דמאי חסר ביתרון שיש לבינונים שנתבאר עד כאן (היתרון ב"קו דסו"מ")?
ואולי י"ל בב' אופנים:

א) ע"י העבודה של "ועשה טוב", "משיגים" ו"פועלים" משהו. דכאשר עושים פעולה חיובית (ולא רק נמנעים מעשיית דבר שלילי), הרי פועלים איזה זיכוך בחפץ שבו נעשה המצוה (במקרה שהמצוה כרוכה בחפץ מסויים), והחיות של האדם שעושה את המצוה מתייחד עם הקב"ה ע"י עשיית הפעולה (כמשו"ת בפכ"ג) וכו'.

והנה, בפשטות מבינים שאין שום יתרון בעבודת ה' של הבינוני מעל עבודת ה' של הצדיק, שהרי דוקא הצדיק מקיים המצוות בשלימות הכי גדולה מתוך אוהי"ר כו', ודוקא הצדיק מצליח "להפוך" את עצמו למציאות כזו שאין בו רע.

ובפכ"ז אין אדה"ז שולל הנחה זו כלל, ואדרבה רק מחזק ההנחה שדוקא צדיקים יכולים להפוך עצמם, ומבאר שהבינוני "נברא" באופן שמעולם לא יוכל להפוך א"ע למציאות של קדושה ("בראת רשעים

כו), אלא שמבאר שאעפ"כ אין לבינוני (ואפי' הבינוני הנמצא "כל ימיו במלחמה זו") להיות בעצבות – כי דוקא העבודה דאתכפיא ("סור מרע") גורם נח"ר מיוחד למעלה.

כלומר: אדה"ז כלל לא שולל שבכל הנוגע ל"ועשה טוב" הצדיק הוא אמנם נעלה יותר (שהרי מלבד זה שאדה"ז כלל לא שולל ההנחה הפשוטה שדוקא הצדיק מקיים המצוות כדבעי (מתוך אהוי"ד אמיתיים), הרי אדה"ז גם מחזק יותר ההנחה שדוקא הצדיק מסוגל להפוך את עצמו ולפעול שינוי בעצמו, ואדה"ז גם מדגיש שעבודת ה"אתהכפא" היא עבודה מיוחדת לצדיקים דוקא) – ורק מבאר, שיש יתרון גדול בענין של "סור מרע", שדוקא אתכפיא – ההימנעות מ"רע" כאשר יצרו של האדם בוחר לו – גורם נח"ר מיוחד למעלה.

נמצא, שלאחר כל המבואר בפכ"ז יוצא, שהן אמת שיש יתרון מסויים בסוג העבודת ה' של הבינונים, אבל עדיין יש "קו" שלם בעבודת ה', שבה יש לבינוני חסרון עצום לעומת הצדיק, שהרי הן אמת שגם הבינוני מקיים מצוות ופועל זיכך מסויים בעצמו ובעולם, אבל אין לדמות כלל עבודתו ב"קו" זה לעבודת הצדיק בקו זה.

[ובסגנון המבואר בכ"מ בדא"ח (לקו"ת פקודי ו, ד. ועוד): מעלה במל"ת בדרגת האור שממשיכים (שממשיכים אור נעלה יותר – אור הבל"ג), ומעלה במ"ע בפעולת האור שממשיכים (שהאור פועל זיכך בכלי).]

בפכ"ז מבאר אדה"ז מעלת דרגת האור שממשיכים ע"י הקו ד"סור מרע" – שדוקא ע"י "אתכפיא" גורמים נח"ר הכי גדול וממשיכים האור הנעלה ביותר (אור הסובב – ראה לעיל הע' 11), אבל לאיך יוצא מדבריו שבכל הנוגע לפעולת האור שממשיכים ע"י שעוסקים בעבודת ה' – דוקא הצדיק פועל "אתהכפא"].

והנה, באמת די בכך "לנחם" את הבינוני. כי סוכ"ס אף שבכל הנוגע לקו דועש"ט עולה הצדיק על הבינוני, אבל דוקא הבינוני פועל הנח"ר הכי גדול למעלה – וזו לבד היא סיבה טובה שלא יפול בלבו ולא ירע לבלבו כו'. אך מובן ופשוט, שאם האמת היא שאפי' בקו דועש"ט ישנם דברים שדוקא הבינוני (ולא הצדיק) מסוגל לפעול, יהי' עוד יותר קל לבינוני להיפטר מעצבות כזו הנובעת מכך שכל ימיו הוא נמצא במלחמה זו ותמיד תהי' לו משיכה לעניני עוה"ז כו'.

ולכן מוסיף אדה"ז, שיש גם עבודה מסויימת ב"קו דועש"ט" שרק הבינוני מסוגל לפעול (ולא הצדיק) – המצוה והעבודה של "והתקדשתם", ונמצא שאף בקו דועש"ט, יש לבינוני עכ"פ יתרון מסויים מעל הצדיק.

(ב העירני ידידי הרה"ח ר' חיים ליב זקס שי' ש"ל באופ"א:

ז. לאח"ז מסיים אדה"ז: "והייתם קדושים כלומר סופו להיות קדוש ומובדל באמת מהס"א ע"י שמקדשים אותו הרבה מלמעלה ומסייעים אותו לגרשה מלבו מעט מעט", ועי' בד"ה באתי לגני תשכ"ט (הע' 101): " אין זה סותר למש"ש לפני זה "אולי לכך נברא וזאת עבודתו לאכפייא לס"א תמיד" – כי זה שסופו להיות קדוש ומובדל אינו בנוגע כל הענינים".

והנה, בפשטות, מה שאדה"ז מביא ענין זה, אינו קשור באופן ישיר לכללות המכוון של הפרק דהיינו המעלה של הבינוני שאין בצדיק, כי הרי אדרבה, בענין זה של "סופו להיות קדוש" הצדיק הוא יותר "מושלם", כי הצדיק הוא "קדוש" ממש בכל הענינים (ולא רק שנעשה קדוש בנוגע לענינים מסויימים). ומה שאדה"ז מביא ענין זה אינו אלא שדא"ג מוסיף במעלת האתכפייא בדברים מותרים, שע"י אתכפייא זו "סופו להיות קדוש באמת" בענינים מסויימים עכ"פ.

אך לאור משנ"ת לעיל, שעיקר הדגשת אדה"ז כאן הוא להגדיר פעולת האתכפייא כפעולה חיובית ב"קו דועש"ט", יומתק יותר הטעם להוספה זו של אדה"ז.

כי הן אמת שבענין זה (להיות קדוש באמת) יש יתרון גדול לצדיק על הבינוני (כי הצדיק הוא "קדוש" בכל עניניו ולא רק בענינים מסויימים), אך מכל מקום, זה שע"י עבודת האתכפייא "סופו להיות קדוש ומובדל באמת" בענינים מסויימים עכ"פ, מדגיש

כאשר מדובר על הקו ד"סו"מ" – הרי סו"ס הרי תכלית המעלה דסור מרע מיושמת דוקא ע"י הצדיקים שבאמת סרים מן הרע בתכלית, ע"י שליבם חלל בקרבם והם מואסים ברע כו'. והן אמת שבענין הנח"ר שפועלים למעלה יש לבינונים היכולת לעשות נח"ר מיוחד שאין הצדיקים יכולים לעשות ע"י עבודת האתכפייא, אבל בנוגע ל"נפעל" של העבודה עצמה, לכאורה אין שום יתרון לבינוני מעל הצדיק, ואדרבה בזה יש לצדיק יתרון גדול על הבינוני.

ואע"פ שעצם זה שדוקא הבינוני יכול לגרום נח"ר מיוחד למעלה – די כדי "לנחם" את הבינוני שלא ירע לבלו גם יהי' כל ימיו במלחמה זו כו', אך פשיטא שזה "יחזק" עוד יותר הבינוני באם ידע שיש גם "עבודה" מסויימת שבה יש לו יתרון ושלימות בהעבודה עצמה שאין לצדיק.

והוא שמבאר אדה"ז, שהמעלה שיש בכך שהבינוני דוקא יכול לעסוק באתכפייא (בדברים מותרים), אינו רק בעצם הנח"ר שהיא פועלת למעלה – אלא "לבד מה שמקיים מצות עשה של תורה והתקדשותם וכו' כשמקדש עצמו במותר לו". והיינו כנ"ל בארוכה, שאתכפייא אינה רק תנועה של "סור מרע" (סור מן הרע ע"י שאינו ממלא תאוות הנה"ב), אלא היא גם תנועה של "ועשה טוב" – שפועלים ענין חיובי, שע"י האתכפייא "מתקדשים" יותר, ומקיימים מצות עשה מיוחד ע"י זה. נמצא שיש פעולה ומצוה חיובית שדוקא הבינוני ביכלתו לקיים ולא הצדיק.

עוד יותר שעבודת האתכפיא אינה רק עבודה של "סור מרע" אלא גם עבודה ב"קו דועש"ט" – כי מאחר שהתורה מעידה, שכתוצאה מהעבודה של "ותהקדשתם" סופך להיות קדוש באמת, נמצא ש"המטרה" של האתכפיא, היא פעולה חיובית – להפוך ליותר "קדוש".

ת. והנה בהשקפ"ר יש להקשות על דברי הרבי שאדה"ז בא להוסיף שיש לבינוני יתרון גם ב"קו דועש"ט":

כיצד יכולים להגדיר את קיום מצות "והתקדשתם" כדבר השייך ל"קו דועש"ט", והלא להדיא כ' אדה"ז בספ"ל: "ואפי' בבחי' סור מרע יכול כל איש משכיל למצוא בנפשו שאינו סר לגמרי מהרע בכל מכל כל . . . ובפרט בענין לקדש עצמו במותר לו שהוא מדאוריית' כמ"ש קדושים תהיו וגו' והתקדשתם וגו'" – הרי דמי שאינו מקיים הציווי ד"והתקדשתם" נכשל בקו ד"סור מרע" ולא ד"ועשה טוב"?

אלא באמת נראה שאין כאן קושיא:

דהנה, מבואר בכ"מ (ראה לקו"ש ח"ז עמ' 182 הע' 39. ד"ה שובה תשל"ז. ועוד) שב"סור מרע" נכלל גם הזהירות שלא לעבור על מ"ע, והענין ד"ועשה טוב" הוא לקיים מצוות מצד ה"טוב" שבהם, והמקיים מצוה באופן ד"ועשה טוב" יתייגע ויעשה יותר ממה שמחוייב בו'.

ולכן מובן שיש חילוק עצום בין פ"ל לפכ"ז: דבפ"ל מיירי ב"קדש עצמך במותר לך" במובנו הפשוט – שיש להימנע ממותרות וכו', וזה באמת חיוב ע"פ דין, ובל' אדנ"ע בריש קונטרס ומעין (הובאה לעיל) "כאשר מענג נפשו בתענוגי ותפנוקי בנ"א יותר ממה שמוכרח לו לצורך קיום גופו הרי זה ג"כ העברה על דרכי התורה, שמחוייב כל אחד ואחד לקדש את עצמו במותר לו, כמ"ש (החינוך) [חרדים]¹⁷ שהוא מ"ע דאורייתא וכן הסכים בסש"ב (פ"ל)¹⁸. ואילו בפכ"ז מיירי אדה"ז ב"דברים המותרים

(17 ראה הערת כ"ק אדמו"ר זי"ע לקו' ומעיין שם – שכצ"ל.

(18 יש להעיר:

כפי שהובא לעיל בפנים, בקו' ע"ח (פ"ג) כותב אדנ"ע (מיוסד על סה"מ להרמב"ם וס' החינוך), שכל דבר שאדם עושה "למלאות תאות נפשו" הוא בכלל האיסור תורה של "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם", ע"ש.

לגמרי" (וכנ"ל בארוכה). נמצא, שבפ"ל מיירי באתכפיא כזו שמי שאינו מיישם אותה בפועל נחשב כמי שנכשל בקו דסור מרע, ואילו בפכ"ז מיירי באתכפיא כזו שכאשר האדם מיישם אותה בפועל הוא מקיים "מצוה" ע"פ תורה, אך גם אינו עובר שום עבירה (ואינו מבטל שום מצות עשה שהוא מחוייב בה) כאשר אינה עוסק בה, ולכן היא שייכת לקו ד"ועשה טוב"¹⁹.

ט. אך לאור מה שנתבאר לעיל, שמה ש"קדש עצמך במותר לך" הוא בכלל הקו ד"ועשה טוב", הוא כי התורה ציווה לנו "להתקדש" ע"י שנמנעים מדברים מותרים (היינו שהציווי אינו רק שנמנע מדברים מותרים בתור תכלית כשלעצמה כו', אלא אתכפיא בדברים מותרים היא אמצעי "להתקדש"), מובן עוד יותר מדוע אין מקום להקשות מהלשון בפ"ל.

ובהקדים:

כאשר מחלקים בין "סור מרע" ו"ועשה טוב" – החילוק יכול להתפרש באופנים שונים.

וא"כ צע"ק מדוע הביא אדה"ז בפ"ל הציווי ד"קדושים תהיו גו' והתקדשתם" (שבסופו של דבר הוא מצות עשה), ולא הביא הלאו ד"לא תתורו" (שזה עוד יותר שייך ל"סור מרע"). ואכמ"ל בזה.

19 העירני ה"א:

בפ"ל, לכתחילה כ' הר"י ויינברג ע"ה בביאור ענין "קדש עצמך במותר לך" – "אז מ'דארף זיך מקדש זיין אין ענינים וואס זיינען מותר, אז מ'זאל די זאכן ניט טאהן צוליב תאוה נאר בלויז צוליב עבודת ה'". הרבי מחק התיבות "צוליב תאוה נאר בלויז צוליב עבודת ה'". ואילו בפכ"ז כ' הר"י ע"ה "וואס די מצות עשה באשטייט אין דעם, אז אפי' זאכן וואס מ'מעג, זאל דער איד זיך אפהלטן פון טאהן זיי מיט א קערפעלעכער תאוה, נאר ער זאל זיי נאר אינגאנצען טאהן לש"ש". והרבי השאיר הכל ולא מחק תיבות "נאר ער זאל זיי נאר אינגאנצען טאהן לש"ש".

וע"פ משנ"ת יומתק הענין מאד: דבפ"ל עוסק אדה"ז דוקא בחיוב של "קדש עצמך במותר לך" – והוא להימנע ממותרות (ולא באתכפיא בדברים הכרחיים עצמם), ולכן ההדגשה אינה על עשיית דברים לש"ש, אלא על עצם ההימנעות ממותרות. משא"כ בפכ"ז מיירי אדה"ז באתכפיא ב"דברים המותרים לגמרי" שגם בדברים הכרחיים יש להימנע ממילוי תאוות הנה"ב, ולכן נכון מאד להדגיש שהמצוה הוא שהכל יהי' לש"ש.

ובפ"ל, ברור שכוונת אדה"ז בכינויי "סור מרע" ו"ועשה טוב" היא: "סור מרע" – המניעה מעשיית עבירה ח"ו, וכן המניעה מביטול מ"ע שמחוייבים לעשותו ע"פ דין (וכנ"ל). "ועשה טוב" – כל דבר שע"י שעושים אותו מקיימים מצוה כו', אך ע"י ביטולו אין עוברים עבירה.

אך בפכ"ז, הרי לפי משנ"ת לעיל, החילוק בין "סור מרע" ל"ועשה טוב" הוא: "סור מרע" – עבודה שאין ענינה לפעול שום דבר חיובי, אלא תוכנה וענינה "לסור" מן הרע. "ועשה טוב" – עבודה שתוכנה וענינה הוא לפעול ענין חיובי.

ולפ"ז – גם אם נאמר שבפכ"ז מיירי אדה"ז גם על ההימנעות ממותרות כפשוטו²⁰, הרי לענין זה שיש כאן פעולה "חיובית" שהאדם "מקדש" את עצמו, אכן נחשב המצוה של "והתקדשתם" לדבר השייך לקו "דועשה טוב". משא"כ בפ"ל עיקר כוונת אדה"ז הוא שכל אדם יכול למצוא אפי' דברים שהוא מחוייב בהם ע"פ דין ("סור מרע") שהוא נכשל בהם – ולענין זה, ההימנעות ממותרות הוא בודאי בכלל "סור מרע", כיון שיש חיוב ע"פ תורה להימנע מהם.



20 ועי' לעיל (הערה 13) שבאמת, לפי דרכו של הרבי בהבנת סוף הפרק, יתכן שמ"ש אדה"ז "לבד מה שמקיים מצות עשה של תורה והתקדשתם וכו' כשמקדש עצמו במותר לו" קאי על עבודת האתכפיא בדברים המותרים בכלל, הן בדברים של מותרות והן בדברים המוכרחים.

טעות האומות - הפיכת אמצעי לעיקר

הרב יעקב הלוי הורביץ

ראשון לציון, אה"ק

במאמר ד"ה ביום עשתי עשר יום תשל"א (תו"מ סה"מ מלוקט ח"ג עמ' קכו ואילך) מובאים שני פירושים באמירתו של הפיקח "אנא נסיב מלכא", שאינו רוצה בשרי המלך, לא בדוכסין ולא באיפרכין וכו' אלא רק במלך עצמו. פירוש אחד הוא: שהפיקח אינו רוצה בהדרגות דקדושה שלמעלה אלא בהעצמות (כלשון אדמו"ר הוקן "איך וויל זע גאר ניסט, איך וויל ניט דאין גן עדן איך וויל ניט דאין עולם הבא כו', איך וויל מער ניט אז דיך אליין"), ופירוש שני הוא כפשוטו שאינו עובד להכוכבים ומזלות אלא להקב"ה.

ולאחרי זה, בסעיף ט של המאמר (שם ע' קלד), כתב ששני הפירושים שייכים זה לזה. ומבאר את שייכותם של שני הפירושים-העניינים, ע"פ הידוע שהאהבה ד"מי לי בשמים", שאינו רוצה בהגילויים דגן עדן אלא בעצמות אוא"ס, עניינה הוא, שאף שבג"ע ישאר במציאותו ויהיו לו השגה ותענוג גדולים באלקות, משא"כ מצד הגילוי דעצמות אוא"ס יתבטל ממדרגתו לגמרי, מ"מ מכיון שהגילוי דגן עדן הוא רק הארה בלבד, זיו השכינה, שבאין ערוך לגבי עצמות אוא"ס - הוא בוחר בהעיקר ולא בהטפל.

ועפ"ז מבאר את הקשר והשייכות של "אנא נסיב מלכא" בדרגא העליונה דקדושה, שאינו רוצה לא בגן עדן ולא בעוה"ב אלא רק בעצמות, עם הפירוש ב"אנא נסיב מלכא" כפשוטו, בדרגא הנמוכה, שאינו עובד לכוכבים ומזלות אלא לקב"ה - שהקשר ביניהם הוא, שכאשר הוא בוחר בהגילויים דג"ע, שהם כלא חשיב לגבי עצמות אוא"ס, בשביל הלגרמי' שלו, כדי שישאר במציאותו ויהנה מזיו השכינה, אפשר שיבוא מזה (כמובן, ע"י ריבוי השתלשלות וכו') לרצות בהשפעה שע"י הע' שרים ח"ו. דהגם שיודע שההשפעה שע"י הע' שרים היא נמשכת ממקום המות, מ"מ רוצה בהשפעה זו יותר מבהשפעה שמהקדושה, בכדי שיהי' לו שפע בריבוי (שכן מהסטרא אחרא אפשר לקבל השפעה גדולה יותר ובלע עבודה, כנ"ל במאמר סעיף ד). ועד"ז הוא גם בנוגע להטעות של העובדים לכוכבים ומזלות, יכול להתדרדר (ע"י ריבוי השתלשלות וכו') עד כדי כך שיתן חשיבות להכו"מ, שיחשוב שגרמי השמים הם בעלי בחירה בעצמם, שיש להם בחירה בהשפעתם לעולם, ויתירה מזו שההשפעה היא מהם עצמם (ולא מהקב"ה) ח"ו.

ואח"כ, בסעיף יו"ד של המאמר, מוסיף רבינו ביאור נוסף בזה. והוא בהקדים ביאור יסוד הטעות של עבודת כוכבים ומזלות, שעיקר הטעות של עבודת כוכבים ומזלות הוא שחושבים דבר שהוא רק אמצעי לעיקר. הן בנוגע להכו"מ עצמם, דהאמת הוא שאינם אלא אמצעי, גרון, כלי בידו של הקב"ה, שעל ידם נמשכת ההשפעה לעולם, והעובדים לכו"מ חושבים שהם עיקר. והן בנוגע להשפעות הגשמיות הנשפעות על ידם לעולם, שהאמת היא שהשפעת הגשמיות היא רק בכדי שישתמשו בה לעבודת ה', והעובדים לכו"מ מחשבים את הגשמיות לעיקר (שלכן הם רוצים בההשפעה מהלעו"ז כדי שיהי' להם ריבוי שפע גשמי, כנ"ל במאמר סעיף ד). וכן גם הגילויים, גם הגילויים הכי נעלים דעוה"ב, התכלית היא לא בהם עצמם, אלא הם רק אמצעי שעל ידם תושלם הכוונה הפנימית דדירה בתתונים, ולכן כשרוצה בהגילויים ולא באו"ס, היינו שמחשיב אותם לעיקר, אפשר להיות מזה נתינת מקום שיחשיב גם האמצעים, הכוכבים ומזלות והשפע הגשמי, לעיקר ח"ו.

ולכאורה צריך להבין, מהו הביאור הנוסף, או העומק הנוסף, שנתחדש בסעיף יו"ד בביאור הענין יתר על מה שנתבאר לעיל מיני'. שלעיל (בסעיף ט) נזכר שהטעות עניינה החלפה בין עיקר לטפל, ובסעיף יו"ד מבואר שהטעות נעוצה בזה "שחושבים דבר שהוא רק אמצעי לעיקר". מהו ההבדל בין החלפה בין עיקר וטפל לבין החשבת האמצעי לעיקר, ומהו נתווסף על ידי זה בביאור העניין?

ונראה שביאור הענין הוא על פי מ"ש במאמר להלן בסמוך, ששרש הטעות מה שאוה"ע "מהן עובדין לחמה ומהן ללבנה" הוא תפישתם החיצונית, שתופשים את הענינים מבחינתם החיצונית והשטחית. שכן השרש דאוה"ע למעלה הוא מחיצונית הרצון, היינו שרוצה באיזה דבר בשביל ענין אחר, והבחינה דחיצונית הרצון כמו שהיא מקור לאוה"ע היא באופן שאין נרגש בה שהרצון הוא בשביל ענין אחר אלא נדמה שזה גופא הוא התכלית, ולכן מסתעף מזה שאוה"ע מחשבים את הממוצעים דכו"מ לעיקר. ומה שישראל אינם טועים בזה אלא עובדים רק לקב"ה הוא, כי השרש דישראל הוא מפנימיות הרצון, שמצד פנימיות הרצון אין נתינת מקום לאיזה ענין אחר, ולכן יש לישראל ההכרה שהכו"מ הם רק אמצעי כגרון ביד החוצב בו, וכן יש להם הכרה בזה שהשפע הגשמי הוא רק בשביל עבודת ה', ולפיכך אינן עובדין אלא להקב"ה אנא נסיב מלכא. ע"כ מתוכן המאמר.

ועל פי זה יובן לענייננו, ובהקדם, דלכאורה יוקשה על המבואר (לעיל בסעיף ט של המאמר) שמהטעות של הבחירה בהגילויים דגן עדן (טפל) אפשר שיבוא מזה, ע"י ריבוי השתלשלות, להתדרדרות של נתינת חשיבות גם להכוכבים ומזלות (שיחשוב שיש להם בחירה בהשפעתם, ויתירה מזו שההשפעה היא מהם עצמם) ח"ו – לכאורה

איך אפשר לומר כן, שמהרגש של קדושה, שרצונו בהגילויים דגן עדן, יכול להסתעף מזה ענין של עבודה זרה ר"ל, לחשוב שההשפעה היא מהכוכבים ומזלות עצמם, שהו"ע של עבודה זרה גמורה, היפך כל התורה וכל היהדות. הרי לכאורה אלו הם ב' דברים הפכיים לגמרי בתכלית, ולא קרב זה אל זה! שהרי גן עדן ועולם הבא הם דרגות נעלות בקדושה, ויהודי האוחז בזה הוא דבק באלקות, אך תפישת הכוכבים ומזלות למציאות ר"ל זהו ע"ז ממש, שהיא עבירה חמורה ביותר ותכלית הטומאה, ואיך יעלה על הדעת שאפשר להדרדר וליפול מזה לזה!?

אך לפי הביאור (שנתחדש בסעיף יו"ד של המאמר) שנקודת הענין היא טעות ושיבוש של הפיכת אמצעי לעיקר, הדבר יובן בקל. והיינו שעל פי ביאור זה מתחדשים ב' ענינים:

(א) שהטעות אינה קשורה עם החפצא של ג"ע ועוה"ב, לומר שמהרצון להגילויים של ג"ע ועוה"ב אפשר להגיע בריבוי השתלשלות לע"ז ממש ר"ל - שבהשקפה ראשונה הוא דבר תימה לומר כן, שכן ה"חפצא" דעניינים אלו הריהם הפכיים זה מזה בתכלית, ולכאורה לא יתכן לעבור מזה לזה כנ"ל. אלא הבעי' היא בגברא, שהוא משתבש בראי' ותפישה שטחית, שהגבולות אינם ברורים לו כל צרכם, עד כדי כך שהוא "מקדש את האמצעי", שנדמה לו שהאמצעי (למטרה) הוא עיקר.

כלומר, שאין זה שהוא לוקח דבר טפל וצדדי שחוץ לעצמות (גילויים) ומחשיבו למציאות נפרדת לעצמו (שזהו ה"חפצא" דלעיל), ומזה הוא מתדרדר (חפצא אחר) ע"ז ממש (שיש בזה קושי כנ"ל), אלא הטעות היא (רק) בהשקפת העולם של הגברא, בתפישה משובשת ומעוותת של הדברים הנובעת מהסתכלות שטחית על המציאות, שדבר שהוא (רק) אמצעי (לעיקר) נדמה לו שהוא (עצמו חשוב כ) עיקר.

- [וטעות זו שייכת ומצוי' בעיקר אצל אומות העולם (ובפשטות גם אצל הגוי אשר בקרבך), ונובעת מצד זה ששרשם הוא מחיצוניות (הרצון העליון), ולכן כל מהותם וכל תפישת עולמם היא חיצונית ושטחית. בניגוד לגישה של ישראל עם קרובו שהיא עמוקה ופנימית.

שהרי אוה"ע, גופם ונפשם הם מהקליפות הטמאות כמבואר בתניא פרק א, וזהו כל עניינה של הקליפה שהיא חיצונית ומסתירה על העיקר (כגון על הפרי הראוי למאכל). ולכן, מכיון שמהותם היא חיצונית, כשהם רואים שגרמי השמים, החמה והלבנה, משפיעים לארץ, התוצאה מזה מיד היא ש"מהם עובדים לחמה, מהם עובדים ללבנה", כי הם נעצרים ודי להם בדבר כפי שהוא נראה, ויוצר רושם, בחיצוניות, וכיון שבחיצוניות נראה שגרמי השמים משפיעים לארץ, הם רוצים לקבל מהם את השפע.

וזהו בניגוד לתפישת עולמם הפנימית של ישראל שאינם מתבלבלים (לא רק בין עיקר וטפל, אלא גם לא) בין אמצעי למטרה העיקרית, אלא יהודי יודע ומכיר בביורו מהו העיקר הפנימי באמת והוא דבק בו בכל לבו ונפשו, ולכן לא שייך, ויתירה מזה: מופרך אצלו, שיתדרדר לעבודת כוכבים ומזלות ר"ל] -

ומובן העומק הנוסף בביאור זה, כי על פי ביאור זה ההדרדרות והמעבר בין גן עדן ועוה"ב (קדושה) לבין עבודת כוכבים ומזלות (תכלית הטומאה), אינה בין שני דברים שהם שונים והפכיים במהותם זה מזה, אלא שהטעות היא אחת בלבד: הטשטוש, התפישה והראי' השטחית של הגברא שגורמת לו להסתפק בחיצוניות בלבד.

(ב) נקודה נוספת ועמוקה יותר – גם בגברא עצמו – שמתחדשת בביאור זה היא, שהסיבה שנתבארה לעיל (סעיף ט) לזה שהוא בוחר בטפל ולא בעיקר, הריהו, כמבואר שם, מצד ההרגש העצמי שלו – שהוא מרגיש את ה"לגרמי", ולכן הוא בוחר בגילויים דג"ע ועוה"ב בכדי שישאר במציאותו ויהנה מזיו השכינה – וכיון שבהרגש עסקינן הרי מדובר על מציאות, שהרי כל הרגש הוא יש ומציאות, ובעולם המציאות יש כאן ב' דברים שונים: ג"ע ועוה"ב מחד וכוכבים ומזלות מאידך, ועל זה התעוררה הקושיא איך אפשר לעבור מזה לזה, כנ"ל.

אך לפי מה שנתבאר בסעיף יו"ד מובן שהנקודה העיקרית של הטעות אינה בתחום הרגש אלא בבחינת הדברים בשכל, היינו שיש לו השקפת עולם חיצונית, שטחית ומעוותת, אשר גורמת לו להעצר ולהתייחס לכל דבר כפי שהוא מצד החיצוניות שלו. וממילא מובן שהטעות היא אחת בלבד: הטשטוש והראי' השטחית של הגברא שמגדילה ומעצימה את החשיבות של האמצעי ונותנת לו חשיבות של עיקר, וממילא, בריבוי השתלשלות, יכולה לקרות גם התדרדרות לתת חשיבות לכוכבים ומזלות וכחות הטבע כאילו הם מציאות לעצמם ר"ל.

כלומר, אם הוא מסתפק בראי' חיצונית, ובעיניו החיצוניות היא עיקר, הרי כשיראה את השפעת החמה והלבנה המשפיעים לעולם, מדוע שלא יתפש לזה וירצה לקבל מהם. שכן נקודת הטעות היא אחת, והיא נמצאת כבר בנפשו של הגברא, בהסתכלות שלו ובתפישת עולמו השטחית. אין אלו טעויות בב' דברים, שמצריכות מעבר מדבר לדבר, אלא זוהי טעות אחת בלבד שבאה לידי ביטוי בהשקפת עולם, המעצימה ונותנת מקום עיקרי וחשוב לחיצוניות גרידא.

רמב"ם

דמי עינו

הרב שבתי אשר טיאר

מחבר "קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה"

בהל' חובל ומזיק פ"ד הל' יא פסק הרמב"ם שהמפיל שן עבדו ואחר כך סמא עינו, אינו נותן לו דמי עינו ורק שאם תפס, אין מוציאים מידו.

והקשו נ"כ הרמב"ם, דבהל' עבדים פ"ה הל' יד כתב הרמב"ם שאכן "נותן לו דמי עינו".

יש שנדחקו לפרש שבהל' עבדים סמך הרמב"ם אמ"ש כאן. אחרים כתבו לחלק בין אם סמא עינו קודם שעמד בדין בין אם סמא אחר כך. וגם זה דוחק גדול דא"כ לא הו"ל להרמב"ם לסתום אלא לפרש.

והנראה לענ"ד הוא דס"ל להרמב"ם שבעצם האדון חייב שהרי בגיטין דף מב ע"ב איתא בברייתא (כבהל' עבדים פ"ה הל' יד) ש"נותן לו דמי עינו".

ומ"ש הרמב"ם כאן ש"אינו נותן לו דמי עינו" הכוונה היא שאין העבד יכול להוציא ממנו, כבראשית ההל' שם "אינו יכול להוציא". והטעם לזה נ"ל ע"פ מ"ש בגמ' שם, בקשר לאדון שהפיל שן עבדו כו' דאיתא בברייתא שחייב לשלם, ד"דלמא כמ"ד אינו צריך" גט שחורר. דלפי"ז להדעות שעדיין צריך גט, פטור. וא"כ בנדון שצריך גט, אינו צריך לשלם. ואע"ג דתניא בברייתא לאח"ז שנראים דברי ר"ט שאינו צריך, הרי האדון יכול לטעון קים לי כמ"ד צריך ולכן פסק הרמב"ם שיכול לטעון קים לי ולא לשלם.

וכיון דקיי"ל שבעצם האדון חייב, פסק הרמב"ם בהל' עבדים פ"ה הל' יד שחייב.

ועפ"ז יומתק מ"ש הרמב"ם בהל' עדות פרק כא הל' ד שהעדים צריכים לשלם לו דמי עינו, ולא כתב כר"ח (ב"ק דף עג, ב) שישלמו לעבד רק את ההפרש: דמי עינו לאחר ניכוי דמי שנו. דהוא מפני ש(בעצם) היו מחייבים אותו לשלם דמי שנו (אף שבפועל לא היו יכולים הבית דין להוציא ממנו). וא"כ עכשיו שנמצא הדבר הפך, אע"פ שחייב האדון לשלם דמי שנו, מ"מ כיון שבפועל לא היו יכולים הבית דין להוציא ממנו, יש לקנוס את העדים לשלם דמי עינו בשלימות.

גוי המקדיש קרבן לישראל - שליחות או מתנה

הרב פרץ בראנשטיין

תושב השכונה

יש לעיין במקרה שגוי מקדיש קרבן בשביל ישראל – האם הגוי עושה זאת בתור שליח של המתכפר, או הגוי נותן לו מתנה? ונפקא מינא בנוגע לרמב"ם, הלכות תמורה פ"א ה"ו, שגוי שמקדיש קרבן לגוי אחר אין בו דין תמורה אבל גוי שמקדיש קרבן לישראל יש בו דין תמורה וז"ל: הקדיש הנכרי בהמה שיתכפר בה ישראל והמיר בה הנכרי הרי זו ספק תמורה.

לכאורה הגוי כאן נעשה שליח לישראל על דרך הגמרא תמורה דף י, א שכשאדם מקדיש קרבן בשביל אחרים הוא שליח שלהם, וזה לשון הגמ': "בעי רמי בר חמא מקדיש עושה תמורה או מתכפר עושה תמורה אמר רבא אם כן מצינו צבור ושותפים עושין תמורה כגון דשוו שליח לאקודשי". ופירש"י "א"כ דמקדיש עושה תמורה מצינו תמורה בצבור ושותפים והיכי דמי כגון דשוו צבור או שיתפין שליח לאקדושי קרבן עלייהו". יוצא מפשטות הגמרא שהמקדיש קרבן לחבירו הוא שליח חבירו. ולכאורה עד"ז ברמב"ם הנ"ל שהגוי המקדיש קרבן לישראל הוא שלוחו. ואיך זה יכול להיות שהרי אין גוי נעשה שליח לישראל כמו שנלמד מהלכות תרומה מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית.

ומצאתי בספר עטרה לראש דף רלח שמקשה עד"ז, ומביא תירוץ מההרי"ט אלגזי שזה שאין גוי נעשה שליח הוא רק כשאין לגוי שייכות למצוה שנשלח בה, אבל בהיות שגוי יכול להקריב קרבן יש לגוי שייכות למצות קרבנות ולכן נעשה שליח להקדיש קרבן לישראל וז"ל: "דעיקר הטעם שאין שליחות לנכרי ילפא מתרומה וא"כ אין ללמוד מתרומה רק מילתא דלית' בנכרי דומיא דתרומה אבל מילתא דשייך ב' יש שליחות וממילא כאן כיון דיכול להקדיש קרבנו לעצמו נעשה נמי שליח להקדיש בעבור ישראל".

ואולי יש לתרץ עוד שאין הגוי המקדיש ברמב"ם הנ"ל שליח בכלל אלא מזכה הקרבן לישראל בתור מתנה. דהיינו שאין הגוי מקדיש כבא כחו של ישראל, אלא שהגוי אומר שבהמה זו לגבוה לשם הישראל והרי אמירה לגבוה כמסירה להדיוט. זאת אומרת שהגוי נותן מתנה לגבוה לטובת ישראל כמבואר בספר מחנה חיים להרב חיים סופר, יו"ד ח"ב סימן לט, שמבאר שהמקדיש לחבירו אינו שליח אלא מזכה: "ואם חבירו מקדיש קרבן לצורך חבירו או במה שמקדישו ומניח על החפץ רשות גבוה אז

אמירה לגבוה כמסירה להדיוט נחשב רשות גבוה כאלו איש יעמוד ויזכה והקנין וההקדש באים כאחד".

יוצא שבגמרא תמורה דף י' כשהבעלים עשו המקדיש שליח בפירוש או נעשה המקדיש שליח, אבל מן הסתם המקדיש נותן הקרבן לגבוה לטובת למתכפר בתור מתנה ולכן אין שום שאלה איך הגוי יכול להיות שליח להקדיש לישראל כי הוא רק מוסר הבהמה שלו לגבוה בתור מתנה לישראל.



שירת הלויים חכמה גדולה היא וצריכה לימוד המוסיק"א (גליון)

הרב חיים רפפורט

רב ומו"ץ – לונדון, אנגלי'

בגליון הקודם (א'ק') עמדתי על דברי הכסף משנה הל' כלי המקדש (פ"ג ה"א וה"ב) ש"לשיר, שהיא חכמה גדולה²¹, וצריכה לימוד המוסיק"א" הוצרכו הלויים להכנה רבה משא"כ "לשאר עבודות שאינם צריכות לימוד".

והבאתי מ"ש בספר דרך חכמה (להגרשי"ח קניבסקי שליט"א (על הל' כלי המקדש) בני ברק תשס"ח שם בביאור הלכה ד"ה חמש שנים) שמדברי הכס"מ מבואר

21 ראה גם ספר מגן אבות (להרשב"ץ ח"ג פ"ד) בתו"ד: "ואדוננו דוד ע"ה הי' ראש חכמה זו . . . וכן הלויים המשוררים במקדש היו בקיאים בחכמה זו". ובספר יערות דבש ח"ב דרוש ז': "חכמת המוסיקה היא חכמת השיר ובוה נבין . . . נועם מליצת הלויים, והם ניגונים ישרים לשמח לבבות להסיר מרה שחורה [א"ה: ראה שמונה פרקים להרמב"ם פ"ה] . . . ומה רב כחה של חכמה זו אשר מלאכי מעלה וגלגלי שמים כולם ינגנו וישירו בשיר ונגון נועם".

ובספר תורת משה עה"ת להחת"ס (פ' שמות ה, ג) כתב בתו"ד: "ע"י עסקנו בתורה יקרא עלינו שם 'חכמים ונבונים', והענין בזה כי באמת ס"ת שלנו הוא מעט חכמות . . . איזה ספורי מעשים שעברו ואיזה מצות וחוקים ומשפטים . . . ואמנם א"א מבלי שידעו שארי החכמות כולם, כי א"א להגיע לקבל עדות החדש מבלי דע כל דקדוקי הילוך החמה והלבנה . . . ושירי הלויים מבלי חכמת המוסיקיא וחלוקת א"י מבלי ידיעת מדידת הארץ". [ונראה שזוהי כוונת הר"מ אבן גבאי בספרו עבודת הקודש (פס"ז) "הלימודית הכוללת . . . המוסיק"א נראה הכרח מציאותה וידיעתה במשוררים"].

"שהלויים היו צריכין לשורר בנגינה ולכן הצטרכו ללמוד חכמת המוסיקא" ולדידי' הי' "מסתבר שהיו צריכין גם לקרותם בטעמים" אבל "אכתי לא שמענין שצריך לשיר בניגונים", ע"ש בארוכה.

וכתבתי להעיר, דמה שנקט הכסף משנה שהלויים היו משוררים ע"פ חכמת המוסיק"א, נראה שמפורש כן במורה נבוכים (ח"ג פמ"ה), שהלוי ענינו "אמירת השיר לבד" ו"המכוון ג"כ בשיר להפעיל הנפש בדברים ההם, ולא יפעלו הנפשות רק לקולות ולנגונים הערבים, ועם כלי השיר ג"כ כמו שהי' הענין במקדש תמיד".

והנני להוסיף מה שמצאתי עכשיו בשיחת אדמו"ר מהוריי"צ כ' כסלו תרצ"ד (ליקוטי דיבורים ח"א עמ' 198) בשם אדמו"ר הזקן: "אויף די טעמי הנגינה פון כתובים האט דער רבי געזאגט אז אזוי איז געווען דער שיר הלויים אין מקדש".

אבל פשוט שאין זה סותר למ"ש במו"נ ובכסף משנה שהיו "ניגונים ערבים" ע"פ חכמת המוסיקא, כי כמובן גם השיר ע"פ טעמי הנגינה של כתובים יכול להיות ברוב כשרון, מתיקות ועריבות. וראה גם שיחת אדמו"ר כ"ה שבט תרצ"ו (לקו"ד ח"ב עמ' רל), אז אמר אדמו"ר מהוריי"צ: "דער אלטער רבי האט געלערענט די קינדער און די אייניקלעך די טעמי הנגינה פון קריאה מיט א גרויסן דיוק אין אלע נוסחאות הקריאה פון תנ"ך און חמש מגילות, און האט שטארק מקפיד געווען אויף דעם קול הנגינה - די שטימע - פון אלע טעמי הנגינה".



הלכה ומנהג

הגיהוץ שבזמננו - האם נאסר בימי בין המצרים מר"ח ועד לאחרי ת"ב

הרב יקותיאל פרקש

מו"ץ עיה"ק ירושלים ת"ו

הנהוג המקובל בקרב המורים לאיסור הגיהוץ, מיוסד על לשון השולחן ערוך סי' תקנא [סעיף ג] " . . אבל גיהוץ (פי' מעבירין על הבגדים אבן חלק להחליקו. ערוך) שלנו, אסור". והבינו בפשטות שאין בפעולה זו משום ניקוי הבגד, אלא שמחליק את הקמטים בבגד הנקי לגמרי. אמנם בעיוני בדברי הקדמונים, לחקור אודות פעולת הגיהוץ שנאסר - נמצאתי למד לכאורה, שאין זה פשוט כלל - ומבואר בכ"מ שאכן הגיהוץ היה מנקה את הבגד ביתר שאת, מפעולת הכיבוס.

1) כן מוכח הבנת המשנה ברורה בביאור הלכה סי' תקנא [ס"ג ד"ה וכלי], שפעולת הגיהוץ איננה להחליק את הבגד, אלא לנקותו מלכלוך. שכותב שם "וכלי פשתן אין בהם משום גיהוץ. לשון הטור . . וכו' והרמב"ן כתב הלשון מפני שאינן מתגהצין, ואין זיעה וטנוף יוצא מהם". הרי שהגיהוץ פועל שמוציא הזיעה והטינוף מהבגד, אלא שבבגדי פשתן אין זה עובד.

2) ומפורש מצאתי באור זרוע [אבלות סי' תמו] שכותב: "פי' גיהוץ היינו שמשפשפים את הבגד באבן. כי יש להם אבן אחת עגולה והיא של זכוכית כדפי' רש"י פ"ק דכתובות שם ד"ה גיהוץ, ומשפשפים בו את הבגד והבגד מבהיק מחמת השפשוף - וכ"כ בערוך ערך גהץ, גיהוץ אבן שמחליקי' בה את הבגד". הרי שגם את דברי הערוך שהובאו בב"י, שאותם העתיק מי שהעתיק כפירוש דברי הרמ"א [וכידוע שפירוש המילות ברמ"א אינם מהרמ"א] גם הם מתפרשים כן, שכתוצאה מהחלקה זו באבן "הבגד מבהיק מחמת השפשוף".

3) ומפורש ביותר, שהגיהוץ הזה - כלומר השפשוף באבן - פעולתו היתה ניקוי הבגד מכתמים, נמצאנו למדים מדברי רש"י בכתובות [י, א] שהביא האור זרוע דלעיל. שבגמרא שם איתא: "ההוא דאתא לקמיה דרבן גמליאל בר רבי, אמר ליה: רבי, בעלתי ולא מצאתי דם, אמרה לו: רבי, בתולה הייתי. אמר להם: הביאו לי אותו סודר, הביאו

לו הסודר, ושראו במים וכבסו ומצא עליו כמה טיפי דמים, אמר לו: לך זכה במקחך. אמר ליה הונא מר בריה דרבא מפרזקיא לרב אשי: אנן נמי נעביד הכי! אמר ליה: גיהוץ שלנו ככיבוס שלהם, ואי אמרת נייעבד גיהוץ, מעברא ליה חומרתא". ופירש רש"י: גיהוץ . . באבן הזכוכית. ככיבוס שלהן – שהיו מימיהם יפים לכבס או סמנין יפים היו להן לכבס, ובכיבוס שלנו אין הבגד מלובן עד שיהיה מגוהץ. מעברא ליה חומרתא – שפשוף האבן מעביר את הדם. חומרתא – אבן. כדאמרינן בגיטין . . . "הרי לנו מפורש, שפעולת האבן הזו ענינה העברת כתמים.

4) וכנראה שזה הוא גם הפירוש שראיתי מובא מתשובת רב האי גאון [בג"ה עמ' 126 סי' רמט] "ופירוש הגיהוץ, שמעבירין על הבגד אחר שמנקין אותו בכביסה טבעת לצחצחו ובלשון ישמעאל נקרא אל צקאל והטבעת תקרא מצקלה. ודבר זה ידוע אצלנו, ואף בתלמוד אתה מוצא, דאמרינן בגמרא דבתולה נישאת . . מעברא ליה חומרתא. ללמדך, שגיהוץ עבורי חומרתא". [אמנם ראה להלן בלשון הריטב"א, שהביא בשם רב האי – עיי"ש ודו"ק]. וברש"י בכתובות [י, א] כותב "גיהוץ . . באבן הזכוכית". וכן הוא באור זרוע [אבלות סי' תמו] שכותב: "פי' גיהוץ היינו שמשפשפים את הבגד באבן. כי יש להם אבן אחת עגולה והיא של זכוכית כדפי' רש"י פ"ק דכתובות שם ד"ה גיהוץ".

והנה בערבית פירוש המילה "אל סקאל" = יהלום [ו"סקאל" – לוטש יהלומים]. ואם כן, הרי שפירוש ר' האי גאון שמדובר ב"טבעת" מתאים למש"כ "אבן עגולה". ועל פי מה שביאר יותר באו"ו את דברי רש"י, שמדובר ב"אבן זכוכית" – הרי שזה מאד מתאים לדימוי ל"יהלום" [=אל סקאל בערבית] שנראה אכן אבן זכוכית. מכל האמור משמע, שהיתה תכונה שכזו לאותה הטבעת, האבן זכוכית וכיו"ב – לנקות ולצחצח הבגד גם לאחר הכביסה.

ולכאורה נראה, שפעילות זו עם האבן נעשתה בעוד הבגד בתהליך הכביסה. כלומר, שכביסה רגילה התבצעה רק באמצעות ידיה של הכובסת. ואילו ב"גיהוץ" שפשו את הבגד המתכבס עם האבן הזו, שבהחליקה את הבגד גרמה לנקיונו באופן נעלה יותר. וכנראה במוחש, שלאחר שהבגד כבר נתייבש אין פעולת ההחלקה גורמת לניקויה יותר! ואולי גם השימוש ב"מכבש" שהובא אצל חלק מהראשונים, י"ל שנעשה בעוד הבגד רטוב. וכך הבין כנראה בערוך השולחן [יו"ד סי' שפט ס"א] וז"ל: "בזמן הש"ס היה שני מיני כביסות האחת כביסות שלנו, והשנית שטוב יותר מכביסה ונקראת גיהוץ – וזהו מה שמשפשפין באבן הזכוכית [רש"י כתובות י, ב ד"ה גיהוץ]. ועיקר הכיבוס הטוב והגיהוץ היתה בארץ ישראל . . שהיו מימיהם יפים לכבס

או סמנין יפים היה להם לכבס, ובכיבוס שלנו אין הבגד מלובן עד שיהיה מוגהק", עכ"ל.

אלא שלא משמע כן ממש"כ בספר "השלמה" [ב"גנוזי ראשונים" עמ"ס תענית דף כט] וז"ל: "גיהוץ שלנו ככבוס שלהם . . פי' גיהוץ שלנו שאנו נוהגין עכשיו לגהץ אחר הכיבוס ככבוס שהיו ראשונים נוהגים. וכשם שכבוס של ראשונים הוא אסור, כך גיהוץ שנהגו דורות האחרונים אע"פ שכבר נכבסן קודם שבת ט' באב אסור לגהץ אותן בשבת ט' באב אפילו להניח לאחר ט' באב והוא הדין לכבוס שלנו שהוא אסור". ומדבריו מוכח, שמדובר בפעולה שנעשית אפילו כמה ימים אחרי הכיבוס ולא במהלך הכיבוס. אלא שכנראה מהמשך דבריו, חוזר בו עפ"י הגמרא בכתובות ובפירש"י שהעתקתי לעיל – עיי"ש, ואכמ"ל בזה יותר.

(5) רבינו יהונתן על הרי"ף תענית (לפי דפי הרי"ף) ט, ב כותב: "גיהוץ מיקרי בגדים שמעבידין במי האפר שקורין ליגשי, וכבוס מיקרי במי נהר שהן צונן". וכן כותב גם להלן, יד, ב.

(6) וכ"כ בנימוקי יוסף מועד קטן ז, ב: "בתכבוסת. אפילו במים צוננים כל שבעה, ובמים עם אפר או בנתר ובורית דהיינו גיהוץ . . .". ועד"ז כותב כמה פעמים להלן [י, א. יד, ב ועוד].

(7) וכן משמע במאירי מועד קטן [יז, ב] שכותב בתו"ד: ". . . וגיהוץ כדרכו ואפי' בנתר וחול", הרי שמבאר ענין ה"גיהוץ" כתהליך בכניסת ונקיון הבגד – וכלל לא בהעברת מוגהק וכיו"ב עליו. ומפורש עוד יותר בדבריו להלן [יח, א] ". . . ומכאן נוטים לאיסור גיהוץ זה שנוהגין בו עכשיו במי אפר, וכן הדברים נראין". ובדף כג, א כותב: "וענין הגיהוץ ענינו, כל שאדם משתדל להיות הבגדים מתלבנים יותר משאינם מתלבנים על הכבוס הרגיל. כגון במים חמין ואפר, או בנתר ובורית, או שסנגם באפר וסממן וכן כל כיוצא בזה". והם דברי השו"ע (שם) שכותב "ועוד יש מי שפירש דגיהוץ היינו מים ואפר או נתר ובורית". ועיי' שו"ע (יו"ד סי' שפט ס"ו) בדיני אבלות שכותב "גיהוץ י"א צק"ל בלשון ערב וי"א דהיינו כיבוס במים ואפר או בנתר ובורית".

ובכל אופן, איך שלא יהיה, כמובן שכל האמור – אינו שייך בגיהוץ שבזמנינו, שנעשה לאחר שהבגד כבר נקי זך ומצוחצת. וכל פעולתו של הגיהוץ שלנו, היא רק החלקת הקמטים וכלל לא ניקיון הבגד.

לאידך גיסא, מצינו גם מי שפירשו את הגיהוץ כפי שתכונתו בזמנינו – דהיינו שמפשט הקמטים, ולא שמנקה הבגד ביותר.

1) בר"ן על הרי"ף מס' תענית הנ"ל, כותב בהמשך דבריו: "אבל החכם הכולל ר' יהודה ב"ר ראובן כתב, שהגיהוץ אין עיקרו על הליבון אלא על חומרית שמעבירין עליו על המכבש שמכבשין אותו שם – שעל ידי כן הוא מחזירן לחידושן, שיש להן צורת כלים חדשים שהן אסורין בכל ענין . . . וכן מוכיח בברייתא של מסכת שמחות, שהגיהוץ אין עיקרו משום ליבון . . . נראה מזה שעיקר הגיהוץ מפני שהן כחדשים. וכן ידוע מכלי צמר . . . שהן חוזרין על ידי אומנות זו עד שאינו ניכר בהן אם חדשים או ישנים . . .", עיי"ש עוד בהמשך דבריו. ומדבריו נראה ברור, שמפרש את הגיהוץ כמישר הקמטים.

ואילו בחידושי [מועד קטן טו, א] כותב הר"ן בתו"ד בנוגע לאבל לאחר ז' עד שלושים: ". . . דוקא גיהוץ דהיינו במים ואפר או בנתר ובורית, אבל בצונן מותר". ומדבריו ברור שלומד שהכביסה הרגילה [שאסורה ב"שבעה"] היא במים צוננים, ואילו הגיהוץ הוא בתוספת "חומרי כביסה"! ועד"ז כותב מפורש להלן [יו, ב] "במים אבל לא בנתר. פירוש אפילו במים חמין, אבל לא בנתר שהוא גיהוץ". אמנם בעיון בדבריו להלן [כג, א ד"ה ת"ר כל], משמע לכאורה ששני האופנים בכלל הגיהוץ – הן הכביסה בחומרי כביסה, והן הגיהוץ ליישור וחידוש הבגד. אלא שלהלכה ס"ל שבגדים חדשים אסורים גם באופן ה"גיהוץ" הא' [חומרי כביסה] גם בלי החלקתם, ובגדים ישנים אפילו "יוצאים מתחת למכבש" מותר.

2) וכן עולה גם מדברי הפרישה יור"ד סי' שפט [סק"ה], שכותב: גיהוץ. בלשון אשכנז מאנגליין. והרי ידוע למכירים בל"א, שזהו העברת הבגד בין שתי גלילים שלוחצים אותו ומפשטים הקמטים – כלומר, מה שמכונה בלשונונו כיום בשם גיהוץ.

3) ובדעת הריטב"א הסתפקתי, שכותב [תענית כט, ב] – וז"ל "גיהוץ אינו שמכניסים אותן במים חמין בלבד, דא"כ היאך אמרו שכלי פשתן אין בהם משום גיהוץ? אלא כמו שפירש רבינו האי ז"ל עבורי חומרית אמנא, שקורין בלשון ישמעאל צקא"ל [לעיל מס' 4 העתקנו לשונו] וכן אמרו גבי אבל, לגיהוץ ל' יום אסור ללבוש כלים המגוהצים. ואלו הם כלים המגוהצים, כלים שיוצאים מתחת המכבש. ומלאכת אומנות היא זו, שמתחדשים בה הבגדים הישנים עד שנראו כחדשים. ואין חידוש זה ניכר אלא בכלי צמר לא בכלי פשתן, שאין המכבש מחזירן לחדושם. אבל בחדשים אסורין כדין כלי צמר ואע"פ שאינן מגוהצין, וא"כ כלי צמר שאסרו בגיהוץ היינו אפילו בישנים". וכך כותב גם להלן בהמשך דבריו: "אין בכלי פשתן משום גיהוץ, דאי משום כיבוס האוסר משום לבון אינו מלבן אותם, ואי משום מלאכת הגיהוץ אינו עושה בהם כלום – ר"ל שאינו מחזירן לחידושן ונמצא מותרים לעולם בבבל". ונראה

לכאורה שמדובר בפעולת גיהוץ שלנו, כפעולת ה"כלים שיוצאים מתחת המכבש" – שבעקבותיה נראים הבגדים כחדשים.

לאידך גיסא, ממה שכתב שה"גיהוץ אינו שמכניסים אותן במים חמים בלבד" . . . וכו' – משמע לכאורה, שהגיהוץ שמבאר בהמשך הינו תהליך המשך ל"מים חמים". כלומר, יש כיבוס במים חמים "בלבד", ויש שבנוסף לכך גם סוחטים עם אבן מיוחדת או באמצעות מכבש – שפעולה נוספת זו גורמת לבגד להתנקות עד כדי חידוש! ומפורש יותר בהמשך דבריו שם שכותב "אבל יש אומרים שלא אמרו אלא גיהוץ שעיקר אומנותו אינו מפני הליבון אלא מפני החומרתא שמעבירים עליו לצחצחו והכבש שמכבשין אותו שמחזירן לחידושן". שמדברים אלו משמע, שההחזרה "לחידושן" אינו יישור הקמטים, אלא "צחצוח" הבגד שנוצר על ידי שמכבשין אותו.

ולכאורה דורש עיון וביאור, כיצד יפרנסו המפרשים שהגיהוץ אינו פעולת ניקוי הבגד את המפורש לכאורה בגמרא כתובות הנ"ל – שפעולת הגיהוץ היא הסרת הכתמים.

נמצא שהדבר תלוי במחלוקת ראשונים, ולדעת כמה מהם אין הגיהוץ שלנו בכלל האיסור כלל. לאידך גיסא, דעת אחרים שאכן כן נכלל באיסור הגיהוץ.

מסקנא דמילתא: מכיוון שבשו"ע הובאו ב' דעות בפירוש המילה "גיהוץ" ולא הכריע, וגם בפירוש שהכוונה העברת אבן מסויימת על הבגד מצינו שהכוונה הסרת לכלוך באמצעותו ולא החלקתו. הרי שלאור כל האמור נראה: שלכחילה בוודאי יש לגהץ כל הנדרש, מלפני ר"ת. אבל במקום הצורך הגדול ושעת הדחק, ובפרט כשמצב הבגד המקומט פוגע ב"כבוד הבריות" – אפשר לסמוך: (א) על הראשונים שפירשו בכלל, שהגיהוץ היינו מים ואפר וכו' כמובא בראשונים ובשו"ע על אתר. (ב) כאמור, שגם לפירוש שמדובר בהחלקת האבן – הכוונה היא להחלקה שמנקה את הבגד ולא רק מחליקה אותו מקמטיו.



פתיחת מסעדת בשרית בתשעת הימים

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים
ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע
בודאפעסט, הונגריה

חילוקי מנהגים בין בני אשכנז ובני ספרד

כתב ה'טור' (או"ח סוף סי' תקנא): "ומנהג אשכנז היחידי נמנעים מבשר ויין מי"ז בתמוז ואילך. ומר"ח ואילך נמנעים כולם מבשר ויין, זולת שבת שאוכלין ושותין כדרך כל השנה כולה".

ובשו"ע שם (ס"ט) כתב המחבר: "יש נוהגים שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין בשבת זו [היינו בשבוע שחל בו ט' באב]. ויש שמוסיפין מי"ז בתמוז". ובהגהת הרמ"א: "ומצניעים מר"ח ואילך הסכין של שחיטה, שאין שוחטים כי אם לצורך מצוה". עוד כתב בשו"ע שם (סי"א): "כל מי שאוכל בשר במקום שנוהגים בו איסור, פורץ גדר הוא וישכנו נחש".

לפועל נהגו בני אשכנז שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין מראש חודש אב ואילך. ואילו הרבה מבני ספרד החמירו כן רק בשבת שחל בו ט' באב.

שבת שחל בו ט' באב

נהגנו להורות למסעדה בשרית אצלינו שמראש חודש אב ועד שבת שחל בו ט' באב יכולים להגיש מאכלי בשר לאלו שמבקשים מאכלים הללו. והטעם כדי שלא להכשיל אותם שיאכלו נבילות וטריפות במסעדות לא כשרות, ובפרט שחלקם הם מבני ספרד שלא נהגו בחומרא זו.

ויסוד לזה ממה שדן בזה דו"ז הגאון בשו"ת 'קרן לדוד' (סי' קמז): "באחד שיש לו בין ארוחה [גאסטהויז] אם נכון הדבר להאכיל להבאים אצלו לאכול מאכלי בשר בשבוע שחל בו תשעה באב, וגם אם אחד יבקש ליתן לו לאכול בת"ב אם שרי ליתן לו, מאחר שיש לחוש שאם לא יתן לו שמא יאכל במ"א דברים האסורים", ומשמע דלפני שבוע שחל בו ת"ב ודאי יש מקום להקל. והטעם כיון דאינו מדינא דשו"ע, רק ממנהגא בעלמא.

ובענין זה האריך לאחרונה בספר 'רץ כצבי' (מעגלי השנה ח"ב סי' כא פ"א), והביא מה שדנו בזה בשו"ת 'הרי בשמים' (ח"א סי' נח), הגהות 'דעת תורה' למהרש"ם לשו"ע שם (סוף ס"ט), שו"ת 'כוכב מיעקב' (ח"ב סי' י), שו"ת 'יחיה דעת' (ח"ג סי' לח), 'שערים מצויינים בהלכה' לקיצור שו"ע (סי' קכב סק"ו), שו"ת 'רבבות אפרים' (ח"א סי' רצה), שו"ת 'פאת שדך' (ח"ב סי' קיט) ושו"ת 'תשובות והנהגות' (ח"ב סי' רנז).

אמנם לא הביא את שו"ת 'קרן לדוד' הנ"ל. ויש להוסיף ולציין גם למה שדן בזה בשו"ת 'שאלת שלום' (מהדו"ת סי' צו), וב'שדי חמד' (פאת השדה מערכת בין המצרים סי' א אות ח, מהדורת קה"ת ח"ח עמ' א'תשסא) ציין בהמשך לזה מה שהביא ב'דברי חכמים' (סי' קל) ובשו"ת 'רבבות אפרים' (ח"ב סי' קנח, ח"ג עמ' רצד), ושם (ח"ד סי' רמו) ציין לשו"ת 'שאלת יצחק' (ח"ג סי' נג ואינו תח"י).

התיר לאכול בשר לאלו שיכשלו במאכלות אסורות

ויש להוסיף בענין זה ממה שמסופר (מליצי אש' י"ג תמוז אות רצה) על הגה"צ ר' יואל פעללנער ז"ל אב"ד אוהעלי, תלמיד הגאון בעל 'שבט סופר' מפרעשבורג, שבתחלת ביאתו מבעלעד לישב על כסא הרבנות דק"ק אוהעלי אמר "בדרשה הראשונה . . . שהיה בחודש תמוז, פתח הגרי"פ ז"ל פיו בהתלהבות אש קודש ואמר: אחי אל תאמינו שאני רק מחמיר גדול בכל עניני הדת ודין תוה"ק, אני ג"כ מן המקילין פעמים, כגון בשנה זו אני מתיר ג' דברים שאסרו חכמז"ל מר"ח מנחם אב עד ת"ב. הם אסרו לאכול בשר, ולאותן בנ"א שאינם יכולים להשיג חלב וחמאה כשרה אני מתיר לאכול בשר, כי זה אינו חמור כ"כ מלאכול חמאה וחלב של גוים, שהוא איסור גמור. שנית, חכמים אסרו ללבוש בגדים חדשים, אני מתיר לכל הנשים ההולכות בבגדים קצרים לעיל ולתחת, שיקנו בגדים חדשים ארוכים וללבשם, כי מוטב לעבור וללבוש בגדים חדשים בט' ימים שבין ר"ח לת"ב מלעבור על איסור דאורייתא לילך בבגדים קצרים מכל צד. שלישית, חכמים אסרו להסתפר שערי הראש, אני מתיר לכל הנשים ההולכות בגילוי שער ראשם להסתפר ולהתנהגות כדת משה וישראל. ודרשה זו עשה וושם גדול" (סיפור זה כבר נתפרסם בדפוס בחייו, בספר 'תמונת הגדולים' בסוף הספר. ראה גם שו"ת 'ולאשר אמר' סי' יח בסופו, 'בית ישראל השלם' ח"ו עמ' רצו. העירני לזה הרב בערל גרינוואלד).

[ובהקשר לזה יש להעיר ממה שכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע ('שלחן מנחם' ח"ו עמ' קס) אודות עריכת נישואין בימי בין המצרים למי שלא נישאו כדת: "באם היו שואלים רב פס"ד ע"פ שו"ע, בודאי היה מתיר ומצוה לעשות את זה אפילו בג' השבועות, וכמובן".]

אכילת בשר בסעודת ברית מילה בתשעת הימים

הרב אברהם אלאשוילי

מח"ס שוע"ר המבואר ועוד

בשוע"ר סי' קצו ס"ז דן אדה"ז בדין צירוף לזימון, וכותב שם בין השאר בזה הלשון: "וכן בסעודת מצוה מראש חודש אב עד תשעה באב שמקצת הקרואים אוכלים גבינה, כמו שיתבאר בסי' תקנא, כיון שנוזהרים מבשר מחמת המנהג".

כלומר, כשיש סעודת מצוה כגון סעודת ברית מילה בתשעת הימים ומגישים שם בשר, לא כולם אוכלים בשר, אלא רק חלק מהאורחים (כדלקמן), אבל חלק אחר אינו אוכל בשר אלא מאכלי חלב, מחמת שאסור להם לאכול בשר בסעודה זו.

מקור דברי אדה"ז אלו כמצוין בשוה"ג הוא המ"א סק"א בשם אגודה ברכות סי' קסד ורוקח הל' סעודה סי' שלד. אלא שהמעייין בכל המקורות הנ"ל נזכר בהם "שבת שחל בו תשעה באב", היינו שנוזהרים בזה רק בשבוע שחל בו תשעה באב (ולא מ"ח אב), ואילו אדה"ז נקט בלשונו "מראש חודש אב עד תשעה באב". וצריך להבין מהיכן מקורו? ויתרה מזו בשוע"ר סי' רמט קו"א סק"א מביא רבנו דוגמא לדין סעודת ברית מילה בערב שבת שרק חלק יכולים להשתתף בו, מדין סעודת ברית מילה ב"שבוע של תשעה באב", שרק חלק מהאורחים אוכלים בשר.

ויש לומר שענין זה רמז רבנו במה שציין לסי' תקנא, ובפשטות הכוונה לסימן תקנא שהתכוין לכתוב, ואף כתב כן בפועל כידוע, שהרי כתב על כל או"ח (ויורה דעה) כמובא בהקדמת הרבנים בני הגאון המחבר, אלא שלצערנו לא הגיע לידינו.

והנה הרמ"א שם סי' כותב: "ובסעודת מצוה, כגון מילה ופדיון הבן . . . אוכלים בשר ושותין יין כל השייכים לסעודה, אבל יש לצמצם שלא להוסיף. ובשבוע שחל ט' באב בתוכה, אין לאכול בשר ולשתות יין רק מנין מצומצם". כלומר, הרמ"א מחלק בין שבוע שחל בו ת"ב, שאז אוכלים רק מנין מצומצם בנוסף לקרובים הפסולים לעדות (כמובא בשוע"ר סי' רמט שם), לבין סעודת מצוה מ"ח עד שבוע שחל בו, שאז אוכלים בשר "כל השייכים לסעודה", כלומר כל המוזמנים, ולא רק מנין מצומצם.

אך הלבוש חולק על הרמ"א בזה וכותב: "כל סעודות מצוה שתארע מראש חודש עד התענית . . . כגון סעודת מילה . . . מותר לקבץ שם עשרה מצומצמים עם בני המצוה ואוכלין בשר ושותין יין . . . ויש לוקחין עשרה מלבד הקרובים השייכים לבעל

הסעודה". הרי שהלבוש לא מחלק בין ר"ח אב לשבוע שחל בו, וסובר שלכל תשעת הימים דין אחד להם, ומראש חודש עד תשעה באב, רק עשרה מלבד הקרובים יכולים לאכול בשר, אך לא שאר הקרואים.

ונמצינו למדים שמקורו של אדה"ז בסי' קצו שבסעודת מצוה שמר"ח אב ואילך חלק מהקרואים אוכלים בשר וחלק אוכלים מאכלי חלב, הוא הלבוש בסי' תקנא ס"י. וכנראה כן כתב אדה"ז בחיבור שכתב על סימן זה, אלא שלא הגיע לידינו. אבל בזכות הדיוק בלשונו הזהב של אדה"ז בהלכות זימון אנו למדים הלכה למעשה בהלכות תשעת הימים!

[וידוע הכלל בזה שרבנו הזקן גם כשכותב דין בדרך אגב שלא במקומו, הוא מדייק מאד בלשונו עד שניתן להוציא מדבריו חידושי דינים].

ומה שבסי' רמט בקו"א אדה"ז נקט בפשיטות כדעת הרמ"א, אין מזה שום הכרח שכן הכריע לנהוג למעשה, כי רבנו הביא שם ענין זה רק כהוכחה לענין סעודת מצוה בערב שבת, ולענין זה די להוכיח מדעת הרמ"א בשבוע שחל בו, ולא נחית לדון בדעת שאר הפוסקים בדבר זה, מה שאין כן בסי' קצו שכותב הלכה למעשה בדין זימון, דייק לכתוב המנהג בזה כפי שפסק להלכה, שזהו מר"ח אב ואילך, ודלא כרמ"א.

ויש לציין שענין זה נוגע במיוחד בקביעות השנה שתשעה באב חל בשבת ונדחה ליום א', שלדעת הב"י סי' תקנא ס"ד אין באותו שבוע כלל דין שבוע שחל בו ת"ב (לענין כיבוס ורחיצה וכיו"ב), וממילא כתב המ"א שם סקל"ה שאין לו דין של שבוע שחל בו לענין אכילת בשר בסעודת ברית מילה, וניתן להקל באכילת בשר לכל הקראוים בסעודת ברית מילה. אך לפי דעת אדה"ז שחומרא זו נוהגת גם בסעודת הברית מראש חודש ואילך כדעת הלבוש, נמצא שלא ניתן להקל בזה גם בקביעות שנה זו.



עירוב תבשילין שלא לצורך סעודה (גליון)

הרב ישראל בארנבאום

דיין – ביה"ד של רבנות הראשית לרוסיה

בגליון א'קז (שבת פרשת קדושים ה'תשע"ו) נשאל הרב לי"ר שיח' על ההכרעה של אדמו"ר הזקן בשו"ע שלו סי' תקג ס"ג כדעת הר"ן (ביצה ט:א בדפי הרי"ף)

שעירוב תבשילין אינו מועיל להתיר דברים שאינם מצרכי סעודה. ולכך אסור להניח עירוב תחומין ביו"ט שחל בערב שבת לצורך ההליכה בשבת, כי אין בזה תיקון סעודה. ומטעם זה אסור אדה"ז לחפש בס"ת ביו"ט לצורך השבת שלמחרתו.

ועל זה הקשו לו, דמהו א"כ ההיתר להדליק נרות לצורך שבת כדי שלא יכשל בעץ ובאבן שלא במקום אכילה?

ותירץ הרב לי"ר ש"על כרחין צריכין למימר שההיתר "לאדלוקי שרגא" המוצהר בנוסח עירוב תבשילין כולל גם ההדלקה לשאר צרכיו", וחדש שמה שנאמר בנוסח ערב תבשילין בפירוש מותר לשיטת אדה"ז גם כאשר אין בזה צרכי סעודה, כי עצם הזכרה של תיקון זה בעיו"ט כבר פועלת את כל העניינים שצריכים לפעול ע"י ע"ת כדי לקבל היתר הכנה מיו"ט לשבת.

ולא זכיתי להבין את הסברא בזה, שהרי אחרי הכל תיקון עירוב תבשילין עצמו הוא תיקון אוכל, ולשיטת הר"ן ואדה"ז זה בדוקא, ומה יעזרו א"כ מילים והצהרות על הכנות ותיקונים אחרים שלא קשורים לסעודה? ועוד שאם הצהרה בנוסח עירוב מתירה מלאכות שלא לצורך תיקון סעודה מדוע שלא נוסף בנוסח עוד דברים רבים, ואם מאיזה סיבה שהיא זה מועיל אך ורק עם הדלקת הנר אז לא הרווחנו כלום בביאורו שאם הדלקת הנר היא יוצאת מן הכלל ויש בה תקנה מיוחדת של חז"ל אז ההסבר של רב לי"ר הוא מיותר. וגם לא הוכיח את חידושו מש"ס וראשונים, ועוד שלשיטתו דברי אדה"ז "שאין עירוב תבשילין מתיר אלא תיקון צרכי סעודת שבת אבל לא שאר הכנות מיו"ט לשבת" ממש חסרים, שהגדיר רק חצי מן הכלל וחצי השני נשאר לא כתוב לא שם ולא בשום מקום.

ולענ"ד קושיא מעיקרא ליתא, ואין כל הכרח לחדש ביאורים דחוקים ולפגוע בדיוק דברי אדה"ז. דהרי מטעם "שלא יכשל בעץ ובאבן באישון אפילה" בפשטות מדליקים במקום שכבר סמוך לחשכה יש שם קצת חושך, וא"כ ההיתר להדלקה שם הוא לא על סמך עירוב תבשילין, אלא כמו שמפורש אצל אדה"ז בסימן תקיד סעיף טו: "ומכל מקום מותר לאדם להדליק נרות בביתו ביו"ט ראשון סמוך לחשכה ואין זה כמכין מיו"ט לחבירו שהרי אף באותה שעה שמדליק הוא צריך לאור הנר כיון שכבר החשיך היום". משא"כ נרות של סעודה שמרבה בהם לכבוד שבת ולא רק כדי שיאירו לו כל צורכו, וכלשון האדה"ז שם בסעיף יג " . . . אם הוא מתכוין להרבות בנרות לכבוד יו"ט אין זה נר של בטלה ואפילו כבר בירך על הנרות יכול להוסיף עליהם עוד נרות להדליקן לכבוד יו"ט" – כדי להתיר הדלקתם לצורך שבת שחל במוצאי יו"ט אכן יש

צורך בע"ת ולנרות אלו שהם מצרכי הסעודה הכוונה בנוסח עירוב תבשילין במילים "לאדלוקי שרגא".



איסור אכילת מצה בע"פ (גליון)

הרב יוסף יצחק שמוקלער

מחבר ספר "בעומקה של הלכה" (נדה וחציצה)

א. בגליון א'קז שאל הרב משה צבי ווייס שיחי' האם יש איסור לאכול פחות מכזית מצה ערב פסח? וכתב דבשעת הדחק מותר שהרי הטעם המובא באדה"ז הוא, שהוא בדומה לבועל ארוסתו בבית חמיו שתקנו חכמים שהבעילה יהי' דוקא לאחר חופה וז"ב, ובלא חופה אסורה משום דלא נעשה כתיקון חכמים, ה"ה באכילת מצה שתקנו חכמים שיהי' בתוך ז' ברכות, ומה"ת הוא בלילה דוקא, וכשאכלו ע"פ, נאכל דלא כתיקנה ואסורה²².

ומכיון שהמצוה הוא בכזית דוקא ה"ה דהאיסור הוא בכזית דוקא, ולכן בשעת הדחק מותר לאכול פחות מכזית. ע"ש שביאר הדברים בטו"ט.

ב. בהשקפה ראשונה נ"ל ששאלה זו תליא באשלי רברבי, בחקירת גדולי האחרונים, האם יש מצוה בח"ש [לדוגמא אם יש לו רק פחות מכזית מצה, האם יש חיוב ומצוה מה"ת לאכלו, וכמו ח"ש איסור שאסור מה"ת] דאם יש מצוה בח"ש ה"ה

22 וכמו בבוועל ארוסתו האיסור הוא דוקא בארוסתו, דבפנוי' אינה אסורה מטעם זה (אלא מצד איסור אחר), ה"ה במצה דאסורה ערב פסח דוקא, ולא לפני"ז, דאז אין כאן, ואינו שייך, למצות מצה ולכן י"א דאסור לאכול מצה מזמן איסור אכילת חמץ דוקא (מובא במ"מ חו"מ פ"ו הי"ב) דאזי המצה היא בדומה לארוסה דאסורה אכו"ע, ולהלכה הוא מעלות השחר (אדה"ז תעא, ד), ויש נוהגים מר"ח ניסן (מובא בחוק יעקב תע"א סק"ז). ומנהגינו משלשים יום קודם החג, דבענין מסויים מתחילים ושייכים כבר להחג ומצות החג, ולכן יש הידור וחומרא שלא לאכול מאז מצה, דבענין מסויים נחשב המצה כבר ארוסתו, ונאסר לאכול מצה שלא כתיקון חכמים, וכמו שהעיר בזה רמ"ל שיחי', וביארו אחרים, בגליונות הקודמים.

שאסור לאכלו קודם הפסח (דהרי אוכלו שלא כתיקנה), ואם אין מצוה בח"ש אזי מותר לאכלו קודם הפסח.

[דהגם שלכאורה לכו"ע אין לברך "על אכילת מצה" על פחות מכזית אבל עדיין יש לו לברך שש ברכות, ובדוגמת מי שאין לו יין שמברך שש ברכות בנישואין], ממילא שאלה זו נכנסת בהשקו"ט והפלוגתא דגדולי האחרונים.

ג. תו העיר הרמו"ו בקצרה אודות שיטת הרמב"ם בזה שנותן טעם לאסור אכילת מצה ע"פ "כדי שיהי' היכר לאכילתה בערב", שרוצה לומר בדעת הרמב"ם ג"כ דמותר לאכול ח"ש מצה ע"פ. ולדידי הי' נראה להפך דראה בפ"ר מנחו על הרמב"ם ד"ה כדי שיכנס: "דכמבטל מצות עשה חשבינן לי', כיון שאין בה היכר, וכל ענין הלילה משום היכר ומשום פרסומי ניסא"²³.

וי"ל בביאור דבריו שמבאר בדעת הרמב"ם טעם חדש לאיסור הנ"ל דהמצה צריך לעורר בהאוכל זכר ליצ"מ וחרות, ולפרסם הנס לאחרים, דאחרי המעשים נמשכים הלבבות, וזה נפעל בשלא אכלו מקודם, אבל אם אכל מצה בע"פ, תו לא יהא היכר מצוה, ולא יעורר בו המצה לחשוב ולזכור יצ"מ (ולהעיר מאדה"ז תע"א, סעי' יו"ד. וראה רש"י סוכה ח: ד"ה פנימית אינה סוכה מובא באדה"ז תרל"ו, ג).

שע"פ ביאור זה לכאורה יצא שאין חילוק בין כזית לח"ש, דמכיון דכבר הורגל בו תו לא יהא היכר מצוה. וראה בפמ"ג (תע"א מש"ז סק"א) שאוסר לאכול ח"ש מצה ע"פ, ומסתפק באם חייב מכת מרדות.

ד. לכאורה בגוונא שנשאל הרמ"ו יש להתיר מטעם מוטב לחלל שבת א' כדי שנשמור שבתות הרבה, ה"ה דמוטב לחלל איסור דרבנן כדי שיאכל ישראל מצה בערב ויקיים מצוה מה"ת (בשלא פשע), אבל ראה אדה"ז סוסי' ש"ו "בשביל מצות עשה אין דוחין שבות".

וכ"ז לעורר לב המעיין ולא נתכוונתי להלכה למעשה.



23 ולהעיר דאין דרך הרמב"ם ליתן טעם רק כשיש נפ"מ להלכה, ואולי י"ל דמכיון שיש שו"ט מאימתי אסור לאכול מצה, לכן כותב הרמב"ם הטעם דעי"ז יפשט שאסור כל היום (ראה במ"מ שם שדעת הרמב"ם שאסור כל היום ולא רק משעת איסור אכילת חמץ).

פשוטו של מקרא

סדר המשנה*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. בסוף פרשת כי תשא, אחרי שירד משה רבינו מן ההר עם לוחות השניות, מסופר בתורה (לד, ל): "וירא אהרן וכל בני ישראל את משה והנה קרן עור פניו וייראו מגשת אליו". ובפסוק לא: "ויקרא אלהם משה וישבו אליו אהרן וכל הנשאים בעדה וידבר משה אלהם". ובפסוק לב: "ואחרי כן נגשו כל בני ישראל ויצום את כל אשר דבר ה' אתו בהר סיני".

ועל פסוק זה (האחרון) מפרש רש"י: "ואחרי כן נגשו - אחר שלמד לזקנים, חוזר ומלמד הפרשה או ההלכה לישראל. תנו רבנן כיצד סדר המשנה, משה היה לומד מפי הגבורה. נכנס אהרן שנה לו משה פרקו, נסתלק אהרן וישב לו לשמאל משה. נכנסו בניו, שנה להם משה פרקם, נסתלקו הם, ישב אלעזר לימין משה ואיתמר לשמאל אהרן. נכנסו זקנים, שנה להם משה פרקם, נסתלקו זקנים וישבו לצדדין. נכנסו כל העם שנה להם משה פרקם, נמצא ביד כל העם אחד, ביד הזקנים שנים, ביד בני אהרן שלשה, ביד אהרן ארבעה וכו' כדאיתא בעירובין (נד ב)".

וצלה"ב: א) מה הי' קשה לרש"י בפסוקים אלו, אשר משום זה הביא כל דברי הגמרא הללו של 'כיצד סדר משנה'?

ב) יתירה מזו: היכן מקור לכ"ז בפשוטו של מקרא? הרי אדרבא, מפשטות פסוקים אלו מבואר שהי' רק שני חילוקים; תחלה דיבר משה עם אהרן והנשיאים (ביחד - לכאורה), ואח"כ לשאר בני, אז מדוע פירש בפשט"מ שהיו כל חילוקים אלו (אהרן, בניו, זקנים, ושאר בני)?!

(יעויין במהרש"א על הסוגיא בעירובין שם (בח"א) מש"כ "נראה שסמכו דבריהם אקרא דפרשת משפטים ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל, כסדרן

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

בקרא כך סדר למודן, וכל המוקדם בפסוק נכנס בתחלה. . , אמנם עצ"ע אם זה הוא מקור לזה בפשש"מ, ובפרט שאינו מתאים לכאורה עם פשטות פסוקים אלו כנ"ל?! (ג) גם תמוה הקדמת רש"י "תנו רבנן", וכי זו דרכו של רש"י בהביאו פירוש מגמרא?!?

(ד) ועד"ז סיומו "כדאיתא בעירובין", וכי דרכו של רש"י לציין המסכת שממנו לוקח פירושו?!?

(ה) וגם אריכות דברי רש"י בכל הפרטים ופרטי פרטים, עד לפרט זה של איפה ישבו כל אחד אחרי ששמעו התורה ממשה רבינו (וה'חשבון' למסקנא, כמה פעמים שמעו כל אחד מהם הדברי תורה ממשה רבינו), דלמאי נפק"מ כ"ז בפשש"מ?!?

ב. והנה בגמרא עירובין שם ממשיך: "נסתלק משה ושנה להן אהרן פירקו. נסתלק אהרן שנו להן בניו פירקו. נסתלקו בניו, שנו להן זקנים פירקו. נמצא ביד הכל ארבעה. מכאן אמר רבי אליעזר חייב אדם לשנות לתלמידו ארבעה פעמים".

אמנם רש"י אינו מביא ומעתיק כ"ז מהגמרא, וע"כ הוא משום שלא בא בדבריו להעתיק כל דברי הגמרא וכל ה'סדר משנה' (וגם לא – כנראה – ללמדנו ההוראה של ר"א ד'חייב אדם לשנות לתלמידו ארבעה פעמים'). אשר לפ"ז ניתוסף בחומר הוקשי של כל הדיוקים דלעיל; מדוע צריך לכ"ז, והיכן מקורן בפסוק וכו' כדלעיל.

ג. ואולי י"ל שדברי רש"י הללו באו לתרץ ולבאר קושי העולה בפשש"מ כאן, ובמיוחד אצל 'בן חמש למקרא' הלומד אצל רבו;

בתחלת הענין (פסוק כ"ז) כתוב "ויאמר ה' אל משה כתב לך את הדברים האלה כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל". ופרש"י: "את הדברים האלה - ולא אתה רשאי לכתוב תורה שבעל פה".

ואח"כ (פסוק כח): "ויהי שם עם ה' ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכל ומים לא שתה ויכתב על הלחת את דברי הברית עשרת הדברים".

נמצא שלמדנו כאן שמכל הארבעים יום שמשה רבינו למד תורה מהקב"ה לא נכתב אלא "עשרת הדברים" בלבד, ואילו שאר כל התורה שלמד – כל תורה שבע"פ – הי' שמור בזכרונו ולא הי' מותר לו לכתבו.

ונשאלת שאלה פשוטה: איך נשמר ונמסר כל התורה הזה ממשה רבינו לאנשי הדור שלו, ואח"כ מדור לדור (עד לכל התורה שרבו של בן חמש זה מלמד אותו), בלי שישכח או ישתנה שום דבר ח"ו?!?

ויש להוסיף ולומר שהשאלה רק מתחזקת ע"פ המבואר בהמשך הפסוקים מיד אח"כ (כט – לב): "ויהי ברדת משה מהר סיני . . וירא אהרן וכל בני ישראל את משה והנה קרן עור פניו וייראו מגשת אליו. ויקרא אלהם משה וישבו אליו אהרן וכל הנשאים בעדה וידבר משה אלהם. ואחרי כן נגשו כל בני ישראל ויצום את כל אשר דבר ה' אתו בהר סיני".

אשר יוצא מזה שבנ"י היו יראים ומפחדים מלהסתכל על משה רבינו. והרי ע"פ טבע כשמקשיבים למישהו ובשעת מעשה מפחדים ממנו, הר"ז גורם שלא יכולים לקבל את הכל כמו שצריך! ומתחזקת השאלה איך נשמרו כל הדברים במסירתם בע"פ בלי כתיבה?!

ד. וי"ל שלתרץ שאלה זו הביא רש"י כל ענין זה של 'כיצד סדר משנה'; והיינו להראות שלא הי' רק ענין חד פעמי, שמשה לימד את התורה לכלל ישראל כאחד, והם הוצרכו לקבלו ולזכרו עי"ז, אלא הי' בזה 'סדר' שלם, ובאופן שחזר ע"ז פעם אחרי פעם, ובאופן שהיו דרגות שונות בקבלתו וכו', אשר כ"ז הבטיח מסירתו ושמירתו כראוי (וכמשי"ת עוד לקמן).

ואולי דזהו גם הסיבה שהקדים כאן רש"י לשון הגמרא 'תנו רבנן'; דבא לרמוז ולומר דזהו הסדר הכללי במסירת התורה, היינו איך ש'תנו רבנן' בכל דור ודור. שיש בזה סדר מסודר, ומלמדים אותו פעם אחר פעם עד שנקלט ונשמר היטיב בכל פרטי פרטים שבו.

ואולי נאמר עוד שזהו שרש"י רמוז בזה שציין בסוף דבריו שכ"ז מגיע מהגמרא במסכת עירובין דוקא; דמסכת זו מיוחדת בזה, דכל יסוד דיניה הוה מדרבנן דוקא (יעויין לשון הרמב"ם בכותרת להלכות עירובין, "מצות עשה אחת והיא מדברי סופרים ואינה מן המניין"), ולא נכתבו מפורש בתורה כלל, וא"כ שמה נוגעת ביותר בירור 'סדר המשנה', איך שכל הדברים נשמרו ונמסרו בשלימות כמשנ"ת.

ה. ובפרטיות יותר: הנה בפסוק מוזכר רק שני חילוקים; איך שלימד משה את התורה ל"אהרן וכל הנשאים בעדה", ואיך שלימד ל"כל בני ישראל". והיינו שישנם מלמדים, ויש שאר בני ישראל. ותחלה לימד להמלמדים שאחראים על מסירת התורה, ואח"כ לשאר בני".

אמנם ה'בן חמש למקרא' יודע שאף שהמלמד שלו מוסר לו תורה, אין הוא גדול הדור, וישנם מלמדים ורבנים שגדולים יותר ממנו, וא"כ בודאי ישנם חילוקים בדרגת

מסירת וקבלת התורה, בהתאם לסוגים שונים ודרגות שונות של לומדי ומוסרי התורה?!

ומאיך הרי התורה כאן עשתה רק שתי חילוקים הנ"ל, והיינו שמשווה כל מלמדי התורה לעומת כל שאר בני"י?!

ולכן הביא רש"י ברייתא זו של 'סדר המשנה' אשר לפיה מבוארים ומוסברים ב' 'ניגודים אלו', איך שמחד גיסא ישנם הבדלים כלליים במקבלי ומוסרי התורה, ואיך שמאיך ישנה נקודה משותפת בין כל מלמדי התורה לעומת שאר בני"י;

מחד גיסא מבואר בברייתא זו איך שישנן דרגות שונות בלימוד וקבלת התורה ממשה רבינו (אהרן, בניו, זקנים, ושאר בני ישראל), ומאיך מבואר שכל אלו שהם בדרגת מלמדי התורה, ישבו – לכה"פ פעם אחת – בצדו של משה רבינו כשהוא לימד את התורה, והיינו שישבו ב'צד' של מלמדי ומוסרי התורה, לעומת שאר בני ישראל דהו בגדרי מקבלים לבד.

(ולהוסיף, שע"פ מה שכתבתי לעיל שבהסתכלות בפניו של משה הי' יראה ופחד, ואשר זה יכול להוות קושי בקליטת והבנת הדברים היטיב, הרי בזה שמלמדי התורה שמעו את התורה ממנו באופן שישבו בצדו, הר"ו סילק חיסרון זה ג"כ! ונמצא עוד 'מעלה' בזה שישבו בצדו של משה רבינו בשעה שלימד את התורה לבני"י).

וי"ל שזהו כוונת הכתובים כאן שחילקו בין אהרן ונשיאי העדה לעומת שאר בני"י; מפני שכל אלו ישבו בצדו של משה (לכה"פ פעם אחת, כנ"ל) בשעה שהוא לימד ומסר את התורה. ואכן זהו ההוראה הכי חשובה; שכל אלו שמלמדים את התורה (לא רק אלו שנמצאים בדרגות הכי גבוהות), הרי התורה שמלמדים, היא תורת אמת שנמסרה לנו ממשה רבינו.

ו. ואולי יש להוסיף עוד נקודה אחת בביאור החשיבות של דרגות אלו שרש"י מביא (מהברייתא) במסירת התורה, אהרן, בניו, וזקנים – לענין מסירת התורה בכל הדורות;

דהנה 'משה קיבל תורה מסיני', עד שנקרא 'תורת משה' כידוע, והוא 'מוסר' אותו ל'בעל המסורה' שבכל דור, היינו זה שאחראי על מסירת התורה בדרו (וכמ"ש בהקדמת הרמב"ם סדר בעלי המסורה בכל הדורות), וי"ל שזהו מה שאהרן מסמל כאן – זה שמקבל ישר ותחלה ממשה רבינו.

אח"כ ישנם שאר גדולי ישראל שבדור שמקבלים מבעל המסורה שבדור (או בסגנון אחר, תלמידו של בעל המסורה שהוא יקבלו ממנו ויהי' בעל המסורה בדור הבא), וי"ל שזהו מה שבני אהרן מסמלים בברייתא זו.

ואח"כ ישנם שאר מלמדי התורה, אשר מלמדים אותה לכל בני ישראל שבדור (ע"ד ה'שבט לוי' – 'ורו משפטיך ליעקב גו'), וי"ל שזהו מה שנשיאי העדה מסמלים בברייתא זו.

וכל אלו ישבו ביחד, ולצדו של, משה רבינו – מפני שכולם ביחד מוסרים אמיתת התורה שניתנה למשה רבינו, לכל בני ישראל.



כפילות הכתובים בפרשת שלח

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפרשת שלח יש כמה פסוקים שבאים בהמשך אחד שנראים כמיותרים לגמרי, ואין רש"י מפרש כלום בנוגע לזה:

בפסוק (טו, יג) "כל האזרח יעשה ככה את אלה" וגו', צריך להבין מה בא כתוב זה ללמדינו, והלא הפרשה התחיל (שם, ח) "וכי תעשה בן בקר" וגו', ולמי התכוון הפסוק אם לא לכל אזרח מישראל?

אח"כ ממשיך הפסוק (שם, טו) "הקהל חוקה אחת לכם" וגו', וגם כאן צריך להבין מה בא כתוב זה ללמדינו, וכי אין הפירוש של "הקהל" כל בני ישראל?

ומהו הפירוש של " . . . יהי' לפני ה'" שמסיים הכתוב – אם גם כאן הפירוש כמו בפסוקים הקודמים שזה "אשה ריח ניחח לה", או כאן התכוון הכתוב לענין אחר.

אח"כ ממשיך הכתוב בפסוק (שם, טז) "תורה אחת ומשפט אחד" וגו', וגם כאן צריך להבין מה בא כתוב זה ללמדינו.

ונוסף לזה צריך להבין למה הזכיר הכתוב את הגר ארבעה פעמים, ובפסוק (שם, טז) נזכר הגר שני פעמים בכתוב אחד?

אין הכי נמי שמצינו שרש"י פירש בפרשת משפטים (כג, ט ד"ה וגר לא תלחץ) **בהרבה מקומות הזהירה תורה על הגר מפני שסורו רע**, הרי רש"י בעצמו מפרש הטעם **"מפני שסורו רע"**, וטעם זה שייך רק כשמענים ולוחצים הגר, אבל לא בנוגע להזכיר את הגר ארבעה פעמים בנוגע למצוה אחד ובהמשך אחד.

עוד צריך להבין:

בפרשת אמור כתיב (כג, מב) **"בסוכות תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסוכות"**. ופירש רש"י שם בד"ה האזרח **"זה אזרח"**, ובד"ה ישראל פירש **"לרבות את הגרים"**.

ופירש שם השפתי חכמים על מה שפירש רש"י **"זה האזרח"**, וז"ל **"רוצה לומר ישראל מדכתיב האזרח בה"א הידיעה לומר המיומן שבאזרחים דהיינו ישראל, ואם כן למה לי בישראל, אלא לרבות את הגרים כישראל"**, עכ"ל.

וא"כ, לפי דבריו, בנדו"ד שהכתוב אכן מרבה גם את הגרים, למה נאמר בפסוק (יג) **"כל האזרח" בה"א הידיעה?**

ולכאורה פלא גדול שאין רש"י מפרש כלום בנוגע לכל הנזכר לעיל!

והפלא גדול עוד יותר, שרק כמה פסוקים לאחר זה, בד"ה מראשית עריסותיכם (טו, כא) מקשה רש"י **"למה נאמר"**, דהיינו שהי' קשה לרש"י למה חזר הכתוב על מה שכתוב כבר בפסוק הקודם. וכן מצינו בכמה מקומות בפירש"י, ובנוגע לענייננו שחזר הכתוב על זה ארבעה פעמים אין רש"י מקשה כלל.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



שונות

כמאמר הבעש"ט על הבת קול שמכרזת שהם הרהורי תשובה שבאים מלמעלה

הרב ישכר דוד קלוזינר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא ב'אגרות קודש' ח"ה (ע' קלד): "ובמה שהעיר כת"ר במש"כ בדא"ח בכ"מ ומהם בלקו"ת (דברים לו, ד²⁴. ושה"ש כד, א²⁵ - בשם הבעש"ט, דברים עא, ד בסתם) הפי' בענין הבת קול שמכרזת - דשומע המזל, (עיין כתר ש"ט, ח"א י"א א' בריש ח"ב, ח"ב ל' סע"ב), וצ"ע שהלא הוא בשל"ה (רמג, ב) בשם ס' חרדים.

"אבל כ"כ בעצמו שוברו בצדו, כי הבעש"ט מבאר ביותר, משא"כ בהנ"ל, ובהדרושים בלקו"ת נוגע הוספת הבעש"ט בעיקר, או, עכ"פ, בטפל.

"ויעויין תניא שער היחוד והאמונה רפ"א; ופי' הבעש"ט כו' ובלקו"ת פ' אחרי: וכן הוא במדרש תהלים כו'. וראה עד"ז בקונטרס ח"י אלול ה'תש"ג שיחה ג", עכ"ל כ"ק אדמו"ר זי"ע.

*

24) "וכנודע ממאמר הבעש"ט נ"ע בענין הבת קול שמכרזת שובו בניים. דקשה מי הוא השומע כו'? וא"כ מהו הפעולה מהכרוז? אלא היינו דמזליה חזי הכרוז, וזוהו נמשך ג"כ הרגשה בנשמה שבגוף, שנמשך לה מלמעלה מבחי' מזליה, וע"כ נק' מזל שממשיך ההזלה וההשפעה. . והמזל הוא בחי' אלקות שאינו מתלבש בנפש כלל. . וכמו בנשמה שמתחלקת לב' בחינות, הארה שמתפשטת בגוף, ומה שנשאר למעלה בבחי' מקיף שממנה באין ההשפעות והארות הנשמה כו'".

25) "כמאמר הבעש"ט נ"ע על הבת קול שמכרזת, שהם הרהורי תשובה והם באים מלמעלה, שאין אדם עושה מאומה מצד עצמו, והיינו כי חפץ חסד הוא. וזהו ענין קדושתו למעלה מקדושתכם. . והנה מכ"ז מבואר שאתעדל"ע הנמשך מעצמו לעורר אתעדל"ת גדלה מעלתה מאותה אתעדל"ע שע"י אתעדל"ת".

אינה ה' לידי את האגרת הקודש הזאת, ונמצא עליו הגה"ה מאד מעניינת מאת מקבלו, ה"ה הגאון החסיד הרב ישעיה הלוי הורוויץ ע"ה רבה של צפת, בעמח"ס 'בא שילה' ושו"ת 'פרדס הארץ', שכתב וז"ל:

"מ"מ קשה דאינו מזכיר כלל המקור לזה.

ונלענ"ד עפ"י מה שסיפר לי אבא מארי ז"ל²⁶, דש"ב אדמו"ר מקאפוסט נ"ע שלח ע"י [=על ידו] ד"ש ושליחות להרב הגאון רש"ז [=רבי שניאור זלמן] מלובלין זצ"ל, שהיה אז בעה"ק ירושלים, מדוע הוא כתב בשו"ת תו"ח [=תורת חסד] שלו ב' דברים הנכתבים בש"ע אדמו"ר נ"ע ולא הזכירם בשמו[?]

והשיב ע"ז, דסברות אלו חדשם בעצמו לפני שראם כש"ע אד[מו"ר] (כי אילו היה רואם בשם קודם בודאי היה זוכר מזה, כי השי"ת נתן לו מתנה שכל מה שלמד פ"א זכרו לעולם), וע"כ ראשי לכתבם בסתם.

וכן אפשר לומר בכאן, דהבעש"ט השיג זה ברוח קדשו בעצמו, ע"כ לא הוצרך לומר זה בשם החרדים והשל"ה נ"ע, וע"כ אדמו"ר ז"ל הגם שראה זאת מלפני זה בהשל"ה, אבל מפני כבוד רבותיו נ"ע אמרם בשם הבעש"ט.

ועי' מה שכתבתי עוד בזה בהסיפורים שלי²⁷ בשם הרה"צ ה"ר זוסיא נ"ע זי"ע", עכ"ל.

והנה לפ"ז מיושב גם מה ששאלתי בגליון תשצט (ש"פ נשא תש"ס). דהנה מצאתי שע"ד ביאור הבעש"ט נמצא בס' חות יאיר, כפי שהביאו בפ' עץ יוסף על פרקי אבות (פ"ו מ"ב), וז"ל:

"(בת קול כו' ואומרת כו'), ראוי להבין דכיון שהבת קול זה באה להתרות בבני אדם שיעסקו בתורה תדיר היה ראוי שישמעו אותה בכל העולם. ותירץ בספר חות יאיר וז"ל: הענין דכמו שיש להגוף רמ"ח איברים ושס"ה גידין, כן יש להנשמה. ואף שהגוף אין בכח חוש השמע שלה לשמוע קול הבא מלמעלה מהבת קול שמכרות, כמו שאין רשות לעיניו שלו לראות מה שלמעלה. ומקרא מלא דיבר הכתוב כי לא יראני האדם וחי

26 רבי אשר יחזקאל הלוי הורוויץ ע"ה "שאדמו"ר ה'צמח צדק' היה דודו זקינו, ובמחיצתו ובמחיצת בניו הק' ישב שנים רבות". (מגדל עז' ע' רמד).

27 בשם 'זכרונות שילה' - שנדפסו בספר 'מגדל עז' להרב החסיד ר' יהושע מונדשיין ע"ה (ע' רמד ואילך). ע"ש ס"ה סי"ז.

מצד חומר הכרוך בעקבו. ה"ה שאינו יכול לשמוע. ומ"מ בלילה כשהנשמה הולכת למעלה היא שומעת קול אלה הדברים דברי התוכחות הכרזות האלה. ובבקר היא שבה אל תוך הגוף היא מעוררת לבו של אדם אל התשובה. ולבעבור זה לפעמים נכנס רוח קדושה והרהורי תשובה וחרטות בלב אדם פתאום מחמת כי הנפש החוטאת בשמעה קול אלה הדברים היא מלאה חרדה ותתעורר החומר ברעיון שכלו בלבו וראשו כי שם ביתה. וכל זאת אם חוש השמע מן הנשמה שלם, משא"כ אם ניטל חוש השמע מן הנשמה אף היא אינה שומעת כלום. וזה בא ע"י הפגם שאדם פגם באזני הגוף וממאס לשמוע דברי קדושה ודברי תורה בבית הכנסת ובבית המדרש ומאס לשמוע קול מוכיחו ומאטים אזנו. אף אזני הנפש נפגמים ע"י זה. שבאותו אבר הגוף אשר הוא פוגם. הוא עושה ג"כ פגם באותו אבר שבנשמה. ומש"ה אינה שומעת קול של מעלה כלל, עכ"ל". [טרם מצאתי איה מקומו ב'חות יאיר'].

וכן אפשר לומר גם בכאן בנוגע לה'חות יאיר', דהבעש"ט השיג זה ברוח קדשו בעצמו, ע"כ לא הוצרך לומר זה בשם ה'חות יאיר', וע"כ אדמו"ר ז"ל הגם שאם ראה זאת מלפני זה ב'חות יאיר', אבל מפני כבוד רבותיו נ"ע אמרם בשם הבעש"ט.



לזכות

החתן התמים

הרב שרגא פייוויש שיחי' טלזנר

והכלה מרת נחמה מינדל שתחי' ראסקין

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעתומ"צ

ביום שלישי כ' תמוז ה'תשע"ו - שנת הקהל

*

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 משפחתם שיחיו

לעילוי נשמת

האשה החשובה הצנועה והחסודה

מרת בתיה ב"ר אברהם רפאל ז"ל

דרימער

גלב"ע ביום כ"ב תמוז ה'תשס"ז

*

נדפס ע"י ולזכות בנה

הרה"ח ר' רפאל שלמה שי' וזוגתו מרת חי' שרה תחי'

דרימער

לזכות

הילד משה יעקב שי'

לרגל ה"פדיון הבן" שלו

שהתקיים ביום שלישי שהוכפל בו כי טוב כ' תמוז

יהי רצון שיגדלוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים

ויזכו לרוות ממנו רוב נחת ועונג לאריכות ימים ושנים טובות

מתוך אושר הרחבה ושמחה תמיד כל הימים

*

ולזכות הוריו הרה"ת ר' אבא ומרת חנה שיחיו

נפרסטק

*

נדפס ע"י ולזכות זקניו

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף ומרת בתי' שיחיו

דייטש

לעילוי נשמת

הו"ח אי"א נו"נ עסק בצ"צ באמונה ורדף צדקה וחסד

הרה"ח ר' לוי יצחק ב"ר ברוך בענדעט ע"ה

שמערלינג

נפטר ביום ח' מנ"א ה'תשס"א

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת רחל

ומשפחתם שיחיו

שמערלינג

לעילוי נשמת

הו"ח איש תמים במעשיו וירא ה' באמת

ר' שניאור זלמן ישישכר געצל הלוי ע"ה

ב"ר שלום הלוי ע"ה

רובאשקין

נפטר בשם טוב ביום כ"ד תמוז ה'תשמ"ג

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י נכדו

הרה"ח הרה"ת ר' אהרן לייב וזוגתו מרת ראשא זעלדא

ומשפחתם שיחיו

ראסקין

לעילוי נשמת
האשה הכבודה והחשובה
מרת רבקה ע"ה

שורפין

נפטרה ביום ז' מג"א ה'תשנ"ו

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה וכלתה

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף הכהן וזוגתו מרת ליבא שפרה

ומשפחתם שיחיו

שורפין